

**ḥartummîm – die Traumspezialisten?****|| Eine methodische Problemanzeige in der Suche nach Josefs Kontrahenten in Gen 41,8.24 ✓**Jörg Lanckau - ~~Un~~ervaz

Bekanntlich handelt es sich bei den *ḥartummîm* Gen 41,8.24 um eine Personengruppe, die nur noch in Ex 7,11.22; 8,3.14.15; 9,11 und Dan 1,20 anzutreffen ist. Befragt man die atl. Sekundärliteratur nach ihrer Bedeutung, werden seit ERMAN<sup>1</sup> Hinweis auf den seit dem Alten Reich bekannten *ḥrj-ḥb(t)* immer wieder Prototypen der biblischen *ḥartummîm* in ägyptisch belegten Titeln gesucht. Hinzu kommen die Verweise auf die neuassyrisch belegten *ḥartibi*. Wechselt man jedoch die Perspektive, dann wird in ägyptologischer und altorientalistischer Literatur über diese Titel und Bezeichnungen ebenso gern auf die klare Bedeutung in der Josefsgeschichte verwiesen. Es gilt daher, der auch in interdisziplinärer Arbeit innewohnenden Gefahr methodischem Zirkelschlusses zu entgehen. Mit der Beantwortung der Frage, wer die Kontrahenten Josefs waren bzw. wie sie gezeichnet werden, könnte ja einiges über den theologischen und politischen Standpunkt des Verfassers der Josefsgeschichte ausgesagt werden.

Ein erster Blick gilt der Perspektive der Septuaginta (i.F. Ⓞ). Sie nennt die *ḥartummîm* in Gen 41,8.24 nicht ἐπαῖδοι „Rezitier“ wie in Ex 7,11ff, sondern ἐξηγηταί - solche sind nur noch in Prov 29,18 für חזק belegt und dort eindeutig positiv besetzt. Nach MÜLLER sind mit „Exegeten“ speziell Deuter kultisch zu sühnender Prodigien im Blick.<sup>2</sup> ἐξηγηταί sind im klassischen Griechenland zunächst einmal die aus dem Adel stammenden, gewählt oder berufenen, in jeden Fall auf Lebenszeit beamteten Interpreten des Sakralrechts. Solche vom Volk gewählten „Exegeten“ geben Auskunft über Festgebräuche und Opfer. Damit spräche Ⓞ generell eine mantische Profession, ein allgemeines hellenistisches Amt an, meinte aber nicht explizit einen Traumdeuter.<sup>3</sup> Dieser Befund stimmt mit dem aus dem mesopotamischen Kulturkreis überein. Auch hier scheint es keinen expliziten Spezialisten für die Lösung und Deutung von Träumen gegeben zu haben, sondern Fachleute für Divination wie *šā'ilu* / *šā'iltu*, die sich u.a. auf Traumdeutung verstehen.<sup>4</sup> Ⓞ unterscheidet also die explizierende Funktion der *ḥartummîm* in Gen 41,8.24 von einer magischen in Ex 7,11. Ⓞ bewertet auch anders: Das Verb ἐξηγήσομαι findet sich in Ⓞ für die Erzählung des Traumes (ספר) in Ri 7,13 und nochmals für ספר in Parallelität zu ירה hi „lehren“ in Hi 12,8. Es ist in Ⓞ nicht negativ

<sup>1</sup> A. ERMAN, *Die Religion der Ägypter*, Berlin 1934:308, vgl. WbÄg (Wörterbuch der ägyptischen Sprache, A. ERMAN; H. GRAPOW (Hg.), Berlin<sup>4</sup>1982ff, Bd.) III:395.

<sup>2</sup> Vgl. MÜLLER ThWAT III:190. Vgl. kIP (*Der kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden*, bearb. und hrsg. von K. ZIEGLER und W. SONTHEIMER, München (dtv) 1979.) IV:1151-1153.

<sup>3</sup> Vgl. U. RÜTERSWORDEN „Es gibt keinen Exegeten in einem gesetzlosen Land“ (Prov 29,18 LXX). *Erwägungen zum Thema: Der Prophet und die Thora*, in: Liwak, Rüdiger; Wagner, Siegfried (Hrsg.): *Prophezie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel* (FS S. Herrmann), Stuttgart u.a. (Kohlhammer) 1991, (326-347) 326.

<sup>4</sup> Ich verweise auf die noch unveröffentlichte Habilitationsschrift von A. ZGOLL: *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien. Beiträge zu einer Kulturgeschichte des Träumens* (eingereicht an der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften der Universität Leipzig) 2001:222.

konnotiert. ⚡ zeigt also durch ihre unterschiedlichen Übersetzungen die völlig unterschiedlichen Intentionen der Josefsgeschichte und der Exoduserzählung auf.

Wie steht es um die Perspektive der hebräischen Exoduserzählung auf die *ḥartummîm*? In Ex 7,11ff deuten die *ḥartummîm* keine Träume und sind auch nicht als ursprüngliche Traumdeuter vorgestellt. Vielmehr versuchen sie erfolglos, pure Machtbeweise zu liefern, „Zeichen und Wunder“ zu tun – der Terminus ist prophetischen bzw. dtr Ursprungs, die Darstellungsweise stereotyp: בלהשיגם (מצרים) ויעשו חרטמי Ex 7,11b.22a; 8,3.14: Die *ḥartummîm* sind nichts als eine Karrikatur, vgl. nur ihre unklare Funktion in 7,22; 8,3: Sie verdoppeln gar die Plage des Blutwassers und der Frösche, ausgerechnet bei den Insekten scheitern sie schließlich. Hinter der Ironie steht eine Überzeugung: Die *ḥartummîm* stehen *pars pro toto* für die als Ohnmacht gezeichnete ägyptische Macht über die Wirklichkeit. Signifikant anders als in Gen 41 entfaltet sich hier ein Machtkampf um Leben oder Tod, um Freiheit oder Sklaverei, der zudem in besonderer Weise aus der Perspektive auf das „Land Israel“ beschrieben ist. Mittels der Einfügung גמיהם mit subsumiert Ex 7,11 (hebr.) unter die *ḥartummîm* Ägyptens zwei bestimmte Professionen, nämlich die immer negativ konnotierten מכשפים „Zauberer“ und die noch näher zu spezifizierenden *ḥākāmîm*. Somit muss *ḥartummîm* hier wohl als ein Oberbegriff zu verstehen sein, der keine Spezialisten bezeichnen kann. Anders die מכשפים: Dtn 18,10 stellt eine Reihe von Handlungen und Professionen unter das bekannte Verdikt תועבה „Gräuel“ und mithin das Verbot, solche im Land Israel zu praktizieren, nämlich erstens einen Kult: „Sohn oder Tochter durchs / ins Feuer gehen zu lassen“, danach die קסמים קסם – mit ⚡ als ein „Mantiker“ zu verstehen: Wie der חלום חלום in Dtn 13,2 mit fig. etym. ausgedrückt, so muss hier jemand gemeint sein, der „befragt“, also mantisch tätig wird. Die folgenden Angaben zeigen z.T. mantische Professionen, zu denen die מכשפים „Zauberer“<sup>5</sup> gehören, nach der Wurzel כשף wohl ein akk. Lehnwort, abgeleitet von *kašāpu* „ver- oder behexen“ im G und D-Stamm. Ein entsprechender akk. Titel ist aber wohl nicht belegt, so dass es sich auch gut nur um eine exoterische, negativ konnotierte Bezeichnung handeln könnte.<sup>6</sup> Nach Ex 22,17 verfällt eine „Hexe“ gar der Todesstrafe. ⚡ versteht unter ihnen מכשפים immer die φαρμακοι. Pharmakologen sind altorientalisch gut bekannt. In der weiter unten zitierten nA „Funktionärsliste“ werden sie als *asû* bezeichnet. Das Betätigungsfeld der *ḥartummîm* in Ex sind die להטים (7,11) bzw. להטים (7,22; 8,3.14), abgeleitet von לה „geheim“ (1Sam 18,22; Rut 3,7, vgl. akk. *lāfu* „umspannen“<sup>7</sup>) – und eben nur in Ex vorkommend. Beide Ausdrücke dürften also keine feste Terminologie, sondern nur eine externe Umschreibung des Betätigungsfeldes darstellen, die keine Rückschlüsse auf eine bestimmte Profession zulässt.

<sup>5</sup> מכשפים Ex 7,11; Sing. fem Ex 22,17; im Sing mask. Dtn 18,10; 2Kön 9,22 (nomen actionis); Jes 47,9.12; Jer 27,9; Mi 5,11; Nah 3,4; Mal 3,5; 2Chr 33,6 (in Verbindung mit Manasse).

<sup>6</sup> AHW 461b; vgl. MÜLLER ThWAT III:190. Vgl. CAD VIII:292.454 zu *kispu*. JEFFERS, A. *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria, Studies in the history and culture of the ancient Near East*, vol. 8, Leiden (Brill) 1996: 66f. diskutiert einen arabischen Ursprung von *ksf* „to eclipse“, „to look dark, troubled“ und nennt *KSPM* „sorcerer“ (Hexer) im ugaritischen *Ras Ibn Hani* 78/20:1.9f, einer negativen Reihung wie Dtn 18,10f. Gleichwohl hält sie die Etymologie selbst für sehr unsicher (aaO., 65). Die Übertragung der ⚡ dürfte angesichts der Bezüge der ugaritischen Entsprechung auf Pflanzen und medizinische Kräuter wohl als recht treffend angesehen werden.

<sup>7</sup> AHW 540b.

Das Verhältnis der Exodustradition zur Josefsgeschichte ist gewiss nicht einfach zu beurteilen. Zunächst sollte nur zwischen einer unpolemisch-deskriptiven Perspektive, wie sie sich in der Josefsgeschichte zeigt, und einer Frontstellung gegen das „Sklavenhaus Ägypten“ in der Exodustradition, die eine Frontstellung gegen Mantik im eigenen Land durchscheinen lässt, unterschieden werden. Das Auftreten der eindeutig negativ konnotierten מַכְשִׁים „Zauberer“ wirft jedenfalls ein völlig anderes Bild auf die *ḥartummîm*.

Die Darstellung der *ḥartummîm* im Danielbuch dürfte als (u.a.) von der Josefsgeschichte literarisch abhängig angesehen werden. Der Kontrast wird in dreifacher Weise erhöht: Erstens malt das Motiv des Traumerrats<sup>8</sup> die Unfähigkeit der Häftlinge dunkler und die Weisheit des Israeliten heller. Nicht nur die Deutung, sondern auch der Trauminhalt wird dem apokalyptischen Weisen offenbart. Darauf liegt ein besonderes Gewicht. Zweitens ist die Lebensgefahr beschrieben, die für den Helden und sein Volk am fremden Hofe besteht, wie im Esterbuch, aber eben auch vergleichbar der Exodustradition. Wer das Falsche sagt, stirbt – die *ḥartummîm* werden in Dan schließlich verurteilt. Wer das Richtige sagt, dem wird gar die kultische Verehrung des Königs zuteil.<sup>9</sup> Drittens negiert der Hinweis des weisen Israeliten auf Gott nun explizit die Fähigkeiten der zuvor Befragten, während Josef nur von sich selbst weg auf Gott verweist.<sup>10</sup> Dan 1,20; 2,2 nennen die *ḥartummîm* je an erster Stelle gemeinsam mit den אַשְׁפִּים an zweiter Stelle. Letztere tauchen in den biblischen Schriften nicht wieder auf. Die erwähnte neuassyrische „Funktionärsliste“<sup>11</sup> kennt einen *mašmaššu* = (w)āšipu, meist als „Beschwörer“, „Exorzist“<sup>12</sup> verstanden, von dem אַשְׁפִּים im Danielbuch gut abhängig sein könnte. ⚔ gibt dagegen keine eindeutige Auskunft: In Dan 1,20 versteht sie unter den חַרְטָמִים σοφιστὰς (wie in Dan 2,14 unter aram. חַרְטָמִים) und den אַשְׁפִּים φιλοσόφοι, in 2,2 übersetzt sie dagegen חַרְטָמִים wie in Ex 7,11 mit ἐπαυδοῖ, אַשְׁפִּים mit μάγοι. Die hebr. Aufzählung von Dan 2,2 nennt an dritter Stelle die bekannten מַכְשִׁים, was die Danielgeschichte in ihrer Beurteilung der fremden Deutungsmacht theologisch näher an die Exodustradition als an die Josefsgeschichte rückt! Schließlich kennt Dan 2,2 die כַּשְׁדִּים, meist mit „Chaldäer“ übersetzt, da sie nach Gen 11,28.31; 15,7; Neh 9,7 mit der Stadt Ur verknüpft sind. Der Ausdruck bezeichnet allgemein die Neubabylonier, oft in Parallelität zu „Babylon“, manchmal auch das Land Babylonien.<sup>13</sup> Dies gilt auch für Dan 1,4, (hier wird Sprache und Schrift (!) der Chaldäer angesprochen) sowie Dan 9,1. Es liegt also schon daher nicht nahe, unter כַּשְׁדִּים hier einen

<sup>8</sup> Nach E.-L. EHRlich *Der Traum im Alten Testament*, BZAW 73, Berlin (Alfred Töpelmann) 1953:93ff steigert das Traumerraten die Traumdeutung. B. PONGRATZ-LEISTEN *Herrschaftswissen in Mesopotamien. Formen der Kommunikation zwischen Gott und König im 2. und 1. Jt. v. Chr.*, SAAS 10, Helsinki 1999:286f zieht Dan 2 heran, um die Kontrolle über die Spezialisten, die der Herrscher durch die Zurückhaltung von Wissen ausübt, zu dokumentieren. Bereits in der Mari-Zeit sei solche Kontrolle ein Instrument der Herrschaft gewesen. In der sargonischen Zeit seien in Assyrien gar mehrere Gruppen von Spezialisten mit den gleichen Aufgaben betraut worden, deren Ergebnisse dem König zum kontrollierenden Vergleich dienten.

<sup>9</sup> Dan 2,46.

<sup>10</sup> Vgl. Dan 2,27 mit Gen 41,16.

<sup>11</sup> SAA VII-1 = FALES, F.M.; POSTGATE, J.N.; PARPOLA, S. (Ed.) *State Archives of Assyria, Vol. VII. Imperial Administrative Records, Part 1. Palace and Temple Administration*, Helsinki (University Press) 1992.

<sup>12</sup> AHw 628a-b.1487b-1488a; JEFFERS *Magic* 1996:28.

<sup>13</sup> 2Kön 24,2; 25,4.5.10.13.24.25.26; Jes 13,19; 23,13; 43,14; 47,1.5 (hier im Gegensatz zu Zion); 48,14.20; Jer 21,4.9; 22,25; 24,5; 25,12; 32,4.5.24ff.; 33,5; 35,11; 37,5ff.; 38,2; 38,18ff; 39,5ff.; 40,9f.; 41,3.18; 43,3; 50,1ff.; 51,4ff.; 52,7ff.; Ez 1,3; 11,24; 12,13; 16,29; 23,14ff.; Hab 1,6; Ijob 1,17; 2Chr 36,17.

terminus technicus für Mantiker zu verstehen, der in Parallelität zu dem o.g. steht. Daher versteht  $\Theta$  denn auch den Ausdruck als Herkunftsbezeichnung der drei zuvor genannten Termini: καὶ ἐπέταξεν ὁ βασιλεὺς εἰσενεχθῆναι τοὺς ἐπαοιδούς καὶ τοὺς φαρμακοὺς τῶν Χαλδαίων ἀναγγεῖλαι τῷ βασιλεῖ τὰ ἐνύπνια αὐτοῦ ...  $\Theta$   $\text{דַּיָּטָח}$  fungiert auch in Dan 2,4 als zusammenfassende Bezeichnung der zuvor Genannten. Wenn noch beachtet wird, dass das Wort neben den Gebräuchen als Epitheton allerhöchstens die Priesterschaft Babylons insgesamt bezeichnen konnte, dürfte damit keine Profession „Traumdeuter“ angesprochen sein.<sup>14</sup> Zwar steht die Aussagerichtung von Dan 2 klar vor Augen: Daniel wird im Gegensatz zur magisch-mantischen Weisheit des fremden Hofes zum apokalyptischen Visionsempfänger legitimiert.<sup>15</sup> Diese Ausrichtung bedingt es sogar, dass Daniel – anders als Josef – offenbar erfolgreich beim König eine zeitliche Frist und bei seinen drei Gefährten Gebetsunterstützung erbittet. Die gebrauchten Ausdrücke für seine Konkurrenten jedoch sind alles andere als exakt, mithin bleibt die gesuchte Bedeutung von *ḥartummîm* unklar. Allein die eindeutig mantische Bezeichnung  $\text{דַּיָּטָח}$  könnte die *hartummîm* in die entsprechende Reihe stellen. Die Traumspezialisten schlechthin sind die *ḥartummîm* dann immer noch nicht, denn sie alle, zusammengefasst die  $\text{כַּשְׁדִּים}$ , haben ja die Aufgabe der Interpretation zu lösen.

Jede der drei biblischen Erzählungen verfolgt an diesem Punkt also ihr ureigenes Interesse. Am wenigsten polemisch erscheint die Josefsgeschichte in ihrer Beschreibung der *ḥartummîm*, dies könnte umgekehrt auch als bewusste Verharmlosung gelesen werden. So führt kein Weg daran vorbei, eventuelle Vorbilder für den Ausdruck *ḥartummîm* in der Umwelt Israels zu suchen.

Beginnen wir in Ägypten: Der  $\text{𓆎𓅓𓏏𓏏}$  *hrj-hb(t)* ist wörtlich nur „der unter der Rolle“<sup>16</sup>, ein Gelehrter oder Priester, der bei Kulthandlungen eine Schriftrolle trägt<sup>17</sup>. Zwar legt  $\Theta$  in Ex 7,11 u.ö. mit ἐπαοιδου „Rezitier“ bereits eine semantische Beziehung zu einem *hrj-hbt* nahe. Phonetische Schwierigkeiten müssen dabei einerseits erst einmal ignoriert werden, andererseits gebraucht  $\Theta$  den Terminus in der Josefsgeschichte gerade nicht. So brachte z.B. STRICKER<sup>18</sup> (1937) die ebenfalls seit altägyptischer Zeit gut belegte Bezeichnung *hrj-tp*<sup>19</sup> ins Spiel, wörtlich „der über dem Kopf“<sup>20</sup>, die als Nisbe-Adjektiv von der Präposition  $\{\text{𓆎} \text{𓏏}\}$  *hr-tp* „auf“ bzw. ursprünglich  $\{\text{𓆎} \text{𓏏}\}$  *hr* „über“ abgeleitet ist und bekanntlich in vielfältigen Verbindungen begegnet. Gleiches gilt für Genitivverbindungen mit einfachem  $\{\text{𓆎} \text{𓏏}\}$  *hrj*

<sup>14</sup> Anders eben JEFFERS *Magic* 1996:58 mit den entsprechenden Belegen. Vgl. aber u.a. MÜLLER, der den Ausdruck ebenfalls für „unspezifisch“ hält, ThWAT III:191.

<sup>15</sup> MÜLLER ThWAT III:191.

<sup>16</sup> *hrj* ist Nisbe-Adjektiv zur Präposition *hr* „unter“; *hb* „Fest“; *hbt* „Festrolle“, „Ritualbuch“, „Festordnung“; vgl. HwÄg 521.639

<sup>17</sup> Vgl. H. KEES, „Der sogenannte oberste Vorlesepriester“, ZÄS 87 (1962), (119-139)120.

<sup>18</sup> B.H. STRICKER *Trois études de phonétique et de morphologie copte*, Acta Orientalia 15 (1937), 6f., aufgenommen u.a. bei MÜLLER ThWAT III:189 und H. GOEDICKE „*ḥartummîm*“, Orientalia 65 (1996), (24-30) 24.

<sup>19</sup> Bei STRICKER ebd. *hr-tp*, heutige Lesung *hrj-tp*.

<sup>20</sup> *hrj* ist Nisbe-Adjektiv „oberer“ zu *hr* „über“; *tp* „Kopf“, „Haupt“; das häufig gebrauchte *hr-tp* ist selbst Präposition „auf“, „obenauf“, davon wieder *hrj-tp* „oberer“, „oberster“, auch entsprechend substantiviert „das Oberhaupt ...“, „der Oberste ...“, „großes Oberhaupt ...“ vgl. WbÄg III:140; HwÄg 546f. 553a-554a. 923.

„Oberster“.<sup>21</sup> Bereits 1925 hatte SPIEGELBERG<sup>22</sup> die Bezeichnung *hrj-tp* nicht attributiv, sondern als selbständigen Titel „Oberhaupt“ bzw. „Häuptling“ verstanden.<sup>23</sup> Der {𓅓𓅓𓅓} *hrj-ḥbt hrj-tp* – üblicherweise als höherer Priestergrad verstanden<sup>24</sup> – enthalte somit zwei miteinander verbundene Titel. Die Begründung dieser These muss sich allerdings auf Texte viel späterer Zeiten stützen. Beide Titel erscheinen in der zweiten demotischen Erzählung vom Prinzen *H<sup>c</sup>-m-W<sup>c</sup>st* (*Setne Ḥa-em-wese*) als *hr-tbi*. Dieses demotische Äquivalent<sup>25</sup> (v.a. in der Schreibung der Wiener Stele<sup>26</sup>) sei dabei aber nicht auf *hrj-ḥb(t)*, wie GRIFFITH (1900) vermutete, sondern auf *hrj-tp* zurückzuführen.<sup>27</sup> Meist wird seitdem angenommen, dass der demotische Titel dem biblischen zum Vorbild gestanden habe. Dies sei mündlich geschehen, so dass phonetische Schwierigkeiten (*t>t*) und (*b/p>m*)<sup>28</sup> erklärbar werden. Leider wird oftmals in der Literatur die Bedeutung des biblischen Ausdrucks bereits vorausgesetzt. Dies ist aber nicht der Fall.

Der äg. *hrj-ḥb(t)* ist, wie o.g., ein *Schriftkundiger*, ein Gelehrter und im A.R. zugleich hauptamtlicher Priester an Sonnen- und Totentempeln.<sup>29</sup> Seiner handwerklichen Kunst obliegt es z.B., Bilder und Schriftzeichen der Gräber zu verfertigen. Im A.R. bezieht sich der Ausdruck primär auf Wesire. Dies waren bis zur 4. Dyn. die Königssöhne. In der 6. Dyn. wurde der Titel auch gleichgestellten Gaufürsten verliehen, ehe er inflationärer gebraucht wurde.<sup>30</sup> Der gelehrte *hrj-ḥb(t)* ist ursprünglich (neben *Sem* als handelndem Vertreter und Mittler zum Gott) der begleitende Sprecher und *unverzichtbare Regisseur* bei den alten Königsritualen wie dem Sedfest, dem Mundöffnungs- und dem Krönungsritual.<sup>31</sup> Er kennt nicht nur die heiligen Schriften, sondern ist auch der Magie und der mit ihr verbundenen Heilkunst vertraut. So spielt er auch in alltäglichen kultischen Vollzügen eine wichtige Rolle. Die moderne Ausdifferenzierung von Naturwissenschaft, Medizin und Religion ist nicht vorhanden: Priester, Magier und Arzt können ein und dieselbe Person sein.<sup>32</sup> Der *hrj-ḥb(t)* ist

<sup>21</sup> HwÄg 547a-548a.

<sup>22</sup> W. SPIEGELBERG „Die Lesung des Titels ‚Vorlesepriester, Zauberer‘ in den demotischen Texten“, *Demotica* 1, SBAW 1925, 6. Abh., 4-7 unter Rückgriff auf F.L. GRIFFITH,.: *Stories of the High Priest of Memphis. The Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas*, Oxford (Clarendon Press) 1900:182, Anm. zu II KH V:3, vgl. GOEDICKE *hartumim* 1996:25, Anm. 8.

<sup>23</sup> Dem folgt MÜLLER ThWAT III:189 nicht ganz: Das attributive *hrj-tp* habe sich verselbständigt.

<sup>24</sup> Vgl. nochmals WbÄg III:395 zu *hrj-ḥb* II: „Oberster Cherheb“, HwÄg 553a: „oberster Vorlesepriester, Obermagier“, vgl. GUTEKUNST LÄ VI:1329f.; J. QUAEGBEUR „The Egyptian Equivalent of *hartumim*“, in: Israelit-Groll, S. (Ed.): *Pharaonic Egypt: The Bible and Christianity*, 1985:162 ff., GOEDICKE *hartumim* 1996:25.

<sup>25</sup> Nur dieses, GOEDICKE (ebenda) nennt irrtümlich die *hartumim* als nach Spiegelberg von *hrj-tp* abgeleitet. Doch so weit geht Spiegelberg nicht.

<sup>26</sup> J. VERGOTE *Joseph en Égypte. Genèse Chap. 37-50 à la lumière des Études Égyptologiques Récentes*, OBL 3, Louvain (Publications Universitaires) 1956:68 verweist auf W. WRESZINSKI: *Ägyptische Inschriften aus dem K.K.Hofmuseum in Wien*, Leipzig 1906, I, 30, Tf. V.

<sup>27</sup> SPIEGELBERG *Lesung* 1925:4, vgl. MÜLLER ThWAT III:189. In II KH V:17 ist *hr-tb* lesbar, die übrigen Stellen II KH V:3.5.10 nicht. GRIFFITH *Stories* 1900:182, Anm. zu II KH V:3 gibt dazu den Hinweis auf den *hr-ḥb* des *Papyrus Westcar*, der Hinweis wurde von SPIEGELBERG *ebd.* aufgegriffen.

<sup>28</sup> VERGOTE *Joseph* 1956:73; MÜLLER ThWAT III:190.

<sup>29</sup> HELCK LÄ IV:1087.

<sup>30</sup> KEES *Vorlesepriester* 1962:122f.126.

<sup>31</sup> KEES *Vorlesepriester* 1962:120.129.

<sup>32</sup> Vgl. GUTEKUNST LÄ VI:1328f.

mit *hk3* ausgestattet, die neben *sj3* „Erkenntnis“, *hw* „Ausspruch“ einen Teil der kreativen Macht des Schöpfergottes ausmacht.<sup>33</sup> Seine universale Kompetenz konnte daher gut Grabschänder abschrecken. Ihm werden bereits im Märchenbuch des hyksoszeitlichen *Papyrus Westcar*<sup>34</sup> allerlei Wundertaten zugeschrieben – davon zwei namentlich dem „Obersten“, d.h. dem *hrj-hb(t) hrj-tp* genannten, hauptamtlichen Priester im M.R.<sup>35</sup>. Die unterhaltenden Erzählungen sagen aber m.E. mehr über die Ehrfurcht der Erzähler vor dem *hrj-tp hrj-hb* und die ihm zugeschriebene Kompetenz aus, als über seine eigentlichen Aufgaben und wirklichen Fähigkeiten. Ein Beispiel mag dies illustrieren:

Während in der ersten Erzählung nur die letzten Sätze über eine Gedächtnisgabe an einen Ahnen und seinen großen Zauberer erhalten sind, bietet die zweite Erzählung – die des Prinzen *Chefren* – eine phantasievolle Beschreibung der magischen Gewalt eines *hrj-hb(t) hrj-tp Uba-oner*. Dieser bestraft den Liebhaber seiner untreuen Frau durch ein angefertigtes Krokodilmodell aus Wachs, das sich bei Bedarf auf Befehl des Magiers in ein lebendiges verwandelt. Die dritte Erzählung – die des Prinzen *Baufre* – berichtet vom *hrj-tp hrj-hb Djadja-em-ankh*, der erstens dem sorgengeplagten, vielleicht auch nur gelangweilten König einen psychologisch geschickten Ratschlag gibt, „sein Herz zu erfrischen“. Der König hält die vorgeschlagene Erholungsreise auf einem Boot incl. allem „Schönen des Palastinnern“ zwar nicht gerade für ein Wunder, aber dennoch für äußerst nützlich, und gestaltet sich den Vorschlag aus: Edle Ruder solle das Boot haben und zwanzig leichtbekleidete Palastdamen, die selbige bedienen. Eine der Frauen verliert einen Fisch aus Türkis aus ihrem Kopfputz und lässt sich nicht einmal durch den Herrscher überreden, ihn einfach zu ersetzen. So muss der *hrj-tp hrj-hb* einen Beweis der Praxistauglichkeit der Magie liefern. Er legt mittels Zauberspruch die Wasserhälften des Sees so aufeinander, dass er das verlorene Schmuckstück findet. Dann stellt er durch einen weiteren Spruch die ursprüngliche Seetiefe wieder her. Beide genannten Erzählungen sind ausgezeichnet zur Unterhaltung geeignet, zeigen volkstümliche Phantasie und märchenhafte Züge.

In der o.g. zweiten demotischen *Setne*-Geschichte wird von einem *hr-tb* namens *Hr (Hor)*, Sohn des *P3-nhsj* berichtet. Dieser ist gelehrt, trägt Bücher mit Amuletten, opfert dem *Thot* Libationen und inkubiert in dessen Tempel.<sup>36</sup> Der Gott zeigt ihm im Traum seine geheime, eigenhändig geschriebene Rolle, das „Buch der Magie“. Dieses benutzt *Hor*, um die magische

<sup>33</sup> *hk3* ist nach GUTEKUNST LÄ VI:1328f. die Kraft des Schöpfergottes, die besonders den Göttern des Wissens, *Thot* und *Isis*, eigen ist. Ein *hk3w* Zauberer ist von einem *z3w* Zauberer oder Arzt zwar zu unterscheiden, die Funktionen können sich aber überlagern.

*hk3* ist nach P. ESCHWEILER *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*, OBO 137, Freiburg (Schweiz) Göttingen (Universitätsverlag, Vandenhoeck) 1994:232-239 die ägyptische „Zaubersubstanz“ par excellence, zunächst Personifikation der schöpferischen Potenz, dann mit den anderen drei „Begriffsgötter“. *hk3* wird – wie die beiden anderen Potenzen und wie auch die *m3.t* – sich körperlich einverleibt, vgl. Pyr 393a-414c, CT V,391e-I (Sp. 469). Sie kann verloren gehen, gestohlen werden, oder der Sonnengott kann sie Übeltätern wieder wegnehmen.

<sup>34</sup> Berlin Papyrus 3033, aus der Hyksoszeit ca. 1650-1542 v.Chr., in mittelägyptisch, die erzählte Zeit ist das A.R., 4. Dyn., vgl. A.M. BLACKMAN: *The Story of King Kheops and the Magicians. Transcribed from Papyrus Westcar*, W.V. Davies, 1988. Zu den Hyksos vgl. den Lexikonartikel von M. BIETAK in LÄ III:93-103.

<sup>35</sup> HELCK LÄ IV:1088.

<sup>36</sup> II *Setne* V:5.9f.

Macht seines äthiopischen Konkurrenten zu brechen.<sup>37</sup> Gestaltet als Rückblende auf die Zeit Thutmosis III., 1500 Jahre zuvor, kehren die Kontrahenten des damaligen Magierstreites in die erzählte Zeit zurück, wobei sich der begabte *Z3-Ws-jr*, der Sohn des Prinzen *H<sup>c</sup>-m-W<sup>c</sup>st*, als Inkarnation des sagenhaften Magiers *Hor* erweist. Historisch ist der Prinz und Hohenpriester *H<sup>c</sup>-m-W<sup>c</sup>st*, ein Sohn Ramses II., nicht unumstritten der Weise und Fromme der späteren demotischen Erzählung, in der er sich im Ruhme mit dem *Imhotep* aus der Zeit des *Djoser* misst.<sup>38</sup> Wie im Papyrus Westcar (und im Danielbuch) wird hier also eine sagenhafte Gestalt einer längst vergangenen Epoche idealisiert. Es ist also unumgänglich, die Literarizität der „Belegstellen“ für die magische Kompetenz des *hr-tb* oder *hrj-tp hrj-hb* in die Überlegungen einzubeziehen.

Eine Rangordnung ist freilich unter Schreiberberufen üblich: der Oberste, der *hrj-tp hrj-hb(t)* ist speziell für den Königsdienst ausersehen, so im M.R. und auch noch im N.R. (122.125). Ein gewöhnlicher *hrj-hb(t)* §3 kann dagegen, so im M.R., auch nur ein Stundenpriester sein, der in einer Phyle der Pyramidenstädte einen Dienst zu versehen hatte. Zwischen dem nur den „ersten nach der Phylenzahl eingeteilten 4 Vorlesepriester“ bezeichnenden *hrj-hb(t) tpj* und einem *hrj-tp hrj-hb(t)*, z.B. an den königlichen Totentempeln in Theben, ist organisatorisch klar unterscheiden. Ein „ältester“ *hrj-hb (hrj-hb(t) śmšw* ist seit der 6. Dyn. bis ins M.R. für im Totentempel dienende Priester gebraucht: ein Senior, turnusgemäß gewechselt, rangmäßig aber noch unter dem Titularpriester *hrj-hb(t)* angesiedelt. Der *hrj-hb(t) hrj-tp* bleibt auch im N.R. unersetzbar, während der einfache Titel *hrj-hb(t)* einen Bedeutungsverlust erleidet. Die Beamten verwenden in dieser Zeit die Titulatur schriftkundiger „Magier“ der A.R. und M.R., ohne diese Fähigkeiten zu besitzen (131), höhere Priester verwenden sie nur sehr selten (132). 18. Dyn. und Ramessidenzeit zeigen ungefähr das gleiche Bild. Die Spätzeit achtet den Titel *hrj-tp hrj-hb(t)* bzw. den des königlichen Schreibers (abgekürzt geschrieben *hrj-tp hb*) sehr hoch.<sup>39</sup> Diese sind königliche Berater, *Minister*, z.B. ein *Petamenophis* in Theben in der Zeit der Wende von der 25. zur 26. Dyn. und die thebanische Sippe der *Peteanunnebesuttaui* und die unterägyptische der *Henat* aus der Saitenzeit. In ptolemäischer Zeit werden die *hrj-hb(t)* i.S. von Balsamierern nach ihrer manuellen Tätigkeit als *ταρχεύτης*, die *hrj-hb(t)* i.S. der „Schreiber der Gottesbücher“ nach ihrem Kopfputz bei Bestattungen als *περοφόροι* „Federträger“ bezeichnet. Der Ausdruck *ιερογραμματεῖς* bleibt dagegen für die Gelehrten, die „Schreiber des Lebenshauses“ vorbehalten. Keiner der Ausdrücke begegnet in *Θ*.<sup>40</sup>

Während eine Rangordnung angenommen werden kann, ist eine explizite Abkürzung von *hrj-tp hrj-hb(t)* auf *hrj-tp* allerdings schwer zu finden. GARDINER (1938) nimmt eine solche im

<sup>37</sup> Eine kurze Übersicht über beide demotische Erzählungen bietet der Lexikonartikel von E. BRESCIANI in *LÄ* I:899-901, eine ausführlichere Einleitung auf damaligem Forschungsstand GRIFFITH *Stories* 1900:1-12. Letzterer diskutiert auch die historische Einordnung, legt sich aber nicht fest, eine frühere Entstehung als die Sammlung und Neugestaltung durch *Herodot* (5. Jh v.Chr.) im zweiten Buch seiner Werke sei durchaus möglich. (Vgl. zu *Herodot* und seinem Werk über Ägypten den Lexikonartikel von E. LÜDDECKENS in *LÄ* II:1147-1152). Ein historischer Bezugspunkt sei mithin nach Griffith die Zerstörung der assyrischen Armee unter *Sanherib* (705-680 v.Chr.) durch den äthiopischen Eroberer *Tirhakah* (ab ca. 686 v.Chr.). Vgl. dessen Erwähnung in 2Kön 19,9.

<sup>38</sup> KEES *Priestertum* 1953:94. *Imhotep* wird in der Spätzeit schließlich vergöttlicht, dabei wird ihm ehrenhalber der Titel Oberster *hrj-hb(t)* verliehen.

<sup>39</sup> KEES *Vorlesepriester* 1962:130.136f.

<sup>40</sup> Eine Ausnahme ist das Verb *ταρχέω* EpJer 1,27.

magischen Papyrus Harris aus ramessidischer Zeit an,<sup>41</sup> in dem die Kräfte eines  $\text{𓇗 𓏏 𓎃 𓏏 𓏏 𓏏}$  *hrj-tp* erwähnt sind, allerdings – wie parallel STRICKER (1937)<sup>42</sup> – in seiner Interpretation der Stelle unter explizitem Rückbezug auf die magischen Kräfte des *hrj-tp hrj-hb(t)* im Papyrus Westcar, was aus o.g. Gründen etwas Zweifel aufkommen lässt. KEES (1962) verweist auf GARDINER und das „abgeleitete hebr. Wort“ – letzteres Argument ist hier methodisch ausgeschlossen.

VERGOTE<sup>43</sup> (1956) unterstrich in seiner ausführlichen Kommentierung der Josefsgeschichte aus ägyptologischer Sicht die These, dass hebr. *hartummim* von *hrj-tp* als gebräuchlicher (!) Abkürzung von *hrj-hb hrj-tp* abgeleitet sei. Er bezieht sich dabei auf STRICKER, SPIEGELBERG<sup>44</sup> und BUCKS<sup>45</sup> Übersetzung eines *hrj-tp* namens *Prekamenef* als „magician“ im *Juristischen Papyrus von Turin*.<sup>46</sup> Buck selbst bezog sich mit seiner Erklärung wiederum auf SPIEGELBERG und STRICKER sowie auf den textlichen Zusammenhang mit einem *Sakhmet-Priester*, der als Arzt ebenfalls ein Magier sei. Letzteres sei unbestritten, allerdings ist an der Stelle ein *Aufseher* über diese *Sakhmet-Priester* genannt. Zudem werden zwei Gelehrte, ein Kommandant der Armee sowie ein Diener aufgezählt. Für sich genommen, sagt die Belegstelle für *hrj-tp* m.E. lediglich aus, dass es sich um eine verantwortliche Position handelt, BREASTEDS ursprüngliche Übersetzung mit „chief“ ist insofern nicht unbedingt abzulehnen.<sup>47</sup>

Vergotes gründliche Argumentation reicht weiter: Das auf der Wiener Stele mit *hrj-hb(t) hrj-tp* parallelierte demotische *hr-tb* erscheint mit Artikel *p3* in ptolemäischer Zeit griechisch als  $\phi\epsilon\rho\iota\tau[\omicron]\beta$  bzw.  $\phi\rho\iota\tau\omicron\beta$ <sup>48</sup>. Die Struktur von *p-hri-tob* sei aber die gleiche wie die bei *p3 hrj-tp*<sup>49</sup>. Die Übernahme der Begriffe ins Demotische, Neassyrische, Hebräische und auch Koptische (ⲪⲘⲁⲓ) sei mündlich geschehen, hebr. *m* für *b* / *p* erkläre sich als Nasalisierung. Der einfache Titel *hrj-hb* bezeichne aufgrund von Textvergleichen mit dem Kanonopusdekret einen *clerus minor*, der statt „Lesepriester“ besser als einfacher „Leser“ zu übersetzen sei. Der unterhalb der den Götterkult vollziehenden Priesterklasse rangierende *hrj-hb* gehöre zudem

<sup>41</sup> Papyrus British Museum 10042, publiziert bei H. LANGE: *Der magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927, vgl. auch LÄ IV:707. Der Papyrus entstammt einer Kiste, die gemeinsam mit dem Papyrus Harris I in ramessidischen Grab in Theben gefunden wurde und zur Zeit der 20. Dyn. unter Ramses IV (ca. 1155-1150) verfasst wurde, vgl. LÄ V:120-123. Die Passage 6:10 wird von A. GARDINER „*The House of Life*“, JEA 24 (1938), (157-179) 164 folgendermaßen übersetzt: *The first spell of all water-enchantments – now the head ones have said with regard to it, Open the heart to no strangers concerning it – a true secret of the House of Life*. LANGE hatte *hrj-tp* aber i.S. von „leitenden und daher einsichtsvollen Klassen im Volke“ verstanden, vgl. GARDINER ebd.

<sup>42</sup> STRICKER *Trois études* 1937:6f., aufgenommen u.a. bei MÜLLER ThWAT III:189 und GOEDICKE *hartummim* 1996:24.

<sup>43</sup> VERGOTE *Joseph* 1956:66-73.

<sup>44</sup> SPIEGELBERG *Lesung* 1925:4-7.

<sup>45</sup> A. DE BUCK *The Judicial Papyrus of Turin*, JEA 23 (1937), (152-164) 156.163.

<sup>46</sup> pJud.Tur V:5.

<sup>47</sup> J.H. BREASTED *Ancient Records of Egypt. Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest, Vol IV: The Twentieth to the Twenty-Sixth Dynasties*, Chicago (University Press) 1906. = AR IV 1906:217 / § 445.

<sup>48</sup> Inschrift im Tempel der Hatschepsut in Deir el-Bahri, zudem als  $\phi\rho\iota\tau\omicron\beta\alpha\rho\upsilon\tau\eta\varsigma$  bei Josephus ContrAp I:289.295, vgl. B.H. STRICKER, *Oudheidkundige Medelingen* 24, Leiden 1943, 30-34.

<sup>49</sup> VERGOTE *Joseph* 1956:72f.



zur Institution des *Lebenshauses*. Die Begründung dieser These muss allerdings auf christliche Zeit ausweichen: Koptisch ⲪⲠⲢⲁⲛⲱ (*sphranēš*) (aus der bohairischen Bibel für ἑξηγητῆς der Θ) habe den Ⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ *sš pr ʿnh* „Schreiber des Lebenshauses“ zum Vorbild. VERGOTE und VOLTEN beziehen sich dabei auf eine kleine Miscelle von GUNN – dieser allerdings begründete seine These, dass das „Lebenshaus“ trotz des Fehlens ägyptischer Belege auch für Traumdeutungen zuständig war, aus der Josefsgeschichte, und zwar mittels des koptischen Belegs!<sup>50</sup> Da solche Argumentation hier methodisch ausgeschlossen ist, sollte nun das „Lebenshaus“ selbst genauer in den Blick kommen.

Das Ⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ „Lebenshaus“: Hier begegnen wesentlich zwei ägyptologische Auffassungen: GARDINER zieht nach der Diskussion des Materials ein nüchternes, aber differenziertes Fazit: “It will be seen that the evidence fully vindicates my statement that the Ⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ was neither a school nor an university, but was rather a scriptorium where books connected with religion and cognate matters were compiled ... It seems legitimate to think of the House of Life as a place of learned discussion and composition ... The ‘scribes of the House of Life’ were indeed synonymous with the ‘learned men’ (*rh-ht*) ...”<sup>51</sup> GUNN, VOLTEN und VERGOTE sehen dagegen im Lebenshaus eine Einrichtung umfassender Bildung verwirklicht, die in manchem eine Vorläuferin moderner Hochschulen sei.<sup>52</sup> VOLTEN steigert die These GUNNS, insofern für ihn der Ⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ *sš pr ʿnh* „der ägyptische Name des Traumdeuters“ sei. Angesichts der Position GARDINERS sei dies aber unhaltbar, so dass versucht werden müsse, „über Charakter und Ursprung des *pr ʿnh* eine positivere Vorstellung zu erlangen“. Welche Bedeutung Gen 41,8,24 für die ägyptologische Forschung an diesem Punkt zu haben scheint, ist bemerkenswert. Andererseits begründet VOLTEN seine Position auch mit der engen Verknüpfung des Lebenshauses mit den Priestern, u.a dem *hrj-hb* – und verweist wieder auf die Interpretation GARDINERS zu Pap.mag.Harris 6:10, die Mundöffnung durch den *hrj-hb* auf der Grabinschrift des *Amenemhet* z.Z. *Hatshepsut* und weitere funeräre Texte. Zudem sei das Lebenshaus nicht nur für die Belebung der Toten, sondern auch für den magischen Schutz der Lebenden zuständig, für den Schutz des Pharaos wird wieder auf pWestcar und II Setne verwiesen. Dieser magische Schutz des Königs ist die ursprünglichste Aufgabe des Kollegiums. An dieser Stelle kann nicht darüber geurteilt werden, ob die eine oder andere Position zum Lebenshaus insgesamt als zutreffend erachtet werden kann. Dies kann nur eine Einzelanalyse aller relevanten Belege leisten. In dieser kleinen Untersuchung steht nur die Frage der Traumdeutung im Vordergrund: VOLTEN zitiert die *Lehre für Merikare*<sup>53</sup>

<sup>50</sup> VERGOTE *Joseph* 1956:74ff. Er verweist auf GUNN *Interpreters* 1917:252 merkt aber an, dass die offizielle sahidische Version *refweh rasou* „Traumdeuter“ übersetzt.

<sup>51</sup> GARDINER *House of Life* 1938:175f. (Zusammenfassung),

<sup>52</sup> B. GUNN *Interpreters of Dreams in Ancient Egypt*, JEA 4 (1917), 252; A. VOLTEN *Demotische Traumdeutung. Pap. Carlsberg XIII und XIV verso*, *Analecta Aegyptiaca* III, Kopenhagen 1942.

<sup>53</sup> Vgl. zu den Editionen der Quellen p*Petersburg* 1116A; p*Moskau* 4658; p*Carlsberg* VI., zur Datierung des p*Petersburg* ins 19. Jahr Amenophis II, der beiden anderen in die 2. Hälfte der 18. Dyn. sowie zu den Bearbeitungen der *Lehre für Merikare* HELCK *Merikare* 1977:1.

*pCarlsberg VI pPetersburg* (= *pErmitage*) III 6 A:136-137.<sup>54</sup> „Er (Gott) schuf ihnen (den Menschen) Magie als Waffen, um den Schlag der (bösen) Ereignisse abzuwehren, und Träume in der Nacht und am Tage.“ Doch m.E. werden hier im Gegensatz zu VOLTENS Auffassung nicht Traumdeutung, sondern die Träume selbst als Waffen (und zwar der Menschen und nicht des Lebenshauses) mit Magie parallelisiert. D.h., der Vergleich zielt doch auf die Vorzeichenhaftigkeit der Träume als Omina, die neben der schöpferischen Potenz der *ḥkꜣ* als Gabe des Schöpfergottes angesehen werden. Daher möchte ich VOLTENS Schlussfolgerung bezweifeln, dass die Deutung königlicher Träume der Anfang ägyptischer Traumdeutung gewesen sei. VOLTEN zitiert danach *Pap. Chester Beatty III* aus der 19. Dyn., der die „Popularisierung der Wissenschaft“ weit vorangetrieben hat, und königliche Träume nicht erwähnt. Die Verbindung Magie – Traumdeutung – Medizin lassen sich erst in griechischer Zeit sicher belegen, wie VOLTEN selbst konstatiert.

Nun soll ja nicht bezweifelt werden, dass sich das Lebenshaus auch mit Träumen befasste, aber fraglich ist doch, ob es dafür die erste Adresse darstellte, an die man sich wandte. Die Josefsgeschichte ihrerseits hat diese skeptische Sicht ja nicht konterkariert. Sie hat nicht die Tendenz, die magische Macht der ägyptischen Traumdeuter besonders darzustellen. So kann sich der Pharao aus ihrer Sicht gut an seine Gelehrten und Wissenschaftler wenden, deren vorangige Eigenschaft es ist, die zukünftige Situation zu überblicken, und sich so als Weise zu zeigen. Erzählerisch als Folie gestaltet, dürfte bei den Befragten genau jene Weisheit und jener „Durchblick“ erwartet worden sein, die dann bei Josef unerwartet begegnen. Der entstandenen Situation wird nämlich nicht rituell-magisch, sondern sehr nüchtern und direkt begegnet. Gleichwohl ist es auch nicht möglich, die sieben Hungerjahre selbst zu verhindern.

Die Argumentation VERGOTES incl. seiner Gewährsleute ist zwar durch MORENZ<sup>55</sup> (1959) insgesamt kritisch gewürdigt worden, allerdings werden zumindest zu dieser Stelle noch die eigentlichen Gegenargumente vermisst. QUAEGBEUBER<sup>56</sup> (1985) folgte wesentlich der Ableitung VERGOTES, machte aber eine Bezeichnung \**ḥrj idb / wdb*<sup>57</sup> in der Zeit Ramses II. als Ursprung von *ḥrj-tp* geltend und datierte *ḥrj-tp* ins 13./12. Jh. v.Chr. Erst die jüngste ägyptologische Untersuchung von GOEDICKE (1996) nimmt nun v.a. zu VERGOTES Thesen eine interessante Gegenposition ein. Der *ḥrj-tp* könne erstens nicht als ein separater Titel angesehen werden, mithin auch keine bestimmte Profession wie z.B. einen Traumdeuter ansprechen,<sup>58</sup> sondern bezeichne ein Führungsamt, das mit einer bestimmten Profession erst

<sup>54</sup> Vgl. aber M. LICHTHEIM *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Vol. I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley u.a. (Univers. of California Press) 1975:106.109 Anm. 31, die *rsi* "to watch" und nicht *rswt* "dream" liest und daher mit "guarding" übersetzt: "He made for them magic as weapons / To ward off the blow of events / Guarding them by day and by night." Vgl. W. HELCK *Die Lehre für König Merikare*, KÄT 5, Wiesbaden (Harrassowitz) 1977:88: „Er schuf ihnen Gedanken (!) zu Waffen beim Entgegenreten der Ereignisse, über die bei Tag und Nacht gewacht wird.“

<sup>55</sup> S. MORENZ *Joseph in Ägypten*, ThLZ 84/6 (1959), (401-415) 407f.

<sup>56</sup> QUAEGBEUBER *hartummim* 1985:162 ff. So meist auch die Wörterbücher, vgl. jüngst Ges<sup>18</sup>:396b.

<sup>57</sup> KEES *Vorlesepriester* 1962:122 Titulatur des *Dbḥnj*: u.a. *ḥrj wdb*, „Speisemeister im Lebenshaus“ und „Vorsteher der verehrlichen Stätten (Büros) des Pharao“. *šd-idb* ist t.t. für kultische Dienstleistung im Tempel oder einer Statuenkapelle, aaO., 124, Anm. 4.

<sup>58</sup> So als einfache Voraussetzung bei K. ZIBELIUS-CHEN „Kategorien und Rolle des Traumes in Ägypten“, in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 15 (1988), (277-293) 286 unter Berufung auf VERGOTE *Joseph* 1956:66ff und QUAEGBEUBER *hartummim* 1985:162ff.

verbunden wird.<sup>59</sup> Dies ist nachvollziehbar, da bekanntlich vielfältig belegt und im Grunde die traditionelle Sicht auf den *hrj-tp*. Zweitens sei eine Abkürzung von *hrj-hb hrj-tp* auf *hrj-tp* schlechterdings nicht belegt. Der bei GARDINER diskutierte Beleg aus Pap.mag.Harris 6:10 wird allerdings nicht genannt. An dieser Stelle argumentieren beide Seiten, pro (VERGOTE) wie contra (Goedicke), nicht mit Textbelegen, sondern mit Evidenzen aus modernen Sprachgebräuchen. In solchen Fällen liegt methodisch die Beweislast bei dem, der die Identität an sich verschiedener Bezeichnungen behauptet. Nach GOEDICKE leite nun ein *hrj-hbt hrj-tp* verantwortlich das Ritual, das von mehreren Rezitierern (*hrj-hbt*) durchgeführt wird. Damit übe ein solcher primus inter pares aber nicht automatisch Macht über die übrigen aus. GOEDICKE ist darin wohl Recht zu geben, z.T. auch noch darin, dass die Rezitation von Ritualtexten diese nicht oder wenigstens nicht automatisch als magische Texte und damit die Rezitierer per se als Magier definiert. Allerdings müssen zwei Dinge hinzugefügt werden: 1. Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass der Rezitierer auch magische Texte verliert und so auch der Magier sein kann. 2. In volkstümlichen Erzählungen (pWestcar, II Setne) werden in externer Sicht bestimmte Züge des *hrj-hbt hrj-tp*, Magie und Heilkunst, besonders herausgestrichen. Aber GOEDICKE zielt nur auf den Nachweis, dass die Rezitierer (*hrj-hbt*) eben eine allgemeine theologische Funktion ausübten, und nicht speziell eine magische. GOEDICKE widerlegt drittens auch die These VERGOTES und QUAEGBEURS,<sup>60</sup> dass \**hrj idb / wgb* eine andere Bezeichnung für *hrj-tp* sei und macht im Vergleich der einschlägigen Texte überzeugend deutlich, dass \**hrj idb / wgb* einen Ritus bezeichnet.<sup>61</sup> Er möchte viertens zeigen, dass auch eine Ableitung von *hartummim* aus dem Demotischen nicht möglich ist, weder von \**hrj-tm* – in der *Lehre des Anchshechonqi*<sup>62</sup> – nach neueren Studien (LICHTHEIM, THISSEN)<sup>63</sup> sei die Stelle als *tb-m-mš'* "Polizeichef" zu lesen – noch von *hrj-tp > tb* – im hieratischen *Papyrus Vandier*.<sup>64</sup> Dort sei ein *Mry-R'*, ein Mitglied des königlichen Beraterstabs so genannt, nichts aber deute auf dessen magische Tätigkeiten – will man nicht, darauf weist GOEDICKE in einer Fußnote hin, auf die Josefsgeschichte ausweisen und mithin dem Zirkelschluss erliegen.<sup>65</sup> Allerdings dürfte VERGOTE recht zu geben sein, der eine mündliche Übernahme aus dem Demotischen begründet vorstellt, s.o. Nur ist wiederum das, was theoretisch denkbar ist, nicht automatisch schon so geschehen.

<sup>59</sup> Vgl. GOEDICKE „*hartummim*“ 1996:26, Anm. 19, der hier – für das Alte Reich, auf A. BURKHARD *Urkunden der 18. Dynastie*, Indices 1988:94f verweist. Das schlagende Beispiel wäre hier der *hrj-tp n mryft*: „ein Magier der Infanterie“ zu übersetzen, sei Nonsens. Vgl. *hrj-tp mryft nbt* HwÄg 553b, dort weitere Beispiele.

<sup>60</sup> Vgl. QUAEGBEUR *hartummim* 1985:171.

<sup>61</sup> Vgl. GOEDICKE *hartummim* 1996:26f.

<sup>62</sup> Pap. BM 10508 V.13. GOEDICKE *hartummim* 1996:25 verweist auf S.R.K. GLANVILLE: *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum II* (1955), 16f.70 und VOLTENS Besprechung dieses Werkes in OLZ 52 (1957), 127, (siehe Literaturverzeichnis). VOLTEN, ebenda, weist nun seinerseits auf die anfangs genannten Thesen SPIEGELBERGS und STRICKERS, und liest die Stelle als \**hrj-tme*, die Entwicklung zum Hebr. nach Stricker voraussetzend.

<sup>63</sup> GOEDICKE *hartummim* 1996:25 beruft sich auf M. LICHTHEIM: *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context*, OBO 52, 1983; und H.J. THISSEN: *Die Lehre des Anchshechonqi*, Papyrologische Texte und Abhandlungen 32, 1984.

<sup>64</sup> *Papyrus Vandier*, 30. Dyn. (380-342 v.Chr.) GOEDICKE *hartummim* 1996:25 verweist auf G. POSENER: *Le Papyrus Vandier*, Bibl.Gén.VII, 1985, 16ff.

<sup>65</sup> Vgl. GOEDICKE *hartummim* 1996:26, Anm. 18 unter Hinweis auf R.K. RITNER: „*The mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*“, SAOC 54, 1993, 220f.

GOEDICKE schlägt nun einen neuen ägyptischen Prototyp – *hrj-tm3* – für hebr. *hartummim* vor. Während eben nicht sicher sei, ob der Pharao überhaupt mantische Experten im ständigen Verwaltungsapparat besaß, werfe ein Text aus der 18. Dyn. ein Licht auf die Pflichten des Zweiten im Staate, des Wesirs und seines Amtes. Dabei sei ein Verwaltungsorgan *d3d3 nt tm3* als Teil der Administration belegt, dessen individuelles, das Personal bezeichnende Äquivalent *sš n tm3* ursprünglich „Schreiber der Matte“ laute: „As the passage is following by a lament about the collapse of the administering of Egypt's grain, the role of the *sš n tm3* has been revised from the original rendering 'scribe of the mat' to 'scribe of the cadaster'“.<sup>66</sup> *hrj-n-tm3* sei nun der auf eine Person angewandte metaphorische Ausdruck *hr-tm3* „auf der Matte“, der einfach die Ausübung einer administrativen Tätigkeit beschreibe: „Those on duty' would have been the obvious target for the Pharaoh to discuss his dream and can be seen as playing the same role as the *hryw-tp* in the Demotic tradition.“<sup>67</sup> GOEDICKE ist der Meinung, dass der Erzählzug ihrer Überforderung primär dem kulturellen Hintergrund der Josefsgeschichte zuzuschreiben sei, da die Ägypter dem Traum aufgrund ihrer generellen Einstellung zu diesem Phänomen nicht so hohe Bedeutung beimaßen. Seine Begründung mag zu Recht mit ZIBELIUS-CHEN angezweifelt werden.

Allerdings fällt der Vorschlag GOEDICKES der Ableitung von *hartummim* überzeugender aus als die Sicherheit, mit der ZIBELIUS-CHEN ihrerseits *hrj-tp* mit dem Traumdeuter gleichsetzt und aus diesem Titel die Institution ableitet. Sie begründet dies nämlich nur mit der älteren ägyptologischen Forschung und abermals mit der Evidenz aus der Josefsgeschichte über VERGOTE, und letzteres Argument gerät ja in die Gefahr methodischen Zirkelschlusses.

Ein Blick auf die hebr. Wörterbücher zeigt, dass allein CLINES<sup>68</sup> neben „magician, soothsayer“ auch eine Lösung in dieser Richtung erwägt: „perhaps minister (of state)“, aber nicht etwa „dream interpreter“.

Nun möchte ich die Aufmerksamkeit auf die neuassyrischen Belege richten: Im 7. Jh ist eine Bezeichnung *hartibi* belegt, die nach *opinio communis* seit OPPENHEIM<sup>69</sup> von äg. *hrj-tp* abgeleitet wird. Dies trifft zu, wenn SPIEGELBERG mit der Ableitung des demotischen Begriffs *hr-tb* von äg. *hrj-tp* Recht zu geben ist. Demotisch *hr-tb* dürfte dann für das nA *hartibi* vorbildlich gewesen sein. Ob das biblische *hartummim* eine hebraisierende Form von nA *hartibi* darstellt, könnte aufgrund seines gemeinsamen Vorkommens mit aus mesopotamischem Bereich stammenden Vokabular und eben dem Vorkommen in Dan und Ex 7 (P?) vermutet werden.<sup>70</sup> Eine direkte Ableitung wird auch nirgends vorgeschlagen.<sup>71</sup>

<sup>66</sup> GOEDICKE *hartummim* 1996:28 bezieht sich auf W. HELCK: *Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs* (1958), 62ff, der mit „Registraturschreiber“ übersetzt. *hrj-n-tm3* nach HwÄg 548a.931b „Katasterbeamter“, die alternative Transkription *tm3* ist weniger wahrscheinlich als *tm*.

<sup>67</sup> GOEDICKE *hartummim* 1996:30.

<sup>68</sup> DCH III:316b.

<sup>69</sup> OPPENHEIM *Divination and Celestial Observation in the Last Assyrian Empire*, *Centaurus* 14 (1969), (97-135) 100 (vgl. u.a. auch VERGOTE Joseph 1956:72). AHW 328b mit Verweis auf die Textdiskussion bei BORGER in AfO 18, 116b, auch HAL 339a hat sich der Ableitung angeschlossen.

*hartibu* ist aber keinesfalls „der“ Traumdeuter im mesopotamischen Bereich. Ob schließlich überhaupt damit ein Traumdeuter bezeichnet ist, ist nicht gerade evident. Der einzig eindeutige nA Beleg in der sog. „Funktionärsliste“ des Königshofes Assurbanipals<sup>72</sup> (668-625 v.Chr.) zeigt, dass damit der sog. Ägypter bezeichnet sind:  $i^{12} r^{m}x^{7}g\acute{u}r^{1}\acute{s}i-i^{13} m^{r}ra^{7}a^{7}si-i^{11} r^{s}i^{7}hu-u^{2}$  PAB 3 *har-ti-bi* = [...]*guršī, Ra'sī, Šihū*: (zusammen) 3 '*hartibi*'. Während die in der Liste vorstehenden sechs assyrischen Berufsbezeichnungen<sup>73</sup> die '*hartibi*' durchaus als eine der mantischen Professionen erscheinen lassen, werden danach die Namen dreier Ägypter, einfache „Schreiber“, aufgezählt:  $ii^{3} hu-u-ru^{4} [m]ni-mur-a-u^{5} [mhu]r^{1}u-a-su^{6}$  [PAB 3] A.BA.MEŠ<sup>7</sup>  $[m]u-sur-a-a = Huru, Nimmurau, [Hu]ruašu$ : 3 *tušarri mušurā*<sup>74</sup>. Somit ist die Funktion der '*hartibi*' am neuassyrischen Hof nicht eindeutig als die von Traumspezialisten oder anderen mantischen Experten zu erkennen. OPPENHEIM hatte nämlich *hrj-tp / hartibi* zugleich als ägyptische Traumdeuter definiert – dazu ist wieder auf die oben genannten Argumente GOEDICKES zu *hrj-tp* zu verweisen. So dürften nun m.E. die (den Einheimischen nachgestellten) '*hartibi*' am nA Hofe die *relativ hochgestellten* Ägypter, die (ihnen nachgestellten) „Schreiber“ die relativ untergeordneten Ägypter bezeichnen.<sup>75</sup> Da die vorangestellten Assyrer Angehörige mantischer Professionen sind, könnten beide Bezeichnungen indiziell auf Mitglieder des „Lebenshauses“ zielen, die in Assyrien tätig waren. Je nach Beurteilung des ägyptischen „Lebenshauses“ wird man deren magisch-mantische Fähigkeiten beurteilen. Der gern angeführte zweite neuassyrische Beleg ist leider nicht eindeutig zu identifizieren, und seine Interpretation bleibt vom ersten Beleg abhängig. In einer fragmentarischen Aufzählung von Beute und Gefangenen innerhalb der Inschriften Asarhaddons (680-669 v.Chr.) findet sich  $^{10}har-DI-e(??I???)bi(??)$  nach einem ebenfalls nicht eindeutig zu identifizierendem *mašmaššu*.<sup>76</sup> Während die Semantik innerhalb der Texte leider nicht geklärt werden kann, dürfte die Designation '*hartibi*' doch am leichtesten in mündlicher Form vom demotischen *hr-tb* abgeleitet sein – und zwar unabhängig davon, ob man in

<sup>70</sup> Vgl. U. RÜTERSWORDEN *Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu šr und vergleichbaren Begriffen*, BWANT 117, Stuttgart u.a. (Kohlhammer) 1985:52, Anm. 174.

<sup>71</sup> JEFFERS *Magic* 1996:45 diskutiert die ältere Ableitung von *kiritu*, und lehnt sie ab, dem schließe ich mich an.

<sup>72</sup> SAA VII-1; ADD 851 IV 2.

<sup>73</sup> [A.BA] DU-AN-BE = *tušar Enūma Anu Enlil*; MAŠ.MAŠ.MEŠ = *mašmaššu*; HAL. MEŠ = *bārū*; A.Z[U].MEŠ = *ašū*; UŠ.KU.MEŠ = *kalū*; *da-gil*-MUŠEN = *dāgil iššuri*.

<sup>74</sup> Es folgen 2 Leerzeilen, dann die Datumsangabe, so dass *mušurā* das Land *mušri* „Ägypten“ bezeichnen dürfte.

<sup>75</sup> Auch PONGRATZ-LEISTEN, die PARPOLAS Übersetzung mit „Traumdeuter“ akzeptiert, lässt angesichts der Quellenlage keine weiteren Schlussfolgerungen daraus zu: „Ob dies ein Anzeichen dafür ist, daß in der neuassyrischen Zeit die Traumdeutung als ägyptische Spezialität angesehen wurde, muß offen bleiben.“ PONGRATZ-LEISTEN *Herrschaftswissen* 1999:107. Sie macht nochmals deutlich, dass „ihre (der '*hartibi*', J.L.) eigentliche Funktion völlig unklar bleibt“, aaO., 117. Vgl. SAA VII-1. Auch MÜLLER THWAT III:189f. ist der Meinung, dass „der Begriff in näherem Zusammenhang“ mit den nachgenannten äg. Schreibern steht.

<sup>76</sup> R. BORGER *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, AfO Beih. 9, Graz 1956:114. Dort unter Fragmente J (= 91-5-9, 218, veröffentlicht von H. WINCKLER, AOF II, 21ff., übers. von A.L. OPPENHEIM ANET, 293f.) = § 80 I:9; BORGER liest: [...] x.MEŠ<sup>10</sup> MAŠ.x.MEŠ<sup>10</sup> HAR-DI(?) MEŠ(??) xx. Nach dem eindeutigen Beleg ADD 851 IV 2 (JOHNS) liest OPPENHEIM in CAD VI:116b  $^{10}har-ti-bi$  [j]. Borger korrigiert seine Lesung in *Nachträge* 1957/58:116b zu § 80 in  $^{10}har-DI-e(??I???)bi(??)$  nach einem ebenfalls nicht eindeutig zu identifizierendem MAŠ.x.MEŠ als *mašmaššu*, lehnt aber OPPENHEIMS Lesung aufgrund der Textspuren nach DI ab.

Assyrien in diesen nun eine besondere Profession erblickt hat. Eine solche mündliche Übernahme vom Demotischen ins Hebräische – relativ unabhängig von der genauen Bedeutung – darf also als Möglichkeit bestehen bleiben.

Es sollte festgehalten werden, dass der ägyptische *hrj-tp* eher keinen selbstständigen Titel, sondern vielmehr eine Führungsposition bezeichnet, die bereits im A.R. in Genitivverbindungen mit bestimmten Professionen genannt ist. Der einfache *hrj-hb* ist freilich ein Rezipient von religiösen Texten, die magischen Inhalts sein können, aber nicht müssen. Ein *hrj-hb hrj-tp* leitet solche Rituale, vielleicht ist er auch primär für den Königsdienst ausersehen. Dies mag sich über die Epochen hinweg leicht gewandelt haben. Die Betonung einer vorrangig magischen Kompetenz eines *hrj-hb(t)* oder *hrj-hb(t) hrj-tp* scheint mir erst das Produkt der späteren m.ä. Literatur zu sein. Die volkstümliche Perspektive eines Pap. Westcar auf den *hrj-hb(t) hrj-tp* könnte gut der polemischen Darstellung der *ḥartummim* in der Exodusgeschichte (oder der priesterlichen Exodusgeschichte) zum Vorbild gestanden haben. Das demotische *hr-tb*, das auf der genannten Wiener Stele mit *hrj-hb(t) hrj-tp* parallelisiert ist und in griechischer Umschrift als  $\phi\epsilon\rho\tau\alpha\beta$  bzw. im Tempel der *Hatschepsut* in *Deir el-Bahri* als  $\phi\epsilon\rho\tau\omega\beta$  erscheint, ist über den ägyptischen Kulturraum bekannt geworden. In neuassyrischer Zeit taucht es mindestens in genannter „Funktionärsliste“ als Fremdwort auf. So kann es seit dieser Zeit auch in Syrien-Palästina bekannt geworden sein. Im Umkehrschluss lässt das Vorkommen eines äg. Lehnwortes im nA nach einer Aufzählung von Mitgliedern mantischer Professionen am Hofe eine Nähe der sogenannten *ḥartibi'* zu diesen zu. Sie sind ihnen nach-, den ägyptischen Schreibern jedoch vorgeordnet. Als Traumdeuter sind sie jedoch nicht zu identifizieren. Über mündliche Vermittlung mag das demotische Wort, das durch die Perspektive der entsprechenden Texte bereits in die Bedeutungsrichtung Magier tendiert, zum Vorbild gerade der Exodusgeschichte gedient haben. Die Josefsgeschichte hätte das Wort dann übernommen – sie selbst wäre dadurch dann eher als eine Gegengeschichte zum Exodus indiziert. Den Vorschlag GOEDICKES einmal als Gegenprobe vorausgesetzt, dürfte erstens angenommen werden, dass die Josefsgeschichte die Bedeutung der *ḥartummim* nicht erst „verharmlost“ hat. Zweitens dürften dann die Exodus- und die späte Danielerzählung die mantischen Züge erst durch die Anreihung eindeutiger Termini für Mantiker in die Bedeutung von *ḥartummim* eingetragen haben, um dann die Gegenfiguren insgesamt negativ beurteilen zu können. Schließlich liegt damit, diese Folgerung vorausgesetzt, ein kleines Indiz dafür vor, dass die Josefsgeschichte nicht als eine Gegengeschichte zum Exodusgeschehen, sondern eben eigenständig konzipiert ist.

Der alternative Vorschlag GOEDICKES der Ableitung von *ḥartummim* von *hry-tm<sup>3</sup>* trifft seinerseits gut mit der unpolemischen Intention der Bezeichnung in der Josefsgeschichte – man vergleiche damit Ex 9,11. Ein weiteres inhaltliches Argument scheint mir dies zu unterstützen: Wenn die *ḥartummim* als äg. *hrjw-tm<sup>3</sup>* denn zum Personal des Wesirs gehören, dann ist es absolut folgerichtig, dass Josef nach der erfolgreichen Traumdeutung gerade zum Wesir mit allen Kompetenzen des Zweiten im Staate und nicht etwa nur zum obersten Traumdeuter ernannt wird. Ein kleines Indiz könnte dem noch assistieren: In 41,38a wendet sich der Pharao an seine Knechte bzw. Sklaven, um ihr Einverständnis mit seiner positiven Überzeugung von Josefs Fähigkeiten zu prüfen. Dass diese Knechte lediglich niedere Bedienstete waren, ist nach dem Gebrauch der 1. Person communis in der

Entscheidungsfindung nicht anzunehmen. Möglicherweise sind es ja gerade die, die zuvor befragt wurden, nach GOEDICKES Vorschlag denn die, die zur Ausstattung des Wesirats gehörten – zumindest eben in Autoperspektive. Der Autor übte sich wieder in seinem „antizipatorischen“ Stil, und nähme ihre faktische Unterordnung unter den neuen Wesir durch ihre Bezeichnung als „Knechte“ vorweg. Ein letztes Argument für GOEDICKES Vorschlag sei genannt: Er korrespondiert auffällig mit der ja sonst nicht weiter beweisbaren Vermutung, dass hebr. חרט „Schreibgriffel“ (zum Ritzen einer Tafel) aus Jes 8,1 etwas mit dem *hartom* gemeinsam haben könnte. Solche Gemeinsamkeit rückt diesen in die Nähe eines Schreibkundigen, eines Gelehrten oder die Profession eines Schreibers.<sup>77</sup> So würde ich zwar nicht von einer Ableitung, wohl aber von zwei nicht nur phonetisch ähnlich klingenden Wörtern ausgehen. Schließlich scheint mir die Josefsgeschichte sehr genau zwischen mantischer Praxis und Weisheit als Gottesgeschenk für den Erwählten unterscheiden zu wollen: Der Autor verrät in Gen 44,4f.15, dass er die einschlägigen Termini sehr wohl kennt. In der strengen Frage 44,15, die den Brüdern das Schulbekenntnis entlocken soll, bezeichnet Josef sich als einen Mantiker. Im Kontext mit 44,5 wird klar, dass es sich speziell um Lekomantie (Becherwahrsagung) handeln soll. Aber die Bezeichnung ist Taktik.<sup>78</sup> Josef selbst gibt mit 44,4 ja die Anweisung, ihn so zu bezeichnen. Das Ringen um die Blutschuld steht im Hintergrund. Dass im übrigen diese Bezeichnung faktisch unkommentiert stehenbleibt und dem Leser selbst erst klarwerden muss, dass dies nicht Josefs Profession ist, zeigt die Unabhängigkeit der Josefsgeschichte von den einschlägigen Verboten in Lev 19,26; Dtn 18,10.

Schließlich zeigt auch ein letzter Blick auf die den *hartummim* zur Seite gestellten *hākāmim*, dass mit ersteren keine professionellen Traumdeuter gemeint sind. So sehr das hebr. Adjektiv immer eine lobenswerte Eigenschaft bezeichnet, Prov den Weisen als Ideal verklärt, sind die „Weisen“ doch atl. nicht durchgängig so positiv besetzt, wie es scheinen mag. Zunächst gilt die Kunstfertigkeit, eine bestimmte Arbeit zu verrichten, als Weisheit.<sup>79</sup> Das Herz eines Menschen ist bekanntlich ihr genuiner Sitz. Weise gehören, wie Jes 3,1-3 aufzeigt, zur Führungselite Israels – äquivalent zu anderen Völkern. Nichtisraelitische Weise sind in der Diasporaerzählung Gelehrte, die die „Zeiten kennen“ (Est 1,13). Weisheit ist aufs engste mit dem Gedanken der Welterschöpfung verbunden. Die Kräfte zu verstehen, die die Welt geschaffen haben, bedeutet bereits, magische Kompetenz zu besitzen. Hier gilt im Grunde dasselbe, was oben über den mit *hk3*, *sj3* und *hw* ausgestatteten äg. *hrj-hb(t)* ausgesagt wurde.

<sup>77</sup> Vgl. JEFFERS *Magic* 1996:45 unter Rückgriff auf T. W. DAVIES: *Magic, Divination and Demonology Among the Hebrews and their Neighbours*, London (J. Clarke & Co.) 1898.

Das Wort begegnet noch in Ex 32,4, wobei das Stierbild aber nicht ausgemeißelt, sondern „verfertigt“ wird, während der חרט zur Formung des Goldschmucks dient. Steinmetzen sind aber ja nicht so weit von Schreibern entfernt. Auch zum äg. „Mundöffnungsritual“ gehörten derartige Handwerker unverzichtbar hinzu, vgl. KEES *Vorlesepriester* 1962:125.

<sup>78</sup> Anders JEFFERS *Magic* 1996:29, für die Josef gar „a member of a guild of magicians“ ist. Zwar sieht JEFFERS m.E. zu Recht Gen 37,9.11 als „prophetic dream“ an – ihre übrigen Argumente können m.E. nicht überzeugen: Josefs Namensetymologie von *jsp* ist nicht allein traditionell aus Gen 30,24, sondern m.E. auch in der Josefsgeschichte selbst aufgenommen, wenn die Brüder Gen 37,5.8 Hass „hinzufügen“. Die vorgeschlagene Ableitung von *sp* bleibt unbegründet. Dass Josefs Kleid magische Kraft hätte, widerlegt allein schon seine Ohnmacht, siehe die Analyse z.St. in Kap. 4. Gen 41,15f.; 42,18 zeigen ihn schließlich m.E. als gottesfürchtigen Menschen, aber nicht als Magier.

<sup>79</sup> Ex 28,3; 31,6; 35,10.25; 36,1.2.4.8.

JEFFERS hat die altorientalische Weisheit m.E. sehr gut definiert: "Wisdom is the working knowledge of the universe, that which makes one aware of the connection between the parts and the whole."<sup>80</sup> Genau dieser Punkt wird aber bereits beim exemplarischen Weisen Israels durch eine theologische Perspektive präzisiert und zugleich anders akzentuiert: König Salomo bittet um ein „hörendes Herz“, und Gott schenkt ihm ein „weises und verständiges Herz“ (1Kön 3,9.12). Nach außen hin ist es die Weisheit Gottes, die bei König Salomo zutage tritt (1Kön 3,28), im Inneren aber, im Grunde, ist seine Weisheit ein Hören auf Gottes Weisungen. Die Metapher vom „hörenden Herzen“ bezeichnet in Ägypten die persönliche Frömmigkeit eines Menschen. Israelitische Eigenart ist es nun, den idealen König so zu charakterisieren.<sup>81</sup> Solche Weisheit ist nach Dtn 1,13.15 Voraussetzung für eine Führungskraft. Sie besteht dabei nach Dtn 4,6 in Toraobservanz wie auch umgekehrt gilt: Wenn Israel die Tora nicht befolgt und mithin von Gott abfällt, ist es nicht weise, sondern das Gegenteil davon.<sup>82</sup> Koh 7,16 wird freilich später anmerken, dass ein Übermaß an Weisheit und Toraobservanz mehr schadet als nützt. Weise an sich sind ja fehlbare Menschen (Dtn 16,19), sind natürlich sterblich (Ps 49,11; Koh 2,14f) und Gott in jedem Fall unterlegen (Hi 5,13; 9,4). Es ist aber gerade die prophetische Tradition, die in- und ausländischen „Weisen“ recht kritisch gegenüber steht, gerade wenn sie sie in einer Reihe mit magisch-mantischer Kompetenz wahrnimmt, vgl. Jes 44,25; Jer 51,57; Ob 1,6 u.ö. JEFFERS ist m.E. nur von dieser Perspektive her recht zu geben, wenn sie die *ḥākāmim* als "a professional class of wise magicians"<sup>83</sup> charakterisiert. Nur ist die Frage wiederum, welches Ziel die Josefsgeschichte hier eigentlich im Blick hat, wenn Josef doch selbst als vom Pharaon als unvergleichlich weise bezeichnet wird. Josef wird in dieser Wertung über die ägyptischen Weisen gesetzt, faktisch dann in den Stand, den diese innehatten. Ist solches erzählerische Absicht, so entspräche es recht gut der Sicht, dass Josef auch als Wesir über die zum Amt des Wesir gehörigen *ḥartummim* gesetzt wird, bzw. deren Rolle übernimmt. Dies alles ist eine israelitische Außenperspektive, die nicht identisch ist mit wirklichen Verhältnissen am fremden Hofe. Sie möchte vielmehr normative Kraft für die eigenen Verhältnisse entwickeln. Für die Beurteilung der *ḥartummim* mag jedenfalls das atl. Gesamtbild ausschlaggebend sein. Dieses besagt eben insgesamt, dass Weisheit auf dem Hören auf Gott beruht und weniger magische Kompetenz ist. Die Intention von Ex 7 wurde oben bereits aufgezeigt. Neben der einmaligen Erwähnung der *ḥākāmim* deutet inhaltlich nichts mehr darauf hin, dass Weisheit magisch konnotiert ist. Vielmehr geben die genannten *m'kaššepim* die Interpretation vor,<sup>84</sup> ein Antagonismus aufgebaut: Die Magie ist widergöttlich (vgl. Jes 19,3), und daher ist auch alle darin enthaltene Weisheit und Kunstfertigkeit zum Scheitern verurteilt (vgl. Jes 19,11-12). Wird dieses Feld der Auseinandersetzung um die

<sup>80</sup> JEFFERS *Magic* 1996:41.

<sup>81</sup> Vgl. die treffende Einschätzung dieser Verschiebung in der israelitischen Literatur, speziell in 1Kön 3, bei K. v. RABENAU „*Inductio in tentationem – Joseph in Ägypten*“, in: E. Stähelin; B. Jaeger (Hg.): *Ägypten-Bilder. Akten des Symposions zur Ägypten-Rezeption*, Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993, OBO 150, Freiburg / Schweiz u.a. 1997 (35-50) 43.

<sup>82</sup> נבל Dtn 32,6, mit den häufigen Belegen in den Ps „dumm, törricht“ o.ä.. Drei weitere Belege finden sich noch in Hi 30,8; Jes 32,6; Jer 17,11, vgl. auch den Namen in 1Sam 25.

<sup>83</sup> JEFFERS *Magic* 1996:40-44 (mehrfach).

<sup>84</sup> JEFFERS *Magic* 1996:42 beruft sich auf Jes 3,3 – zwar geht es um Weise, nur eben um ihre Weisheit i.S. von Kunstfertigkeit, wie das zugehörige Substantiv „Handwerker“ aufzeigt. Dazu wird das Adjektiv gebraucht: חכם חרשים.



Macht des Gottes Israels jedoch verlassen bzw. gar nicht erst betreten wie in der Josefsgeschichte, so kann Weisheit und Kunstfertigkeit als gute Gabe Gottes gelten. Josef überflügelt die versammelte Weisheit Ägyptens, ohne dass diese dadurch negative Konsequenzen erführe – anders als etwa der Held der Danielgeschichte. Auch wenn das Fazit nicht spektakulär ausfällt: m.E. sind die *ḥākāmīm* in unpolemischen Texten als Kunstfertige (vgl. Ex 36,4) zu verstehen, wohl als Begabte und Gelehrte, aber nicht als Magier bzw. Mantiker. In diesem Sinn dürften abschließend auch die *ḥarṭummīm* Gen 41,8,24 verstanden werden.