

E. Stavrianopoulou – A. Michaels – Cl. Ambos (Hrsg.), *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times*, Berlin 2008, 241–262.

## Spuren ägyptischer Opfertheologie bei Jamblich?

von

JOACHIM FRIEDRICH QUACK

Mit meinem Beitrag begebe ich mich bewusst in ein riskantes Grenzgebiet der Forschung, da mir der mögliche positive Ertrag eines solchen Vorgehens zu überwiegen scheint. Im Interesse eines sinnvollen Austausches über Fächergrenzen hinaus sollte ich aber eben deshalb zunächst einige notwendige Klärungen und Situierungen vornehmen.

Gegenstand meiner Untersuchung ist ein relativ umfangreicher griechischer Text, der wohl etwa an der Wende vom 3. zum 4. Jhd. n. Chr. niedergeschrieben wurde.<sup>1</sup> In seiner ursprünglichen Form trägt er den Titel „Vom Meister Abammon, Antwort auf den Brief des Porphyrios an Anebo und Auflösung der darin befindlichen Fragestellungen“. In den Editionen der Renaissance wurde er mit dem nicht zeitgenössischen Titel „Über die Geheimlehren der Ägypter, Assyrer ...“ versehen. In der knappen Form *De mysteriis* dient dieser Titel auch heute noch als Bezeichnung für das Werk, auch wenn die Kürze der einzige Vorzug dieser Bezeichnung ist, die sonst eher Mißverständnissen Vorschub leisten kann. Obgleich der Text einem ägyptischen Priester Abammon zugeschrieben wird, wurde es schon in der Spätantike als Werk des neuplatonischen Philosophen Jamblich aus Chalkis in Syrien zugeschrieben, und diese Zuweisung ist heute fast generell anerkannt.<sup>2</sup>

Der Titel, der den Text als Antwort auf einen Brief klassifiziert, lässt eine einigermaßen komplizierte Diskurskette erkennen, und diese sollte kurz dargelegt werden. Am Anfang stand anscheinend ein Lehrwerk, das unter dem Namen eines ägyptischen *Hierogrammateus* namens Anebo läuft. Dies ist heutzutage ganz verloren, scheint aber die Lehre der Theurgie verkündet zu haben, also eine Art von Einwirkung auf die höheren Mächte, mit der man übernatürliche Effekte erzielen konnte. Auf diese Schrift erfolgt eine kritische Reaktion des damals führenden neuplatonischen Philosophen Porphyrios, der eine Reihe von Problemen aufwarf, die teilweise aus der chaldäischen bzw. assyrischen Theologie, teilweise aus der ägyptischen, teilweise auch von der Philosophie stammten. Dieses Werk ist heutzutage nicht mehr im Wortlaut erhalten, doch erlauben umfangreiche Zitate bei den Kirchenvätern eine annähernde

<sup>1</sup> Maßgebliche Edition: des Places 2003<sup>4</sup> (1966).

<sup>2</sup> Vgl. etwa des Places 2003<sup>4</sup> (1966), 7f.; Saffrey 1993, 145f. Ablehnend dazu Derchain 1963, 220–226.

Rekonstruktion der Hauptstrukturen.<sup>3</sup> Schließlich gibt es, heute noch fast vollständig im Originaltext erhalten, eben das Werk, das unter der Autorschaft des Propheten Abammon kursiert, der sich als Lehrer des Anebo bezeichnet und Antworten auf die Fragen des Porphyrios liefern will.

Ohne auf die Frage der realen Autorschaft des Jamblich hier im Detail eingehen zu können, bleibt als erstaunliche Tatsache festzuhalten, dass der Textautor sich selbst im Rahmen des traditionellen ägyptischen Tempelkultes situiert. Damit korrespondieren auch die verwendeten Titel der involvierten Personen. Der *Hierogrammateus* entspricht, durch etliche Bilinguen der Ptolemäerzeit nachgewiesen, dem ägyptischen Titel „Schreiber des Gottesbuches“ – ein nicht ganz geringer Titel mehr intellektuellen Aufgabenbereichs.<sup>4</sup> Beim „Propheten“ – was heutzutage meist falsche Assoziationen erweckt – handelt es sich um den ägyptischen Titel „Diener des Gottes“, welcher den höchstrangigen Priester im Tempel bezeichnet.<sup>5</sup>

Einer der wesentlichen Punkte, um den es in der Diskussion geht, betrifft den Opferkult, der im gesamten fünften Buch nach der aus der Renaissance stammenden Einteilung behandelt wird, auf ca. 25 modernen Druckseiten. Dieser Abschnitt dürfte den ausführlichsten antiken Metatext über Opfer überhaupt darstellen, der zudem auf eine ausgesprochen ritualkritische Haltung des Porphyrios antwortet. Insofern steht es außer Frage, dass der Abschnitt für das Thema „Opferrituale“ von zentraler Bedeutung ist.

Die so bewusst gewählte und zur Schau getragene ägyptische Verwurzelung des Autors wird dabei vor allem zu der Frage anregen, inwieweit hier hinter einem Schleier neuplatonischer Argumentationsweise tatsächlich traditionell ägyptisches Kultverständnis zu greifen ist. Dass es mit den realen Kenntnissen des Autors über ägyptischen Kult an sich sehr gut bestellt war, lässt sich aus anderen Partien des Werkes hinlänglich erweisen. Insbesondere für diejenigen Bereiche, die sich mehr in konkrete Beispiele begeben (bes. VI, 5–VIII, 3), ist der ägyptische Hintergrund mit Händen zu greifen, so etwa hinsichtlich der Götterbedrohung,<sup>6</sup> der geheimen Namen<sup>7</sup> oder des Sonnenkinds auf dem Lotos.<sup>8</sup> Obgleich diese Partien in den Kommentaren auch eine gewisse (oft noch ausbaufähige) Hinterfütterung mit ägyptischen Realien erfahren haben,<sup>9</sup> kann man nicht sagen, dass die generelle Bewertung

<sup>3</sup> Moderne Edition: Sodano 1958.

<sup>4</sup> Zu seinen Dienstpflichten s. Quack, i. Dr. (a).

<sup>5</sup> Sauneron 1957, 58–60.

<sup>6</sup> Sauneron 1951, 11–21; s. auch Manisali 2005, 71–84. Es scheint allerdings, als ob außerhalb des Mittelmeerbereiches noch andere Kulturen derartige Praktiken kannten, s. etwa Loewe 1994, 149 für Götterbedrohungen bei Dürre in China.

<sup>7</sup> Vgl. etwa Obbink 1925; Quack 2004a, 427–507.

<sup>8</sup> Zu diesem s. Morenz – Schubert 1954; Schlögl 1977; zu den Belegen auf magischen Gemmen der Spätantike s. zuletzt Michel 2004, 68–76, 269–275 und zu einigen daran hängenden Deutungsproblemen Quack 2004b, 260.

<sup>9</sup> Vergleichsweise engagiert ist Shaw 1995, der 172f. sogar konkrete ägyptische Darstellungen heranzieht; des Places 2003<sup>4</sup> gibt einige wenige Bemerkungen in den Fußnoten seiner Edition.

des Textes in merklicher Weise davon beeinflusst wurde. Üblicherweise liest man das Werk entweder einfach im Rahmen der griechischen, insbesondere neuplatonischen Philosophie, oder man bringt es vor allem mit den sogenannten „Chaldäischen Orakeln“<sup>10</sup> zusammen, denen ein maßgeblicher Einfluss zugeschrieben wird.<sup>11</sup> Letzteres im Detail zu widerlegen, würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen, ist aber ohne weiteres machbar. Mir soll es vielmehr beispielhaft darum gehen, den Abschnitt über die Opfertheorie unter der Fragestellung zu lesen, ob ägyptische Elemente merklich sind – was dann natürlich nicht ohne Relevanz für die Gesamteinschätzung wäre.

Für das fünfte Buch liegt an sich eine Spezialstudie von alphilologischer Seite vor,<sup>12</sup> die allerdings in meinen Augen zu kurz greift. Sie konzentriert sich auf die philosophischen Fragen und verortet die Schrift wesentlich im Neuplatonismus. Allenfalls sind Bezüge zu den sogenannten chaldäischen Orakeln angesprochen. Dagegen wird weder dem möglichen ägyptischen Hintergrund Aufmerksamkeit geschenkt, noch vor allem irgendein Versuch unternommen, die Darlegung über Opfer auch mit dem Opferkult als antiker Realität zu verbinden.<sup>13</sup> Eben dies sollte aber bei einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dem Werk auf keinen Fall fehlen. Dabei stellt sich die Ausgangsposition für den Ägyptologen zum einen ausgesprochen günstig dar. Texte als Begleitung zum Opfer sind aus dem Alten Ägypten in enormer Menge überliefert. Andererseits sind diese, wie es für die ägyptische Kultur generell typisch ist, normalerweise keine Metatexte, in denen das Opfer theoretisch erörtert wird, sondern praktische Texte, die eben bei der Kulthandlung zu rezitieren sind. Die dahinter liegenden Konzeptionen grundsätzlicher Art lassen sich ihnen somit allenfalls indirekt entnehmen. Dies erschwert natürlich die direkte Vergleichbarkeit mit dem theoretischen Werk, das bei Jamblich vorliegt.

<sup>10</sup> Diese ediert bei des Places 1996 (1971); s. auch Majercik 1989; Lewy 1978 (1956). Vgl. Athanassiadi 1999, 149–183 mit innovativem Ansatz zur Gesamtdeutung, insbesondere aus einer Bewertung der Haupttradenten (Proklus und Damaskios) heraus.

<sup>11</sup> So insbesondere des Places 1964 (1977), 178–184 (294–303); 2003<sup>4</sup> (1966), 14–19; 1996 (1971), 24–29; Cremer 1969; van Liefferinge 1999, 156–175, 283; ansatzweise skeptisch Shaw 1995, 94 Anm. 26, 165.

<sup>12</sup> Nasemann 1991; Behandlung auch bei van Liefferinge 1999, 100–110. Im Rahmen einer größeren Argumentation geht auch Clarke 2001 auf Bereiche aus Buch V ein, kommt allerdings selten über eine Inhaltszusammenfassung hinaus zu einer wirklichen Analyse der Details und der historischen Hintergründe.

<sup>13</sup> Van Liefferinge 1999, 69f. behauptet, Jamblich würde im Wesentlichen den traditionellen griechischen Kult beschreiben, dazu aber Elemente chaldäischer Weisheit und ägyptischer Theologie mischen, ohne diese Behauptung durch irgendwelche Detailargumente zu untermauern. Bezeichnend ist, wie sie a.a.O., 88–97 bei der Behandlung des Themas der belebten Statuen Quellen als Beleg griechischer Vorstellung reklamiert, die tatsächlich eindeutig orientalische, vorrangig ägyptische Konzeptionen widerspiegeln, s. Quack 2006b, 146 Anm. 195.

## 1.

Am Beginn steht Porphyrius' Frage nach der Wirksamkeit der Opfer sowohl insgesamt als auch spezifisch bei den Göttern, wie Jamblich sie noch einmal referiert. Nicht ohne Ironie bemerkt Porphyrius, Opfer seien ehrend für die, denen sie dargebracht würden, aber nützlich für die, welche sie auftrügen. Ferner sei es widersprüchlich, dass die Ritualisten sich des Kontakts mit toten Tieren enthalten müssten, um nicht die Götter zu beschmutzen, während doch der Opferdampf, welcher die Götter erreiche, als besonders nützlich gelte (V, 1).

Der Autor von *De Mysteriis* gibt anschließend seine eigene Position zum besten (V, 2–5): Demnach seien die höheren Wesen in einem solchen Ausmaß den Menschen überlegen, dass sie in keiner Weise durch die Materie affiziert würden. Während sterbliche Menschen durch Nahrungsaufnahme belastet und auch beschmutzt werden könnten, seien die Götter davor aufgrund ihrer grundsätzlichen Überlegenheit und Immaterialität gefeit.

Folglich handle es sich bei der Enthaltensamkeit von getöteten Lebewesen auch keineswegs um etwas, womit man die Beschmutzung der Götter verhindern wolle, sondern vielmehr gehe es um den Menschen selbst. Dieser sei seiner Natur nach so, dass er durch das Körperliche und Materielle belastet würde und müsse sich entsprechend rein halten.

Diese ganze Passage muss selbstverständlich im Sinne der Reinheitsvorschriften für die Kultausübung gelesen werden. Solche an sich dürften zu den kulturellen Universalien gehören bzw. zumindest sehr weite Verbreitung genießen.<sup>14</sup> Man kann aber auf jeden Fall betonen, dass Ägypten zu denjenigen Kulturen gehört, wo sie in besonders hohem Maße ausgeprägt sind. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass uns gerade Porphyrios, der Antagonist des Jamblich, in seiner Schrift über die Enthaltensamkeit von fleischlicher Nahrung ein langes Zitat aus dem Werk des ägyptischen Priesters Chairemon überliefert, in dem das ideale und enthaltensame Leben der ägyptischen Priester ausgemalt wird (*De abstinentia* IV 6–8).<sup>15</sup> Etwa hinsichtlich der Speisen würden etliche von ihnen sich jeder Speise enthalten, die von einem Lebewesen stamme, alle aber der Tiere mit ungespaltenem Huf oder der fleischfressenden Vögel, und auch sonst noch einer großen Menge von speziellen Fällen, etwa weibliche Kühe und vieles mehr.

Würde der Quellenwert dieser Passage in der Forschung mit dem Argument, es handle sich nur um ein griechisches Idealbild, nicht um eine ägyptische Originalquelle, gerne abgewertet,<sup>16</sup> so kann man sie inzwischen durch hinreichend viele Originalzeugnisse hinterfüttern. Im Tempel von Esna gibt es eine relativ ausführliche Beschreibung eines Festrituals, das mit üppigen Opfern verbunden ist. Darin heißt es etwa:

<sup>14</sup> Hier kann man etwa auf die „klassische“ Studie von Douglas 1966 verweisen.

<sup>15</sup> Van der Horst 1987<sup>2</sup> (1984), 16–23; Patillon – Segonds – Brisson 1995, 9–13.

<sup>16</sup> So etwa bei van der Horst 1987<sup>2</sup> (1984), 56.

„Jedermann aber soll gereinigt sein von einer Frau in einer Reinheit(speriode) von einem Tag, sie sollen sich reinigen und ihre Kleider anfeuchten. Lass keinen eintreten, der an Gotteszorn oder Lepra leidet! (...) Man soll das Gefäß dieses ... zur Linken und Rechten des Dromos öffnen durch jedermann, der gereinigt ist von einer Frau in einer Reinheit(speriode) von 9 Tagen. (...) Darbringen des Opfers auf dem Altar dieses edlen Gottes durch die Propheten, die Priester und alle Diensttuenden des Tempels. Wer in Trauerfrisur ist, tritt nicht in diesen Tempel ein! Rasur, Nagelschneiden und Kämmen ist, was (dazu berechtigt), in ihn einzutreten. Jedes feine Leinen als Kleidung ist, was (dazu berechtigt), in ihm zu gehen. Natronwasser ist, was (dazu berechtigt), sich in ihm niederzulassen. Jeder Eintrittsberechtigte aber soll rein sein von einer Frau in einer Reinheitsperiode von neun Tagen und keinerlei Abscheu gegessen haben in einer Reinheit(speriode) von vier Tagen. Jedermann aber, der wünscht, in den Tempel einzutreten, oder der dort eine Arbeit zu verrichten hat, dem soll man die Glieder epilieren und die Nägel schneiden, ihn den Gott am Dromos am Standort der Stadtbewohner anbeten lassen, während das Dienstpersonal des Tempels bei ihm steht und sagt: ‚Sei rein von einer Frau in einer Reinheitsperiode von neun Tagen und von jedem Abscheu in einer Reinheitsperiode von vier Tagen.‘“

(*Esna* 197, 16–19).<sup>17</sup>

Kürzere Notizen über vorgeschriebene Reinheit finden sich reichlich in den Handlungsanweisungen ägyptischer Rituale. Gerade das Essen bestimmter Tiersorten, z. B. Fisch oder Kleinvieh, ist öfters verpönt, ebenso wie man eine Enthaltbarkeit vom Geschlechtsverkehr verlangt.<sup>18</sup>

Leider schlecht erhalten sind einige noch unveröffentlichte Anweisungen im Rahmen eines Handbuches für ägyptische Priester, an dessen Edition ich derzeit arbeite.<sup>19</sup> Darin wird in ziemlicher Ausführlichkeit für die Priester besonders der hohen Ränge beschrieben, wie sie sich zu kleiden haben und welche Speisen sie meiden müssen. Sofern es möglich sein wird, die Fragmente zu leidlich vollständigen Abschnitten zu ordnen, ist hiervon ein erheblicher weiterer Fortschritt für das Verständnis ägyptischer kultischer Reinheit beim Opferkult zu erwarten, doch für den Augenblick muss ich dies als Zukunftsmusik beiseite lassen.

Auch in einem ganz praktischen Dokument kann man dann gelegentlich die Angabe finden, dass ein Priester sich innerhalb seiner Reinigungsperiode befand und dann einen Tag später tatsächlich rein war,<sup>20</sup> oder in einer Anzeige wird eigens vermerkt, jemand habe sich der Kultstatue genähert, obgleich von seiner vorgeschriebenen Reinigungszeit noch mehrere Tage fehlten.<sup>21</sup> Unabhängig von der

<sup>17</sup> Sauneron 1962, 340–349; Leitz 2004, 77–80.

<sup>18</sup> Stricker 1967; 1968; 1969; 1971; Eschweiler 1994, 258–261.

<sup>19</sup> Kurzer Vorbericht in Quack 2000, 18f.

<sup>20</sup> So etwa *ODN* 109, s. Menchetti 2005, 49f.

<sup>21</sup> So *RAD* 75, 4–8, vgl. dazu Quack 2002a, 106.

philosophischen Ausdeutung basiert Jamblich hier also für die theurgischen Handlungen auf sehr realen Fakten des ägyptischen Kultbetriebs.

## 2.

Anschließend kommt Jamblich zentral auf den Sinn der Opfer zu sprechen. Er betont, dass man sie keinesfalls einfach als Ehrungen durchführen dürfe, wie man es etwa für Wohltäter tue, ebenso auch nicht als Dank für Gaben, die man von den Göttern erhalten habe, noch als Erstlinge oder ähnliche kleine Rückerstattungen von Dingen, die man als weit substantiellere Gaben bekommen habe. Das alles sei nur vulgäre Praktik. Allenfalls als sekundäre Gründe, welche den edleren nachgeordnet seien, will er Betrachtungen verstanden wissen, dass ohne die Opfer Seuchen und Hungersnöte nicht aufhören würden, und es keine Regenfälle geben würde, oder auch Dinge zur Reinigung und Vervollkommnung der Seele nötig seien (V, 6).

Vielmehr komme es primär darauf an, in welcher Weise die Opfer Dinge bewirken würden und eine Verbindung zu den Göttern herstellen könnten. Für Jamblich ist hier ein Punkt fundamental wichtig, nämlich die Sympathiebeziehung der Natur und ihrer Objekte zu den Göttern, durch die selbst das Entfernteste so mit einem anderen zusammenwirken könne, als sei es ihm ganz nahe. Es handele sich aber nicht um eine Natur oder physikalische Notwendigkeit, die Götter würden nicht durch materielle Leidenschaften bewegt.

Hier verwirft Jamblich in seiner Rolle als ägyptischer Prophet auch einige der Motivierungen seiner „Landsleute“, also der Ägypter, als unzureichend. Relevant sei nicht etwa Zahlensymbolik, wie etwa die angenommene Verbindung des Krokodils mit der Zahl sechzig, oder physische Ursachen wie die Macht und Aktivität von Tieren wie etwa Hund, Pavian und Spitzmaus, welche sie mit dem Mond zusammenbringe. Daran kritisiert er, dass in dieser Sichtweise die göttliche Verursachung nicht als etwas Übernatürliches erscheine. So etwas könne allenfalls als sekundärer Begleitumstand wirken, nicht als primäre Ursache (V, 8). Nur am Rande sei bemerkt, dass die konkreten Beispiele des Jamblich sich tatsächlich im ägyptischen Material<sup>22</sup> oder im Falle des Krokodils zumindest in Berichten griechischer Autoren über Ägypten real parallelisieren lassen.<sup>23</sup>

Vielmehr, so fährt Jamblich fort, sei die Ursache der Wirksamkeit eine Art von Freundschaft und Verwandtschaft, eine Beziehung, welche die Schöpfer mit ihren Werken verbinde. Wenn man also eine Pflanze oder ein Tier erblicke, das die Intention seines Urhebers rein bewahre, so könne man damit die demiurgische Ursache

<sup>22</sup> Für Pavian und Spitzmaus in Verbindung mit dem Mond s. Hopfner 1913, 26, 33; der „Hund“ ist als Bezeichnung des mit dem Mond verbundenen Thot z.B. *pAnastasi* III 5, 3 belegt.

<sup>23</sup> Für das Krokodil s. die Verweise auf Aristoteles, *Historia animalium* V 33 (558 a 19) und Plutarch, *De Iside* 75, die bereits bei des Places, 2003<sup>4</sup> (1966), 163 Anm. 2 gegeben werden; zusätzlich Aelian, *De natura animalium* 2, 33; 10, 21; s. Griffiths 1970, 557.

zum Agieren bringen, welche diese Kreatur beherrsche (V, 9). Im Rahmen seiner Lehre von einer komplexen Hierarchie höherer Wesen<sup>24</sup> entwickelt Jamblich hier eine ganze Kette, aber das perfekte Opfer vermöge alle in Bewegung zu setzen. Und so sei ein Opfer nicht einfach nur an eine bestimmte Gruppe von Dämonen oder Mächten gerichtet, auch wenn dies für einige Fälle zuträfe, sondern an das Göttliche insgesamt.

Bisherige Kommentatoren verweisen hierfür im Allgemeinen auf den Stoizismus mit seiner Sympathielehre sowie vielleicht noch auf „volkstümlichen Aberglauben“.<sup>25</sup> Dies ist m.E. nicht angemessen. Im Alten Orient<sup>26</sup> ebenso wie in Ägypten<sup>27</sup> gab es Sympathiebeziehung als Prinzip bereits lange vor dem Aufkommen der stoischen Philosophie, und mit volkstümlichem Aberglauben haben diese Konzepte nichts zu tun, es handelt sich vielmehr um eine spekulative Theologie der Elite. Es gibt aus Ägypten überlieferte lange Listen davon, welche Tiere, Pflanzen, Gesteine, Gestirne u.ä. konkret mit welchen Gottheiten zusammenhängen, und gerade für die späte Zeit ist die Überlieferungslage dabei verhältnismäßig dicht.<sup>28</sup> Dabei ist in einigen Fällen evident, dass die Beziehung über den Ursprung eines bestimmten Produkts aus einem spezifischen Gott zu suchen ist. Als Beispiel möchte ich die Entstehung verschiedener Substanzen aufführen, wie sie in einem spätzeitlichen Ritualhandbuch überliefert ist, in dem gerade diese Substanzen zu denen gehören, die man konkret benutzt: „[...] es wurde erneut wieder durchgeseiht und gekocht. So entstand der Likör, den Re an seinen Sohn gab. Dann weinte Horus, und die Flüssigkeit fiel aus seinen Augen auf die Erde und wuchs. So entstand die Myrrhe. Dann ging es Geb deswegen schlecht, und das Blut seiner Nase fiel zu Boden. Es wuchs. So entstand die Zeder; so entstand das Pechharz aus ihrer Flüssigkeit. Dann weinten Schu und Tefnut gar sehr. Die Flüssigkeit aus ihren Augen fiel zu Boden; sie wuchs. So entstand der Weihrauch. Dann weinte Re erneut. Die Flüssigkeit fiel aus seinen Augen zu Boden. Es wurde zur Biene. Dann baute die Biene (einen Stock) und ihr Werk entstand an allen Blumen des Feldes. So entstand das Wachs; so entstand der Honig aus seiner Flüssigkeit. Dann wurde Re matt. Der Schweiß floss aus seinen Gliedern zu Boden, er wuchs, er wurde zu Flachs. So entstand der Stoff.“ (*pSalt* 825, 2,1–8).<sup>29</sup> Auch in den griechischsprachigen hermetischen Traktaten sind entsprechende Sympathiebeziehungen zwischen den unteren und den oberen Dingen gut bezeugt.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Diese ist in Buch III in größerem Detail entwickelt, s. etwa van Liefferinge 1999, 70–79 (wo man allerdings jede Auseinandersetzung mit den entwickelten ägyptischen Dämonenvorstellungen vermisst).

<sup>25</sup> Nasemann 1991, 105f.; van Liefferinge 1999, 62f.

<sup>26</sup> Vgl. etwa Reiner 1995; Heefsel 2005.

<sup>27</sup> Eschweiler 1994, 272–275.

<sup>28</sup> Von Lieven 2004; Hoffmann 2005.

<sup>29</sup> Derchain 1965, 137; 1\*–2\*.

<sup>30</sup> Festugière 2002<sup>13</sup> (1954), CXLf.

## 3.

Weiterhin geht es Jamblich um die Frage, ob man sich vorstellen könne, dass die Menschen durch Opfer für die Götter sorgen und sie ernähren würden. Dies scheint ihm undenkbar, würde es doch realiter die Hierarchien umdrehen und die Götter von den Menschen abhängig machen (V, 10). Vielmehr betont er, durch das Verbrennen des Opfers würde dieses vernichtet und immateriell, so könne es sich zum göttlichen, immateriellen Feuer hin erheben; durch das Opfer würde die Materie befreit (V, 11–12).

Das ist im Ganzen natürlich ein weitgehend philosophischer Ansatz. Man kommt aber doch zu ganz interessanten Ergebnissen, wenn man sich die Konzeptionen vom Brandopfer im Alten Ägypten anschaut, wie sie vor allem aus den ausführlichen Opfersprüchen der Spätzeit erschlossen werden können.<sup>31</sup> Feuer ist in Ägypten tatsächlich ein Mittel zur Vernichtung und restlosen Auslöschung – weshalb es auch im Wesentlichen gegen Wesen gerichtet wird, die als Götterfeinde deklariert sind. Gerade in den spätzeitlichen Opferszenen, die in Tempeln graviert sind, wird die Thematik detailliert entfaltet. Dabei ist vor allem deutlich zu sehen, dass die völlig verbrannten Tiere nicht zur Speisung der Götter dienen. Ein Textzitat soll dies illustrieren:

„Nimm dir den Feind, ich lege ihn dir auf die Schlachtbank; dein Rind ist dargestreckt auf deinem Schlachtblock. Ich habe sein Vorderteil abgetrennt, ich habe seine Wirbel zerschnitten und ich habe sein Fleisch auf deine Feuerbecken gelegt. Juble doch, großer Gott, oh Kraftvoller, deine Feinde vergehen im Feuer.“

(*Edfou* VII 316, 4–8).<sup>32</sup>

Auch bei Fleischopfern, die durchaus der Nahrungsaufnahme dienen, wird die Vernichtung der Widersacher und Götterfeinde gerne als Thema aufgegriffen. So heißt es etwa als Antwort eines Gottes auf das Darbringen von Fleischstücken durch den König: „Ich gebe dir deine Feinde, deinem Messer zugewiesen, all deine Widersacher als nicht Existierende.“ (*Edfou* VII 128, 8f.).<sup>33</sup>

Ebenso dürfte die Vernichtung der Götterfeinde, ihre Überführung in den ontologischen Status des Nicht-Seienden, auch in Ächtungsritualen deutlich sein, die z.B. im Papyrus *pBremner-Rhind* überliefert sind. So heißt es dort durchaus typisch:

<sup>31</sup> Junker 1911; Kees 1942.

<sup>32</sup> Kurth 2004, 602.

<sup>33</sup> Kurth 2004, 229.

„Ich habe dich vernichtet, ich habe dich dem Bösen zugerechnet. Sei nicht, mögest du nicht sein! Mögest du ganz bespieden sein! Du sollst nicht sein! Sei nicht, du sollst nicht sein, du sollst gewiss nicht sein! Mögest du bespieden sein, sei nicht! Ich habe Apophis, den Feind des Re vernichtet.“

(pBremner-Rhind 23, 3–4).<sup>34</sup>

Es dürfte durchaus ein konzeptueller Weg von der Vernichtung der Götterfeinde und des Bösen generell durch Feuer im Opfer zur Erlösung einer negativ bewerteten Materie führen. Dass dies allerdings noch eine philosophische Weiterentwicklung darstellt, soll nicht in Frage gestellt werden.

#### 4.

Nachdem Jamblich glaubt, damit eigentlich alles Wesentliche gesagt zu haben, entschließt er sich, zum Nutzen von Leuten, denen die Klarheit noch nicht ausreicht, die Dinge genauer zu entwickeln. Hierbei ist wiederum seine Hierarchie materieller und immaterieller Götter wichtig. Die erste Kategorie umgibt die Materie und ordne sie, die zweite habe damit nichts zu tun. In der Kunst der Priester beginne man mit den materiellen Göttern. Diese hätten noch eine gewisse Gemeinschaft mit der Materie und würden die materiellen Dinge beherrschen. Nur durch sie könne man dann zu den immateriellen Göttern weiterkommen. Wenn man derartige materielle Götter ehren wolle, so müsse dies ihrer Natur gemäß erfolgen. Daher würden ihnen etwa getötete Lebewesen, Blut und die Vernichtung beim Opfer entsprechen.

Hier bringt Jamblich nun die doppelte Natur des Menschen ins Spiel, der einerseits außerhalb des Körpers, vom Intellekt getragen, mit den immateriellen Göttern wandle, andererseits durch den Körper in der Materie verhaftet sei. Daraus ergebe sich die Notwendigkeit eines zweifachen Kultes. Ein reiner, immaterieller komme nur den ganz wenigen Menschen zu, die vollkommen gereinigt seien. Die Menge und die Städte brauchten dagegen den materiellen Kult. Dies wird in verschiedenen Variationen entwickelt, die im Einzelnen darzulegen hier zu weit führen würde (V, 15–22).

Diese Konzeption wird man sicher vor allem als philosophisches Denkmodell erkennen. Dennoch enthebt dies keineswegs der Möglichkeit, Anknüpfungspunkte zu Ägypten zu finden. Tatsächlich sollte man hier zunächst einmal einen Rekurs auf die hermetischen Traktate suchen, in denen das immaterielle Opfer eine wesentliche Rolle spielt. Vor allem muss dabei der Traktat XIII des *Corpus Hermeticum* im Mittelpunkt stehen.<sup>35</sup> Dort geht es darum, der Welt fremd zu werden, d.h. die schädlichen materiellen Einflüsse abzulegen. Nachdem sich so eine Form geistiger Regeneration

<sup>34</sup> Faulkner 1933, 45f.; 1937, 168.

<sup>35</sup> Vgl. hierzu auch Grese 1979, dem die offensichtlichen ägyptischen Bezüge leider entgehen; vgl. zu ihnen generell Griffiths 1994.

ergeben hat, stimmen Hermes als Lehrer und sein Schüler Tat<sup>36</sup> ein Gebet an. Eben dieses wird als spirituelles Opfer an den ersten Verursacher der Entstehung verstanden. Gleichzeitig wird das Mysterium dieser Schrift als esoterisches Wissen eingestuft, das keinem anderen enthüllt werden dürfe. Hier sind wir evident ganz nahe an Jamblich, der eben immaterielle Opfer als Spezifikum einer kleinen Elite versteht. Gleichzeitig ist das hermetische Gebet bis in die Feinheiten der Ausdrucksweise hin recht deutlich mit Hymnen in ägyptischer Sprache zu verbinden. So weist es etwa die Formeln vom Öffnen der Pforten des Himmels auf, die typisch für ägyptische Phraseologie sind, wo Ausdrucksweisen wie „geöffnet wurden die Tore des Himmels, geöffnet wurden die Tore der Erde“ häufig sind.<sup>37</sup>

Hier möchte ich auch Assmanns Theorie wenigstens kurz erwähnen, den Vortrag von Hymnen in Ägypten als Sprechopfer zu verstehen, also auch als eine immaterielle Gabe.<sup>38</sup> Man müsste dies jetzt im Grunde im Hinblick auf das kürzlich edierte Thotbuch erheblich detaillierter darlegen, wo ein Dankesgebet nach einer Initiation in die Schreibkunst gesprochen wird,<sup>39</sup> doch verzichte ich darauf aus Raumgründen. Zumindest gleichsam traditionell in ägyptischen Texten auf Totenstelen ist es, die Vorbeigehenden um Opfergaben zu bitten, dabei aber auch die Möglichkeit zu geben, statt konkreter materieller Opfer nur ein Gebet zu rezitieren.<sup>40</sup>

## 5.

Diskussionsbedürftig und relevant ist auch die Passage, dass die Theurgen Substanzen kennen, die geeignet zur Aufnahme des Göttlichen seien, und zwar Steine, Kräuter, Aromata und weitere Objekte (V, 23). Bei Jamblich steht diese Passage im Rahmen einer Erörterung, man solle keineswegs die Materie insgesamt zurückweisen, sondern nur solche, die den Göttern zuwider ist. Die geeignete soll man dann für die Erbauung von Heiligtümern, die Weihe von Statuen und für Opferrituale verwenden. Andernfalls seien die Orte nicht für die Aufnahme der höheren Wesen geeignet. Gemäß einer geheimen Lehre würde durch eine heilige Betrachtung Materie von den Göttern erlöst, die mit denen konsubstantiell sei, die sie geben würden. So würden die Götter bereit sein, zu kommen, zu erscheinen und sich ergreifen zu lassen. Die geeignete Materie würde sie empfangen und perfekt zeigen.

Diese ganze Passage sollte unbedingt im Rahmen der antiken Diskussion über belebte Statuen besprochen werden.<sup>41</sup> Es dürfte nämlich mit einiger Wahrscheinlichkeit auszumachen sein, woher Jamblichs Position genau stammt. Ausgangspunkt

<sup>36</sup> Zu dessen Namen als phonetische Wiedergabe des ägyptischen Djed-Pfeilers, der gerade im memphitischen Bereich als Personifikation vergöttlicht wurde, s. Quack 2002b, 244 Anm. 6.

<sup>37</sup> Assmann 1969, 246–262; Quack 2006b, 145 Anm. 191.

<sup>38</sup> Assmann 1969, 154–157, 162f. u. 371.

<sup>39</sup> Text in Jasnow – Zauzich 2005; vgl. dazu Quack 2007 (i. Dr.).

<sup>40</sup> Vgl. Vernus 1976.

sein muss die Kombination von Steinen mit Pflanzen und Aromata in einem Passus, der im Rahmen der hermetischen Traktate steht. Bei Pseudo-Apuleius, Asklepius 23–24 und 37 (zitiert auch bei Augustin, *De civitate dei* VIII 24)<sup>42</sup> wird angegeben, die Ägypter hätten eine Kunst zum Bilden von Göttern entwickelt, und, da sie keine Seelen bilden konnten, hätten sie Seelen von Engeln oder Dämonen herabgerufen und den Bildern durch heilige Mysterien eingegeben, wodurch sie Idole erhielten.<sup>43</sup> Bemerkenswert ist dabei auch, dass direkt anschließend, in Kapitel 38, die Natur der irdischen Götter beschrieben wird. Sie sollen aus Kräutern, Steinen und Aromastoffen bestehen.

Ich halte diese Stelle, die aus dem fundamentalen hermetischen Dialog *Teleios Logos* („Das vollkommene Wort“) stammt, für die wahrscheinliche Inspiration Jamblichs.<sup>44</sup> Seine Beschreibung lässt sich, gerade wenn es um die Herstellung von Götterfiguren geht, mit einer sehr spezifischen ägyptischen Tradition verbinden, die gerade in der Spätzeit nachweisbar häufig war, nämlich derjenigen der Choiakfiguren.<sup>45</sup> Dies sind jährlich im Monat Choiak hergestellte Abbilder des Osiris. Sie wurden aus vergänglichem Material hergestellt, nämlich einer Paste, die nach Ausweis hieroglyphischer Inschriften mit Rezepten neben Erde auch zermahlene Edelsteine, Kräuter und Aromata enthalten sollte. Gerade solche Choiakfiguren können auch als häufigste Empfänger des Mundöffnungsrituals in der Spätzeit nachgewiesen werden, also eines Rituals, das eine Statue gleichsam beleben und kommunikationsfähig machen sollte. Somit lassen sich Jamblichs Ausführungen sehr gut auf reale ägyptische rituelle Bräuche zurückführen.

## 6.

Zur Opfersubstanz sollte hier aus der ägyptologischen Sicht noch eine grundsätzliche Debatte geführt werden, da ich denke, dass sich eben diese Tendenz, eine spezifische Beziehung der Gabe zum Empfänger zu postulieren, recht gut erarbeiten lässt. Bekanntlich gehört es zu den häufigsten Mechanismen des ägyptischen Opfers überhaupt, die Opfergabe als „Horusauge“ zu bezeichnen. Das ist dem Ägyptologen so vertraut, dass man meist nicht weiter über den Sinn der Bezeichnung nachdenkt. Im Zentrum der ägyptologischen Debatte, so sie überhaupt stattgefunden hat, stand oft eher die Frage, ob die Formeln, die sich daran ranken, einen bereits existierenden

<sup>41</sup> Vgl. dazu ausführlich Quack 2006b, 143–146 mit weiteren Verweisen; zusätzlich jetzt Pingree 2006; gewisse Diskussion auch bei Eschweiler 1994, 267–272, der allerdings stark in der Materialpräsentation steckenbleibt.

<sup>42</sup> Text bei Hopfner 1922–1925, 621 und Nock – Festugière 1992 (1946), 325f., 347.

<sup>43</sup> Zu dieser Stelle s. auch Mahé 1982, 97–102; die ägyptische Tradition lebender Statuen unter Erwähnung auch des Mundöffnungsrituals betont Derchain 1962, 187; ebenso auch Pingree 2006, 19f.

<sup>44</sup> Vgl. auch van Liefvering 1999, 88–97.

<sup>45</sup> Vgl. zu ihnen Chassinat 1966–1968; Raven 1984; 1997; 1998; Kurth 1998; Quack 2000/2001; 2001; von Lieven 2000/2001, 59–70; 2002, 9–11; Centrone 2005; 2006; Fritz 2006.

Mythos voraussetzen oder nicht.<sup>46</sup> Man sollte aber, gerade um für einen Kreis von Fachfremden das nötige Verständnis zu schaffen, die Dinge etwas genauer erklären.

Horus ist in der ägyptischen Mythologie der Sohn des Osiris, des von Seth getöteten Gottes. Er stritt sich mit Seth um die Nachfolge im Königserbe, und dieser Streit hatte eine sehr handgreifliche, ja brutale Seite. Seth riss Horus ein Auge aus, Horus die Hoden des Seth. Daneben steht aber auch die sozusagen gebändigte und institutionalisierte Seite. Es findet ein formgerechter Prozess statt, an dessen Ende die Entscheidung steht, Horus als Erben seines Vaters und rechtmäßigen König Ägyptens anzuerkennen.<sup>47</sup> Eben hiermit hängt auch die Restituierung des Horusauges zusammen, sei es als Rückerstattung an den Gott selbst als Symbol seiner eigenen Rechtfertigung als Herrscher, sei es als Gabe an seinen Vater Osiris und Symbol für die erfolgreiche Rache seines Sohnes an dessen Mörder. Über die sprachliche Konstruktion des Horusauges wird jede Opfergabe bereits *a priori* in ein System eingebaut, wo sie dem Empfänger des Opfers rechtmäßig zukommt und mit ihm verbunden ist. Jede Opfergabe ist somit etwas, dessen Empfang durch den Gott gar nicht anders sein kann als angemessen und die reale Umsetzung eines Eigentumsverhältnisses, das immer schon so hätte sein sollen.

Man sollte dies noch etwas erweitern, indem man einmal auf die grundsätzliche Struktur der ägyptischen Opferhandlung schaut. Sie besteht aus einer Kombination von manuellen Handlungen und rezitierten Sprüchen, und sie ist erst in dieser Gesamtheit auch korrekt konstituiert. Das Wort allein könnte nicht wirken, aber die Formel wird gebraucht, um die Handlung über die alltägliche Ebene hinauszuhoben und ihr höhere Bedeutung zu geben. Die Rezitation macht klar, dass man etwa nicht nur einfach so einen Bierkrug hinstellt o.ä., sondern dass es sich um eine heilige Handlung handelt. Entsprechend ist es auch ausgesprochen häufig, dass man in der Rezitation eben über Götter und ihre Aktionen bzw. ihr Verhältnis zueinander bzw. zu einer religiösen Überhöhung des dargebotenen Objekts redet.

Diese Redeweisen haben eine sehr folgenreiche ägyptologische Diskussion angestoßen, in der es vor allem um die Frage der Priorität ging: Handelt es sich hier um Anspielungen auf an sich existente Mythen, oder handelt es sich um Ikone, welche dem entwickelten Mythos vorausgehen, wie es vor allem Jan Assmann in einem viel rezipierten Aufsatz postuliert hat.<sup>48</sup> Auch wenn ich persönlich glaube, dass gegenüber Assmann der konträre Ansatz plausibler ist,<sup>49</sup> soll es mir im derzeitigen Zusammenhang mehr um die Funktion dieser Aussagen im Opferritual gehen. Wenn man sich die Details anschaut, merkt man deutlich, dass es sich nicht um Beliebigkeiten handelt und man ebenso gut auch irgendwelche anderen Mythen hätte herausgreifen können. Vielmehr sind sie sehr bewusst im Hinblick auf den geopferten Gegenstand bezogen, gleichsam dessen sakramentale Ausdeutung.

<sup>46</sup> Rudnitzky 1956.

<sup>47</sup> Vgl. Griffiths 1960; in Details zu modifizieren im Lichte von Quack 1999, 8 u. 10.

<sup>48</sup> Assmann 1977.

<sup>49</sup> Mehr dazu in Quack, i. Dr. (b).

Auf der elementarsten Ebene kann dies über das „Wortspiel“ funktionieren, in dem die lautlichen Elemente des rezitierten Spruches eine merkliche Ähnlichkeit zum Namen der konkreten Opfergabe haben.<sup>50</sup> Dies ist natürlich keineswegs ein Spiel, sondern eine Methode, Sinnhaftigkeit zu erzeugen und damit die Gabe als angemessen und naturgemäß darzustellen.

Ferner kann man bei der Auswahl der Motive ebenso klare Bezugnahmen auf die geopferten Objekte feststellen. Ein einziges willkürlich herausgegriffenes Beispiel ist etwa, dass bei Weihrauchopferszenen gerne das Motiv der Rückkehr der Gefährlichen Göttin angesprochen wird.<sup>51</sup> Dies ist alles andere als Zufall, denn diese Göttin kehrt aus dem fernen Südosten nach Ägypten zurück, eben aus dem fernen Südosten stammen aber auch die Aromata wie Weihrauch und Myrrhe, die im ägyptischen Kult benutzt wurden.

## 7.

Vielleicht ist es hier weiterhin angemessen, ein paar Worte zur Bewertung der Materie bei Jamblich im Allgemeinen zu sagen. Es ist schon immer aufgefallen, dass sie in *De mysteriis* doch weitaus besser bewertet wird, als es in der neuplatonischen Philosophie normal ist.<sup>52</sup> Tatsächlich scheint es mir, dass Jamblich diese Haltung in all ihrer Gebrochenheit und gelegentlichen Widersprüchlichkeit mit einer bestimmten Textgruppe gemein hat, nämlich den hermetischen Traktaten. Kommentatoren haben sich in dieser Hinsicht immer relativ schwer getan, eine einheitliche Linie zu finden. Manche hermetischen Traktate bewerten die Materie durchaus als Schöpfung Gottes und folglich als gut, während andere sie deutlich negativ einstufen. Was die alphilologischen Bearbeiter mit am meisten irritiert hat, war, dass die Aufforderung zu einem gemäßigten und enthaltsamen Leben dennoch mit dem Drang verbunden war, Kinder als Nachkommen zu zeugen.<sup>53</sup> Im Lichte der ägyptischen konzeptuellen Vorläufer dürfte sich vieles, ja das meiste unmittelbar klären.

Selbstverständlich würden die Ägypter niemals die Welt und die Materie an sich für schlecht erklären. Jedoch konnten Elemente der Welt als Götterfeinde oder ihnen zugeordnete Substanzen negativ bewertet werden.<sup>54</sup> Hinzu kommt, dass sie erhebliche Angst vor Beschmutzungen und Verunreinigungen hatten. Für die priesterlichen Familien waren die Reinheitsregeln und die damit gegebene Tendenz zur Enthaltbarkeit mit langen Perioden sexueller Keuschheit sowie strikt regulierter Zurückhaltung in der Nahrungsaufnahme selbstverständlich, ebenso aber auch der Wunsch, die Familienlinie mit einem Sohn weiterzuführen. Diese sozusagen etwas

<sup>50</sup> Vgl. hierzu Sander-Hansen 1948; Morenz 1957 (1975), 23–32 (328–342); Loprieno 2000.

<sup>51</sup> Gurbub 1973, 341–349.

<sup>52</sup> Nasemann 1991, 103f.

<sup>53</sup> Kroll 1914, 343f., 348–350 (mit einer m.E. irrigen Ableitung aus dem Judentum).

<sup>54</sup> Von Lieven 2004, 164f.

zurückhaltende, aber keineswegs durchgängig ablehnende Haltung zur Materie liegt also auf einer ähnlichen Linie wie Jamblichs Ansatz.

## 8.

Schließlich kommt Jamblich auch auf das Gebet zu sprechen, das für ihn ein wesentlicher Bestandteil des Opfers ist. Er sieht in ihm mehrere Vorzüge. Es würde Kontakt der Menschen mit den Göttern und eine Kenntnis von ihnen bewirken. Im zweiten Grade würde es einen Kontakt in einer gemeinsamen Aktion knüpfen, der dazu führe, dass die Götter von oben schicken und das ganze Werk bewirken würden, ehe man selbst auch nur das Wort ergriffe. Schließlich würde sich eine unaussprechliche Einheit bilden, bei welcher die menschliche Seele vollkommen im Göttlichen ruhen würde.

Zweifellos sind hier, insbesondere hinsichtlich der Erstellung eines Kontaktes mit der angerufenen Gottheit, manche interkulturellen Konstanzen genannt. Von besonderem Interesse scheint mir aber der letzte Punkt zu sein, um so mehr, als Assmann gerade bestimmte Punkte spätägyptischer Rituale unter dem Stichwort „*Unio liturgica*“ behandelt hat, die perfekt zu Jamblichs Denkweise passen.<sup>55</sup> So gibt es nicht wenige Rezitationstexte im ägyptischen Kult, in denen sich der Sprecher tatsächlich in der Rede mit göttlichen Wesen vereinigt, indem er etwa sagt, er habe sich den Sonnenaffen zugesellt und sei einer von ihnen geworden, oder er habe sich zum Genossen der Isis gemacht. Ebenso müssen hier bestimmte Fürbitten zugunsten des Königs in Schutzritualen betrachtet werden, in denen eine wesenhafte Einheit des Königs und der angerufenen Gottheit postuliert wird.<sup>56</sup>

## 9.

Ich fasse abschließend zusammen: Jamblichs Werk ist für das Verständnis vom antiken Opfer ausgesprochen wichtig. Es hat verdient, nicht nur als philosophisches Werk gelesen, sondern in seiner Relevanz für das Verständnis von Opferritualen studiert zu werden. Manche seiner Aussagen dürften generelle menschliche Konstanten oder zumindest gemeinsame Grundzüge mediterraner und altorientalischer Kulte darstellen. Etliches ist auch in philosophischer Lesart gedeutet, wobei es sich in meinen Augen öfters um eine *post-facto*-Rationalisierung dessen handelt, was man als Opferpraxis schon früher betrieben hat – hier ist eine dynamische Neuerung der Ritualkonzeptionen klar fassbar. Aber vieles kann sehr gut aus dem ägyptischen Material verstanden werden und eigentlich nichts steht dezidiert

<sup>55</sup> Assmann 1995.

<sup>56</sup> Quack 2006a, 59f.

im Widerspruch dazu. Die Bezüge zu den hermetischen Traktaten, die Jamblich an manchen Stellen seines Werkes zieht, lassen sich konkret substantiieren. Dies zeigt, wie sehr auch die Eigensituierung als Werk eines ägyptischen Priesters, der Lehren eines anderen ägyptischen Priesters verteidigt, durchaus tiefgehend sinnvoll ist. Wer immer das Werk verfasst hat, muss sich mit spätägyptischer Religion sehr gut auskennen haben.

(Pseudo-)Apuleius, *Asinus*.  
 Noce - Festuicchio 1992 (1940).  
 66-77 (57) *Journal of Hellenic Studies* 112 (1992).  
 Augustinus, *De civitate dei*.  
 Sancti Augustini Augustini De Civitate Dei Libri XVIII. Turin 1982.  
 Corpus Christianorum Series Latinae XVII. Augustini Opera Pars XIV, 1.  
 C. MARX, *Deinde*.  
 Noce - Festuicchio 1992 (1940).  
 2002 *Journal of Hellenic Studies* 112 (1992).  
 28-31, Oxford 2003.  
 G. M. H. (H.), *Journal of Hellenic Studies* 112 (1992).  
 1974-75 *Journal of Hellenic Studies* 94 (1974-75).  
 BAILLON, MICHEL - ALAIN P. SECOND - Luc BIGNON (Hrsg.).  
*Philosophie de l'antiquité*. Paris 1992.  
 CLARKE, EMMA C.  
 1002 *Journal of Hellenic Studies* 112 (1992).  
 CRONIN, F. W.  
 1932 *Journal of Hellenic Studies* 52 (1932).  
 DERCHAIN, PHILIPPE  
 1962 *Journal of Hellenic Studies* 82 (1962).  
 175-198, *Journal of Hellenic Studies* 82 (1962).  
 1963 *Journal of Hellenic Studies* 83 (1963).  
 220-226, *Journal of Hellenic Studies* 83 (1963).  
 MARCHETTI, ANGELO (Hrsg.). *Opera Minora et Selecta*.  
 Turin 1992.  
 DOUGLAS, MARY  
 1966 *Purity and Danger*. London.  
 ESCHWELER, PETER  
 1994 *Journal of Hellenic Studies* 114 (1994).  
 175-198, *Journal of Hellenic Studies* 114 (1994).  
 DERCHAIN 1962.  
 O. DUBOIS, RICHARD O.  
 London 1948.  
 1937 *The Bulletin of the Egyptological Society* 23, 166-185.

## BIBLIOGRAPHIE

## Literarische Quellen

- Aelian, *De natura animalium* SCHOLFIELD, ALWYN F. (Hrsg.). *Aelian, On the Characteristics of Animals*, I–III. Cambridge, MA / London 1958–1959.
- Aristoteles, *Historia animalium* DITTMAYER, LEONHARD (Hrsg.). *Aristotelis De animalibus historia*. Leipzig 1907.
- (Pseudo-)Apuleius, *Asklepius* NOCK – FESTUGIÈRE 1992 (1946).
- Augustinus, *De civitate dei* Sancti Aurelii Augustini, *De Civitate Dei*, I–X. Turnout 1955 (Corpus Christianorum, Series Latina XLVII, Aurelii Augustini Opera Pars XIV, 1).
- Corpus Hermeticum* NOCK – FESTUGIÈRE 1992 (1946).
- Iamblichos, *De mysteriis* DES PLACES 2003<sup>4</sup>.
- Plutarch, *De Iside* GRIFFITHS, JOHN G. (Hrsg.). *Plutarch, De Iside et Osiride*. Swansea 1970.
- Porphyrios, *De abstinentia* PATILLON, MICHEL – ALAIN PH. SEGONDS – LUC BRISSON (Hrsg.). *Porphyre, De l'abstinence, tome III. Livre IV*. Paris 1995.
- Inschriften
- Edfou VII* CHASSINAT, ÉMILE (Hrsg.). *Le temple d'Edfou, Tome septième*. Kairo 1932.
- Esna III* SAUNERON, SERGE (Hrsg.). *Le temple d'Esna. Esna III*. Kairo 1968.
- Ostraka
- ODN III* MENCHETTI, ANGILO (Hrsg.). *Ostraca demotici e bilingui da Narmuthis (ODN 100–188)*. Pisa 2005.
- Papyri
- pAnastasi* GARDINER, ALAN H., *Late Egyptian Miscellanies*. Brüssel 1937.
- pBremner-Rhind* FAULKNER 1933.
- pSalt* DERCHAIN 1965.
- RAD* GARDINER, ALAN H. (Hrsg.). *Ramesseid Administrative Documents*. London 1948.

## Sekundärliteratur

ASSMANN, JAN

- 1969 *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I.* Berlin (MÄS 19).
- 1977 „Die Verborgenheit des Mythos im Alten Ägypten“. In: *Göttinger Miscellen* 25, 7–43.
- 1995 „*Unio Liturgica*. Die kultische Einstimmung in götterweltlichen Lobpreis als Grundmotiv ‚esoterischer‘ Überlieferung im Alten Ägypten“. In: H. G. Kippenberg (Hrsg.). *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. Leiden (Studies in the History of Religions 65), 37–60.

ATHANASSIADI, POLYMNIA

- 1999 „The Chaldean Oracles: Theology and Theurgy“. In: P. Athanassiadi – M. Frede (Hrsg.). *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford, 149–183.

CENTRONE, MARIA C.

- 2005 „Behind the Corn-Mummies“. In: K. Piquette (Hrsg.). *Current Research in Egyptology 2003*. Oxford, 11–28.
- 2006 „Corn-Mummies, Amulets of Life“. In: K. Szpakowska (Hrsg.). *Through a Glass Darkly: Magic, Dreams, and Prophecy in Ancient Egypt*. Swansea, 33–45.

CHASSINAT, ÉMILE

- 1966–1968 *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*. Kairo.

CLARKE, EMMA C.

- 2001 *Jamblichus' De Mysteriis. A Manifesto of the Miraculous*. Aldershot u. a.

CREMER, F. W.

- 1969 *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich's de Mysteriis*. Meisenheim.

DERCHAIN, PHILIPPE

- 1962 „De l'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le « Corpus hermeticum »“. In: *Revue de l'histoire des religions* 161, 175–198.
- 1963 „Pseudo-Jamblique ou Abammôn. Quelques observations sur l'égyptianisme du *De Mysteriis*“. In: *Chronique d'Égypte* 38, 220–226.
- 1965 *Le papyrus Salt 825 (B.M. 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte*. Brüssel.

DOUGLAS, MARY

- 1966 *Purity and Danger*. London.

ESCHWEILER, PETER

- 1994 *Bildzauber im Alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*. Freiburg/Göttingen (Orbis Biblicus et Orientalis 137).

FAULKNER, RAYMOND O.

- 1933 (Ed.) *The Bremner-Rhind Papyrus (British Museum No. 10188)*. Brüssel (Bibliotheca Aegyptiaca 3).
- 1937 „The Bremner-Rhind Papyrus III“. In: *Journal of Egyptian Archaeology* 23, 166–185.

FESTUGIÈRE, ANDRÉ-JEAN

2002<sup>13</sup> (1954) *Hermès trismégiste, Corpus Hermeticum, tome III. Fragments extraits de Stobée (I–XXII)*. Paris.

FRITZ, ULRIKE

2006 „Kornmumien aus dem Fayum? – Ein Kornosiris in falckenförmigem Holzarkophag (Tübingen Inv. 1853a, b, c)“. In: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 35, 103–124.

GRESE, WILLIAM C.

1979 *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*. Leiden (Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti 5).

GRIFFITHS, JOHN G.

1960 *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources. A Study in Ancient Mythology*. Liverpool.

1994 „Possible Egyptian Elements in Tractate XIII of the Corpus Hermeticum“. In: M. Minas – J. Zeidler (Hrsg.). *Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag*. Mainz (Aegyptiaca Treverensia 7), 97–102.

GUTBUB, ADOLPHE

1973 *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*. Kairo (Bibliothèque d'Étude 47).

HEESSEL, NILS P.

2005 „Stein, Pflanze und Holz. Ein neuer Text zur ‚medizinischen Astrologie‘“. In: *Orientalia* 74, 1–22.

HOFFMANN, FRIEDHELM

2005 „Das Göttliche in der Natur – Biologie im alten Ägypten“. In: *Matthias-Grünwald-Gymnasium Würzburg, Jahresbericht 2004/2005*. Würzburg, 196–204.

HOPFNER, THEODOR

1913 *Der Tierkult der Alten Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigeren Denkmälern*. Wien (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse, Band 57/2).

1922–1925 (Hrsg.). *Fontes historiae religionis aegyptiacae*. Bonn.

JASNOW, RICHARD – KARL-THEODOR ZAUZICH

2005 *The Ancient Egyptian Book of Thot. A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica*. Wiesbaden.

JUNKER, HERMANN

1911 „Die Schlacht- und Brandopfer und ihre Symbolik im Tempelkult der Spätzeit“. In: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 48, 69–77.

KEES, HERMANN

1942 „Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik“. In: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften Göttingen, Philol.-Hist. Klasse*, 71–88.

KROLL, JOSEF

1914 *Die Lehren des Hermes Trismegistos*. Münster.

KURTH, DIETER

1998 „Einige Inschriften auf Särgen des Korn-Osiris“. In: *Göttinger Miscellen* 166, 43–52.

2004 *Edfu VII*. Wiesbaden (Die Inschriften des Tempels von Edfu. Abteilung I, Übersetzungen, Bd. 2.).

LEITZ, CHRISTIAN

2004 *Quellentexte zur ägyptischen Religion I. Die Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*. Münster.

LEWY, HANS

1978 (1956) *Chaldean Oracles and Theurgy*. ND Paris (Kairo).

LIEVEN, ALEXANDRA VON

2000/2001 „Ein neuer Kornosiris im Abenteuermuseum Saarbrücken“. In: *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève* 24, 59–70.

2002 „Ein Gott aus Getreide – Der Saarbrücker Kornosiris im Kontext“. In: *ZeitRisse* 6/2, 9–11.

2004 „Das Göttliche in der Natur erkennen. Tiere, Pflanzen und Phänomene der unbelebten Natur als Manifestationen des Göttlichen“. In: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 131, 156–172, Taf. XX–XXI

LOEWE, MICHAEL

1994 *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*. Cambridge.

LOPRIENO, ANTONIO

2000 „Puns and Word Play in Ancient Egyptian“. In: S. Noegel (Hrsg.). *Puns and Pundits. Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature*. Bethesda, 3–20.

MAHÉ, JEAN-PIERRE

1982 *Hermès en Haute-Égypte, tome II. Le fragment du Discours parfait et les Définitions hermétiques arméniennes (NH VI, 8.8a)*. Québec (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section «textes» 7).

MAJERCIK, RUTH

1989 *The Chaldean Oracles. Text, Translation, and Commentary*. Leiden/New York u.a.

MANISALI, ALEXANDER

2005 „Zur *calumnia princeps* des Seth in PT 477 – eine Art Klarstellung hinsichtlich des ägyptologischen Verständnisses von Iamblichs *De Mysteriis* VI, 5“. In: *Göttinger Miscellen* 205, 71–84.

MICHEL, SIMONE

2004 *Die magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*. Berlin (Studien aus dem Warburg-Haus 7).

MORENZ, SIEGFRIED

1957 „Wortspiele in Ägypten“. In: *Festschrift Johannes Jahn zum 22. November 1957*. Leipzig, 23–32 [ND in: E. Blumenthal – S. Herrmann (Hrsg.). *Siegfried Morenz, Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze*. Weimar 1975, 328–342].

MORENZ, SIEGFRIED – JOHANNES SCHUBERT

1954 *Der Gott auf der Blume. Eine ägyptische Kosmogonie und ihre weltweite Bildwirkung*. Ascona.

NASEMANN, BEATE

1991 *Theurgie und Philosophie in Jamblichs 'De Mysteriis'*. Stuttgart (Beiträge zur Altertumskunde 11).

NOCK, ARTHUR D. – ANDRÉ-JEAN FESTUGIÈRE

1992 (1946) *Corpus Hermeticum, tome II. Traités XIII–XVIII, Asclepius*. Paris.

OBBINK, HENDRIK W.

1925 *De magische Beteekenis vaan den Naam inzonderheit in het oude Egypte*. Amsterdam.

PLACES, ÉDOUARD DES

1964 „Jamblique et les Oracles Chaldaïques“. In: *Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Comptes Rendus des séances de l'année 1964*, 178–184 [= 1977 (dt. Übersetzung): „Jamblich und die chaldäischen Orakel“. In: C. Zintzen (Hrsg.). *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt (Wege der Forschung 186), 294–303].

1996<sup>3</sup> (1971) *Oracles chaldaïques: avec un choix de commentaires anciens*. Paris.

2003<sup>4</sup> (1966) *Jamblique, Les mystères d'Égypte*. Paris.

PINGREE, DAVID

2006 „From Hermes to Jābir and the *Book of the Cow*“. In: Ch. Burnett – W. F. Ryan (Hrsg.). *Magic and the Classical Tradition*. London/Turin (Warburg Institute Colloquia 7), 19–28.

QUACK, JOACHIM FRIEDRICH

1999 „Magie und Totenbuch. Eine Fallstudie“. In: *Chronique d'Égypte* 74, 5–17.

2000 „Das Buch vom Tempel und verwandte Texte. Ein Vorbericht“. In: *Archiv für Religionsgeschichte* 2, 1–20.

2000/2001 „Die rituelle Erneuerung der Osirisfigurinen“. In: *Die Welt des Orients* 31, 5–18.

2001 „Il Rituale di Khoiak“. In: *Storia della Scienza*. Vol. 1: *La scienza antica*. Rom, 105.

2002a „Königsweihe, Priesterweihe, Isisweihe“. In: J. Assmann – M. Bommas (Hrsg.). *Ägyptische Mysterien?* München, 95–108.

2002b „Zu einer angeblich apokalyptischen Passage in den Ostraka des Hor“. In: A. Blasius – B. U. Schipper (Hrsg.). *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*. Leuven/Paris/Sterling (Orientalia Lovaniensia Analecta 107), 243–252.

2004a „Griechische und andere Dämonen in den demotischen magischen Texten“. In: Th. Schneider (Hrsg.). *Das Ägyptische und die Sprachen Vorderasiens, Nordafrikas und der Ägäis. Akten des Basler Kolloquiums zum ägyptisch-nichtsemitischen Sprachkontakt (Basel 9.–11. Juli 2003)*. Münster (Alter Orient und Altes Testament 310), 427–507.

2004b Rezension zu: „S. Michel, Die magischen Gemmen im Britischen Museum“. In: *Gnomon* 76, 257–262.

2006a „Papyrus Carlsberg 475. Ein neuer Textzeuge für den neunköpfigen Bes“. In: K. Ryholt (Hrsg.). *The Carlsberg Papyri 7. Hieratic Texts from the Collection*. Kopenhagen, 53–64.

2006b „Fragmente des Mundöffnungsrituals aus Tebtynis“. In: K. Ryholt (Hrsg.). *The Carlsberg Papyri 7. Hieratic Texts from the Collection*. Kopenhagen, 69–150.

2007 „Die Initiation zum Schreiberberuf im Alten Ägypten“. In: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 36 (i. Dr.).

- i. Dr. (a) „Between Magic and Epidemic Control. On Some Instructions in the Book of the Temple“. In: St. Seidlmayer (Hrsg.). *Religion in Context. Imaginary Concepts and Social Reality*. (Orbis Biblicus et Orientalis).
- i. Dr. (b) „Erzählen als Preisen“. In: H. Röder (Hrsg.). *Erzählen in frühen Hochkulturen*.

RAVEN, MAARTEN J.

- 1984 „Corn-Mummies“. In: *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 63, 7–38.
- 1997 „Four Corn-Mummies in the Archaeological Museum at Cracow“. In: *Materiały Archeologiczne* 30, 5–11.
- 1998 „A New Type of Osiris Burials“. In: W. Clarysse – A. Schoors – H. Willems (Hrsg.). *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, vol. 1. Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 84), 227–239.

REINER, ERICA

- 1995 *Astral Magic in Babylonia*. Philadelphia (Transactions of the American Philosophical Society).

RUDNITZKY, GÜNTER

- 1956 *Die Aussage über das „Auge des Horus“*. Eine altägyptische Art geistiger Äußerung nach dem Zeugnis des Alten Reiches. Kopenhagen (Analecta Aegyptiaca 5).

SAFFREY, HENRI D.

- 1993 „Les livres IV à VII du *De Mysteriis* de Jamblique relus avec la *Lettre* de Porphyre à Anébon“. In: B. J. Blumenthal – E. G. Clark (Hrsg.). *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*. London, 144–158.

SANDER-HANSEN, CONSTANTIN E.

- 1948 „Die phonetischen Wortspiele des ältesten Ägyptisch“. In: *Acta Orientalia* 20, 1–22.

SAUNERON, SERGE

- 1951 „Aspect et sort d'un thème magique égyptien: Les menaces incluant les dieux“. In: *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 8, 11–21.
- 1957 *Les prêtres de l'Égypte ancienne*. Paris.
- 1962 *Esna V. Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*. Kairo.

SHAW, GREGORY

- 1995 *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park, PA.

SCHLÖGL, HERMANN A.

- 1977 *Der Sonnengott auf der Blüte. Eine ägyptische Kosmogonie des Neuen Reiches*. Basel/Genf (Aegyptiaca Helvetica 5).

SODANO, ANGELO R.

- 1958 Porfirio. Lettera ad Anebo. Neapel.

STRICKER, BRUNO H.

- 1967 „De praehellense Ascese“. In: *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 48, 44–55.
- 1968 „De praehellense Ascese“. In: *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 49, 18–39.
- 1969 „De praehellense Ascese“. In: *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 50, 8–16.
- 1971 „De praehellense Ascese“. In: *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 52, 54–70.

VAN DER HORST, PIETER W.

- 1987<sup>2</sup> (1984) *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher. The Fragments Collected and Translated with Explanatory Notes*. Leiden (Etudes Préliminaires aux Religions Orientales 101).

VAN LIEFFERINGE, CARINE

- 1999 *La théurgie des oracles chaldaiques à Proklos*. Liège (Kernos Suppl. 9).

VERNUS, PASCAL

- 1976 „La formule ‚Le souffle de la bouche‘ au Moyen Empire“. In: *Revue d'Égyptologie* 28, 139–145.