

Ein griechisch-christliches Goldamulett gegen Augenkrankheiten.

Von

Max Siebourg.

Im September 1907 fand ich im byzantinischen Saal des Kaiser-Friedrich-Museums zu Berlin drei Goldblättchen mit griechischen Inschriften ausgestellt, die nach freundlicher Mitteilung des Herrn Dr. Wulff, des Direktorialassistenten an dem genannten Museum, noch nicht veröffentlicht waren. Zwei davon sind kleine Tabellae ansatae, ähnlich denen, die das Bonner Akademische Kunstmuseum vor kurzem erworben hat, und die von mir im Archiv für Religionswissenschaft X (1907) 393 ff. behandelt worden sind. Hier werden auch demnächst die beiden Berliner Täfelchen veröffentlicht. In dem dritten Stück erkannte ich zwar gleich ein Amulett, aber die Lesung der Inschrift erforderte Zeit. Die Generalverwaltung der Königlichen Museen hat mir in entgegenkommendster Weise nicht nur die Besprechung der drei Denkmäler gestattet, sondern auch das Amulett zu längerem Studium anvertraut. Ihr gebührt dafür besonderer Dank. Wiewohl das Amulett aus dem Orient stammt, habe ich seine Behandlung an dieser Stelle für angebracht gehalten. Einmal finden sich ähnliche Denkmäler vereinzelt auch in den Gegenden, die das Arbeitsgebiet dieser Jahrbücher bilden. Sodann wird die Inschrift dem Manne, dem dieses Heft gewidmet ist, darum wohl noch von besonderem Interesse sein, weil Franz Bücheler, sein vertrauter Freund, sich noch in den letzten Monaten seines Lebens eingehend mit ihr beschäftigt und ihr Verständnis wesentlich gefördert hat. Sein Wunsch, der mit dem letzten herzlichen Gruss vom 29. Februar 1908 mir zukam, „dass meine Arbeit das Fundstück definitiv erledige“, soll durch das Folgende einigermaßen, wie ich hoffe, erfüllt werden.

Das Kaiser-Friedrich-Museum hat das Goldblättchen im September 1904 von der Münzenhandlung von Leo Hamburger in Frankfurt a. M. erworben. Über die Herkunft des Stückes teilt mir diese freundlichst mit, es sei s. Z. „von einem kleineren Antiquitätenhändler in Tyr, Sour (Syrien), ohne weitere Bemerkung in bezug auf den Fundort eingesandt worden“; der betreffende Herr sei bereits einige Jahre tot. Wohnhaft war dieser also im alten Tyrus, heute Sur, und wir dürfen mit ziemlicher Gewissheit annehmen, dass auch das Goldblättchen nicht allzu weit ab gefunden sein wird, sei es in Syrien selbst, oder in Palästina. In diesen Gegenden hat man gern wohl den Toten solche Goldblättchen mit griechischen Inschriften ins Grab mitgegeben; die von mir

im Archiv für Religionswissenschaft VIII (1906) 390 ff. veröffentlichten zwei Goldtänien aus der Sammlung C. A. Niessen in Köln stammen aus Bet-Dschibrin, dem alten Betogabra in Judäa¹⁾, die beiden oben erwähnten Tabellae des Bonner Museums sind in Jerusalem erworben worden. Auffallend ist auch auf dem dritten Bonner Stück, das aus Rom stammt²⁾, das Vorkommen des aramäischen $\alpha\beta\beta\alpha \delta \text{ πατήρ}$, das an die später zu behandelnden aramäischen Worte unsres Amuletts erinnert. Dieses wird wohl auch in einem Grabe gefunden worden sein, so wie das verwandte lateinische Goldamulett aus Ripe San Ginesio in Picenum, über das unten noch zu reden ist.

Das ziemlich quadratische Blättchen hat etwa 3,4 cm im Geviert und ist nur unten nicht vollständig; viel wird nach dem Wortlaut der Inschrift nicht fehlen. Von oben nach unten geht mitten durch ein Bruch, durch den in den meisten Zeilen ein Buchstabe in der Mitte zerstört oder unleserlich geworden ist. Dass es ursprünglich zusammengerollt war, schliesse ich aus dem knittrigen Zustande, den es beim Aufrollen bekommen haben muss. Dann dürfte es, wie andere dieser Amulette, so das aus Gellep (Gelduba), aus Ripe san Ginesio usw., in einer Hülse gesteckt haben, die als Halsschmuck oder Teil eines solchen getragen wurde³⁾. Durch den knittrigen Zustand wird die Lesbarkeit des sonst gut geschriebenen Textes erschwert. Denn bei dem Aufrollen sind Linien und Striche entstanden, die manchmal von Buchstaben nicht zu unterscheiden sind. Das ist besonders unangenehm in den Zeilen 4—7, die Semitisches in griechischen Buchstaben enthalten. Trotzdem ist nach wiederholter Lesung und Nachprüfung nur wenig zweifelhaft geblieben. Die Inschrift lautet folgendermassen:

1 Ε Ν Τ Ω Ο Ν Ο Μ Α Τ Ι
 2 Τ Ο Υ Θ Υ Κ Α Ι Ι Η Υ Χ Υ
 3 Κ Α Ι Π Ν Ϟ Δ Γ Ι Ο Υ
 4 Ρ Α Β Δ Ϟ Δ Ν Ο Μ Κ Δ
 5 Λ Ο Υ Λ Δ Δ Μ Ρ Ι Κ Τ Ο
 6 Ρ Α Θ Η Ν Δ Θ Α Β Δ Θ Δ
 7 Ρ Ο Υ Ρ Δ Κ Ε Π Ε Υ Χ Ο Μ Ε /
 8 Ω Ι Τ Ο Μ Ϟ Γ Δ Ο Ν Ο Μ Δ
 9 Ι Δ Ω Δ Π Ο Σ Τ Ρ Ε Ψ Ο Ν Τ Η
 10 Ν Ε Π Ι Φ Ε Ι Ϟ Ο Μ Ε Ν Η Ν Ο
 11 Φ Θ Δ Λ Μ Ι Ϟ Ν Κ Α Ι Μ Η //
 12 Τ Ι Ε Δ Χ Η Ϟ Ο Φ Θ Δ Λ Μ ///
 13 + Ν Ε Ν Ρ Ϟ Ϟ

Die Schrift ist, zumal wenn man die Schwierigkeit des Materials bedenkt, recht gut; unter den 8 Goldinschriften, die ich kopiert habe, ist sie die beste.

1) Vgl. jetzt Archäologischer Anzeiger 1908, 392 ff.

2) Archiv für Religionswissenschaft X (1907) 393, 398.

3) Ich verweise hierfür wie für manches andere im folgenden ein für allemal auf meinen Aufsatz: Ein gnostisches Goldamulett aus Gellep, Bonner Jahrbuch 103, 125 ff.

Wir haben im allgemeinen die Buchstaben der hellenistischen Steine vor uns; Δ, Ε, Μ, C, Υ, Ω sind kursiv gemacht. Die Grösse der Zeichen ist verschieden; in den Zeilen 3, 8, 9 ist sie merklich kleiner. Im einzelnen bemerke ich noch folgendes: In Zeile 1 hat der Dativ τῶ kein ι adscriptum, während es in Zeile 7/8 bei ἐπευχομέ[ν] | ωι steht; bei dem Konjunktiv ἐάσης in Zeile 12 fehlt es wieder. In den Zeilen 2 und 3 sind die heiligen Namen in Abkürzungen gegeben ΘΥ = Θεοῦ, ΙΗΥ = Ἰησοῦ, ΧΥ = Χριστοῦ, ΠΝC = πνεύματος. Die Kürzungsstriche sind ganz deutlich trotz der darunter herlaufenden, durch die Knitterung entstandenen Linien zu erkennen. Das erste Zeichen von Zeile 4 ist ein P, nicht, wie ich wiederholt auch für möglich hielt, ein kursives C oder Ε. An der 6. Stelle hat der Bruch eine Unsicherheit bewirkt; die Wahrscheinlichkeit spricht für K, während ein Γ nicht möglich erscheint. In Zeile 5 entscheide ich mich an der Bruchstelle für ΔΜ; statt des Δ glaubte ich bisweilen auch Ε oder Θ, statt des Μ ein Η annehmen zu müssen. In Zeile 6 ist der vierte Buchstabe, der dünner eingeritzt ist als üblich, ein Η, nicht Π. In Zeile 7 ist an der Bruchstelle K sehr wahrscheinlich, am Ende glaube ich noch den Rest eines Ν zu sehen. Am Schluss von Zeile 11 erscheinen noch die Reste von K und Ε, die dort gestanden haben müssen; der Schluss von Zeile 12 bietet zur Not noch Raum für drei Buchstaben, doch kann auch weniger da gestanden haben. Die Schrift in Zeile 13 steigt nach rechts an, wohl infolge der Schwierigkeit, die der Schreiber auf dem geringen, noch zur Verfügung stehenden Raum für seine Tätigkeit fand. Das erste Zeichen ist ganz unklar, das fünfte P oder Β, der Rest bleibt unsicher. Demnach ergäbe sich folgender Text:

- 1 Ἐν τῶ ὀνόματι
 τοῦ Θε(ο)ῦ καὶ Ἰη(σο)ῦ Χ(ριστο)ῦ
 καὶ πνεύματος ἁγίου.
 ραβα σκαν ομκα
 5 λουλα αμρι κτο-
 ραθ ηραθα βαθα-
 ρουρακ· ἐπευχομέ[ν]-
 ωι τὸ μ[έ]γα ὄνομα
 Ἰάω ἀπόστρεψον τῆ-
 10 ν ἐπιφε[ρ]ομένην ὀ-
 φθαλμ[α]ν καὶ μη[κ]έ-
 τι ἐάσης ὀφθαλμ[α]||
 ? νεν? |||?

Abgesehen von den Zeilen 4—7 bietet dieser Text griechische Sprache, die dem Verständnis keine Schwierigkeit macht. Er beginnt mit dem christlichen Spruch; „Im Namen Gottes und Jesu Christi und des hl. Geistes“, der selbständig vorangestellt ist ohne grammatische Beziehung zu den folgenden Sätzen. Über Form und Bedeutung dieser Doxologie ist nachher eingehend

gehandelt. Überschlagen wir dann zunächst die Zeilen 4—7, so finden wir von der zweiten Hälfte der 7. Zeile ab wieder verständliches Griechisch. Das Partizipium *ἐπευχόμε[ν]ωι* — eine andere Möglichkeit der Ergänzung sehe ich nicht — ist mit dem Akkusativobjekt *τὸ μέγα ὄνομα Ἰάω* verbunden, wie es in der späteren Gräzität vorkommt, während die gewöhnliche Redeweise *ἐπέυχουσαι τοῖς θεοῖς* verlangt. Das übliche Verbum für den Anruf ist sonst *ἐπικαλεῖσθαι*, worüber noch zu sprechen ist. Das Partizipium bildet wohl das Dativobjekt zu dem Imperativ *ἀπόστρεφον*: *invocanti magnum nomen Iao averte*. Während zunächst noch unklar bleibt, wer abwenden soll, ist das Was? deutlich genug gesagt: *τὴν ἐπιφε[ρ]ομένην ὀφθαλμ[α]ν*. Das muss uns dafür trösten, dass die weitere Bitte *καὶ μηκέτι ἐάσης* nicht mehr ganz erhalten ist. Immerhin macht das noch zu erkennende *ὀφθαλμ* — in Zeile 12 es höchst wahrscheinlich, dass das positive Gebet: „Wende ab die Augenkrankheit“ hier noch einmal in negativer Fassung verstärkt wurde. Beispielsweise ergänzte Bücheler: *ὀφθαλμ[ί]ας | τ[η]ν ἐνβο[λ]ήν γενέσθαι*, oder, wie er schrieb „mir weniger wahrscheinlich“: *ὀφθαλμ[ί]αν | ἀγενόχλητον* oder *ὀφθαλμ[ί]αν | ἦν ἐν ὄο*. . . Am Ende von Zeile 12 ist auch ein Kasus von *ὀφθαλμός* möglich.

In den Zeilen 4—7 war ich natürlich zunächst geneigt, *Ἐφέσια γράμματα*, Dämonennamen oder dunkle Zauberworte zu suchen, deren Gebrauch jedem Kenner der antiken Magie vertraut ist. Vergebens bemühte sich dagegen Bücheler mit Aufbietung seines ganzen Scharfsinns und seiner Belesenheit in der medizinischen Literatur, unter Annahme von Abkürzungen einen Sinn hineinzubringen. Endlich wandte ich mich, was ich gleich hätte tun sollen, an einen Kenner der orientalischen Sprachen, Herrn Professor C. Brockelmann in Königsberg, der bereits die Aufhellung des Gelleper Amuletts gefördert hatte. Für seine bereitwillige Hilfe sei ihm auch hier der verbindlichste Dank gesagt. Nach seinen brieflichen Mitteilungen stecken in den Zeilen 4—7 unzweifelhaft semitische, speziell aramäische und hebräische Worte; seinen Erklärungsversuch gebe ich im folgenden zum grössten Teil wörtlich wieder.

Raba in Zeile 4 ist wohl unzweifelhaft aram. *Rabba* „der Grosse“. Semitische Konsonantenverdoppelung wird z. B. auch in den von Littmann herausgegebenen syrischen Inschriften in griechischen Buchstaben nicht ausgedrückt. *Omka* am Schluss scheint aram. *umqā* „die Tiefe“ zu sein; dies hängt als Genetiv ab von dem vorhergehenden *skan*. Letzteres ist babylonisch *šakan*, *sēgan* (im Alten Testament nur der Plural *sēgānīm* belegt), die vom Westsemitischen daraus entlehnte Form. Brockelmann übersetzt das *Raba skan omka* mit „Grosser Statthalter der Tiefe“.

In Zeile 5 ist *Loula amri* wohl der Name des angerufenen Gottes. Man denkt sofort an *Lullu-amelu* oder *Lulla-amelu*; dass das letzte *l* nach zwei schon in demselben Wort vorhergehenden *l* zu *r* dissimiliert wäre, dazu gibt es bekanntlich zahllose Analogien. Auch das Fehlen des *e* in *amri* erscheint Brockelmann nicht bedenklich, obwohl das *e* in *amelu* lang ist. Er setzt voraus, dass der babylonische Name zunächst aus einem westsemitischen Alphabet, das ja auch durch den aramäischen Text gefordert wird, umschrieben

sei; in westsemitischer Schrift bleiben ja auch lange Vokale, wie *a* und *e*, unbezeichnet. *Lulla-amelu* ist im Gilgameseepos, Tafel I 601 IV Z. 6 (Keilschriftliche Bibliothek VI 1 S. 126) eine Bezeichnung des Erddämons *Eabani*, des Freundes des Gilgamesch. Den Rest *ktorath enatha bath aourak* deutet Brockelmann als aramäisch *q^etarath* usw. Das emphatische *t* hat in allen semitischen Sprachen die Neigung, einen folgenden Vokal zu verdumpfen, so dass *o* für *a* nicht falsch zu sein braucht. *q^etar* 'binden' ist Terminus technicus des Zauberwesens, syr. *qetre* sind Amulette, *qātrai*, *qetṛē* eine Art Zauberer (Bevan, a short comm. on the book of Daniel S. 104 n. 1). *Enatha* ist allerdings ein Fehler, ein falscher Plural von *ēnā*, das in der Bedeutung Auge den Plural *ēnaiiā*, in der Bedeutung Quelle aber *ēnathā* bildet. *Arura* ist wohl aramäisch *ḥarḥūra* Fieber, verbunden mit *bath* „Tochter“ zur Bezeichnung einer Krankheit. Brockelmann kennt im Syrischen drei mit *bath* gebildete Krankheitsnamen, z. B. *bath sahrā* „die Tochter des Mondes = Mondsucht“. Das *k* am Ende müsste das Suffix der 2. Person Singularis sein, und das Ganze besagte dann: „Gebunden hat die Augen deine Tochter des Fiebers.“ Das heisst doch wohl, dass der Erddämon die Augenkrankheit, die *ἐπιφερομένη ὀφθαλμία*, wie es in Zeile 9 heisst, indirekt geschickt hat. Auf der gleichen Anschauung, nämlich dass die Krankheit eine Bindung durch einen bösen Dämon ist, beruht die Ausdrucksweise beim Evangelisten Lucas im 13. Kapitel, wo Christus am Sabbat eine Frau heilt, die einen Geist der Schwäche (*πνεῦμα ἀσθενείας*) schon 18 Jahre hatte und sich nicht grad aufrichten konnte. Von ihr sagt der Heiland 13,16: *ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραάμ οὖσαν, ἣν ἔδησεν ὁ σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη, οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου*¹⁾; Jener Erddämon ist es dann aber auch, der auf die Anrufung des grossen Namens Jao die Augenkrankheit abwenden und sie nicht mehr wiederkehren lassen soll.

Der ganze Text besagt also in der Übersetzung Folgendes: „Im Namen Gottes und Jesu Christi und des Heiligen Geistes! Grosser Statthalter der Tiefe, Loula-amri, gebunden hat die Augen deine Tochter des Fiebers. Dem, der den grossen Namen Jao anruft, wende ab die angreifende Augenkrankheit²⁾ und lass nicht mehr die Augenkrankheit . . .?“

Wir haben somit ein Mittel gegen Augenkrankheit vor uns von der Art, wie sie uns aus der medizinischen und magischen Literatur sattsam bekannt, dagegen in der monumentalen Überlieferung bis jetzt meines Wissens nur vereinzelt erhalten geblieben ist. In der dadurch gebotenen Möglichkeit die literarische Behandlung des Gegenstandes zu kontrollieren und zu erläutern, beruht zunächst die grosse Bedeutung unseres Stückes.

Von dem Gallier Marcellus, in der Regel *Empiricus* beigenannt, haben wir ein kulturgeschichtlich interessantes Werk *De medicamentis*³⁾ erhalten.

1) Der blosse Gegensatz zu dem *λυθῆναι* kann den Ausdruck nicht voll erklären, wenn auch 13, 15 in dem zur Verteidigung herangezogenen Vergleich von *λέειν τὸν βοῦν ἢ τὸν ὄνον ἀπὸ τῆς φάτνης* die Rede ist. 2) Näheres darüber S. 167.

3) Zitiert im folgenden nach der Ausgabe von G. Helmreich, Leipzig 1889.

Nach dem seinem Buch vorangesetzten Widmungsbrief¹⁾ an seine Söhne, war er *vir inluster, ex magistro officiorum Theodosii sen.*, ehemaliger Minister des Innern unter Theodosius, hat sich sein Leben lang als Dilettant für die Medizin interessiert und Rezepte aus der Literatur und aus eigener wie fremder Praxis gesammelt. Dabei verschmähte er es auch nicht, bei den Bauern und gewöhnlichen Leuten in die Lehre zu gehn und ihre durch Zufall gewonnenen, einfachen Mittel, die sie praktisch erprobt hatten, sich anzueignen²⁾. Er wird der richtige *malade imaginaire* gewesen sein. Als guter Christ³⁾ ermahnt er seine Söhne, seine Kunst nicht bloss den Freunden, sondern auch den Armen, den fremden Pilgern mitzuteilen. Das achte Kapitel befasst sich mit den Augenkrankheiten und trägt die Überschrift: *Ad omnes et multiplices oculorum dolores collyria et remedia diversa, etiam physica de probabilibus experimentis*. Dass das Kapitel das längste in der Sammlung ist, liegt in der Natur der Sache; nicht umsonst redet die Überschrift von den *multiplices oculorum dolores*. Jedem aufmerksamen Besucher des Südens wird noch heute die Menge der Augenkranken auffallen, die in der grellen Sonne, dem vorherrschenden Weiss und dem Staub gefährliche Feinde haben. Zwei Gruppen von Heilmitteln werden bei Marcellus unterschieden, die *collyria*, das sind die Salben und die *remedia physica*, die der Magie⁴⁾. Eine Menge Rezepte von Salben hat Marcellus zusammengetragen, und wir kennen ihrer ja gerade im Westen des Römerreichs genug aus den Stempeln der Augenärzte, die zuletzt von Espérandieu vereinigt sind im CIL. XIII 3, 2 p. 559 ff.

Um von der zweiten Gruppe, den *remedia diversa, etiam physica*, eine Vorstellung zu geben, greife ich ein paar heraus. „Dass man ein ganzes Jahr keine Augenkrankheit bekommt⁵⁾. Sobald die Kirschen essbar, d. h. sozusagen reif sind, durchlöchere drei Kirschkerne, ziehe einen Leinenfaden von Gades durch und brauch das als Amulett, nachdem du zuvor gegen die aufgehende Sonne das Gelübde getan hast, in dem Jahr keine Kirschen zu essen.“ Ein andres⁶⁾: „Wenn du die erste Schwalbe gehört oder gesehen hast, dann lauf schweigend auf der Stelle zu einer Quelle oder einem Brunnen, bade mit Wasser daraus die Augen und bitte Gott, dass du in dem Jahr nicht triefäugig wirst und jegliche Krankheit deiner Augen die Schwalben wegnehmen.“ Ein drittes⁷⁾: „Einer grünen Eidechse, die du am Donnerstag bei abnehmendem Mond im September oder auch in jedem andern Monat gefangen hast, stech die Augen mit einer Kupfernadel aus, schliess sie in eine Bulle oder eine goldene Bohne ein und häng sie um den Hals: solange du dies Mittel bei dir hast, wirst du keine Augenkrankheit bekommen.“ Unser Volksglaube sagt, wenn man eine Sternschnuppe sieht, solle man sich etwas wünschen; das gehe dann in Er-

1) p. 1. 2) p. 1, 16 ff. 3) p. 1, 20; 2, 5, 6.

4) Über *φασίας* = magisch, vgl. meinen Aufsatz B. J. 103, 138, Anm. 2.

5) Marc. 8, 27; p. 66, 10. *Dolorem oculorum ut anno integro non patiaris*. Ich übersetze mit einem unabhängigen Satz, um stilgerecht zu bleiben. Dass das die Sprache des Zaubers noch heute ist, beweist das Rezept S. 170 Anm. 1.

6) Marc. 8, 30; p. 66, 23. 7) Marc. 8, 50; p. 68, 30.

füllung. Ähnlich heisst es bei Marcellus¹⁾: „Dass man gar nicht triefäugig wird! Zähle, wenn du einen Stern fallen oder vorübereilen siehst, und zwar zähle schnell, bis er sich verbirgt: denn so viel Jahre, als du gezählt hast, wirst du nicht triefäugig werden.“

Bei anderen Vorschriften spielt die Zauberkraft des Wortes, des gesprochenen wie des geschriebenen, eine Rolle. Ist Schmutz ins Auge gekommen, dann soll man es leicht betasten und dreimal unter Ausspucken sagen: *Os gorgonis basio*²⁾. In ähnlichem Fall wird Sprüchen, wie: *Tetunc resonco bregan gresso*³⁾ oder *in mon dercomarcos axatison*⁴⁾ starke Heilkraft beigegeben. Je dunkler, desto besser⁵⁾. Wichtiger sind für uns die Remedia, die von Amuletten mit griechischen Aufschriften handeln. Bei Triefäugigkeit schreibe man *in charta virgine*⁶⁾, auf jungfräuliches, d. i. noch nicht benutztes Papier *ουβαιν*⁷⁾ oder *φυρφαρον*⁸⁾ und hänge es mit einem Faden dem Kranken um den Hals. Vor Augenentzündung schützt ein um den Hals gehängtes jungfräuliches Papier mit der Inschrift: *ουβροσ ουπειρας ηελιος ος παντ' εφορα και παντ' επακουει*⁹⁾. Der Vers ist mit Verletzung der Prosodie in *ηελιος* zusammenhanglos aus dem Homer entnommen, wo er dreimal zu finden ist Γ 277, λ 109, μ 323. Gleiches Material und gleiche äussere Form, wie bei unserm Berliner Stück, verlangt die Vorschrift bei Marcellus 8, 59; p. 69, 31: Auf ein Goldblättchen soll man mit einer Kupfernadel schreiben *ορω ουρωδη* und es dem Triefäugigen an einer Schnur als Amulett um den Hals hängen: „es wird kräftig und lang wirken, wenn du es unter Beobachtung der Keuschheit an einem Montag verfertigst und anbringst.“ Bisher haben wir nur von sinnlosen Worten gehört; denn auch der Homervers, bei dem ja zunächst die Nennung des allsehenden Helios gerade bei einer Augenkrankheit Bedeutung haben könnte, ist ohne Verstand gebraucht¹⁰⁾. Bei anderer Gelegenheit hat die aufgegebene Inschrift guten Sinn, so in dem *remedium physicum magnum* gegen Magenschmerz, das Marcellus p. 202, 22 (20, 66) gibt: auf ein Silberblättchen schreibe man: *Aritmatho aufer dolores stomachi illi quem peperit illa*¹¹⁾; wickle es in Wolle von einem lebenden Schaf und hänge es um den Hals unter Wiederholung des Spruches. Gegen die Kolik ist ein Goldring zu tragen, auf dem rings umlaufend innen und aussen der Vers steht:

Θεός κελύει μή κύνει κόλον πόνους.

Der vorher geforderten Anrufung an den dunklen Dämon *Aritmatho* entspricht hier das Gebot Gottes, der Darm solle keine Schmerzen gebären, das

1) Marc. 8, 55; p. 69, 17. 2) Marc. 8, 172; p. 87, 14.

3) Marc. 8, 170; p. 87, 7. 4) Marc. 8, 171; p. 87, 10.

5) Vgl. hierzu meine Ausführungen B. J. 103, 143.

6) Das ist griechisch *ἐν χάριτι καθαρῶν*. So bei Kropatscheck, de amuletorum apud antiquos usu, Greifswalder Dissert. 1907, 16 zitiert aus pap. Lond. 121, 194 ff.

7) Marc. 8, 56; p. 69, 21. 8) Marc. 8, 57; p. 69, 24.

9) Marc. 8, 58; p. 69, 27.

10) Vgl. meine Ausführungen B. J. 103, 138.

11) Vgl. über diese im Zauber übliche Ausdrucksweise B. J. 103, 138, Anm. 3.

von der Alliteration wirksam unterstützt wird¹⁾. Sicher wirkt bei Halsschmerzen ein Blättchen Papier, in Scharlachtuch eingewickelt und an einer Schnur um den Hals zu tragen, auf dem drei griechische Verse geschrieben sind:

*Εἶδον τρίμοιρον χρύσειον Τοσάαδον
Καὶ ταρταροῦχον χάλκεον Τουσάαδον,
Σῶσόν με σεμνὲ νεοτέρων ὑπέριταε²⁾.*

Ich bin etwas näher auf die Vorstellungskreise dieser volkstümlichen Medizin eingegangen, weil sie geeignet sind, das Verständnis unseres Stückes zu erschliessen. Wir sehen dabei, dass neben den *collyria*, den *remedia rationabilia*, den Salben das Amulett ein besonders beliebtes Mittel unter den *remedia physica* ist, vielfach empfohlen in der Form eines Blättchens aus Papier oder Edelmetall mit Inschrift, die bald aus *ὀνόματα βάρβαρα, ἄσημα*³⁾ besteht, bald wohl verständlich ist. Und wie wir zu den *collyria* der medizinischen Literatur die monumentale Parallele in den zahlreichen Okulistenstempeln haben, so sind uns Amulette, entsprechend den literarisch überlieferten, freilich in geringerer Zahl erhalten. Die Zusammenstellung, die ich B. J. 103, 134 ff. gegeben habe, lässt sich heute vermehren, und es ist nur dringend zu wünschen, dass wir bald eine Sammlung aller bekannten Denkmäler dieser Art bekommen, als die nötige Ergänzung zu Audollents Defixionum Tabellae. Nach der erwähnten Übersicht im 103. Bonner Jahrbuch ist Gold das bevorzugte Material der Amulette, daneben auch Silber⁴⁾; beiden wohnt schützende Zauberkraft inne⁵⁾. Seltener ist von Zinn, häufig dagegen von Papier die Rede, in den Zauberbüchern, wie in den Rezepten. Zur Ergänzung meiner früheren Ausführungen erwähne ich hier, dass uns auch solche Papyrusamulette erhalten sind. Wilcken hat z. B. einige aus Ägypten im Archiv für Papyrusforschung I 427 ff. publiziert. Das eine, aus Ehnâsje (Herakleopolis Magna) in Mittelägypten stammend, beginnt mit den Worten: *Κύριε Σαβάωθ, ἀπόστρεψον ἀπ' ἐμou. στον(?) νόσον τῆς | κεφαλῆς*. Ein andres, an derselben Stelle gefunden, ist leider Wilcken in Hamburg durch Brand auf dem Schiff verloren gegangen; es war noch in der ursprünglichen Form erhalten. Der Papyrus war in zwei schmale Streifen gekniff, zu einem Zylinder von etwa 2 cm Länge

1) Marc. 29, 23; p. 309, 19.

2) Marc. 15, 89; p. 149, 6. Überliefert in Vers 1 *τριμερουχραιοσειον*, in Vers 2 *ταρταροῦχον χαλκειον τουσααδοντες*, in Vers 3 *σον*, das bereits Cornarius verbessert hat. Die von mir vorgenommenen Änderungen des Textes begründe ich demnächst an anderer Stelle.

3) Vgl. dazu B. J. 103, 143. Audollent, defixionum tabellae p. LXVII.

4) B. J. 103, 139. — Eben veröffentlicht wieder Wünsch im Archiv für Religionswissenschaft XII (1909) S. 24 ff. ein Silbertäfelchen aus Amisos, das dem Brüsseler Museum gehört.

5) B. J. 103, 130. Sehr gut erläutert die gegensätzliche Wirkung von Gold und Blei, dem Material der Defixionen, Ovid metam. I 468:

*Eque sagittifera prompsit duo tela pharetra
diversorum operum: fugat hoc, facit illud amorem
quod facit, auratum est et cuspide fulget acuta;
quod fugat, obtusum est et habet sub harundine plumbum.*

und 1 cm Dicke zusammengedrückt und in der Mitte, wie ein Garnwickel, mit einem roten Faden eng umschnürt. Gerade das letztere ist von Bedeutung; die rote Farbe hat Zauberkraft, und nicht umsonst muss das oben S. 165 aus Marcellus erwähnte Papyrusamulett *in phoenicio obvolutum* sein¹⁾. Die zylindrische Form entspricht den Hülsen, in denen die wertvolleren Gold- und Silberblättchen stecken. Von den Beschwörungsworten will ich wenigstens den Anfang anführen: Ἐξορκίζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ ἁγίου ὀνόματος θεοραπεῦσαι τὸν Διορύσιον ἦτοι Ἄνυς, ὃν ἔτεκεν Ἡρακλῆα, ἀπὸ πα[ν]τὸς ὄλγου[ς] καὶ πυρετοῦ etc.

Unter den erhaltenen Phylacteria gegen Krankheiten verschiedenster Art kenne ich zwei, die für die Augen heilsam sind; das hier zu behandelnde und ein anderes aus Italien. Dieses letztere enthält nur wenig Verständliches in lateinischer Sprache, das meiste sind Ephesia grammata. Schon um den Wert unseres Amuletts richtig einzuschätzen, lohnt es sich, kurz darauf einzugehen. Es ist ein Goldblättchen, $0,046 \times 0,034$, gefunden in einem Grabe bei Ripe San Ginesio in Picenum, dessen Inschrift in der Eph. epigr. VIII p. 58 n. 238 abgebildet ist. Die Deutung Zangemeisters, der sich der Herausgeber Ihm a. a. O. anschliesst, ist in manchen Punkten unrichtig. Ich lese Folgendes:

*Ad oculu dolo | rem Autangeli | ligavi patri et | matri moctogi | no
ma marem | nam gallum | tolog (f?) amon | exatonma | lemallgon.*

Im Eingang der Gen. plur. *oculu* mit Abfall des *m* und der Name wohl des Trägers *Autangeli*, zu dem ich *Ἐπάγγελος* einerseits und Bildungen wie *Ἀπτολεών* und *Ἀπτόλωνος* andererseits vergleiche. Zangemeister verstand *autang(orem)* — vel *ang(inam)*, litterae ELI dubiae. Was dann *ligavi patri et matri* heissen soll, weiss ich nicht. Soll etwa zu *ligavi* als Objekt die Tabelle gedacht sein, die ja um den Hals gebunden wird? Andererseits denkt man unwillkürlich dabei an den dem Zauber eigentümlichen Begriff des Bindens, der ja auch auf unserm Berliner Stück in dem aramäischen *ktorath* wiederkehrt. In dem folgenden Kauderwelsch scheinen ja *marem* und *gallum* die lateinischen Worte zu sein, und Bücheler fasste es auch nach brieflicher Mitteilung so auf. Sicher ist mir das nicht, irgendein Sinn ist jedenfalls nicht darin zu entdecken. Semitisches hat Broeckelmann in den Ephesia grammata nicht finden können. Wegen des Buchstabenkomplexes *amon* in Zeile 7 dachte er an Ägyptisches; das vorhergehende *tolof* könnte koptisch *talof* 'lege es auf' sein. Aber mit Recht lehnt Wiedemann diesen Erklärungsversuch als bedenklich ab. Wir haben hier die *ars nesciendi* zu üben.

Ein Glück ist es also, dass das Berliner Amulett im wesentlichen verständlich ist. Nach der Anrufung der christlichen Dreifaltigkeit wird dem babylonischen Erddämon Lula-amri, dem grossen Statthalter der Tiefe mitgeteilt, dass den Träger des Amuletts eine Augenentzündung befallen hat, die von ihm indirekt herkomme; daran knüpft sich die durch Anrufung des grossen Namens Jao verstärkte Bitte an ihn, die Krankheit abzuwenden und sie nicht mehr wiederkommen zu lassen. Auffällt zunächst, dass der Träger

1) Vgl. Kropatscheck: de amuletorum apud antiquos usu p. 70.

des Amuletts nicht genannt wird, wie es sonst meist geschieht¹⁾. So bleibt es unsicher, was zu *ἐπιχομένῳ*, zu ergänzen ist, ob etwa *μοί*, so dass der Träger, wie so oft, selbst spräche oder „dem Träger“, so dass die Angehörigen beteten, die das Amulett dem Toten mitgegeben hätten²⁾. Ich halte es für ganz unwahrscheinlich, dass in dem noch fehlenden Teil der Inschrift der Träger genannt wäre. Fernerhin ist die logische Fassung der Gedanken merkwürdig; in dem aramäischen Teil wird die Krankheit als bereits vorhanden hingestellt, während wir das doch condizional fassen würden: wenn Augenentzündung ihn befällt, dann wende sie ab. Das scheint mir eher stilgerecht zu sein, als etwa daher zu kommen, weil Verfertiger und Besteller des Amuletts das Aramäisch nicht verstanden. *Aritmatho, aufer dolores stomachi illi quem peperit illa* hiess es oben S. 164 kurz und knapp, ohne dass auch hier von 'etwaigen' Magenschmerzen die Rede wäre. Die Sprache unseres Stücks ist im griechischen Teil die übliche. Das *ἀπόστρεψον*, lateinisch *averte*³⁾, findet sich oft als Terminus technicus, so z. B. auf dem oben S. 165 erwähnten Papyrusamulett⁴⁾. Die *ἐπιφερομένη ὀφθαλμία* ist die frische Augenentzündung, die kürzer und üblich *ἐπιφορά* heisst. Lateinisch entspricht dem *impetus*, wofür Marcellus massenhaft *epiphora* verwendet. Die Sprache der Augenarztstempel steht damit im Einklang⁵⁾. Lehrreich für die Bedeutung der *ἐπιφερομένη ὀφθαλμία* ist das Rezept bei Marcellus 8, 24; p. 65, 31 ff.: *Gramen, quod in summo trisulcum habebit, decrescente luna radicitus sublatum quam plurimum repone, deinde ex multis unum auspicante lippitudine ad collum subliga, celeriter incumbentem epiphoram discuties*. Hier steht also die *auspicans lippitudo* „die beginnende Triefäugigkeit“ synonym mit der *incumbens epiphora*, wobei das *incumbens* genau unserm *ἐπιφερομένη* entspricht und die Grundbedeutung von *ἐπιφορά* so verwischt ist, dass die Tautologie nicht empfunden wird. Richtiger heisst es p. 66, 8 *dolorem incumbentem avertet*. Zum Verständnis der aramäischen „Tochter des Fiebers“ endlich kann es dienen, wenn von einem anderen Rezept⁶⁾ *ad epiphoras oculorum* gesagt wird, dass davon *continuo fervor recedit*.

1) Vgl. Wunsch, Arch. f. Religionsgeschichte XII (1909), 29.

2) Das erste ist z. B. der Fall B. J. 103, 136 n. 10 *γενού μοι πάρεδρος*, das zweite auf der Badenweiler Silbertafel *ibid.* 135, n. 6; *σερουατε [ιονζιολο]νμ κουεμ πεπεριτ λειβ[α ματερ] αβ ομνι περεκουλω*; beides geht durcheinander auf dem in Anm. 1 erwähnten Silbertäfelchen aus Amisos; da sagt zunächst der Magus, der sich dem Gott gleichstellt, *ἀπέλασον ἀπέλασον ἀπό Ρουφίνης τήν ὑπόθεσιν*: dann spricht unvermittelt darnach die Trägerin Rufina: *καί εἴ τίς με ἀδικήσ(ει), ἐπ' ἐκ(εἶ)νον ἀπόστρεψον· μήτε με φάρμακον ἀδικήσ(η)*.

3) Marc. 8, 25; p. 66, 8 sagt von einem Mittel *dolorem incumbentem avertet*.

4) Es ist auch herzustellen auf dem Wettersegen, den ich B. J. 103, 149 nach Fröhners Edition wiedergegeben habe: *ΛΗΟCτρειψον* ist ersichtlich verlesen für *ΑΠΟCτρειψον*.

5) Vgl. die Indices zu den Okulistenstempeln in CIL XIII 3, 2 p. 607.

6) Marc. 8, 54, p. 69, 17.

Von besonderer Bedeutung ist das Berliner Amulett für die Religionsgeschichte. Mit der Anrufung der Dreifaltigkeit, auf die noch näher zurückzukommen ist, gibt es sich zunächst als christlich aus, um dann sofort dem bedenklichsten Synkretismus der Magie, den Göttern Babylons und Israels zu huldigen. Babylonien ist das klassische Land des Glaubens an die bösen Dämonen, die dem Menschen überall und immer auflauern, gegen die die beste Hilfe in der Magie zu finden ist, die daher auch einen wesentlichen Teil des Kultus ausmacht. Die Anschauungen des Judentums über diese Dinge sind denen der Babylonier verwandt und vermutlich von diesen auch beeinflusst worden. Das Amulettwesen hatte von früh an im Judentum grosse Bedeutung und Verbreitung. Hinzu kommt, dass auch das griechisch-römische Heidentum der ersten christlichen Jahrhunderte namentlich in den niederen Kreisen von ähnlichen Vorstellungen und Gebräuchen beherrscht war¹⁾. Das sind ja Gedanken, die international sind und heute so gut wie ehemals leben. Namentlich in der Krankheit sieht die volkstümliche Vorstellung einst wie jetzt etwas Wesenhaftes, einen bösen Geist, der in dem kranken Geschöpf, sei's Tier oder Mensch, sitzt und ausgetrieben werden muss; eines der wirksamsten Mittel dagegen bildet eben das Amulett. Unter diesen Umständen begreift man, welch einen schweren Feind das junge Christentum in der Magie besass. Ich führe nur wenig zur Erläuterung an. Schon die Apostelgeschichte erzählt 8, 9ff., wie Simon der Zauberer lange Zeit das Volk von Samaria verwirrt hat. Auf eindringlichste warnt „die Lehre der zwölf Apostel“, die teils ans Ende des ersten, teils in die Mitte des 2. Jahrhunderts gesetzt wird, vor der Magie: II 2 οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις; III 4 Τέκνον μου, μὴ γίνου οἰωνοσκοπός· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλολατρίαν· μηδὲ ἐπασιδὸς μηδὲ μαθηματικὸς κτλ. Hippolytos widmet in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts in seiner grossen Widerlegung aller Häresien ein ganzes Buch, das vierte, den Astrologen und Magiern, und Eusebios muss ein ganzes Kapitel²⁾ an den Nachweis wenden, dass Christus kein Goet gewesen sei. Es ist klar daraus, dass diese Ansicht eben von vielen geteilt worden ist. Unser Berliner Goldblättchen reicht schon hin, um zu erkennen, mit wie wenig Recht derselbe Eusebios sagt, man habe noch niemals sehen können, dass ein Christ ein Amulett gebrauche und Besprechungen oder Aufschriften auf unnützen Blättchen: οὐδ' ἔστιν πώποτε χριστιανὸν περιάμματι χροόμενον θεάσασθαι, οὐδ' ἐπιλαλιαῖς ἢ πετάλων τινῶν περιέργων ἐπιγραφαῖς³⁾. Trotz aller Entschiedenheit und Ausdauer, mit dem die Kirche den Kampf gegen diese Dinge geführt hat, musste sie sich schliesslich dazu

1) Ich verweise unter den vielen, die hierüber geschrieben haben, mit Absicht hier nur auf W. Heitmüller: „Im Namen Jesu.“ Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe. (Forschungen z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T. herausgeg. von Bousset und Gunkel I 2.) Göttingen 1903. Die ausserordentlich reichhaltige und lehrreiche Untersuchung ist bisher zu wenig bekannt geworden. Zur Sache vgl. darin S. 140, 144, 185, 190, 197.

2) Demonstr. evang. III 6.

3) Euseb. dem. ev. III 6 § 10, vgl. auch § 9.

bequemen, „die Ersetzung der heidnischen Amulette durch christliche Medaillen, Stücke von Evangelienschriften, Kreuze mit Reliquien usw. zu empfehlen“¹⁾.

Die Anrufung des babylonischen Erddämons, des grossen Statthalters der Tiefe, liegt durchaus in dem Gedankenkreis dieser Zeugnisse des Aberglaubens. Wiederholt kommt die babylonische Ereškigal auf Verfluchungstafeln vor. Dass die *Ἐκάτη χθονία* eine grosse Bedeutung im Zauber hat, ist bekannt²⁾. In den attischen Defixionen spielt die Mutter Erde, die *Γῆ*, auch mit den bezeichnenden Beinamen *κάτοχος* und *χθονία*, eine Rolle³⁾. In dem S. 165 aus Marcellus angeführten Papieramulett gegen Halsschmerzen ist von einem Dämon *ταρταροῦχος* die Rede: demselben gilt wohl auch der Anruf am Schluss: *οἰῶσόν με σεμνὲ νεοτέρων ὑπέροιατε*. Ebenso wenig braucht die Verwendung der aramäischen Sprache zu befremden; sie ist vielmehr vollkommen stilgerecht. Hippolytos schildert in dem bereits erwähnten vierten Buch seiner Widerlegung aller Ketzereien das Treiben der Zauberer und erzählt dabei von einem solchen, der einen Knaben bespricht, Folgendes⁴⁾: *πολλὰ ἐπιλέγει αὐτῷ, τοῦτο μὲν Ἑλλάδι φωνῆ, τοῦτο δὲ ὡς ἐβραΐδι, τὰς συννήσεις τοῖς μαγικοῖς ἐπαιοιδάς*. Dementsprechend wird auf einer Fluchtafel aus Megara, die Wunsch in das 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. setzt, die Verwünschung eines Menschen an Leib und Seele, *σῶμα πνεῦμα ψ[υ]χὴν [δι]άνοιαν φρόνησιν αἴσθησιν ζοῆν [χαρδ]ίαν* bewerkstelligt *λόγοις Ἐκατικῶις ὄρασιμ[ασί]τε ἀβραϊκοῖς*⁵⁾. *Ἀβραϊκός*, das in Zeile 14 noch einmal vorkommt, ist zweifelsohne gleich *ἐβραϊκός*; dasselbe Dokument schreibt auf der Rückseite 41 B 17 *ἀνέθεμα* statt *ἀνάθημα*⁶⁾. Unser Berliner Amulett, das Aramäisches dem Griechischen untermischt, gibt uns die gewünschte Aufklärung darüber, wie wir uns „die üblichen Besprechungen der Magier“ bei Hippolytos und die „hebräischen Beschwörungen“ zu denken haben, die mit den „höllischen Formeln“⁷⁾ zusammen genannt werden. Der Grund für die Beibehaltung der ursprünglichen Sprache liegt in der Vorstellung von der Zauberkraft, die dem Worte als solchem innewohnt; daher darf nichts daran geändert werden, wenn anders die Wirkung nicht zerstört werden soll⁸⁾. (*Ὀνόματα*) *μεταλαμβάνόμενα εἰς ἄλλην διάλεκτον, τὰ πεφνηκότα δύνασθαι, ἐν τῇ δεῖνι διαλέκτῳ οὐκέτι ἀνύει τι, ὡς ἤρυσεν ἐν ταῖς οἰκείαις φωναῖς* sagt Origenes e. Cels. V 45, und I 24 erklärt er diese Erscheinung damit, dass die Sprache *φύσει*, nicht *θέσει* sei. Auf dem Gelleper Amulett erscheint neben ägyptischen und semitischen Dämonennamen in griechischer Schrift das altbabylonische *σασει βηλ σαρσσι šassi bēl šar šami*, Sonne, Herr, König des Himmels⁹⁾. Wie viele

1) V. Schulze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums I 6. Vgl. auch II 377.

2) Wunsch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon. S. 24.

3) CIA App. p. 47 Ind. II.

4) Göttinger Ausgabe (1859) IV 28, p. 90, 51.

5) Audollent, defixionum tabellae 41 A 8 ff.

6) So richtig schon Wunsch CIA App. XXIII; trotzdem Audollent p. 76 in den Anmerkungen: *αβραϊκος cum αβρασαξ conferre non videtur absurdum*.

7) So fasse ich die *λόγοι Ἐκατικῶι* auf.

8) B. J. 103, 146.

9) B. J. 104, 192 von Brockelmann so gedeutet.

Belege für die Vermischung der griechischen und semitischen Sprache beim Zauber mögen sich noch in den Ephesia grammata unserer Papyri finden. Hat doch beispielsweise Brockelmann in einem gelegentlich von mir beigebrachten Zitat aus dem Leydener Papyrus aramäische Worte erkannt. Der Sprecher nennt sich da den Knecht des höchsten Gottes, der die Welt beherrscht, des Allmächtigen und fährt fort: „Gegen den Namen Jo (= Jao) ist keine Verfluchung, die Sonne, der Sohn der Tochter des Herrn der Herren¹⁾.“

An die Macht dieses *Jao* wendet sich ja auch weiterhin unser Amulett, nach dem Aramäisch wieder griechisch redend *ἐπευχόμενα τὸ μέγα ὄνομα Ιάω*. Es ist bekannt genug, dass damit der *Jawe* der Juden gemeint ist und das hebräische Tetragramm יהוה wiedergegeben wird. Kein anderer Gottesname wird so häufig wie dieser in der Medizin verwandt. „Kaum in einer der zahlreichen Listen, die die Beschwörungen in den Papyri enthalten, fehlt er, auf Gemmen, Ringen, Plomben und Nägeln, die der Abwehr des Zaubers dienen, erscheint sein Name²⁾.“ Dabei hat sich an ihm der gleichmachende Einfluss der Gesellschaft erwiesen; er ist nicht mehr ausschliesslich der alleinige Gott, das höchste Wesen, wie bei seinen jüdischen Bekennern, sondern meist einer der vielen schützenden Dämonen, bei den Ophiten z. B. einer der Planetengeister³⁾. Auf dem Gelleper Blättchen steht er auch mitten unter babylonischen und ägyptischen Gottheiten⁴⁾.

Ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος — dieser christliche Eingang ist religionsgeschichtlich der bedeutsamste Teil unserer Inschrift. Die Formel geht ersichtlich zurück auf die Worte, mit denen die Jünger nach dem Auftrage Jesu die Taufe vollziehen sollten. Matth. 28, 19: *πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*; sie werden wiederholt in der „Lehre der zwölf Apostel“ VII 1. In der ältesten Zeit wurde dabei nur der

1) B. J. 104, 193. Ein interessantes Beispiel dafür, wie unausrottbar fest diese Bräuche im Volke haften, ging jüngst durch die Zeitungen. Im Schulheft einer Münchener Fortbildungsschülerin fand der Lehrer einen Zettel mit folgender Anweisung: „Dass einem der Schatz nicht entlaufen kann! Nimm eine Nadel, womit ein Toter eingenäht worden, und ziehe dem Herzliebsten selbige durch den Hut, so kann er nicht fort. + Ada + Aba + ebe + thanot + zoncha + Agola + Zaboha +.“ Das ist ein Liebeszauber, ein *φίλητρον*, so gut antik, dass er sofort in einem ägyptischen Papyrus stehen könnte. Zunächst der selbständige Finalsatz, gerade so wie in den Rezepten des Marcellus, z. B. oben S. 164 *ut omnino non lippias*. Dann die Vorschrift der Bindung mit der Nadel, ganz entsprechend den Vorstellungen der Defixion, die Heranziehung des Totenreichs und endlich Ephesia grammata durch das Zauberzeichen des Kreuzes getrennt. (Vgl. Wunsch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon. Archäol. Jahrbuch, Ergänzungsheft VI (1905) 31). Die Ephesia grammata bestehen zum Teil aus den bekannten Buchstabenspielerereien *α δα α βα ε βε*, für die ich wieder auf Wunsch a. a. O. S. 28 verweise, zum Teil aus Worten, die sichtlich hebräisch klingen, wie *thanot*. *Zaboha* möchte man für ein Missverständnis von *Zabaoth* halten, das Urbild von *Agola* könnte *Adonai* gewesen sein.

2) B. J. 103, 146. Wunsch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon S. 35.

3) B. J. 103, 147. 4) B. J. 103, 146.

Jesus-Name gebraucht¹⁾. Wenn die Formel hier allein für sich, ohne syntaktische Verbindung mit dem Folgenden steht, so ist das durchaus üblich. „Nach altchristlicher Vorstellung — sagt Heitmüller a. a. O. S. 249 unter Anführung der Quellen — ist es ein *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα* Jesu bzw. *Ἰησοῦν*, wenn man die Worte spricht *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ*. Der Vorgang selbst heisst *ἐπίκλησις*.“ Schon oben S. 161 wurde darauf hingewiesen, dass unsere Inschrift statt des üblichen *ἐπικαλεῖσθαι* das singuläre *ἐπέχεσθαι* verwendet. Nicht umsonst richtet der Apostel Paulus an die Kolosser 4, 17 die Mahnung: *πάν ὅτι ἂν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ*. Er selbst nennt in dem 1. Korintherbrief 1, 2 die Christen geradezu *οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*²⁾. Und dementsprechend sagt Chrysostomus³⁾ am Ende des 4. Jahrhunderts von sich und seinen Zeitgenossen, dass sie den Namen des Herrn an die Spitze der Briefe stellten. Diese Nachricht ist recht geeignet, das Wesen unseres Amuletts und der verwandten kennen zu lehren. Das Blättchen mit der Inschrift ist eben auch nichts anderes als der Brief eines Christen an den Herrscher der Tiefe, der dem Toten mitgegeben wird. Daher auch die äussere Form des Stückes; es wird gerollt wie das antike Schreiben und in einem Büchsechen getragen. Von den Defixionen auf Blei ist schon öfters hervorgehoben worden, dass sie Briefe an die Unterwelt seien⁴⁾.

Warum aber wird die Formel 'Im Namen der Dreifaltigkeit' an die Spitze gestellt, mit andern Worten: Warum wird der Name der Trinität zum Eingang angerufen, nicht diese selbst? Das ist ein Ausfluss der bekannten, oft erörterten Vorstellung, dass der Name etwas Reales, das vorgestellte Wesen selbst ist⁵⁾. Darum darf er, wie schon erwähnt wurde, nicht übersetzt werden. Babylonier und Juden, die griechisch-römischen Heiden wie das junge Christentum sind davon durchdrungen⁶⁾. Wer den Namen Gottes anruft, ruft Gott selbst an. „Der Name ist eine Art Hypostase neben ihm, ein Doppelgänger Gottes“⁷⁾. Ihm wohnt eine magische Kraft inne, und nicht umsonst heisst es in Zeile 8 unseres Amuletts *ἐπευχόμενον τὸ μέγα ὄνομα Ἰάω*. Gerade die Zaubersliteratur der Papyri wie der Denkmäler ist beherrscht von dem Glauben an die Macht des Gottesnamens. Wer ihn kennt, zwingt damit die Gottheit herbei⁸⁾, daher die Epiklese, die Anrufung; der Name hat Gewalt über alle niederen Geistwesen⁹⁾. So erklärt sich der Gebrauch der Adjektiva *μέγα, μέγιστον, κράταιον, ἰσχυρόν, φοβερόν, φορικτόν* u. a. bei *ὄνομα*. In der Kenntnis der oft so dunklen Gottesnamen besteht das Machtmittel der Magie, sie ist ihre eigentliche Gnosis. Nicht anders verhält es sich mit dem Namen Jesu und dem bald gleichwertig damit gebrauchten der Trinität; durch ihn werden

1) Heitmüller p. 140; 267 Anm. 2. 2) Ebenso Act. 9, 14, 21.

3) Migne S. G. 62, p. 364. Heitmüller p. 228. 4) B. J. 103, 130.

5) Heitmüller a. a. O. passim. z. B. p. 154, 256. Dieterich, Mithrasliturgie 110 ff.

6) Heitmüller 256. 7) Heitmüller 154.

8) Auf der schon S. 169 angeführten Fluchttafel aus Megara, Audollent 41 A 14, heisst es von Gottheiten: [*κ*]ελυόμενοι ἔπ[ὸ] τῶν ἱερῶν ὀνομ[ά]των ἄβραικῶν τε ὀρισμάτων.

9) Heitmüller 206, 211.

Dämonen aller Art bezwungen und Krankheiten geheilt. Es lohnt sich, dies aus einigen Stellen der hl. Schrift und der Kirchenväter zu erläutern. Am Schluss des Marcusevangeliums erscheint der Herr nach seiner Auferstehung den Elfen, die beim Mahle sind, tadelt ihren Unglauben und ihre Herzhärtigkeit und gibt ihnen dann den Befehl, in alle Welt zu gehen und das Evangelium zu verkünden 16, 16 *ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται.* 17 *σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύουσιν ταῦτα παρακολουθήσει, ἐν τῷ ὄνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν, γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς, ὄφεις ἄροῦσιν κἄν θανάσιμόν τι πῶσιν, οὐ μὴ αὐτοὺς βλάβῃ, ἐπὶ ἁρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλῶς ἔξουσιν.* 72 Jünger sendet Jesus nach Lucas 10 paarweise vor sich her in die Städte, in die er selbst kommen wollte: ihr Hauptauftrag ist, da wo man sie aufnimmt, die Kranken gesund zu machen. 10, 9 *καὶ θεραπεύετε τοὺς ἐν αὐτῇ ἀσθενεῖς καὶ λέγετε αὐτοῖς· ἡγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* Und als sie zurückkehren, da sagen sie mit Freude 10, 17 *Κύριε, καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ ὄνόματί σου.* In Philippi treibt der hl. Paulus nach Act. 16, 18 einer Magd, die von einem Wahrsagergeist besessen ist, diesen aus mit den Worten: *παράγγελλω σοι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐξελεῖν ἀπ' αὐτῆς· καὶ ἐξῆλθεν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ.* Der Jacobusbrief schreibt 5, 14 vor, wenn jemand krank ist, die Ältesten der Gemeinde zu rufen; sie sollen über ihn beten und ihn mit Öl salben *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου· καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα.* Im, besser durch den Namen des Herrn also werden die Kranken geheilt, die Dämonen ausgetrieben. Man fühlt in allen diesen Stellen deutlich die instrumentale Kraft der Präposition *ἐν*, die ja dem hellenistischen Griechisch eigen ist; man empfindet klar die Bedeutung des 'Namens' als gleichwertig dem von ihm bezeichneten Wesen. Als der Herr bei Lucas 11, 4 einen Teufel austrieb, der stumm war, da sagten einige aus der Menge: *ἐν Βεεζεβουλ, τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων, ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια* durch Bezebul vertreibt er die Teufel; es hätte auch *ἐν ὀνόματι τοῦ Βεεζεβουλ* heißen können. Mit vollster Klarheit spricht sich Origenes über den Sachverhalt aus. Nachdem er in philosophischer Erörterung ausgeführt hat, dass die Namen von Natur eine wirksame Kraft besitzen, fährt er fort: *τῆς δ' ὁμοίας ἔχεται περὶ ὀνομάτων φιλοσοφίας καὶ ὁ ἡμέτερος Ἰησοῦς, οὗ τὸ ὄνομα μωρίους ἢδη ἐναργῶς ἐώραται δαίμονας ἐξελάσαν ψυχῶν καὶ σωμάτων, ἐνεργῆσαν εἰς ἐκείνους ἀφ' ὧν ἀπηλάθησαν¹⁾.* Ja er ist sogar der Meinung, dass der Name Jesus, selbst von Unwürdigen gebraucht, seine Kraft behält: *τοσοῦτον μὲν γε δύναται τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ κατὰ τῶν δαιμονίων, ὡς ἔσθ' ὅτε καὶ ἐπὶ φαύλων ὀνομαζόμενον ἀνείν²⁾.* Endlich mag hier noch ein Beleg aus der Homilie des Chrysostomus über den Kolosserbrief (Ende des IV. Jahrh.) folgen, weil darin Gleiches ausdrücklich von der Trinität, die ja auf unserm Blättchen steht, gesagt wird; es ist dieselbe Stelle, die uns schon die Sitte des Briefanfangs mit dem heiligen Namen gelehrt hat: *ἐὰν εἴπῃς· ἐν ὀνόματι πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος μετὰ πίστεως, πάντα ἤρῃσας . . . οὕτω ταῖς*

1) c. Cels. I 25.

2) c. Cels. I 6.

νόσοις ἐπιπασσόμενον φοβερόν τὸ ὄνομα¹⁾). Von hier aus verstehen wir nun erst voll, warum die trinitarische Formel an der Spitze des Berliner Amuletts steht. Sie wird als magisch wirkend gebraucht und verstanden; mit ihr macht sich der christliche Schreiber oder Träger zum Herrn über den Dämon der Tiefe, der die Augenkrankheit verursacht. Noch im 6. Jahrhundert n. Chr. heisst es auf einem Bleitäfelchen aus Tragurium²⁾: *In nom(ine) d(omi)ni Jeso Cr[isti] denontio tibi, immondissime spirite . . . V[ede] erg[o], immondissime spirete tartaruce, ut ubiconqua nomen d(omi)ni audiveris vel sc[ri]p[tu]ra[m] cognoveris, non p[os]sis ubi vellis nocere* usw. Gesprochen oder geschrieben hat der Name des Herrn Gewalt über den Teufel.

Die Anwendung der Dreifaltigkeitsformel gibt uns nun einigermaßen auch einen Anhalt für die Zeitstellung unseres Amuletts. Ich kann mich in diesem mir fremden Gebiet naturgemäss nur auf die Meinung der Theologen berufen. „In der ältesten Zeit“, sagt Heitmüller S. 267 Anm. 2, „wurde [bei der Taufe] nur der Jesus-Name, nicht die trinitarische Formel gebraucht . . . Erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. kam die trinitarische Formel in Gebrauch und hat dann allerdings ziemlich rasch, wie es scheint, das Gebiet der Kirche erobert, ohne indes den Gebrauch der einfachen Formel völlig zu verdrängen und zu diskreditieren.“ Wir kommen damit auch für unser Stück also frühestens an das Ende des 1. nachchristlichen Jahrhunderts. Ich hatte anfangs geglaubt, die Anrufung der Dreifaltigkeit an dieser Stelle setze den Arianismus voraus. Aber W. Lietzmann in Jena belehrt mich, dass das nicht richtig sei. Der Arianismus habe die Trinitätsformel, die ja längst allgemeine Taufformel war, nie angegriffen. Gegen ihn richteten sich Wendungen wie ἡ ἁγία τριάς ἡ δμοούσιος u. a.

Abweichend vom üblichen ist auch die Fassung unserer Epiklese: Im Namen Gottes und Jesu Christi und des hl. Geistes. In der Taufformel bei Matthäus und in der Didache heisst es dagegen: Im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, und das ist ja auch durchaus das übliche geblieben. Trotz der reichen Stellensammlung bei Heitmüller habe ich zu unserer Fassung keine Parallele gefunden, und Lietzmann schreibt mir, dass er gleichfalls mit dem ihm augenblicklich zur Verfügung stehenden Material nicht dazu imstande sei, obwohl er nicht zweifle, dass sie vorkommen werde. Mit Recht bemerkt er, dass Variationen der Formel nichts Seltenes sind. Ich verweise zunächst auf die bei Heitmüller S. 91 aus Justins Apologie (Mitte des II. Jahrh.) angeführten Worte: ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων καὶ δεσπότου Θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρον ποιοῦνται³⁾. Lietzmann führt noch die sehr nahekommende Stelle aus dem I. Clemensbrief c. 58₂ an: ζῆ γὰρ ὁ Θεὸς καὶ ζῆ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Weder ihm noch mir sind die von der amerikanischen Expedition herausgegebenen griechischen Inschriften Syriens und die griechisch-christlichen Ägyptens von Lefebure zugänglich gewesen. Es wäre ja möglich,

1) Vgl. oben S. 171 Anm. 3.

2) CIL III p. 961.

3) I c. 61 (94 A).

dass unsre Trinitätsformel sich als die Fassung einer bestimmten Gegend (wie etwa Syriens) oder Zeit ergäbe¹⁾.

Auch die paläographischen Erwägungen fördern uns nicht viel bei der Frage nach der Chronologie unseres Amulett. Aus dem Schriftcharakter lassen sich keine sicheren Schlüsse ziehen. Gleiches muss von der Schreibung der Gottesnamen $\overline{\Theta\Upsilon}$, $\overline{\text{IHY}}$, $\overline{\text{XY}}$, $\overline{\text{PNC}}$ gesagt werden. Diese Kürzung ist nicht die antike, die 'Suspension', die nur den Anfang des Wortes gibt und das übrige erraten lässt, wie in $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda'$ = $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta\gamma$, $\pi\omicron^\delta$ = $\pi\acute{o}\delta\alpha\varsigma$, sondern die griechisch-christliche der 'Kontraktion', bei der die Mitte des Wortes ausfällt und Anfang und Ende bleiben. L. Traube, der in seinem letzten Werk *Nomina sacra*²⁾ mit bewundernswerter Gelehrsamkeit und tiefdringender Forschung diese Fragen behandelt hat, kommt zu dem Ergebnis, dass sich jene 'Kontraktion' in ihrer Entstehung auf eine bestimmte Gruppe von 'heiligen Namen' beschränkt und eine Erfindung hellenistischer Juden ist, die diese bei der Übertragung der Schriften des Alten Testaments gemacht haben. Den Juden galt der vierbuchstabile Name ihres Gottes *Jawe* als heilig, zauberbergend und unaussprechlich³⁾. Das hebräische Tetragramm יהוה tat dem weniger Eintrag, insofern als es wegen seiner Vokallosigkeit nicht sofort jedem verständlich war. Auch mieden — und meiden noch heute — die Juden *Jawe* zu sagen und sagten dafür *Adonai* = *Kύριος*⁴⁾. Um dieser heiligen Scheu gegenüber dem Gottesnamen gerecht zu werden, haben die hellenistischen Juden, die die Bücher des A. T. übersetzten, bei den beiden für *Jawe* zur Verfügung stehenden Wörtern *Θεός* und *Kύριος* einen Weg gewählt, der sie von der sonstigen gewissermassen profanen Verwendung von *θεός* und *κύριος* unterschied. Sie schufen eine vokallose Kurzform, in der nur Anfang und Ende vorhanden war, also $\overline{\Theta\text{C}}$ und $\overline{\text{KC}}$, die dann auch weiter dekliniert wurde: $\overline{\Theta\Upsilon}$ = *Θεοῦ*, $\overline{\Theta\Omega}$ $\overline{\Theta\text{N}}$ usw. Nachdem das Prinzip so einmal erfunden war, wurde es weiterhin noch für eine Reihe heiliger Namen verwandt. Traube zählt ihrer S. 33 im ganzen 15 auf, von denen uns hier nur noch die für *Ἰησοῦς Χριστός* und *πνεῦμα* interessieren. Was das letztere angeht, so kann die Schreibung $\overline{\text{PNA}}$ nach Traube S. 36 noch als jüdisch gelten, er führt sogar S. 42 einige Umstände an, die ihm die Frage aufdrängen, ob sie nicht mit den anderen Kürzungen, die gegenüber $\overline{\Theta\text{C}}$ und $\overline{\text{KC}}$ die beiden ersten Buchstaben erhalten, wie $\overline{\text{PADP}}$ = *πατήρ* u. a., die Erfindung syrischer Juden sei. Trotz ihrer syrischen Herkunft kann unsere Inschrift hierbei keine Rolle spielen. Besonders merkwürdig ist sie aber wegen der natürlich christlichen Kurzformen, die sie für Jesus Christus bietet: $\overline{\text{IHY}}$ $\overline{\text{XY}}$. Traube stellt⁵⁾ zwei

1) [Christliche Grabschrift aus den Katakomben von Syrakus, die zwischen die Jahre 383 und 452 fallen: *Μν(η)σθη σου ο θεός και ο Χριστός και το ἅγιος πνεῦμα· εὐμὲρ οὐδὲς ἀθάνατος, das ist εὐμολοει, οὐδεις ἀ.* Siebourg, Arch. f. Rel. VIII (1906), 406.]

2) Quellen und Untersuchungen zur lat. Philologie des Mittelalters. Zweiter Band. *Nomina sacra*. Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung. München 1907.

3) Traube S. 24.

4) Traube S. 30.

5) S. 43.

Arten der Schreibung fest, solche mit einem und solche mit zwei Anfangsbuchstaben, neben \overline{ICXC} auch \overline{IHCXPC} , also zwei- und dreibuchstabige Gebilde. Unser Amulett vermischt beide Formen, indem es den dreibuchstabigen Genetiv \overline{IHY} mit dem zweibuchstabigen Typus \overline{XY} verbindet. Die reiche Sammlung, die Traube S. 56 ff. gibt, ermöglicht es nicht, festzustellen, ob das sonst noch einmal so nebeneinander vorkommt. Jedenfalls bietet der Papyrus Oxyr. III n. 406¹⁾ aus dem dritten Jahrhundert nach Chr. den dreibuchstabigen Akkusativ $\overline{[I]HN}$ und den zweibuchstabigen Nominativ \overline{XC} . In der Bibelhandschrift Vaticanus gr. 1209 (B) saec. IV²⁾ steht in B³ neben \overline{ICXC} auch \overline{XPC} , das gleiche im Sinaiticus A saec. IV³⁾, während C neben \overline{IHC} nur zweibuchstabiges $\overline{XY X\omega XN}$ enthält. Vielleicht ist es nicht ohne Bedeutung, dass eine syrische Inschrift bei Traube S. 114 \overline{IHC} bietet. Jedenfalls beweist unser Amulett, dass zwischen den beiden Kurzformen nicht eine so strenge Scheidung obgewaltet hat, wie sie Traube S. 114 und anderswo annimmt.

Leider lässt sich aus den Kurzformen für die Zeitstellung unseres Stückes nichts Sicheres gewinnen. Für $\overline{\Pi NA}$ sagt z. B. Traube S. 42, die christlichen Schreiber Ägyptens kennten es seit dem 3. Jahrhundert n. Chr., glaubt aber, dass der Gebrauch schon sehr früh, vielleicht in Syrien eingebürgert war. Unser ebendaher stammendes Amulett spricht nicht dagegen. Wir müssen uns mit dem oben S. 173 auf Grund der Anwendung der Trinitätsformel gewonnenen Resultat begnügen, dass es frühestens dem Ende des 1. nachchristlichen Jahrhunderts angehört.

1) S. 59.

2) S. 67.

3) S. 67 und 69.