

AUSGEWÄHLTE
KOPTISCHE ZAUBERTEXTE

VON

P. Dr. Angelicus M. KROPP O. P.

Geleitwort von JEAN CAPART, Directeur de la Fondation Égyptologique
Vorrede von W. E. CRUM, M. A., Doctor honoris causa Berolinensis

Gedruckt mit Unterstützung des BYZANTINE INSTITUTE
of America und Yassa Bey ANDRAOS BICHARA

Bd. III

Einleitung in koptische Zaubertexte

15 Abbildungen auf 8 Tafeln



BRUXELLES
ÉDITION DE LA FONDATION ÉGYPTOLOGIQUE
REINE ÉLISABETH
1930

Cum superiorum permissu.

HERRN JEAN CAPART

VORWORT

Aus technischen Gründen war es nötig, diesen Band III des Gesamtwerkes zuerst zu drucken und herauszugeben, obwohl zum vollen Verständnis die im zweiten Bande vorzulegenden Übersetzungen erfordert werden. Über die Anlage und den Charakter des Ganzen werden die Einführungen zu Band I (Textpublikation) die gewünschten Aufschlüsse geben.

Das Buch berücksichtigt die in Band II vorgelegten koptischen Zaubertexte und will in systematischer Weise die zum Verständnis notwendigen Kenntnisse nebst den Ergebnissen aus dem Material für das Studium der Religion des koptischen Volkes, der Geschichte der Magie und Liturgie zusammenfassen. In der Hoffnung, daß die Ausführungen auch für weitere, bisher unpublizierte koptische Zaubertexte Dienste leisten könnten, ist als Titel für diesen Band einfach die Bezeichnung « Einführung in koptische Zaubertexte » gewählt worden.

Als Teilabdruck ist Kap. XIII-XIV unter dem Titel « Liturgie in koptischen Zaubertexten » als Doktordissertation von der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn, der das ganze Werk vorgelegen hat, genehmigt worden.

Die Korrektur haben die Herren Professoren Dr. Dr. Carl Schmidt, Berlin, und Hans Bonnet, Bonn, mitgelesen. Diese Herren, sowie Professor Dr. Anton Baumstark, damals in Bonn, haben sich sehr um das Gelingen dieses Bandes bemüht, und ich danke ihnen geziemend als meinen Lehrern.

Herrn Jean Capart, dem Leiter der Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles, der mein Werk in die Stiftung aufzunehmen geruhte, sei dieser Band in ergebenstem Dank zugeeignet.

Der Verfasser.

INHALTSVERZEICHNIS

I. TEIL

Die Kenntnis der höheren Mächte, an die oder gegen die der Magier sich wendet

	§ §	SEITE
Vorbemerkung	1f.	3
I. Die altägyptischen Götter	3-10	5
Horus, Isis, Nephthys 3-7; die übrigen 8-10.		
II. Götter und Dämonen des Synkretismus, ausser bestimmten gno- stischen Gestalten	11-22	12
Ungenannte Götter und Dämonen 12f. Unterweltsgötter und -dämonen 14f. Elementargeister 16f. Fabelwesen 18. Spukge- stalten 19f. Verblaßte Namen 21. Abraxas 22.		
III. Reste aus der Gnosis	23-62	19
Der höchste gnostische Gott	24	19
Die alte gnostische Trias: Vater, Mutter und Sohn	25-30	20
Die Herabkunft des gnostischen Äons Christus	31-34	23
Jesus, der vollkommene Mensch	35	26
Beziehungen zu Einzelgestalten gnostischer Mythologie	36-62	26
Gnostische Grundlage 36. Planeten (Äonen), Dekane, Erzengel 37-42. Erinnerungen an die sieben Äonen 43-46. Erinnerungen an einzelne Äonen 47-50. Erinnerungen an die vier Lichter 51-62.		
IV. Gott, Engel, Dämonen und Heilige nach kirchlichen und apo- kryphen Anschauungen.	63-183	40
Der Vater	64-83	40
Der Vater selbst 64-71. Die Schöpfung, das Werk des Vaters 72-75. Schöpfer von Himmel und Erde 76-81. Schöpfung der Engel 82. Schöpfung des Menschen 83.		
Der Sohn	84-115	51
Überblick über anderweitig verarbeitetes Material 84f. Der Eingeborene des Vaters und der Jungfrau Maria 86f. Jesus und		

	§ §	SEITE
seine Apostel 88-93. Jesus in der Abgarlegende 94-98. Kreuzeslegenden 99-106. Höllenfahrt Jesu 107-09. Jesus in der Glorie 110-13. Wiederkehr zum Gericht 114. Sonstige Bemerkungen 115.		
Der Heilige Geist	116	66
Die Engel	117-119	67
Ihr Wesen 117. Ihre Klassifizierung 118f.		
Die vier großen Engel	120-126	70
Die Träger des Thrones Jahves 120-24. Die vier Erzengel 125. Die vier Lichter 126.		
Die sieben Erzengel	127-143	72
Wesen und Namen 127-30. Ihr Amt als Elementargeister 131-33. Schutzengel 134-37. Michaels Sonderstellung 138-40. Gabriel 141f. Raphael 143.		
Die vierundzwanzig Presbyter	144-147	83
Ihre Bedeutung 144. Ihre Namen 145f. Apokryphe Vervielfältigung der Gestalten 147.		
Engel in der Eschatologie.	148-164	85
Gelegentliche Straftätigkeit der Engel 148. Besondere Strafen 149-53. Engel an eschatologischen Orten 154-64.		
Die Dämonen	165-177	95
Ihr Haupt 166. Die untergebenen Scharen 167-70. Ihre Wirksamkeit 171f. Einwirkung auf die Dämonen 173-77.		
Maria und die übrigen Heiligen.	178-183	100
Die gnostische und biblische Maria 178. Marianische Legenden 179. Die Heiligen aus dem A. T. 180-82. Aus christlicher Zeit 183.		

II. TEIL

Mittel zur magischen Beeinflussung

V. Sympathische Tiere, Pflanzen und Mineralien im Zauber	184-187	107
VI. Die Usia als Mittel im Zauber	188-192	110
VII. Die stellvertretende Puppe im Zauber	193f.	114
VIII. Die menschliche Sprache als Mittel im Zauber	195-256	116
Die Zaubernamen	196-200	117

	§ §	SEITE
Die Macht des Namens erstreckt sich auch auf die Gottheit 196. Erinnerungen aus Kultus und Mythos 197. Der wahre Name 198f. Der fremde Name 200.		
Gemeingut der griechisch-ägyptischen Überlieferung.	201-216	122
Namen von Gestalten jüdisch-christlichen Glaubens.	217-229	128
Die Gottesnamen 217-219. Geheime Namen von Engeln und Heiligen 220-228. Namen der Kreuzesnägel 229.		
Die Rätselworte (Ephesia grammata)	230-241	133
Geschichte der Rätselworte 230f. Erklärung der Erscheinung durch Glossolalie 232. Ephesia grammata, Silbenkomplexe, Vokalreihen 233-241.		
Die Schreibung der hl. Vokale und Vokalreihen	242	139
Die Drohung	243-256	139
Wesen, Verbreitung und Beurteilung 243. Inhalt der Drohungen 244-50. Identifizierung mit den Göttern 251-56.		
IX. Magisches Ritual	257-290	148
Zeit der magischen Handlung 258-60. Reinheit des Ortes 261. Reinheit des Magus 262. Kleidung und sonstige Ausrüstung des Magus 263-67. Die Lampe bei der Handlung 268. Die Zauberschüssel 269-74. Das magische Opfer 275-79. Die Amulette 280-84. Anfertigung der Amulette 285-88. Das Schutzmittel während der magischen Handlung 289f.		

III. TEIL

Die magischen Handlungen und Gebete

Vorbemerkung	291	167
X. Die Arten der magischen Texte	292-303	168
Einteilungen der Magie 292f. Offenbarungszauber 294. Liebeszauber 295. Machtzauber 296-300. Heil- und Schutzzauber 301. Fluchtexte 302. Schadenzauber 303.		
XI. Medizin und Magie	304-309	174
Ätiologie und Therapie 304. Medizin und Magie im Altertum 305, in den koptischen Texten 306-309.		
XII. Heidnische magische Prophylaxe und Heilung	310-313	177
Die magische Formel 310. Das Amulett 311. Das Amulett im Dienste der Götter 312f.		

	§§	SEITE
XIII. Kirchliche und magische Heilpraxis	314-371	180
Exorzismus	315-318	180
Die Voraussetzung für den Exorzismus 315. Der Befehl an die dämonische Macht 316f. Das Gebet an die gute Macht 318.		
Kirchliche und magische Besegung	319-354	183
Epiklese im weitesten Sinne 319. Christliche Epiklese 320. Die einfache Epiklese 321-28. Die feierliche Epiklese 329-31. Verbindung der kirchlichen Segnung mit der heidnischen Zauberschüssel 332. Erweiterte Form der Segnung über Öl 333. Für gewerbliche Zwecke : Netzsegen 334. Segnungen, resp. Flüche bei Tieren 335f. Segnungen und Bräuche betreffs Ehe, Mutter und Kind 337-47. In Gefahren : das Festmachen 348. Bei einzelnen Krankheiten 349-354.		
Kirche und Amulett	355-371	208
Stellung der Kirche zum Amulett 355f. Rein christliche Amuletttexte 357-60. Beschreibung der vorliegenden Amulettbildchen 361-71.		
XIV. Magisches und religiöses Gebet	372-412	217
Charakteristika des magischen Gebetes	372f.	217
Formen des magischen Gebetes.	374f.	218
Angaben des magischen Gebetes über seinen Ursprung 376-382		219
Das Gebet vom Himmel 276. Das Gebet unter berühmten Namen 377-82.		
Beziehungen unserer Texte zu dem Gebet synkretistisch-gnostischer Kreise	383-389	224
Allgemeine Anrufungsformel 384. Bruchstücke magischer Liturgien 385-89.		
Beziehungen zu dem liturgischen und privaten Gebet der Kirche	390-412	
Anaphora-Zitate 390-94. Hymnen und Litaneien 395f. Doxologien und Schlußformeln 397f. Privat-(Not)gebet 399. Paradigmengebet 400-406. Anrufungsreihen 407-12.		
Namen- und Sachregister		245
Berichtigungen.		253

Verzeichnis der Abbildungen

Die Tafeln befinden sich nach S. 216

	TAFEL
Abb. 1. Kreuzigungsgruppe XV	I
— 2. Goldplättchen aus Achmim.	
— 3. Jesus als Fischfänger und Fisch XXX	II
— 4. Oxyrhynchos aus Stein	III
— 5. Ichthys-Gemme.	
— 6. Christus-Bës.	
— 7. Berlin, Staatl. Mus., ägyptische Abteilung N° 8830 . .	IV
— 8. Engelbild (Sura) XLVIII.	V
— 9. Ergänzung zu 8.	
— 10. Engelbild des Rossitraktates XLVII	VI
— 11. Christus-Ebbael. Berlin 8503.	
— 12. Davithea XLIII	VII
— 13. Bruchstück XXIX.	
— 14. Bruchstück eines Bildes Jesu XXVIII.	
— 15. Davithea XXXII	VIII

EINLEITUNG IN KOPTISCHE ZAUBERTEXTE

I. TEIL

**Die Kenntnis der höheren Mächte, an die oder gegen
die der Magier sich wendet**

VORBEMERKUNG

Wie der Plan zu dem Gesamtwerk angibt, soll hier eine ¹ systematische Darstellung der zum Verständnis der Zaubertexte notwendigen Kenntnisse mit den aus dem vorliegenden Material zu gewinnenden Ergebnissen den Dienst einer Einleitung in die magischen koptischen Papyri leisten. Die Arbeit faßt einerseits die Mächte ins Auge, mit welchen die magische Kunst rechnet, andererseits die Mittel zur Beeinflussung des Zwischenreiches und der Götter. An letzter Stelle wendet sie sich der Praxis zu und sucht die magischen von den medizinischen Handlungen wie von den kirchlichen Praktiken abzugrenzen, von ihnen aus zu erklären und das Verhältnis der abergläubischen Gebete zu den religiösen aufzuhellen.

Entsprechend der geschichtlichen Stellung des koptischen ² Volkes sind es die verschiedensten Gestalten religiösen Glaubens, denen wir in seinen Zaubertexten begegnen. Die Götter und die Dämonen der alten heidnischen Zeit sind für den Magus noch nicht tot, die Gestalten der griechisch-synkretistischen Religion und Magie kennt er wenigstens noch dem Namen nach. Judentum und Christentum bringen zunächst eine Überfülle neuer Namen und Bilder von Gott, den himmlischen Mächten und Orten, eine Blüte der Eschatalogie und Apokalyptik. Besondere Bedeutung gewinnt auch speziell das

gnostische Christentum, dem ja die ältesten erhaltenen Denkmäler koptischer Literatur angehören. Dieser Bereicherung an Material steht der innere Kampf gegenüber, den das großkirchliche Christentum mit der Zauberei führte. In der Art, wie die alten Götter und Zwischenwesen in den koptischen Texten behandelt werden, finden wir Spuren dieses Ringens verewigt.

I. DIE ALTÄGYPTISCHEN GÖTTER

Von HORUS, ISIS UND NEPHTHYS, den Lieblingsgestalten der ägyptischen Götterwelt, retten sich lebenskräftige Züge in unsere koptischen Texte. Isis, groß an Zaubersprüchen, die Göttin der Ägypter in Religion und Magie, sicherte sich menschliche Teilnahme, von den Isisgläubigen als stets hilfsbereite Mutter aufgefaßt. Allzeit konnte sie ihrem Kinde Horus in seiner Not mit ihrem magischen Wissen und Können Hilfe bringen. Die ursprüngliche Sage meldet wohl von vielfacher Gefahr des Horusknaben in sethianischer Verfolgung. Darnach hat man dem Kinde Horus irgendwelche Nöte angedichtet, eigene Bedrängnis in das Leben des jungen Gottes zurücktragend. Da einer von der Göttin Heilung einer Brandwunde erheischte, dichtete er eine Szene, wie Isis ihr Kind vor dem Feuertode errettete ⁽¹⁾. Wer sich vor Schlangen und Skorpionen zu bewahren oder von ihren Bissen zu heilen suchte, wußte mit der Kultlegende zu berichten, wie die hohe Göttin ihr Kind aus solcher Fährnis errettete ⁽²⁾. Andersartig ist die, die uns der große Pariser Zauberpapyrus aufbewahrt hat ⁽³⁾. Da wird im Altkoptischen erzählt, wie Isis wegen der Untreue ihres Gemahls in Leid kommt und ihr Vater, der große Thot, magische Hilfe anrät.

1. ERMAN-RANKE, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tübingen 1923 S. 404; ROEDER, *Urkunden zur Religion des Alten Ägypten*, Jena 1923, 82 ff.

2. ROEDER, *Religion* 87-97.

3. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae* I, n° IV 95-132.

⁴ Zu diesen Formen der Sage bieten unsere Texte weitere Abwandlungen. Eng knüpfen die hier vorgelegten Stücke I und II an die altkoptische Schilderung an. Doch diesmal ist nicht Isis, wie die alte Version verständlich berichtet, sondern das *Kind* Horus in Liebesleid: die Mädchen zeigen sich ihm spröde. Da taucht wieder einmal der Isistempel von Habin, aus anderweitigen Nachrichten wohlbekannt ⁽¹⁾, vor unseren Augen auf (I). Wir finden die Göttin im Kreise von sieben Jungfrauen. Horus kommt herzu und klagt Isis sein Leid. Dagegen gibt ihm die zauberkundige Mutter eine Anweisung zur Verfertigung eines Liebestrankes. Daraus erhellt, daß dieser Text ursprünglich als Segensformel zur Bereitung eines Philtrums gebraucht wurde, wenn auch das vorliegende Papyrusblatt einfach als Amulett zusammengefaltet getragen wurde. Eine andere Aufmachung (II) behandelt dasselbe Thema. Diesmal hat der Sohn Horus über sieben Jungfrauen zu klagen, die an einer Wasserquelle saßen und seinem Werben sich widersetzten. Da verrät die Mutter Isis ihm das Zauberwort, unterrichtet ihn, wie oft er dieses zu sprechen, welchen Ritus er dabei zu beobachten habe. Beide Stücke gewähren einen lichten Einblick in die Art, wie koptische Schreiber Themen variieren und doch bei ihren Vorlagen bleiben. Mit der altkoptischen Erzählung haben beide gemeinsam, daß sie mit einer kleinen Einführung des Dichters anfangen, woran sich der Dialog schließt, der dieselben Worte wieder aufnimmt. Auffällig ist, wie sogar wörtliche Übereinstimmung vorliegt: einmal ist es Isis, die bestaubt und bekümmert kommt, das Auge voll Tränen, das Herz voll Seufzern. Thot fragt: « Was ist dir, Isis, daß dein Auge voll Tränen, dein Herz

1. I, 6 Komm.

voll Seufzern ist? » In den Berliner Texten erscheint ebenso Horus und wird gefragt: « Was ist dir, Horus, daß du weinst, was ist dir Horus, daß du seufzt? »

Die unermüdliche Abwandlung des Themas berichtet weiter ⁵ (III), wie einmal der Horusknabe Leibschmerzen bekam und die kluge Mutter zu helfen wußte. Rätsel läßt uns der Text ungelöst ⁽¹⁾. Der Horusknabe geht auf den Berg, um zu schlafen. Wie paßt dazu die sich anschließende Schilderung der Vogeljagd? Er ißt sogar seinen heiligen Vogel, den Falken, roh auf. Löst sich auch die Botenlegende als fremder Bestandteil leicht ab ⁽²⁾, was ist aber mit einer Isis auf dem Berge von Heliopolis am Kupferofen anzufangen? « Man möchte glauben, es seien Alchemisten gewesen, die der alten hohen Göttin eine so trübselige Stellung angewiesen haben. Auf der anderen Seite wird ihr freilich in dem Schlußpassus auch die Herrschaft über den Himmel zugeschrieben », wie Erman ⁽³⁾ meint. Von den Pyramidentexten an haben wir es zu beklagen, daß die Götterlegenden nicht um ihrer selbst willen aufgezeichnet worden sind. Je bekannter dem alten Leser die Überlieferungen waren, desto knapper sind die gelegentlichen Andeutungen, die voll zu verstehen uns nicht mehr gegeben ist ⁽⁴⁾.

Das muß uns besonders bei der folgenden Legende trösten ⁶ (IV). Wieder ist Horus in Leid und Isis tritt helfend auf. Als Himmelsherrin bedreut sie die Sonne, den Mond und die Plejaden, um dadurch die sofortige Heilung des Sohnes zu erzwin-

1. ERMAN, *Heidnisches bei den Kopten*, Ä. Z. 1895, 48.

2. ERMAN, *Drei Geister als Boten des Zauberers*, Orientalistische Studien, Fritz Hommel zum 60. Geburtstag, Leipzig 1917, 301-304.

3. Erman in dem zitierten Aufsatz der Ä. Z. S. 50.

4. WIEDEMANN, *Magie und Zauberei*, A. O. VI, 4 S. 27-28.

gen. Hierin haben wir die alte Vorlage für die später zu reiner Stilform verwässerten magischen Drohung (§ 243 ff.) festzustellen. In unverständlicher Weise ist mit dieser Legende die andere von der Klage der Isis und Nephthys um den toten Bruder und Gemahl verbunden. Die beiden Schwestern durchwandern Himmel und Erde und beschließen ihre Irrfahrt auf der Suche nach Osiris in dem Nun, der Unterwelt. Die Absicht des Magus bei Erwähnung der letzteren Legende erhellt aus einem Vergleich mit dem schönen demotischen Liebeszauber ⁽¹⁾, der dem Mädchen eine solche Liebe zu dem Bittsteller erflieht, wie sie « Isis für Osiris fühlte, als sie ihn überall suchte ». Da aber Isis « die Herrin des Zaubers » ist, « bereitend den Zauber » ⁽²⁾, so hat sie sich bei dieser Suche natürlich des Zaubers bedient ⁽³⁾.

- 7 Eine letzte Erwähnung der hohen Isis bietet der von Erman sogenannte « Zauberspruch für einen Hund » (V). Hier interessiert nur die Einleitung: « Schriftliches Amulett, das Isis selbst geschrieben hat ». Wird auch weiterhin von der Bindung von Sonne und Mond gesprochen wie in den oben erwähnten Stücken, so bleibt doch unklar, ob die Einleitung auf die alten Legenden verweisen will. Eher sieht es so aus, als ob der Verfasser des Stückes die beliebte Fiktion beabsichtigt, die die magischen Texte auf bekannte Persönlichkeiten (§ 377 ff.) zurückführt, ja sie geradezu als Himmelsbriefe ausgibt (§ 376). Gewiß ist es ein vorzüglicher Einfall, ein von Isis persönlich geschriebenes Amulett, wenn auch nur in Abschrift, zu besitzen. Jedenfalls ist hier Isis nicht mehr die lebende Göttin, son-

1. Dem. mag. pap. col. 15, 17.

2. Metternichstele 57.

3. HOPFNER II § 256.

dern ein bloßer Name zur Empfehlung des Textes. Die Bannung des Hundes ist nicht speziell eine Hilfe für den Spitzbuben ⁽¹⁾, sondern ist im Rahmen des altägyptischen Schutzzaubers gegen Tiere zu erklären, in dem Isis auch neben anderen Göttern auftritt (§ 3).

Von den ÜBRIGEN ALTEN GÖTTERN ÄGYPTENS weisen unsere 8 Texte keine Legenden, auch keine irgendwie greifbaren Überlieferungen auf.

Von *Seth* liegt anscheinend eine Strichzeichnung vor (LIV): eine Dämonengestalt mit Tierkopf von wenig Charakter. Die linke Hand hält einen Stock, die rechte einen nicht zu erkennenden Gegenstand. Auch aus der unverständlichen magischen Beischrift ist nichts zu entnehmen.

In den magischen Namen kehrt Seth einigemal wieder. Doch ist die Deutung auf den ägyptischen Unheilsgott nicht immer eindeutig, da neben ihm ein alttestamentlicher Vater gleichen Namens steht. Einerseits wird sowohl Jao Sabaoth als auch Christus mit dem alten Gott gleichgesetzt, andererseits erscheint Christus auch als der Antitypus des biblischen Seth ⁽²⁾. « Ich beschwöre dich bei deinem eingeborenen (μονογενής) Sohn, dessen wahrer Name ist: Seth, Seth, der lebendige Christus »; weiter unten in demselben Text LXXII heißt es: « Jao Jao Seth Schemmehrael Adonai Jakukai Baruchja Scharku Kolosu ». Nach der christlichen Formel *der lebende Christus* (§ 111) muß Seth der alttestamentliche Vater sein. Doch gleich darauf in der Anrede an den Vater Jesu kann man zweifeln, ob der Papyrus, mit synkretistischen Elementen vertraut, mit den alt-

1. Ä. Z. 1895, 135.

2. Epiphanius, haer. 39; Philastrius c. 3 (P. L. 12, 116). Hengstenberg.

testamentlichen Namen, die Gemeingut der magischen Wissenschaft geworden, etwa den altägyptischen Gott gemeint habe. Sicher ist der alte Gott in einer Namenreihe des Reinhardt-papyrus enthalten: « Hôr Bahôr Kahôr Esth (*Umstellung von Seth*) Mmôbyre Naiëuiës ». Ob er mit Jesus gleichgesetzt wird, ist unersichtlich. Sicher aber geschieht das bei

- 9 *Bês*, dem komischen Schutzgott der alten Ägypter. Da sehen wir auf demselben Papyrus eine alte Orantenfigur, auf deren Gewand das Monogramm $\bar{\iota}\bar{\epsilon} \bar{\chi}\bar{\epsilon}$ und der Name Bes zu lesen ist. Man beachte, daß dieser Bes also keineswegs als böser Dämon auftritt; wird er doch mit dem guten Jesus verbunden. Führt ja dieser arabisch-koptische Text Jesus selbst als gute Macht auf, wenn er verfluchend schreibt: « Jesus ist aus dem Hause herausgegangen, (verschiedene böse Mächte) sind hineingegangen in das Haus des NN », Allerdings wußte man auch von einem Dämon Bes zu berichten, der in einem verlassenen Heidentempel sein Unwesen trieb ⁽¹⁾.

- 10 *Die alten höchsten Gestirngötter* haben ein doppeltes Schicksal. Teils hat man sie den guten Engeln oder Erzengeln der jüdisch-christlichen Papyri gleichgesetzt (§ 127), teils wurden sie zu bösen Zwischenwesen ⁽²⁾. Solche Gestalten treten in einem gnostisch gefärbten Stück (XLIII) auf, da Planetendämonen dem Lichtchristus den Durchgang wehren wollen.

1. ZOEGA, *Catalogus codicum copticorum* S. 100-101.

2. BOUSSET, *Kyrios Christos*, 2. Aufl. Göttingen 1921, 185. Vgl. besonders aus den Berliner Museen die aramäische Inschrift auf einem Tongefäß (No. 2416), veröffentlicht bei WOHLSTEIN, *Über einige aramäische Inschriften auf Tongefäßen des königl. Museums zu Berlin*, ZA 1893 S. 313-340 und 1894 S. 11-41, besonders 1894 S. 11 und 16; gleichfalls bei STÜBE, *Jüdisch-babylonische Zaubertexte*, Halle 1895 S. 22. Zu ostaramäischen Parallelen: KRÄMER S. 65.

Ihr Zürnen richtet sich ohne Grund gegen die als Elementargeister geschilderten Remposch (§ 17). Weiter sucht man sich gegen böse Geister zu schützen (XXVIII, 95-99), die in der Bahn von Sonne, Mond und Sternen gehen und umwandeln. Waren in der griechischen Welt die Gestirne die Gegenstände der Frömmigkeit, lassen die Kirchenväter die Vorgänge des gestirnten Himmels den guten Engeln unterstellt sein, so war es gnostischer Geist, der sie als Feinde des Aufstiegs zur Himmelerkenntnis, als Hindernisse des nach dem Tode den verborgenen Sphären zueilenden Mysten auffaßte.

Indes haben wir auch noch Belege für die alte Macht der Gestirngötter, wie XLVII, 5, 6 ff.: « Wir verherrlichen dich, Himmel; wir verherrlichen dich, Erde; wir verherrlichen dich, Sonne; wir verherrlichen dich, Mond; wir verherrlichen dich, Sabaoth nebst allen Sternen; wir verherrlichen dich, Araktos ...! » und XLVIII, 98: « Helios, der auf der ganzen Erde erstrahlt ».

II. GÖTTER UND DÄMONEN DES SYNKRETISMUS

(außer bestimmten gnostischen Gestalten)

- ¹¹ Synkretismus verwirrt und verflacht die Gestalten der einzelnen Götter und Dämonen, hindert ihre zeitliche und örtliche Festlegung. Sucht auch jüdisch-christliche Spekulation diese samt sonstigen Ausgeburten der Volksphantasie wie Spukgestalten mit den gefallen biblischen Engeln zu verquicken, so kann doch der Versuch gemacht werden, die aus heidnischem Kreise erwachsenen Gestalten gesondert zu fassen.
- ¹² UNGENANNT GÖTTER UND DÄMONEN. Am Schluß der Horus-Isislegende (II) wird der Liebesdämon, « der Große unter den Geistern » statt unter den biblischen Dämonen bei den altheidnischen zu suchen sein. Wenn am Schluß von I zwei Engel bemüht werden, die den Kämmerer Abimelech für 72 Jahre in Schlaf versenkten, anscheinend gute Geister, so kann doch der Magus nicht gut für einen niederträchtigen Liebeszauber die Engel des Himmels in Anspruch nehmen wollen. Die Vorlage des Textes wandte sich also an altheidnische Liebesdämonen. Und wirklich erscheint der vielberufene Abraxas in dem Paralleltext IV. Der Liebeszauber X wendet sich an Geister in ihren « herrlichen Orten », die weder böse, gefallene Engel noch gute im jüdisch-christlichen Sinne sein können. Ein alter Heilgott oder -dämon wird in XII um seine Hilfe angegangen, über dem als höherer « der Gott der Magier » steht. Da überdies das Stück

uralte Praxis überliefert, so ist die Deutung auf einen altheidnischen Gott oder Dämon ganz klar.

Am schönsten ist in XIV die Verbindung des koptischen ¹³ Zaubers mit dem ägyptisch-griechischen Synkretismus zu fassen. In der Anrufung 28-37 beteuert der Magier dem zitierten Gotte: « Ich habe deine Fasten gehalten und deine, ich habe dir Weihrauch gespendet in Reinheit, ich habe deinen Dienst versehen ». Dann wird der Text leider unverständlich, und weiter werden mehrere Geister eingeladen, sich auf ein wollenes Polster niederzulassen, ganz im Sinne der griechisch-ägyptischen Art, die erschienenen Götter voll Ehrfurcht und Liebe zu begrüßen (¹). In der folgenden Epiklese 48-49 des Offenbarungszaubers werden Geister ehrfurchtsvoll gebeten, sie mögen ruhen, den Ort zu verlassen, an dem sie sich befinden, den Wahrsagebecher und die vergotteten und fernsehenden Augen des Anrufenden mit Licht zu erfüllen und alle Mysterien zu enthüllen, nach denen sie gefragt werden. 50-59 werden Geister gebeten, ihre Größe auf den Becher herabzusenden und ihn weit zu machen, daß in ihm alles erscheine, wonach diese zitierten Geister gefragt werden. Ganz sinngemäß hat hier der Kopte die alten Praktiken der ägyptisch-demotisch-griechischen Texte mitüberliefert (§ 257 ff.).

Mit den alten UNTERWELTSGÖTTERN UND -DÄMONEN glaubten ¹⁴ unsere Zaubertexte die jüdisch-christlichen Vorstellungen vom Reiche des Satans vereinigen zu können. So erklärt sich das ungestörte Fortleben der ersteren. Der Machtzauber VI schildert den Herrscher der Amente (beachte den alten Namen des West-

reiches) auf seinem feurigen Throne. Er trägt ägyptische Namen *Chuch me....* und hat Dämonen mit alten Namen (u. § 16) zu Diensten. VIII bezeichnet diesen Herrscher als Gott, nennt ihn griechisch *Tartaruchos*. Gegen ihn wird ein ungenannter Dämon ausgespielt, der über himmlische Mächte nach Art eines Elementargeistes gebietet, ein altheidnischer unterirdischer gegen einen überirdischen. Die Einführung des Namens *Tartaruchos* läßt hier eine Drohung gegen den Herrn des Himmels zustande kommen, den Teufel anzuerkennen (¹).

¹⁵ An heidnische Geister wendet sich ursprünglich IX. Schurin, schuran, schutaban sollen vielleicht ihre Namen sein. Wenn auch eine Satanslegende eingeschoben wird, so sind doch alte Dämonen, und nicht etwa der Satan selbst in diesem Stück angerufen, wie auch die Anrede: « Ich flehe euch alle an » zeigt. Der als Amulett zu tragende Name (§ 208) verweist in griechische Texte als Quelle zurück.

¹⁶ ELEMENTARGEISTER. In IV wird eingangs ein *Aphbure*, *Aphbure* beschworen, der sich zum Beweise seiner Macht erbietet, das Wasser des Flusses zu schöpfen, den Schlamm des Flußbettes heraufzuholen, offenbar ein Wassergeist. Große Ähnlichkeit besteht zwischen den Liebeszaubern VIII und XIV, 12-27. Der angerufene Geist bietet zunächst verschiedene Proben seiner Kraft an (²), Steine zu spalten, Eisen zu Wasser zu machen, eiserne Türen zu zertrümmern, das Fundament der Gefängnisse zu zerstören. Alles dies lehnt der Beschwörer ab und nennt dann sein wirkliches Begehren: die Zuführung der

1. ERMAN *BKU* S. 4; cf. § 173.

2. Vgl. damit die Zauberkünste des Simon Magus in den *Pseudo-Clementinen*, *Recognitionen* III 47; II 9; *Homilien* II 32.

Geliebten; XIV nennt den Dämon « den Großen, starken und mächtigen, gesetzt über die Riegel », *Miak* ist vielleicht sein Name, er ist den Dekanen *Sak*, *Misak* und *Schacha* unterstellt. XI ruft *Soro Chata* (§ 213) genannte Geister an, die Felsen zertrümmern können, daß sie Bande lösen. *Echuch*, *Beluch*, *Barbaruch* (VI, 24) erscheinen als Berggeister.

Während die letztgenannten Dämonen über die Elemente ¹⁷ dieser Erde Macht haben, gebieten andere über die Winde, Tau und Regen. Aus dem Rahmen der Horus-Isislegende III fällt das Motiv der Botendämonen *Agrippas* heraus. Die anderen an Schnelligkeit überbietend, will der letzte von ihnen den Weg « in dem Hauch des Mundes » zurücklegen. Sonstige, von Erman (¹) besprochene Fassungen: Pfeil, Wind, Gedanke oder Licht, Wind, Gedanke legen es nahe, hier etwa an die Elementargeister des Windes oder Sturmes zu denken, entsprechend Ps 104, 4: « Der zu Boten macht Winde ». XLIII, 125-126 werden Geister, die den Tau und Regen über die Erde bringen, *ρμεπωω* « Verteiler » genannt. Wegen ihrer der Erde freundlichen Tätigkeit haben sie sich den unbegründeten Zorn der großen Äonen (§ 10) zugezogen. Diese Gestalten sind in XXXI näher bezeichnet: « Seid begrüßt, ihr zwölf Knaben, die ihr den Leib der Sonne verhüllt! Seid begrüßt, ihr zwölf Schalen Wassers! Sie füllten ihre Hände und warfen es (das Wasser) hinein in die Strahlen, daß sie die Früchte des Feldes nicht versengten ».

FABELWESEN. VII beschreibt ein fabelhaftes Ungeheuer « mit ¹⁸ der Stimme des Löwen, mit dem Fittich des Adlers, dessen Stimme im Himmel ist, dessen Kopf auf der Erde ist ». Der

1. S. o. S. 7 Anm. 2.

Magus hat den Herrn *gefunden* (d. i. Zauberkraft über ihn erlangt), dem dies Fabelwesen dient, und somit über dieses Macht erlangt. Die zu kurzen Andeutungen widersetzen sich der weiteren Erklärung.

In XXXII, 16 ff. liegt das wachende Untier am Eingang der Amente auf einer goldenen Wiese, ein einhörniges Ungeheuer namens Sappathai, das in seiner fabelhaften Gestalt an den dritten einäugigen und einhändigen Dämon Agrippas von III erinnert.

19 SPUKGESTALTEN. Volksphantasie glaubt die Welt von allerlei menschenfeindlichen und schädigenden Wesen bevölkert, zu denen die böse Aberselia ⁽¹⁾ von XLVIII, 22 ff. gehört, eine kindertötende Unholdin, die nach christlicher Legende von dem Hl. Sisinnius getötet wurde. In vielfacher Bearbeitung, besonders im Äthiopischen, liegt sie uns vor ⁽²⁾. In XLVIII wird sie zu Recht erwähnt, da es sich um den Schutz der Kinder im Mutterleibe handelt. Doch ist von der ganz konkreten Gestalt hier nichts als ein Gattungsname, *die Aberselien*, übriggeblieben.

20 Der noch heute im Volke lebendige Spuk des *bösen Auges* wird in den Amuletten LVI-LVII bekämpft. XLVIII, 23 stellt neben dieses noch einen Dämon, der die Augen (derer, die er antrifft,) verschließt. Noch weitere schlimme Gestalten erwähnt

1. CMB S. 253, Anm. 9.

2. BASSET, *Les apocryphes éthiopiens IV, Les légendes de S. Terhag et de S. Sousnyos* 1894; KARL FRIES, *The Ethiopic legend of Socinnus and Ursula* (Actes du 8^{me} Congrès international des Orientalistes 1899, section I sémitique, 2^e fascicule p. 55 ff. Leiden 1893); W. H. WORREL, *Studien zum Abessinischen Zaubervesen*, Z. A. 23 (1909) S. 149 ff. Zur kopt. Überlieferung vgl. auch v. LEMM, *Kl. K. St. LI*, S. 3.

dieser Text, die nicht sicher zu deuten sind. Allerdings wäre es wohl zu beachten, wenn unter diesen die alten Schicksalsgöttinnen (μοῖρα) ⁽¹⁾ genannt sein sollten und diese also schlechthin in einer Reihe mit bösem Spuk zu stehen kämen.

Zusatz. Krankheitsdämonen, sicher altägyptisches Gut, sind in koptischer Zeit den jüdisch-christlichen Schadenbringern gleichgestellt worden und finden deshalb später (§ 173) ihre Behandlung.

ZU BLOSSEN NAMEN VERBLASST, finden alte synkretistische 21 Götter und Dämonen in der Abhandlung über magische Namen und Worte (201 ff.) ihre Behandlung; hier genügt es, eine Liste der dort behandelten zu geben:

- 1). αβλαναθαναλβα 2). αγραμμα χαμαρι 3). αβραξας
- 4). βααλασμες 5). βαινχωωχ 6). μαρμαραωθ 7). σεμεσιλαμ
- 8). ευλαμων 9). ερηκισιθη(αραχαα)ηφθισικηρε
- 10). ιαεωβαφρενεμουνουθιλαρικριφια..αιφικριλιθονουμενερφαβωεαιω
- 11). σεσεγγεν βαρφααγγης 12). βαρβααωθ 13). σοροχαττα
- 14). μασκελλι μασκελλω 15). ζαγουρη 16). δαμναμενευς

Bezüglich des Abraxas könnte die Frage gestellt werden, ob 22 über ihn nicht mehr als der bloße Name in dem Kairiner Zauberritual (XIII) vorhanden ist. Während der Text den Abraxas nennt, zeigt der Schluß des Stückes als Zauberbild zwei Hähnchen. Im größeren steht deutlich das Monogramm *Jesus Christus*, sowie in versteckter Weise *Gott*. Der kleinere hat keine Inschrift, aber der verlängerte Schwanz weist auf den dabeistehenden Sabaothstern hin. Da der Hahn bekanntlich eine Darstellung des Abraxas ist, kann dieser Papyrus wirklich die Gleich-

1. CBM S. 253 Anm. 6.

chung Abraxas-Sabaoth einerseits und Abraxas-Jesus andererseits andeuten wollen. Allerdings kenne ich keine anderen Darstellungen Jesu als Abraxas. Doch weiß man wohl, daß Jao den Synkretisten auch als Name Jesu gilt (§ 49); daher wäre auch eine Gleichung Jesus-Abraxas statt Jao-Abraxas nicht befremdlich. Es wäre wohl zu beachten, wenn eine solche sich mit den alten griechischen Formeln zu Eingang des Stückes hier noch auf einen Text des 9. Jhs nachweisen ließe.

III. RESTE AUS DER GNOSIS

Auf nicht geringe Schwierigkeiten dürfte der Versuch einer 23
genauen Umgrenzung dessen stoßen, was in unseren Texten als gnostisch anzusprechen ist. Selbst der Begriff der Gnosis ist ja noch immer schwankend. Ohne auf grundsätzliche Fragen einzugehen, wie sie da in reichlicher Fülle sich eröffnen, soll im folgenden nur dasjenige zusammengestellt werden, was in den Zauberpapyri sich deutlich mit anderweitig sicher bezeugtem Glauben gnostischen Sektentums berührt.

Der höchste gnostische Gott

Der in unerreichbarer Transzendenz hoherhaben über alle 24
Erscheinungswelt und in schärfster Trennung von ihr thronende, mit Vorliebe durch negative Attribute bezeichnete höchste Gott der Gnosis⁽¹⁾ tritt in unseren Texten kaum hervor. Immerhin könnte man sich an seine Gestalt erinnert fühlen, wenn XXVIII beginnt: « Ich rufe dich heute an, Vater, ἅγιος, Heiliger, der in dem Heiligtum wohnt, Schöner, Unsichtbarer, Unfaßbarer, Unaussprechlicher, Herr, Gott, Pantokrator, Gott der Götter! » Doch darf ja nicht vergessen werden, daß etwa jene Vorliebe für negative Bestimmung des göttlichen Wesens nicht erst gnostischer Ausdrucksweise eigen ist, sondern letzten Endes in griechischer, besonders stoischer Philosophie⁽²⁾ wur-

1. *Philotesia*, 318 ff.; SCHMIDT, *Gnostische Schriften*, 348, Epiphanius, Adv. haer. I 32, 7 (P. G. 41, 553); cf. BLAU, *Das altjüdische Zauberverwesen*², Berlin 1914.

2. BAUMSTARK, *Vom gesch. Werden der Liturgie*, 28 f.

zelt und auch im liturgischen Gebet der Kirche wiederkehrt. Da das Gebet im weiteren Verlauf den anaphorischen Text (§ 393) benutzt, wird dieser als direkte Quelle festzuhalten sein.

Die alte gnostische Trias : Vater, Mutter und Sohn

25 Weitverbreitet ist in gnostischen Systemen eine Ersetzung der katholischen Trinität durch eine Dreiheit von Vater, Sohn und der Mutter, die einerseits durch das femininische grammatische Geschlecht des semitischen Wortes für Geist (רוח) nahegelegt wurde, andererseits schon ihre Vorgänger in jenen Verbindungen hatte, in denen ägyptische Priesterspekulation Götter des Lokalkultes zusammenzufassen wußte. Wir erkennen jene Dreiheit zunächst in derjenigen von Αὐτογενής (πατήρ), der Ἀλήθεια und des Ἀδάμας (Ἀνδρωπος) an der Spitze des Systems wieder, dessen Darstellung Irenäus I 29, 3 beginnt, und worin Bousset (1) ein in der Barbelognostik überbautes einfacheres und ursprünglicheres erkennen will. Sie kehrt wieder in derjenigen von Προάρχων, Βαρβηλώ und dem von ihr emanieren Licht Χριστός. Irenäus I 21, 3 erwähnt eine Taufe, die vollzogen wird auf den Namen des unbekannten Vaters des Alls, auf die Wahrheit, die Mutter aller Dinge, auf den Äon, der auf Jesus herabgekommen ist. Im Apokryphon Johannis (2) identifiziert sich der als Greis und Jüngling Erscheinende mit der ganzen Trias : « Ich bin der Vater, ich bin die Mutter, ich bin der Sohn ».

26 Was speziell die Gestalt der Mutter betrifft, so sei einmal auf das bekannte Fragment des Hebräerevangeliums verwiesen (3),

1. Hauptprobleme der Gnosis, 338.

2. Philotesia, 319.

3. HENNECKE, 54.

wo der Heiland spricht : « Soeben ergriff mich meine Mutter, der heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich weg auf den großen Berg Thabor ». Zu erwähnen ist ferner die *verborgene* Mutter der Thomasakten (1), z. B. cap. 50 : « Komm, verborgene Mutter ! Teil dich uns mit in dieser Eucharistie, die wir in deinem Namen begehen, und in dem Liebesmahl, zu dem wir versammelt sind auf deinen Ruf ! », und cap. 27 (2) : « Komm, barmherzige Mutter, du Genossin des Männlichen, komm, die du die verborgenen Geheimnisse offenbarst, komm, du Mutter der sieben Häuser, die du ruhest im achten ! »

Auf den Kreis dieser Vorstellungen scheinen folgende Stellen 27 zurückzugehen : XLIII, 10 ff. : « Ich bin Maria, die verborgene in Mariam in der Offenbarung ; ich bin die Mutter, die das wahre Licht geboren hat ».

XL, 5 ff. : « Maria ist die Nahrung Gottes, des Vaters, der im Himmel ist ».

XLVII, 16, 2-5 : « Ich rufe dich an, Gabriel, bei der großen, geehrten Jungfrau, in der der Vater schon verborgen war, bevor er etwas geschaffen hat ».

Besonders stark fühlt man sich hier an Aussagen über die Gestalt der Barbelo erinnert. So sagt Irenäus I 29, 1 von ihr : « Einige von ihnen nehmen einen nie alternden Äon in einem jungfräulichen Geiste an, den sie Barbelo nennen », und ähnlich drückt sich Theodoret I 13 im Anschluß an ihn aus.

Eine andere Erklärungsmöglichkeit böte allerdings noch die 28 Stellung der alten Muttergöttin zu den sieben Planetenäonen im allgemeinen und zu dem Weltschöpfer Jaldabaoth (3).

1. Ib. 270.

2. Ib. 266.

3. Gnosis, 58 Anm.

Auch als seine, bzw. eines Sabaoth genannten und mit dem Gotte Israels gleichgesetzten Äons erscheint ja Barbelo. Wenigstens der bloße Name Jaldabaoth erscheint denn auch in einem nicht näher zu bestimmenden Papyrusfragment⁽¹⁾. Spuren dürfte er ferner an zwei Stellen hinterlassen haben, an denen sehr deutlich der Name vielmehr der Barbelo nachzuklingen scheint :

XV, 11 ff. : « Im Namen des Marmaroi, der Dynamis, die vor dem Vater steht, der großen Kraft von Barbaraoth, des rechten Armes von Baraba, der *Lichtwolke*, die vor Jao Sabaoth steht ».

XLVII, 8, 8 ff. : « Ich beschwöre dich, Joiriell, bei der *Lichtwolke*, die vor dem Vater steht, in der er schon verborgen war, bevor er etwas schuf, deren Name ist Marmari, der Große, der Ort des Geistes (πνεῦμα) des Adonai Eloï Pantokrator ».

- 29 Zur Erklärung ist hier vor allem der Bericht des Apokryphon Johannis⁽²⁾ heranzuziehen, in dem in höchst bezeichnender Weise die *Lichtwolke* unserer Stellen wiederkehrt. Sophia (Prunikos), eine Dublette der Barbelo, hat ohne Zustimmung ihres Syzygos ein Licht emaniert, « unvollkommen und häßlich an Gestalt, weil sie es ohne ihren Syzygos gemacht hatte, und es glich nicht der Gestalt der Mutter, seiend von anderer Gestalt. Sie sah aber ihn in ihrem Ratschlusse, daß er in dem Typus einer anderen Gestalt geworden war, habend Schlangengesicht und Löwengesicht und leuchtend im Feuer. Sie stieß ihn von sich, außerhalb jener Örter, damit keiner der Unsterblichen ihn sähe, weil sie ihn in Unwissenheit geboren hatte, und sie verband mit ihm eine *Lichtwolke* und stellte in die Mitte der

1. CBM No 522 (Ms. or. 4920 (i) Frag. 2 a).

2. *Philotesia*, 329 f.

Wolke einen Thron, damit niemand ihn sähe, außer der hl. Geist, welcher genannt wird Zoe, die Mutter von allen, und sie nannte seinen Namen Jaldabaoth. Dies ist der erste Archon (πρωτάρχων); dieser heftete an sich eine große Kraft aus der Mutter; er entfernte sich von ihr, wandte sich von dem Orte, an dem er geboren war, und nahm Besitz von einem andern Orte. Er schuf sich einen Äon, flammend in Feuer und leuchtend, in dem er sich noch jetzt befindet ».

Verfehlt würde es sein, wollte man in den hier besprochenen 30 Texten der Annahme gnostischer Vorlagen dadurch zu entgehen suchen, daß man auf sonstige Unklarheiten des Kopten im Verhältnis des trinitarischen Vaters und Sohnes hinweist (§ 84), wo die Communicatio idiomatum auf falsche Wege führen und überdies das Bild der Majestas Domini seine Vorstellungen weitgehend verwirren konnte (§ 112 f.).

Die Herabkunft des gnostischen Äons Christus

Unverkennbar geht auf gnostische Vorstellungen die Art 31 zurück, in der folgende Zaubertexte das Herabsteigen des Äons Christus durch die Himmel schildern : XL, 4 ff. und 81 ff. :

« Jao, Jao, Christus, Pantokrator, der im Innern des Vaters geboren wurde, bis er für uns als vollkommener (τέλειος) Mensch (wieder)geboren wurde durch die Engel (ἄγγελος) und die Erzengel (ἀρχηῖ ἄγγελος) und sie ihn zu uns auf die Erde herabschickten, daß er seinen Leib und sein Blut für uns alle dahingebe . . . »

Ib. 27-38 : « Kabaoth Kabeltha sind die, welche berieten, nämlich die sieben Äonen (ἄων), indem sie sagten : Laßt uns die Kammer (ταμειὸν) schließen, daß er keinen Weg finden kann, um darauf herabzukommen. Da lächelte der

Große unter ihnen und sprach: « Ich muß lachen Er nahm das Haupt von Jao Sabaoth, er ging hinab in einer Lichtgestalt in Frieden (εἰρήνη). Amen ».

XLVII, 5, 2-5: « Wir preisen dich, Thrakaim, der die Person (πρόσωπον) Gabriels angenommen hat ».

- 32 Zum Vergleich hat man in erster Linie das gnostische Schrifttum heranzuziehen. Die Pistis Sophia ⁽¹⁾ schildert die Herabkunft: « Und als ich (Christus) mich zur Welt aufgemacht hatte, kam ich in die Mitte der Archonten der Sphära und hatte die Gestalt des Gabriel, des Engels der Äonen; und nicht haben mich die Archonten der Äonen erkannt, sondern sie dachten, daß ich der Engel Gabriel wäre . . . ich sprach mit ihr (Maria) in der Gestalt des Gabriel, und als sie sich in die Höhe nach mir gewandt hatte, stieß ich in sie hinein die erste Kraft, die ich von der Barbelo genommen hatte, d. h. den Körper, welchen ich in der Höhe getragen habe ». Archonten, Gewalten und Engel fragen bei seiner Rückkehr bestürzt wie im vorigen Bericht ⁽²⁾: « Wie hat uns der Herr des Alls durchwandert, ohne daß wir es wußten? » Dieselbe Tradition findet sich in den *Gesprächen Jesu* ⁽³⁾, sie wird bei Epiphanius I 26, 9 abgewandelt: « Ich bin Christus, da ich von oben durch die Namen der 365 Archonten herabgestiegen bin ». Ähnlich heißt es schon früher in der Himmelfahrt des Isaias ⁽⁴⁾, da Jesus von
- 33

1. Ausgabe C. SCHMIDT in Coptica II, 1925; Deutsch von demselben: Pistis Sophia 1925. Text S. 12 f.; übers. 8-10.

2. Text 21; übers. 14.

3. T U 42, 288.

4. HENNECKE, 312. 314. An den Befehl des Vaters zum Herabstieg kann man Jesu Gebet in dem Naasenerhymnus anschließen (Übers. v. HARNACK, *Dogmengeschichte* I², 257 Anm. 2): « . . . sende Vater

Mich, daß ich herniedersteige,

Mit den Siegeln in den Händen,

Die Äonen all durchschreite! . . . »

dem Vater den Befehl erhält: « Geh und steige hinab durch alle Himmel und steige hinab zum Firmamente und zu dieser Welt, bis zum Engel im Totenreich . . . und du sollst gleich werden dem Bilde aller, die in den fünf Himmeln sind, und der Gestalt der Engel im Firmamente wirst du mit Fleiß gleichen und auch den Engeln, die im Totenreich sind. Und keiner von den Engeln dieser Welt wird erkennen, daß du mit mir zusammen der Herr der sieben Himmel und ihrer Engel bist ». Einem Nachwirken dieser Überlieferung begegnen wir noch in einem Gebet des 15. Jhs ⁽¹⁾:

« < Χριστόν > τὸν συλληφθέντα ἐκ τοῦ πνεύματος . . . ,
 οὐ τὸν σαρκωθέντα ἐκ τῆς παρθένου,
 οὐ τὸν διενεχθέντα ἐκ τοῦ ἀγγέλου . . . »

In XLIII, 4 ff. und 81 ff. wird der Herabstieg « durch die 34 Engel und Erzengel » nicht näher bezeichnet. Wenn « sie ihn zu uns senden », so ist auch dieser Ausdruck verschwommen. Gemeint ist also einerseits ein Hindurchgehen durch die Engeltwelt, ohne daß es bemerkt wird, andererseits die positive Mithilfe Gabriels bei der Annuntiatio. Echt gnostisch ist die Ausschmückung des Widerstandes der Äonen in XLIII, 27-36. Allerdings entspricht die Art der Täuschung (er nahm das Haupt des Jao Sabaoth und ging hindurch in einer Lichtgestalt in Frieden) nicht dem zuerst angegebenen Mittel (*durch*, d. h. *vermittelt* der Engel). Der Rossitraktat setzt aber wirklich voraus, daß der Lichtchristus in der Gestalt des Gabriel durch die Himmel geht.

1. Parisinus 2316, fol. 426 v (REITZENSTEIN, *Poimandres*, 301).

Jesus, der vollkommene Mensch

35 XLIII, 5. 83 heißt der durch die Engel und Erzengel für uns wiedergeborene Christus: der vollkommene Mensch. Ein Parallelttext (XLIV, 9-10): « Das ist Maria, die den vollkommenen Menschen geboren hat. Er hat sein Blut für alle Menschen hingegeben ». Hier liegt natürlich wesentlich anderes vor als im sogenannten Athanasianischen Glaubensbekenntnis, wo Christus aus der Fragestellung des christologischen Kampfes heraus als *perfectus homo* wie als *perfectus deus* bezeichnet und speziell im Gegensatz zum Apollinarismus dieser Ausdruck durch den Zusatz erläutert wird: *ex anima rationali et humana carne subsistens*. Vielmehr wirkt hier die gnostische Vorstellung nach, von der Irenäus I 29, 3 berichtet: « Et super haec emittit Autogenes *hominem perfectum* et verum, quem Adamantem vocant ». Bildet doch Adamas mit dem Vater Autogenes und der Mutter die ursprüngliche Trias des Irenäus I 29 besprochenen Systems. Es handelt sich um die in jüngster Zeit religiöser Forschung vielumstrittene ⁽¹⁾, in ihrem Ursprung vermutungsweise auf Iran zurückgeführte Vorstellung des Urmenschen als einer transcendenten Göttergestalt.

Beziehungen zu Einzelgestalten gnostischer Mythologie

36 GNOTISCHE GRUNDLAGE. Zwei Gruppen mythologischer Einzelgestalten der Gnosis kehren in unseren Zauberpapyri wieder, beides Gestalten, die schon durch ihre semitische Namengebung sich scharf von der Welt hypostasierter mythologischer Begriffe

1. REITZENSTEIN, *Poimandres* 81 ff.; Z nt W 1921, 18 ff.; *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921; BOUSSET, *Gnosis* 160-223; *Religion* 354 f.; 490.

abheben. Es sind einerseits die sieben Planetenäonen, andererseits die vier großen Lichter. Die Namen der ersteren gibt Irenäus Nr. 5 für das System der Ophiten und Sethianer. Die vier großen Lichter waren uns als aus der Syzygie von Θέλγημα und Ζωή αἰώνια hervorgegangen für das Barbelognostische System bereits durch Irenäus bekannt ⁽¹⁾. In voller Unmittelbarkeit treten sie uns heute in dem von ihm ausgeschriebenen Apokryphon Johannis ⁽²⁾ entgegen. Kurz erwähnt sie auch das zweite gnostische Werk des Codex Brucianus ⁽³⁾: « Dasselbst befinden sich die Pistis Sophia und der praeexistierende lebendige und ἀερόδιος Jesus mit seinen zwölf Äonen. Es wurden an jenem Orte Sellaō, Eleinos, Zōgenethlēs, Selmelche und der Autogenēs der Äonen aufgestellt und in ihn wurden vier φωστῆρες: ηλγληθ, δαυειδε (sic!) ωροιαηλ gelegt ».

Eine Vermengung der beiden Elemente zeigt in seinem Bericht über die Barbelognostiker bereits Epiphanius Haer. I 26, 10, insofern hier Davithe und Eleleth der Reihe vielmehr der sieben Äonen Jao, Saklas, Seth, Davides, Eloaeus oder Adonaeus, Jaldabaoth oder Elilaeus eingefügt werden. Eine Veranlassung weiterer Verwirrung wurde die Gleichsetzung der höchsten Planetenäonen mit den jüdischen Erzengeln. Endlich wurden hier auch die Dekane eingezogen.

PLANETEN (ÄONEN), DEKANE, ERZENDEL. Mit den Planetenbeherrschern und Erzengeln verbindet sich die Vorstellung der Sphärenmusik. Die Griechen setzten « die sieben Planeten den Saiten der Lyra gleich und glaubten, daß die sieben Planeten

1. BOUSSET, *Gnosis*, 338; vgl. *Religion*, 498.

2. *Philotesia*, 326 f.: ΖΑΡΠΟΖΗΛ, ΩΡΟΙΑΗΛ, ΔΑΥΕΙΘΕ, ΗΛΗΛΗΘ.

3. SCHMIDT, *Gnostische Schriften*, 264, 649: ΗΛΗΛΗΘ, ΔΑΥΕΙΛΕ, ΩΡΟΙΑΗΛ

durch ihr Kreisen in den verschiedenen Abständen vom Zentrum verschiedene Töne hervorbringen, die zusammen die Sphärenmusik ergeben. Nikomachus von Gerasa (Enchirid. Harmon. 3 pag. 241/2 Jan.) ... setzt ... die einzelnen Planeten mit Rücksicht auf ihre Tonhöhe den sieben griechischen Vokalen gleich Auch die Gnostiker kannten das; denn nach Markus bei Hippolyt Ref. VI 48 lassen die ἐπτὰ οὐρανοί, das sind aber auch wieder die sieben Planetensphären, die sieben Vokale erklingen »⁽¹⁾.

38 Wenn also in XLVIII, 116 ff. den einzelnen Erzengeln je ein Vokal zuerteilt wird, so bedeutet das die Übertragung der Sphärentheorie von den Planeten auf die Erzengel. Eine Komplikation tritt ein, wenn aus den einfachen Vokalen variierende Reihen gebildet werden und diese als magische Namen (§ 236 ff.) aufgefaßt werden, wie in dem griechischen Text London 124, 31-44 und dem Rossitraktat XLVII, 21, 5-15.

39 Als neues Erklärungsmoment erscheint die Verbindung der Dekandämonen mit den Planeten-Erzengeln. Die Beziehung wird dadurch hergestellt, daß die Planeten in ihrem Lauf in die Tierkreise, zu denen je drei sogenannte Dekansterne gehören, eintreten und den eigentlichen Beherrschern der Zodia als überlegen erachtet werden⁽²⁾. Man vergleiche die Schemata von London 124, 31-44⁽³⁾:

αηιουω	χυχ	μικαηλ	νυσευ
ειουωα	χυχβαχυχ	ραφαηλ	νυχιευ
ηιουωαε	βαχαχυχ	γαβριηλ	ιωχυς
ιουωαεη	βακαξιχυχ	σουριηλ	μεχευ

1. HOFFNER, I § 150.

2. Ib. § 155.

3. Ib. § 153.

ουωαεηι	βαζαβαχυχ	ζαζιηλ	ιαω
υωαεηιο	βαδητοφωθ	ζαδακιηλ	σαβαωθ
ωαεηιου	βαινωωωχ	συλιηλ	αδωναι

und XLVIII, 116 ff. :

Α	CFIA	ΜΙΧΑΗΛ	Der Frieden
Ε	ΕΠΙΑΚ	ΓΑΒΡΙΗΛ	die Gnade
Η	ΜΕΠΙΑΚ	ΖΡΑΦΑΗΛ	die Kraft
Ι	ΣΗΜΙΑΚ	ΣΟΥΡΙΗΛ	das Wohlgefallen
Ο	ΑΡΤΩΡΕ	ΖΡΑΓΟΥΗΛ	die Wahrheit
Υ	ΑΡΤΩΡ	ΑΝΑΝΑΗΛ	der Ruhm
Ω	ΝΑΡΤΩΡΑΚ	ΣΑΡΑΦΟΥΗΛ Arzneikunst und

Heilung.

Hierher gehört der ebenso gebaute, aber leider sehr verwirrte 41
Text XLVII, 21, 5-15, in welchem neben variierenden Vokalreihen, neben Erzengelnamen (Michael) die bekannten Dämonennamen Bainchooch, Chamariel und Abraxas stehen geblieben sind. Das ursprünglich vierspaltige Schema bietet neben den Vokal- und Erzengelnamen in der vierten Spalte Benennungen der gnostischen Planetenbeherrscher, wie schon Wunsch⁽¹⁾ festgestellt hat. Die zweite Kolumne stellt die Dekandämonen 42
dar, wie die sonstige koptische Namengebung beweist. Es kehren nämlich Jak, Mijak und Semijak in XXXII, 46 und XIV, 21 Sak, Misak, Schacha, beidesmal als « die drei großen Dekane, stark in ihrer Kraft », wieder, Athonas (= Gabriel nach XLVII, 20, 17-18) Siak, Ksas, Sabak, Kaab, Kaesas, Ekoe ... sind in XLVII, 11, 13 ff. diejenigen, die vor dem Vater stehen. XXX, 36 f. helfen Jak, Pijak, Sachorak etc. bei der Schöpfung Adams (§ 75). Selbst wenn der Kopte in den letzteren Texten alle

1. Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, Leipzig 1898, 80 f.

Namen als die von Erzengeln auffaßt, so zeigt doch die vielfache Aufstellung, daß wir es mit ursprünglich in sich geschlossenen Überlieferungen von Dekandämonen zu tun haben.

- 43 ERINNERUNGEN AN DIE SIEBEN ÄONEN. In XLIII treten die sieben Äonen in verschiedensten Gestalten auf. Zeile 13 ff. sind Arimiel, Davithe, Eleleth, Harmukratos, Adonai, Harmusir, der Unsichtbare (*ἀόρατος*), Bainchooch den menschenfreundlichen Elementargeistern (§ 16 f.) feind, werden aber doch zum Schutze gegen böse Geister angerufen. Weiter werden sie auf der Nord- und Ostseite von Antiochien auf einem Myrthenbaum, am Acherusischen See gezeichnet. Den Äon Christus wollten sie bei seinem Durchgang durch die Himmel hindern (§ 31 f.).
- 44 Dann findet sich Zeile 44-46 die Namenliste der sieben Äonen am Schluß vieler Dämonennamen: « Davithe, Eleleth, Hermukratos, Adonai, Hermusur, der Unsichtbare (*ἀόρατος*). Amen ». Die ganze Liste ist als geheimer Name Gottes (§ 219) aufzufassen, wie 104-105: « Allimiel, Davithe, Eleleth, Hermutos, Adonai, Davithe ... » und 111-112: « Hermukraton, Adonai ... Hermuser, der Unsichtbare (*ἀόρατος*), Bainchooch » als magische Namen des Davithe. In der Kompilation der verschiedenen Elemente hebt sich eine alte Liste der sieben Äonen ab, in die die vier gnostischen Lichter David, Eleleth, Orojael und Harmogenes gestellt sind. Der letztere wird als Hermukratos, Harmosel-Harmusir in unserem Stück aufgeführt. Ob mit Arimiel-Allimiel der Orojael-Raguel bezeichnet werden soll, ist unsicher.
- 45 In der Bartholomäusapokalypse (LXXVI, 79-122) hat man sich die Reihenfolge der als Engel gedachten Wesen zu vergegenwärtigen:

Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, Raguel, Saraphuel, Asuel -

Balsamos, El-el, Abraxas, Authronios, David, Harmuser, Sausiu.

Dieselbe Gegenüberstellung der sieben Erzengel zu den sieben folgenden Geistern kann man in XLVIII, 38-40 beobachten:

Jao, Sabaoth, Adonai, Eloï, Elemas, Mixanther, Abraxas -

Michael, Gabriel, Raphael, Suriel, Raguel, Asuel, Saraphuel.

Der Engelkatalog des Rossitraktates XLVII, 2,3 - 3,7 beginnt mit den Erzengeln Michael, Raphael, Gabriel, Arnael (?), Uriel und schließt mit Abraxael, Jaoel, Sabael, Adonaiel. Wenn auch der letztere die Engelzahl willkürlich erweitert, so treten doch sichtbar in den drei Texten den Erzengeln die sieben großen Äonen entgegen, trotz ihrer sekundären Vermengung mit den vier Lichtern und sonstigen Dämonen erkenntlich.

In den Schutzengelgebeten (§ 137 f.) heißt es nach der Aufzählung der Erzengel XL, 96-99: « Sesenges (Barphara)ng(es)... 46 indem sie für mich kämpfen, Jao Sabaoth sei auf meinem Haupte, Adonai (Eloï) sei auf meinem Herzen, indem sie mir geben Herrlichkeit und ... » Hier handelt es sich nicht etwa um Anrufungen Gottes um seinen Schutz unter alttestamentlichen Namen, wie der letzte Satz (indem sie mir geben) klar zeigt. Die Texte geben also Jao Sabaoth Adonai Eloï Sesengen Barpharanges als Gestalten, die wieder den sieben Erzengeln der ersten Schutzengelgebetsfassung entgegenstehen. Der Vergleich mit den eben besprochenen Stellen läßt auch hier an eine Benützung der Liste der sieben Äonen denken.

ERINNERUNGEN AN EINZELNE ÄONEN. *Jaldabaoth* ist oben 47 § 28 in einem Stück ungewissen Inhalts festgestellt worden. In einer Drohformel (XIII, 21) identifiziert sich der Magus mit einem Abkömmling des Äons *Adamas* (§ 252). Es will

scheinen, daß der alttestamentliche Gott und Jesus, bzw. der gnostische Lichtchristus mit anderen Äonen vermischt auftreten. Wie die alten Götter und Dämonen Gliedern eines höchsten Gottes gleichgesetzt werden, wie z. B. die Spielereien altägyptischer Theologie im 17. Kapitel des Totenbuches es belieben, so werden Glieder des sonst im Rahmen des Alten Testaments geschilderten Vaters mit mythologischen Gestalten gleichgesetzt (§§ 64-65 ; 70-71). Besonders fällt *Bathuriel* auf, 48 der große Vater, der Vater der Himmlischen und Irdischen (XLVII, 8, 1; 11, 6-7; 18, 16; XL, 65. 74). Einmal wird (XLVII, 10, 5-9) das Haupt des Bathuriel, des großen Vaters, und seine rechte Hand genannt und dem angeredeten höchsten Gotte gesagt, daß diese Hand des Bathuriel im Besitze der ganzen Gottheit des letzteren sei. Weiter erscheint der Name Bathuriel XLVII, 17, 7 unter den Namen Marmaru ... Jao Sabaoth und 19, 1 unter Sabaoth, Agrama Chamari. Daraus legt sich der Schluß nahe, daß dieser ursprünglich ein selbständiger gnostischer Äon war.

49 Die anderweitig bezeugte Zusammenstellung des Äons *Jao* mit Christus ⁽¹⁾ ist neben weiteren Gleichsetzungen in unseren Texten zu beachten. Der Lichtchristus (XLIII, 81, die Parallelstelle Vers 3 ist leider unlesbar), heißt $\iota\alpha\omega\ \pi\epsilon\chi\epsilon$, nimmt das Haupt des Jao Sabaoth an, um die Engel bei seinem Durchgang zu täuschen (§ 31 f.). *Jecha*, der XLIII, 49 in der Liste der sieben unaussprechlichen Lichtsterne auftritt, bildet einen neuen Namen Jesu als *Jao-Jecha*, dessen Leib XLVII, 20, 15 durch 24 Erzengel geschützt wird, worin eine deutliche Dublette zu den 24 Presbytern Jesu der Apc vorliegt. Wie Jecha, so können

1. DÖLGER, *Ichthys*, I, 268-272.

Baktiotha (Name Jesu als des eingeborenen Sohnes in XLIII, 1. 94; XLIV, 1), *Phao-Baktamiel* (Name des Christus, der aus dem Herzen des Vaters geboren wurde und am Tage des *Anabael-Sorochata* als Richter wiederkommen wird XL, 55-58) und der Vater *Phukta* (Name des Weltenrichters XLIII, 100) selbständige Äonen gewesen sein. Für Baktiotha verstärkt sich diese Annahme durch die eigentümliche Einführung desselben, die leider nicht ganz verständlich ist und ihn als Oberhaupt über die neunte Ordnung des Geschlechts (?) bezeichnet.

Kutha-Jao, der Gott der Hebräer (XXVIII, 31 f.) verweist 50 zunächst deutlich auf die Formulierung des Pap. Paris. 3019-20: « Jesus, der Gott der Hebräer ». Hier ist Kutha wohl nicht als gnostischer Äon zu erklären, sondern von der Bezeichnung der Christen als Kutheer hergeleitet. Nannten die Juden ursprünglich die verhassten Samaritaner nach der Landschaft Kutha ⁽¹⁾, so haben sie das Schimpfwort auf die Jünger Jesu übertragen ⁽²⁾. Da Jao als der Name Jesus gewertet wird, würde also Kutha-Jao der Christus Jesus sein.

ERINNERUNGEN AN DIE VIER LICHTER der Gnostiker finden 51 sich außer in den oben behandelten Namenlisten der Äonen (§ 43 f.) in einigen Texten, die besondere Angaben enthalten. Wir lesen in LXXVI, 103 ff.: « El-el mit dem Augenglanz (?), Amen ... David, der über den Becher der Kirche der Erstgeborenen gesetzt ist. Amen, Amen. Harmuser mit der pneumatischen Trompete ($\sigma\acute{\alpha}\lambda\pi\iota\gamma\epsilon\text{-}\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$). Amen, Amen. » Ob der folgende Sausiu mit dem Duft des Räucherwerkes zu den Lichtern zu rechnen ist, weiß ich nicht.

1. 2 Kg. 17, 24.

2. EISENMENGER, *Entdecktes Judentum*, 1893, 215 f.

52 XXXI: « Sei begrüßt, David, Vater Jesu Christi, der in der Kirche (ἐκκλησία) der Erstgeborenen des Himmels psalliert (ψάλλειν).

Sei begrüßt, Davithea, mit der Zither (κithára) der 10 Saiten, indem er psalliert im Innern des Vorhanges (καταπέτασμα) des Thysiasterions der Freude.

Sei begrüßt, Harmosiel, der innerhalb des Vorhangs psalliert, indem ihm respondieren, die auf den Toren (πύλη) und den Türmen (πύργος) sind, auf den (?) die Völker (λαός) hören, die innerhalb der 12 Welten (κόσμος) der Freude sind, indem sie ihm respondieren: ἅγιος ἅγιος ἅγιος εἰς πατὴρ ἅγιος ἀμήν ἀμήν ἀμήν ».

Die übrigen Stellen beschäftigen sich mit Davithea allein; denn wenn XXXII auch den Namen Eleleth nennt, so ist dieser doch nur als magischer Name des Davithea selbst verstanden.

53 XLIII, 75-76 (Davithe) « du bist es, der über den Becher der Kirche (ἐκκλησία) der Erstgeborenen gesetzt ist ».

XLIII, 77 ff.: « Du bist es, der die goldene Trompete (σάλπιγξ) des Vaters bläst (σαλπίζειν). Wenn du bläst (σαλπίζειν), versammeln sich zu dir alle, die in der ganzen Schöpfung sind, sei es (εἴτε) Herrschaften (ἀρχή), sei es (εἴτε) Engel (ἄγγελος), sei es (εἴτε) Erzengel (ἀρχαγγέλος) ».

54 XXXII, 3 ff. (Davithea), « du Rede (λαλιά) der Engel (ἄγγελος), du Stimme (φωνή) der Erzengel (ἀρχαγγέλος), du Anblick (ἐφορασία) der Himmlischen, du Hymnus (ὕμνος) des Vaters,
der da liegt auf dem Bett vom Baum des Lebens,
in dessen rechter Hand die goldene Schelle,
in dessen linker Hand die pneumatische Zither (κithára),

wenn er alle Engel (ἄγγελος) zur Begrüßung (ἀσπασμός) des Vaters versammelt.

Ich beschwöre dich heute, Davithea Eleleth ».

Hierin erscheint DAVITHE als *Engel der Kirche*. Eine solche 55 Vorstellung ist aus Apc. 1, 20 geläufig, wo sieben Engel der sieben Gemeinden erwähnt werden. Gewöhnlich gilt Michael als Engel der Kirche (¹), und so ist er auch in LXX, 10 gezeichnet. Speziell ist Davithe über den Becher der Kirche gesetzt.

Die Kirche der Erstgeborenen ist eine Erinnerung an 56 Hebr. 12, 23: « Ihr seid gekommen zur Kirche der Erstgeborenen, der in den Himmeln aufgeschriebenen ». Die Liturgie bezieht sich auf diese Stelle, z. B. in der Praefation der Jakobsmesse: « (Es preisen dich) die himmlische Versammlung Jerusalem, die Kirche der Erstgeborenen, die im Himmel aufgezeichnet sind, die Geister der Gerechten etc. » (²).

Die Beziehung Davids zum Becher wird aus folgendem 57 verständlich. Es gibt ein berühmtes Lied, in dem Isaias cap. 5 das Los Israels unter den Bilde des Weinbergs besingt. Ferner ist Ps. 79, 2-20 der Weinstock das Volk Israel, der Sohn, den Jahve bestätigt hat. Der Übergang von dem Israel, dem Sohn im kollektivischen Sinne, zu dem Menschensohn, dem Erlöser, ist nicht weit; nennt Jesus sich doch auch selbst den Weinstock (³). In echt apokalyptischer Weise finden wir den Weinstock materialisiert im Himmel wieder: XLIII, 52: « Heil dem weißen Weinstock, der sich oben über den Thron seiner (des Vaters) Herrlichkeit hinbreitet » und XXVIII, 58-59: « Heiliger

1. Vgl. auch Michael als Engel der Synagoge: KOHUT, *Jüdische Angelologie*, 25 f.; LUEKEN, *Michael*, 13-30.

2. BRIGHTMAN, 50.

3. Jo. 15, 1. 5.

Unsterblicher (ἄγιος ἀθάνατος), Eingeborener, weißer Weinstock, der sich über dem Throne (θρόνος) des Vaters ausbreitet ». Jesus, der Menschensohn, unter dem Bilde des Weinstocks beschrieben, der Sohn Davids, heißt der Weinstock Davids. Sein hl. Blut in der Eucharistie heißt also weiter in diesem Bilde: das Blut des Weinstocks Davids⁽¹⁾. Die kirchliche Liturgie kennt somit den Becher des Blutes des Weinstocks Davids. Hier nimmt ein Apokryphon Gelegenheit, den atl David selbst zum Engel des Bechers umzudichten, und greift überdies die gnostische Überlieferung von dem Davithea wieder auf als eines der vier Lichter.

58 Um den im gnostischen Halbdunkel verschwindenden Davithea zum plastischen Leben zurückzugewinnen, wird eine Rückbildung nach dem Bilde des wirklichen Davids vollzogen, der im Himmel sein irdisches Amt als *Leiter der Sänger* fortführt (XLIII, 77 f.; XXXI; XXX).

Diese Überlieferung finden wir in der Paulusapokalypse⁽²⁾: « David, der ihn in dem siebenten Himmel besingt nach dem Muster, das auf Erden gemacht worden ist. Es ist unmöglich, das Opfer an irgend einem Orte ohne den Propheten darzubringen, der das Fleisch Christi und sein heiliges Blut nach dem Muster besingt, das im Himmel gemacht worden ist ». In XXXII kommt die Beziehung des Davithea zu dem Sängerkönig David ebenfalls zum Ausdruck: Davithea möge dem Bittsteller eine gute Stimme verleihen « nach Art der Stimme Davids, des Zitherspielers (κithαρῳδός), der in dem Zelte (σκηνή) des Vaters sich befindet, indem er ihn besingt ». Der Kairiner Papyrus ruft ja geradezu den David neben dem Davithea an (§ 52).

1. Didache 9, 2 (Akad. Berlin 1891, 1049) St. Clemens, Quis divus salv. 29 (LIETZMANN, *Kl. Texte*, n° 6, 10).

2. BUDGE, *Miscell. Texts*, 537.

Zur Aufgabe des himmlischen Sangesmeisters gehört die 59
Versammlung aller himmlischer Geister am Morgen zur Begrüßung des Vaters. Von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang erschallt das Lob Gottes durch die Engel⁽¹⁾. Da man nachts schläft, müssen sich also die Geister (nach irdischen Vorstellungen) jeden Morgen aufs neue versammeln. Die Schilderung des Morgengrußes kann in der jüdischen Überlieferung an Job 38, 7 anknüpfen, da der Mensch, der in seiner Beschränkung nicht Zeuge der Schöpfung war, gefragt wird: « Wo warst du, als die Morgensterne jubelten, als alle Gottessöhne jauchzten? » Ein irdisches Vorbild dieser himmlischen Sänger am Morgen können die Israeliten in Ägypten kennen gelernt haben, da das « In Frieden, du erwachest in Frieden » den ständigen Morgengruß der Tempelpriesterschaft an den Gott bildete⁽²⁾. Es ist ferner eine sehr hübsche Bemerkung, wenn der Kairiner den Gesang der himmlischen Heere genauer ausführt und zwischen Vorsängern und dem respondierenden Volke unterscheidet, dort geradezu die bekannten Formeln der Liturgie auf die himmlischen Heere überträgt, ganz im Geiste der Ape Johannis, in der wir bei den Antworten der himmlischen Chöre⁽³⁾ Anklänge an die erste Gemeindeliturgie vermuten.

Davitheas Beziehung zu den Sternen kommt gelegentlich 60
zur Darstellung. XLIII, 18 ff. sehen wir ihn nebst den andern großen Äonen « an der Nord- und Ostseite Antiochiens auf dem Myrthenbaum ». Nach XXXII, 6 liegt Davithea « auf dem Bett vom Lebensbaum ». Diese Ausdrücke sind am besten als

1. KOHUT, *Jüd. Angelologie*, 19; LÜCKEN, *Michael*, 39.

2. ERMANN, *Hymnen an das Diadem der Pharaonen* (Akad. Berlin 1911), « Morgenlieder und Vortrag der Hymnen », 15 ff.

3. BAUMSTARK, *Vom gesch. Werden der Liturgie*, 104.

Bezeichnung von Sternbildern zu verstehen. XXXII, 26-28 ist er sogar ein « großer Dekan, stark in seiner Kraft ».

61 *Davithes Sonderstellung in XLIII* ist überraschend. Deutlich ist Christus, u. z. der Äon, der Sohn der himmlischen Maria-Mutter, der Held des Textes. Die Einführung der sieben Äonen Arimiel, Davithe, etc. geschieht, um den Durchgang des Lichtchristus zu beschreiben. Es schiebt sich 71 ff. der Davithe ein, mit dem goldenen Haar und den Augen von Blitz, in dem Bilde gezeichnet, wie die Apc. 3, 7 Christum zeigt. Dieser Davithe ist 76 f. der *Urvater*. Unvermittelt geht die Anrede auf den Jao-Christus über, der ebenso unvermittelt in 94 wieder wie in Zeile 1 Baktiotha heißt. 98, mir nicht völlig verständlich, ist wieder Christus genannt. In 100 heißt der Richterchristus Phukta. Diese Stelle kann man mit XL, 55-58 in Verbindung bringen, wo ebenfalls von einem Weltenrichter unter dem magischen Namen Phaoba-Baktamiel (§ 49) die Rede ist. Das Hagios von 103 ff. wird in geläufiger Weise auf Christus bezogen (§ 112 f.), und die folgenden Namen der Äonen-Lichter sind als ein einziger magischer Name des Zitierten zu nehmen. 105 ff. wendet sich mit ausdrücklicher Wiederholung des Namens Davithe, der in der Zeile vorher noch mit in der Reihe genannt war, an Davithe.

62 Will man jetzt annehmen, daß Davithe, Baktiotha, Jao-Christus, Phukta, der Weltenrichter, verschiedene Wesen bezeichnen sollen, so hat man ein heilloses Durcheinander. Dagegen legt die äußere Form es nahe, daß durchgängig Christus als die Hauptperson des Stückes zu gelten hat. Dieser Christus aber ist zunächst als gnostischer Äon gezeichnet, darüber hinaus aber als Davithe, deutlich sichtbar als stimmführender Engel. Und somit muß dieses Stück eingehender gewürdigt werden,

wenn fernerhin die Beziehungen zwischen Engel- und Christuskult ⁽¹⁾ zur Darstellung gelangen, wozu unsere Texte weiteres Material bieten (§ 85).

1. DÖLGER, *Ichthys*, I, 286, Anm. 4.

IV. GOTT, ENGEL, DÄMONEN UND HEILIGE (nach kirchlichen und apokryphen Anschauungen)

⁶³ Waren einzelne Papyri oder einzelne Stellen daraus an heidnische Wesen gerichtet, ließen sich gnostische Gestalten aus den Texten herauslösen, so bleibt doch für die große Masse derselben entsprechend der kirchlichen Zugehörigkeit ihrer Verfasser der Glaube der katholischen Kirche die Grundlage für die Auffassung über Gott, Engel und Dämonen sowie über die Heiligen. Doch auch hier überwuchert die apokryphe Literatur, die reichlich von den Kompilatoren benutzt, sich leider nicht oder größtenteils nicht mehr in ihren Quellen nachweisen läßt. Es handelt sich für uns nicht darum, die Dogmen der Kirche in systematischem Aufbau nachzuweisen, sondern vielmehr eher darum, das Eigengut der Papyri herauszustellen, damit dem Auffinden der Quellen vorgearbeitet werde.

Beginnen wir mit der Darstellung der heiligen drei göttlichen Personen, so ist zunächst keine gleichmäßige Behandlung derselben zu erwarten. Ägyptischer Gebetskult richtet sich vorzüglich an die zweite Person, Jesus Christus, läßt die Gestalt des Vaters zurücktreten. Vollends aber hat die Lehre von dem Hl. Geist unsere Texte fast gar nicht beeinflusst.

Der Vater

⁶⁴ In der BESCHREIBUNG DES VATERS SELBST verbinden die Texte geläufige Vorstellungen des Alten und Neuen Testaments mit

anderen sehr rätselhaften Ursprungs und gehen über den biblischen Anthropomorphismus weit hinaus, namentlich gilt das von XV und XLVII.

Der *Leib* des Vaters hat einen eigenen Namen. XV, 40 f.: « Ich beschwöre dich, Vater, bei Orpha, das ist dein ganzer Leib ». XLVII, 14, 2 f.: « Ich beschwöre dich, Gabriel, bei Orpha, dem Namen des ganzen Leibes des Vaters ». Noch spezieller kennt der Zauberer den *Schoß* und die *Brust* des Vaters, die von Amuletten geschützt sind (§§ 236-39). Ist hier vielleicht alte Volksauffassung maßgebend, die aus dem jüdisch-christlichen Gott-Vater ein kompaktes Kultbild der alten Tempel schafft, das in die himmlischen Hallen verpflanzt vorgestellt wird? Das *Haupt* des Vaters hat sieben *Augen*, die sich als die sieben Geister Gottes oder Engel (§ 129) zu erkennen geben. Anstatt der vier großen « Engel des Angesichts » spricht XLVII, 7, 15 f. von den vier großen Engeln des Hauptes des Vaters (§ 125), id. 20, 14 f. nennt 24 Erzengel des Leibes von Jao Jecha (§ 147). Das *Haar* des Vaters ist « weiß wie reine Wolle » (id. 15, 10 f.) ⁽¹⁾.

Ein *Gewand*, weiß wie Schnee, nach derselben Danielstelle gehört in XLVII, 15, 8 ff. nebst einem Kranz von Edelsteinen auf dem Haupte zu seiner weiteren Ausstattung. Ein anderer Text (XXXIX, 5-6) läßt Maria beten: « Sei begrüßt, Diadem, das auf seinem (des Vaters) Haupte ist . . . , seid begrüßt, ihr sieben Namen, die in ihm verborgen sind, die da sind

Α Ε Η Ι Ο Υ Ω ! »

Die Vokalnamen stehen vermutlich auf dem Diadem, wie die Zeichnung von XV in das Amulett-Diadem des Christkönigs

1. Cf. Dan 7, 9 ff.

α ε η setzt. Unbekannt ist sonst die Vorstellung von XLVII, 15, 16 ff.: « Ich rufe dich an, Gabriel, bei dem Regen, der auf das Haupt des Vaters herabfließt, und dem großen Adler, dessen Fittich über das Haupt des Vaters gebreitet ist ». Soll der Adler etwa zum Schutze gegen den Regen dienen? Wohl kaum handelt es sich hier um die Weiterbildung des alttestamentlichen Bildes, das den Schützer Israels unter der Gestalt des Adlers ⁽¹⁾ zeichnet. Eher denkt man da an heidnische Vorstellung, wie es in einer Beschwörung ⁽²⁾ heißt: « ετ περ εουμ κουι αβερ αρχεπρουμ σουπρα χαπουθ » (et per eum, qui habet accipitrem supra caput). Dazu bemerkt Audollent: « ... soit Horus, soit Osiris dans l'occident, dieu des morts, qui a parfois, aux temps gréco-romains, l'épervier sur la tête ». Übrigens beschreibt das Buch des Bartholomäus von der Auferstehung Jesu Christi ebenso die Apostelthronen: « während auch zwölf Adler (ἀετός) mit Menschenantlitz über diese mit ihren Fittichen ausgebreitet sind, ein Adler (ἀετός) bei je (κατά) einem Thron (θρόνος) » ⁽³⁾.

- 68 Befremdlich ist « der *Speichel*, der aus dem Munde des Vaters hervorkam und zur Quelle des Lebenswassers wurde » (XLVII, 16, 19 ff.) ⁽⁴⁾, und « die *Tränen*, die aus den Augen
69 des Vaters über seinen Sohn am Kreuze hervorkamen » (XLVII, 18, 1 ff.). *Hauch und Stimme* Gottes sind von der Genesis her bekannt. Die Schöpfung geschieht durch das Wort Gottes, sein Hauch ist lebenspendend. Unsere Texte sprechen von dem

1. Dt. 32, 11; Ps. 17, 8.

2. AUDOLLENT, *Tabulae defixionum*, Paris 1905, 370.

3. BUDGE, *Apocrypha*, 36: « ερε κε ιντεκνοουτε παστος νε[ο] νηρωε πορω εβολ εχωοτ ζη ηεττηζ οταετοσ κατα θρονος ».

4. Vgl. Speichel und Tränen in der ägyptischen Schöpfung. ROEDER, *Religion*, 48, 108, 111.

Hervorgang des Sohnes durch den Hauch, ein Bild, das gewöhnlich auf den Hervorgang des Hl. Geistes angewendet wird. Davithe ist der, « der den Lebenshauch hat » (XXXII, 3), auch Jesus wird angeredet (XXX, 2-5): « Komm heute zu mir, du Lebenshauch Gottes, des Allmächtigen, von den vier Seiten der Erde und den vier Ecken der gesamten Welt ». Der offenbar gnostisch aufgefaßte Christus (XLIII, 88 f.) ist es, « der aus dem ersten Hauch hervorging, der in dem Vater war; dessen Vorderteil ist das Vorderteil eines Löwen, dessen Hinterteil ist das Vorderteil eines Bären, mit der Gestalt (μορφή-) eines Falken, mit dem Gesicht eines Drachens (-δράκων) ». Das Ganze mutet an wie eine Verbindung der biblischen Logoslehre mit den gnostischen Emanationen und den Mischgestalten synkretistischer Götterlehre (§ 18). Weiter wird Gabriel angerufen (XLVII, 14, 14-18): « bei der ersten Stimme (φωνή), die aus dem Munde des Vaters hervorkam, und dem ersten Hauch, der aus seinen Naslöchern hervorkam ». Diese absonderliche Fassung geht kaum auf die innergöttliche Geburt des Logos, ist eher von der Schöpfung der Welt zu verstehen, wurde aber vielleicht, wie die Nennung des Gabriel hier andeutet, auf den Auftrag an Gabriel zur Verkündigung an die seligste Jungfrau verstanden. Maria betet einmal (XXXIX, 6-7): « Sei begrüßt, du erstes Wort, das aus dem Munde des Vaters gekommen ist, als er Gabriel sandte, indem er sagte: Sprich zu Maria: Siehe mein Sohn wird zu dir kommen! »

Unsere Magier beten nicht bloß mit Bibel und Liturgie zu dem *Arm Gottes*, den der Herr zu Segen oder Fluch ausstrecken möge, sondern haben ihr besonderes Geheimnis mit dem *Finger Gottes*. Man berief sich auf Schrifttexte wie Ex. 8, 19, wo die Geheimkünstler Pharaos in den Plagen « den Finger Gottes »

zu erkennen glaubten, und auf Lk. 11, 20, die Versicherung Jesu, daß er « durch den Finger Gottes » die Dämonen austreibe. So erklärt sich, daß die Zauberer sich gern auf den Finger Gottes berufen, bei diesem ihre Beschwörungen vornehmen ⁽¹⁾ und seine Zaubernamen wissen wollen. War Orpha ein Name des ganzen Leibes des Vaters (§ 64), so soll Orphamiel (XV, 29 f.; XLVII, 14, 4 f.) der « große Finger der rechten Hand des Vaters » sein. Ein andermal (V, 22) soll Nathanael (oder Athanael?) sein magischer Name sein.

72 DIE SCHÖPFUNG, DAS WERK DES VATERS, wird in fremdartigen Farben in unseren Texten im allgemeinen und besonders im Rossitraktat ausgemalt. Als *Mittel bei der Schöpfung* sind uns Hauch und Stimme geläufig (§ 69), doch wenn aus dem Speichel des Vaters der Quell des Lebenswassers entsteht (XLVII, 16, 19 ff.), so möchte man darin eine Variante zu dem alten Mythos von dem Sonnengott Re ⁽²⁾ erblicken. Auf einen ganz bestimmten Götterkreis müssen ferner folgende Schilderungen (id. 16, 10-17) zurückgehen: « Ich beschwöre dich, Gabriel, bei dem Bade, das der Vater genommen hat, da er den Adam bilden (πλασσειν) wollte, und der Blume, die aus seiner linken Hand hervorsproßte, und dem Becher in seiner rechten Hand, in welchem er seine Engel (ἄγγελος) < erschuf > ». Vielleicht ist hier ein Hinweis auf die Lehre des Neuplatonikers Syrianus angebracht, nach der alle Teilseelen aus der göttlichen Weltseele wie aus einer Quelle oder einem Becher hervorsprudelten, d. h. emaniert wurden. Die Orphiker sprechen ja geradezu von einem Seelenmischkrug ⁽³⁾. Der Vater soll erst drei Tage

1. DEISSMANN, *Licht vom Osten*⁸, 260.

2. ROEDER, *Religion*, 108, 111.

3. HOFFNER, II § 78, 218.

stehend zugebracht haben, bevor er die ganze Schöpfung in Bewegung setzte (id. 16, 7-9). Das könnte man schließlich aus der Genesis deuten, in der erst am vierten Tage Sonne, Mond und Sterne geschaffen werden. Da bei den Alten die Erde ruht, fängt ja wirklich erst mit diesen die Bewegung an.

Die Lage des Vaters vor der Schöpfung wird besonders 73 angegeben (XLVII, 8, 8 ff.): « Ich beschwöre dich, Joiriël, bei der Lichtwolke, die vor dem Vater steht, in der er schon verborgen war, bevor er etwas schuf », und (id. 16, 2-5): « Ich flehe dich an, Gabriel, bei der großen geehrten Jungfrau, in der der Vater schon verborgen war, bevor er etwas schuf ». Für diese Schilderungen wird man gnostische Vorlagen annehmen müssen (§ 27 f.).

Beachtet man den Unterschied in der Fragestellung nach der 74 Schöpfung überhaupt und nach ihrer Ordnung, so sieht man, daß der biblische Bericht der Genesis sich mit dem letzteren, dem opus distinctionis et ornatus, eingehend beschäftigt. Während dieses Werk den Beginn der Zeit begründet, stritt man noch lange über die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung. Daraus ergibt sich wohl die Frage nach dem Zustand des Vaters vor der Schöpfung, zwischen dem opus creationis und distinctionis. Überdies beschreibt die Bibel nicht die Schöpfung der Engel; ob sie wirklich mit der Welt mußten zusammengeschaffen sein, ist heute noch Gegenstand gelehrter Disputationen ⁽¹⁾.

Es bleibt also noch Raum für die Frage nach dem Verhältnis 75 des Vaters zu den Engeln vor der Weltschöpfung. Hierher ⁽²⁾ gehört eine Beschwörung (XXX, 30-33) « bei den sieben feurigen Engeln, in denen (er) schon verborgen war, bevor es (ihm)

1. DIEKAMP, *Dogmatik*, II § 12.

2. Abgesehen von einer sekundären Beziehung der Angaben auf Jesus (§ 84).

gefiel, (sich) zu offenbaren, daß die Welt entstände ». Weiter heißt es da (35-39): « Ich beschwöre dich bei Jak, Pijak, Sachorak, Ph....l, Sablan, Athanabla, Achramach....., die dir den Lehm zugetragen haben, als du den Adam bildetest (πλάσσειν) ». Der Paralleltext (XL, 82-86) bringt eine durchsichtige Variante: « Sende heute zu mir deine sieben Erzengel, die schon bei dir waren, bevor du dein Gebilde (πλάσμα) Adam erlöstest ». Die Namen der alten Dekandämonen (§§ 39-42) bezeugen den Zusammenhang mit gnostischer Welschöpfung durch den Jaldabaoth und seine sechs Genossen ⁽¹⁾: « Kommt, laßt uns den Menschen machen nach unserm Bilde! Da bildeten... die sechs Kräfte... den Menschen... und brachten ihn zu ihrem Vater... Da hauchte er dem Menschen den Lebenshauch ein... ». Ähnlich lautet bei Epiphanius der Bericht über dieselben ophitischen Lehren ⁽²⁾: « Da, wie gesagt, durch die Verschlagenheit des Jaldabaoth der Zugang nach oben versperrt war, haben seine sieben von ihm gezeugten Söhne oder Äonen oder Götter oder Engel (sie werden nämlich bei ihnen mit verschiedenen Namen bezeichnet) nach dem Bilde ihres Vaters Jaldabaoth den Menschen gebildet ». Die XL, 82-86 angeschlossenen jüdischen Engelnamen, die Betonung der Schöpfung durch den Vater selbst, während den Engeln nur die Rolle von Dienern zuerkannt wird, die XXX, 33-35 vorausgehende Schilderung des Vaters in dem praexistierenden Zelte (§ 79) weisen auf die sieben erstgeschaffenen Engel desselben jüdischen Überlieferungskreises ⁽³⁾, der von dem Vater behaup-

1. Iren. haer. I 30, 6.

2. Epiphanius I 37, 4.

3. Pirke Elieser, Kap. 4, Traktat von den himmlischen Hallen, Abschnitt 7 (JELINEK, *Bet ha-Midrash* II 46; LUEKEN, *Michael*, 36.

tet: « Expansum est ante eum velum et septem Angeli, qui prius creati sunt, famulantur ei ante velum, quod vocatur aulaeum (פרגוד) ». Ausführlich berichten über die erstgeschaffenen Engel die Quaestiones Bartholomaei ⁽¹⁾.

Als SCHÖPFER VON HIMMEL UND ERDE hat der Vater (XLVII, 76 4, 13) « die Erde über den Abgrund gedeckt und den Himmel wie ein Gewölbe (καμάρα) aufgehängt ». In dieser Form sind die Worte ein Zitat aus iv Esd. 16, 60, die auch in den Const. Apost. 8, 12 verwandt und von der Liturgie, z. B. in der Epiphanieakoluthie ⁽²⁾ benutzt werden. Diese Auffassung ist ebenso Allgemeingut des vorderen Orients wie die weitere der sieben Himmel ⁽³⁾. XV, 31: « Rege dich, Vater, in dem siebenten 77 Himmel! » Die Einteilung von XV, 32 und XLVII, 4, 11 f. in 14 Firmamente (στερέωμα) ist neu, bekannt aber sind wieder die vier Säulen, auf denen die Erde im Abgrund befestigt ist und die auch den Himmel tragen. Hier weiß ein lebhaftes Bild zu entwerfen 4, 16-20: « Der dem Himmel und der Erde ein Fundament gegeben hat, der die 14 Firmamente (στερέωμα) auf den vier Säulen (στυλος) befestigt hat ». 7, 2-14: « Ich beschwöre dich heute, Gabriel, bei (-κατά) Saber Blararo, den drei Personen (πρόσωπον), die in der Mitte der vier Säulen sind,

1. VASSILIEV, *Anecdota*, 16 f.: πρῶτον ἐλεγόμεν σαταναήλ, ὃ ἐρμηνεύεται ἐξαγγελος θεοῦ. τότε δὲ ἀγωνὶ ἀντίτυπον τοῦ θεοῦ, καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα μου σατανᾶς, ὃ ἐστὶν ἄγγελος ταρταροῦχος.... ἐγὼ πρῶτος ἄγγελος ἐξεπλάσθην. ὅτε γὰρ ἐποίησεν ὁ θεὸς τοὺς οὐρανούς, ἔλαβεν δράκινον πυρὸς καὶ ἐπλασεν ἐμὲν πρῶτον, δεῦτερον τὸν Μιχαήλ.... τρίτον Γαβριήλ.... οὗτοι εἰσιν οἱ πρῶτοι πλασθέντες ἄγγελοι.

Zu den Engeln, die Lehm herzutragen, vgl. ib. S. 19 den Auftrag an Michael: ἀγαγέ μοι βῶλον ἐκ τῶν τε(σ)σάρων περὶ τῆς γῆς καὶ ὕδωρ ἐκ τῶν τε(σ)σάρων ποταμῶν τοῦ παραδείσου.

2. TUKI, *Euchologion*, II, 271.

3. ALLO, *Saint Jean L'Apocalypse* (Études Bibliques), Paris 1921, p. xxxvi; BOUSSET, *Religion*, 500; T U 43, 276.

die den Himmel und die Erde tragen, Thalamora, Thesocha, Thaisara. Ich beschwöre dich, Gabriel, bei den vier Engeln, die auf den vier Säulen stehen, deren Füße auf dem Firmament des Nun befestigt sind, den (?) Heiligen, die den Himmel tragen. Theriel, Throel, Bael. Ich rufe euch an, ihr vier großen Engel des Hauptes des Vaters . . . » Undurchsichtig ist die Anordnung der drei Gestalten in der Mitte der vier Säulen. Die vier tragenden Engel sind Dubletten zu den bekannten vier großen Engeln (§ 125), den Engeln des Angesichtes, den vier Tieren, die den Thron Jahves tragen. Das deuten auch die magischen Namen Theriel, Throel, Sabael (τὰ Θηρία τοῦ Θρόνου τοῦ Σαβαώθ) an. Diese vier Engel sind sekundäre Erweiterung des alten Systems, wie auch ein Vergleich mit XLVII, 20, 1-3 zeigt: « . . . bei den vier Säulen des Nun, wegen ihrer vier Köpfe (ἄπτε), die den ersten Himmel tragen ». Hier fehlt das Bild der vier Engel, das koptische ἄπτε ist Übersetzung des griechischen κεφαλῆς, des Säulenkapitāls. Über die letzteren hat 15, 1 noch eine hübsche Anmerkung: « . . . und die vier Säulenkapitāle (κεφαλῆς) von Gold, auf denen der Name des Vaters geschrieben steht ». Das erinnert an die Schilderung ⁽¹⁾, wie der Gerechte zu einer Säule im Tempel Gottes wird, auf der der Name des Herrn geschrieben steht. Da der Vater selbst auf der Brust eine Amulettinschrift trägt (§ 239), fügt sich dieses gut in den Vorstellungskreis des Rossitraktates ein.

79 Die jüdische Überlieferung erklärt das Bundeszelt als im Himmel praeexistierend, bzw. projiziert sie dieses in den Himmel ⁽²⁾. In dem « wahren Zelte » war der Vater schon verborgen, bevor er die Welt schuf (XXX, 33-35). Im übrigen ist auch von

1. Apc 3, 12.

2. ALLO, l. c.; KÖNIG, *All Religion*, 493.

den christlichen Schriftstellern das Bild des himmlischen Zeltes aufgegriffen worden. Wie das irdische Zelt seinen Vorhang hat, so auch das himmlische ⁽¹⁾. Die vier höchsten Engel stehen davor ⁽²⁾. Als magisches Bildchen soll man für den Rossitraktat (Einl. Zeile 1-2) die vier Engel zeichnen, die vor dem Vorhange stehen. Entsprechend den sieben Himmeln finden sich in beliebter apokalyptischer Vervielfältigung sieben Vorhänge um den Thron des Vaters (XLIII, 46-48), « der innerhalb der sieben Vorhänge ist, vor dem die sieben Lichtsterne (φωστήρ-) stehen ». Es ist (XLVII, 9, 4-7) « der große Gott, der Einzige, der innerhalb der sieben Vorhänge ist ». Nicht ganz klar ist die Vorstellung von XXXIX, 6, da das heilige Zelt sieben Vorhänge und sieben Säulen haben soll, die darauf (?) stehen. Man denkt hier an die spielende Vervielfältigung der Pistis Sophia ⁽³⁾. Da haben Firmamente und Äonen ihre Vorhänge. Schließlich hat jeder einzelne Apostelthron in einem andern Apokryphon ⁽⁴⁾ Vorhang und Diadem.

Eine eigene Überlieferung wird aus einem Apokryphon 80 (XLIII, 50 f.) berichtet: 60 goldene Leuchter brennen im Zelte des Vaters und (ib. 54) sieben goldene Palmblätter sind dort als Schmuck aufgehängt. Die Schrift kennt als Verzierungen der Vorhänge je die Figur eines Cherubs und eines Palmblattes in fortlaufender Anordnung ⁽⁵⁾.

Eine Wolke steht vor dem Thron des Vaters (§§ 28-30). Ein 81 Weinstock breitet sich über den Thron des Vaters aus und wird

1. Die christl. Überlieferung schließt sich an Hebr. 6, 19 an.

2. KOHUT, *Angelologie*, 17; LUEKEN, *Michael*, 96 f.

3. Text 214; Übersetzung 156.

4. Buch des Apostels Bartholomaeus von der Auferstehung Jesu Christi (BUDGE, *Apocrypha*, 36).

5. I Kg. 6, 28.

als Jesus selbst gedeutet (§ 57). Engel umgeben den Thron (§ 118 f.), die vier Tiere tragen ihn (§ 120 ff.). Der Thron ist von Feuer, ein Feuermeer ist unter ihm. Diese Vorstellungen führen in die eschatologischen Orte (§§ 154-164). Nach dem Bilde des irdischen Paradieses und des irdischen Jerusalems wird eine Himmelsstadt, von Strömen umflossen, ausgemalt. Damit werden wir den Boden der jüdisch-christlichen Überlieferung wieder betreten, zugleich ein Lieblingsgebiet des Ägypters, dem eschatologische Spekulation auch im Christentum eine Hauptsache geblieben ist, wie apokryphe Literatur bezeugt.

- 82 DIE SCHÖPFUNG DER ENGEL wird in unseren Texten nicht beschrieben, abgesehen von der oben § 72 behandelten Sonderüberlieferung des Rossitraktates (XLVII, 16, 12-17). Man könnte aus den Angaben über die Natur der Engel (§ 117) einen weiteren Rückschluß über die Art ihrer Erschaffung versuchen. Als Erstgeschaffener schlechthin gilt der oberste gefallene Engel, das Erstgebilde (ἀρχήπλασμα, § 166). Nach der Lehre der Kirche sind alle Engel als gut erschaffen worden. Ein Teil von ihnen fiel und bildet jetzt die Schar des Satans (§ 167 ff.). Es gibt also keine bösen Geister außer diesen. Anders meinen Volksanschauungen und jüdische Überlieferungen von der Fruchtbarkeit der bösen Geister und von dem Feuerstrom, aus dem täglich neue Dämonen entstehen (!). Hiergegen polemisiert eine Stelle des Rossitraktates (XLVII, 8, 16-19) und behauptet, Gott habe alle Geister des Satans an einem einzigen Tage zusammen geschaffen.

1. BOUSSET, *Religion*, 323, Anm.

DIE SCHÖPFUNG DER MENSCHEN wird durch obige Angaben (§ 72) beleuchtet. Eine eigenartige Legende (XXXI, 6-14) berichtet in einer Beschwörung darüber: « Ich beschwöre euch bei dem ersten Siegel (σφραγίς), das auf den Leib (σῶμα) des Adam gelegt ist! Ich beschwöre euch bei dem zweiten Siegel auf den Gliedern (μέλος) Adams! Ich beschwöre euch bei dem dritten Siegel, das den Wuchs in Adam versiegelt, während er daliegt, indem er Erde ist, bis Jesus Christus ihn durch die Hände seines Vaters in Bewegung setzt. Der Vater hat ihn aufgestellt, hat in sein Gesicht gehaucht und hat ihn mit dem Lebenshauch angefüllt ». Dieser Bericht bezieht sich trotz der Dazwischenkunft Jesu auf die erste Schöpfung Adams. Denn von einer leiblichen Auferweckung Adams nach der Erlösung durch Christus ist sonst keine Rede. Andere Texte sprechen sogar geradezu die Schöpfung Adams Christo zu, dessen Tätigkeit bei der Schöpfung und Verhältnis zu den Händen des Vaters noch zu besprechen ist (§ 84). Unser Text will also deutlich vermitteln, da er die Schöpfung Adams durch Christus, aber vermittelt der Hände des Vaters beschreibt.

Der Sohn, Jesus Christus

Auf Spezialfragen, die sich an die Person Jesu Christi 84 knüpfen, ist bereits gelegentlich hingewiesen worden, so auf seine Beziehung zu dem gnostischen Äon (§§ 31-34) und zu dem vollkommenen Menschen (§ 35). Im Synkretismus ist der Christengott Jesus den alten und neuen Göttern, dem Seth und Bes (§ 8 f.), dem Abraxas vielleicht (§ 22) angeglichen worden. Es klingt nach ebensolcher Religionsmischung, wenn unsere Texte einen Jao-Christus mit den Namen ursprünglich selbstän-

diger Äonen benennen (§ 49) und ihn mit den Zügen des alttestamentlichen Gottes zeichnen. Zum Studium des im Rahmen der Communicatio idiomatum Möglichen dient besonders die Darstellung von XXX. Nach voraufgestellter Doxologie wendet sich der Kompilator an den Gott, der dem Tobias den Raphael zum Dienst bestimmt, der seinen Aposteln den reichen Fischfang bewirkt, der in den sieben Engeln vor der Schöpfung verborgen ist, die ihm bei der Schaffung Adams Lehm zutrug. Dann heißt es (Zeile 39 ff.):

« Deshalb wieder, o Gott, haben wir deinen Namen Jesus genannt. Du hast dir deine heiligen Apostel (ἀπόστολος) bestimmt, daß sie dir dienten (διακονεῖν). Bestimme mir selbst ... heute deinen Erzengel (ἀρχάγγελος) Raphael ... ! » Deutlich wird der biblische Bericht von der Schöpfung Adams durch Gott den Vater auf Jesus bezogen, da Maria zu ihrem Sohn betet (XXXIX, 7): « Sei begrüßt, du Hand, die unsern Vater Adam gebildet (πλάσσειν) hat! Seid begrüßt, Füße, die oftmals im Paradiese gewandelt sind! Sei begrüßt, wahrer Logos des Vaters! » Schließlich wird Jesus auch herangezogen, wo es sich um die Bildung Evas aus der Rippe des schlafenden Mannes handelt (XLIII, 101 f.): « Der Adam in dem Paradiese (παράδεισος) auferweckt hat, daß er Eva finde ». Nicht so befremdlich, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, ist die Beziehung der alttestamentlichen Angaben auf Jesus. Wird doch auch im Neuen Testament ⁽¹⁾ Jesus genannt, « der das Volk aus dem Lande Ägypten errettet hat, » und nach dem hl. Paulus ⁽²⁾ haben die Juden Christus in der Wüste versucht. Auch die

1. Jud. 5.

2. I Kor. 10, 4.

Väter kennen solche Ausdrucksweise ⁽¹⁾. Wenn speziell Jesus den Adam soll gebildet haben, so ist das auch nichts Neues, sondern Irenäus ⁽²⁾ erklärt es uns: « Plasmatus initio homo per manus Dei, id est Filii et Spiritus ». « Adest enim ei (Deo) semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens: Faciamus hominem. ... »

Für die Frage des Christus- zum Engelkult liegt in dem 85 gnostisch gefärbten Papyrus XLIII Material vor, da der als Äon gezeichnete Christus mit dem Engel Davitthe verquickt wird (§ 61 f.). Auch beachte man die Eigentümlichkeit, aus Zusammenstellungen von Engelnamen Geheimnamen Gottes überhaupt und besonders Jesu zu bilden (§ 219). Die von Dölger hier herangezogene Stelle des Rossitraktates ist an Hand meiner Übersetzung neu zu prüfen ⁽³⁾.

DER EINGEBORENE DES VATERS UND DER JUNGFAU MARIA. In 86 dem Johanneischen Schrifttum heißt Jesus der Eingeborene des Vaters ⁽⁴⁾, der im Schoße des Vaters ist ⁽⁵⁾. Diese Formulierung findet sich entsprechend dem häufigen liturgischen Gebrauch oft in unseren Texten, so XL, 55 ff.: « Jesus Christus, der aus dem Herzen des Vaters geboren wurde », XXVIII, 57 f.: « Komm zu mir, Heiliger (ἅγιος), Unsterblicher (ἀθάνατος), Eingeborener! », XV, 32: « Sende mir Jesus Christus, deinen eingeborenen Sohn! » Maria betet (XXXIX, 7): « Sei begrüßt,

1. RAMFF, *Der Brief Judae, des Apostels und Bruders des Herrn*, Sulzbach 1854, 363ff.; Justinus, Dial. c. Tryph. 120; FELTEN, *Die zwei Briefe des heiligen Petrus und der Judasbrief*, Regensburg 1929, 260.

2. Adv. Haer. V 28, 4; IV 20, 1; vgl. auch V 1, 3. (Hinweis von C. Schmidt).

3. *Ichthys*, I, 285 f.

4. Jo. 1, 14; 3, 16; I Jo. 4, 9.

5. Jo. 1, 18.

Erstgeborener seines Vaters und Erstgeborener meines Leibes! » Den Erstgeborenen nennt ja die Schrift (¹) den Sohn Gottes, der vor aller Kreatur da ist, durch den alles geschaffen ist. Er ist vor allen Engeln und Äonen, vor aller Schöpfung, die er begründet hat (XLVII, 1, 3-12; 4, 3-20). Fremd ist die Formel, mit der die Hindin (XVII, 7) den Herrn begrüßt: « Du Knabe des Mädchens, erstgeborener Sohn seines Vaters und seiner Mutter! »

- 87 Bemerkenswert ist die Litanei (XLIII, 36-39), in der Jesus *der heilige Tröster* (παράκλητος), *der heilige Bräutigam* (νύμφιος) heißt. Wie der Herr sich Mt. 9, 15 den Bräutigam nennt, so wendet auch sehr häufig die Epiphanieliturgie auf ihn diesen Titel an. Die Ausdeutung des Parakleten auf Jesus scheint auf eine frühe Zeit hinzuweisen.

Über Jesus, den Sohn der jungfräulichen Mutter, haben wir noch einige Belege (§ 178 f.).

- 88 JESUS UND SEINE APOSTEL. Zwei unserer Texte folgen in ihren Angaben über Jesus im Kreise seiner Jünger der hl. Schrift. XXX, 40f. erwähnt die Auserwählung der Apostel zum Dienste Jesu, 11-17 behandelt den reichen *Fischfang*: « Der zu seinen Aposteln an das Meer (θάλασσα) gekommen ist. Da sprach Petrus zu ihm: Herr, wir haben uns nämlich (γάρ) abgemüht, aber nichts getroffen. Da sprach der Herr: Werfet eure Netze zur Rechten des Schiffes aus, und ihr werdet etwas finden! Da warfen sie sie aus. Da fanden sie 153 ». Der Bericht hält sich an Lk. 5, 4-9, doch nimmt er die Zahlenangabe der Fische aus Jo. 21, 11.

- 89 Von der *Heilung der Schwiegermutter Petri* wird berich-

1. Kol. 1, 15; Hebr. 1, 6; cf. Eccli. 24, 5; Jo. 1, 3.

tet (XVI): « Der Herr Jesus kam, indem er mit seinen hochheiligen Aposteln wandelte. Er ging hinein in das Haus des Simon Petrus etc. » Da dieser Text als Evangelium über Fieberkranke gelesen wurde (§ 350), erklärt sich seine vielfache Bearbeitung in magischen Gebeten.

Ein Hauch besonderer Frömmigkeit ruht auf jenen Erzählungen, die von der Sorge und Vorliebe Jesu für Tiere berichten. Wie der Mensch den stattlichen, scheuen Hirsch als Edewild hochschätzt, so spiegelt sich diese Gesinnung in mannigfachen Legenden einer Begegnung Jesu mit ihm wieder (¹). Ein koptischer Bericht (XVII) schildert den Herrn, der im Kreise seiner Apostel die *kreißende Hindin* in Not trifft. Jesus lehnt seine erbetene persönliche Hilfe ab, verheißt aber Rettung durch die Apostel. Jetzt schiebt der Kopte entsprechend seiner Vorliebe für den Erzengel die Michaellegende (§ 139 f.) ein. Daraus ergibt sich eine unmögliche Überordnung der Apostel über den höchsten Engel: Die Herrlichkeit Jesu könnte die Hindin nicht ertragen, auch nicht die der Apostel, wohl aber die des Michael, der einen Segensbecher bereiten, darüber den Namen Jesu und die der Apostel anrufen und einen Zauberspruch hersagen soll. Der als solcher eingeführte Spruch läßt sich weiter in der kirchlichen Segensliteratur nachweisen (§ 342). Gegen den Sinn seiner Legende fügt der Kompilator noch die Schlußformel der magischen Benediktionen hinzu, in der sich der Beschwörende mit dem Heilspender selbst identifiziert (§ 255).

Noch viel stärker ist die Legende überarbeitet, wie *Christus das Auge der Hindin heilt* (XVIII). Der Herr tritt aus der Tür des Paradieses heraus und trifft eine verwundete Hindin,

1. FEHRLE, *Zauber und Segen*, 39-40.

Doch das Folgende nimmt auf diese Einführung keinen Bezug mehr. Auch hier ist aus Liebe zu Michael (§ 139) geändert worden. Dieses Stück hat die alte magische Drohung gut bewahrt (§ 250).

92 In zwei weiteren Sprüchen ist die Lage nicht genau zu erfassen. Es handelt sich um die *Besprechung des Wurmes* (XIX) durch Jesus, der selbst, eine Bannformel sprechend, eingeführt wird. Der Betende identifiziert sich (§ 254) mit ihm, um Anteil an dem göttlich gewirkten Schutz zu erlangen. Überdies vergleicht er sich mit dem Jesukind in der Mutter Schoß. Dieser letztere Zug dient hier zur Verdunkelung der Lage, die dadurch noch verwirrt wird, weil a simili neben Jesu und Maria auch Johannes in Elisabeths Schoß genannt wird.

93 Dann sehen wir (XX) *Jesus im Gespräch mit Leuten*, die vor *Kriegsgefahr* sich sichern wollen. Den einzelnen soll Unverwundbarkeit, den Gemeinden Sicherheit vor Eroberung und Plünderung gewährleistet werden (§ 348). Magische Kraft erwartet der Text von den Namen der Hl. Dreifaltigkeit, der 12 Apostel, der 24 Presbyter und der sieben Erzengel (§ 360). Leider ist der Anfang des Blattes zerstört, so daß die Bittsteller für ihre Stadt ungenannt bleiben. Vielleicht ist man berechtigt, das Stück in die Abgarlegende, die gleich besprochen wird, einzureihen. Der edessenischen Gesandtschaft an Jesus würde es gut entsprechen, über eine andere haben wir keine Legende.

94 JESUS IN DER ABGARLEGENDE. Die Verbreitung der Abgarlegende ist auf Grund der Überlieferung, die doch nur Zufallsfunde darstellt, als sehr groß anzusehen. Die original-syrische Legende ist durch Vermittlung des Griechischen ⁽¹⁾ zu den Kopten gelangt.

1. EUSEBIUS, *Kirchengeschichte*, I, 13; cf. II, 1. Siehe die Nachschlagewerke.

Die Abgartexte der Wiener Sammlung sind von Krall ⁽¹⁾ bearbeitet worden. Dazu kommen Stücke der Leidener Hs in Bearbeitung von Boeser ⁽²⁾ und eine Inschrift der Grabkirche bei Faras in Nubien, von Sayce ⁽³⁾ veröffentlicht. Erhalten ist im Koptischen der *Brief Abgars an Jesus*. Die Wiener Rezension (XXI) steht dem von Origenes und der Lehre Addais ⁽⁴⁾ gegebenen Texte recht nahe, während die Leidener Fassung (XXII) erhebliche Weiterungen aufweist. Ferner der *Brief Jesu an Abgar*, in kürzester Form in dem Wiener Fragment (XXV), 95 das mit der Bezeugung schließt: « Ich, Jesus, habe diesen Brief mit eigener Hand geschrieben ». Während in dem eigentlichen Briefe die koptische Überlieferung geradezu einheitlich ist, schwankt die weitere Ausführung der Versprechungen auf Grund der sonstigen Amulettliteratur. Hierzu tritt eine allgemeine Schutzformel (in XXV) für die Orte hinzu, an denen der Brief als Amulett hinterlegt wird, und dann die Doxologie. In einem neuen Schluß erfleht sich Christodora, die Tochter der Gabrilia, des Papyrus glückliche Besitzerin, Gesundheit, ohne den magischen Befehl der schnellen Ausführung (§ 373) zu vergessen. Die drei übrigen koptischen Textzeugen gehören zusammen. Sie schieben zunächst die magische Formel ein: « Ich, Jesus, bin es, der befiehlt, ich bin es, der redet, » sowie eine weitere Verheißung: « Weil du viel geliebt hast . . . »

Insbesondere stimmt die Inschrift der nubischen Grabkirche zu 96

1. J. KRALL, *Koptische Amulette* (Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer, Bd. V, Heft 3-4) Wien 1892, 115-122.

2. W. FLEYTE et A. BOESER, *Manuscripts coptes du Musée des antiquités des Pays-Bas à Leide*, p. 462-473, Leiden 1897.

3. A. H. SAYCE, *Gleanings from the Land of Egypt*, Recueil de travaux, XX, 1898, 175.

4. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, 28, Anm. 2.

der Leidener Überlieferung, wie beide ja auch in der Rezension der 40 Martyrer von Sebaste zusammengehen, dann allerdings in der Namengebung der Ephesinischen Knaben etwas differieren. Die in der Leidener Hs vereinigten Texte werden schon in dieser Zusammenstellung nach Ägypten gekommen sein, wobei nachträgliche Erweiterungen nicht ausgeschlossen sein sollen. Einerseits steht der Nubier deutlich zu der Leidener Hs in der Wahl der Suffixe (in *ihrem* Volke, in *ihren* Straßen), andererseits fehlt der Zusatz « Ich bin es, der redet . . . Weil du viel geliebt hast . . . » im Texte von Faras.

- 97 Ein Vergleich mit der von Eusebius ⁽¹⁾ überlieferten Erwiderung Jesu zeigt wenig Übereinstimmung mit unseren Texten, vielmehr bei den Kopten das Bestreben, durch die Betonung des Schutzes und Heiles auf die Bestimmung als Amulett hinzuwirken. Indes lesen wir statt des magischen Zusatzes der Doctrina ⁽²⁾: « Deine Stadt wird gesegnet sein, und kein Feind wird sie überwältigen können » eine ethische Verheißung: « Es wird in ihr die Kenntnis (bzw. die Herrlichkeit) Gottes wachsen ».

- 98 Der in der Leidener Hs sich anschließende Text (XXVII) ist, trotzdem er durch die Überschrift als Brief Jesu an Abgar bezeichnet ist, kein solcher (§ 106). Eher ist XX hierher zu rechnen (§§ 93, 348).

- 99 KREUZESLEGENDEN. Einzelne formelhafte Fassungen über des Herrn Ende am Kreuze scheinen aus einem Symbolum zu stammen. XLIV, 10 f.: « Der sein Blut für alle Menschen vergossen hat, . . . zum Leben der Ewigkeit, » und in der Parallele

1. KG. I 13, 10.

2. Leicht zugänglich in den Chrestomathien von UNGNAD und BROCKELMANN.

XLIII, 7 f.: « daß er seinen Leib (σῶμα) und sein Blut für uns alle hingabe ». Id. 85 f. erwähnt dazu an entsprechender Stelle den Lanzenstich: « Seine rechte Seite wurde mit einer Lanze durchbohrt (λογχίζειν) ». Ausführlich wird (XV, 5-10) beschrieben: « Einer von ihnen (den Soldaten) nahm einen Schwamm (σφόγγος), füllte ihn mit Essig. Er kostete. Er sprach: Mein Vater! Jetzt ist alles erfüllt. Er gab seinen Geist auf. Der Himmel öffnete sich, die Erde bewegte sich, die Gebeine der Toten standen auf. In ihren Leibern gingen sie nach Jerusalem. Sie kehrten wieder in das Grab zurück ». Hieran ist nur der Schlußsatz außerbiblisch. Vgl. § 395.

Die geheimnisvollen aramäischen Worte des *Kreuzesrufes* ¹⁰⁰ *Jesu* bilden ein Lieblingsthema in den magischen Gebeten ⁽¹⁾. Die koptische Überlieferung macht reichlich davon Gebrauch (§ 218). Auffällig dabei ist ein Zusatz (XV, 4 f.): « Einige von ihnen sagten Elias, andere Jeremias », eine Vermengung des Spottes der Umstehenden: *Er ruft Elias*, mit dem Bekenntnis von Caesarea Philippi, wo es auf die Frage Jesu « Für wen halten die Menschen den Menschensohn? » heißt: « Einige für Elias, andere für Jeremias » ⁽²⁾. Vereinzelt steht eine Überlieferung über drei Rufe da, « die der Sohn am Kreuze ausgestoßen hat » (XXXI, 16-19).

Der Magus weiß auch von sechs Namen (XV, 23-26), « die ¹⁰¹ der Vater über dem Haupte seines geliebten Sohnes aussprach, als er am Kreuze hing, indem er sprach: Mein wahrer Name ist Pharmen, Ibubar, Sich, Tach, Saba, Chirinu ». Während

1. Vgl. die griechische Überlieferung bei GOAR, *Euchologion*, II, 578, SCHERMAN, *Die griechischen Kyprianosgebete* (O. Chr. III, Rom. 1903, 307 gibt eine Übersicht von Texten, die noch zu untersuchen sind); syrische Texte bei KRÄMER, 39, 119, 126.

2. Mt. 16, 14.

der jetzige Text den Zweifel offen läßt, ob diese Worte noch zu der Beschwörung gehören, mit der Jesus sich den Weg zur Unterwelt frei macht, scheint doch die Vorlage die Offenbarung dieses Namens in diesem Sinne aufgefaßt zu haben. Das wäre Geist des altägyptischen Totenbuches wie gnostischer Schriften, in denen der Schüler mit magischen Namen sich der Orte seiner Jenseitsreise bemächtigen kann.

102 Die Überlieferung berichtet von fünf Nägeln, die den hl. Leib Jesu am Kreuze durchbohrten (XXXIX, 12). Die äthiopische Version dieses Gebetes ⁽¹⁾ gibt als deren Zaubernamen an: sator arepo tenet opera rotas. Es ist also möglich, daß mit diesen Namen, die öfter in unseren Texten vorkommen, ebenfalls die 5 Kreuzesnägel gemeint sind (§ 229).

103 Die Namen der Schächer liegen in verschiedenen Überlieferungen vor ⁽²⁾, von denen die griechische sich an Pilatusakten cap. 10 anschließt, wo der gute Schächer Dismas, der böse Gestas oder Gesmas genannt wird. Die griechische Kirche begeht das Fest des ersteren am 23. März. Die beiden heißen in den Beischriften zur Kreuzigungsgruppe (XV; § 369) Gestas und Demas, entsprechend der sonstigen koptischen Tradition ⁽³⁾.

104 An sich schön, aber in dem Durcheinander des Rossitraktates verschwindend, ist (17, 1 f.) die Bemerkung von « den Tränen, die aus den Augen des Vaters über seinen Sohn am Kreuze (σταυρός) kamen » (§ 68).

105 Recht wüst hebt ein Zauberspruch (XXVI) zur Hebung eines Augenübels an mit der Beschwörung des Eisens. Nach Art der

1. RENÉ BASSET, *Les Apocryphes Éthiopiens*, V, 16.

2. HENNECKE, 79.

3. *Acta Pilati* (Turin. Acad. 35, 193) fol. 71 und 72. *Mém. de l'Institut franç.*, IX, 7; *Ms. Michigan*, Or. 550, 36.

Dämonen wird es als männlich oder weiblich bezeichnet, um es ganz sicher zu treffen. Dann ergeht sich der Text in der Beschreibung des Lanzenschaftes. Auf dem Berge Ezechiels soll er als Baum gestanden haben. Aus beiden wird die Lanze gemacht, welche den Herrn durchbohrt. Der Berg Sion, als Kreuzigungsort angegeben, ist neu. Die folgende Beschwörung nennt das Eisen ein himmlisches, weil es gewürdigt wurde, den Leib des Herrn zu durchdringen. Es wird wohl an die Kraft erinnert, durch die es in die Seite Jesu eindrang, besonders aber an das Gebet Mariens, die es wieder herauskommen ließ (§ 179).

Die Lehre des Apostels Addai bringt den Briefwechsel Abgar- 106 Jesus und im weiteren Verlauf einen Bericht über die Kreuzauffindung der Protonike. Hat Anastasi Nr. 9 zunächst das Schreiben Abgars und Jesu (XXII; XXIII) gebracht, so verwendet er weiter einen Bericht über die Auffindung des Kreuzes (XXVII) als zweiten Brief Jesu an den König von Edessa, indem er einfach als Überschrift vorsetzt: Brief Jesu an Abgar. Der Betende erfleht ein Zeichen vom Himmel, eine Rauchsäule möge den wahren Ort des Kreuzes kenntlich machen. Die Verquickung der Abgar- und Kreuzlegende in unserm Text läßt sicher auf eine Beziehung zur Lehre des Addai schließen, auch wenn der Kopte in der sonst vielfach berichteten Auffindungserzählung ⁽¹⁾ eine Variante bringt.

Kurze Notizen über die HÖLLENFAHRT JESU bringt XLIII, 8-9: 107 « Daß er die Toten erwecke, » und die Parallele 86-87: « Er stand von den Toten auf und erweckte die, die in Züchtigungen (κόλασις) waren ». Ausführlicher wird berichtet (XV, 10-23):

1. BAUMSTARK, *Gesch. d. syr. Literatur*, 98. 348. J. STRAUBINGER, *Die Kreuzauffindungslegende*, 1913.

« Ich, Jesus Christus, nahm mir einen Becher Wassers in meine Hand, machte über ihn eine Anrufung (ἐπικαλεῖν) in dem Namen des Marmaroi . . . So goß ich meinen Becher Wassers in das Meer. Es spaltete sich in seiner Mitte. Ich blickte hinab. Da sah ich den Einhornigen auf eine goldene Wiese hingeneigt, der da genannt wird Sappathai. Er redete mit mir, indem er sprach : Wer bist du ? Wenn du so in diesem Leibe (σῶμα) oder diesem Fleisch (σάρξ) dastehst, bist du nicht in meine Hand gegeben. Da redete ich mit ihm, indem ich sprach : Ich bin Israel, die große Macht (δύναμις) des Jao Sabaoth, die große Kraft des Barbaraoth. So verbarg er sich vor mir ». Charakteristisch ist, daß Jesus sich durch magische Namen den Zugang zur Hölle (§ 101) bahnen soll. In seinem Fleische erscheint er an der Höllenpforte gegen jede sonstige Überlieferung, die die Hadesfahrt in der Zeit zwischen dem Kreuzestod und der Auferstehung ohne den Leib stattfinden läßt. Ein fremder Bericht über die Höllenfahrt eines Mannes in seinem Leibe ist auf den Herrn übertragen. Der Zauberritus, mit dem Jesus den Eingang zum Hades auf dem Meeresgrund freilegt, kehrt in der Höllenfahrt Pauli (Acta Andreae et Pauli) ⁽¹⁾ wieder.

108 Auf dieselbe Quelle ist eine andere leider schlecht überlieferte Hadesreise (VI) zurückzuführen. In diesem Machtzauber steigt der Redende in die Amente hinab, findet den Chuch, Me . . . auf seinem feurigen Thron, der ihm zu einem Zuwachs an Kraft verhilft. In den Einleitungsworten des Papyrus : « . . . ich bin zwar schwächer als die Schwachen, bin aber stärker als die Starken. (Sie haben es) nicht vermocht, ich aber werde es vermögen » liegt zunächst ein Anklang an das Pauluswort

1. Aus den Akten der Apostel Andreas und Paulus, ZOEGA 231-32; STEINDORFF Gramm., 2. Aufl. 38; Abriß 43-44.

I Kor. 9, 22, dann auch an die Vorwürfe, die Andreas dem Paulus in dem angeführten Apokryphon macht, daß er etwas gewagt habe, was sie selbst, die Großapostel, die von Anfang an mit dem Herrn gewandelt seien, zu unternehmen sich nicht getrauten.

Der Magus droht (VIII) einem überirdischen Wesen, in die 109 Unterwelt hinabzusteigen und den Tartaruchos heraufzuholen. Wie auch dieses Stück zeigt, hat die Vorstellung von der Hadesfahrt bei den Kopten weite Verbreitung gefunden.

JESUS IN DER GLORIE. Gelegentlich wird der Auferstehung des 110 Herrn gedacht. In dem Kreuzauffindungsgebet (XXVII) : « Wenn er nicht dein geliebter Sohn wäre, wäre er nicht von den Toten auferstanden ». Im Gregoriusgebet (LVI, 10 v, 4-16) : « Freuet euch, all ihr Geschöpfe, denn der Herr ist von den Toten auferstanden am dritten Tage, hat das ganze Geschlecht Adams befreit (ἐλευθεροῦν). Er beraubte die Juden, die über das beschämt wurden, was sie getan hatten. Er begegnete (ἀπαντᾷ) seinen Jüngern (μαθητῆς), und gab ihnen das Evangelium, das große Alpha, das gefestigt ist über sie (die Dämonen) alle » (cf. § 395).

Der Herr der Glorie wird im Anschluß an Apc. 1, 12-16 111 beschrieben (XXVIII, 11-15) : « Jesus Christus, in dessen rechter Hand das goldene Zepter (σημεῖον), der mit dem . . . Gewande bekleidet ist, in dessen Munde das scharfe, zweischneidige Schwert . . . , dem die ganze Schöpfung unterworfen ist ». Auch unter dem Bilde des Rebstockes, über den Thron des Vaters gebreitet, wird der glorreiche Herr dargestellt (§§ 57, 81).

Dölger betont den Auferstehungskulten des Adonis, Attis und Osiris gegenüber die Eigenart der christlichen Verkündi-

gung von dem auferstandenen Jesus, deren Jubel in der Formel « Jesus, der Lebendige (ὁ ζῶν), » erklingt ⁽¹⁾. Diese Formel finden wir LXXII, 9: « Seth, Seth, der lebendige Christus ». Überdies wird XL, 10 in bezug auf Jesus zu ergänzen sein: « der Gott, (der lebt) von Ewigkeit zu Ewigkeit ».

- 112 Die Ikonographie faßt eine Darstellung des erhöhten Christus unter dem Namen der Majestas Domini ⁽²⁾. Das Symbolum spricht die Herrlichkeit des thronenden Christus, die Erwartung seiner Wiederkehr als Richter, die ewige Dauer seines Reiches aus. Demgemäß bemühen sich die Bilder, die Herrlichkeit des Thrones, die Ewigkeit des Reiches und die Macht des Weltenrichters zum Ausdruck zu bringen. Der Thron ist Ez. 1, 15-21 und 10, 9-17 sowie Apc. 4, 2-8 beschrieben. Diese Schriftstellen werden in unseren Texten oft verwandt und auf die Herrlichkeit des Vaters gedeutet: so XLVII, 13 und 15. Der Sohn thront neben dem Vater (LXXII, 27 f.): « Ich beschwöre dich (Gott) bei den sieben Engeln, die den Thron des Vaters und des Sohnes umgeben ». Andere Texte aber schildern den thronenden Christus schlechthin nach den Angaben des Ez. und der Apc.

- 113 Die bildliche Darstellung der Kopten bevorzugt die thronende Herrlichkeit Christi, die besonders die Kapellen von Bawit ⁽³⁾ zeigen. Es bestehen deutliche Beziehungen zwischen dieser bildlichen Darstellung des inmitten der Engel und Heiligen thronenden Christus und den liturgischen Texten, in denen diese Gestalten in fast unveränderlichen Anrufungsreihen erscheinen (§§ 407-412). Daher wird man sich fragen, ob jeweils

1. *Ichthys*, I, 6*8*.

2. BAUMSTARK, *Die Karolingisch-Romanische Majestas Domini und ihre orientalischen Parallelen*, O. Chr. 3. Serie I, 2, 242-260.

3. Literatur bei BAUMSTARK, *l. c.*, 247, Anm. 3.

Abhängigkeit von einem bestimmten liturgischen Text erfordert erscheint oder ob die bildliche Darstellung allein schon das nötige Gerüst für den Aufbau mancher Texte geliefert hat.

WIEDERKEHR ZUM GERICHT. Ist mit der Vorstellung der Majestas Domini auch die des Weltenrichters verbunden, wie XL, 11 f. und 55 f. zeigen, so nehmen auch noch andere Stellen auf diese Erwartung Bezug. XLIII, 88-100: « der den Tag und die Stunden richtet (κρίνειν) », glaube ich, ist mit XL, 55-57 zu verbinden und auf den Weltenrichter zu deuten. Das Gregoriusgebet (XLV, 3, 10-15) hat eine Beschwörung « ... durch das heilige Siegel (σφραγίς) dessen, der kommen wird zu richten (κρίνειν) die Lebendigen und die Toten, der da ist der König und der Gott, der für uns ist gekreuzigt worden (σταυροῦν) ».

SONSTIGE BEMERKUNGEN. Große Armut des Zauberers offenbart sich bei der sonstigen Verwendung des biblischen Bildes Jesu. Einmal wird das Herrenwort Jo. 10, 30 (L) erwähnt: « Ich und der Vater sind eins ». Eine Erwähnung des eucharistischen Mahles geschieht öfter, einmal in demselben Text: « Ich beschwöre dich bei dem Opfer (θυσία) deines eingeborenen (μονογενής) Sohnes Jesu Christi. Rabbuni, in der Weise wie du den Becher (ποτήριον) gesegnet hast (σφραγίζεις) ». Dann wird (V, 17) « das unbefleckte Brot und Blut des Lammes », (XXXIV, v. 14-15) « der auf den Altar herabgekommen ist am 29. Choiak » (Feier des Weihnachtsfestes), vielleicht (XL, 105) « der Becher des Segens » wie I Kor. 10, 16 τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, erwähnt.

Absonderlich ist die Beschwörung (XIV, 1-6) bei je « drei Wächtern, stark in ihrer Kraft, die den Leib und das Blut » des Pantokrator, des geliebten Sohnes und des hl. Geistes

bewachen, aber überraschend die Erwähnung des « Restes (λείψων), der auf dem hl. Tische des Sohnes liegt ».

Nach den biblischen Parabeln erscheint Jesus als (XXXIV, 11 f.) « der (gute) Hirt, der seine Schafe weidet », wird (XXX) als Fisch und Fischfänger gezeichnet.

Entsprechend der Vorliebe für Zaubercharaktere wird zuweilen auch das übliche Monogramm Jesu in der Vereinigung von Chi und Rho oder das Alpha und Omega verwandt (LXX, 27; LXXI Ende).

Der Heilige Geist

116 Außerhalb der trinitarischen Formeln (§ 397) geschieht des hl. Geistes selten Erwähnung. Nehmen wir zuerst vorweg, daß einmal der Name des Parakleten auf Jesus angewendet wird, was auf eine frühe Zeit zurückweist (§ 87). Maria betet (XL, 28 f.): « Mögen sie (die Engel) für mich sprechen, bis der hl. Geist (πνεῦμα) meinen Weg öffnet ». In Epiklesen wird mit Anlehnung an kirchliche Formulare um den hl. Geist gebetet, wie z. B. XXVIII, 87-89: « Sende mir (heute) den hl. Geist, den heilenden . . . , daß er über dieses Wasser und dieses Öl herabkomme! » und XXXIV, 13-16: « Sende deinen hl. Geist, daß er auf dieses Öl herabkomme, das in meiner Hand ist, indem er es besiegelt (σφραγίζειν) im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes ».

Derselbe Papyrus bringt (verso 12-17) eine originelle Umschreibung der Trinität: « Durch die Kraft des Eloi Elemas Sabaoth . . . (Vater) und durch die Kraft dessen, der auf das Thysiasterion am 29. Choiak (= 25. Dezember) herabgekommen ist, und der herabgekommen ist auf die Wasser des Jordan in

Gestalt einer Taube ». Jesus, der Mariae das magische Gebet offenbart (XXXIX, 2), behauptet von diesem: (Keiner kennt es), « außer ich und mein Vater und der heilige Geist ». Dann gibt er magische Namen der göttlichen Personen an und fährt fort: « Wir sind eine einzige Gottheit gemäß (κατά) dem Befehl (κέλευσις) meines Vaters und des hl. Geistes ». Sonst wird noch einmal die Homousie der göttlichen Personen angeführt (LXIX; XLV).

Das Befremdendste ist wohl, wenn der Eingang von XXXIX den drei Personen gleicherweise Leib und Blut zuschreibt, wie Christus sie in den eucharistischen Gestalten hat (§ 115).

Die Engel

Das WESEN der Engel kommt in ihrem Namen nicht zum 117 Ausdruck, der ihr Amt als Boten bezeichnet. Πνεῦμα, Hauch und Atem des Menschen, als Lebensprinzip in seiner Gegensätzlichkeit zum Leibe, wird Bezeichnung des Geistes. Unter himmlischen Geistern denken manche sich Wesen, die zwar etwas der menschlichen Seele Entsprechendes, aber keinen solchen Leib wie die Menschen haben. Wie Licht und Feuer nicht etwa das Wesen Gottes und seiner Engel ausmachen, nur Bilder der Macht und Herrlichkeit sind, beziehen wir den Unterschied zwischen dem Engel des Lichtes und der Finsternis (1) nicht auf ihre Natur, sondern auf ihre guten oder bösen Eigenschaften. Doch hat man mancherorts damit kompaktere Vorstellungen verbunden, hat die Verbindung von Engel und Stern als Wesensgemeinschaft gefaßt. Lichtengel und Lichtcherubim in unseren Texten werden gerade das Wesen derselben

1. 2 Kor. 11, 14.

besagen sollen. Das zeigt auch eine Beschwörung (XLVII, 15, 3 ff.) « bei dem Lichte, durch welches Licht sind die Cherubim und Seraphim ». Entsprechend der Lichtnatur des Engels wird seine Sendung als Lichtstrahl vorgestellt (XXXII, 25): « ... bis der Vater Strahlen (ἀκτίνες) schleudert ... und mir den Dekan ... Davithe sendet ». Allgemein herrscht die Vorstellung, daß himmlische Boten sich durch strahlendes Licht ankünden. Dem Magier wird als Erfolg seiner Praxis versprochen: « Ein ... Stern wird herabkommen und wird sich mitten in das Gemach stellen, und ist der Stern vor deinem Auge zerfließen, wirst du den Engel erblicken, den du gerufen hast » (1).

Jüdische Überlieferung von der feurigen Natur der Engel beschreibt die Schöpfung (2): « Und von dem Gestein (d. h. dem Himmel, den man sich als steinharte, kristallklare Masse dachte [Bousset],) schnitt ich (Gott) ab ein großes Feuer, und von dem Feuer machte ich die Ordnungen der leiblosen Heerscharen. Und ihre Waffen waren Feuer und ihr Kleid flammendes Feuer ». Die Quaestiones Bartholomaei (3) schildern die Engelschöpfung aus « einer Handvoll Feuer ». Gerade, weil er « Feuer aus Feuer » ist, weigert er sich, Adam anzubeten (4). Da auch noch die Liturgie (5) konkretere Anschauungen über das Feuer als Wesen der Engel verrät, kann man auch solche in der Bezeichnung der « sieben Feuerengel » (XXX, 30 f.) sehen.

1. Pap. Berlin I 74 (PREISENDANZ 6-7); vgl. Pap. Paris. Zeile 2891ff.; 2940-43 die Herabkunft der Aphrodite mit Angabe der Lichtveränderungen bis zur Ankunft der Göttin.

2. II Hen. 29, zitiert nach BOUSSET, *Religion* 322.

3. S. o. S. 47 Anm. 1.

4. Quaestiones Bartholomaei (VASSILIEV, *Anecdota* 19): « ἐγὼ πῦρ ἐκ πυρός, πρῶτος ἄγγελος πλασμένος ἡμῖν καὶ πηλὰ καὶ ὕλην μέλλω προσκυνεῖν ».

5. z. B. Gregoriusanaphora (TUKI, *Missale* 193).

Die in der KLASSIFIZIERUNG der Engel (1) gebräuchlichen 118 Namen der sieben Chöre der Engel werden aus der hl. Schrift gezogen. Neben den Engeln stehen Erzengel (2), Throne, Herrschaften, Fürstentümer, Mächte und Kräfte (3). Gleichviel, ob der hl. Paulus mit diesen Aufzählungen gute oder böse Geister gemeint hat (4), die Liturgie jedenfalls wendet diese Bezeichnungen auf gute Engel an (5). Auf diese Siebenzahl der Chöre bezieht sich die Beschwörung (XLII, 15 f.) « bei den sieben Engelliturgien (λειτουργία ἀγγελική) ». Zählt man die Cherubim und die Seraphim (6) hinzu, so erhält man die seit Ps.-Dionysius Areopagita (7) allgemein angenommene Neunzahl der Engelchöre, und diese liegt auch den Engelkatalogen unserer Stücke zugrunde. LXXI, 10: « Der auf den Cherubim sitzt, während die Seraphim ihn umgeben », 12: « vor dem tausendmal Tausende und zehntausendmal Zehntausende stehen: ἄγγελοι, ἀρχιάγγελοι, ἀρχαί, ἐξουσίαι, Kräfte (= δυνάμεις), (θρόνοι) ». 30: « Gott der Engel, Erzengel, der Seraphim, aller Kräfte ». XLIII, 80: « ἀρχαί, ἄγγελοι, ἀρχιάγγελοι ».

Die beliebte Einteilung in astantes und ministrantes (8) wird 119 LXXI, 12 dadurch verwischt, daß das Verbum *dienten ihm* übergangen ist.

Dienstleistungen der Engel und mystische Zahlen der Apokalyptik führen zu weiteren Gruppierungen, deren wichtigste vier, sieben und vierundzwanzig genauer darzustellen sind.

1. BOUSSET, *Religion* 326.

2. 1 Thes. 4, 16; Jud. 9.

3. Kol. 1, 16; Eph. 1, 21.

4. Cf. MEINERTZ in der Bonner Bibel zu Kol. 1, 16.

5. Das Trishagion z. B. der Gregoriusanaphora (TUKI, *Missale* 199 f.).

6. Seraphim nur Is. 6, 2.6.

7. De coel. hierarchia; DIEKAMP, *Dogm.* II § 13.

8. Gregoriusanaphora (TUKI, *Missale* 200) nach Dan. 7, 10.

Die vier großen Engel

120 DIE TRÄGER DES THRONES JAHVES, die Cherubim, in der äußeren Formgebung babylonischen Ursprungs, sind in dem fremden Kultus wie in der Bibel einerseits Symbole der Gottesnähe, haben also das Amt der Wächter ⁽¹⁾, andererseits Träger des Gotteswagens ⁽²⁾. Sie werden vor den Garten Eden gesetzt, um den Menschen die jetzt verbotene Gottesnähe anzuzeigen. Mit ihnen steht die Flamme blinkenden Schwertes. Erst späteres Mißverständnis ⁽³⁾ will aus der Flamme ein Feuerschwert in der Hand des Cherubim machen. Schließlich verwechselt man noch die Cherubim mit den Seraphim und schreibt (XXVII, 14, 25-14 v, 3): « Die beiden aber (δέ), die nicht aufgehört haben, das Paradies (παράδεισος) zu bewachen, den Lebensbaum zu bewachen, die Seraphim genannt werden! » Den himmlischen Trägern des Gotteswagens entsprechen die beiden Cherubim der Bundeslade ⁽⁴⁾. Da haben unsere Texte Gelegenheit, die vier himmlischen Throntiere mit den beiden Cherubim der Lade wie überhaupt mit den Seraphim zu vermengen. So heißen die in den Bildern Ezechiels und Apokalypse beschriebenen Throntiere (XLVII, 13, 14-21): « die beiden großen Seraphim, » und der Herr (XLV, 1 v, 20-22): « der auf den Cherubim und Seraphim sitzt ».

121 Der Thron des alttestamentlichen Gottes ist eine Verbindung von Thron und Wagen ⁽⁵⁾. XXVII, 14, 8-13: « Gott, der da

1. DHORME-VINCENT, *Les Chérubins*, Rev. Bib. 1926, 328-358. 481-495; HEINISCH (in der Bonner Bibel) zu Ez. S. 31.

2. Id. und MEISSNER, *Babylonien* II 50.

3. Den Übergang dazu bildet die Exegese Augustins in De genesi ad litteram liber XI cap. 40. Ganz frei aber Thomas S Th II-IIae q. 164 a. 2 ad 5.

4. Ex. 25, 17ff.

5. Ein Vergleich von II Sam. 22, 11 (ἐπὶ τοῖς Χερουβὶμ) und Ps. 17, 11 (LXX) zeigt, daß der Herr den Cherubim besteigt und zur Gottesoffenbarung herniederfährt.

sitzt auf den Cherubim, unter dem die vier Tiere (ζῷον) sind. Und sie sind es, die in der Luftbahn (δρόμος-ἀήρ) in Furcht fliegen ». Eine unbekannte Legende beschwört den « Sasaor, den großen Cherubim, den der Vater bestiegen hat, als er zu Adam in das Paradies (παράδεισος) gehen wollte » ⁽¹⁾.

Als Träger des Thrones erscheinen die *vier* Cherubim. 122 Zunächst von Ezechiel als vier Wesen bezeichnet, werden sie später ⁽²⁾ direkt Cherubim genannt. So ist also die Anrufung Gottes als dessen, « der auf den vier erhabenen Lichtcherubim sitzt », ganz korrekt.

Schwierigkeiten aber macht die Verbindung der Cherubim 123 mit den *Seraphim*, deren Zahl Isaias nicht angibt. Sie haben je sechs Flügel und singen das Dreimalheilig. Hingegen haben die vier Tiere des Ezechiel je vier Gesichter und vier Flügel, sind mit Augen übersät und mit den Wagenrädern verbunden. Der Kopte hält sich im allgemeinen an die Zusammenstellung von Apc. 4: Vier Tiere, mit Augen übersät, mit je sechs Flügeln, aber nur einem Gesicht, die das Trishagion singen. Er greift aber auf das Rädermotiv des Ezechiel zurück (XLVII, 12, 20-13, 12; vgl. § 159). Einmal (XXXIV, 28) gibt er jedem Tier vier Gesichter. Merkwürdigerweise fehlt in unseren Texten ein Hinweis auf die Vieläugigen, die sonst in Liturgie ⁽³⁾ und Bildern ⁽⁴⁾ der Kopten gut bezeugt sind.

Zu dem Cherubimwagen Gottes ⁽⁵⁾ schafft apokalyptische 124 Vervielfältigung die *sieben Wagen* entsprechend der Zahl der Himmel und Vorhänge (§§ 76. 79). XL, 70 ff.: « Der auf dem

1. Wien, Kopt. Perg. 102 (alte Nummer) bei KRALL, *Amulette* 121.

2. Ez. 1, 5ff.; 10, 15.

3. Markusliturgie (BRIGHTMAN 131); Markus-Cyrrillusliturgie (BRIGHTMAN 175).

4. Z. B. die Bilder der Kapellen von Bawit.

5. Eccli. 49, 10.

siebenten Wagen der Lichtcherubim sitzt, den die vier großen (Tiere) ziehen ». Ib. 61 ff.: « Der da sitzt auf *den* Wagen der Lichtcherubim, vor dem die vier starken Tiere stehen, deren jedes sechs Flügel hat ». Hier wird zwischen den Cherubim des Wagens und den assistierenden Seraphim geschieden, doch die letzteren noch einmal mit den Cherubim verwechselt.

Der auf dem Wagen Thronende ist bald der Vater, bald der Sohn in seiner Herrlichkeit (§ 112 f.).

- 125 DIE VIER ERZENDEL. Das Schema der vier großen Engel wird auf die Erzengel angewendet, und so erscheinen schon I Hen. 40, 2 namentlich genannte Erzengel als die vier großen an dem Throne, hier übrigens mit den Cherubim identifiziert ⁽¹⁾. Gewöhnlich werden sie Michael, Gabriel, Raphael und Uriel genannt, so ausdrücklich XLV, 3, 16 f. Das Bild dieser vier großen « Engel, die vor dem Vorhang stehen, » soll als Amulett für den Rossitraktat gezeichnet werden (XLVII, Einl. 1-2). Dasselbst (7, 15-17) sind die vier großen Engel des Hauptes des Vaters mit ihnen identisch oder wenigstens als Dublette zu ihnen zu fassen.

- 126 DIE VIER LICHTER, Gestalten der gnostischen Mythologie (§ 36), erscheinen in unseren Texten nicht mehr als selbständige Gruppe, doch haben einzelne weitere Beachtung gefunden (§§ 51-62).

Die sieben Erzengel

- 127 IHR WESEN UND IHRE NAMEN. Ein Teil der Besprechung der sieben Erzengel war schon bei der Behandlung der Planetendämonen (§§ 37-46) vorwegzunehmen. Nach der Hl. Schrift als

1. BOUSSET, *Religion* 326; KOHUT, *Angelologie* 25.

höchste Engel gezeichnet, sind sie trotzdem in die zweitunterste Ordnung gerückt. Ihre Siebenzahl steht neben den sieben babylonischen höchsten Gestirngöttern, frei von polytheistischer Anschauung und derart, daß keine Beziehung zwischen ihnen und den sieben höchsten Gottheiten, bzw. den Ameshas Spentas nachzuweisen ist ⁽¹⁾. Je spärlicher die Schriftüberlieferung über sie ist ⁽²⁾, desto reichlicher überwuchert sie apokryphe Literatur ⁽³⁾.

Ihre Namen werden nicht einheitlich überliefert, weder in 128 jüdischer noch griechischer noch koptischer Tradition. Den steten Wechsel mögen belegen XXXII, 11 ff.: « Michael, Gabriel, Abael, Suriel, Raphael, Asuel, Saraphuel, die rechts von dem Arm des Vaters stehen », XLII, 12-14: « Raphael, , Soriel, Setekiel, Anael, R(aguel, e)l ». Eine besondere Klasse bilden die Zaubernamen der Erzengel (§ 224) und Vokalnamen als deren Unterart (§§ 37-40).

Sieben Augen des Vaters (XLVII, 18, 12 ff.) werden magische 129 Namen zuerteilt. Will man sie mit den Erzengeln in Verbindung bringen, so ist in erster Linie Zach. 4, 10 zu beachten, wo die vom Propheten geschauten sieben Lampen als die sieben Augen Jahves gedeutet werden, die die ganze Welt durchstreifen. In der Apc. 5, 6 hat das Lamm « sieben Hörner und sieben Augen; das sind die sieben Geister Gottes, die in die ganze Welt ausgesandt sind ». Könnten an sich auch mit denselben Bildern verschiedene Gestalten beschrieben sein, so scheinen doch die Augen Gottes in diesen Stellen einheitlich auf die sieben Planeten und die damit verbundenen höchsten Engel zu deuten sein.

1. BOUSSET, *Religion* 499.

2. Tob. 12, 15; 1 Thes. 4, 16; Jud. 9.

3. BOUSSET, *Religion* 325.

In der Apokalyptik beliebte Vervielfältigung der Gestalten wird den Kompilator von XLVII veranlaßt haben, diese Gestalten neben die sieben Erzengel zu stellen. Ordnet er doch auch dem Gabriel 12, 9 ff. « seine sieben Erzengel » unter, wie den 24 Presbytern je einen Engel (§ 147).

- 130 Eine Erklärung der Engelnamen ist schon von den Alten versucht worden. Gregoriusgebet (XLV, 4 v, 9-5, 6) stellt fest: « Dies alles sind Namen Gottes, und dies alles sind Namen der Erzengel ». Ein Vergleich mit den Gebetsanrufungen von XLVIII, 116 ff. zeigt zugleich Übereinstimmung und Fehler. Der Kopte ändert nach Wohlgefallen die Namenlisten, ohne zu merken, daß dann die in seiner Vorlage dazu gegebenen Erklärungen nicht mehr passen. « Der Friede ist Gott » soll der Name Michaels sein, « Das Licht ist Gott » der des Uriel, verfehlt wie die übrigen außer Raphael und Sedekiel. Aber die Deutung « Gabriel, das ist Gott und Mensch » bringt einen beachtenswerten Beitrag zur Gabriel-Logos-Christuslehre (§ 85). Man sieht, daß der Verfasser nicht auf dem materialistischen Standpunkt des Schutzes durch Geheimnamen an sich steht, sondern in theologischer Spekulation seine Stellung zu erklären sucht. Fast werden die Engel als göttliche Hypostasen gewertet. So kann er schließen: « Sind die Engel mit uns, so ist Gott mit uns ». Hier sieht man auch, weshalb die Kirche gegen den Kult der Engelnamen vorging.

- 131 IHR AMT ALS ELEMENTARGEISTER. Neben der allgemeinen Aufgabe, an Gottes Thron Lob zu singen, haben die Erzengel besondere Verrichtungen im Himmel und im Dienste der Menschen auf Erden. In Überwindung heidnischer Anschauung von Elementardämonen (§ 16 f.) schreibt jüdischer und christlicher

Monotheismus ⁽¹⁾ die Verwaltung aller Bewegung und alles Lebens zwischen Himmel und Erde den Engeln Gottes zu. Apokryphe Apokalyptik gibt vor, durch besondere göttliche Offenbarung die einzelnen Gestalten genau mit Namen zu kennen ⁽²⁾. Der Zauberer sucht sich ihre Ergebnisse zunutze zu machen und faßt diese in Litaneien, Engelkataloge zusammen, denen er den Sinn magischer Schutzgebete unterlegt ⁽³⁾. Nun haben wir festzustellen, daß auch die höchsten Erzengel in diese Engelkataloge der Elementargeister geraten.

In der Aufzählung des Rossitraktates (XLVII, 2, 3-3, 7), die 132 mit den 7 Erzengeln beginnt und den 7 großen Äonen schließt (§ 45), werden Michael und Gabriel über die Δυνάμεις, wohl schlechthin die himmlischen Mächte, gesetzt, andere Engel stehen über Sonne, Mond und Sternen, über den Mischkrügen (für

1. Apc. 7, 1: Engel der Winde; 14, 18: Engel des Feuers; 16, 5: Engel des Wassers; Gal. 4, 3: Elemente, die jedoch verschieden erklärt werden. I Hen. 60, 11-21: Engel über Blitz, Donner, Hagel, Reif, Schnee, Nebel, Tau, Regen, Meer. Jub. 2, 2: Engel über Wind, Wolken, Kälte, Hitze und die vier Jahreszeiten. I Hen. 65, 8: Engel über die Metalle. 4 Esd. 6, 41: Geist des Firmamentes, das obere und untere Wasser trennt. syrBar. 54, 3: Geister der Höhe und Tiefe. Pastor Hermae, Visio iv 2, 4: Thegri, der über die wilden Tiere gesetzt ist; vgl Hieron. zu Hab. 1, 14 (ML 25, 1285f. und in der Anm. die einschlägige Väterliteratur). Die Väter schreiben den Engeln die Verwaltung der Naturkräfte zu und bekämpfen jene, die dafür die Dämonen heranziehen. Siehe auch St. Thomas S Th I q. 110 a, 1 ad 3.

2. Vgl. die Apc. des Gregorius Thaumaturgos (Cod. Paris. 2316 fol. 433r, bei REITZENSTEIN, *Poimandres* 19 Anm. 8.

3. Vgl. REITZENSTEIN l. c. 296f.; SCHERMAN, *Griechische Litaneien*, Römische Quartalschrift 17 (1903), 332ff. Dort S. 336 ein Gregoriusgebet des Cod. Ottob. gr. 290 fol. 72r:

ἄγιε Σαμουήλ, ὁ ἐπὶ ἰάσεως
Ναθαναήλ ἀρχάγγελε, ὁ ἐπὶ τῆς ἐξουσίας
Μιχαήλ, ὁ ἐπὶ τῶν καταράκτων τοῦ οὐρανοῦ
Ῥαφαήλ ὁ λαμποφόρος ὑπὲρ πάσης τῆς στρατιᾶς τῶν ἀγγέλων
Σαβαώθ, ὁ ὑπὲρ τῆς ἀγαθότητος,
Ὁροχοήλ, ὁ ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης καὶ καταγγέλοντες
τὴν ἁγίαν Τριάδα, καὶ στρατιῶν τῶν ἀγγέλων.

Wettererscheinungen ?) ⁽¹⁾, Wasser, Früchten, Schnee, Meer, Regenwasser, Gefäßen des (Hagels ?), Wolken, Blitz, über den in gnostischer Literatur so geheimnisvoll behandelten Τόποι, « den Orten ».

133 Der sekundär in die Bartholomäusapokalypse eingefügte Katalog (LXXVI, 79-122), gleichfalls die Anrufung der 7 Erzengel und Äonen umfassend, hat von den Elementargeistern nur Uriel als Verwalter der Früchte stehen lassen und statt eines Geistes über das Wasser erscheint Raguel, gesetzt über « das lebendige Wasser ».

134 Von SCHUTZENGELN im weiteren Sinne kann man in unseren Texten reden, wenn der Beter Engel, in unserem Falle gewöhnlich die höchsten, in enge Verbindung mit seiner Person setzen will. Als Schriftbegründung hielt man sich an Mk. 1, 2: « Siehe, ich sende meinen Engel vor dir her, daß er deinen Weg bereite », wie das Schutzamulett LII zeigt.

135 Für einen besonderen Fall erfleht man den Schutz der Engel, während man eine Beschwörung vornimmt. So muß Maria in XXXIX, 12-13 und XL, 81 ff. um den Beistand der 7 Erzengel beten, während sie die Anrufung oder Wassersegnung vollzieht. Darin liegt eine Erinnerung an die Gefahr der Zauberanrufung; denn der über den Zwang erboste Gott sucht sich an dem Beschwörer zu rächen (§ 289).

136 Hier schiebt XL, 81 ff. und sein Paralleltext XXVIII, 41 ff. nach der Einleitung: « Ihr alle, Engel des Herrn, helfet mir heute! » ein Schutzgebet ein: « Möge Michael mir zur Rechten sein, möge Gabriel mir zur Linken sein, möge Suriel vor mir

1. So, wenn das « ΚΡΗΚΤΗΡΙΟΝ » der Handschrift = « κρατήριον » und nicht vielmehr « τῶν καταράκτων » des eben zitierten Textes wäre.

her die Trompete blasen (σαλπίζειν), möge Raphael auf meinem Herzen bleiben, möge Raguel einen Kranz auf mein Haupt setzen, möge Asuel mir Kraft und Gnade verleihen, möge Saraphuel meinem Gesicht (Ehre und) Glanz und Gnade geben! » Ähnlich der Text XXVIII ⁽¹⁾.

An beiden Stellen folgt nach diesem Gebet eine Dublette, XL, 96 ff.: « Sesengen Barpharanges seien vor mir, indem sie für mich kämpfen, Jao Sabaoth sei auf meinem Haupte, Adonai Eloi auf meinem Herzen, indem er vor mir herruft, der Τέλεις, die vollkommene Kraft (δύναμις) erfülle meinen ganzen Willen . . .! » und XXVIII, 52 ff.: « Jao Sabaoth sei auf meinem Haupte, Adonai Eloi auf meinem Herzen, indem sie mir Glanz verleihen und Gnade (χάρις) und Dank (εὐχαριστία) und ausgezeichnete Macht (ἐξουσία) und gutes Begegnen (ἀπαντᾶν) ». Sachlich wiederholen sich die Anrufungen zum Teil, und da in diesen den sieben Erzengeln Gestalten

1. Eine ähnliche Schilderung von Schutzgöttern und Dämonen haben wir in Ägypten. Der tote König wird Pyr. 396 beschrieben: « Seine Ka's sind hinter ihm, seine Hemsut sind vor ihm, seine Götter sind über ihm, seine Uräuschlange ist an seinem Scheitel, seine Seschmutschlange ist an seiner Stirn, . . . seine Macht ist sein Schutz », womit speziell der magische Schutz (mk.t) bezeichnet wird. Im Pap. Dem. Mag. col. ix, 19: « Horus ist vor mir, Isis ist hinter mir, Nephthys ist mein Diadem ». In dem babylonischen Prozessionshymnus an die Ninkarrak (KARI N° 15. 16, bei MEISSNER, *Bab. und Ass.* II, 170) geht Damu nach ihr, Ellil zu ihrer Rechten, Nannamir zu ihrer Linken. Ihr Emblem, wie ein Himmelslicht, wandelt es vor ihr. Šumax geht vor ihr. Weitere Literatur bei KRÄMER, *Ostsyrische Beschwörungsgebete* 28*, Anm. 39. Derselbe bringt ostsyrische Beispiele S. 107, erstveröffentlicht bei HERMANN GOLLANZ, *The book of protection being a collection of charms*, London 1912, § 7: « Gabriel zu seiner Rechten und Michael zu seiner Linken, . . . Elschadai Adonai über seinem Kopfe, Cherubim vor ihm, Seraphim hinter ihm. » S. 6 § 8: « Möge der Engel Gabriel zu meiner rechten Seite sein, Cherubim zu meiner Linken, indem sie über mir schweben und mich schützen ». Griechische Texte bei VASSILIEV, *Anecdota* 343, 344; PRADEL, *Griech. Gebete* 100. Deutsche Fassungen: EUGEN FEHRLE, *Zauber und Segen*, Jena 1926, 73. In jüdischer Liturgie ist es in dem Nachtgebet vorhanden und im Gebete des Versöhnungstages (KOHUT, *Angelologie* 30, Anm. 2).

gegenübertreten, die in der Liste der 7 alten Äonen auftreten, so liegt die Annahme nahe, daß diese Dublette auch einmal an die letztere Reihe ging und hier nur in verstümmelter Überlieferung vorliegt (§ 46).

- 137 Weiterhin im Dienste der Menschen zeigen sich beschäftigt (XLVII, 2, 4 ff.) Raphael, dem die Sorge für die Gesundheit obliegt, Nephael, allgemein zur Hilfe bereit, Sabael, der über die Güte, d. h. wohl über den besseren Teil des Gottesvolkes ⁽¹⁾ gesetzt ist, Uriel, der den Seligen die himmlischen Kränze darbietet, Adonael, der über dem Ein- und Ausgang des Vaters steht, wohl die Gottesoffenbarungen den Menschen vermittelnd. Das Gregoriusgebet (XLV, 4 v, 14 ff.) nennt Michael als den Engel, der den Menschen Frieden ⁽²⁾ verleiht, Raphael ist wieder über die Heilung gesetzt, Sedekiel über die Gerechtigkeit ⁽³⁾, Arnael über den Gehorsam, Azael über die Barmherzigkeit. Gleicherweise ist in der Bartholomäusapc. (LXXVI, 79 ff.) Michael der Engel des Friedens, Gabriel Engel der guten Botschaften, Raphael Engel des heiligen Öles, Balsamos Engel der Jungfräulichkeit, über die himmlischen Kränze und Gewänder ⁽⁴⁾ gebieten Authronios und Asuel.

- 138 MICHAELS SONDERSTELLUNG tritt äußerlich schon dadurch hervor, daß er in den Engelkatalogen meist den ersten Platz erhält. Er ist schlechthin « der Große in der gesamten Schar (ἀγγελική)

1. Vgl. oben in der Anrufung des Ottob. « Sabaoth, der über die Güte gesetzt ist ».

Auch De Morte Josephi No 22 (LAGARDE, *Aegyptiaca* 25): ΜΙΧΑΗΛ ΠΟΙΚΟΝΟΜΟΣ ὡς ΠΙΣΤΕΥΑΘΟΣ « Michael, der Sachwalter (οἰκονομος) der Güte (-ἀγαθός) ».

2. Hen. 39, 8 und Anm. dazu bei KAUTZSCH II 260.

3. Vgl. Michael, den Engel der Gerechtigkeit Bar. III; in einer griech. Hs (bei LUEKEN, *Michael* 47): « καὶ ἡ μελέτη μου (ἐστὶν) Μιχαήλ ὁ ἀρχάγγελος τῆς δικαιοσύνης (ὁ ἀνοίγων τὰς πόλεις τοῖς δικαίοις) ἕως ἂν εἰσενέγκῃ τοὺς δικαίους ».

4. Geläufige jüdische und koptische Überlieferung LUEKEN, *Michael* 122-23.

der Engel (ἀγγελος) » (XXXIX, 9). Er heißt « der Engel des Friedens », wie eben bemerkt wurde, und unter dem « Engel der Kirche » (LXX, 10) ist er zu verstehen, wie die Tradition lehrt. Eine Erinnerung an seinen Kampf gegen den obersten der gefallenen Engel liegt in dem Gebet, das den Gabriel zum Kampf gegen das Erstgebilde aufruft (§ 142). Auf den Ausgang des Treffens bezieht sich die Beschwörung Mariens (XXXIX, 10): « Ich beschwöre dich, (Michael), bei meinem Sohne, der das Zepter aus der Hand des Mastema (§ 166) genommen hat und der es in deine Hand gegeben hat und in dich einen berühmten Namen gelegt hat ». Unter falschem Namen Bainchooch erscheint Michael (XLIII, 117-120) als Erlöserengel der Seelen aus dem Feuermeer (§ 162).

Der Art alter Apokalyptik entsprechend wird er in XXXIX, 9 eingeführt: « Da blickte sie (die Jungfrau) zu ihrer Rechten und sah Michael und Gabriel zu ihrer Linken. Da sprach Gabriel: Fürchte dich nicht, o Maria . . . Da sprach Maria: Wer ist der, der den goldenen Stab in der Hand hält? Da sprach er: Das ist Michael ».

Als Liebling des koptischen Volkes ⁽¹⁾ ist zuweilen Michael 139 von den Kompilatoren in störender Weise in fremde Texte eingeführt worden, zum Schaden der Klarheit. Zu der kreißenden Hindin spricht Jesus (XVII, 10-15): « Du könntest meine Herrlichkeit nicht ertragen, auch (die Herrlichkeit meiner) zwölf Apostel nicht; sondern (ἀλλά) wenn ich mich fortbegebe, (werde ich) zu dir Michael senden, den Erzengel (ἀρχάγγελος), mit seinem (Stabe) in seiner Hand, daß er sich eine Spende der Erstlinge (ἀρχή) von (Weiß?)wein nehme und darüber meinen Namen anrufe (... καλεῖν) und den Namen (meiner zwölf Apos)-

1. BUDGE, *St. Michael the Archangel*, London 1894.

tel, indem er spricht ... ». Der Verfasser hat nicht beachtet, daß dieser Erzengel, den er liebevoll in den Text eindringen will, nunmehr den Aposteln untergeordnet wird, und verrät so seine sekundäre Zutat (§ 90). Da Jesus aus dem Paradiese kommt, um das Auge der verwundeten Hindin zu heilen (XVIII, § 91), beginnt er ein Gespräch mit dem Tier. Doch der Kompilator setzt die Legende anders fort, läßt die Hindin den Himmel beschwören, bis Michael herabkomme und das Auge heile. « Zu jener Zeit kam Michael vom Himmel herab und sprach: Die Wunde wird heilen, die Dunkelheit sich lösen! »

In einem Stück (VI), das sich an einen heidnischen Unterweltsdämon (§ 14) richtet, der dem Beschwörer durch die Berggeister Echuch, Beluch, Barbaruch Hilfe gewährt, löst sich (15-22) wiederum eine Michaellegende heraus: « Bis Michael kommt und seine Kraft auf meine Kraft legt und auf meinen rechten Arm. Da kam Michael. Ich packte ihn. Da sprach er zu mir: Was verlangst du? Ich will es dir tun ». Jetzt wiederholt der Kompilator genau das Zwiegespräch des Magus mit dem Unterweltsdämon. Wie dieser muß Michael magische Künste als Erweise seiner Kraft anbieten. Aber auch hier nimmt der Schluß auf dieses Zwischenspiel keine Rücksicht mehr.

140 Das Schutzamulett für die gesegnete Mutter (XLVIII) beginnt mit einer Formel, die, überhaupt auf höhere Mächte anwendbar, besonders gnostischen Gestalten angepaßt sein möchte (§ 384). Hier sollte also der Name dessen eingeschoben werden, den man anrufen wollte, wie auch für das "NN", der Name des Besitzers des Amulettes einzutreten hatte. Erstlich am Rande später nachgetragen, wird er Zeile 122 und 134 f. richtig in den Text gesetzt. Der Vergleich mit dem Bildchen des Rossitraktates legt den Gedanken nahe, daß der Magus sich an einen Engel

wenden will. Die Zeichnung sollte den Namen des zitierten Geistes tragen, aber fälschlich hat der Schreiber den Namen der Besitzerin « Sura, Tochter der Pelga » hineingesetzt. Weiter helfen aber könnte 34-35: « Michael, Gabriel, helfet (βοήθεια) der N, der Tochter der N! » und 98 f.: « ... die Kraft des Michael, daß er vom Himmel komme und rette ». Hiernach erscheint es glaubhaft, daß der Schreiber das an sich allgemeine Formular überhaupt auf den Erzengel Michael anwenden wollte.

GABRIEL, der Engel der Verkündigung, wird von Maria 141 (XXXIX, 5) erwähnt, den der gute Vater zu ihr sandte, daß er ihr die frohe Botschaft brächte. Weiter (6) betet die Jungfrau: « Sei begrüßt (χαῖρε), erstes Wort, das aus dem Munde des Vaters hervorkam, als er Gabriel sandte, indem er sprach: Sage zu Maria: Siehe mein Sohn kommt zu dir! » (cf. § 69). Gabriel selbst erscheint dann auf das Gebet Mariens hin (§ 138) und stellt sich ihr vor: « Ich bin Gabriel, der die Botschaft des Friedens gebracht hat. Ich bin zu dir gekommen, auf daß ich dein Verlangen erfülle ». Maria fragt ihn nach dem zweiten Engel Michael, beschwört sodann den letzteren und wendet sich schließlich an ihn zurück: « Ich beschwöre dich selbst, Gabriel, der mir die Botschaft von der Empfängnis meines Sohnes gebracht hat! Ich beschwöre dich ... und lasse dich nicht frei bis du mir alle Anrufungen (ἀπολογία) meiner Zunge erfüllt hast ». Gabriel soll nämlich Wasser und Öl zur Krankenheilung und Dämonenabwehr besegen.

Eine andere Epiklese (XXXVIII) bittet um die Entsendung des « Erzengels Gabriel, der die Frohbotschaft des Sohnes des Pantokrator empfangen hat, daß er auf dieses Wasser und dieses Öl herabkomme ..., es besiegle (σφραγίζειν) ».

142 In dem Gnostischen Traktat Rossis (XLVII) heißt Gabriel « der Gute » (5, 13), er ist der « Engel der Gerechtigkeit » ⁽¹⁾ (6, 11 f.; 10, 12; 20, 19). Schwert und Bogen bilden seine Ausrüstung (9, 10; 19, 4 f.; 20, 4 f.). Mit Pfeil und Bogen soll er gegen das Erstgebilde (ἀρχήπλασμα) und alle seine Mächte und Kräfte auftreten. In dieser Form der Dämonenabwehr liegt eine Erinnerung an den Kampf Michaels mit dem Drachen (§ 138). Da hier die Stilform von dem Kontext abweicht, wird ein Zitat aus einem bekannten Michaelliede vorliegen (§ 395):

« Spanne deinen Bogen gegen das Erstgebilde
und alle seine Kräfte!

Zücke dein Schwert gegen das Erstgebilde
und alle seine Mächte! »

Wie auch sonst die Engel (§ 224), wird er mit einem Zaubernamen (Athonas 10, 11; 20, 17 f.) bedacht. Es sind ihm sieben Erzengel unterstellt (12, 9 f.), wie auch sonst das Stück gern Gestalten verdoppelt (§ 147). Neben der Aufgabe der Dämonenabwehr kann auch darüber hinaus noch ein besonderer Schutz erbeten sein (5, 18-21; 11, 8 f.): « Sei mir ein προστάτης, οἰκόμενος, βοηθός ».

Wie das Gregoriusgebet in der Namensklärung: « Gabriel, das ist Gott und Mensch » (§ 130), so hat auch unser Text in der Erinnerung an den Durchgang des Lichtchristus in der Gestalt (πρόσωπον) des Gabriel (§ 31) einen Beitrag zur Logos-Gabriellehre. Weiterhin aber ⁽²⁾ unterscheidet der Text den Engel Gabriel von den göttlichen Mächten, die um seine Entsendung angerufen werden. In dem Engelkatalog steht er unter den anderen an dritter Stelle (2, 5). Das « Πρόσωπον von Adonai

1. cf. S. 78 Anm. 3.

2. Anders DÖLGER, *Ichthys* I 286.

Eloi Pantokrator » (6, 7-12) wird um die Entsendung Gabriels angefleht, und anderweitig identifiziert sich der Anrufende selbst mit diesem Πρόσωπον (11, 11-12), um die Herabkunft des Gabriel zu erzwingen (§ 253). Klar von Christus ist der Engel geschieden, da er bei der Träne beschworen wird, die der Vater über seinen Sohn am Kreuze vergossen hat (17, 1 f.), sowie bei dem Leibe des Vaters und dem Haupte Christi (14, 2-6).

RAPHAEL erscheint einmal (LXXI) unter den Erzengeln, ausgerüstet mit dem Feuerschwert als Racheengel. Sonst wird er (XXX, 7 ff.) im Anschluß an das Buch Tobias geschildert: « Er ist es, der mit ihm (Tobias) an das Meer gegangen ist, der einen Fisch ergriffen hat, dessen Galle Licht den Blinden gab, dessen Leber (ἥπαρ) einen Dämon austrieb, namens Ἀσμοδαῖος ». Der Fischfang des Tobias bildet den Anlaß zu der Bitte (41 ff.): « Bestimme mir ... heute deinen Erzengel (ἀρχάγγελος) Raphael, daß er mir alle Arten (γένος) Fische einsammle von einem Ende der Erde bis zum andern ...! ».

Die vierundzwanzig Presbyter

Ihre BEDEUTUNG ist zunächst aus der Apc. Johannis zu ermitteln, wo sie zusammen mit den vier Tieren am Throne Gottes erscheinen ⁽¹⁾. In der orientalischen Kirche gelten sie als Engel. Als solche werden sie in dem Schlußsegen der Messe zwischen den vier großen Engeln, den vier Tieren, Cherubim und Seraphim und den himmlischen Ordnungen angerufen. In der Εὐχὴ τῆς κεφαλολυσίας ⁽²⁾ heißt es: « καὶ τῶν ἀγγέλων τετραμόρφων

1. Apc. 4, 4. 10f.; 5, 8f. 14; 11, 16-18; 19, 4. Siehe ROHR in der Bonner Bibel zu Apc. 4,4 (S. 231); ALLO, *Apocalypse* zu 4,4 (p. 54-56) und p. xxxi; BOUSSET, *Religion* 326.

2. RENAUDOT I 126 (Liturgia S. Gregorii Alex.).

ζῶων ἁσωμάτων · καὶ τῶν ἀγγέλων εἴκοσι τεσσάρων πρεσβυτέρων ». Ihr Fest wird am 24. Hathyr gefeiert ⁽¹⁾. Wie überhaupt auf das koptische Schrifttum ⁽²⁾ haben sie auf die magischen Texte stark eingewirkt. Im Anschluß an Schrift und Liturgie ⁽³⁾ werden sie geschildert (XXXIV, 16 ff.): « Sende zu mir deine 24 Presbyter, deren Namen sind, die auf 24 Thronen (θρόνος) sitzen mit 24 Kränzen auf ihren Häuptern, mit 24 Rauchfässern in ihren Händen, daß sie ihre Rechte ausstrecken, jeder einzelne namentlich . . . (und das Öl segnen)! ».

145 IHRE NAMEN ⁽⁴⁾ bringt der Kopte in verschiedenen Reihen. Eine derselben ist von den Buchstaben des Alphabetes hergenommen ⁽⁵⁾: « Höre, daß ich dich lehre die Namen der erhabenen Körperlosen (ἁσώματος): 24 Ausdrücke (λέξεις) sind es, die sich im Alphabet (αλφαβηθα) offenbaren, gemäß der Auflösung des Namens des Lammes. Das ist die Art des Namens der körperlosen (ἁσώματος) Ältesten (πρεσβύτερος). So sprich von Alpha an, bis du zum Omega gelangst ». Der Name des Lammes aber ist ⁽⁶⁾: « ἐγὼ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ ».

Wie in den zitierten Stücken findet sich die alphabetische Liste in London 5899 (1) fol. b, in XXXIV, 18-23. Auf dem Alphabet begründet, aber ganz anders geartet ist die leider arg gestörte Überlieferung von LIX.

1. WÜSTENFELD, *Synaxarion*, Gotha 1879, 134f.; NILLES, *Kalendarium Manuale utriusque ecclesiae*, Innsbruck 1897³, II, 698.

2. ST. GASELEE, *De XXIV senioribus apocalypticis et nominibus eorum*, in *Parerga Coptica* I, Cambridge 1912.

3. Vgl. z. B. die Basiliusanaphora (TUKI, *Missale* 142), eine Verbindung von Apc. 4, 4 und 5, 8f.

4. Vgl. die Namenlisten §§ 225-27.

5. Oxoniensis Prel. Clarendon 42b 4.4verso (bei GASELEE I. c. 36).

6. Apc. 1, 8; 21, 6; 22, 13.

Neben diesen alphabetischen Namen stehen Reihen willkür- 146 licher Listen. Schlecht erhalten ist eine Aufzählung (LX), die den Gebetsruf anknüpft: « Ihr 24 Presbyter, die vor dem Throne (θρόνος) des Vaters, des Pantokrator, stehen, Rettung (σωτηρία)! » Öfter treffen wir eine Reihe, ganz aufgeführt (XLVIII, 109-12; XL, 43-48) oder nur durch die ersten Namen (Béth, Bèth, Bètha . .) angedeutet (XV, 54; LXI, 2). Allerdings könnten in den beiden letzten Fällen auch etwa nur drei andere Gestalten gemeint sein, wie in XIV, 2.

Apokryphe VERVIELFÄLTIGUNG, eine echt apokalyptische Ma- 147 nier, schafft zu den 24 Presbytern eigenartige Doppelgänger. Es stehen, namentlich aufgeführt (XLVII, 19, 9-17), 24 Engel bei diesen. Später (20, 7-15) aber werden die Namen, mit sichtbarer Systematik etwas verändert, wieder genannt, sollen indes wieder anders gedeutet werden: « Höret auf mich, ihr 24 Engel des Leibes des Jao Jecha (§ 49) » ⁽¹⁾.

Engel in der Eschatologie

GELEGENTLICHE STRAFTÄTIGKEIT der Engel berichten die Schrif- 148 ten des Alten und Neuen Testamentes, ohne daß deshalb diese als Strafengel κατ' ἐξοχήν anzusehen wären ⁽²⁾. Jüdische Überlieferung erkennt in Gabriel den rächenden, strafenden, urteilstreckenden Gesandten Gottes ⁽³⁾, dem sie den Platz zur Linken Gottes zuweist ⁽⁴⁾. Hieraus kann sich erklären, daß der

1. Andere Beispiele dieser Art §§ 66. 77. 79. 124. 129. 241.

2. KOHUT: *Angelologie* 8: « Führt aber zuweilen ein Engel ein Strafgericht aus, so wird er als Gottes heiliges Werkzeug, nicht aber als individualisierter, menschenfeindlicher Geist angesehen ».

3. Ib. 30.

4. II Hen. 24, 1.

Rosstraktat gerade ihn zum Kampfe gegen die bösen Dämonen aufruft, daß man gerade die Racheengel unter den höchsten Geistern Gottes, den sieben Erzengeln, sich sucht. Mit ihren feurigen Schwertern werden sie (LXXI) zur Rache aufgeboden. Der terminus technicus für ihre Tätigkeit ist « πατάσσειν ». An die Stellung Gabriels zur Linken Gottes kann sich die Überlieferung besonderer Strafengel zur Linken (§ 152 f.) anschließen.

149 BESONDERE STRAFENGEL, schon von Origenes ⁽¹⁾ als « ἄγγελοι ἐπὶ τῶν κολάσεων τεταγμένοι » bezeichnet, werden ausdrücklich in LXXII, col. i, 3-7. 21 ff. herabgerufen : « Sende mir doch den Temeluchos, der über die erbarmungslosen (?) Züchtigungen (κόλασις) gesetzt ist, der die Gesetzwidrigen, Lügner und Meineidigen foltert (βασανίζειν), daß er an ihnen meine Rache vollziehe . . . Sende mir doch den Uriel, daß er meine Rache an den Meineidigen vollführe, daß er über sie einen Wurm bringe, der nicht schläft, und einen unauslöschlichen Zorn, daß sie seien im Leibe dessen, der ungerechterweise in deinem Namen einen Meineid leistet. Sende mir den Raphael mit seinem Feuerschwerte, daß er komme und dem Temeluchos gebiete : er soll sie eilends prüfen (ἐτάζειν) in dämonischer (-δαίμονιον) Weise und mit Herzensverwirrung und mit Unruhe und mit Raserei ! ».

150 Der neben den Erzengeln Uriel und Raphael als Strafengel aufgerufene Temeluchos ist wohl bekannt. In der Apc. Pauli ⁽²⁾ heißt ein Urteilspruch : « Diese Seele werde dem unbarmherzigen Engel Temeluchos übergeben und in die äußerste Finsternis geworfen, wo Heulen und Zähneknirschen herrscht ! ». In

1. Epistola ad Africanum de historia Susannae 7 (MG 11, 64).

2. TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae*, Lipsiae 1866, Apc. Pauli N° 16 (S. 46), N° 34 (S. 58).

der Ps. Jo-Apc. ⁽¹⁾ ist Temeluchos der Türhüter. Ist die endliche Trennung der Gerechten und Sünder, der Linken und Rechten, der Schafe und Böcke erfolgt, dann ruft der Temeluchos dem Tartaruchos zu : « Öffne die Züchtigungen, du Schlüsselträger ! Öffne die Gerichtsstätten, schließ auf (und laß heraus) den Wurm, der nicht schläft ⁽²⁾, den unreinen Drachen . . . , öffne die Finsternis (und laß sie ein) in die Abgründe des Hades ! . . . Da sagte Temeluchos zu dem Tartaruchos : Wecke die dicke, dreiköpfige Schlange und blase die schrecklichen Tiere zusammen, daß sie sie auffressen ! . . . Und der Temeluchos wird die Menge der Sünder zusammentreiben, mit der Ferse auf die Erde stoßen, und die Erde wird sich spalten (und sich öffnen) hin zu den Orten, und die bejammernswerten Sünder werden hinabgeschlungen zu den furchtbaren Züchtigungen ». Hat Michael alsdann den Ort mit dem Zeichen des ehrwürdigen Kreuzes versiegelt, dann schlägt Temeluchos die Gefangenen, die Erde aber kehrt in ihren früheren Zustand zurück ⁽³⁾.

Von dem neben Temeluchos genannten Strafengel Tartaruchos richtet sich unsere Aufmerksamkeit auf einen Fürsten der Amente (VIII, 15-20) gleichen Namens, zu dem der Magus sprechen will : « Du bist auch ein Gott ». Es steht in der Überlieferung neben einem guten Strafengel Gottes ⁽⁴⁾ ein anderer,

1. Nur in Cod. E erhalten ; bei TISCHENDORF l. c. S. 93f. unter dem Strich.

2. Vgl. Is. 66, 24 ; Mk. 9, 43ff. und LXXII, 18.

3. Noch einmal wird Temeluchos erwähnt in Pap. London 7023, CRUM, *Miscell. Texts* p. 1060. Dagegen wird in der Apc. Petri cap. 8 (HENNECKE 322 und Anm. a) unter gleichem Namen ein Schutzengel erwähnt, der die abgetriebenen Kinder eine Zeitlang verwahrt, in der sie sich des Himmels würdig machen können.

4. Während der TARTARUCHOS in der oben angeführten Ps. Jo-Apc. als Untergebotener des Temeluchos auftritt, in der Offenbarung Petri (HENNECKE 322, cap. 8 und Anm. a) neben Urael und Ezrael als Strafengel waltet, wird er in der Visio Pauli (JAMES, *Apocrypha Anecdota*, Texts and Studies II 1893, 19f.) als oberster Strafengel

der oberste gefallene Engel Tartaruchos. In der Bartholomäusapokalypse ⁽¹⁾ erklärt er, weshalb sein früherer Name in Tartaruchos umgeändert wurde, und eine Inschrift des 6. Jh.s nennt ihn ausdrücklich: « Immondissime spirite tartaruce, quem in vincula conjecit angelus Gabriel » ⁽²⁾. Dieser also ist der Tartaruchos unseres Liebeszaubers (VIII).

152 Als besondere Gruppe unter den Strafengeln werden 21 Engel der Linken aufgerufen (LXXII, col. ii, 8-16). Nach der Aufzählung der Namen heißt es: « welche da sind die linken Engel. Kommet und vollführet meine Sache eilends! » Die Erklärung kann an Gabriel, den Engel der Gerechtigkeit, zur Linken Gottes (§ 148) anknüpfen oder etwa an die Gerichtsschilderung des Testaments Abrahams cap. 13 ⁽³⁾: « Die beiden Engel aber, der zur Rechten und der zur Linken, das sind die, welche die Sünden und die guten Werke aufschreiben. Der zur Rechten schreibt die guten Werke auf, der zur Linken aber die schlechten . . . Der feurige und unbarmherzige Engel aber, der in der Hand das Feuer trägt, ist Pyruel, der Erzengel des Feuers, und er prüft die Werke des Menschen durch Feuer. Und wenn das Feuer jemandes Werk verbrennt, so nimmt ihn sofort der Engel der Entscheidung und trägt ihn an den Ort der Sünder, den sehr bitteren Züchtigungsort ». Im Anschluß an diese Gerichtengel zur Linken Gottes können unsere 21 Rachegeister gefaßt werden.

aufgeführt: « Angelus Tartaruchos, qui praepositus est penis ». Übrigens ist der Name Tartaruchos nicht auf einen einzelnen Engel beschränkt. Vgl. VASSILIEV, *Anecdota* 15 und Einleitung daselbst S. vi; auch PRADEL, *Griechische Gebete* S. 59. CIL III, 961.

1. S. o. S. 47 Anm. 1.

2. WÜNSCH, *Def. Tab. Att.* XXXI Anm. 2; PRADEL, *Griechische Gebete* 59.

3. Texts and Studies 112, S. 92f.; vgl. LUEKEN, *Michael* 8f., wo auf I Hen. 99, 3; II Hen. 19, 5; I, 85-90 verwiesen wird.

Allerdings, da der Papyrus auch gnostische Elemente kennt, 153 wäre es auch möglich, hier an die sog. « Engel der Linken » zu denken, die in gnostischen Schriften ⁽¹⁾ als von Natur aus böse Mächte dargestellt werden. Die Zahl 21 dieser Gestalten könnte auch den Gedanken nahelegen, eine Verbindung zu 21 gefallen Geistern von Hen. 6-7 zu suchen. Diese haben sich mit Menschentöchtern eingelassen und die Menschen Bosheit gelehrt. Da aber weder die Namen noch die sonstigen Angaben einen Anhalt zur Gleichsetzung bieten, wird man trotz der gleichen Zahlenangabe hiervon besser absehen.

ENGEL AN ESCHATOLOGISCHEN ORTEN. Die Ausmalung eschato- 154 logischer Orte ist seit alters her eine Lieblingsbeschäftigung der Ägypter. So ist es nicht zu verwundern, wenn sie auch in christlicher Zeit in dieser Art ein reiches Schrifttum entwickelten. Ein Hauptzug alter Eschatologie ist das Nebeneinander verschiedener, ausgleichender Exegese widerstehender Elemente. So werden wir in unseren Schriften auch kein einheitliches Bild von Orten des Lohnes und der Strafe im Jenseits, vielmehr ein Durcheinander verschiedenster Anschauungen zu erwarten haben.

Der Acherusische See. Die griechische Mythologie kennt 155 einen Fluß oder See in der Unterwelt, den Acheron oder Acherusischen See. Die Toten müssen über ihn fahren, um in das Land der Seligen zu gelangen. Jüdische Schriften nehmen diese Überlieferung auf ⁽²⁾. Apc. Mosis 37 ⁽³⁾ erzählt von einer Reini-

1. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern* 502 Anm. 3 (TU 43).

2. Syb. 1, 301; Hen. 17, 5ff., wo der Pyriphlegeton, Styx, Acheron und Kozytos beschrieben werden.

3. TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae* 20; Übersetzung bei KAUTZSCH II 525f. (Das Leben Adams und Evas cap. 37) und bei RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel* 1928, 152.

gung Adams: « Es kam einer der sechsflügeligen Seraphim, raffte den Adam auf und brachte ihn in den Acherusischen See und wusch ihn ab im Angesichte Gottes ». Dann ordnet der Herr seine Erhebung in den dritten Himmel an. Die Bemerkung « im Angesichte Gottes » könnte darauf hinweisen, daß dieser Acherusische See ein himmlischer Ort ist. Dieses wird in der Paulusapc. ausgesprochen. Was in der ersten Apc. besonders von Adam erzählt wird, wendet der Verfasser dieser Schrift auf die Seelen der bekehrten Sünder überhaupt an. Michael als Seelenleiter nimmt einen solchen in Empfang und läßt ihn vor dem Betreten der Stadt Gottes in den Acherusischen See werfen ⁽¹⁾.

¹⁵⁶ Im Rahmen gnostischer Überlieferungen wird dieser eschatologische Ort (XLIII, 18-24) im Zusammenhang mit den sieben großen Äonen beschrieben: « Ihr seid es, die auf der Nord- und Ostseite von Antiochia auf einem Myrthenbaum (-μυρσώβη) sich befinden, an jenem Orte, dessen Name genannt wird Acherusischer See (ἀχερουσία λίμνη), der unter dem Throne von Jao Sabaoth hervorströmt. Der Name des Feldes jenes Ortes aber wird genannt Salômîtes, die Pistis von Jao Sabaoth ».

¹⁵⁷ *Der Paradiesesfluß Euphrat* wird im Verlauf derselben Schrift (XLIII, 66-70) eingeführt, da Christus beschworen wird: « der die 20.000 Dämonen (δαίμων) bereitet, die an dem Euphratstrom stehen, indem sie zum Vater hinaufflehen zwölfmal stündlich (κατά-), bis er allen Toten Ruhe gibt ». Ein anderer Text beschreibt die Herrlichkeit des thronenden Christus (XXVIII, 17-19): « Der da sitzt auf dem Drachen (δράκων), der im Nun ist, der da sitzt auf dem Euphrat ». Der Drache ist im Nun,

1. TISCHENDORF, l. c. 20; Übersetzung bei JAMES, l. c. S. 23, Visio Pauli cap. 22sq.

der altägyptischen Unterwelt, versiegelt ⁽¹⁾, darüber ist die Erde gebreitet (XLVII, 4, 13) und der Himmel als Gewölbe aufgehängt. Zum höchsten Himmel gehören die Paradiesesströme, von denen hier der Euphrat genannt wird. So umfaßt dieses Bild von der tiefsten Tiefe der Unterwelt alles bis zur Höhe des Thrones Jesu in einem Bilde.

Das Paradies der spätjüdischen Eschatologie ⁽²⁾ gehört zu ¹⁵⁸ den praeexistenten Dingen und wird sich zur Endzeit auf die Erde herabsenken. Henoch hat es angeblich bei seiner Auffahrt in den dritten Himmel gesehen ⁽³⁾. Zu ihm gehören die Paradiesesströme, die jetzt sich noch am Himmel befinden und den Segen der Endzeit schon in sich schließen ⁽⁴⁾. Der Euphrat z. B. wird als Milchfluß geschildert und ist der Aufenthaltsort der unschuldigen Kinder, die Herodes morden ließ ⁽⁵⁾. Honig, Wein und Öl sind die übrigen Flüsse.

Feuersee und -flüsse werden als Bild der Herrlichkeit des ¹⁵⁹ Gottesthrones oder als Straforte eingeführt. Das erstere liegt vor, wenn Gabriel (XLVII, 12, 20-13, 3) angerufen wird « bei der Herrlichkeit des großen Thrones (θρόνος) des Vaters; denn Feuerflammen sind seine (Räder?), Feuerflammen sind es, die lodern, Feuerflüsse (ποταμός-) sind es, die ihn umgeben, die vor ihm herziehen ». Die Schilderung geht auf Dan. 7, 9 f. zurück: « Sein Thron war Feuerflamme und dessen Räder loderndes

1. Apc. 20, 1-3. Vgl. auch das Gebet Mariae (De dormitione Mariae N° 11, LAGARDE, *Aegyptiaca* 54): « Möge der Drachen (δράκων), der im Nun ist, seinen Mund schließen, wenn er erblickt, wie ich zu dir komme! »

2. BOUSSET, *Religion* 260ff. 284.

3. II Hen. 8-9; vgl. 49, 2 (BOUSSET, l. c. 283); es ist am 3. Tage erschaffen worden nach Jub. 2, 7; II Hen. 30, 1.

4. BOUSSET, *Religion* 284f.; TISCHENDORF, Apc. Pauli S. 52. 54.

5. So in dem lat. Text der Apc. Pauli cap. 23 bei JAMES S. 24.

Feuer; ein Feuerstrom ergoß sich (ἐκπορευόμενος) und ging vor ihm her ». Auffällig ist, daß der Kopte das « ἐκπορευόμενος » nicht gelesen oder durch « die ihn umgeben » ersetzt hat. Er spricht auch von einer Mehrzahl der Ströme, und so deutet er die Verbindung der ezechielschen Schilderung mit dem Kristallmeer der Apc. ⁽¹⁾ und dem Himmellozean, der unter dem Throne des Herrn hervorfießt (XLIII, 22) ⁽²⁾ und die Himmelsstadt wie den Thron Gottes umgibt. In koptischen Apokryphen wird dieses Meer als jener Feuersee beschrieben, über den zur Prüfung Gerechte und Sünder übersetzen müssen ⁽³⁾.

160 Von dem Feuermeer am Throne Gottes unterscheidet die Apc. 20, 14 f. den *Feuersee als Strafart*. Ein solcher wird ebenfalls II Hen. 10, 2 am nördlichen Himmel beschrieben, voll Dunkelheit, ohne Licht, ein flammender Feuerfluß, mit grausamen, unbarmherzigen, waffentragenden Engeln als Peinigen. Auch die Apc. Pauli unterscheidet zwischen dem Ache-

1. 4, 6: vor dem Throne strömt ein Meer wie Glaskristall; 15, 2: ein Kristallmeer, mit Feuer gemischt.

2. Hieran schließt sich eine jüdische Überlieferung von einem Strome, der unter dem Throne Jahves hervorfießt, bei I Hen. 14, 19 (KAUTZSCH II 245 Anm. r; LUEKEN, *Michael* 39).

3. De Morte Josephi No 13 (LAGARDE, *Aegyptiaca* 9): « Laß nicht wild sein (-θηρὸν) gegen mich die Fluten des Feuerflusses, in dem alle Seelen (ψυχή) gereinigt werden (καθαρίζειν), bevor sie die Herrlichkeit deiner Gottheit sehen ». Jesus betet (No 22, ib. 25f.): « Sende du mir einen großen Chor (χορός) der Engel (ἄγγελος) mit Michael, dem Sachwalter der Güte (-ἀγαθός), und Gabriel, der die Botschaft des Lichtes brachte, daß sie mit der Seele meines Vaters Joseph gehen, bis sie vorbeigeht an den sieben großen Äonen (αἰών) der Finsternis, und wieder, daß sie nicht vorbeigehe an qualvollen Wegen, auf denen zu wandern schrecklich ist, und eine große Furcht bedeutet es, die Mächte (δυνάμεις) zu sehen, die auf diesen gelagert sind, während der Feuerfluß an jenem Orte ist, der strömt nach Art der Meeresfluten ». De dormitione Mariae No 11 (LAGARDE, *Aegyptiaca* S. 54) betet Maria: « Der Feuerfluß, der vor dir flutet, nach Art der Meereswogen, ist es, in welchem geprüft werden (δοκιμάζειν) die beiden, die Gerechten und die Sünder, und wenn ich über ihn setze, so laß ihn nicht meine Seele verbrennen! ».

rusischen See und dem Feuerfluß des Strafortes der Verdammten. Der Führerengel ⁽¹⁾ bringt Paulus zu dem Ozean hin, der die Erde umfließt, auf dem das Himmelsgewölbe ruht, und nun sieht der Apostel « das, was jenseits des Flusses liegt. Da war nicht Licht, sondern Finsternis und Schmerzen und Seufzer etc. ».

Von diesem Feuermeer spricht XLIII, 117-120: « In der 161 Kraft des Bainchooch, der auf das Meer (θάλασσα) von Flammen und unauslöschlichem Feuer 12mal stündlich herabkommt, bis er allen Toten Ruhe gibt ». Dasselbst 67-70 war von 20.000 Dämonen, die am Euphrat stehen, gesagt, daß sie 12mal stündlich zum Vater hinaufflehen, bis er allen Toten Ruhe gibt, und von Bainchooch war 21 f. behauptet worden, daß er mit den anderen großen Äonen am Acherusischen See stehe, der unter dem Throne des Vaters hervorfießt. Wie der Kopte sich diese drei Orte: Feuerstrafsee, Euphrat und Acherusischer See gelegen denkt, kommt nicht zum Ausdruck.

Klar kommt die spätjüdische Lehre von der Ἀποκατάστασις 162 πάντων zum Ausdruck, und die Rolle, die darin dem Erzengel Michael zuerteilt wird, liegt bei dem Bainchooch. Es ist ja nichts Neues, daß die Überlieferung von den sieben gnostischen Äonen, zu denen Bainchooch gehören soll, mit der jüdischen Erzengeltradition vermischt wird (§ 37 ff.). Ähnlich wie im Alphabet-Midrasch des Rabbi Akiba ⁽²⁾ schildert der Patriarch Timotheus in seiner Visio St. Joannis Evangelistae die Wiederherstellung ⁽³⁾: « Jedes Jahr am 12. Paoni, an seinem Tage, steigt Michael mit

1. TISCHENDORF I. c. 56f. 58.

2. JELLINEK, *Bet ha-Midrasch* III, 28; deutsch bei EISENMENGER, *Entdecktes Judentum* II 361ff.; LUEKEN, *Michael* 52.

3. AMÉLINEAU, *Contes et romans* I, 13ff. LUEKEN, *Michael* 129.

seinen Scharen hinab in den Höllentpfuhl. Das Feuer erlischt, Flammen und Rauch steigen nicht mehr auf, die Tiere und Insekten verschwinden. Darauf schlägt der Engel dreimal mit seinem rechten Flügel in den See und holt jedesmal Scharen von Sündern heraus. Und nachdem dann die Engel sie gewaschen und gesalbt haben, stellt er sie vor Gott, der sie ins Paradies führen läßt zur ewigen Ruhe ». Vielleicht ist sogar die Angabe unseres Berichtes: « zwölftmal stündlich » nicht ohne Zusammenhang mit der Angabe, daß der Engel gerade an seinem Tage, dem 12. Paoni, herabsteigt. Liegt etwa auch hier eine sekundäre Steigerung vor, die wir in der Apokalyptik des öfteren festgestellt haben?

163 *Die himmlische Stadt* Jerusalem, von der Apokalypse Johannis ⁽¹⁾ beschrieben, existiert nach jüdischer Eschatologie schon jetzt im Himmel als etwas Erstgeschaffenes und wird sich am Ende der Tage auf die Erde, genauer auf Jerusalem, herabsenken ⁽²⁾. An diese wendet sich das zweite Gregoriusgebet (XLVI, 9, 2-9 v, 2): « Ihr vier Tore des himmlischen Jerusalem, kommet heute zu mir! ». Dann werden die einzelnen Tore an den vier Himmelsrichtungen samt den zugehörigen Engeln aufgeführt: « Die Geschöpfe, die heraufkommen . . . , » sind Sterne und Engel zugleich.

164 Sehr lebendig ist die Schilderung der himmlischen Stadt in Verbindung mit den Engeln, die den Gesang leiten (XXXI, 20ff.). Harmosiel ist der Vorsänger, « der innerhalb des Vorhanges (καταπέτασμα) psalliert, indem ihm diejenigen respondieren, die auf den Toren (πύλη) und auf den Türmen (πύργος) sind, auf

1. 21, 9-22, 5.

2. IV Esd. 7, 26; 8, 52 etc. II Bar. 4, 2-6; BOUSSET, *Religion* 285; ALLO, *Apc.* 321-23: « Origines traditionnelles et forme de la Jérusalem céleste ».

welchen das Volk (λαός?) hört, das innerhalb der zwölf Welten (κόσμος) der Freude ist ».

Die Dämonen

Mit dem Judentum kennt das Neue Testament gefallene 165 Engel unter einem Haupte ⁽¹⁾, denen eine gewisse Einwirkung auf die Menschen gestattet ist ⁽²⁾. Ihr Wesen und ihre Wirksamkeit ist jetzt nach unseren Zaubertexten in großen Strichen zu zeigen, während Kap. XIII bei der Darstellung der Exorzismen und Segnungen wichtige Ergänzungen bringt.

DAS HAUPT der jüdisch-christlichen Dämonen, der Satan, tritt 166 für christliche Bearbeiter älterer Texte an die Stelle der Unterweltsgötter und der heidnischen Dämonen (§§ 11-16). An den Namen Satan knüpft IX, 2 f. eine Legende: « Satan, der Teufel (διάβολος) ist es, der mit seinem Stabe auf die Erde schlug gegen den lebendigen Gott, indem er sprach: Ich bin auch ein Gott ». Unter dem Namen Tartaruchos (§ 151) haben wir in VIII eine überarbeitete heidnische Gestalt festgestellt. Als Erstgeschaffener (ἀρχήπλασμα) wird der Höllenfürst oft im Rosstraktat eingeführt (XLVII). Wenn Gabriel gegen ihn zum Kampfe aufgerufen wird (§ 142), so war darin eine Erinnerung des biblischen Kampfes Michaels gegen diesen anzunehmen. Er heißt sonst auch der Widersacher (XLII, 25): « Auf daß ich alle Bande des Ἀντικείμενος löse », oder auch der Nachsteller (XV, 34 f.): « Daß er (Jesus) alle unreinen (ἀκάθαρτος) Geister (πνεῦμα) des schmutzigen Ἐπιβολος vertreibe ». Er ist « der Drache in dem Nun » (XXVIII, 17 f.). Unter dem Namen

1. Lk. 11, 15: Beelzebub; 11, 18: das Reich des Satan.

2. DIEKAMP, *Dogmatik* II § 17f.

Mastēma, wie ihn das Buch der Jubiläen nennt ⁽¹⁾, haben wir ihn in dem Gebete Mariens (XXXIX, 10) angetroffen. Gott hat ihm das Zepter abgenommen und es dem Michael übergeben (§ 138).

167 DIE UNTERGEBENEN SCHAREN. Eine Menge Geister, die der höchste gefallene Engel mit sich in den Abgrund zog ⁽²⁾, bilden sein Reich. Außer diesen erkennt das Christentum keine dämonischen Mächte an. Gegen Dämonenvorstellungen anderer kann man eine Polemik erblicken, wenn (XLVII, 8, 17-19) die Erschaffung aller Geister des Satans « zumal an einem Tage » vertreten wird (§ 82). Eine Erinnerung an die Verstoßung der gefallenen Geister bringt LXVIII, 3-4: (Gott), « der sie geworfen hat in die äußerste Finsternis ».

168 Die Bezeichnung der dämonischen Mächte geschieht zunächst im Anschluß an die Ausdrucksweise der LXX und des Neuen Testamentes. Zuweilen nimmt der Kopte die entsprechenden Worte seiner Sprache. Die Δυνάμεις gibt er wieder mit ⲃⲟⲙ (XL, 4); er gebraucht ⲡⲉϣ̅ⲣⲉⲁⲗ *Betrüger, Verführer* (ib. 5); ⲡⲉϣ̅ⲱⲁⲣ der *Schlagende* als Bezeichnung des Asmodäus (XXX, 10) ⁽³⁾. Die letzte Bezeichnung entspricht den jüdischen מַיִקִּים oder מַלְאָכֵי הַבְּלָה *Beschädigern* oder *verwundenden Engeln* ⁽⁴⁾. Es bedeutet den Abschluß eines langen Kampfes, wenn *Götter* und *Göttinnen* zur Bezeichnung gefallener Engel geworden sind ⁽⁵⁾.

1. Zu dem Namen Mastēma siehe E. LITTMANN in KAUTZSCH II 34.

2. Eccli. 10, 15; Tob. 4, 14; Jud. 6; Jo. 8, 44; I Jo. 3, 8; Apc. 12, 7.

3. Tob. 3, 8.

4. KOHUT, *Angelologie* 58f.

5. Zur Terminologie: ⲉⲛⲟⲩⲣ ⲛⲓⲃⲓ XLVIII, 22; ⲁⲛⲟⲩⲣ ⲛⲓⲛ ⲛⲁⲟⲟⲩⲧⲧ ⲉⲓ ⲁⲛⲟⲩⲣ ⲛⲓⲛ ⲛⲉⲁⲩⲓⲛⲓ XXXIVv, 8 f.; δαίμονες oder δαιμόνια oft; besonders: schmutzige δαίμονες κοῦφοι und ἀπαίδευτοι XV, 39f.; πνεύματα πονηρά und ἀνάθαρτα XLVII,

Nach dem Aufenthaltsort werden die Geister geschieden als 169 Dämonen des Himmels (οὐράνια), der Erde und der Luft (ἀέρια) (XLVII, 6, 2 f.).

Nach dem Geschlecht unterscheiden die Texte männliche und 170 weibliche Dämonen. Hier vermischt sich die Volksauffassung der Mittelwesen und Spukgestalten mit den biblischen Geistern. Ihr kam eine eigenartige Exegese von Gen. 6, 4 zu Hilfe, wie sie in I Hen. 15-16 vorliegt und in rabbinischer Tradition ⁽¹⁾ weitergesponnen wurde. Unsere Texte nennen männliche und weibliche Götter (XLVII, 19, 5 ff.; XXXIVv, 6 ff.), Dämonen (XV, 37 ff.; XLVII, 17, 17 ff., 19, 5 ff.) und Πνεύματα (ib. 5, 22 ff.). Genau so wird die in dämonischen Kräften personifizierte Magie und Pharmakie bezeichnet (XV, 37-39; V, 13) ⁽²⁾.

Der Wirksamkeit der Dämonen konnte man alles zuschreiben, 171 was dem Menschen irgendwie ein Schaden bedeutet; besonders eng mit den Krankheiten verbunden, werden ihre Namen mit diesen vermischt gebraucht, wie XXXIV, verso 6-11: « Mögest du von ihm wegnehmen alle Krankheiten und alle Gebresten und alle Magie und alle Pharmakie und alles Zufallbringen und alles Schmerzbereiten und alle männlichen und alle weiblichen Götter, sei es, daß sie von Osten gekommen sind, sei es von Westen, sei es, daß sie von den vier Seiten der Erde gekommen sind, sei es von der Luft » ⁽³⁾.

5, 22ff.; 17, 17ff.; 19, 5f. entsprechend dem Schriftgebrauch; alle πνεύματα des Σατανᾶς XLVII, 8, 16f.; πνεύματα der ἀγγελική[στρατιά] (des Satans), πνεύματα des Ἀρχή-πλάσμα ib. 17, 21-23; alle πνεύματα und alle δυνάμεις des Διάβολος XL, 41f.; alle Kräfte (ὁμοί) des Διάβολος und alle seine ἐνέργειαι und alle seine Verführer (ⲡⲉϣ̅ⲣⲉⲁⲗ) XL, 4 f.; alle ἐξουσία der Finsternis XLVIII, 23 (= Kol. 1, 13).

1. KOHUT, *Angelologie* 55ff.

2. Vgl. die griechische Überlieferung bei PRADEL, *Griechische Gebete* 336f.; die mittelalterliche Praxis der Dämonenaustreibung mit Spezialisierung der Dämonen als männlich und weiblich, incubus oder succubus bei FRANZ II 569.

3. Vgl. FRANZ I. c.

172 Mit dem Teufel zieht in den Menschen nicht bloß Krankheit ein, er schadet nicht bloß dem Besitzstande des Heimgesuchten, auch die Sünden nehmen mit ihm vom Menschen Besitz. Das letztere wird nicht als nur äußerer Rechtsanspruch des Satans auf den Menschen angesehen, sondern die Sünde begründet eine Art besonderer Gegenwart desselben im Menschen. Dieser Gedankengang wurde von Dölger ⁽¹⁾ als Grundlage des Exorzismus dargestellt, und eine Spur von ihm findet sich in dem Heidelberger Fluchtext : Jesus verläßt das Haus ; Ärgernis, Streit, . . . Zerstörung usw. ziehen ein. Die Dämonen geben den Verfluchten unter anderem Geschrei, Streit, Spaltung.

173 EINWIRKUNG AUF DIE DÄMONEN. Die Magier genießen wohl nicht mit Unrecht den Ruf, daß sie *im Bunde mit den Dämonen* stehen. Wir haben gesehen, daß in einem altheidnischen Texte ein christlicher Bearbeiter mit der Anerkennung des Satans droht (VIII, 15-18) : « Ich werde in die Amente hinabgehen, werde den Tartaruchos heraufbringen und sagen : Du bist auch ein Gott ». IX, 2 f. läßt der Magier den Satan sprechen : « Ich bin auch ein Gott ». Nicht ohne Grund wird es sein, wenn XLVI, 10 v, 21-23 betet : « Mögen alle beschämt werden, die den Teufel (διάβολος) lieben ! ».

174 In den Fluchtexten *erbittet* man einigemal von Gott *die Entsendung* eines Dämons, der den zu Strafenden heimsuchen soll. LXXI heißt es nach Aufzählung verschiedener Leiden und Strafen : « Peinige sie durch einen schlimmen Dämon (δαίμων), daß er sie Tag und Nacht quäle ! » LXXIII, 5 f. : « Mögest du einen Dämon (δαίμων) über sie kommen lassen, daß er sie in

1. DÖLGER, *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn 1909, 25f. 36.

quälende Krankheit und in wachsende Bedrängnis (θλίψις) bringe ! » LXVI, 9 ff. : « Mögest du ihn schlagen, daß er besessen (-δαίμόνιον) werde ! » Schlimmer in dieser Art ist der Reinhardt-papyrus, in dem die Dämonen selbst zum Schädigen aufgerufen werden, also auch der Charakter der Besessenheit als göttliche Strafe und Zulassung wegfällt. Übrigens zeigt dieses Stück gerade Zusammenhang mit der heidnischen Fluchpraxis.

Der größte Teil der Texte beschäftigt sich mit der *Vertrei-* 175 *bung*, bzw. der *Abwehr der Dämonen*. So steht also diese Frage mehr oder weniger stets im Vordergrund. Den Amuletten kommt in erster Linie dämonenabwehrende Kraft zu. Abergläubische Gebete erstreben neben anderen Wünschen meist ausdrücklich Sicherheit vor bösen Geistern. Unsere Heiltexte suchen in der Befreiung des Kranken die Austreibung des krankheitsverursachenden Dämons. Hier ist auf eine Eigenart hinzuweisen, die sich in manchen Formen privater mittelalterlicher Exorzismenpraxis ⁽¹⁾ wiederfindet : um die Austreibung ganz sicher zu erlangen, bemüht man sich, die richtige Bezeichnung des gerade anwesenden Dämons zu finden. Man führt alle möglichen Geister auf, die etwa in Betracht kämen. So erklären sich die ausführlichen Dämonenkataloge unserer Texte (§§ 167-69). Überdies wird es als notwendig erachtet, den Aufenthaltsort des Dämons zu ermitteln, wie XLVIII des öfteren einzeln nennt : die Frau selbst, die vier Seiten ihres Leibes, ihren Geist, ihre Seele und ihren Leib (nach platonischer Trichotomie), das Haus, all ihre Wohnungen, alle Orte, wohin sie sich begeben kann, das Kind, mit dem sie schwanger ist, sei es männlich, sei

1. FRANZ II 580 ; 602-06.

es weiblich, die Kinder, die sie schon geboren hat. In dieser Art ist das Gregoriusgebet XLV noch reichhaltiger.

176 Als abwehrende Mächte werden Engel, mit Schwert oder Pfeil ausgerüstet, aufgerufen. Diese Waffen mögen für den Mann des Volkes noch mehr gewesen sein als bloße biblische Bilder der Macht der Engel, da ja nach Volksvorstellungen böse Dämonen verwundbar sind und getötet werden können ⁽¹⁾.

177 Sicherheit vor den Dämonen wird zuweilen auf ein bestimmtes Gebiet bezogen. Bei der magischen Handlung zieht der Ausführende einen Zauberkreis, den kein Dämon soll überschreiten können. Der Beter sucht Engel zu veranlassen, rings um ihn den Raum von Dämonen zu reinigen auf 200 Ellen im Umkreis (XLVIII, 29 f.) oder gar auf 600.000 Ellen (XLVII, 10, 19-11, 5; 18, 2-11).

Maria und die übrigen Heiligen

178 DIE GNOTISCHE UND BIBLISCHE MARIA. Gnostische Überlieferung scheidet zwischen einer alten himmlischen Muttergöttin oder Jungfrau und der irdischen Maria, der biblischen Mutter Jesu ⁽²⁾. Wie sich Erinnerungen an die erstere in unseren Texten finden (§§ 25-29), so wird auch der Mutter des Herrn zuweilen in gewohnter Weise gedacht. Man erinnert (L) an « die Brust, aus der unser Herr Jesus getrunken hat », und ähnlich soll Maria in dem Gebete ad Parthos (XXXIX, XL, s. cap. XIV) beten.

179 Marianische LEGENDEN bieten sowohl das eben erwähnte Gebet Mariae ad Parthos, worauf unten zurückzukommen ist, sowie ein anderes Gebet Mariens (XXVI), auf welches hin die

1. HOFFNER I § 25; §§ 201-04; FRANZ II 520f.

2. BOUSSET, *Gnosis* 10ff.; 58ff.; 66ff.

Lanzenspitze aus dem Leichnam des Herrn im Grabe hervorgekommen sein soll (§ 105). Die Frauen nehmen in ihren besonderen Angelegenheiten zu Maria ihre Zuflucht (L, LVIII). Ein magischer Spruch (XIX) lautet: « O Jesus, ich bin in Maria, o Johannes, ich bin in Elisabeth! ». Wie das Kind im Mutter-schoß geborgen, so will der Magus durch diesen Spruch vor allem Gewürm gesichert sein.

DIE HEILIGEN AUS DEM A. T. Abgesehen von den Heiligen, die 180 in dem Paradimagebet und den Anrufungsreihen (Kap. XIV) besprochen werden, sei auf einige Gestalten hier verwiesen. *Moses* ist der Held des Berliner Fluchtextes (LXXV), in dem seine Sendung an Pharao behandelt wird. *David*, im Himmel seines Amtes als Zitherspieler weiter waltend, wird in unseren Stücken mit besonderer Liebe behandelt (§ 58). Eine freie Umgestaltung von dem wunderbaren Durchgang des *Elias* durch den Jordan (4 Kg. 2, 8) bringt XIV verso.

Dem äthiopischen Kämmerer *Abimelech* hat die Überlieferung 181 eine rührende Legende angedichtet. Sie ist den Paralipomena Jeremiae entnommen. Es handelt sich um den Beamten des Königs Sedekias. Vor der Zerstörung Jerusalems schickt ihn Jeremias in den Weinberg des Agrippa, um Feigen zu holen. Er soll das Elend der Zerstörung Jerusalems nicht sehen. Daher sendet der Herr auf ihn einen Schlaf von 66 (die Zahl wird verschieden angegeben) Jahren. Darauf in die gänzlich veränderte Stadt zurückgekehrt, trifft er mit Baruch zusammen, der im Namen Gottes an Jeremias den Befehl zur Zurückführung des Volkes weitergibt. Die Feigen, die Abimelech vor dem Schlaf gepflückt hatte, waren frisch geblieben, und eine davon übersandte Probe galt samt einer Totenerweckung als Beglau-

bigung des göttlichen Befehls. Diese Erzählung war bei den Kopten sehr beliebt ⁽¹⁾, auch die griechische Überlieferung hat dieses Motiv nicht verschmäht ⁽²⁾. Die letztere zeigt zur Genüge, wie verbreitet das Abimelechmotiv im Gebet gegen Schlaflosigkeit war, doch mit einer kleinen Variation handelt es sich in unseren Texten (I, 19-25 und IV, 10-13) um Verwendung im Liebeszauber.

- 182 *Henoch* wird bedroht (XVIII, 6 ff.): « Henoch, du Schriftgelehrter, stecke dein Schreibrohr nicht mehr in deine Tinte, bis Michael vom Himmel herabkommt und mein Auge heilt ». Er wird als der Erfinder der Schrift und Astrologie betrachtet und gilt als der Schreiber des göttlichen Gerichtes. Als solcher wird er mit dem Metatron der jüdischen Legende verbunden ⁽³⁾.

- 183 AUS CHRISTLICHER ZEIT zieht man die Apostel heran. In sehr blasser Form wird einmal auf ihre Berufung und ihren Dienst angespielt (XXX, 40 f.): « Du hast dir deine heiligen Apostel (ἀπόστολος) bestimmt. Sie haben dir gedient (διακονεῖν) ». Weiter ist von ihren Namen die Rede, denen magischer Schutz oder Heilkraft zugedacht wird (XVI, 14 f.; XX, 14 f.). Von den reichen Szenen des Evangeliums über Jesus inmitten seiner Apostel haben wir nur Jesus bei dem reichen Fischzug der

1. AMÉLINEAU, *Contes et romans* II 97ff., Histoire de la captivité de Babylone, besonders S. 124-48.

2. Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Venedig 1872, 377-78 in einem Gebet für einen schlaflosen Kranken (= GOAR, *Euchologion*, Paris 1647, 703-704). VASSILIEV, *Anecdota* I 308ff. bringt einen griechischen Text « Über die Einnahme Jerusalems » aus cod. Barberinus III, 3 fol. 153-172. S. 312 wird die Dauer des Schlafes auf 70 Jahre angegeben. S. 327-29 hat er weitere Überlieferungen des eben genannten Gebetes.

3. O. v. LEMM, Kl. K. St. LIV. Derselbe verweist Anm. 72 auf HAMBURGER, *Realenzyklopädie* II sub verbis: *Metatron* und *Henochsagen*. Siehe auch BOUSSET, *Religion* S. 353-54.

Apostel (§ 88) und bei der Heilung der Schwiegermutter des Petrus (§ 89) aufzeigen können.

Mit Vorliebe wendet sich der Kopte an die aus syrischer Legende bekannten 40 Märtyrer von Sebaste (LXII f.) ⁽¹⁾ und an die sieben Knaben von Ephesus (LXIV) ⁽²⁾. Der Name des hl. Leontios begegnet uns in einem Gebet für Schwangere (II).

1. Bollandisten, März II 10. Tag. S. 12ff.; GÉRIN, *Les petits Bollandistes* III, 336, Anm.; Beda Venerabilis, *Martyrologium*. BONWETSCH, *Das Testament der 40 Märtyrer von Sebaste*, Neue Kirchliche Zeitschrift III. Jahrgang 1892, 720-21.

2. ALLGEIER, *Untersuchungen zur syrischen Überlieferung der Siebenschläferlegende*, O. Chr. NS IV, 2. S. 279-97; V, 1 S. 10-59; *Die älteste Gestalt der Siebenschläferlegende* VI, 1, S. 1-43; VII-VIII S. 33-87.

II. TEIL

Die Mittel zur magischen Beeinflussung

V. SYMPATHISCHE TIERE, PFLANZEN UND MINERALIEN IM ZAUBER

Der Magus, der sich mit den höheren Mächten vertraut gemacht hat, an die oder gegen die er sich zu wenden hat, muß weiter « die Möglichkeiten und Mittel der Beeinflussung des Zwischenreiches und der Götter durch den Menschen ⁽¹⁾ » kennen lernen. Das begrenzte Gebiet unserer Texte legt die Behandlung wenigstens einiger Fragen aus der endlosen Weite dieser Pseudowissenschaft nahe. Es gehört zunächst zum alten magischen Wissen, die Beziehungen der einzelnen Tiere, Pflanzen und Mineralien zu den höheren Wesen genau zu kennen ⁽²⁾. Es werden Gesetze der Sympathie und Antipathie zwischen diesen beiden berichtet; durch sympathische Mittel weiß der Zauberer die Mächte anzulocken, ja sogar herbeizuzwingen, durch die entgegengesetzten aber auch zu entfernen. Eigentlich müßte bei jedem der aus Tier-, Pflanzen- und Mineralwelt verwandten Mittel genau angegeben werden, zu welchem der Götter dieses in Sympathie oder Antipathie steht, um den Sinn der Bräuche zu erfassen. Doch ist mit der Eigenart des Kopten zu rechnen, der sinnlos und wahllos zumeist aus seinen Quellen übernimmt und ändert, wie es ihm beliebt. Damit stellt er sich außerhalb der strengen magischen Wissenschaft und enthebt uns der Einzeluntersuchung zu seinen Angaben. Wirklich greif-

1. HOPFNER I § 378ff.; LEXA I 43-122: « Les moyens magiques ».

2. HOPFNER I §§ 378-618.

bare Zusammenhänge mit der alten Magie in Auswahl der Materialien kommen unten Kap. IX zur Darstellung; immerhin mag es interessieren, welche Mittel er hierbei noch nennt, und deshalb seien diese kurz zusammengestellt.

185 Abgesehen von den medizinisch-magischen Mitteln sind es in unseren Texten die Fledermaus (XIII, 30), die weiße Taube (XXVIII, 113; XLVII, Einl. 7), die ihr Blut als Amulettinte hergeben sollen (§ 287). Das XIII, 32 genannte Tier (αἶξ) ist leider nicht genau zu bestimmen.

186 Aus der Pflanzenwelt werden verwendet: Beifuß (ἀρτεμισία) XV, 51; Saubrot (κάσσιον) XXXII, 61; Stechdorn (?) (ϞοπϞοπ) XV, 50; XIII, 56; Palmblatt XV, 50 f.; XIII, 56; Datteln XIII, 67; Saflorminze und Purpurminze (?) XV, 50; μαλακτων XIII, 53; σαραποι XXVIII, 109; Styrax XXVIII, 104; XV, 48; Mastix XXXII, 58. 60; XXX, 53 u. ö.; Kankarippos XXXII, 59; Weihrauch (λίβανος) XXXII, 60; XXX, 54 u. ö.; Kasia XXIX, 11; Hirschhorn XIII, 59. 78; Kürbis XV, 48; Rose XLVII, Einl. 3; Keuschlamm (ἄγνος) oder Abrahamsstrauch XXVIII, 108; XXIX, 12; XV, 51; Lorbeerblätter (-δάφνη) XXIX, 15; XV, 49; Saft von Kalmus (ὀποκάλανον) XXX, 52; XXVIII, 104; XV, 48; XIII, 53; XIV, 11; Saft der Allheilpflanze (ὀποπάναξ) XXVIII, 104; XIII, 77; Myrte (μορσύνη) XXVIII, 109; XV, 49; XIII, 57; Myrrhe (σμύρνη) XXVIII, 113; schwarze Myrrhe (μέλανος) XIV, 10; Troglitismyrrhe (τρογλιτισμύρνη) XV, 60; Zimt (κινάμωμον) XLVII, Einl. 7; Myrrhen-, Zimtöl (στακτή) XLVII, Einl. 6; Weintrauben XXXII, 58; Weißholzkohle XXX, 56; XXVIII, 114 f.; XLVII, 8 f.; Öl XIV, 97; Rettichöl (νεζνσιμ) XIV, 37; Rosenöl XLVII, Einl. 8; Ölbaumblatt XIV, 64; Ölbaumholzkohle XV, 46; XLVII, Einl. 9; Senf (σίναπι) XIV, 77 ff.; Wein, besonders Weißwein wird

öfter verwandt; Essig XIII, 33; Honig XXXII, 56; XXXIII, 23.

Von den Mineralien gebraucht man Salz XIV, 88; Mumien- 187
salz (?) XIII, 41; Königssalz XV, 65; Ammoniak (ἀμμωνιακόν)
XLVII, Einl. 4 f.

Neben dem oft genannten Wasser steht als besonderes: immaterielles (?) (-δλικός) Wasser XXX, 50; Tybiwasser XXVIII, 106; XXXIII, 33; Salzwasser XIV, 81.

Für den Zauber sind von Bedeutung Eisen II, 3 ff.; III, 19; XIV, 15, sowie Kupfer, III, 20; XIII, 35; XIV, 37.

VI. DIE USIA ALS MITTEL IM ZAUBER

188 Unter der Usia (οὐσία) versteht man im Zauber ein körperliches Mittel, das in *Wesens*verbindung mit einem Totendämon oder mit seinem lebendigen Träger oder der sympathisierenden göttlichen Macht gedacht wird ⁽¹⁾.

VERBINDUNG MIT EINEM TOTENDÄMON. Die Seelen gewaltsam Getöteter wie nicht recht Bestatteter werden als ruhelos, weil nicht völlig von dem Leichnam gelöst, betrachtet. « Das Mittel zu ihrer Beeinflussung aber bietet der Körper, den sie im Leben beseelt haben, und seine Reste: denn zwischen der ruhelosen Seele und ihrem irdischen Leibe, dem nunmehrigen Leichnam, besteht ja eine geheimnisvolle Verbindung auch jetzt noch so lange fort, bis die vom Schicksal bestimmte Zeit verflossen ist. Daher gehören die irdischen Reste dieser Toten zur Wesenheit ihrer Seelen, weshalb die Griechen diese Leichenreste als οὐσία zu bezeichnen pflegen. Und wer die οὐσία einer ruhelosen Seele besitzt und richtig anzuwenden versteht, der erlangt dadurch Einfluß auf sie und kann sie seinem Willen unterwerfen ⁽²⁾ ».

189 Das Kairiner Zauberritual macht von diesem Mittel reichlich Gebrauch. XIII, 28 muß das Amulett auf einen Mumienfinger (oder -kasten?) geschrieben werden. Zeile 41 soll Leichensalz verwendet werden, 42 ein Fetzen (Stück der Bekleidung?) einer Leiche.

1. Ib. §§ 643-679.

2. Ib. § 645.

DIE USIA EINES TOTEN wird einem Fluch dadurch dienstbar 190 gemacht, daß man den Text auf sie legt (LXIX, 33-37): « Die Mumie, auf die man diesen Rache[papyrus legen] wird, soll den Herrn Tag und Nacht beschwören, [... von ihrer Bahre an?] bis hinab in die Erde, in der man sie begraben wird, nebst allen Mumien, die rings um jenes Grab liegen, indem sie alle insgesamt das ausrufen, was auf diesem Papyrus (χάρτη) steht, bis Gott hört und mein Recht eilends wirkt! » Es steht zu vermuten, daß der Rachepapyrus LXX, der einem gewaltsam Getöteten wider seine Mörder helfen soll, diesem mit ins Grab gegeben wurde. « Möge das Blut dieses Elenden (ταλαίπωρος) schreien, bis du (Gott) seinen Prozeß gegen die führst, die dies Unrecht begangen haben. » Hierher scheinen weitere zwei Fluchtexte zu gehören, die wohl einen Toten anreden, dem diese Schriften beigegeben wurden ⁽¹⁾. Der Schreiber des Florentiner

1. Florenz n° 5645, veröffentlicht von Astore PELLEGRINI, *Piccolo testi copto-sa'idici del Museo archeologico di Firenze* (Sphinx vol. X fasc. III-IV): ΕΚΧΩ ΜΗΟΚ ΧΕ ΤΙΣΠΙΛΛΕ ΤΕΚΝΟΟ / ΜΤΕΝΑΜΙΣ Ε[ΧΩ...] ΤΕΚΝΟΟ [Μ]ΟΥΟ ΕΤΕ ΟΤΗ / ΟΥΜΕΓΑ / Π ΛΙΣΑΙ ΝΑΚ ΖΩΧΗ ΠΙΚΩΣ ΕΚΕΙΝΕ Ν...Ε / ΕΧΕΝ ΑΠΟΛΛΟ ΠΥΕ Ν... / ΚΕ ΜΑΡΕΓΣΤΟΤΟΤ ΜΑΡΕΓΣΙΟΝ ΜΑ[ΡΕΓ]ΧΕΡ ΜΑΣ... / ΠΡΙΩΝΕ ΝΗ ΝΤΕΕ ΣΟΤΟΙΑ ΜΗ ΓΟΥ[ΟΡΡΑ] ΕΡ ΕΤΕ ΕΤΕ ΤΑΧΗ ΤΑΧΗ Α[ΝΟΚ / ΙΑΚΩΒ ΠΥΕ ΜΝΕΤΦΗΝΙΑ ΔΙΣΑΓ [Μ]ΑΚ / ΖΑΪΟ ΖΑΪΟ

« ... indem du sagst: ich rufe an (ἐπικαλεῖν) deine große, starke Macht (δύναμις), deine große Kraft Ich habe dir geschrieben: bedränge ihn, o Mumie! Mögest du bringen <ein Leiden> über Apollo, den Sohn der! Möge er zittern (?), möge er fiebern, möge er brennen, möge er alle (?) Leute nach Art von Sodoma und Gomorrha Gleich, gleich (ἴση), schnell, schnell (ταχύ)! Ich, Jakob, Sohn der Euphemia, habe dir geschrieben. Wohlan, wohlan! »

Short Texts N° 399: ΣΑΜΑΚΑΡΙ ΧΡΙΣΤΟΤ ΜΑΤΕ ΑΝΩΜΑΧΕ ΚΥΡΕΝ ΣΑΒΑΘΩ / ΑΔΩΝΑΙ ΤΗΟΣ ΠΕΡΕΝ / ΤΕΧΝΕ ΠΑΡΑΧΩΜΟΣ ΤΡ / ΔΝΑΥ ΕΧΩΚ ΠΚΟΣ ΕΤΙΑ / ΤΤ ΧΕΘΑΣ ΕΘΑΕΝ ΠΕΣΝΟΓ / ΖΑ ΤΕΚΩΟΣ ΤΑΙ ΕΡΕΝΤ ΣΕΜΑΜΟΙ / ΝΕ ΝΑΗ ΝΑΗ ΤΑΧΤ ΤΑ[ΧΤ]

« ... χριστού ... ἐνομαζεν κύρις Σαβαωθ Αδωναι εις πατήρ ἅγιος (?). Das Werk

Textes fordert direkt den Toten auf: « Bedränge ihn, Mumie...! » Die Schrift ist als Brief an den Toten aufgestellt, daher wohl doch diesem in den Sarg gelegt oder sonst in seine Nähe gebracht. Der andere Text wendet sich an einen gewaltsam Getöteten und zeigt so den Zusammenhang mit dem Volksglauben, daß die Seelen solcher Ruhelosen zur Gewinnung der Usia die vorzüglichsten sind. Als Zauberwerk wird angegeben: « Erdwall ». Vermutlich soll der Fluchtext dem betreffenden Toten, dessen Usia dienstbar gemacht wird (oder der gerächt werden soll?), in den Grabhügel geschoben werden.

- 191 DIE DIENENDE USIA EINES TIERES. Voraussetzung ist die Einheit eines Gottes oder Dämons mit seinem Sympathietier. Die Macht, die der Magus über das Tier gewinnt, bezieht sich auf den Gott selbst. Besonders lehrreich ist die Anweisung des Pariser Zauberpapyrus⁽¹⁾ zur Gewinnung der Usia des Tieres, indem man den hl. Käfer auf bestimmte Art tötet. Nun kann man sagen: « Ich habe dich geweiht, auf daß mir deine Usia nützlich werde, dem NN allein...: mir allein sei dienstbar...! » Wenn meine Ergänzung richtig ist, handelt es sich in XXVIII, 105-108 um die Tötung eines heiligen Tieres in der magischen Schüssel⁽²⁾. Da im übrigen Tiere oder deren Teile im Zauber benutzt werden, so ist als Grundgedanke wenigstens ursprünglich die Benutzung ihrer Usia anzusetzen, sei es, daß ihr Blut als Amulettinte dienen soll, sei es, daß sie sonst im Heil- oder Schadenzauber Verwendung finden (XIII, 32, 35f. ?; XII und in den medizinisch-

(τέχνη): Erdwall (?) (παράχωμα). Ich beschwöre dich, ermordeter Toter (= βαιοθάνατος), daß du herabbringest das Blut wegen dieses Grabes bei mir (?), daß sie

Bald, bald (ῥῆθι)! Schnell, schnell (ταχύ)! »

Zu beiden Stücken vgl. CRUM, *Recueil* Champollion S. 538.

1. PGM IV, 750-769. Pr. übersetzt οὐστα « Zauberstoff ».

2. S. den Komm. z. St.

magischen Texten *BKU* S. 24-29). Einmal verwendet der Zauberer (XIII, 32 f.) die Augen eines Tieres, das anscheinend lebend fortgeschickt wird. Solche Bräuche lassen sich anderweitig belegen⁽¹⁾.

DIE USIA EINES LEBENDEN MENSCHEN. Die Magier wußten sich¹⁹² auch der Usia eines Lebenden zu vergewissern. Da kommen besonders solche Teile als Mittel in Betracht, die einmal mit dem Leibe des Opfers in lebendigem Zusammenhang gestanden haben, wie Haare und Nägel⁽²⁾. Auf diese Kenntnis baut sich der Zauber der Irreleitung auf (XIII, 62-64). Der Magus soll sich Grind von dem Kopfe seines unglücklichen Gegners verschaffen und mit diesem eine symbolische Handlung vornehmen. Merkwürdigerweise nimmt ein liturgischer Text⁽³⁾ auf diesen magischen Ritus Bezug.

1. Cyranides, II 20, 10 (zitiert bei Julius TAMBORINO, *De antiquorum Daemonismo*, RVV VII, 3 S. 18: εἰ δὲ τοὺς δύο ὀφθαλμοὺς ζώσης τῆς θάλινης ἐξέλῃς Bei demselben (de MÉLY, 56, 7): τοῦτου (τοῦ βασιλέως) τὴν γλῶσσαν ἐάν τις κόψῃ αὐτὸν δὲ ἀπολύσῃ ζῶντα. PGM IV 2943 f.: λαβὼν νυκτερίδος ὀφθαλμοὺς ζώσαν αὐτὴν ἀπόλυσον. *BKU* S. 27, 3-4 befiehlt Ähnliches: « Nimm dir die Augen des Vogels, binde sie an einen vergeblichen Menschen. Dann behält er ».

2. HOPFNER I § 675.

3. Paris Ms. copte 129, fol. 136-136v, veröffentlicht von GASELEE, *De Abraham et Melchisedech, Parerga Coptica*, Cambridge 1913, II 6-8: « Das Gebet des Brotes. Der Herrgott sprach zu dem Patriarchen Abraham: Steh auf, nimm dir Brot, Wein, Wasser und ein Messer, geh auf den Berg Thabor und rufe dreimal: Mann Gottes! Wenn Melchisedech dann zu dir herauskommt, so schneide von seinem Haar, seinen Nägeln und den Spitzen seines Lippen (bartes) ab und iß! Und du gib ihm von allem, was du in deiner Hand hast, daß er esse. Da stand der Patriarch Abraham auf, nahm das Brot, den Wein, das Wasser und das Messer, ging auf den Berg Thabor und rief dreimal: Mann Gottes! Da kam Melchisedech zu ihm. Da schnitt er sein Haar, seine Nägel, die Spitzen seines Lippen (bartes) ab, aß es und gab ihm von allem, was er in seiner Hand hatte. Da aß er. Da segnete Melchisedech den Abraham auf Antrieb seines Geistes, indem er sagte: Dieser Ort, an dem ich bin, wird allen kommenden Geschlechtern gehören. Jetzt also wieder, o Herr, sei du es, der dieses Brot segnet, und gib es deinem Diener zu einer Hochzeit...! »

VII. DIE STELLVERTRETENDE PUPPE IM ZAUBER

193 Nach altem Zauberritus bildet man von dem Menschen eine Wachsstatue, auf den der Zauber sich richten soll. Der Magier glaubt, durch seine Formeln bewirken zu können, daß sich alles, was er mit diesem Ersatzkörper macht, auf den dargestellten lebenden Menschen übertragen werde. In einem Zauber des Mittleren Reiches ⁽¹⁾ bildete man den Körper des Feindes aus Wachs, schrieb darauf seinen Namen und begrub diese Ersatzpuppe auf dem Friedhof, dem « Sitze des Osiris ». Man betet zu dem Gotte: « Du wirst ausrotten und vernichten deinen Feind, . . . und du wirst ihn dir unterwerfen ». Dies ist die Weiheformel für die Puppe, kraft deren sich auf den verfluchten Gegner des Magus übertragen soll, was Osiris ihr antun wird, nachdem sie ihm als « sein Feind » vorgestellt worden ist. In dem Prozeß über die Haremsverschwörung unter Ramses III. ⁽²⁾ erfahren wir, daß ein Beamter Wachspuppen verfertigt hatte, die, in den Palast gebracht, dort Lähmung und Schrecken verursachen sollten. Auch die Anweisungen des Apophisbuches ⁽³⁾ aus der Zeit König Alexanders II. gehören hierher. Im Zusammenhang mit diesem Ritus steht XIII, 47-49: « Betreffs eines Fundaments, um es zu gründen. Rüste dir eine

1. LACAU, *Sarcophages antérieurs au nouvel empire*, Tome II Vol. 1 No 23089 p. 3, chapitre 3, lignes 52-65 (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Vol. 27, 1905); übers. LEXA II 14f.

2. BREASTED, *AR* IV 416; ERMAN-RANKE 161; LEXA II 116-17.

3. ROEDER, *Religion* 98-115; LEXA II 87-98.

Wachspuppe zu. Schreib die Amulette darauf. Vergrabe sie an jenem Orte am 11. des Mondes ». Das ist eine Mischung von dem Gebrauch des alten Bauopfers mit den obigen Fluchpraktiken. Statt des lebenden Menschen vergräbt man als Opfer nur die Puppe, statt des Namens des Feindes schreibt man die Amulette auf die Statue.

In XIV, 87 soll der Name des Einzuschläfernden und 99 die 194 Namen der zu trennenden Gatten aufgeschrieben werden. Die Zauberpräparate werden nach Angabe dieses Rituals meist vergraben, bei der Tür des Opfers, an dem Orte, an dem er gewöhnlich vorüberkommt, oder werden ihm ins Haus geworfen. Auch hierin kann man eine Mischung mit dem alten Ritus der Ersatzpuppe feststellen. In den alten sethianischen Verfluchungstexten ⁽¹⁾ zeichnete man ein Bild des Feindes, stellte ihn dar, wie die feindlichen Schlangen sich verderbenbringend um ihn winden. Es ist dies ein Ersatz für die Ersatzpuppen: statt solche zu formen, ist es bequemer, sie nur zu zeichnen, wie schließlich nur den Namen des Feindes zu schreiben. Der Reinhardt papyrus enthält noch solche Fluchbildchen, die Feinde, von Schlangen umringelt, darstellen. Erst noch späteres Mißverständnis zeichnet auch Engelköpfe von Schlangen (?) umgeben (§ 361). Wir haben ferner Darstellungen eines Auges gefunden (LVII), durchstochen und gevierteilt (wenigstens in der Zeichnung so angedeutet). Dadurch erkennen wir den älteren Ritus, daß man sich ein Auge formte, dieses in angegebener Weise mißhandelte, in dem Glauben, was man diesem Auge antue, werde sich auf den Spuk des bösen Auges übertragen (§ 20).

1. WÜNSCH, *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig 1898, 16. 20. 45. 100-102.

VIII. DIE MENSCHLICHE SPRACHE ALS MITTEL IM ZAUBER

195 Der Mensch sucht auf die höheren Gewalten durch das Wort zu wirken. Der Ersatz für das gesprochene Wort ist das geschriebene, das den Vorteil bietet, daß man es als stets wirkendes Amulett oder als ausführendes Mittel des Zaubers für beliebige Zeit bereit hat. Der Magus wendet sich an seine Götter als Betender oder Befehlender. Woher weiß er nun, daß bestimmte Redewendungen mit oder ohne Sinn, verständliche und fremde, unverständliche Namen, Silben, Buchstabenzusammenstellungen einen gewissen Erfolg erzielen? Die Magie, die sich für eine heilige Wissenschaft hält, führt diese Kenntnisse auf göttliche Offenbarung an die Menschen zurück. Diese Vorstellungen werden von den christlichen Magiern dahin abgewandelt, daß sie vorgeben, im Besitz von sog. Himmelsbriefen zu sein, oder Gebete zu besitzen, die auf Offenbarung Gottes oder der Heiligen zurückgehen (§ 376 ff.).

Kraft seiner Wissenschaft ist der Magus befähigt, selbst Zaubertexte zusammenzustellen. Er kann beten und befehlen, da er die richtigen Formeln kennt, die er in seine Gebete und Besegnungen einzufügen hat. Solche beruhen auf dem Glauben an die Kraft der Namen, bekannter oder geheimer, die der Gott selbst geoffenbart hat. Außer diesen Namen kennt der Magus sonstige Lautkomplexe (Rätselworte) aus göttlicher Belehrung. Die Macht dieser Namen ist Allmacht, wer den Namen des

Gottes besitzt, ist im Besitz seiner ganzen göttlichen Kraft. Daraus ergibt sich, daß der Magus auf Grund dieser Namenkenntnis sich mit dem betreffenden Gotte glaubt identifizieren zu können, sich als Gott NN einführt und den untergeordneten Zwischenwesen gebietet, wie er dem Träger des Namens in dessen Kraft befiehlt. In dieser seiner göttlichen Macht vermag der Zauberer angeblich den höheren Mächten wirksam zu drohen ⁽¹⁾.

Die Zaubernamen

DIE MACHT DES NAMENS erstreckt sich auf die Gottheit. Der 196 Magus geht in seiner Beobachtung von dem menschlichen Namen aus. Seine « geheimnisvolle Kraft und Bedeutung mußte sich dem primitiven Menschen aufdrängen, wenn er die Beobachtung machte, daß selbst auf größere Entfernung der mit seinem Namen Angerufene regelmäßig darauf reagierte, und daß besonders auch der Schlafende und Geistesabwesende durch die Nennung seines Namens sofort zu sich selbst gebracht wurde , ja sogar der Sterbende pflegt auf seinen Namen noch zu reagieren. Die Macht des gesprochenen Wortes beschränkt sich aber nicht auf die Menschen » ⁽²⁾. « Der Glaube, daß es Worte und Handlungen gibt, mit denen man auf jede Naturkraft und auf jedes Wesen, von den Tieren an bis hinauf zu den Göttern eine Wirkung ausüben kann, dieser Glaube ist mit allem Tun und Lassen der Ägypter unauflöslich verflochten Und wie die Menschen sich ohne sie nicht helfen können, so können es auch die Götter nicht, auch diese gebrauchen

1. HOPFNER I §§ 680-801.

2. Ib. § 681.

Zauberformeln, um einander zu bezwingen. Vor allen anderen Gottheiten ist Isis als Zauberin, als groß an Zaubersprüchen berühmt » ⁽¹⁾.

- 197 ERINNERUNGEN AUS KULTUS UND MYTHUS sollen wie die *Beinamen* die Macht der landläufigen Gottesnamen verstärken. Die Götter haben ihre gewöhnlichen Namen den Sterblichen anvertraut, deren Kenntnis allen gemein war, während andere geheime Namen mit besonderer Kraft nur im Besitz der Begnadeten waren. « Doch es gab auch für den Laien ein Mittel, die Kraft der landläufigen allbekannten Götternamen zu steigern; wenn nämlich der allbekannte Gottesname an sich einen nicht genügend großen Teil der Wesenheit des Gerufenen ausmacht, so muß man sein Wesen auf eine andere Weise zu umgrenzen und so darauf Einfluß zu gewinnen suchen. Das geschah, indem man alles, was man von dem betreffenden Gotte wußte, möglichst kurz und bündig in Beinamen aussprach » ⁽²⁾. An Stelle der Erinnerungen aus den Göttermithen und den legendären Wohltaten der Überirdischen gegen die Menschen treten in den christlichen Texten umschreibende Anrufungen aus Bibel und Liturgie. Es ist nach dem Gesagten also möglich, auch hierin ein Bemühen des Magus zu sehen, durch möglichst genaue Bestimmung der Person des Angerufenen seinen magischen Einfluß auf diesen zu verstärken. Es kommen hier besonders die liturgischen Anrufungen zu Beginn von XXX und XL, die vielen alttestamentlichen Erinnerungen der Stücke in Betracht.

- 198 DER WAHRE NAME. « Besonders wirksam ist es, wenn man sich nicht des gewöhnlichen Namens des Gottes zu bedienen

1. ERMAN-RANKE, *Ägypten* 404.

2. HOPFNER I § 683.

braucht, sondern seinen wahren Namen nennen kann, den jeder Gott und jeder Dämon besitzt, und auf dem seine Macht beruht. Wer diesen Namen kennt, der hat auch die Macht seines Trägers, und seit Isis, die große Zauberin, den Sonnengott gezwungen hat, ihr seinen geheimen Namen zu sagen , ist sie ebenso mächtig wie dieser selbst » ⁽¹⁾. Die Wirkung des echten Namens ist unübertrefflich. Entweder freut sich der Gott über die Nennung dieser wahren Namen, dann folgt er dem Betenden freiwillig, oder infolge der zwingenden inneren Sympathie des Namens muß er selbst gegen seinen Willen folgen. Wunderlich genug haben die Götter diese Zwangsamen den Menschen selbst mitgeteilt ⁽²⁾.

Zuweilen gebraucht man die Bezeichnung « *Name* » oder 199 « *großer Name* » gleichbedeutend mit Zauberformel (κλήσις, ἐπωδή) ⁽³⁾. Diese sind ursprünglich Verbindungen von sinnvollen oder sinnlosen Lauten, Sätzen oder Worten, an die letzten Endes die unfehlbare Beeinflussung des höheren Wesens zur Erfüllung aller Wünsche geknüpft sein soll. Naturgemäß spielt der zauberkräftige Name dabei eine Hauptrolle; bestehen solche Formeln doch zuweilen aus einer bloßen Anhäufung von Namen. Daher rührt die Bezeichnung von Formeln als « Namen ».

In der Lehre von dem wahren Namen glaubten die Magier ihre altägyptischen Vorstellungen durch solche jüdisch-christlicher Kreise bestätigt zu finden ⁽⁴⁾. Großes Geheimnis umgibt das jüdische Tetragrammaton. Apc. 19, 12 berichtet von Chri-

1. ERMAN-RANKE, *Ägypten* 405. Den Re-Mythus, auf den hier angespielt wird, siehe daselbst 303-304.

2. HOPFNER I §§ 688-99. 727-730.

3. Ib. § 694.

4. Ib. §§ 713-15.

stus: « Er hat einen geschriebenen Namen, den keiner kennt als er selbst ».

Der wahre Name hat in unseren Texten die verschiedensten Bezeichnungen. So spricht XXVIII, 74 von dem « großen, wahren Namen des Vaters », XLVII, 11, 20 nennt den « großen Namen des Vaters », XV, 25 seinen « wahren Namen », XLVII, 9, 22 « den verborgenen Namen ». Jedoch können auch Beziehungen zum Kirchengebet vorliegen, wie im Gregoriusgebet (XLV), das die Beschwörung vornimmt bei « dem großen, furchtbaren Namen des Vaters » oder « dem großen, glorreichen Namen Gottes ».

Diese magischen Namen werden zum Teil genannt, zum Teil aber kunstvoll verschwiegen⁽¹⁾, wie III v, 3-5, wo Isis zu dem Botendämon Agrippas spricht: « Wenn (καὶ) du mich auch nicht gefunden hast, wenn du auch meinen wahren Namen nicht gefunden hast, der die Sonne zum Westen trägt, der den Mond zum Osten trägt, der die sechs Sühnesterne (ἑξαστήριον) trägt, die unter der Sonne stehen ... ». Dieser echt magischen Voraussetzung, den wahren Namen des angerufenen Geistes zu kennen, wird weiter gedacht in der Antwort der Isis an ihren Sohn (I, 14 f.): « Wenn (καὶ) du mich auch nicht gefunden hast, wenn du auch meinen Namen nicht gefunden hast ... », und VI, 27-29 sprechen die Berggeister Echuch, Beluch und Barbaruch ebenso zu dem Beschwörer.

200 DER FREMDE NAME. Als Zaubernamen sind vorzüglich die Namen fremder Götter geeignet: stammt doch die Blüte der Zaubertexte aus der Zeit des Synkretismus. Da man die heimischen Gottheiten mit allen möglichen barbarischen zusam-

1. Ib. §§ 701-704; ERMAN-RANKE 406.

menwarf, mußte man im Gebet auch den entsprechenden fremden Namen nennen. « Denn es konnte ja sein, daß die betreffende Gottheit erst dann das Gebet hörte und erhörte, wenn sie der Betende mit dem fremden Namen nannte, oder wenigstens jenes fremden Volkes und fremden Kultortes Erwähnung tat »⁽¹⁾.

Die Namen der fremden Götter können aber dieselbe Eigenart wie die ägyptischen aufweisen. Sie sind keineswegs immer wirkliche Eigennamen von Göttern oder Dämonen, « sondern vielfach ... Sach- und Begriffsnamen fremder 'barbarischer' Sprachen, in denen man aber zweifellos oft genug Bestandteile der 'Göttersprache' selbst sah. Denn man glaubte, daß die Götter auch Gegenstände der sichtbaren Welt und auch abstrakte Begriffe in eigentümlicher Weise benannten, in ihrer, der Göttersprache, die von den menschlichen Sprachen verschieden war; Begnadeten teilten sie bisweilen einzelne Sach- und Begriffsnamen dieser Göttersprache mit »⁽²⁾.

Für die fremden Namen kommen zuletzt Elemente aus der griechischen Literatur in Betracht nebst den jüdischen Elementen, die durch Vermittlung des Griechischen in die ägyptische Zaubertexte übergingen. Diese dürfen nicht in die eigene Sprache übersetzt werden, wenn sie nicht ihre magische Kraft verlieren sollen⁽³⁾. Wie für die Griechen in Ägypten das Koptische eine zur Magie geeignete Sprache ist und wir solche koptischen Fragmente in den griechischen magischen Texten vorfinden⁽⁴⁾, so sind die griechischen Bruchstücke in unseren Texten als wirksame magische Formeln zu werten, wenn es

1. HOPFNER I § 685.

2. Ib. § 757.

3. Ib. §§ 718. 724-26.

4. Ib. §§ 709-710; PGM I 251-53; III 347-49; 396-408; 417-420; 633-689; 711; IV 1-25; 76-77; 83-84; 86-87; 91-153; 1231-39; Oslo I 316.

auch bloß das Trishagion der Liturgie oder Stückchen wie XLVIII, 33 f. und Short Texts 399 ⁽¹⁾ wären.

Im folgenden muß die Einzeluntersuchung unterbleiben. Sie würde zu keinen neuen Ergebnissen führen; weil der Kopte die ursprüngliche Bedeutung der magischen Namen nicht mehr kennt. Ohne ein Urteil über die Herkunft der einzelnen zu beabsichtigen, stellen wir zunächst einige Zauberworte zusammen, die Gemeingut der synkretistischen Kreise sind oder auf heidnische Gestalten abzielen, während wir Zaubernamen von Gestalten des jüdisch-christlichen Glaubens folgen lassen.

Gemeingut der griechisch-ägyptischen Überlieferung

201 1. αβλαναθαναλβα.

Das sehr häufige Palindrom ⁽²⁾ ist offenbar semitischen Ursprungs ⁽³⁾. In griechischen Schriften und Gemmen ⁽⁴⁾ äußerst zahlreich vertreten, wird es auch von unseren Texten oft gebraucht. Doch treten nicht bloß Veränderungen auf, die sich aus der koptischen Sprache erklären lassen ⁽⁵⁾, sondern weitere Störungen und falsche Zerlegungen, die verraten, daß der Kopte weder den rechten Wortlaut noch seinen Charakter als Palindrom erkennt ⁽⁶⁾.

1. S. o. S. 111 Anm. 1.

2. Da der Glaube bestand, man könne einen Zauber dadurch aufheben, daß man die betreffende Formel von hinten las, war man bemüht, solche Formeln zu erfinden, die von vorn und hinten gelesen gleich lauteten.

3. Kopp, *Pal. crit.* III 681f. erklärt es als: אב לנו אתה oder אב לן אתה: «Vater, komm zu uns!»

4. Wessely, *Ephesia Grammata* S. 22 No 210-14. *Oslo* I 43. 192. 227, auch öfter im *Dem. Mag. Pap.*, wie col. XXIIv, 13.

5. So die Vertauschung von λ und ρ, von β und γ.

6. XLVIII, 64: ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑΛΛ etc. ΑΒΛΑΝΗΑΘΑΝΑΒΛΑ.

Ib. 130: ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑ. XLVII, 1, 9: ΑΒΛΑΝ...ΑΝΑΛΙΛΑ.

2. αγραμμα χαμαρι.

202

Mit dem ersten oft verbunden, ebenfalls semitischen Ursprungs ⁽¹⁾, wird es wie dieses oft mit den Namen Jao Sabaoth zusammengestellt ⁽²⁾. Ursprünglich liegen wohl zwei verschiedene Zauberworte vor, wie diese in griechischer und koptischer Literatur auch getrennt auftreten ⁽³⁾. Der Gebrauch ist außerordentlich häufig ⁽⁴⁾, im Koptischen als jüdisch-christlicher Gottes- und Engelname gedeutet ⁽⁵⁾.

3. αβραξας.

203

Diese nicht bloß auf die Gnostiker beschränkte Gestalt des höchsten Gottes besitzt eine gewaltige Literatur ⁽⁶⁾. Vielleicht hat unser Kairiner Ritual (XIII) noch die Gleichung Jao-Sabaoth-Abraxas resp. Jesus-Abraxas beabsichtigt (§ 22). Sonst erscheint dieser Name wie alle anderen in blassen Reihen oder Namen ⁽⁷⁾.

XXX, 37: CABAAN 'ΑΘΑΝΑΒΑΑ (falsch zerlegt, wohl auf ἀθανάτος zurückgeführt). XIII, 6: ΑΒΛΑΝΑΘΑ 'ΑΒΡΑΑΚ. L: ΑΒΛΑΝΑΘΑ 'ΝΑΡΑΑ. XXXIVv, 13: ΑΒΑΝΑΗ ΝΑΡΑΟ. XLIII, 121: ΑΒΡΑΝΑΘΑΝΑΒΡΑ. LIII: ΑΓΓΑΝΑΘ[Α]ΝΑΡ[...]. LV: [...].ΘΑΝΑΡ[...]; [...].ΑΓΓΑΝ.

1. Kopp, *Pal. crit.* IV 121f. 123. 209.

2. So *Oslo* I 42f.: ιω // σαβαωθ // αδωναι // ελωαι // αβρασαξ // αβλαναθαναλβα // ακραμ'μαχαμαρι //.

3. *Oslo* I p. 44: The complex ακραμμαχαμαρι, usually written as one word, may originally have been two words; at any rate in P. London CXXI, 328 we read κραμμα and ibi l. 496 χαμαρι surrounded by quite different magic words ». Vgl. u. XLIII, 107 XLVII, 21, 10.

4. Wessely, *l. c.* S. 22 No 216 u. ö.; *Oslo* I 43. 193. 228; P. Leiden V col. 6, 6.

5. XLVIII, 130: ΑΓΡΑΜΑ ΧΑΜΑΡΙ ΨΗΑΡΙΩΘ. XLIII, 121: ΑΚΡΑΜΙΑ ΧΑΜΑΡΙ.

L und XXXIVv, 13f.: ΑΚΡΑΜΙΑ ΧΑΜΑΡΙ. XL, 102: ΑΚΑΘΑΜΙΑ ΧΑΜΑΡΙC.

XIII, 6: ΑΒΡΑ]ΑΚ 'ΡΑΝΑΧΑ ΝΑΡΙCΟ CΑΒΑCΘ. XXX, 37: ΑΧΡΑΜΑΧ[...].

XLIII, 107: ΑΚΡΑΜΙΑ als Beiname des Davithea. XLVII, 4, 10: ΧΑΜΑΡΙΑ-ΡΙΑCΟ. ib. 21, 10: ΧΑΜΑΡΙΝΑ. ib. 19, 1-2:]ΝΑ ΧΑΜΑΡΙΝΑ

6. Wessely, *l. c.* S. 15, No 47-55. Zur Erklärung der Gestalt: A. DIETERICH, *Abraxas*, Leipzig 1891, 46; *Poimandres* 272f.; auch eine Bemerkung EISSLERS bei BOLL, *Stoicheia* I 1914, 37. Siehe des weiteren die Lexica.

7. Nur LXXVI, 106 haben wir hier die Namensform ΑΒΡΑΧΑΘ gefunden. Sonst folgt der Kopte der auch im Griechischen gebräuchlichen Form αβρασαξ. So XIII, 7: ΑΒΡΑCΑΧ. XLVIII, 39: ΑΒΡΑCΑΚΧ. LXXV: ΑΓΡΑCΑΧ.

204 4. βαλσαμες.

Der phönizische Sonnengott ⁽¹⁾ wird mit den anderen Sonnengöttern des Synkretismus gleichgesetzt ⁽²⁾ und erscheint bei uns in einer Engel-Äonenliste ⁽³⁾.

205 5. βαινχωωχ.

Eine Lichtgottheit mit ägyptischem Namen, « die Seele der Finsternis » ⁽⁴⁾, wird mit dem Balsames ⁽⁵⁾ sowie anderen höchsten Lichtgottheiten gleichgesetzt ⁽⁶⁾. Er tritt in unseren Texten in die Reihe der Engel und Äonen ⁽⁷⁾. Der zweite Teil des Namens erscheint auch selbständig ⁽⁸⁾.

206 6. μαρμαραωθ.

Das Syrische Zauberwort, in der Liturgie als « Herr des Herren » ⁽⁹⁾ wiedererkannt, wird im Pariser Papyrus auf den

1. Eusebius, Praeparatio evang. I 10, 7: « Τοῦτον γάρ, φησί, θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσάμην καλοῦντες, ὃ ἐστὶν παρὰ Φοῖνιξιν Κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἑλλήσιν », Bericht des Philon von Byblos. Es ist **בֵּל שַׁמַּי**.

2. Wie eben mit Zeus, so nach Hieronymus, In Amos c. 8, mit Mithras; Pap. Paris. 1018f.: « Ich bin der aus dem Himmel Geborene; mein Name: Βαλάμης »; dieser wird verschiedensten Lichtgöttern und -dämonen gleichgesetzt.

3. LXXVI, 100.

4. ERMAN, *Religion* 250; PREISENDANZ, *Akephalos* 27.

5. PGM IV, 1060f.: « εὐχαριστῶ σοι, κύριε Βαῖνχωωωχ, ὁ ὢν Βαλσάμης ».

6. Ib. 930-1114.

7. XLIII, 14. 56. 112 ist **ΒΑΝΙΧΩΩΧ** einer der 7 höchsten Äonen-Engel. Ib. 117 ist es der Seelengeleiter (Michael § 138). Ib. 130: **ΒΑΊΝΧΩΩΩΩΩΩΩΩΧ**. XLVII, 21: **ΒΕΝΙΧΩΧ**.

8. XIII, 15 $\chi\omega\omega\chi$ Name des wahren Gottes; XXXII, 52 $\iota\alpha\chi\omega\chi\iota$ (Davithea).
Sonstige Überlieferung: WESSELY *l. c.* S. 20, N^o 172-76; KOPF *l. c.* IV, 169f.

9. KRALL, *Amulette* 120: «... in der Form μαρμαριωθ, auch μαρμαραυωθ, μαρραυωθ, μαρρασεωθ, in griechischen Zauberpapyrus nicht selten, wie die Zusammenstellungen von WESSELY, *Ephesia Grammata* N^o 81 (ὁψίστου Θεοῦ τοῦ κατέχοντος τὸν κόσμον καὶ παντοκράτορος μαρμαριωθ), 119, 226, 250, 310 bezeugen. Dieser Name, welcher wiederholt als Name des höchsten Gottes bezeichnet wird, weist uns auf das Syrische hin. Es ist, wie BICKELL bestätigt, mit dem Syrischen ܡܪܝܢܐ ‘Herr der Herren’, zusammenzustellen. Gott wird so genannt in dem Kanon einer ost-syrischen Anaphora aus dem VI. Jh., vgl. BICKELL in *ZDMG* 1873, 609 Z. 11 v. o. ». Siehe auch

als Sonnengott gezeichneten Jao ⁽¹⁾ angewendet. Auffällig ist ein Wortspiel zwischen diesem Namen und dem griechischen *μαρμαίρων*, als ob hierin eine Erklärung des Namens versucht wäre ⁽²⁾. Wir haben nicht nur solche Stellen unserer Texte heranzuziehen, in denen der Name vollständig erhalten ist ⁽³⁾, sondern auch die vielen Spielarten ⁽⁴⁾.

7. σεμειλαμ.

Als « Ewige Sonne » ⁽⁵⁾ oder vielleicht « Leuchtende Sonne » wird dieser Dämon semitischen Namens sehr oft mit anderen Lichtgottheiten zusammengestellt ⁽⁶⁾. Nur einmal haben wir ihn mit Mühe in einem arg zerlesenen Logos des Kairiner Rituals entdecken können ⁽⁷⁾.

8. ευλαμων.

Wie der vorhergehende, ist auch Eulamon ein Lichtdämon, dessen Namensklärung viel umstritten ⁽⁸⁾ ist. Wie er vielfach in Fluchtexten verwendet wurde, so sollen wohl auch die Amulette des Kairiner Rituals mit diesem Namen ⁽⁹⁾ dem gleichen Zweck dienen.

C. BROCKELMANN, *Ephesia Grammata* in *Bonner Jahrbücher* Heft 104 (1899), 192-93; KENYON I 1893 Index: μαρμαριουτι nnd μερμεριουτι; Martyrium des hl. Matth. cap. 21 (Tischendorf, *Acta Apostolorum Apocrypha*, Lips. 1851, 181 : « Ἀδωναὶ ἐλωὶ σαβαὼθ μαρμαρι μαρμουήν · τοῦτ' ἔστιν Πάτερ Θεέ, κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ῥῦσαι με ».

1. Zeile 1200f. : « κόσμου κτίστα, τὰ πάντα κτίστα, κύριε, θεὸς θεῶν / Μαρμαριῶ, Ἰάω ».

2. Pap. Par. 1220-22: « ὁ μέγας θεός, ὁ φανείς ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, κατὰ Ἱερουσαλήμ μαρμαίρων, κύρις Ἰάω », « der zu Jerusalem schimmert » *PGM* S. 115.

3. XLVII, 4, 7 **ααρμαρασθ**. Berlin 11918, 7: **ααρμαρι̇σθ**. Wien, Kopt. Papier N^o 17354, 3 (KRALL, *Amulette* S. 120).

4. Siehe m. Publikation, Index : **uapua** und **uapi**.

5. שמש עולם HOPFNER I § 752.

6. HOPFNER l. c. verweist auf die griechischen Weiterbildungen nach λάμπειν. S. *Akephalos* 36f.

7. XIII, 7f. : ακοῦρις · εὐσελα / υτ̃α̃ω̃ρ̃.

8. WÜNSCH, *Verfluchungstafeln* 83f. hält σῶμα λῦε für die wahrscheinlichste Lösung. Andere Deutungen: *Akephalos*, 36f.

9. XIII, 80 : ΛΑΜΩΝ, ΟΥΛΑΩΝ, ΕΥΛΑΩΝ.

209 9. ερημισιθη αραχαρα ηφθισικηρε.

Der vielfach griechisch überlieferte Logos wendet sich an eine feurige Gottheit ⁽¹⁾ und wird einmal bei uns belegt ⁽²⁾.

210 10. ιαωβαφρενεμουνοθιλαρικριφια und umgekehrt.

Die an die Sonne zu richtende Formel ⁽³⁾, öfter überliefert und bei uns sehr entstellt ⁽⁴⁾.

211 11. σεσεγγεν βαρφαραγγης.

Ein griechischer Logos, der von Kopp ⁽⁵⁾ mit der Päonie (Aglaophotis), der hl. Pflanze der Hekate, in Verbindung gebracht wurde. Diese konnte man in der Baara-Schlucht (φάραγξ) finden ⁽⁶⁾. Neben der reichen griechischen Verwendung ⁽⁷⁾ weisen unsere Texte die Formel merkwürdig oft auf ⁽⁸⁾.

212 12. βαρβαραωθ.

Wie im Pariser Zauberpapyrus ⁽⁹⁾, so auch bei uns als Name des höchsten Gottes verwendet ⁽¹⁰⁾.

1. WÜNSCH, *Verfluchungstafeln* 81. Oslo I 242. 282. DORNSEIFF, *Alphabet* 63. WESSELY, *Eph. Gram.* N° 1. PREISENDANZ in *Berl. Phil. Woch.* 33 [1913], 510-12. PGM II 99f. im Hymnus an Phoibos: « χαῖρε πυρός μεδέων, αραραχαραηφθισικηρε ».

2. XIII, 80 ερεκεσιεφθι λεραχαρανκ χαραναρα εφθι ερεκ αραραεῖφθισικηρε ιβαρχ ·

3. PGM I 140ff.: « οὗτός ἐστιν ὁ λόγος ὁ λεγόμενος πρὸς ἥλιον ». Ib. 195. London XLVI, 334; CXXI, 594. 604-606. Oslo I 120.

4. XIII, 9-10 ιαωτ βαφρηνεμουναεβρα · οικραφια · ετφρῖοῖρα // κριεωνιω · ινεαφω οτη ·

5. *Pal. crit.* III 672f.

6. Josephus, *Bell. Jud.* VII 6, 3. HOPFNER I § 507.

7. KOPP III 671f. 677. WESSELY, *l. c.* 22-23 N° 220-229. HOPFNER I § 754. Oslo I, 115ff.; 310. PGM II 108 im prosaischen Logos auf Apollon.

8. XLVIII, 129f.: ετςτνκτς κεβερφαρανκτς · XL, 96f.: ετςτςτνκτς[κεβερφαρ]ιγ[ις] · XIII, 9: σεσαν · κεβρα · φαρακ · εσταυη · XV, 29: σνικεβερ · κανκιθα (?) · XXVII, 14, 6: σεῖνῃ · ρνιῖνῃ ·

9. PGM IV 1008ff.: « Erscheine mir, Herr! Denn ich nenne deine größten Namen: Βαρβαραι · Βαρβαραωθ Ἰάω Der du auf des Weltalls Haupte sitzt und alles richtest ... »

10. XV, 13f.: « Die große Kraft des Βαρβαραωθ, der rechte Arm des Βαραβα ».

13. σορο χατα.

213

Öfter bei uns genannte Dämonennamen ⁽¹⁾.

14. μασκελλι μασκελλω.

214

Die über allen Gestalten stehende Schicksalsgöttin ⁽²⁾, einmal bei uns, sonst aber oft belegt ⁽³⁾.

15. ζαγουρη.

215

Das Zauberswort gilt als Name des Typhon-Seth ⁽⁴⁾, es steht zumeist in einem Logos, der Jao-Sabaoth nennt, wie im Griechischen, so in unserem Kairiner Text ⁽⁵⁾.

16. δαμναμενους.

216

Der Name bedeutet nach dem Pythagoreer Androkydes « die bändigende Sonne » ⁽⁶⁾ und bezeichnet einen der idäischen Daktylen, auf die die Erfindung der Ephesia Grammata zurückgeführt wird (§ 233). Zerlesen bietet ihn das Kairiner Ritual ⁽⁷⁾.

1. XI, 2: « σοτροχ χατα, die großen in ihrer Kraft ». LVIII: σοροχ χατα. II, 56: σοροχατ[α] im Zaubernamen des Weltenrichters. Vgl. ζοροκοθορα als Beiname des Melchisedech in der *Pistis Sophia* S. 356. 360. 364.

2. PGM III 119-121: « εξορκίζω σε κατὰ τῆς ἐβραϊκῆς [φ]ωνῆς καὶ κατὰ τῆς Ἀναγκῆς τῶν Ἀναγκαίων[ν] Μασκελλι, Μασκελλω ».

3. IX, 8: κλινιακλαῖνεμακλακλαῖν.

WESSELY, *l. c.*, 23f. N° 244-50. Zu Pap. Dem. Mag. col. 15v, 2 gibt HOPFNER I § 747 Erklärung und Literatur. Oslo I, 154. 253. 342. AUDOLLENT S. 342 N° 250 B 1.

4. Oslo I 10 als Überschrift der Sethfigur. Zu dem Stethokephalos von Oslo I, Seite 6, der Zeile 65 die Unterschrift Zagure trägt, siehe *Akephalos* S. 66.

5. Oslo I 308f.: « Ἰάω // Σαβαώθ // αρβαθιαω // ζαγουρη // πατουρη ».

Ib. 349f.: « Ἰάω // Σαβαώθ // Ἀδωναι // παγουρη // ζαγουρη // αβρασας // αβραθιαω ». PGM IV, 1555f.

XIII, 6f.: « ιοσαβαωθ · ατωναῖ ετωνα πελων · αβρασας · ζακοτ-ρακ · ακοτρισ (= ιαω σαβαωθ αλωναι ελωει αβρασας παγοτρη ζαγοτρη) ».

6. Bei Klemens Alex., *Stromata* V 8, 45: « Δαμναμενους ὁ ἥλιος ὁ θαμάζων ». HOPFNER I § 760. PGM II 163f.

7. XIII, 9: « εσταυη · αμνοτς ».

Namen von Gestalten jüdisch-christlichen Glaubens

DIE GOTTESNAMEN

217 *Jao Sabaoth Adonai Eloi* finden sich in unseren Texten sehr oft, u. z. einmal aus jüdisch-christlichen Gebetstexten. Darüber hatte Origenes gegen Celsus einen interessanten Disput, ob der Gebrauch der hebräischen Gottesnamen in den Exorzismen zulässig sei. Bezüglich des Namens steht er noch auf dem alten Standpunkt, daß Namen und Person identisch seien ⁽¹⁾. Dann aber haben die Gnostiker diese Gottesnamen für ihre Planetenäonen aufgenommen. So mußten wir untersuchen, ob nicht auch solche Namenlisten als Quelle für unsere Papyri heranzuziehen sind (§§ 43-46).

218 *Eloi Eloi lama sabaktani*, Jesu Kreuzesruf ⁽²⁾, wird in dem « Gebete Jesu Christi, das er am Kreuze sprach, » (XV, 1-4) an richtiger Stelle verwendet. Doch sonst gelten diese Worte als magische Rede, besonders gern als fremder Gottesname. Durch merkwürdige Entstellung bürgert sich dabei die Schreibung Elemas ein. Dadurch soll wohl ein Zusammenhang mit dem berüchtigten Zauberer Elymas der Apg. 13, 8 hergestellt werden. Diese Entstellung findet sich nicht nur in unseren Texten ⁽³⁾.

1. C. Celsum V 45; I 24-25. S. FRANZ II 535-37.

2. Mt. 27, 46; Mk. 15, 34.

XV, 2-4: ΕΛΩΘΕΙ [ΕΛΩΘΕΙ ΛΑ]Υ[Α ΓΑΒΑ]ΚΤΑΝΙ.

XLIII, 114 und 124: (ΙΑΩ) ΙΑΩ ΕΛΩΘΕΙ ΧΑΒΑΚΑΔΑΝΙ.

XXVIII, 62f.; ΔΟΥΛΑΙΩ ΙΑΩ ΓΑΒΑΩΘ [ΔΑΩΝ]ΔΕΙ Θ[ΛΩ]ΒΙ ΓΑΛΖΑΡ
ΑΖΑΒΑ ΒΑ[Κ]Δ[ΑΝ]ΒΙ.

XLVII, 9, 17f.: ΔΑΩΝΑΙ ΕΛΩΘΕΙ ΕΛΕΙΑΣ ΑΒΑΚΤΑΝΙ.

XXXIVv, 12 f.: ΕΛΩΘΕΙ ΕΛΕΙΑΣ ΓΑΒΑΩΘ ΑΒΑΚΤΑΝΙ.

3. *Mém. de l'Inst. franç.* IX, 9: ΕΛΩΘΕΙ ΓΑΛΙΑΣ ΑΒΑΚΑΔΑΝΕΙ.

Engelnamen als Gottesnamen. Einerseits werden die Gottesnamen zu Äonen-Engelnamen ⁽¹⁾, andererseits aber beschreitet man auch den umgekehrten Weg. Nachdem das Gregoriusgebet (XLV, 4 v, 14-27) die Namen der Erzengel erklärt hat, fügt es bei: « Das alles sind die Namen Gottes und das alles sind die Namen der Erzengel ». Liest man in unseren Texten eine Zusammenstellung von Engelnamen, so bleibt stets zu prüfen, ob diese nicht, als « heilige Rede » zusammengenommen, einen neuen magischen Namen Gottes bilden sollen ⁽²⁾.

GEHEIME NAMEN VON ENGELN UND HEILIGEN

In den altägyptischen Texten weiß der Selige nicht bloß 220 Namen der höchsten Götter, sondern auch unzähliger Zwischenwesen, mythologischer Tiere und Orte. Kein Wunder also, wenn unsere Texte die Namenspielerei bei Engeln und Heiligen weiterführen.

Die vier Thronträger. Eine Gruppe von Zaubernamen ⁽³⁾ 221 wird XXXIV, 27-32 auf die « vier Tiere, die körperlosen (ἄσωματος), mit vier Gesichtern und sechs Flügeln, » bezogen. Die Namen werden sogar V, 24 f. als « Adlergesicht, Löwengesicht, Stiergesicht, Menschengesicht » erklärt ⁽⁴⁾.

1. §§ 43-46. Beachte besonders die Bildungen ΙΑΩΝΑ, ΓΑΒΑΝΑ, ΔΑΩΝ[Α]ΝΑ XLVII, 3, 3-5; ΔΑΡΑΞΑΝΑ (αβραξας) ib. 3, 2; ΧΡΙΣΤΟΥΝΑ XXXIV, 23.

2. Zum Beispiel XL, 33ff. 59; XXVIII, 6ff. 15, 21. 24. 75; LXXII, 2.

3. XXXIV, 29f. V, 24f. XLVIII, 113 WIEN

1 παραπαρα 2 παραπρηλ 2 φαμπερανα 4 παραπρηραω

2 χωρωθιον 3 σο[]ινα 1 χορ[]ινα 3 σορρινον

3 περιτον 4 πενριτων 4 ιεραθανα 2 περιτων

4 ακραπατα 1 πεταγραπατα 3 αγραπατωμανα 1 ανανκατα

Der Wiener Text steht KRALL, *Amulette* 120, Kopt. Papier 17354 (alte Zahl).

4. Ez. 1, 5ff.; Apc. 4, 6-8. Zu den Symbolen der Evangelisten vgl. Irenaeus, Adv. haer. III 11, 8; Th. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des ntl. Kanons* II Erlangen 1883, 257ff.; III Erlangen 1884, 223. VOGELS, *Einl.* 1925, 52.

222 In XXXIV wird mit den angegebenen Zaubernamen ein akrostichisches Wortspiel verbunden, das in diesem Zusammenhang wie eine Andeutung der vier Gesichter der Tiere anmutet: ἄλφα λέων φωνή ἀνὴρ⁽¹⁾.

223 Die sieben Erzengel. Der stete Wechsel der Engelnamen (§ 128) kann willkürlich sein, vielleicht aber auch beabsichtigen, die richtigen, zauberkräftigen Namen zu finden. Wenn weiter auf sie die gnostischen Werken besonders vertraute Anrufung (§ 384) angewendet wird (« Ich beschwöre euch bei euren Namen, Kräften, Amuletten und Bildchen ... »), so ist wieder vorausgesetzt, daß sie im Besitz besonderer magischer Namen sind.

224 Bei der Prüfung der Namenliste von XLVIII, 116 ff. (§§ 40-42) ist die Erwägung offen gelassen, daß der Kopte auch die Namen der Dekandämonen auf die Erzengel bezieht. Eine solche Gleichsetzung ist in XLVII vollzogen. 11, 23 f. sind Athonas, Siak, Sabak, Kaab, Kaesa, Ekas ..., « die vor dem Vater Stehenden », offenbar die Erzengel. Das sind bekannte Namen der Dekandämonen (§ 42). Athonas aber wird 10, 11-13 und 20, 17-19 ausdrücklich als Gabriel erklärt. Sicher also bietet die Liste magische Namen der Erzengel.

225 Die 24 Ältesten. Wir besitzen eine doppelte Überlieferung der Namen der 24 Ältesten. Die erstere schließt sich an die Namen der 24 Buchstaben des griechischen Alphabetes an. Ihre magische Kraft ist in den Anschauungen des Synkretismus

1. Ebenso in dem Wiener Text 17354. In dem Wortspiel erscheint deutlich ἄλφα = *Rind*, λέων = *Löwe*, ἀνὴρ *Mann* statt *Mensch*. Φωνή *Stimme* scheint mir aus dem Zwang des Akrostichons an Stelle des *Adlers* zu stehen. Das Wortspiel findet sich auch in dem unveröffentlichten kopt. Zaubertext Berlin 8105.

begründet, da die Buchstaben etwas Heiliges sind, von den Göttern gelehrt, die gesamte Schöpfung umfassend⁽¹⁾.

Die alphabetische Namensgruppe⁽²⁾ geht entweder von den 226

1. DORNSEIFF, *Alphabet*.

2.	a.	b.	c.	d.
ΑΧΑΗΑ	ΑΧΑΗΑ		ΑΝΑΗΑ	Akiyāl
			ΑΝΟ[
ΒΑΝΟΘΗΑ	ΒΑΝΟΘΗΑ	ΒΑΜΗΗΑ		Fanouël
ΓΑΝΑΗΑ	ΓΑΝΟΘΗΑ			Qartiyāl
ΔΑΘΗΑ	ΔΑΔΑΗΑ			Dartiyāl
ΕΒΔΕΗΑ	ΕΠΤΗΗΑ	ΕΜΗΗΑ		Ilyāl
ΖΑΡΑΗΗΑ	ΖΑΤΗΗΑ	Ζ[]ΗΑ	ΣΑΡΙΘΗΗΑ	Zartiyāl
ΗΘΑΗΑ	ΗΘΑΗΑ	ΗΑΜΗΗΑ	ΗΤΝΗΗΑ	
ΘΙΔΑΗΑ	ΘΑΘΗΗΑ	ΘΑΜΗΗΑ		Titaal
ΙΘΧΑΗΑ	ΙΘΧΑΗΑ	ΙΑΜΗΗΑ		Youlyāl
ΚΑΡΑΗΗΑ	ΚΑΡΑΗΗΑ		ΚΑΘΑΗΑ	Kartiyāl
ΛΑΒΑΔΗΑ	ΛΑΒΤΗΗΑ	ΛΑΜΗΗΑ	ΛΑΜΙΘΗΗΑ	Lēbtiyāl
ΜΤΡΩΦΑΗΑ	ΜΗΡΑΗΑ			Mitaal
Ν[ΝΗΠΑΗΑ	ΝΑΜΗΗΑ		Mirāal
—	ΞΙΦΗΗΑ			Aksifāal
ΟΤΧΑΗΑ	ΟΤΠΗΗΑ		ΟΑΛΑΜΟΤΗΑ	Aouktiyāl
ΠΘΗΗΑ	ΠΡΑΗΑ			Bitaal
ΡΟΤΗΑ	ΡΑΗΑ			Rāouāl
ΣΕΡΩΑΗΑ	ΣΕΡΩΑΗΑ		ΣΟC[Sarouāl
ΤΑΤΡΙΗΑ	ΤΑΤΡΙΗΑ	ΤΑ[]ΜΗΗΑ		Sakarouāl
Τ[]Α	ΤΙΝΟΤΗΑ			Aniouāl
ΦΑΝΟΤΗΑ	ΦΙΛΟΠΑΗΑ		ΠΑΤΟΤΗΑ	Filalēal
ΧΡΙΣΤΟΤΗΑ	ΧΡΙΣΤΟΤΗΑ		ΧΙΡΙΗΑ	Akerstiyāl
ΨΕΡΑΘΑΗΑ	ΨΙΛΑΦΑΗΑ			Aksifāal
ΩΜΙΘΗΗΑ	ΩΜΙΘΗΗΑ	ΩΑΜΗΗΑ		Aounouaāl

Kolonne a ΑΧΑΗΑ bis ΛΑΒΑΔΗΑ findet sich Oxoniensis Prel. Clarendon 42 b 4.4 verso (St. GASELEE, *De XXIV senioribus (Parerga coptica I)* Cambridge 1912, 36. ΚΑΡΑΗΗΑ, ΛΑΒΑΗΗΑ bis ΩΜΙΘΗΗΑ in Ms. or. 5899 (i) fol. b, CBM N° 1007. Kolonne b ist bei uns XXXIV, 16ff., Kolonne c ist LIX, sehr gestört, mit Namen, die nach verschiedenen Schemen gebildet sind. In dem Gebet Mariae ad Bartos hat der Äthiope (R. BASSER, *Les Apocryphes Éthiopiens* V, 21) dieselben Namen, Ms. 56 (oben Kolonne d) und Ms. 57.

Namen der Buchstaben aus oder bildet phantastische Worte durch Anhängung einer konstanten Endung an den Lautwert. Solche Spielereien sind auch sonst zu belegen ⁽¹⁾.

227 Die zweite Gruppe nimmt beliebige Namen, geht verschiedene Wege und ist uns durch die gleichen Anfangsnamen (Beth, Betha, Betha ... [§ 146]) auffällig.

228 Die drei Jünglinge im Feuerofen, Ananias, Azarias und Misael, erhalten in der Schrift Dan. 1, 7 babylonische Hofnamen, die die Aufmerksamkeit der Magier auf sich zogen ⁽²⁾. Außerdem erscheinen mit diesen Namen andere magische Lautkomplexe ⁽³⁾ verknüpft.

229 Die Namen der Kreuzesnägel. Eine Verbindung der Sator-Formel ⁽⁴⁾ mit den Kreuzesnägeln ist im Äthiopischen belegt (§ 102). Ob nun der Kopte mit seinem häufigen Gebrauch der-

1. Berlin 8105.

ΑΝΑ	ΑΝΑΗ	ΑΝΑΗΑ	ΑΒΑ	ΑΒΑΗ	ΑΒΑΗΑ	ΑΓΑ	ΑΓΑΗ	ΑΓΑΗΑ
ΑΔΑ	ΑΔΑΗ	ΑΔΑΗΑ	ΑΕ	ΑΕΗ	ΑΕΗΑ	ΑΖΑ	ΑΖΑΗ	ΑΖΑΗΑ
ΑΗΑ	ΑΗΑΗ	ΑΗΑΗΑ	ΑΘΑ	ΑΘΑΗ	ΑΘΑΗΑ	ΑΙ	ΑΙΗ	ΑΙΗΑ
ΑΚΑ	ΑΚΑΗ	ΑΚΑΗΑ	ΑΛΑ	ΑΛΑΗ	ΑΛΑΗΑ	ΑΜΑ	ΑΜΑΗ	ΑΜΑΗΑ

ΑΜΑ ΝΟΥΗΑ ΒΟΙΘΙ (Ἐμμανουὴλ βοήθει).

2. Dan. 1, 7	XLVIII, 80	London 6948 (ii)	XXXIV, 34-44
*Ανανίας	ΑΝΑΝΙΑC	ΑΝΑΝΙΑC	ΑΝΑΝΙΑC
*Αζαριás	ΑCΑΡΙΑC	ΑCΑΡΙΑC	ΑCΑΡΙΑC
Μισαήλ	ΜΙCΑΗΑ	ΜΙCΑΗΑ	ΜΙCΑΗΑ
Σεδράχ	CΕΤΡΑΧ	СΕΤΡΑК	СΕΤРОК
Μισάχ	ΜΙCΑΧ	ΜΙCΑCΑΚ	ΜΙCΑΚ
*Αβδαναγώ	ΑΒΔΕΝΑΚΩ	ИНАВТИΝΑΚΟ	ΑΒΔΕΝΑΚΩ

3.	ΘΑΛΛΙΘΑΛΛ	ΒΑΚΑΚ
	ΚΙΟΚΑΛΘΑΛΛ	ΘΘΑΛΛ
	ΠΑΛΛΒΟΤΚΑΛ	ΠΗΑΛ

4. Sie liegt vor in XLVIII, 114 und in den von Krall behandelten Amuletten (Krall, *Amulette* 119-122). Zur Verbreitung siehe HEIM, *Incantamenta magica graeca latina*, Leipzig 1892, 530; BASSET, *Apocryphes Éthiopiens* V, 5f.; FRANZ II 94; FEHRLE, *Zauber und Segen* 63.

selben sich dem anschließt oder nicht, jedenfalls kann in der Überleitung zu den ephesischen Buchstaben hier daran erinnert werden.

Die Rätselworte (*Ephesia Grammata*)

GESCHICHTE DER RÄTSELWORTE. Im vorausgehenden handelt es sich um wirkliche Eigennamen oder um Epitheta und sinnvolle Worte oder Sätze, die zur Bezeichnung des Angerufenen verwendet werden. Namen aus fremden Sprachen gelten als besonders kräftig. Doch diese bringen es mit sich, daß sie vom Publikum oder sogar von dem Magus nicht verstanden werden. War das Erschrecken des Publikums durch den Klang fremder Laute zur Hauptsache geworden, so braucht schließlich der Zauberer die fremden Namen und Sprachen nicht zu lernen, sondern nur wie Kinder, die eine fremde Sprache nachahmen wollen, sinnlose Laute, « fremdklingendes Kauderwelsch » ⁽¹⁾, zusammenzustellen. Möglich, daß noch einige Worte der angeblichen fremden Sprache darin stecken. So will ein medizinischer Papyrus ⁽²⁾ eine Beschwörung in Beduinensprache bieten, und wirklich kann man darin noch den Namen Ishtar entdecken. Unser Kreuzauffindungstext (XXVII) gibt ein Gebet in « hebräischer Sprache » und dazu die « Übersetzung ». Die Nachprüfung ⁽³⁾ zeigt, daß der Zauberer einige hebräische Worte, zumeist

1. DORNSEIFF, *Alphabet* 54. Vgl. HOPFNER I § 766.

2. Londoner mediz. Pap. 10, 2; 11, 4, bei ERMAN-RANKE 407.

3. 13v, 27-14, 7: ΑΚΡΑΒΙ : ΑΚΡΑΒΕΙ : ΠΙΛΑC ΦΙΝΑΛΩΝ ΑΒΙΡ : ΕΛΩΘΙ ΑΔΙΕΚ-
ΤΩΛ : ΑΥΑCΗΑ ΒΟΡΑΩ : ΑΒΡΑΧΙΩ : ΑΘΗΘΑΛ : ΒΑΡΟΥΧ : ΧΙΛΙΟΥΡ : ΠΙΛΙΟΥΡ :
ΑΧΛΕ : ΒΙΡΟΒΑ : ΕΡΗΟΥ : ΚΑΘΑΧΩ : ΔΑΥΛΑ : ΠΕΛΙΩΝ : CΕCΗΝ : ΓΗΗΝΑΝ :
ΙΛΗΩ : ΙΛΗ : ΧΑΙΗΝ :

Das soll übersetzt sein : « Gott, der auf den Cherubim sitzt, während die vier Tiere

anderer Bedeutung, mit fremden Worten und Buchstabengruppen mischt, also mit der Unkenntnis seines Publikums rechnet.

231 Absolut willkürliche Buchstabengruppen als Zauberworte können wir zu jeder Zeit nachweisen, angefangen von den Pyramidentexten ⁽¹⁾ durch die Totenbuchliteratur hindurch, in magischen Werken wie in den medizinischen Schriften ⁽²⁾. So werden wir sie natürlich auch in unseren koptischen Texten wieder antreffen.

232 ERKLÄRUNG DER ERSCHEINUNG DURCH DIE GLOSSOLALIE. Man hat sich bemüht, die Rezitation der Rätselworte bei den magischen Handlungen mit der Glossolalie in Verbindung zu setzen ⁽³⁾. Durch die narkotischen Räucheropfer (§§ 275-79) setzen sich die Magier in den Trancezustand, in dem das Hervorstößen unartikulierter Laute keine Seltenheit ist. Diese Vorgänge mögen in dem Zuhörer den Eindruck übermenschlicher Gewalten hervorgebracht und für den Heilungszauber z. B. eine suggestive Kraft besessen haben. Wenn der betrügerische Meister solche Trancezustände vortäuschte ⁽⁴⁾, so mag auch als Ersatz für

unter ihm sind. Und sie sind es, die in der Luftbahn fliegen » usw. Zu erkennen sind ΑΚΡΑΒΙΗ = ἀ χειρουβείμ; ΙΛΑΦΙΗ = σεραφεείμ, weiter: ἄδωναι ἐλωει, ΑΛΙΕΚ-ΤΩΛ = ἀ αμ εκτωλ = ܐܠܝܐܬܐ ܕܥܝܬܐ, ἄζαζήλ (Lev. 16, 8 hebr.), βαρούχ, Abkürzungen von Jerusalem und Israel. αβραξας und ιωω erscheinen verbunden und σεσεγγεν (§ 211) entstellt.

1. ERMAN, *Zur ägyptischen Wortforschung* III (SAB XXXIX, 1912, 962): « In den Schlangenzaubern der Unaspyramide liest man (Pyr. 236) einen Spruch, der so beginnt... Das sind natürlich sinnlose Zauberworte, wie sie mehrfach in diesen Sprüchen wiederkehren; aber gerade solche Worte erfordern ja, um richtig zu wirken, eine genaue Aussprache. Und um die zu erreichen, hat der Schreiber Seltsames gewagt, eine Art Vokalandeutung ».

2. ERMAN-RANKE 406f.; DORNSEIFF, *Alphabet* 53.

3. TU VII 2 (1891) 86ff.; Eddison MOSIMAN, *Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht*, Tübingen 1911; DORNSEIFF 54.

4. Vgl. Lucians Schrift Alexandros oder Lügenprophet. Vgl. auch HOPFNER II §§ 55. 292.

diese in Begeisterung vorgebrachten Worte eine Einfügung willkürlicher, sinnloser Buchstabengruppen in die magischen Papyri geschehen sein. Sie werden gewöhnlich als

EPHESIA GRAMMATA bezeichnet. Der Name bezieht sich ur- 233 sprünglich auf die Buchstabenverbindungen, die in dem Kultbilde der Artemis-Hekate eingraviert waren. Diese sinnlosen Worte (ἔσημα ὀνόματα) sollen nun aber wieder dadurch einen Sinn erhalten, daß man sie als Rätselworte, als Symbole auffaßt. Man schreibt ihnen große Macht zu: sie können vor dem Bösen, den Dämonen schützen und sind deshalb als Amulette brauchbar ⁽¹⁾. « Manche führten übrigens die Erfindung dieser (ephesischen) Zauberformeln auf die sog. idäischen Daktylen zurück, uralte phrygische Dämonen und Kobolde am Ida Solcher phrygischer Daktylen werden drei genannt: Κέλμης (Schmelzer von κηλέω, schmelzen); Δαμναμενεύς (Hammer von δαμνάω, bändigen) und Ἄκμων (Amboß) » ⁽²⁾.

In weiterer Anwendung des Namens Ephesia Grammata faßt 234 man auch die oben angeführten fremdsprachlichen Namen darunter, die teilweise noch einen Sinn beibehalten haben, teilweise durch Verderbnis sinnlos geworden sind. So bleibt für uns hier nur übrig, auf einige rätselhafte Lautkomplexe unserer Texte wie auf die Vokalreihen hinzuweisen.

Solche *Silbenkomplexe* finden sich unter anderem in I, 18 (?); 235 II, 31; XLVIII, 51; XXXII, 1; XIII, 74; LXXV, 9 ff.

Das Mysterium der *Vokalreihen* ist in der Heiligkeit der 236 sieben Vokale begründet (§ 37). Ihre Beziehungen zu den sieben höchsten Himmeln und den Planetenbeherrschern erklären ihre

1. HOPFNER I §§ 759. 765.

2. Ib. § 766.

237 Verwendung als Namen Gottes. « Da nun jeder der sieben Vokale je einen Planeten und seine Sphäre bezeichnet, verstand man natürlich unter allen sieben Vokalen alle Planeten und somit den ganzen Kosmos, der aus ihnen sich zusammensetzt. Da der Kosmos aber nicht bloß vom höchsten Gotte, dem δημιουργός, geschaffen wurde und von ihm auch erhalten wird, sondern zugleich auch den δημιουργός selbst in sich begreift, so spricht man beim Rezitieren der Vokale αηιουω das μυστικὸν
 238 ὄνομα des höchsten, einen Gottes selbst aus ... » ⁽¹⁾. Beschwörungen des Vaters in unseren Texten bei den hl. Vokalen scheinen nach dem Gesagten den Sinn zu haben, daß sie magische Namen des Vaters darstellen. XL, 107-110: « Ich beschwöre dich (heute nebst) deinem Haupte selbst und deinem h(eiligen Zelte) und der Kraft der (heiligen) Laute (φωνή), die da sind αηιουω! » XLVII, 18, 22 f. und 19, 18 f. stehen als Anrufungen je siebenmal die Laute αηιουωμχπ. Nach XL, 67-70. 77-80: « Der das Meer (θάλασσα) durch seine Kraft geschlagen hat. Da wichen zurück die Wasserfluten durch die Kraft der heiligen Laute (φωνή) αααααα εεεεεε ηηηηηηηη ιιιιιι οοοοοοοο υυυυυυ ωωωωωω » kann man zweifeln, ob der Vater durch die hl. Vokale die Wasser soll bedräut haben, oder ob die Anrufung von seiten des Magiers lose angefügt ist.

239 Nach Art eines Amulettes soll der Vater diesen Namen an sich tragen. XXXII, 39 ff. beschwört « bei dem Namen der sieben Buchstaben, die auf der Brust des Vaters eingeritzt sind, die da sind αααααα εεεεεε ηηηηηηηη ιιιιιι οοοοοοοο υυυυυυ ωωωωωω ». L: « Im Namen des Siegels (σφραγίς), das auf das Herz der Jungfrau (παρθένης) Maria gezeichnet ist. Im Namen

1. Ib. § 771.

der sieben heiligen Vokale, die auf der Brust des Vaters, des Pantokrator, eingeritzt sind: αηιουω ». Wie Maria, so hat auch Jesus in der Kreuzigungsdarstellung (§ 369) einen Vokalnamen. Das Diadem des Vaters mit den sieben Namen haben wir oben (§ 67) in dem Sinne erklärt, daß es mit den Vokalen geschmückt ist.

Unerklärt ist mir die Vermehrung der hl. Vokale im Rossitraktat durch μχπ geblieben, sowie LXXII, 25 f. ihre Ersetzung durch μ: « Ich beschwöre dich (Vater) bei den sieben vollkommenen Schriftzeichen μμμμμμ ».

Als Namen der Erzengel erscheinen die Vokale in den oben 240 §§ 37-40 besprochenen Stellen. Während XLVIII, 116 ff. nur je einmal den hl. Vokal setzt, scheint XLVII, 21, 5-15 variierende Reihen als Engelnamen verwendet zu haben, wie das auch in der vielbesprochenen Planeteninschrift von Milet ⁽¹⁾ geschieht.

Zettel mit den hl. Zeichen dienen als Amulette. So kann man 241 XLVIII, 91. 93 als Muster auffassen, nach denen man sich solche herstellen sollte. Der Beschwörer nimmt im Rossitraktat auf « das Siegel (σφραγίς) des Vaters und die 14 Amulette (φυλακτήριον) » Bezug, die sich in der Hand des Anrufenden befinden (XLVII, 5, 15-17; 6, 13; 11, 13-18). Statt der 14 Amulette werden deutlicher 11, 16-18 « die 14 Buchstaben, die in dem Phylakterion des Vaters sind, » genannt. 14, 10-13 unterscheidet zwischen der Sphragis auf dem Schoße und dem Phylakterion auf der Brust des Vaters. Vereinigt man alle diese Angaben, so ergibt sich, daß wieder die hl. sieben Vokale auf der Brust des Vaters stehen. Daraus werden nach der beliebten apokalyptischen Vervielfältigung des Rossitraktates (§ 147)

1. CIG II N° 2895; Literatur bei HOPFNER I § 151.

14 Buchstaben oder Phylakterien. Wir fühlen uns hier lebhaft erinnert an die in den gnostischen Schriften geläufige Unterscheidung von σφραγίς, ψήφος, ὄνομα ⁽¹⁾. Übrigens kennen unsere Texte auch noch die gleicher Reihe angehörigen ἀπολογίαι, die nach Crums Feststellung ⁽²⁾ im Sinne der ἐφέσια γράμματα gebraucht werden. Wo das Wort als Rubrikenvorschrift, ausgeschrieben oder als Abkürzung, steht, bezeichnet es eine Stelle, an der der Magus nach Belieben seine Ephesia Grammata einschieben sollte.

1. Im 1. Buch Jeu (SCHMIDT, *Gnostische Schriften* S. 179-183) heißt es bei wechselnden Namen und Zeichen stets in gleicher Weise: « Wenn ihr nun zu diesem Topos kommt, so besiegelt (σφραγιζέιν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς): dies ist sein Name Zaieôchaz; während dieses Psephos sich in eurer Hand befindet, saget diesen Namen aaiôeôzaz dreimal. Und es stiehen die Wächter (φύλακες) und die Vorhänge (καταπατάσματα) davon, bis ihr zu dem Topos des Vaters gelangt und er euch seinen Namen und sein Siegel (σφραγίς) gibt und ihr zu dem Tore innerhalb seines Schatzes hinübersetzt ». S. 181: « Besiegelt euch mit diesem Siegel und saget seinen Namen, während dieses Psephos sich in eurer Hand befindet ». Pistis Sophia, Übersetzung S. 179f.: « Jetzt ... werde ich euch geben und euch sagen die großen Mysterien (μυστήρια) der drei Ertheile (κλήροι) meines Reiches, d. h. die Häupter (κεφαλαί) der Mysterien (μυστήρια), die ich euch geben und euch sagen werde in all ihren Formen (σχήματα) und all ihren Typen (τύποι) und ihren Zahlzeichen (ψηφοί) und den Siegeln (σφραγίδες) des letzten Raumes (χώρημα), d. h. des ersten Raumes (χώρημα) von außen. Und ich werde euch die Antworten (ἀποφάσεις) und die Verteidigungen (ἀπολογίαι) und die Geheimzeichen (σύμβολα) jenes Raumes (χώρημα) sagen ».

2. WE CRUM, *A Coptic Palimpsest* I Prayer of the Virgin in Bartos, *PSBA*, May 1897, 217, Anm. 1, bemerkt zu der Stelle XXXIX, 12: « Ich beschwöre dich und lasse dich nicht frei, bis du mir alle ἀπολογίαι meiner Zunge vollendest! », in der er ἀπολογίαι mit incantations übersetzt: « Or charms. Ἀπολογία is a Gnostic term for the phrases, generally ἐφέσια γράμματα, by the potency of which the supernatural powers could be compelled. v. *Pap. Bruce* ed. C. SCHMIDT, pp. 127. 215. 478 etc. Also *Pist. Soph.* 291 etc. This, no doubt, is also the meaning of ΑΠΟΛΟ/, so frequent in Rossi's *Trattato* ». Hierzu kommen die Angaben von XIV, 21f. 23f.: « Daß ich handle gemäß den Aussprüchen meines Mundes und daß du vollendest die Weisungen meiner Hand und alle ἀπολογίαι meiner Zunge », sowie das 49 und 97 nach Art einer Rubrik eingeschobene Wort ἀπολογία. Die Abkürzung Pi mit dareingestelltem Alpha (XXX, 33. 35; XL, 60; XXVIII, 92) löse man ebenso auf und übersetze das rätselhafte ΚΟΧ XLIII, 97. 115; ΧΟΚ XXXIX, 6; ΚΟΚ ib. 29; ΚΩΚ ib. 34 als « beschwörende Rede » (vgl. *Lexicon* ΑΥ-ΚΑΚ ΕΒΟΛ).

Die Schreibung der hl. Vokale und Vokalreihen

ist durch gewisse Spielereien ausgezeichnet. Als Prinzip gilt, ²⁴² daß man mit einem Namen oder einer Reihe beginnt und jedesmal die folgende Reihe um einen Buchstaben vermindert bis auf den letzten. Hiermit soll ein exorzistischer Gedanke verbunden sein. Das Wesen und die Existenz eines Dämons ist an seinen Namen geknüpft. Wird derselbe durch fortgesetzte Verminderung vernichtet und weicht der Dämon nicht freiwillig, bevor der ganze Name aufgelöst ist, so verliert er mit der Wegnahme des letzten Buchstabens sein Leben. Die abnehmenden Reihen können verschieden geordnet werden. Auf der Form des rechtwinkligen Dreiecks beruht die flügelförmige (πτερυγοειδώς) ⁽¹⁾ Schreibung. Sie liegt bei unserem Dämonen-namen αβλαναθαναλβα XLVIII, 64 vor, nebst den Vokalreihen α und ω ib. 91 und 93. Die zweite Anordnung heißt trauben- oder herzförmig (βοτρυδόν, καρδιακός, καρδιειδής) ⁽²⁾. Diese verzüngt sich gleichmäßig an beiden Enden nach unten. Wir finden sie in den Amulettzeichnungen von XLI.

Die Drohung

WESEN, VERBREITUNG UND BEURTEILUNG. Sind die höheren ²⁴³ Mächte dem Einfluß der menschlichen Stimme unterworfen (§ 196), so denkt sich der Magus im einzelnen die Arten der Beeinflussung entsprechend dem Verkehr der Menschen untereinander. Der Mensch hat die höheren Mächte als solche

1. *PGM* II 4-5: λέγε τούτο τὸ ὄνομα καὶ αὐτὸ ἐν ὑφαιρῶν πτερυγοειδώς.

2. *PGM* III 70: καρδιακός, ὡς βότρυς; Siehe PREISENDANZ, *Ein Straßburger Liebeszauber*, *AfR* XVI (1913), 553, Anm. 3 und 5; ders., *Akephalos* 53; *Oslo* I S. 84.

anzuerkennen. Einen Höheren aber kann man nur um Hilfe und Unterstützung angehen. Diese Bitten verstärkt man durch Versprechungen. Das ist der übliche Ton des religiösen Gebetes. Übernimmt aber der Magus auch echte Gebetsformulare, so ist zu beachten, daß sie unter seinen Händen als festgefügte Formeln den Sinn des magischen Zwanges erhalten können. Echt magische Einstellung kommt dann meist zum Ausdruck, wenn der Zauberer sich dem Angerufenen überlegen dünkt und ihm befehlen zu können vermeint. Er behandelt Gott wie einen Untergebenen, dem schlechthin befohlen wird. Gehorcht er nicht gleich, so wird ihm gedroht. Einer Drohung aber lacht der Mensch, wenn sich der andere nicht als Machthaber ausweisen kann. Da verschafft denn der Zauberer seinen Drohungen Nachdruck, indem er sich für einen hohen Gott oder sonst ein mächtiges Wesen ausgibt⁽¹⁾. Da die Drohung dem Charakter des Zaubers so sehr entspricht, hat sie sich trotz allem Spott der Einsichtigen bis heute erhalten⁽²⁾.

244 DER INHALT DER DROHUNGEN.

Rein menschliche Angst vor den Sorgen, dem Mangel und der Entbehrung, die den Toten nach seinem Abscheiden im

1. LEXA, *Magie* I 48-52. 56-58; WIEDEMANN, *Magie und Zauberei* 13f.; ERMAN, *Religion* (2. Aufl.) 172; HOPFNER I §§ 787-92; Oslo I S. 36 verzeichnet weitere Literatur, darunter auch DÖLGER, *Taufritual* 1908, 74ff.

2. WIEDEMANN, *Magie* 14: « Diese Art, die Götter durch Drohung zu erschrecken, ist im Niltal bis in die hellenistische Zeit hinein üblich geblieben. Gelegentlich erhoben sich auch hier Stimmen gegen eine derartige Geringschätzung der göttlichen Einsicht, die den Betrug in den Behauptungen der Redenden nicht erkennen sollte. Man spottete über die Magier, die Himmel und Erde zu zerstören drohten und die doch keines wirklichen Erfolges sich rühmen konnten. Geändert hat der Spott an der Sache nichts, der Gebrauch ähnlicher Zauberformeln läßt sich bis in die Neuzeit hinein an zahlreichen Beispielen verfolgen ». Wiedemann spielt an auf den Spott des Plutarch, *De superstitione* 6 (HOPFNER I § 787). Hierher gehört auch die Kontroverse zwischen Porphyrius und Jamblichus (HOPFNER I § 793).

Jenseits treffen können, kommt in manchen Drohungen, z. B. in den Pyramidentexten⁽¹⁾, zum Ausdruck. Dann ist der Magus sich bewußt, durch kultische Gebete und Bräuche den Göttern wirklich notwendige Dienste zu leisten, deren Entziehung die Überirdischen schwer treffen mag⁽²⁾. Er erinnert sich aus den Mythen an Bestrafungen niederer Götter durch höhere⁽³⁾. So mag er drohen, den einen Gott dem höheren wieder zur Bestrafung auszuliefern oder die Notlage des Gottes wieder herbeizuführen⁽⁴⁾.

Besonders interessiert uns im Vergleich mit unseren Texten 245 die alte Drohung, die Mächte des Himmels zu erschüttern. Diese finden wir sinnvoll in einem alten Mythos angewandt, in dem Isis zu Gunsten ihres durch Skorpionstich getöteten Knaben

1. Pyr. Spruch 539 (P.) wird die Himmelfahrt des toten Königs beschrieben, der auf einer Rampe zum Himmel steigt, und damit zum Überfluß das Bild des Königs, der wie ein Falke zum Himmel schwebt (also gar keiner Rampe bedarf), verbunden. Der Text droht (Übers. bei KEES, *Totenglauben* 108): « Jeder Gott aber, der diesem NN keine Rampe treten will, wenn er aufsteigt und wenn er emporschwebt zum Himmel, der soll kein Opferbrot haben, der soll keinen Schattenplatz haben, der soll den Opferschenkel nicht anrühren, noch nach dem Fleischstück langen, dem soll die Erde nicht bestellt werden, noch ihm Opfergaben gereicht werden, wenn dieser NN aufsteigt und wenn er emporschwebt zum Himmel. Es ist ja nicht dieser NN, der dieses gegen euch, ihr Götter, gesprochen hat, sondern der *Zauber* (Hike) war es, der dieses gegen euch, ihr Götter, gesprochen hat ». Weitere Stellen s. GRAPOW, *ÄZ* 49, 48ff.

2. PGM IV 2296 droht der Magus der Mondgöttin: « Den Kreisel drehe ich dir, die ehernen Pauken rühre ich nicht an », er will also durch die dämonenvertreibenden Klänge der Pauke nicht weiterhin die Verfinsterungsgeister verschrecken (HOPFNER I § 787).

3. Pap. Leiden V (col. iv 34-v 3, DIETERICH S. 802; HOPFNER I § 204): « Falls du aber nicht auf mich hören willst ..., so werde ich es dem großen Gotte sagen. Der wird dich dann einsperren, gliedweise zerhacken und dein Fleisch dem rädigen Hunde zu fressen geben, der auf dem Misthaufen liegt ».

4. Porphyrius im Brief an Anebo (Eusebius, Praep. ev. V 10, 4f.) berichtet von Drohungen, den Himmel zu erschüttern, die Geheimnisse der Isis zu offenbaren, das Unaussprechliche von Abydos zu offenbaren, den Lauf der ägyptischen (Sonnen)barke einzuhalten, die Glieder des Osiris für Typhon auszustreuen.

durch Erschütterung der himmlischen Harmonie eingreift (¹). Wollen wir davon absehen, daß der Magus sich zu Unrecht als mächtig über die himmlischen Lichtkörper einführt, so könnte diese Drohung in seinem Munde nur Sinn haben, wenn sie sich an solche Wesen richtet, die an der himmlischen Ordnung interessiert sind; keineswegs also dürfte damit ein Unterweltsdämon angeredet werden.

Mit dieser alten Drohung haben unsere koptischen Texte das göttliche Strafgericht der hl. Schrift verbunden, da der Himmel den Tau und die Erde das Gewächs verweigert, da der Himmel zu Kupfer und die Erde zu Eisen wird (²). Besonders aber werden wir zu prüfen haben, ob die folgenden koptischen Drohungen logisch angewendet sind.

246 Der Zauberer beschwört den Davithea bei den sieben Erzengeln, seinen glückbringenden Becher zu segnen; dann droht er den letzteren (XXXII, 19-28):

« Wenn ihr aber nicht auf die Aussprüche meines Mundes hört und nicht gemäß den Werken meiner Hand tut, werde ich mein Gesicht nach Osten wenden, die Sonne im Osten zurückhalten, den Mond im Westen. Ich werde mit den Geschöpfen des

1. Metternichstele 190ff. (RÖDER, *Religion* 94f.) klagt Isis über das durch Skorpionstich getötete Horuskind. « Nephthys kam weinend zu ihm, und ihre Klage durchhallte die Sumpfggend. Selket rief: Ach, was ist denn Horus, dem Sohne der Isis, geschehen? Bete doch zum Himmel, dann rudert die Mannschaft des Re nicht mehr, und das Schiff des Re fährt nicht am Sohne Horus vorbei. Da sandte Isis ihren Ruf zum Himmel und schrie zur Barke der Millionen von Jahren. Aton (die Sonne) ruhte bei ihrem Eingreifen aus und bewegte sich von seinem Platze nicht (weiter). Thot kam mit seinem Zauber ausgerüstet und mit einem großen Befehle des Seligen: 'Was denn, Isis, herrliche Göttin, deren Mund kenntnisreich ist: dem Sohne Horus (kann) ja nichts Böses geschehen sein, (denn) er steht im Schutze des Schiffes des Re. Ich komme heute von der Barke des Aton von ihrem gestrigen Standort. Finsternis ist entstanden, und das Licht ist vertrieben, bis Horus (wieder) für seine Mutter Isis gesund geworden ist' ».

2. 1 Kg. 17, 1; Lev. 26, 19f.; Agg. 1, 10.

Himmels kämpfen, werde zum Himmel sprechen: Werde Kupfer und gib keinen Tau herab auf die Erde! und zur Erde: Werde Eisen und gib keine Frucht (-καρπός), bis der Vater Strahlen (ἀκτίνες) schleudert, der auf seinem Thron (θρόνος) sitzt, und zu mir ... Davithea sendet! »

Diese Drohung verstößt gegen den Gedankengang. Davithea wird bei den Erzengeln beschworen. Es müßte an ihn die Drohung gerichtet werden, nicht, wie es hier geschieht, an die Erzengel. Auch der Schluß ist verkehrt. Er müßte lauten: bis *ihr* (Erzengel) kommet!

VIII, 13 ff. wird ein Gott bedroht:

247

« Wenn du nicht gehorchst, werde ich in die Amente hinabsteigen, den Tartaruchos heraufholen und sagen: Du bist auch ein Gott! »

Diese Drohung hat Sinn, so gräßlich blasphemisch sie auch klingt, wenn wirklich ein Christ hier die alte Drohung, von einem Gott bei seinem Versagen sich an seinen Widersacher zu wenden, auf seinen wahren Gott sollte angewendet haben. Nun muß aber 26 ff. der eingeschüchterte Gott sprechen:

« Wenn sie (das im Liebeszauber zu gewinnende Weib) daraufhin nicht kommt, so werde ich die Sonne in ihrem Wagen (ἔρμα) aufhalten, den Mond in seiner Bahn (δρόμος), den Sternenkranz auf dem Haupte Jesu, bis ich eilends (-ταχύ) dein Verlangen (ἄτημα) befriedige ».

Diese Form ist ganz unmöglich. Der Gott sollte selbst mit der Störung der Himmelsharmonie bedroht werden, anstatt daß er selbst damit droht.

In einem Machtzauber wendet sich der Magus an einen 248 Unterweltsdämon auf seinem feurigen Thron (VI, 13-17):

« (Wenn du meine Kraft nicht vermehrst,) so werde ich die Sonne im Osten zurückhalten, den Mond im Westen, die Plejaden

inmitten des Himmels, bis Michael herabkommt und seine Kraft zu meiner Kraft fügt ... ».

Hier haben wir zu bemängeln, daß einem Unterweltsdämon die Störung der Himmelsharmonie nicht als Drohung entgegengehalten werden kann und daß weiter der Schluß (bis Michael kommt ...) nicht in die Legende paßt, sondern eine der vielen Einfügungen dem Erzengel zuliebe darstellt (§ 139).

249 Unsere Texte haben eine Erinnerung an die Drohung der Zaubergöttin Isis aufbewahrt (IV, 8; § 6), « indem sie sich an die Sonne, den Mond und die Plejaden wendet, um sie inmitten des Himmels aufzuhalten ». Doch liest man das Amulett, das Isis selbst geschrieben haben soll (V), so sieht man wieder, daß der Text auf die Göttin keine Rücksicht nimmt:

« Ich binde den Himmel, ich binde die Erde, ich binde die ... Tiere der Erde, ich binde die Sonne im Osten, ich binde den Mond im Westen ..., ich binde den Acker der Erde ..., ich mache den Himmel zu Erz, ich mache die Erde zu Eisen ..., ich binde den Hund des NN, des Sohnes der Frau, die seine Mutter ist ».

Nicht enger als die oben genannten Beschwörungen stehen diese mit dem alten Mythos von der Isis, die den Himmel bedräute, in Verbindung. Vollends ist die Beziehung auf die Bibelstelle im Munde einer Isis unmöglich. Schließlich spricht ja auch nicht Isis hier, sondern der Magus selbst, wie der weitere Gang des Stückes beweist. Weiter ist auch noch die Form der Drohung (Wenn du das nicht tust, so werde ich ...) zu Gunsten einer matten Aussage (ich binde ...) verlassen. Eine andere Abschwächung der Drohung bietet ein Bindezauber (XIV, 109-118), der einen ungenannten Dämon anredet:

« Der den Himmel zurückgehalten hat, der die Erde zurückgehalten hat, der die Sonne im Osten zurückgehalten hat, der den

Mond im Westen zurückgehalten hat, der den Schatz (θησαυρός) ... in der Mitte des Himmels zurückgehalten hat, du mögest zurückhalten ...! »

Einen neuen Zug bietet die Drohung in der Heilung der Hirsch- 250 kuh (XVIII, 6 ff.):

« Sonne, werde nicht rot, Mond, gehe nicht auf, du Schriftgelehrter Henoch, stecke dein Schreibrohr nicht mehr in deine Tinte, bis Michael herabkommt und mein Auge heilt! »

Wie gewöhnlich ist hier Michael zu Unrecht in die Legende hineingezogen (§ 139), doch die Einführung des himmlischen Schreibers Henoch (§ 182) wirkt überraschend. Übrigens ist aber die Drohform fast zum Gebet gemildert.

IDENTIFIZIERUNG MIT DEN GÖTTERN dient zur Verstärkung der 251 Drohungen. Sollen diese von Erfolg begleitet sein, so muß der Magus den Beweis liefern, daß er die Macht habe, sie zu verwirklichen. Deswegen gibt er zuweilen vor, der Gott NN zu sein. So führt sich der Zauberer in der Schlüsselbefragung des Chons⁽¹⁾ als Horus, das Kind, als Anubis, Isis, Hor, Ammon, ja selbst als Jao Sabaoth Adonai ein. In einer milderer Form behauptet er ein anderes Mal, durch gewisse Wohltaten, die er mit göttlicher Macht dem zitierten Geiste erwiesen habe, mit ihm in besonderer Beziehung zu stehen⁽²⁾. Diese Gleichsetzung mit den Göttern wurde dadurch lebhaft unterstützt, daß der Zauberer die Priesterkleidung anlegte (§ 263), ja sich geradezu als Gott

1. DMG, col. ix-x, 22 (HOPFNER II § 260).

2. PGM IV, 185-193: « Ich bin es, der mit dir die ganze Erde durchsucht und den großen Osiris aufgefunden hat, den ich in Fesseln dir zuführte. Ich bin es, der im Bunde mit dir kämpfte mit den Göttern (andere: gegen die Götter); ich bin es, der des Himmels doppelte Falten schloß und einschlaferte die Schlange, die man nicht anschauen kann, der zum Stehen brachte Meer, Fluten, der Ströme Gewässer, bis du Herr wurdest über dieses Reich ».

vermummt. Dafür haben wir Beispiele in der Theurgie und in den Mysterienkulten ⁽¹⁾. In ägyptischer und anderweitiger Magie haben wir für die Identifizierung viele Belege ⁽²⁾.

252 In den koptischen Texten klingt XIII, 21: « Ich bin ein Abkömmling des Adamas » wie Drohung und Legitimation. Es wäre sinnlos, wenn es nur heißen sollte: Ich bin ein Nachkomme Adams, ein Mensch. Da der Papyrus die synkretistischen Götter und Dämonen nennt, kann man diesen Adamas mit dem bösen Tyrannen der Äonen, dem Feinde der Pistis Sophia ⁽³⁾, zusammenstellen.

253 XLIII, 102: « Ich bin das Heil des Vaters » ist der Form nach eine gute Identifikation, da jedoch sonst mit dieser Formel Davithe angeredet wird, ist die Lesung zu unsicher, um darauf etwas aufzubauen. XLVII, 11, 10 ff. dagegen: « Ich bin die Gestalt (πρόσωπον) des Jao Sabaoth Adonai Pantokrator » ist als magische Gleichsetzung einwandfrei.

254 In dem Gebete Mariae ad Bartos (XXXIX) hat der Satz: « Ich bin Maria ... » einen guten Sinn. Doch wie formelhaft er jetzt in XLII, 2, XLIV, 8 und XLIII, 10-12 auftritt, hat es den Anschein, als ob der Magus, also sprechend, sich selbst als Maria einführen, mit ihr gleichsetzen soll. XIX, 1-2: « O Jesus,

1. HOPFNER I § 859.

2. Aus der babylonischen und aramäischen Zaubertexte hat MONTGOMERY, *Nip-purtexte* 47 und Anm. 5; 100f., für die hellenistische Magie HOPFNER I § 859 weitere Belege und Literatur. In den abessinischen Zaubertexten kommen Stellen vor, in denen sich der Magus mit Christus oder den drei göttlichen Personen gleichsetzt, bei WORREL, *ZA* XXIX, 98 Anm. 11; 105 Anm. 5; 108; 115 Anm. 7. Abgeschwächt heißt die Form im Syrischen bei KRÄMER 102: « Mit dem Vater bin ich bekleidet geheimerweise, mit dem Sohne angezogen offenerweise, der Heilige Geist wohnt in mir geheimnisvollerweise ». Literaturangabe aus KRÄMER 27*.

3. Adamas, Sabaoth, der große Tyrann (resp. Archon), Feind der Pistis Sophia, s. SCHMIDT, Namenregister der Übersetzung.

ich bin in Maria, o Johannes, ich bin in Elisabeth! » Der Sprechende identifiziert sich mit dem Kindlein Jesus oder Johannes in der Mutter Schoß, um so seinen Anspruch auf magischen Schutz zu begründen. Ähnlich verfährt L: « Meine Mutter ist Maria. Die Brust meiner Mutter ist die Brust, aus der unser Herr Jesus Christus getrunken hat ». Hierdurch wird die Mutter, für die dieses Amulett geschrieben ist, mit Maria gleichgesetzt und ihr der Milchsegen der göttlichen Mutter verschafft (§ 344).

Die alte Form der Legitimation heißt: « Ich, der Gott NN, 255 redet dies » oder « Nicht ich spreche dies zu euch, ihr Götter, sondern der Gott NN spricht dies zu euch » ⁽¹⁾. Wenn es also am Ende des Zaubers für die Hindin XVII, 17 heißt: « Ich bin es, der dies redet, der Herr Jesus, der die Heilung gibt », so handelt es sich gleichfalls um einen formelhaften Zusatz, denn in der jetzigen Fassung des Stückes ist ja Michael der eigentliche Beschwörende. Formelhaft steht derselbe Zusatz am Ende der Horus-Isis-Legende (III). Statt des Namens der Göttin Isis wird der Name Jesus hinzugesetzt. Im übrigen könnte die magische Identifikation einen anderen Sinn haben. Sie könnte auf Texte verweisen, in denen Jesus selbst als Exorzisierender auftritt. Es könnte auch der Redende als Bittender dem Herrn als Wirkenden gegenübergestellt sein.

Diesem letzteren Verständnis entspräche die Fassung des 256 Schlusses von II: « Ich bin es, der da ruft; du bist es, der willfahren muß! ». Dann müßte man oben übersetzen: « Ich bin es, der (betend) dies spricht; der Herr Jesus ist es, der die Heilung gibt ».

1. S. o. S. 141 Anm. 1.

IX. MAGISCHES RITUAL

257 Mit den höheren Mächten verkehrt der Mensch nicht formlos, sondern zeigt in Befolgung eines heiligen Rituals seine Ehrfurcht vor ihnen. In diesem Punkte haben sich die Zauberer den Formen des religiösen Kultes anzugleichen gesucht. Die Texte selbst unterscheiden zwischen der heiligen Rede, der Formel oder dem Gebet, und zwischen der Handlung, die durch besondere Vorschriften geregelt wird. Solche Anweisungen werden zusammengestellt in XLIII, 134-153; XXXII, 56-61; XXX, 48-58; XXVIII, 103-115; XXIX, 10-22; XV, 46-65; XIII, 52-61. 75-79; XLVII, Einl. 1-9; XXXIII, 31-39; XIV, 10-11. 37. 56-57.

258 ZEIT DER MAGISCHEN HANDLUNG. Die Nacht ist die gewöhnliche Zeit aller magischen Handlungen ⁽¹⁾. Gehören doch die vorliegenden Texte nicht einer offiziell anerkannten, in staatlichem Kultus geübten Zauberei an, sondern ihrer Bastardschwester, der staatlich verfolgten, die allen Grund hat, sich in Dunkelheit verborgen zu halten. Aus dem natürlichen Dunkel der Nacht erklärt sich, daß der Magus sich eine Lampe anzünden muß, die dann mit besonderen Vorschriften (§ 268) bedacht wird.

Beliebt ist die Vornahme magischer Handlungen kurz nach Sonnenuntergang oder kurz vor Sonnenaufgang. So verordnet XIII, 65 f.: « Zur Zeit, da du abends schlafen gehst », entsprechend dem Griechischen ⁽²⁾.

1. HOPFNER I § 825.

2. London 121. 370: ἐσπέρας οὖν μέλλων κοιμᾶσθαι.

Als Morgenstern geht die Venus der Sonne voraus. Sie 259 bestimmt die Handlung in XIII, 39: « Zur Zeit, da der Morgenstern aufgeht », und ib. 44: « Zur Zeit des Morgensterns ». Es ist wohl nicht zufällig, daß in der letzten Stelle gerade dieser Stern genannt wird. Handelt es sich doch um einen Offenbarungszauber, in dem der Planetenengel der Venus eine bekannte Rolle spielt ⁽¹⁾.

Weiter bestimmen die Texte die Zeit nach dem Monde. Das 260 hat für den Ägypter einen guten Sinn, da sein Zaubergott Thot der Herr des Mondes ist, wie auch für den Griechen, dessen « Zaubergöttin κατ' ἐξοχήν Hekate mit der Mondgöttin identisch ist » ⁽²⁾. Da die Kraft und Wirkungsweise des Gestirnes der Nacht mit den Phasen wechselt, ist ihre Beobachtung für die Zeit der Zaubehandlung von hoher Bedeutung. Besonders geeignet ist die Periode des Vollmondes, in der die Handlungen von XIII, 76 und BKU S. 24 Zeile 18 stattfinden sollen. In einem Straßburger Text ⁽³⁾ ist die Zeit des Halbmondes vorgeschrieben. Im übrigen bestimmen die Angaben von XIII (am 2., 6., 8. usw. des Mondes) die Phasen noch genauer ⁽⁴⁾.

1. PGM IV, 2891ff.: Ἀγωγὴ πρὸς τὸν ἀστέρα τῆς Ἀφροδίτης. Vgl. dazu BOLL, *Aus der Offenbarung Johannis* 1914, 49f.: « Es ist eine der aus alten Tagen überkommenen Vorstellungen der hellenistischen Zeit von der Macht des Magiers, daß er Sterne vom Himmel herabzwingen und sich dienstbar machen kann ... Wir haben zufällig noch gerade eine Anweisung zu einer Beschwörung ..., die den Planeten Venus (den Morgenstern) herabzieht; wenn man ihn dann Funken sprühen sieht, so ist er auf dem Wege und kommt zuletzt wirklich wie eine Fackel (v. 2939) nach dem Gebot. Und gewisse Zaubertexte zwingen einen Stern, sich aufzulösen und in Göttergestalt zu kommen als κραταῖος ἄγγελος; das Rezept macht diesen Sternengel förmlich zum dienenden Geist des Zauberers, der ihm auf alle Fragen Tag und Nacht Rede steht ... » Die letztere Stelle siehe PGM I 154ff. 172.

2. HOPFNER I § 826.

3. Pap. N° 334: εἴρε παλαὶ σάουτ.

4. Vgl. PGM III 424ff. Es werden da die besonderen Zaubergebete für die einzelnen Tage des Mondes angegeben. Ib. V 243-45: « Tage, an denen man die Handlung vornehmen soll von <Mond>-aufgang an: der 7., 9., 10., 12., 14., 16., 21., 24., 25. ».

261 REINHEIT DES ORTES. Die griechischen Texte betonen durchgängig, wenigstens für die höhere Art Magie, die Reinheit des Ortes ⁽¹⁾. Derartige Bestimmungen vermißt man in den vorliegenden Texten. Allerdings nennt XXXII, 28 « den reinen (heiligen) Ort (τόπος) », an dem der Betende sich befindet. Doch statt einer besonderen magischen Bestimmung kann das auch ein Hinweis auf das Kloster sein, in dem der Bittsteller sich aufhält. Die Ausdrucksweise der Djémepapyri ⁽²⁾ legt diesen Gedanken nahe.

262 REINHEIT DES MAGUS. Reinheits- und Reinigungszeremonien sollen alles entfernen, was den höheren Mächten zuwider sein könnte. Aufs schärfste wird ihre Bedeutung hervorgehoben ⁽³⁾: « Wenn du dabei (bei einer Lychnomantie) nicht Reinheit beachtest, wird es nicht erfolgreich sein; denn Reinheit ist die Hauptsache ». Die Reinheitsvorschrift XLIII, 135 f. ist unvollkommen lesbar, wie auch XXIX, 17. XV, 64 gibt einfach *ἀγνεία* an. XIV, 11 verordnet « drei Tage Fasten (*νηστεία*) » und daselbst (30) rühmt sich der Beschwörer: « Ich habe deine Fasten (*νηστεία*) gehalten ».

263 KLEIDUNG UND SONSTIGE AUSRÜSTUNG DES MAGUS. Das reine Kleid (XLIII, 137) fällt unter die eben angeführten Reinheitsvorschriften. Wieder deckt sich die Kleidung des Magus in Material und Farbe mit der des altägyptischen Priesters. Als Stoff ist ausdrücklich Linnen (*σινδών*, XXVIII, 111; XXIX, 21) angegeben. Galten ja « Kleidungsstücke aus Schafwolle und Schuhe, Leibriemen und Bänder aus Leder für unrein ...;

1. HOPFNER I § 836.

2. CRUM, *Koptische Rechtsurkunden* 1912, 36 (N° 10, 12) ff.

3. DMP, col. xvii, 26. HOPFNER I §§ 838-868.

stammt doch all das von getöteten Tieren und ist außerdem schon als tierisches Produkt eo ipso unrein » ⁽⁴⁾. Das Kleid soll von weißer Farbe sein (XXXII, 59 f.). Als Gürtel verordnet XIII, 56 ein Palmblatt einer jungfräulichen Dattelpalme. Ein solcher wahrt auf Grund seiner Herkunft aus dem Pflanzenreich die Reinheit. Die griechischen Texte ⁽⁵⁾ erwähnen zuweilen am Gewande den Isisknoten. Daran erinnert eine allerdings sehr unsichere Konjekture zu XLVII, Einl. 7.

Auf dem Haupte trägt der Magus den Kranz, nach XLVII, 264 Einl. 3 einen solchen aus Rosen, nach XIII, 55 f. einen aus *ωανωαν*. Einerseits soll dieser vor schädigenden Dämonen schützen, andererseits den angerufenen Geist herbeiziehen. Ursprünglich nahm man dazu die dem Gotte sympathische Pflanze ⁽⁶⁾. XIII, 57-58 hält der Zauberer einen Myrthenzweig in der rechten Hand, einen . . . -Stab in der Linken. Hierzu bieten wieder griechische Texte viele Parallelen ⁽⁷⁾. Nach XLVII, Einl. 5 soll er Ammoniak in den Mund nehmen. Hier kann an die Taufzeremonien des 2. Buches Jeu ⁽⁸⁾ erinnert werden: « (Jesus) ließ alle Jünger sich in Leinenkleider einhüllen, steckte Flohkraut in ihren Mund ». Es handelt sich offenbar um Reinigungsriten, bzw. um Dämonenabwehr.

Der persönlichen Sicherheit des Beschwörers dienen Amulette. 265 Mit ihnen soll er sich während der Handlung schützen. Sonst könnten ihm die Götter gefährlich werden, die über den magischen Zwang erbittert sind. Auch haben sie Kraft, die Dämonen fernzuhalten, die den Zauber stören könnten (§§ 289-91).

1. Ib. § 855.

2. L. c.

3. Ib. § 515f.; KÖCHLING, *De coronarum apud antiquos vi atque usu*, Diss. Gießen 1914.

4. HOPFNER I § 516ff.

5. SCHMIDT, *Gnostische Schriften* 199.

266 Die letzteren sollen ebenfalls durch den Zauberkreis in Schach gehalten werden. Nach einem griechischen Text wird ein solcher mit Kreide gezogen ⁽¹⁾. Bei Babyloniern und Assyriern spielt derselbe eine große Rolle ⁽²⁾. Im deutschen Zauber ist er gleicherweise eingebürgert ⁽³⁾. XV, 65 wird ein Zauberkreis aus Königssalz angeordnet, dem schon an sich apotropäische Kraft zukommt (§ 187). Verwandt mit dem Zauberkreis, in welchem der Magus seine Handlung vorzunehmen hat, ist der Bannkreis, der den Dämonen auf das Gebet des Beschwörers von den guten Geistern errichtet werden soll (§ 177).

267 In einem beschädigten Text XXXIII, 35) wird eine schwarze Matte und Kleidung vorgeschrieben, doch ist leider die nähere Bestimmung nicht deutlich zu erkennen. Wahrscheinlich sollte die Matte *neu* sein, um etwaige dämonische Einflüsse auszuschalten (§ 271).

268 DIE LAMPE BEI DER HANDLUNG ist notwendig, da gewöhnlich die magischen Verrichtungen in der Nacht stattfinden (§ 258). Entsprechend den Reinheitsbestimmungen (§ 262 ff.) hat der Magus *reines* Öl auf die Lampe zu gießen, die er bei der Handlung verwenden will (XXX, 51; XXVIII, 109 f.; XV, 47). Während sonst ein Leinendocht vorgeschrieben wird, wünscht XXVIII, 110 ausdrücklich einen solchen aus Wolle. Man vergleiche die ausführlichen Anweisungen für die Lampe besonders bei der Lychnomantie in demotischen und griechischen Texten ⁽⁴⁾.

1. London 121, 924f.

2. MEISSNER, *Bab. u. Ass.* II 209; SUDHOFF s. v. *Beschwörung* in *RLV*.

3. FEHRLE, *Zauber und Segen* 1926, 28. 55. 78.

4. HOPFNER I § 854; CAMPBELL-THOMPSON, *Semitic-Magic, its origins and development* (Luzac's *Oriental Religions Series* vol. 3) 1908, S. 58 der Einleitung. HOPFNER II §§ 219-224; WIEDEMANN, *Ägypten* 191 mit Hinweis auf MASPERO, *RT* I 35ff.; LEFÉBURE, *Sphinx* VI 68, ERMAN in *ÄZ* XXI 98,

DIE ZAUBERSCHÜSSEL. Zur Geschichte der Zauberschüssel 269 bemerkt Hopfner ⁽¹⁾, daß die magische Lekanomantie oder Schüsselweissagung aus der offiziellen Hydromantie oder Wasseroffenbarung entstanden sei und eine Steigerung bedeute: « denn während bei der offiziell-kultischen Wasseroffenbarung die Götter ihren Willen nur durch Zeichen an oder in dem Wasser andeuten, wußte die Magie die persönliche Erscheinung der Götter und höheren Wesen selbst im Wasser zu erzwingen. Denn auch hier bildet der unabwendbare Zwang das unterscheidende Kriterium zwischen der offiziell-kultischen und der privat(geheim)-magischen Divination ». Der Zweck der Zauberschüssel ist, Götter, Totenseelen oder auch Lebende in die Schüssel zu bannen ⁽²⁾. Als Erfolg der Beschwörung wird stets angegeben, daß man den Geist in der Schüssel über alles befragen könne. Es ist deshalb nicht einzusehen, mit welcher Absicht sie in den koptischen Texten auch zu anderen Arten der Magie verwendet wird. Vielleicht liegt eine Verwechslung der bei der Lekanomantie notwendigen Schüssel oder auch des zu gleichem Zweck verwandten Wahrsagebechers (§ 273) mit dem Becher vor, der zu verschiedenen Zwecken, z. B. im Liebes- und Heilungszauber, besegnet wird.

Nach den Angaben unserer Texte soll die Schüssel von Glas 270 sein (XXX, 48), henkellos (XV, 64), wohl weil der Henkel wie der Knoten eines Gewandes ⁽³⁾ die Zaubervirkung stören könnte. Die Mischung (πρωρδ), die in die Schüssel kommt, wird genau bestimmt ⁽⁴⁾. Die Bezeichnung in XXX, 48-50 ist leider nicht

1. HOPFNER II § 228ff.

2. *DMP*, col. i-iii.

3. HOPFNER I § 856.

4. *Ib.* II §§ 239-41.

sicher zu übersetzen. Es ist wohl von « fließendem (ῥέον) Wasser und von immateriellem (δλκός) Wasser » die Rede. Letzteres besagt zwar in sich einen Widerspruch, kann aber als magischer Deckname anzusprechen sein, wie ihn auch Pflanzen haben ⁽¹⁾. XXVIII, 106 und XXXIII, 33 wird Tybiwasser verlangt. Es scheint Regenwasser des Monats Tybi (Januar) zu bedeuten.

²⁷¹ Nach XV, 61-64 ist die Schüssel mit einem magischen Bildchen gegen störende Einflüsse zu verwahren, mit einem Kranz von Beifuß zu schützen und auf drei Ziegelsteine zu stellen. Nach dem demotischen magischen Papyrus hatte man sich kultisch reine Steine zu besorgen, die die Schüssel vor der direkten Berührung mit dem Fußboden schützen sollten ⁽²⁾. Die Schüssel selbst muß neu sein, oder wenigstens durch einen besonderen Ritus gereinigt werden ⁽³⁾. Derselbe demotische Papyrus bestimmt, wie die in unserem Stück genannte Lampe und das Räucherbecken bei der Schüssel aufzustellen sind ⁽⁴⁾.

²⁷² Zauberschüssel mit Lampe und Räucherbecken ist uns noch einmal in XXVIII, 103-115 begegnet. Über die Schüssel war noch etwas Besonderes angegeben. In dem Wasser geschieht

1. Ib. I § 489f.

2. *DMP*, col. iii, 5-8: « Nimm sieben neue Ziegel, bevor sie noch bewegt wurden, daß man sie auf die andere Seite legte; nimm sie, während du rein bist, ohne mit ihnen irgend etwas aus Erde zu berühren, und lege sie ebenso nieder wie sie gelegen waren; drei von diesen Ziegeln lege unter das Öl und die vier anderen unter das Kind, ohne daß irgend ein Teil von ihm den Erdboden berührt ».

3. Ib. col. x, 10-13: « Nimm eine reine Bronzeschüssel oder ein neues Tongefäß..., und lege drei neue Ziegelsteine rund herum um die Schüssel ». col. xxviii, 4: « Nimm eine Schüssel von Bronze und wasche sie mit Natronwasser! »

4. Ib. xiv, 17-21: « Nimm eine Schale von Bronze..., setze die Schüssel auf... neue Ziegelsteine, deren Unterseite mit Sand bestreut ist. Lege vier andere Ziegelsteine unter das Kind, laß das Kind auf seinem Magen liegen; veranlaß, daß es sein Kinn auf den Ziegelstein der Schüssel lege und hineinsehe in das Öl, während dein Tuch über seinen Kopf gebreitet ist. Dabei brenne eine Lampe zu seiner Rechten und ein Rauchfaß mit Feuer zu seiner (Linken)! »

etwas mit einem Gegenstand, der dann herausgenommen wird. Vermutlich handelt es sich um den hl. Skarabäus, der zur Gewinnung der Usia (§ 191) in der Schüssel zu ertränken ist.

Anstatt der magischen Schüssel nennen einige unserer Texte ²⁷³ den Becher. Es gibt einen speziellen Wahrsagebecher ⁽¹⁾. XIV, 38-57 bringt verschiedene Epiklesen über einen Becher Wasser, der vor dem Magus steht oder den er in seiner rechten Hand hält. Die angerufenen Mächte sollen ihn mit Licht füllen oder ihn weit machen, damit sich alle Geheimnisse offenbaren, nach denen sie gefragt werden. Schlechthin zur Zitierung des Geistes dient der Becher in IV. Der Magus hat den Geist mit dem Zaubernamen Aphbure gerufen, und dieser antwortet: « Siehe, der goldene Becher ist in deiner Hand ».

Die Anweisung XLIII, 141 nennt einen Becher, doch in dem ²⁷⁴ Text wird darauf nicht weiter Rücksicht genommen; es heißt nur 94 f.: « Komm, Baktiotha, erfülle mir alle Dinge », und 128: « Barucha, erfülle mir alle Dinge », u. ä. XXXIII, 31 ff. wird eine Anweisung im Anschluß an die alten Vorschriften für Schüssel und Lampe gegeben, doch der Text selbst enthält eine Formel zur Besegnung eines Trankes unter Benutzung christlich-liturgischer Formeln.

DAS MAGISCHE OPFER. In dem magischen Opfer zeigt sich die ²⁷⁵ Zauberei wieder als Nachfolgerin der religiösen Riten. Zündet der Tempelpriester den Göttern zu Ehren und zu ihrem Wohlbefinden kostbare Räucherdinge an, freut sich der Tempelbesucher, wenn das heilige Feuer zum Himmel steigt, so

1. Vgl. den Becher (kāsu) des babylonischen Wahrsagepriesters (bār); JH HUNGER, *Bechervahrsagung bei den Babyloniern* (*Leipziger Semitische Studien* I 1913, 1. Abh.); HOPFNER II § 231.

vollzieht sich auch der Verkehr des Zauberers mit höheren Mächten unter der Feierlichkeit des Rauchopfers. Doch getreu der Steigerung zwischen Priester und Magier bedeutet indessen sein Opfer nicht eine bloße Aufmerksamkeit, sondern einen Zwang auf die überirdischen und unterirdischen Mächte, der sie notwendig herbeiziehen soll. Je nach den zitierten Geistern und dem besonderen Zweck hatte man verschiedene Dinge als Opfer zu wählen (§ 184). Als ein Element, « das den Zauber beseelt ⁽¹⁾ », durfte es nie fehlen. Genauer unterschied die geheime Wissenschaft zwischen den gewöhnlichen Anlockungs-, den Zwangs- und Entlassungsopfern ⁽²⁾.

276 Mit den ausgedehnten Bestimmungen der alten Anweisungen verglichen, sind die diesbezüglichen Angaben unserer Texte in schlechtem Zustand. Zuweilen kann man zweifeln, ob der Kopte von der Mischung der magischen Schlüssel oder des Bechers spricht. Ob es sich in XXVIII, 103 ff. und 108 ff. um zwei verschiedene Rauchopfer handelt, wird nicht klar; ob etwa XIII, 75 ff. « die zweiten Handlungen (πραξις) » das alte Entlassungsopfer andeuten sollen, ist nicht zu entscheiden. In den vielen koptischen Angaben ⁽³⁾ wird man auch vergeblich forschen, ob noch die alten Gesetze der Sympathie und Antipathie der Götter für bestimmte Mittel Geltung haben.

277 Das Opfer wird auf einem Räucherbecken von Kupfer dargebracht (XIV, 37), oder man nimmt, wie auch die griechischen Texte es vorschreiben ⁽⁴⁾, ein irdenes (XLIII, 144; XXX, 55; XXVIII, 115; XV, 47, vielleicht auch XXIX, 20). Wie in

1. PGM IV 1829-31: ἔστιν τὸ ἐπιθυμία τὸ ἐμψυχῶν τὸν Ἑρωτα καὶ δλην τὴν πραξίν.

2. HOPFNER I §§ 870-78.

3. XLIII, 142-144; XXXII, 60f.; XXVIII, 103-105; XXIX, 10-22; XIII, 53. 77-79; XIV, 11. 37. 56f.; XV, 47f.; XLVII, Einl. 6.

4. PGM II 26: ἐπὶ χαλκοῦ ἢ γήινου θυμιατηρίου.

Angaben der Räuchermittel stimmen unsere Texte mit den demotisch-griechischen überein, wenn sie für das Räucherbecken Holzkohle von Rebstöcken (XIV, 37), Olivenholz (XV, 46; XLVII, Einl. 8 f.) oder Weißholz (XXX, 56; XXVIII, 114 f.; XLVII, l. c.) vorschreiben ⁽¹⁾.

Blutige Opfer werden nicht ausdrücklich erwähnt, doch waren 278 sie in den Vorlagen vorausgesetzt. Es wird das Blut einer weißen Taube oder einer Fledermaus als Amulettinte (§ 287 f.) vorgeschrieben. Es liegt nahe, daß diese Tiere zur Gewinnung ihres Blutes unter bestimmten Zeremonien geschlachtet, vielleicht geradezu geopfert wurden. Besonders läßt sich die Annahme da begründen, wo in medizinisch-magischen Heil- und sonstigen Praktiken Teile des Hahnes, des beliebten Opfertieres der Zauberer, gebraucht werden ⁽²⁾.

Nicht nur auf die höheren Mächte sollten die Räucheropfer 279 wirken, sondern auch auf den Magier selbst. Füllte sich der Raum mit den scharfen, zum Teil schwer narkotischen Düften, so war es ein leichtes, in den zur Produzierung von Orakeln

1. Ib. V 232f.: ποιήσας δὲ ἄλλην θυρίαν ἐπὶ ξύλων ἀμπελίων (XIV, 37: ὡς νεαοῦ); IV 18-19: ἐπιθῶς εἰς τοὺς ἀνθρακὰς τοὺς ἀμπελίων. DMP, col. iv, 5-6: « während sich eine Räucherpfanne aus Lehm vor (dem Tische) befindet. Wirf Kohle von Olivenholz darauf... » (HOPFNER II § 206).

2. PGM IV 26-45 beschreibt das Hahnenopfer: « Halt dich rein 7 Tage zuvor und geh dann am dritten des Mondes an einen erst kürzlich vom Nil gesäuberten Ort, ehe jemand seinen Spülumkreis betritt... Mach auf zwei Ziegelsteinen, die auf den Schmalseiten stehen, mit Ölbaumholz, d. h. von Dünholz, ein Feuer, wenn die Sonne bis zur Hälfte aufgegangen ist, nachdem du, bevor noch die Sonne aufging, den Altar umkreist hast; ist aber die Sonnenscheibe voll heraufgekommen, schneide den Kopf eines tadellosen, ganz weißen Hahnes ab, den du im linken Ellenbogen (hältst); umkreise, bevor noch die Sonne aufgeht, den Altar. Halte den Hahn mit deinen Knien fest und köpfe ihm so, ohne daß ihn ein anderer hält. Den Kopf aber wirf in den Fluß und das Blut fange auf mit der rechten Hand und trink es aus. Den übrigen Körper leg auf den brennenden Altar ». Vgl. PGM II 73; IV 2190. Hopfner I § 459; II §§ 195. 339. 356. 371.

erwünschten Trancezustand zu gelangen. Diese Absicht tritt klar in folgendem Ritus zutage, den der demotische Papyrus angibt ⁽¹⁾. Der Magus (in unserem Falle sein Gehilfe) stellt Schüssel und Räucherbecken auf die Erde, neigt sich, am Boden ausgestreckt, über diese und hüllt seinen Kopf mit einem Tuch ein, das zugleich über Schüssel und Becken fällt. So war er den gefährlichen Dämpfen besonders stark ausgesetzt.

280 DIE AMULETTE. Verschiedenartigste Dinge sind es, die der Ägypter von alters her als Amulette verwendet. Besonders sind es kleine Götterfiguren, Symbole der Mächte, Modelle hieroglyphischer Zeichen ⁽²⁾. In dem Bestreben, Arbeit und Kosten zu sparen, begnügt man sich auch, davon nur Bilder in Stein zu ritzen oder auf Papyrus zu zeichnen, oder in noch weitergehender Vereinfachung nur den Namen dessen aufzuschreiben, von dem magischer Schutz erwartet wird. Allzeit waren Schriftzeichen und Texte den Magiern als Amulette wertvoll. Galt ihnen die Schrift als etwas den Menschen von den Göttern Offenbartes, so besaß diese in ihren Augen schon dadurch einen heiligen, schützenden Charakter. Sie bot vor dem gesprochenen Wort, das sofort in der Luft verhallte, den Vorteil, daß sie einmal aufgezeichnet sichtbar fort dauert. Daher konnte man sich von dem Tragen der Texte, besonders solcher religiösen Inhalts, einen großen Schutz versprechen.

281 Die alte Praxis unterscheidet zwischen der Anfertigung des Amulettes und der Einweihung für den Gebrauch und umgab beide mit besonderen Vorschriften und Formeln. Der Spruch

1. *DMP*, col. xiv 17-21; s. o. S. 154 Anm. 4.

2. WIEDEMANN, *Die Amulette der alten Ägypter*, AO XII, 1, 1910; W. M. FLINDERS PETRIE, *Amulets illustrated by the Egyptian Collection in University College*, London 1914; LEXA I 80-98.

für den Herzskarabäus z. B., der bei der Mundöffnung gesprochen werden soll, gibt Vorschriften für die Herstellung des Amuletts. Der auf ihm gezeichnete Text ist zugleich bei dem Anlegen des Schutzmittels zu rezitieren ⁽¹⁾. Bildchen und Zaubersymbole sind meist auf die Amulette des griechisch-ägyptischen Zaubers zu zeichnen. Damit diese richtig hergestellt werden, geben die Formulare, die eigentlich in die Hand des Zaubermeisters gehören, neben dem zu wählenden Material und der Tinte auch genaue Vorlagen für die Ausführung ⁽²⁾.

Wenn auch nicht ganz vollkommen, so bringt doch XXX 282 etwa noch am klarsten die alten Bräuche zur Darstellung. Die Zeichnung des Papyrus ist als Vorlage für das als Amulett zu tragende Bildchen aufzufassen. Wenn hier gerade die Angabe der besonderen Zaubertinte fehlt, so ersehen wir doch aus anderen koptischen Texten, daß auch diese Vorschriften noch nicht vergessen waren. Unter bestimmten Riten war dies Bildchen zu weihen; dazu verwendet unser Stück aus einem Grunde, den wir nicht einzusehen vermögen, die Zeremonien der alten Lekanomantie. Der Text 1-47 stellt die Formel dar, die bei der Weihe zu sprechen war, und zwar sollte der Magier für das NN seines Rituals den Namen des bei der Weihe anwesenden Kunden setzen, für den das Amulett verfertigt werden sollte. Gegen alle Vorschrift hat aber der Magus die Formel mit der Vorlage des Bildes verkauft und den Namen des künftigen Besitzers in den Text hineingesetzt. Dadurch erhält das ganze Stück den Charakter eines Amulettes, das nun etwa zu Hause aufbewahrt oder in dem Schiffe bei der Fahrt verborgen wurde.

1. Totenbuch Kap. 30A-B (RÖDER, *Religion* 254).

2. *PGM* I 10-19; Oslo I, col. I-IV.

283 XLVIII, 9 ff. beschwört einen Geist (etwa den Michael?): « Komm herab auf dein Bildchen und deine Heilsamulette und beschütze ... die NN! ». Das ist wieder deutlich eine Weiheformel für das Amulett. Es sollte also damit das nach Vorlage des Papyrus (links oben) zu zeichnende Bildchen gesegnet werden. Doch wieder hat der Magus das Formular als Amulett verkauft, ja ohne Verständnis auf das Bildchen den Namen der Besitzerin gesetzt.

284 Noch auffälliger tritt der Wandel vom magischen Formular für den Zaubermeister zum Amulett für den Kunden in jenen Stücken hervor, die Vorschriften für Bereitung von Tränken zu Nutz oder Schaden enthalten. I, 15 ff. wird von Isis dem Sohne angegeben, wie er ein Philtrum zu bereiten habe. Daraus ist zu entnehmen, daß der Magus den Text als Zauberformel über einen Trank sprechen sollte. Es hat aber irgend jemand das vorliegende Stück einfach als Amulett getragen, wie sein Zustand verrät (¹). Dabei ist auch noch übersehen worden, daß statt des NN der Name der für die Liebe zu gewinnenden Person einzusetzen war. Wie schon der alte Ägypter nicht mehr die Wirkung der einzelnen Amulette unterschied (²), so verflacht sich bei dem Kopten vieles einfach zum Tragen abergläubischer Zettel, deren Inhalt nicht mehr gewertet wird.

285 ANFERTIGUNG DER AMULETTE. XXXII, 56-58 verordnet: « Du schreibst die Amulette (φυλακτήριον) mit reinem Honig ohne Wasser und Feuer auf eine Alabastertafel (πλάξ-ἀλάβαστρον). Wasch sie ab in Weißwein ». Das Bildchen des Davithea, wie

1. Vielfach gefaltet war das Blatt zusammengepreßt worden, so daß es in einer Kapsel getragen werden konnte.

2. ERMAN, *Religion* 182.

es der Papyrus als Muster vorgezeichnet hat, soll also auf eine Alabastertafel gezeichnet werden. Die zu wählende Tinte ist dem magischen Zweck, durch einen Trank eine schöne Stimme zu erwerben, angepaßt. Man hat es mit reinem Honig zu malen, der weder mit Wasser noch mit Feuer in Berührung gekommen ist, weil sonst etwa seine magische Kraft vernichtet sein könnte. Der Magus hat einen Becher vor sich stehen, worauf auch der Text Bezug nimmt. Seine Mischung soll aus Weißwein bestehen, genauer aus dem Saft von 12 Weintrauben, der mit Mastix und Kankarippos gewürzt ist. Erst nach der Anrufung über den Becher, während der er sich durch das Amulettbildchen auf der Alabastertafel schützen mochte (§ 289 f.), wird er die Schrift in dem Becher abgewaschen und den Wein getrunken haben.

Von besonderem Interesse ist die Vorschrift, die Schrift abzu- 286 waschen und den Becher zu trinken. Hierfür haben wir ägyptisch-griechische Parallelen (¹). Auch glaubten die Magier sich für diesen Ritus auf Num. 5, 23 f. berufen zu können. Das

1. PLEYTE et ROSSI, *Les Papyrus de Turin*, Leide 1869-1876, pl. 31 et 77 (übersetzt bei RÖDER, *Religion* 141): « Zu sprechen über einer Figur des Atum und des Horus-Hekenu... Aufzuschreiben und von der Person zu verschlucken. Man schreibt es ebenso auf ein Stück echtes Leinen, das an seinen Hals gelegt wird. Es ist ein wirksames Heilmittel. Man mische es mit Bier oder Wein und lasse es vom Patienten trinken ». PGM I 232-44: « Gedächtnismittel: nimm hieratisches Papier und schreibe die vorliegenden Namen mit Herméstinte, und wenn du sie, wie angegeben, geschrieben hast, spüle sie ab in Quellwasser von sieben Quellen und trink es nüchtern sieben Tage lang, wenn der Mond im Aufgehen ist; trink aber eine genügende Menge. Was auf das Blatt geschrieben wird, ist das: (*Zauberworte*). Wenn du das getan hast, spüle es ab und trink, wie angegeben. Hier ist auch die Zubereitung der Tinte: Myrrha troglitis ... ». Siehe auch *Altägyptische Sagen und Märchen*, Deutsch von A. WIEDEMANN (*Der Volksmund* Bd. 6, 1906), 130: im Setnaroman wird erzählt, wie der Zauberer Neferkaptah alle Formeln, die im Zauberbuch des Thot standen, auf ein Stück Papyrus schrieb; « dann trinkt er (dieses Blatt) mit Bier, er löst es im Wasser auf und überzeugt sich, daß alles aufgelöst sei; dann trank er es und wußte nun alles, was auf ihm gestanden hatte ».

Mittelalter vergaß den Brauch nicht ⁽¹⁾, wie auch die Neuzeit ihn noch übt ⁽²⁾.

287 XXVIII, 112-14 verordnet: « Du schreibst (das Amulett) mit dem Blute einer weißen (λευκός) Taube und Myrrhe (σύρρη) und Weißwein ». XV, 60 nennt hier die besondere Myrrhenart Troglytis ⁽³⁾, während sonst schlechthin Myrrhe ⁽⁴⁾ angegeben wird. Eigentümlich setzt XIII Vorschriften für Zeit der Anfertigung hinzu. 24: « Schreib die Amulette am 25. des Mondes ». 28 f.: « Schreib die Amulette auf einen Leichenfinger (?) am 10. des Mondes ». 29-31: « Schreib die Amulette auf einen . . . Sie werden aber mit Fledermausblut geschrieben am 6. des Mondes ». Man hat (32) auf einen Vogel den ersten Namen des Gebetes als Amulett zu schreiben, oder mit einem Kupferdenar als Griffel auf eine blaugrüne Fliege (?) denselben Namen zu setzen. Sind Amulette ursprünglich Schutzmittel, so werden hier damit Gegenstände bezeichnet, die meist Schadenzauber kraft der darauf gezeichneten Namen oder darüber gesprochenen Gebete wirken sollen, wie auch XIV solche Gebräuche in überraschender Ähnlichkeit mit unserem Kairiner Ritual lehrt.

1. So schreibt man für einen Knaben, der schlecht lernt, die Namen der 24 Ältesten auf ein Glasgefäß innen und außen, gießt Wasser und Wein hinein. « Das Gefäß muß während der Feier der Liturgie auf dem Altare stehen; dann reicht man dem Kinde den Trank unter Anrufung der Gottesmutter und der Ältesten » (VASSILIEV, *Anecdota* 342; besprochen bei FRANZ II 258).

2. WIEDEMANN, *Magie und Zauberei* 26: « Selbst in Fällen, wo es geraten schien, dem Erkrankten eine Arznei einzuflößen, glaubte man dieser erst dadurch die richtige Wirkung verschaffen zu können, daß man bei ihrer Zubereitung magische Formeln hersagte. Die Kraft der Formeln drang dann in die Arznei ein und wurde von dem Erkrankten aufgenommen. Von entsprechendem Grundgedanken ausgehend, schreibt der heutige Ägypter die Zaubersformel mit Tinte nieder, läßt diese Schrift sich in Wasser lösen und gibt die Flüssigkeit dem Kranken. Die magischen Worte sollen dann in seinem Inneren ihre Kraft bewähren. »

3. Diese findet sich wieder in *PGM* I 243f. S. o. S. 161 Anm. 1. Leiden V col. iii, 23f.

4. HOPFNER I § 804.

XLVII, Einl.: « Schreib die vier Engel, die vor dem Vorhang 288 (καταπέτασμα) des Vaters stehen, indem du einen Myrthenzweig (κλάδος μορσύνη) in der Hand und Ammoniak im Munde hast ». Weiterhin wird Taubenblut genannt, doch ist nicht klar, ob damit die Amulettinte bezeichnet sein soll. Nach den Anschauungen der Magier stehen die Tiere, deren Blut als Tinte benutzt wird, mit bestimmten Göttern und Dämonen im Verhältnis der Sympathie und Antipathie, wie auch die Mittel aus der Pflanzenwelt, auf die Zaubersprüche, in XIV meist die Namen der 24 Presbyter, zu zeichnen sind. Vielleicht hat man sich dieses Schreiben auch nur als andeutende Gesten zu denken. Durch diese Riten wird demnach dem betreffenden Gott oder Dämon der magische Befehl zur Ausführung erteilt. Doch ist die Kenntnis der einzelnen Beziehungen in den koptischen Texten nicht mehr festzustellen.

DAS SCHUTZMITTEL WÄHREND DER MAGISCHEN HANDLUNG. Eine 289 besondere Stellung nimmt das Amulett ein, das bei der eigentlichen magischen Handlung vorgeschrieben ist. Auch wo wir es nicht erwarten, z. B. in der Wasser- und Ölsegnung (XXXII, XXVIII), werden während der Besegnung besondere Amulette verordnet. Das erklärt sich aus der alten Vorschrift für jede magische Handlung, dabei unbedingt ein Schutzmittel zu tragen. Der zitierte Gott oder Dämon ist über den Zauberschwang erbittert und will sich rächen. Dagegen sichert das Amulett ⁽¹⁾.

1. *PGM* IV 2505-17: « Es gibt ein Schutzmittel, das dich vor dem Niederstürzen bewahrt; denn die Göttin pflegt die ohne Schutzmittel damit Agierenden hoch in die Luft zu führen und aus der Höhe auf die Erde zu schleudern. Drum also hielt ich es für nötig, auch für das Schutzmittel Sorge zu tragen, damit du sicher agierst. » Ib. 2626-29: « Versieh dich aber vor allem mit einem Schutzmittel und geh nicht nachlässig an die Praktik; sonst zürnt die Göttin. »

290 Der gnostische Traktat nimmt des öfteren darauf Bezug, daß der Magus während der Anrufung das Amulett des Vaters in seiner Hand hält (§ 241). XV, 61-63 schreibt vor, daß man mit einem Bildchen die Schüssel verwahre, ein zweites aber um den Hals binde. Der Schluß von XLIII befiehlt, das Amulett an den rechten Arm zu binden. Diese Vorschrift kann sich auf das Tragen des Bildchens während der Anrufung beziehen, aber auch angeben, wie das durch den Text geweihte Amulett später zu tragen ist.

III. TEIL

Die magischen Handlungen und Gebete

VORBEMERKUNG

Nach der Betrachtung der Mächte, an die oder gegen die der 291
Zauberer sich wendet, sowie der Mittel, deren er sich bedient,
bleibt die Prüfung der magischen Handlungen als dritter Teil
unserer Arbeit zu leisten. Es soll sich an eine Übersicht der
verschiedenen Arten der Zauberpraktiken, die im einzelnen zu
verfolgen in das Gebiet der Folklore ohne besonderen Nutzen
abtreiben würde, die Behandlung von Spezialfragen knüpfen,
die aus der Eigenart unseres Materials erwachsen. Das Ver-
hältnis der medizinischen und magischen, der kirchlichen und
magischen Handlungen soll angegeben werden. Da in unseren
Texten die Grenzen zwischen eigentlicher Zauberhandlung und
abergläubischem Gebet sich verwischen und letzteres auch
gewöhnlich mit den Zaubertexten zusammengestellt wird, wird
schließlich das Verhältnis des religiösen und magischen Gebetes
zu einander zu besprechen sein, besonders werden religiöse
Texte als Quelle für unsere Gebete zu untersuchen sein und
der Versuch gemacht werden, aus den vorliegenden magischen
Texten religiöses Gebet zurückzugewinnen.

X. DIE ARTEN DER MAGISCHEN TEXTE

292 EINTEILUNGEN DER MAGIE. Nach der Art der angerufenen Geister unterscheidet man herkömmlich folgende Stufen der Magie: Theurgie, Magie im engeren Sinne und Goetie, oder Goetie, Magie und Pharmakie ⁽¹⁾. Wendet man sich an die untersten, stofflichen und bösen Dämonen, so gehört man zu den niedersten der Magier, den Goeten; die Magier der zweiten Stufe verkehren mit den mittleren Geistern, während die Theurgen mit den höchsten Engeln oder Göttern Verbindung suchen ⁽²⁾.

Uns interessiert die Einteilung in Magie und Pharmakie, die beide sowohl in alten liturgischen Exorzismen als auch in unseren Zaubertexten des öfteren (§ 328) genannt werden. Am besten faßt man Pharmakie als eine Art der Magie, die durch Tränke gewisse schädigende Wirkungen hervorzubringen sucht ⁽³⁾. Die Texte betrachten diese Übungen nicht bloß in fieri, von seiten des ausübenden Magus, sondern auch in facto esse, von seiten des betroffenen Subjekts, in dem diese gleich Dämonen und sonstigen Krankheitsgeistern Platz genommen hätten. So können Magie und Pharmakie wie Dämonen geschlechtlich differenziert werden (§§ 170. 310).

Geht man von dem Zweck aus, den der Magus verfolgt, so

1. HOPFNER II §§ 41-54.

2. Ib. § 42.

3. Vgl. PRADEL, *Griechische Gebete* 76f.

spricht man von Schutz- und Abwehrzauber (magischer Heilpraxis), von Angriffs- und Schadenzauber, Macht- und Liebeszauber, Erkenntnis- und Offenbarungszauber ⁽¹⁾. Wie große Schwächen auch eine solche Abgrenzung haben mag, so ermöglicht sie doch eine gewisse Übersicht über die Texte.

Die Bestimmungen über das bei der Praxis zu beobachtende 293 Ritual sind an sich weder auf Handlungen der guten, einschließlich der theurgischen Zauberei, noch auf solche der schlimmen, schwarzen Magie von Haus aus beschränkt (§ 257 ff.). Daher entziehen sie sich obigen Einteilungen und waren deshalb aus dem Rahmen der Zaubertexte herauszuheben. Neben Zaubertexten, die in sich abgeschlossen einem besondern Fall dienen wollen, haben wir Zauberbücher (Rituale), die ursprünglich in die Hand des Zaubermeisters gehören, der mit ihrer Hilfe die verschiedenen Anliegen seiner Kunden zu befriedigen trachtet. Unsere Texte XIII und XIV zeigen dieselbe Eigenart wie z. B. der « Homerische Dreizeiler als Beihelfer » ⁽²⁾. Ein magisches

1. HOPFNER II §§ 41-44.

2. PGM IV 2145-2240. Der Text gibt zunächst den Wortlaut der homerischen Verse an, lobt dann ihre trefflichen Wirkungen. Das Täfelchen, auf dem die Verse zu schreiben sind, wird unter feierlichem Zeremoniell mit einer Formel geweiht. Man spricht das Gebet: « Komm zu mir, Herr, der über der Erde und unter der Erde gebietet...! » Man soll auch noch die Formel der Ananké und die für alles wirkende Formel hinzusetzen. Dann heißt es: « Das ist die Weihe; die Aktionen folgen. Für eine Offenbarung: schreib auf ein Lorbeerblatt mit Myrrhe und dem Blut eines gewaltsam Gestorbenen und leg es unter die Tafel: ' Abraa, du bist, der alles vorherverkündet... '. Um Rennwagen zu stürzen... Für Bannungen... Um Gunst zu erwerben und bei Liebeszaubereien... ». Für diese einzelnen Praktiken werden besondere magische Handlungen angegeben, die große Ähnlichkeit mit unseren Vorschriften in XIII und XIV haben. Auch werden zum Beispiel für die Bannungen und Liebeszauber besondere Zettel mit magischen Worten verordnet. So bei dem letzteren: « Schreib auf ein Goldtäfelchen: (Zauberworte). Leg es aber zuvor drei Tage unter das eiserne, nimm es dann und trag es in Reinheit ». Dementsprechend besteht das Kairiner Ritual aus zwei magischen Gebeten, die bei der Weihe der Amulette zu verrichten sind (1-13 und 14-23), dann folgen sofort die einzelnen Praktiken: « Betreffs eineskran-

Gebet, wodurch etwa ein Amulett geweiht wird, gilt für verschiedene Verrichtungen. Daran schließen sich Einzelunterweisungen über die verschiedenen Verwendungsmöglichkeiten und Bezeichnung der dabei besonders zu übenden Gebräuche.

294 OFFENBARUNGSZAUBER ist in unseren Texten nur spärlich vertreten. XIII, 38-40 wendet sich an den Morgenstern, XIV, 38-56 an nicht näher bezeichnete Geister. Die in den griechischen Texten eingestreuten Stücke zeigen, daß auch bei den Kopten hierfür eine reichere Überlieferung bestanden hat ⁽¹⁾.

295 LIEBESZAUBER. Weit entfernt davon, ein harmloses Spiel zu sein, ist er wegen der schweren körperlichen und geistigen Schädigungen, die der Magus mit seinen Nachstellungen und Tränken seinem Opfer zufügte, dem schlimmen Schadenzauber beizuzählen. Ihm dienen die Horus-Isis-Legenden I, II, III, IV und die an Dämonen gerichteten Stücke VIII, IX und X ⁽²⁾.

296 MACHTZAUBER. Der alte Traum des Menschen, mit unfehlbarer Gewalt alles zu vermögen, was das Herz begehrt, soll sich in der Magie erfüllen. Macht, Reichtum, Ehre und Ansehen sind die gewöhnlichen Wünsche des begehrliehen Menschen, die ergänzt werden durch das Verlangen nach Liebesglück und Gesundheit ⁽³⁾.

ken » etc. 74ff. stehen die besonderen Formeln und Amulettworte und Zeichnungen. XIV, 106 bringt besonders eingerahmt mit dem Vermerk: « Betreffs des Weibes » die zu diesem Zauber gehörigen Namen.

1. PGM IV 1-25; 88-94.

2. Die Liebeszauber des Altkoptischen sind hier mit Nutzen zum Vergleich heranzuziehen. PGM IV 94-131. 138-143. 147-53.

3. Man lese, was in der « Heiligen Gewinnung des Beisitzers » (PGM I 97-130) an Dienstleistungen des Dämons für den Magier in Aussicht gestellt wird, oder etwa die summarischen Angaben Oslo I 221-27: [μ]ή σφαλῆναι, μὴ ἐπιβουλεύθῆναι, μὴ δηλητηρίον φάρμακον λαβεῖν, μὴ εἰς ἔκπτωσιν, βίου ἀπορίαν ἐνπεσεῖν, ἀλλ[λ.] εἰλεῖν καὶ λαβεῖν παρὰ

In einem Lande, wo es mit der öffentlichen Sicherheit nicht allzu gut bestellt ist, wo Raufereien an der Tagesordnung sind, ist von besonderem Wert, über eine allzeit siegreiche Körperkraft zu verfügen. In diesem Sinne ist wohl der Zauberspruch VI zu verstehen, der in dem Wunsch und Befehl an den zitierten Dämon gipfelt: « Ich begehre deine ganze Kraft herab auf meine Kraft und auf meinen rechten Arm! ».

Recht eigenartig ist ein Zauber (VII), der sich an ein Fabelwesen (§ 18) wendet, dem der Magus seine Kraft auf 7 1/2 Stunden abnehmen will.

Ein besonders wichtiges Anliegen scheint der Besitz einer guten Stimme gewesen zu sein. Darum bemühen sich XXXII, XXXIII und XXXI. Sachlich interessieren uns in diesen Stücken die Gestalten der vier Lichter (§§ 36. 51 ff.). Das gegenseitige Verhältnis dieser Epiklesen werden wir unten (§ 331) beleuchten.

Unter vielen schlimmen Zaubereien findet sich XIII, 28 f. und XIV, 78 f. eine Anweisung, um Gunst (χάρις) zu erlangen.

War das Öffnen verschlossener Türen ein beliebtes Prunkstück der Magier ⁽¹⁾, so handelt es sich in XIV, 104 um einen Zauber an einer verborgenen Tür. Sonst wäre hier noch an die Amulettweihe für den reichen Fischfang (§ 334) zu erinnern.

HEIL- UND SCHUTZZAUBER bilden den größten Teil unserer

σο ζοήν, υγιάν, δόξαν, πλοῦτον, δύναμιν, ισχύν, ἐπιτυχίαν, ἐπαφροδίσιαν, χάριν πρὸς πάντας ἀνθρώπους καὶ πρὸς πάντας γυναῖκας, ν[ικ]ήν κατὰ πάντων ἀνθρώπων καὶ κατὰ πασῶν γυν[αι]κῶν.

1. PGM I 101 stellt in Aussicht, daß der dienende Dämon « Türen öffnet ».

In dem Gebet Mariae ad Bartos XXXIX, 4 spricht Maria: « Mögen geschlossene und verborgene Türen sich vor mir öffnen » und ähnlich XL, 30. Siehe auch Oslo I 312-320 nebst dem Kommentar Eitrens zur Stelle. Z. 316 enthält einen koptischen Spruch: αὐων νηῖ αὐων νηῖ, τκαλλι (ΑΥΩΝ ΝΗ ΑΥΩΝ ΝΗ ΤΚΑΛΙ): « Öffne dich mir, öffne dich mir, du Riegel! ».

Texte. Sie offenbaren den Zusammenhang mit den medizinisch-magischen Praktiken des alten Ägypten und suchen sich kirchlichen Gebräuchen anzugleichen. Von diesen beiden Gesichtspunkten aus werden unten einige Fragen behandelt, wobei über unsere Heil- und Schutzzauber einschließlich der abergläubischen Gebete weiter zu reden sein wird.

302 FLUCHTEXTE. Mit den eigentlichen Zauberhandlungen sind die Fluchtexte (!) in die Betrachtung hineinzuziehen. Hängen Segen und Fluch schon an sich eng zusammen, so weiß der Kopte Segenstexte in Fluchformeln umzukehren. Der leitende Gedanke dabei ist für den Zauberer die eigene Sicherheit, das eigene Wohlergehen durch Schädigung des Mitmenschen. Unsere Magier rufen auf ihre Gegner die Strafen Gottes und seiner Engel herab (§ 148 ff.), wünschen ihnen Qualen durch dämonische Mächte, ja direkt dämonische Besessenheit an (§ 174). Aber auch die Verfluchungspraxis aus alter Zeit (²) lebt noch fort, wie besonders der Reinhardtpapyrus lehrt. Hierher gehören vor allem die Bindezauber gegen die Zunge (LXXIV) und die Zeugungskraft des Feindes (LXVIII. XIV, 109-118).

1. Über koptische Fluchtexte s. HENGSTENBERG in *Beiträge zur Forschung, Studien und Mitteilungen aus dem Antiquariat Rosenthal*, München, I 1914, 95-100; CRUM, *La magie copte*, in *Recueil ... Champollion*, Paris 1922, 537-542.

2. SETHE, *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf ägyptischen Tongefäßen des Mittleren Reiches*, ABA 1926, phil.-hist. Klasse No 5; SIEGFRIED SCHOTT, *Die Zeremonie des Zerbrechens der roten Töpfe*, ÄZ Bd. 63, 1928, 101; ALBRECHT ALT, *Die asiatischen Gefahrzonen in den Ächtungstexten der 11. Dynastie*, ÄZ, I. c., 39ff.; HENRI SOTTAS, *La préservation de la propriété funéraire dans l'ancienne Égypte* (Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences hist. et phil., vol. 205) Paris 1913; MÖLLER, *Das Dekret des Amenophis, des Sohnes des Hapu*, SAB 1910, 941ff.

SCHADENZAUBER ist gegen die bisher genannten Zauberarten 303 schwer abzugrenzen, da auch Liebeszauber, Machtzauber, Fluch- und Bindeformel meist mit Schädigung des Nächsten verbunden sind. Ihn im einzelnen zu verfolgen, verlohnt nicht der Mühe. Mit Schrecken nimmt man bei der Lesung der Formulare XIII und XIV insbesondere wahr, mit welchen Anliegen unmenschlichen Hasses niederstes Volk an den Hexenmeister des Dorfes herantrat, in dessen Hand man sich diese Texte als Rituale zu denken hat.

XI. MEDIZIN UND MAGIE

304 ÄTIOLOGIE UND THERAPIE. Die koptischen magischen Heiltexte gehen eng mit den medizinischen zusammen, da ihren Benutzern klare Begriffe über Ätiologie und Therapie der Krankheiten fehlten. Die Leute suchten anscheinend die Ursache der Erkrankung in dem Leibe der Betroffenen (somatische Ätiologie), denn sie verordnen ja richtige ärztliche Heilmittel (Rezepttherapie). Sie sehen aber auch die Götter, Gespenster, Dämonen als Verursacher an (dämonistische Ätiologie), die nicht bloß von ihrem sichern Aufenthaltsort auf den Menschen einwirken, sondern in dem Leibe des Unglücklichen ihre Verheerungen anrichten, deren schlimmste Besessenheit genannt wird. Hier müßte an Stelle der in diesem Falle sinnlosen ärztlichen Behandlung die religiöse treten, die unter den Händen des Zauberers zur magischen Therapie verzerrt wird. Doch die Praxis verbindet seit alters her beide ⁽¹⁾.

305 MEDIZIN UND MAGIE IM ALTERTUM. Zum Verständnis des koptischen Materials ist ein Studium des breit sich hinziehenden Überlieferungsstromes der medizinischen Texte des Altertums angebracht ⁽²⁾. Selbst zu Zeiten, da die ärztlich-wissenschaftliche Behandlung zu herrschen scheint, lehren eingestreute magische

1. SUDHOFF, *Ägyptische Heilkunst*, in *RLV* s. v. *Ägypten* und s. v. *Amulett* E. Medizinisch; über medizinische Literatur: PAGEL-SUDHOFF, *Einführung in die Geschichte der Medizin*. 2. Aufl. Berlin 1915, 29ff.; 35ff.

2. WIEDEMANN, *Ägypten* 415-22; ERMAN-RANKE, *Ägypten* 408-20; LEXA, *Magie* II 99-113.

Praktiken, daß man prinzipiell zu jeder Zeit die Verquickung der beiden Gebiete beibehalten hat. So ist von vornherein nicht nur ein Weiterleben der Heilmittel, sondern auch der Zauberpraktiken anzunehmen, selbst wenn solche nur wenig oder gar nicht aufgezeichnet sind ⁽¹⁾.

MEDIZIN UND MAGIE IN DEN KOPTISCHEN TEXTEN. Die überlieferten 306 koptischen medizinischen Bücher ⁽²⁾ entbehren des magischen Apparates, der in praxi nicht gefehlt haben wird. Es finden sich in ihnen wohl auch sogenannte Volksmittel, diese sind aber nicht eigentlich als magische zu betrachten, weil Bauernglaube mit nach unserer Erfahrung gänzlich ungeeigneten Ingredienzien allerlei Heilwirkungen natürlicherweise verknüpft glaubte. Hier von heben sich die Schriften ab, die ex professo die Volksmittel überliefern. Diese zeigen starken magischen Einschlag, wie die von Erman ⁽³⁾ veröffentlichten Stücke. Da folgt Pap. 8109 auf 307 Mittel gegen Schlaflosigkeit Kranker, gegen Hautausschlag, Herzklopfen, Blutfluß eines Weibes z. B.: « Betreffs Schleimes (φλέγμα): Nimm dir . . . , trag es zu einer jungfräulichen (παρθένος) Sykomore etc. ». Aus der Zauberpraxis stammen hierbei Verordnungen über die spezielle Bereitung des Mittels bei der jungfräulichen Sykomore zur Zeit des Vollmondes, über die Verwendung des Dämonennamens Abraxas, über die Anwendung bei dem Kranken gerade in der Wüste. Ein weiteres Mittel desselben Stückes (*BKU* S. 25, 8 ff.) gegen entzündete

1. SUDHOFF, *Ägyptische Heilkunst*, l. c.

2. EMIL CHASSINAT, *Un papyrus médical copte*, in *Mém. de l'Institut franç.*, Le Caire 1921; ZOEGA, *Catalogus codicum copticorum*, Rom 1810, 626-30; BOURIANT, *Fragment d'un livre de médecine en copte thébain* (*CR* 1887, 374-79).

3. *BKU* S. 24ff.; behandelt von ERMAN, *Aus den Papyrus der kgl. Museen*, Berlin 1899, 253.

Augen ist zusammengesetzt aus heilender Waschung des Gesichtes, einem magischen Brauch (das Wasser in die vier Winde schütten wie XIII, 63) und einer Beschwörung. Noch wunderbarer ist die Sammelschrift Berlin 8116 a und b, 8117 (*BKU* 26-29), die in wilder Weise eigentliche Heilmittel zu irgendwelchen Zaubierzwecken mißbraucht. S. 26, 2-11 beschreibt einen Liebeszauber, daß « der Geliebte zu dir ins Haus komme, wenn du willst ». 12-14 verhindert, « daß jemand mit dir streite ». Es folgt ein Text aus dem Physiologos (¹), den Stein des Weisen zu finden, ein Mittel gegen schlechtes Gedächtnis, S. 27, 17-19 Heilung der Besessenen und Behexten, S. 28, 31-32 Vertreibung von Furcht, 33-35 ein Machtzauber, 36-40 ein Liebeszauber, S. 29, 12-14 Mittel gegen Bettnässe des Kindes, 15-16 ein Schadenzauber, der Leute in Streit bringt. Die weiteren Stücke bei Erman Berlin 4984 (*BKU* S. 30) und Pap. 880 (ib. S. 31) sowie das hierher gehörige unveröffentlichte Stück Pap. 11919 derselben Sammlung lassen den magischen Charakter nicht erkennen.

309 An dieser Stelle sind Volksmittel benutzende und umbildende Vorschriften von XIII unterzubringen: 24-25 betreffs eines ... -kranken, 31-34 betreffs eines Wimperlosen, 34-38 betreffs einer Folter, 67-69 betreffs eines Weibes, daß es empfangt. Wie die Berliner Texte mischt das Kairiner Stück hierunter Macht- und Schadenzauber, z. B. 40-45 einen Archon arm zu machen, 45-47 einen Brunnen auszutrocknen, 62-64 einen Menschen in die Irre zu führen.

1. Vgl. ERMAN, *Bruchstücke ägyptischer Volksliteratur*, *ÄZ* Bd. 33, 51ff.

XII. HEIDNISCHE MAGISCHE PROPHYLAXE UND HEILUNG

DIE MAGISCHE FORMEL. Unter magischer Formel fasse man 310 alles, was der Magus spricht, um den Menschen von der Krankheit zu befreien oder ihn davor zu behüten. Hier unterscheidet sich das magische Gebet wenig von dem eigenartigen kultischen Gebet des altägyptischen Priesters: eine Mischung von Lobpreis und Bitte, von Schmeichelei und Drohung, gesteigert bis zum rechten magischen Zwang. Diese Elemente sind oben § 195 ff. dargestellt worden. Wiedemann hat für diese Eigenart der magischen Formeln eine besondere Darstellung gegeben (¹). Er behandelt auch die Frage, an welche Götter man sich zu Heilzwecken zu wenden habe (²): « Zahlreiche ägyptische Gottheiten galten als heilende Wesen. Bei einigen bildete diese Beschäftigung einen umfangreichen Teil ihrer göttlichen Tätigkeit, wie bei dem ... Chonsu von Theben, bei dem Herrn der göttlichen Worte, Thot, oder bei der Großen der magischen Formeln, Isis. Bei der Vorliebe, welche der alte Ägypter für die Personifizierung jedes Begriffes hegte, ist es natürlich, wenn es auch einen Gott 'Magische Formel' gab ». Dieser Gott, die personifizierte Zauberkraft (*Hike*), fristet in unseren Texten als männliche und weibliche Magie (§§ 170. 292) sein Leben, d. h. als männlicher oder weiblicher Dämon, der die gesprochene oder geschriebene Beschwörung oder Behexung zur Ausführung bringt.

1. WIEDEMANN, *Magie und Zauberei*, *AO* VI, 4.

2. *L. c.*

Heidnischen Charakter trägt unter unseren Texten der Heilungspapyrus III. Statt einer direkten Beschwörung der Krankheit ist die Form der Legende (§ 374) gewählt. Auch der Berliner Text XII ist hierher zu stellen, der mit einer kurzen Beschwörung beginnt.

311 DAS AMULETT. Die Verwendung des Amulettes zu Schutz- und Heilzauber geht von den allgemeinen Anschauungen über die Kraft dieses magischen Mittels aus (§ 280 ff.)⁽¹⁾. Aus heidnischer Überlieferung stammt die Sethfigur (§ 8). Dieses Bildchen mit einer Beischrift von Zaubercharakteren auf Papyrus wird mit Recht als Amulett erklärt, doch ist nicht zu ersehen, in welchem Zauber es verwendet worden ist. Das Schutzamulett (LVII) gegen den bösen Blick ist frei von christlichen Zutaten. Das Heilamulett gegen verschiedene Leiden (LVIII) besteht aus den Dämonennamen Soroch chatta (§ 213) und Zaubercharakteren. Bei Benutzung dieses Schutzmittels aus alter Überlieferung soll man aber Psalmen und magische Namen Mariae und der Erzengel beten. Die Bildchen von XIII sind mit den Abbildungen des Abraxas als Hahn zu verbinden (§ 22). Im allgemeinen ist festzustellen, daß an Stelle der heidnischen Amulettbildchen solche aus christlicher Überlieferung getreten sind, während sich daneben alte Dämonennamen und Zaubercharaktere länger halten.

312 DAS AMULETT IM DIENSTE DER GÖTTER. Nach altägyptischer Anschauung können selbst die Götter des Schutzes der Amulette nicht entbehren⁽²⁾. Als Isis merkte, daß sie schwanger sei,

1. Vgl. SUDHOFF, *Amulett* E. Medizinisch (RLV); ROEDER, *Amulett* B. Ägypten (ib.); WIEDEMANN, *Die Amulette der alten Ägypter*, Leipzig 1910; ders. *Ägypten* 421f., wo weitere Literatur verzeichnet ist.

2. ERMANN-RANKE, *Ägypten* 313; WIEDEMANN, *Ägypten* 128f.

hängte sie sich am 6. Paophi ein φυλακτήριον um; dieses Amulett bedeutete: 'Stimme der Wahrheit'⁽¹⁾. Auf diese alten Anschauungen nimmt die gnostischem Gebet entstammende Anrufung Bezug (§ 384): « Ich beschwöre euch nebst euren Namen und euren Kräften und euren Amuletten (φυλακτήριον) und euren Bildchen (ζώδιον)! ».

Der Kopte lehnt sich an diese Vorstellungen an, wenn er von 313 dem Amulett des Vaters spricht, von der Sphragis auf seinem Schoße, wenn er den Namen, der auf der Brust des Vaters geschrieben ist, φυλακτήρια nennt (§§ 239. 241). Auch auf die Brust Mariens ist (L) ein solches Siegel gezeichnet. Seine Ausführungen gehen weit darüber hinaus, wie die Apc. Johannis⁽²⁾ das Geheimnis von *ἐνομα* und *σφραγίς* behandelt. Allerdings bleibt eine Beschwörung (XLV, 3, 10-13) im Rahmen der biblischen Offenbarung: « Bei dem heiligen Siegel (σφραγίς) dessen, der kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten ».

1. Plutarch, *De Iside* c. 65; cf. HOPFNER I § 879.

2. Apc. 7, 2f.; 9, 4; 17, 5; 19, 16.

XIII. KIRCHLICHE UND MAGISCHE HEILPRAXIS

314 Da die alte Medizin und Magie, um die Heilung der Kranken bemüht, dem Zauber ein weites Feld eröffnete, lag es im Interesse der Kirche, durch ihre religiösen Übungen den magischen Gebräuchen entgegenzuarbeiten. Nach dem Beispiel Jesu nahm sie sich der Kranken an, indem sie ihnen durch Gebete, Exorzismen und Sakramentalien zu Hilfe kam (¹). Wir werden nun festzustellen haben, in welcher Form unsere magischen Texte kirchliche Formulare benutzen, darüber hinaus aber auch solche Formulare und Bräuche heranziehen, die ohne Billigung oder sogar gegen den Sinn der Kirche mancherorts Eingang fanden. Auch auf das Fortleben der Praktiken der alten Magie und Medizin wird zu achten sein.

Exorzismus

315 DIE VORAUSSETZUNG FÜR DEN EXORZISMUS ist die Anschauung von der Macht der bösen Geister, dem Menschen zu schaden, insbesondere in der 'Besessenheit' genannten Erscheinung von ihm Besitz zu nehmen. Manche Kreise sind der Meinung, daß Erkrankungen überhaupt und nicht nur die Besessenheit auf einem Eindringen von Dämonen in den Menschenleib beruhen. Die einzelnen Wirkungen des Zaubers, des Anzauberns oder Behexens, des eigentlichen Schadenzaubers, werden geradezu als in die Welt gesetzte, selbständig handelnde Wesen geachtet

1. Vgl. FRANZ II 416ff.

und nähern sich so dem allgemeinen Begriff der Dämonen. Gegen alles dieses richtet sich der Exorzismus. Den genannten bösen Mächten gegenüber kann der Mensch eine zweifache Stellung innehaben: er kann sie herbeiziehen, indem er sich ihrer im bösen Zauber bedient oder auch im Fluchtext Gott bittet, den Gegner der Macht der Satane auszuliefern. Er kann sie auch abwehren, indem er den schon eingedrungenen Dämon zu entfernen (heilender Exorzismus) oder seinem Eindringen vorzubeugen (prophylaktischer Exorzismus) trachtet. Mit diesen beiden Arten des Exorzismus haben wir uns hier zu beschäftigen.

DER BEFEHL AN DIE DÄMONISCHE MACHT, zu weichen, oder das 316 Verbot, zu nahen, ist die erste gewöhnliche Form des Exorzismus. In der Form freilich, daß der Satan als angeredete Person den Befehl zum Verlassen seines Opfers erhält, ist der Exorzismus in der Zeit unserer Papyri nicht heimisch. Es fragt sich aber, ob nicht ein Exorzismus nachzuweisen ist, in welchem die Krankheit oder der Krankheitsdämon selbst den Befehl erhält, zu weichen, also unmittelbar beschworen wird.

In III erwartet man als ursprüngliche Beschwörung einen Spruch über die 300 Gefäße, die den Nabel umgeben. Dieser eigentliche Schluß ist weggeschnitten, der neue beruht auf dem wirklich exorzistischen Gedanken: da der Herr selbst den Krankheiten geboten hat, kann man in seinem Namen ebenfalls den Krankheiten gebieten. Der Zauberpapyrus wendet diesen Gedanken ins Magische, indem sich der Sprechende mit dem heilenden Christus identifizieren soll (§ 255): « Jede Krankheit und jeder Schmerz, der in dem Leibe des NN ist, höre sofort auf. Ich bin es, der da ruft, der Herr Jesus Christus, der die Heilung gibt! ».

317 Der direkte Befehl an die Dämonen findet sich in den Gregoriusgebeten des Papyrus Anastasi 9. Dort heißt es in zusammenfassender Bezeichnung für alle genannten dämonischen Einflüsse, seien diese nun unmittelbar oder mittelbar dämonisch (*ἀδινία Gewalten*): « Ich rufe euch selbst an, ihr Gewalten alle, bei dem großen, furchtbaren Namen des Vaters . . . , fürchtet den Namen des Herrn und weicht zurück (*ἀναχωρεῖν*)! » ⁽¹⁾. Am Schluß des zweiten Gregoriusgebets (XLVI): « Alle bösen (*πονηρόν*) Geister (*πνεῦμα*), alle unreinen (*ἀκάθαρτον*) Geister (*πνεῦμα*), alle Zaubereien, alle Laster, weicht zurück (*ἀναχωρεῖν*)! Christus Jesus verfolgt euch (*διώκειν*)! ». So heißt es außerhalb unserer Texte ständig in liturgischen Formeln. Mit der Vertreibung verbinden unsere Gregoriusgebete den Befehl, der bedrängten Person nicht oder nicht mehr zu nahen. Das Urteil über den Exorzismus in unseren koptischen Texten darf aber von diesen Stücken nicht ausgehen, weil in ihnen keine bodenständige koptische Überlieferung, sondern eine syrische vorliegt, und diese Form der Beschwörung sich in unseren sonstigen Texten, wenigstens in dem beschränkten Material, das uns vorliegt, nicht findet.

318 DAS GEBET AN DIE GUTE MACHT, die dämonische Beeinflussung aufzuheben oder zu verhüten, bildet die zweite Form des Exorzismus. Sie erscheint einerseits als selbständiges Gebet, andererseits als Weihe für Sakramentalien (Wasser, Öl etc.), von deren Anwendung oder Aufbewahrung die ausgesprochenen Wirkungen erwartet werden. Der Kopte gebraucht vielfach ohne Unterschied *beschwören*, *anrufen* und *herabrufen*. Das Wesentliche bei einer Beschwörung ist die Nennung eines

1. XLV, 4, 2-26; vgl. ib. bis 4v, 9; 2v, 7-9; 3v, 5-8. 20-24; 10v, 25-11, 1.

Motives, auf Grund dessen die Erhörung erwartet wird. Aber der Kopte beschwört in auffälliger Weise Gott oft ohne Anführung eines solchen Motives.

Als einfache Gebete um Dämonenabwehr stellen sich dar XL, XLVII, XLVIII und XXVIII. Allerdings fehlt bei XL der Schluß, in welchem ja noch eine Wasser- und Ölweihe gestanden haben mag, und tatsächlich ist dieser Text in dem äthiopischen ⁽¹⁾ wie in dem koptischen Paralleltext XXXIX in sekundärer Weise mit einer Epiklese verbunden.

Kirchliche und magische Besegnung

EPIKLESE IM WEITESTEN SINNE, die Herabrufung einer höheren 319 Macht auf einen Gegenstand, bieten unsere Texte in verschiedenartigsten Besprechungen von Gegenständen, die dann magische Wirkungen hervorbringen sollen. Den Zusammenhang mit altheidnischer Praxis zeigen unter anderen der Text I, in welchem Isis die Bereitung eines Philtrums mit einem Zauberspruch lehrt, die Stücke IX und X, in welchen « Gaben » zu besprechen sind, nach deren Genuß die Geliebte dem Zauberer verfallen sein soll. In den Zauberritualen XIII und XIV heißt es beständig: Nimm das und das, sprich darüber das Gebet oder die Namen. Besonders altertümlich sind die Epiklesen von XIV^r über das Opfer, den Becher im Heilungs-, Liebes- und Offenbarungszauber, auf die bei der Betrachtung des nicht-christlichen Gebetes genauer eingegangen wird (§ 385). Mit einer magischen Rede wird XV, 10 ff. ein Becher süßen Wassers besegnet, der das Meer spaltet und den Weg zur Unterwelt freilegt. Aus der alten Volksmedizin haben sich Heiltränke erhalten, die mit Zaubersprüchen zu

1. BASSET, *Apocryphes Éthiopiens* V, 23ff.

weihen sind. Die kreißende Hindin wird XVII durch einen Becher geheilt, über den die Namen der 12 Apostel und Christi angerufen werden samt einem Spruch: « Was krumm ist, soll gerade werden, (das Junge) möge an das Licht kommen ...! Ich bin es, der spricht, der Herr Jesus Christus, der (die Heilung gibt) ». Ein solcher Spruch existiert ebenfalls in abendländischen Segen: « Infans, sive masculus sive femina, sive mortuus sive vivus, exi foras, te vocat salvator ad lucem! » und ähnlich: « quia Christus te vocat ad lucem! » ⁽¹⁾.

320 CHRISTLICHE EPIKLESE. Für die Erlangung einer guten Stimme haben wir zwei verschiedenartige Texte. Der eine (XXXII) ist altertümlicher, in seinem Aufbau selbständig, der andere (XXXIII) zeigt den gleich zu besprechenden Bau der kirchlichen Epiklese. Kurze, selbständig gebaute Epiklesen bieten XXXVI (zwei Engel werden über Öl herabbeschworen, das allerlei gute Zaubervirkungen hervorbringen soll), XXXVII (der hl. Geist wird in knapper Form auf einen Heiltrank herabgerufen), XXXVIII (Gabriel wird auf Wasser, Öl und Honig herabgerufen, gegen böse Menschen und ...). Zur Prüfung der übrigen Epiklesen unserer magischen Texte ist im folgenden die kirchliche Besegnung zum Vergleich heranzuziehen.

321 DIE EINFACHE EPIKLESE. Wir haben von dem Euchologion des Bischofs Serapion von Thmuis ⁽²⁾ auszugehen, wo sich im 5. und 17. Formular eine Weihe über Öl und Wasser findet. Diese lauten in der Übersetzung von Storf (S. 150) ⁽³⁾:

1. FRANZ II 199.

2. G. WOBBERMIN, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens* (TU NF II 3b Leipzig 1898); weitere Literatur bei STORF S. 139.

3. *Griechische Liturgien* (Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1912) 150. 156.

Nº 5: « Durch den Namen Deines Eingeborenen Jesus Christus segnen wir diese Geschöpfe; den Namen dessen, der gelitten hat, gekreuzigt wurde, auferstand und sitzt zur Rechten des Unerschaffenen, rufen wir an über dieses Wasser und Öl. Teile diesen Geschöpfen gnädig Heilkraft mit, damit jedes Fieber, jeder Dämon und jede Krankheit durch den Trank und durch die Salbung entfernt werde und der Gebrauch dieser Geschöpfe ein Mittel der Heilung und ein Mittel der Unversehrtheit werde im Namen Deines Eingeborenen Jesus Christus, durch welchen Dir Ehre und Gewalt sei im Heiligen Geiste in alle Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen. »

Nº 17: « Wir rufen Dich an, der alle Macht und Kraft hat, den Retter aller Menschen, den Vater unseres Herrn Jesus Christus, und bitten, daß Du vom Himmel Deines Eingeborenen aus Heilkraft auf dieses Öl sendest, damit es denjenigen, welche damit gesalbt werden oder an diesen Deinen Geschöpfen teilnehmen, gereiche zur Abwehr jeder Krankheit und jeder Entkräftung, zum Gegenmittel gegen jeden Dämon, zur Austreibung jedes unreinen Geistes, zur Ausscheidung jedes schlechten Geistes, zur Austilgung von jedem Fieber und von Kälte und von jedem Übelbefinden, zur guten Gnade und zur Nachlassung der Sünden, zum Heilmittel des Lebens und der Rettung, zur Gesundheit und Unversehrtheit von Seele, Leib und Geist, zur vollkommenen Gesundheit. Es fürchte, o Herr, jede satanische Wirksamkeit, jeder Dämon, jede Nachstellung des Feindes, jede Plage, jede Geißel, jeder Schmerz, jede Mühe, jeder Schlag oder feindliche Schatten, Deinen heiligen Namen, den wir jetzt anrufen, und den Namen Deines Eingeborenen. Sie sollen sich entfernen vom Innern und Äußern dieser Deiner Knechte ... »

Ein entsprechendes Gebet findet sich weiter in dem bohai-rischen Ritual ⁽¹⁾:

S. 13f.: « Ein Gebet über das Öl der Katechumenen, während der Priester 322 den Becher des Öls in der Hand hält ... Der Priester sagt:

Herr, Herr, Gott, Allmächtiger, Vater unseres Herrn und unseres Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus: wir bitten und flehen Dich an,

1. *Rituale* ed. TUKI Rom 1763.

o menschenliebender, einziger, alleiniger Gott, wahrhaftiger, und Deinen eingeborenen Sohn Jesus Christus, unseren Herrn, und den Heiligen Geist : daß Du in einem Herabschauen herabschauest auf Dein Gebilde, welches dieses Öl ist, und daß Du es werden lassetest zu einer Auflösung von Dämonen und jeglicher Magia und jeglicher Pharmakia und jeglichen Götzendienstes. Und verändere es (das Öl), und ändere es um und offenbare es als Öl der Salbung der Katechesis, zum Gläubigmachen der Seele, durch unseren Herrn Jesus Christus, der da ist . . .

Ein zweites Gebet über (das) Öl . . . Der Priester sagt :

Herr, Herr, Gott, Allmächtiger, Vater unseres Herrn und unseres Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus, Deines eingeborenen Logos, der für uns unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, daß er das gute Bekenntnis ablegte : wir bitten und flehen Deine Güte an, o Menschenliebender : sende Deine heilige Kraft herab auf dieses Öl ! Möge es werden zu einem Öl der Katechesis, indem es bekämpft alle Mächte des Widersachers und alle Zauberei und alle Pharmakia und allen Götzendienst zu einem Zurückwerfen jeglichen schlechten Werkes. Durch Deinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn und unseren Erlöser Jesus Christus. Die Ehre und die Herrlichkeit ist Dein mit ihm und dem Heiligen Geiste in Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen ».

Es folgt die Salbung der Stirn des Katechumenen. Bei der weiteren Salbung des Herzens und der Hände heißt es :

« Dieses Öl soll zuschanden machen alle Feindseligkeiten des Widersachers ! Amen. »

323 S. 31 ff. : folgt das Beschwörungsgebet über das Ἀγγαλλίσ-
λαιον :

« Deswegen bitten und flehen wir zu Dir, du Menschenliebender, wegen dieser Deiner Diener : behüte sie vor dem Bösen und dem Verderben, und begnadige sie mit der Nachlassung ihrer Sünden ! Jeglichen Neid, jeglichen Streit nimm von ihnen ! Jegliche Krankheit und jeglichen Eiter nimm von ihnen ! Besuche die Schatzkammer ihrer Seelen und erleuchte die Augen ihres Verstehens zu einem Lichte der Erkenntnis ! Alle Magie, alle Pharmakie, alle Wirksamkeiten des Satans, treibe

sie weg von ihnen ! Jeglichen Rest von Götzendienst und Unglauben entferne aus ihren Herzen . . . »

S. 36. Im Schlußgebet über die Katechumenen wird wieder 324
ausgiebig aller dämonischen Nachstellung gedacht :

« Mögen freundlich machen ihr Erscheinen Engel des Lichtes, um sie zu erretten vor aller Nachstellung des Widersachers, vor einem schlimmen Begegnen und einem Teufel des Mittags, vor dem Pfeil, der am Tage fliegt, und einem Werk, das in der Finsternis wandelt, und vor einer Phantasie der Nacht ! Vertreibe aus ihren Herzen jeglichen unreinen Geist, den bösen Geist, und den, der die Herzen verwirrt, den Geist der Verwirrung und jeglicher Unzucht . . . »

S. 58. Zu Anfang der Taufe heißt es in dem Gebet für die 325
Kranken :

« Der Du sie heimgesucht hast in Barmherzigkeit und Erbarmung, hebe auf von ihnen und von uns jegliche Krankheit und jeglichen Eiter ! Den Geist der Krankheit, verfolge ihn ! Richte die auf, welche daliegen, indem sie in Krankheiten alt geworden sind, und gib ihnen Stärke, mach alle frei, die in der Umarmung unreiner Geister sind ! »

S. 85ff. : *Weihe des Taufwassers (des « Jordan ») :*

« Gott der Himmel, Gott des Lichtes, Gott der Engel, die unter Dei- 326
ner Macht sind, Gott der Erzengel, die unter Deiner Herrschaft sind, König der Throne und Herrschaften, Gott der Herrlichkeit, der auf den Cherubim und Seraphim sitzt, Vater unseres Herrn und unseres Gottes und unseres Königs und unseres Erlösers Jesus Christus, der die Seelen löst, die in der Sünde gefesselt sind, der aufgestrahlt ist denen, die in der Finsternis lagen Wir flehen Dich, Du unser Herr, herab auf diese Deine Diener ! Ändere sie um, verändere sie, heilige sie, gib ihnen Kraft, damit durch dieses Wasser und durch dieses Öl vereitelt werden alle feindlichen Kräfte, alle unreinen Geister ! Hindere sie, verschmähe, verhindere sie ! Alle Magie, alle Pharmakie, allen Götzendienst, alle Zauberei, mach sie zunichte ! *Hauch dreimal in das Wasser in Kreuzesform !* Heilige dieses Wasser und dieses Öl, damit sie werden ein Bad der Wiedergeburt . . . ! »

327 S. 142. In der Akoluthia des hl. Öles findet man nur zwei altertümliche Anrufungen. Zunächst das Gebet über Kranke, das ich oben von S. 58 des Rituals mitgeteilt habe: « Der Du sie heimgesucht hast . . . » und

S. 151-152: « *Möge der Priester dieses Gebet sprechen über das Öl; Epiklesis im Stillen*: Herr, barmherziger, heilender der Gebrechen unserer Seelen und unserer Leiber, heilige dieses Öl, daß es gereiche einem jedem, der damit gesalbt wird, zu einer Heilung von den Befleckungen der Seele und den Leiden des Leibes, damit durch dieses Dein hl. Name verherrlicht werde! *Der Priester ruft laut*: Denn Dein ist die Herrlichkeit und die Rettung, und wir senden hinauf zu Dir die Herrlichkeit, Vater, Sohn, und Hl. Geist, jetzt und alle Zeit und in Ewigkeit. Amen. »

328 Als Schema der bisher genannten Epiklesen ergibt sich: 1). Preis Gottes als Einleitung. 2). Herabrufung auf das zu Segnende. 3). Bezeichnung der exorzistischen Wirkungen, die erwartet werden. 4). Doxologie als Schluß.

Dieser Aufbau läßt sich in den koptischen Texten aus der Wasser- und Ölsegnung des Textes der Freer Collection aufweisen.

Die sehr ausführliche Dämonologie der angeführten liturgischen Texte hat ihre Parallele in der Dämonologie der exorzistischen Gebete des Amulettes für die Schwangere XLVIII, der magischen Schüsselepiklese XV. Ferner kehrt noch einmal in dem anders gearteten Bechersegen XXXIII die Furcht vor Magie und Pharmakie in der alten Weise wieder.

329 DIE FEIERLICHE EPIKLESE. Es besteht eine feierliche Form der Epiklese über Wasser, wie sie uns im koptischen Ritual in der Weihe des Epiphanie- und des Taufwassers vorliegt. Schon die äussere Bezeichnung bei der Taufwasserweihe « Weihe des Jordan » ⁽¹⁾ hat uns gezeigt, wo diese Formel ursprünglich zu

1. *Rituale* 85. Dazu BUTE, *Blessing of the waters*, London 1901.

Hause ist: von der Jordanweihe am Epiphaniefeste ist die Zeremonie in die Kirchen für den Epiphanietag gebracht und weiterhin auf die Taufwasserweihe, die übrigens in dem Taufritus selbst sekundär ist, übertragen worden. Der Aufbau ist geblieben, im Taufritual sind Erweiterungen wie wörtliche Übereinstimmungen zu verzeichnen. Dieses Weiheschema liegt unserem koptischen Papyrus XXVIII zugrunde und schließlich will XXXIII in verkürzter Form neben anderen Elementen auch diese kirchliche Formel nachahmen. Den Vergleich vermittelt ein kurzer Auszug der Epiphaniewasserweihe, der weniger wörtliche Übereinstimmung als wesentlich gleichen Aufbau der Teile zur Darstellung bringen soll.

Epiphanie-Akoluthie.

XXVIII.

330

a. *Hymnus.*

Ein großer Gott bist Du, o Herr, und wunderbar sind Deine Werke. Kein Wort wird genügen zum Preise Deiner Wunder. Denn durch Deine Kraft ließest Du aus dem, was nicht war, alle Dinge entstehen (*folgt die Beschreibung der Großtaten der Schöpfung*).

Es dienen Dir die Kräfte der Engel, es beten Dich an die Chöre der Erzengel. Deine Herrlichkeit verkünden die Seraphim mit den 6 Flügeln, die fliegen und vor Dir stehen, und die Cherubim mit den vielen Augen, die sich mit ihren Flügeln bedecken wegen Deiner unnahbaren Herrlichkeit, indem sie Dich besingen und sprechen:

Ich rufe zu dir, Vater, Heiliger, Heiliger, der im Heiligtum wohnt, Schöner, Gott, Unsichtbarer, Unfaßbarer, Unaussprechlicher, Herr, Gott, Allmächtiger, Gott der Götter, . . . Jesus Christus, in dessen rechter Hand das goldene Zepter, der bekleidet ist mit dem Battin-gewande, in dessen Munde das scharfe, zweischneidige Schwert . . . dem die ganze Schöpfung unterworfen ist, der auf den Lichtcherubim sitzt, den erhabenen und herrlichen, den die Seraphim umgeben, Herr, Gott allmächtiger . . . aller Dinge, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind:

b. *Trishagion.*

Das Volk sagt:

ἅγιος ἅγιος ἅγιος

ἅγιος ἅγιος ἅγιος

c. *Lobpreis.*

Der Priester sagt:

Du bist heilig, dreimal.

Du bist heilig, heilig etc.

Denn Du bist ein unerforschlicher Gott, ohne Anfang, unaussprechlich (folgt Lobpreis der Menschwerdung, der Epiphanie, der Taufe im Jordan).

d. *Epiklese.*

Komm jetzt wieder durch die Herabkunft Deines Hl. Geistes.

Komm zu mir, Hagios Athanasios, du Eingeborener, du weißer Weinstock, der sich teilt auf dem Thron des allmächtigen Vaters ...

Segne dieses Wasser und gib ihm die Gnade des Jordan! Amen. Möge es eine Quelle des Segens werden! Amen.

Strecke deine rechte Hand aus, die ... erhaben, und deinen erhabenen Arm, den unsichtbaren, und segne dieses Öl und dieses Wasser! und besiege sie!

Angabe der Wirkungen.

Ein Geschenk der Reinigung. Amen. Eine Vergebung der Sünden. Amen. Zur Vertreibung aller Krankheiten. Amen. Indem es allen Dämonen furchtbar ist. Amen. Keine Kräfte des Widersachers sollen ihm nahen dürfen! Amen, und erfüllt soll es sein von allen Kräften der Engel! Amen.

e. *Bitte für die Benutzer.*

Auf daß es allen denen, die davon schöpfen, oder die sich etwas

Zur Stunde, da NN sich damit wäscht und sich mit diesem Öl

davon nehmen, werde zu einer Reinigung der Seele und des Leibes und des Geistes. Amen. Eine Heilung in den Leiden. Amen. Eine Segnung der Häuser. Amen.

salbt, mögest du ihm Gnade, Glanz und Ehre verleihen!

f. *Lobpreis der Großtaten.*

Du Herr Jesus Christus, der Du unsere in Sünden altgewordene Natur sich wieder hast erneuern lassen durch Wasser und Geist, Du hast die Sünde untergetaucht durch Wasser, hast in die Höhe gehoben vor ihm den Noe, Du bist es, der das Geschlecht der Hebräer aus der Knechtschaft Pharaos befreit hat durch Moses und das Meer. Du bist es, der Israel von der Verirrung des Baal getrennt hat durch Wasser und Feuer unter Elias:

Hagios ... Heiliger, Einziger, Jesus Christus ... deines Vaters. Wer ist neben ihm? ...

g. *Epiklese.*

Heilige Du jetzt wieder, unser Herr, dieses Wasser durch Deinen Hl. Geist!

Sende mir(heute?) den Heiligen, heilenden Geist, daß er auf dieses Wasser und dieses Öl herabkomme!

h. *Bitte für die Benutzer.*

Gib denen, die es in irgend einer Form gebrauchen, oder denen, die sich etwas davon nehmen werden, oder denen, die davon trinken werden, daß ihnen Reinigung zuteil werde und Segen und Reinheit und Heil!

Zur Stunde, da NN sich mit diesem Wasser wäscht und sich mit diesem Öl salbt, mögest du ihm ... geben!

i. Dämonenvertreibung.

... von seiten der Elemente, der Engel und Menschen, von seiten der Sichtbaren und Unsichtbaren, auf daß Dein heiliger Name verherrlicht werde,

(Vertreibe von mir) alle unreinen Geister, die da gehen und umwandeln in der Bahn (der Sonne), die da umwandeln in der Bahn (des Mondes) und der Sterne und der Erde und der Berge und der Wasser und des Abgrundes und der Luft! Sende mir doch ... aus dem Himmel, daß er sie alle verbrenne! ...

k. Doxologie.

Jesus Christus, Du unser Gott, mit Deinem guten und unbefleckten Vater, mit dem Heiligen Geiste, jetzt und alle Zeit ...

εἰς πατὴρ ἅγιος
εἰς υἱὸς ἅγιος
ἐν πνεῦμα ἁγίον.

331 Von hier aus läßt sich der Aufbau des Segensspruches XXXIII genauer bestimmen. Der Papyrus setzt zunächst einen älteren Zauberspruch voraus, wie ihn unser Stück XXXII ebenfalls benutzt, und der in XXXI vorliegt. Seine Helden bilden gnostische Äonen, unter diesen besonders die vier Lichter Davithe, Eleleth etc. XXXI soll eine Bechersegnung sein, der Hauptteil wird durch einen Hymnus an die Äonen (das Leitwort ist χαῖρε, sei begrüßt), mit Benutzung apokrypher Legenden, eingenommen. Die Epiklese ist auf zwei Sätze beschränkt: « Sende mir deinen Lebenshauch über dieses Gefäß! Amen. Amen. Amen ». « Füllet eure Hand mit (?) Segen, herab auf diesen Becher! ». Der Zweck der Segnung ergibt sich aus der Ausmalung der himmlischen Sänger: die Erlangung einer guten

Stimme. Den Schluß bildet die liturgische Doxologie « εἰς πατὴρ ἅγιος κτλ. ». Unser Papyrus XXXII greift aus den vier Lichtern den Davithe heraus und macht ihn zum Haupthelden des Stückes. Dieses schließt sich nicht an die liturgische Besegnung an, wenn natürlich auch der Hauptaufbau (hymnenartige Begrüßung, Epiklese, Angabe der erwarteten Wirkungen) wiederkehrt. Eigentümlich aber verfährt XXXIII: mit XXXII hat der Papyrus die Bestimmung der Wirkungen des Segenstrankes gemeinsam, mit fast wörtlichen Übereinstimmungen, doch ersetzt er die Elemente aus den apokryphen Stücken durch Teile der feierlichen Epiklese. Er beginnt mit der Doxologie εἰς πατὴρ ἅγιος κτλ. (vgl. in der Epiphaniesegnung oben k), schließt litanieartige Anrufungen daran: « Jesus. Amen. Erlöser. Amen. Sabaoth. Amen. Ich rufe dich herbei, erhöere mich in deiner Barmherzigkeit! Der da ist der wahre Gott, der Gott der Lichter etc. », beschreibt den Herrn inmitten der Engel (oben a), leitet zum Trishagion über (oben b). Von dem Lobpreis (c), der sich an das Trishagion anschließen soll, ist ein sehr schöner Anfang erhalten, der mit der Ausmalung der Herrlichkeit Gottes im Himmel und auf Erden beginnt: « Wahrlich fürwahr, Gott Pantokrator, Himmel und Erde sind voll deiner Herrlichkeit ». Die Epiklese (d) beginnt liturgisch: « Ich flehe dich herab auf (diesen Becher), daß du ihn segnest mit dem Segen, der droben im Himmel ist, in deiner hl. Wohnung ». Bei der folgenden Angabe der erwarteten Wirkungen, die in Übereinstimmung mit XXXII anderer Quelle entstammt, fällt auf, daß bei der Bitte um Abwehr dämonischer Einflüsse der Magie und Pharmakie gedacht wird, die wir in den alten, oben genannten kirchlichen Epiklesen getroffen haben. Der Schluß « Und führe uns nicht

in Versuchung etc. » führt wieder auf liturgische Segnungen zurück.

332 DIE VERBINDUNG DER KIRCHLICHEN SEGNUMG MIT DER HEIDNISCHEN ZAUBERSCHÜSSEL. Die zum Zaubersapparat gehörige magische Schüssel ist wohl zu scheiden von der altheidnischen Besprechung eines Bechers, wie er zu Heilzwecken oder im Liebeszauber besonders anzuwenden war. Die Bedeutung der Schüssel liegt darin, daß in ihr durch eine freilich ganz andersartige Epiklese die höheren Mächte gebannt, lokalisiert, materialisiert werden. Der angerufene Gott wird gegenwärtig gemacht und muß nun alle Wünsche des Beschwörers erfüllen. Religionsgeschichtlich interessant ist jetzt der gegenwärtige Befund: christliche Bearbeiter wissen kirchliche Epiklesen mit dem alten magischen Apparat der Zauberschüssel zu verbinden. XXVIII, dessen kirchlicher Charakter oben gezeigt ist und das eine Formel zur Segnung von Wasser zum Waschen und Öl zum Salben darstellt, gibt am Schluß genau das alte heidnische Rezept der magischen Schüssel (vergl. auch XXIX das Rezept). Daß nicht etwa damit eine Beschreibung der liturgischen Riten gemeint ist, zeigt obige (§ 257 ff.) Gegenüberstellung mit den griechisch-demotischen Zauberanweisungen. Überdies hat doch die Amulettsegnung zum Fischfang entsprechend der kirchlichen Netzsegnung (§ 334) mit einer Segnung von Wasser nichts zu tun, weist aber gleichwohl das Rezept der alten Zauberschüssel auf, wie die Dämonenbeschwörung XV. Doch ist leicht anzugeben, wo der christliche Magus etwa eine Anknüpfung vornahm. Das in der Kirche zu segnende Wasser, sicher das zu Weihende Myron, hatte eine ganz bestimmte komplizierte Zusammensetzung; für den Leuchter bei der letzten

Ölung der Kranken sind besondere Vorschriften, die kirchlichen Verrichtungen sind mit dem Inzens verbunden. So ist es möglich, daß der christliche Magus (meistens werden es ja die amtierenden Mönchspriester gewesen sein) die alten heidnischen Anweisungen für die Zauberschüssel mit ihrer Mischung, der Lampe und der Rauchopferbestimmung einfach als besonders wirksame Ergänzung seines kirchlichen Ritus betrachtete. Es scheint, der Kompilator von XXXII und XXXIII setzt offenbar im Zauberrezept an Stelle der alten magischen Schüssel schon den zu besegnenden Becher selbst.

ERWEITERTE FORM DER SEGNUMG ÜBER ÖL. Für sich allein steht 333 die Ölsegnung zur Krankenheilung XXXIV. Eigenartig ist der Eingang, der leider nicht vollständig erhalten ist. Es sieht so aus, als ob die Witwe von Sarepta den Elias um seine Hilfe anfleht. Das wäre ja eine gute Einleitung, in der dann erzählt werden müßte, wie Elias durch ein Segensgebet das Ölwunder vollbringt. Doch der Text nimmt weiter auf eine solche Sachlage keine Rücksicht. Anstatt eines gewöhnlichen Lobpreises auf Gott folgt eine eigenartige Litanei: « Barmherziger, Sohn des Barmherzigen ... ». Bekannt sind uns aus dem weiteren die Epiklese des Hl. Geistes: « ... sende deinen Heiligen (Geist), auf daß er auf dieses Öl herabkomme... » und die Formulierung der Wirkungen, die von der Benutzung des Öles erwartet werden: « Zur Stunde, da man den NN mit diesem Öl salben wird etc. ». Der Schluß aber spielt in die magischen Besegnungen über: « Michael ist es, der fleht ... ». Neu ist aber der Mittelteil: die Anrufung der 24 Presbyter, der 7 Erzengel, der unschuldigen Kinder, der 3 Knaben, der Bekenner und Apostel, jeweils mit der Formel eingeleitet: « Sende heute zu mir die

NN, jeden einzelnen nach seinem Namen, daß sie dies Öl besiegeln ... ». Diese Art hält die Mitte zwischen der Beschreibung der Herrlichkeit Gottes im Glanze seiner Engel und Heiligen und der direkten Anrufung der einzelnen Gott umgebenden Gestalten (s. u. Anrufungsreihen § 407 ff.).

334 FÜR GEWERBLICHE ZWECKE: NETZSEGEN. Entgegen der heutigen Praxis der vielen Segnungen von gewerblichen Dingen, bis zum Auto und Flugzeug, ist das Mittelalter an gewerblichen Segnungen arm. Den Netzsegnungen, die Franz ⁽¹⁾ anführt, können wir aus unserem Pap. XXX ein Segensformular an die Seite stellen, das nach Ablösung der magischen Gebetselemente ungefähr so aussehen würde:

« Sei begrüßt, Vater! Sei begrüßt, Sohn!

Sei begrüßt, Hl. Geist!

Komm, du Lebenshauch des allmächtigen Gottes,
von den vier Seiten der Erde

und den vier Ecken des ganzen bewohnten Landes!

Der dem Tobit, dem Sohne des Tobias, ein Einsammeln gewährte,
der ihm seinen Erzengel Raphael bestimmte:
dieser ist mit ihm an das Meer gegangen etc.

Der zu seinen Aposteln an das Meer gekommen ist:

Petrus sprach zu ihm: Herr, wir haben ...

Wir flehen dich an, daß du deinen Erzengel Raphael bestimmst,
damit er jegliche Art Fische einsammle!

Wie ein Hirt, der seine Schafe in die Hürde sammelt und sie
segnet ...

Er möge dem Netze Stärke verleihen, daß es nicht aufhöre zu
fangen,

1. FRANZ I 624-26.

bis es alle in das Netz geliefert hat.

Sende deinen Erzengel Raphael zu mir,
daß er alle Arten Fische einsammle,
von einem Ende der Erde bis zum andern,
von Nord, Süd, Ost und West! »

Gemeinsam mit den abendländischen Segnungen ist diesem Stück die Verwertung der Geschichte des reichen Fischzuges. Man kann vielleicht aus diesem Text unmittelbar auf ein kirchliches Formular schließen, das eine alttestamentliche Lesung aus Tobias, eine neutestamentliche aus Lk. oder Jo. nebst einem Gebet enthielt, wie es uns etwa in dem vorliegenden Text erhalten ist.

SEGNUNGEN, RESP. FLÜCHE BEI TIEREN. Wieder weist uns 335 Franz ⁽¹⁾ nach, wie vielfach verbreitet die Schutzsegen für Tiere im abendländischen Mittelalter war. Im griechischen Euchologion ⁽²⁾ sind uns zwei Benediktionen für Viehherden erhalten. Dem Kopten waren solche bekannt, wie eine Bemerkung des eben besprochenen Stückes XXX zeigt: « Wie ein Hirt, der seine Schafe in ihre Hürde sammelt und sie segnet, daß sie nicht verderben oder zugrunde gehen, daß er sie wohlgefällig mache vor dem ganzen Geschlecht Adams und allen Kindern Evas ». Übrigens war der Tiersegen in den allg. Amuletten mit eingeschlossen. So wird in dem Gregoriusgebet I (XLV) der zu schützenden Haustiere gedacht. Andererseits werden sie auch in dem Fluchtext des Heidelberger Pap. ⁽³⁾ besonders mit Unheil bedacht: « Sende herab auf die Seele des NN und auf sein

1. Ib. II 124-140.

2. J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Paris 1647, 743.

3. Unveröffentlicht.

Haus und auf seine Haustiere und sein Weib und seine Söhne jegliches Verderben und jegliche Zerstörung etc. ! ».

336 Gegen den Schaden, der von Tieren dem Menschen zugefügt werden kann, hat die Kirche besondere Exorzismen angewandt⁽¹⁾. Ein solcher findet sich noch im heutigen *Rituale Romanum* ⁽²⁾. Hierher gehören von unseren Texten zwei verschiedenartige Stücke. Das erste (XIX) soll gegen sämtliches Getier schützen, das beißen könnte. Eigenartig ist die Form, daß hier Jesus selbst als der Exorzisierende eingeführt wird und dem Amulett die Form der « Briefe » gegeben wird. Dieser Text gipfelt in dem Wunsch : « Mögen sie alle vor mir werden wie Stein und Eisen ! ». Den zweiten Text (V) betitelt Erman : *Den Hund bannen*. Dieses Stück erhebt den Anspruch, von der Isis in persona herzustammen (§ 7).

SEGNUNGEN UND BRÄUCHE BETREFFS EHE, MUTTER UND KIND.

337 Dunkel für Altertum und Mittelalter ist das Geheimnis des entstehenden Lebens, der Zeugungsfähigkeit und -unfähigkeit. Den Gefahren der Schwangerschaft steht die Medizin fast hilflos gegenüber. Die Hilfe bei der Entbindung beschränkt sich fast auf einige Tränklein und Kräuter. Da ist es selbstverständlich, daß Hilfe allein von höheren Mächten erwartet wurde. Im Mittelalter hängt man immer noch an den altererbten Volksmitteln : diesem oder jenem Kraut oder Stein werden in diesen Fahrnissen besondere Hilfskräfte zugeschrieben. Hier setzt der festgewurzelte Aberglaube und die Zauberpraxis ein. Anstatt mit magischen Mitteln und Formeln sucht die Kirche ihre

1. FRANZ II 162-170.

2. *Benedictio deprecatoria contra mures, locustas, bruchos, vermes et alia animalia nociva* (*Rituale Romanum*, Tornaci Nerviorum 1885, Appendix p. (73 sq.)).

Anhänger mit Gebeten und Segnungen zu unterstützen. Das Volk aber in seinem Konservatismus behält beides zur Vorsicht nebeneinander bei ⁽¹⁾.

Die Potenz des Mannes. Im Mittelalter bestand eine große 338 Furcht vor dem Zauber der Ligatio. « Man sah darin ein Werk des Teufels oder der Hexen, die durch zauberische Worte oder Dinge den Männern und Frauen die Ausübung des Beischlafes unmöglich machten. Nachdem die mittelalterliche Theologie das längst gelehrt, bestätigte die Bulle Innocenz' VIII. vom 5. Dez. 1484 die Tatsache von der Bewirkung der geschlechtlichen Impotenz durch Verhexung; der Hexenhammer und ähnliche Bücher führten mit staunenswerter Sicherheit den Nachweis von der Möglichkeit und Wirklichkeit dieses Malefiziums. » ⁽²⁾ Neben der Anwendung verschiedener Bräuche suchte man hiergegen durch kirchliche Gebete Abhilfe zu schaffen. Die hier vorgelegten koptischen Ligationen gestatten einen Rückschluß auf solche Abwehrgebete auch bei den Kopten. Bindezauber von erschreckender Deutlichkeit bieten LXVIII und XIV, 109-118. XIII, 69-73 kann ebenfalls auf die Vernichtung der männlichen Zeugungskraft abzielen, kann aber auch ein Zauber zur Lösung der Impotenz sein.

Die Fruchtbarkeit. Vielbegehrt war die Hilfe des Arztes 339 oder Zauberers zur Erlangung der Fruchtbarkeit. So schreibt XIII, 67-69 : « Betreffs einer Frau, daß sie empfangen : Sprich es (das magische Gebet) über jungfräuliche Datteln. Gib sie ihr, daß sie sie esse, und so wird sie empfangen ». Hiermit kann man die Rezepte aus den alten Papyri vergleichen, die feststellen

1. FRANZ II 176-186.

2. Ib. 183.

sollen, ob eine Frau ein männliches oder weibliches oder gar kein Kind gebären werde (¹).

³⁴⁰ *Schutz der Schwangerschaft.* Dem Schutze der hoffenden Mutter ist der ganze Papyrus XLVIII gewidmet. Mannigfaltige Feinde der gesegneten Frau werden namhaft gemacht: die bösen Kräfte (Z. 19), die Unholdinnen, die zu Dämonen degradierten alten Götter (Z. 22; § 170), die Apalaph (?), die Aber-selia, die kindertötende Dämonin, mit der der hl. Sisinnius siegreich kämpfte (§ 19), der Spuk des bösen Auges (Z. 23-24), das Fieber in seinen verschiedenen Formen (Z. 24-25), die Dämonen überhaupt (Z. 46), alle männlichen und weiblichen (Z. 126-127). Man versteht den Text am besten als ursprünglich an eine der Geburtsgottheiten gerichtet. Erklärlich wird dann, daß der christliche Bearbeiter die Namen fortgelassen hat. Jetzt scheint Michael als Hilfsengel angenommen zu sein (§ 140).

Der Gebrauch des Papyrus ist nach Art der vielen Briefe zu denken, die zur Erleichterung der Geburt der Kreißenden angebunden wurden (²). Als Amulett hätte Sura, die Tochter der Pelga, kunstgerecht nur ein Amulettbildchen nach Vorlage des Papyrus tragen sollen. Die Rolle wird sie in ihrem Hause wohl deponiert haben.

³⁴¹ Hierher gehört auch IL: « Gebet des hl. Leontios. Wenn ich in diesem Hause bleibe, worin ich bin, mit meiner Mutter, wird mein Herz Ruhe haben, und ich werde ein lebendes Kind gebären ... ». Für die Frauen in Umständen kennt das Mittelalter besondere Patrone. Wie St. Leonhard (³) in Deutschland und Frankreich als solcher besonders angerufen wurde, so

1. Pap. Berlin verso 1, 5-6; 1, 7-8; 2, 2-5 (LEXA II 113); DMP 5v, 4-8 (LEXA II 150).

2. FRANZ II 201-203.

3. Ib. 204.

nennt der Kopte hier den hl. Leontios. Zu beachten ist auch die Form: es waren ganz besonders gute *Briefe*, die direkt auf einen Heiligen zurückgingen (§ 379).

Erleichterung der Niederkunft. XVII berichtet einen ³⁴² schönen Spruch: Christus erleichtert einer Hindin die Niederkunft. Über einen Becher wird ein Segensspruch verordnet:

« Was krumm ist, soll gerade werden !

(Das Junge) soll an das Licht kommen !

Möge der Wunsch meines Herzens eilends erfüllt werden !

Ich bin es, der spricht, der Herr Jesus, der die Heilung gibt ».

Diese Legende soll a simili wirken. Wie Jesus der kreißenden Hindin beistand, so möge er es auch der Frau tun, der man mit diesem Spruch ein Tränklein segnet, oder der man diesen Text als Amulett anheftet. Hiermit vergleiche man die Briefe, die Franz (¹) für die Stunde der Niederkunft anführt, sowie auch die kirchlichen Segnungen, die in vielfacher Wendung den Gedanken ausdrücken, daß Christus das Kind an das Licht ruft (§ 319).

Ryl. Nr. 104 Abt. 2 bietet ein Rezept, das ebenfalls hierher ³⁴³ gehört. Leider ist es sehr schlecht überliefert. Es ist ein Spruch über Öl herzusagen. Das weitere Rezept in LII ist leider meist unleserlich: « Wenn eine Mutter bei einer Frau steht. Ich bin gekommen (?), während Jesus kommt (?), indem er seine Jünger ruft (§ 88 ff.). Sie haben gefunden ein ... ».

Milchsegen. Eine Not, die Mutter und Kind zugleich bedroht, ³⁴⁴ ist das Versagen der Milch. Hier weiß der Spruch L abzuheilen. Leider ist wieder das meiste unleserlich:

« Meine Mutter ist Maria (§ 254). Die Brust (meiner Mutter ist) die Brust, aus der unser Herr Jesus Christus getrunken hat. Im

1. Ib. 199.

Namen des Siegels (σφραγίς), das auf dem Herzen der Jungfrau (παρθένος) Maria gezeichnet ist ... (§ 239) ».

Dieses Stück gehört zu den merkwürdigsten. Vereinigt es doch die alten Zauberworte der synkretistischen Zeit mit biblischen Geheimnamen (Abba, Rabbuni), die alte magische Identifizierung (§ 254), die Vorstellung von dem Schutze der Götter durch Amulette (§ 312 f.), die Wissenschaft von der magischen Kraft der sieben heiligen Vokale (§ 236 ff.) mit den neutestamentlichen Erinnerungen an das Opfer Jesu und seinen Segensbecher (§ 115). Die Erwähnung des Bechers scheint darauf hinzudeuten, daß mit diesem Spruch der bedrängten Frau ein Heiltrank gesegnet werden soll. Doch wenn hier zugleich das Opfer und der Kelch erwähnt wird, so können wir geradezu an den Brauch denken, zu Heilzwecken die Brüste der Frau mit dem heiligen Kelche zu berühren. Dies wird im *Thesaurus pauperum* ⁽¹⁾ als superstitio verworfen. Möglich also, daß unter Abbetung unserer magischen Formel ein solcher Brauch geübt worden ist.

³⁴⁵ *Blutfluß*. Als Krankheit, die sich leicht nach der Entbindung einstellen kann, wird der Blutfluß befürchtet. Da blieben zunächst die Volksmittel der alten Medizin lebendig. So heißt es *BKU* S. 24 : « Für eine Frau, die an Blutungen leidet : (Tu seine, sc. eines ungenannten Krautes) Frucht in das Feuer und beräuchere sie damit, so wird sie gesund werden ». Ohne Zitierung magischer Formeln wird dieser Brauch nicht abgegangen sein, wie der Kontext des Rezeptes zeigt. Hiermit vergleiche man, was Hopfner ⁽²⁾ über das altberühmte Kyphi zusammenstellt.

Gegen das gleiche Leiden richtet sich *BKU* S. 13, ein ebenfalls auf heidnischer Grundlage aufgebauter Text.

1. *Thesaurus pauperum* IV s. v. Superstitio (FRANZ II 206 Anm. 1).
2. I §§ 544-51.

Sonstige Mutterleiden. *BKU* S. 16 Nr. 18 gibt eine kurze magische Formel an : « Soro chata » (§ 213) und magische Buchstaben. Als Verwendungsmöglichkeit werden neben Fieber (§ 349 ff.) und Zahnschmerz genannt : « Betreffs eines Leidens des Mutterleibes, betreffs einer Gebärmutter (μήτρα) ». Dabei sind aber auch noch zu beten : 77 Psalmen in drei Abteilungen (?), 7 Namen Mariae, 7 Namen der Erzengel. In der Angabe der Gebete herrscht das Bestreben, die alten heidnischen Formeln zurückzudrängen. Der Brauch, daß schließlich noch ein Zettel mit magischen Worten angewandt wird, ist wohl heute noch nicht ganz erloschen. Zu der Zahl der Psalmen 77 bietet Lexa ⁽¹⁾ gute Parallelen. Die Zuversicht auf die Namen der Erzengel ist in sich klar (§ 130). Auch die Anrufung Mariens erklärt sich aus der Vorliebe der Frauen, ihre Angelegenheiten der Mutter des Herrn zu empfehlen ⁽²⁾. Welche magischen Namen hier von Maria gemeint sind, weiß man nicht. Vielleicht könnte eine Verbindung zwischen den heiligen Namen der sieben Buchstaben auf der Brust des Vaters und dem Siegel auf der Brust Mariens bestehen (§ 239).

Das Kind. Es ist wohl nicht zufällig, daß *BKU* S. 1-2 auf ³⁴⁷ einem Papyrus die Legende von der Hirschkuh, der Christus die Niederkunft erleichtert (XVII), und die Erzählung von der Göttin Isis, die ihrem Kranken Hilfe bringt, vereint (III). Die Absicht des Mannes, der beide Texte vereinigte, war ohne Zweifel, für Mutter und Kind einen schönen Text zusammenzuordnen. Ausdrücklich wird in der Formel für das Kind der Nabel genannt : « Beschwöre die 300 Gefäße, die den Nabel umgeben : Jegliche Krankheit und jeglicher Schmerz und jegliche

1. LEXA I 102.

2. Vgl. die Segensformeln bei FRANZ II 193-201.

Beschwerde, die in dem Leibe des NN, des Sohnes der NN, ist, soll sogleich aufhören! ». Gewiß ist in erster Absicht die Verhütung oder die Heilung des Nabelbruches des Kindes gemeint.

348 IN GEFAHREN : DAS FESTMACHEN. Hier kommt ein Stück Aberglauben zur Darstellung, das Altertum, Mittelalter und Neuzeit erfüllt : Sicherung des Einzelnen und der ganzen Stadt vor Gefahren des Krieges. Dem Einzelnen soll Unverwundbarkeit, den Gemeinden Sicherheit vor feindlicher Eroberung mit den Schrecken der Plünderung und Verwüstung gewährleistet werden. Dafür kennt jede Zeit Amulette, ja direkte Himmelsbriefe, die unfehlbar solchen Schutz gewähren ⁽¹⁾. Ein solch koptischer Schutzbrief liegt in London XX vor (§ 93). Wir wissen, daß der Brief Jesu an Abgar eine gleiche Rolle gespielt hat. Das geht aus einer Bemerkung der Doctrina Addai hervor : « Deine Stadt wird gesegnet sein, und kein Feind wird sie überwältigen können » (§§ 95-97).

349 BEI EINZELNEN KRANKHEITEN.

Fieber. Aus dem plötzlichen Auftreten der Fieberzustände schließt man, daß Dämonen den Menschen anspringen und diese Krankheit hervorrufen ⁽²⁾. Darum wird die Heilpraxis auf dem Exorzismus aufgebaut. Unsere Texte kennen verschiedene Arten des Fiebers : das heiße und das kalte Fieber, den Schüttelfrost ⁽³⁾, ein periodisches Fieber ⁽⁴⁾ von 23 Tagen, ein tägliches

1. FRANZ II 299-300; FEHRLE, *Zauber und Segen*, « Himmelsbriefe » 68-69. STÜBE, *Der Himmelsbrief. Beitrag zur allg. Religionsgeschichte* 1918.

2. S. o. § 304 und FRANZ II 399-416.

3. ΨΑΛΤΕΛΑ (ΨΟΤΡΤΡ) XLVIII, 25. Vgl. das mittelhochdeutsche *rite* (= ridōn, riden = zittern, schütteln; FRANZ II 467 und Anm. 3).

ΑΡΑΨ XLVIII, 24; ΖΗΛΙΑ 25; ΖΗΛΙ 73; ΚΑΥΣΩΝ (= καύσων) 103.

4. Ryl. 104, Abt. 5 : ΠΑΣΙΚ ΙΠΧΟΤΨΟΥΤΕ.

Fieber ⁽¹⁾, eine ΠΖΑΧ genannte Krankheit, die vielleicht auch Fieber bedeutet. Das letztere findet sich Ryl. Nr. 104 Abt. 3 : « Betreffs Fiebers (?) : Nimm Kümmel und erweichte Raute ⁽²⁾. Laß es mit starkem Wein ⁽³⁾ an drei Tagen trinken. So wird er gesund ».

Das Rezept in der 5. Abteilung daselbst gibt an, daß dem Kranken ein Amulett mit den heiligen Vokalen (§ 236 ff.) und magischen Namen zu verfertigen ist. Dieses ist dem Patienten an den Hals zu binden (§ 290). Er ist mit Mastix zu beräuchern ⁽⁴⁾.

Gegen das tägliche Fieber ordnet das Wundermittel des Berliner Textes ⁽⁵⁾ an, dem Kranken ein Glied eines Hahnes anzubinden.

Wie sich XLVIII bemüht, die Fieber von der Mutter und dem Kinde abzuwehren, haben wir oben § 340 gesehen.

Aus christlicher Überlieferung ist das Amulett XVI entstanden. 350 Den Haupttext bildet der biblische Bericht von der Heilung der Schwiegermutter Petri, die Christus von dem Fieber befreit. Der Text soll a simili wirken : wie der Herr damals die Fiebernde heilte, so möge er es auch der Kranken tun, die den Text als Amulett benutzt oder über die derselbe gebetet wird. In den kirchlichen Gebeten wird dieser Text über Fieberkranke als Evangelium gelesen ⁽⁶⁾. In unserem Text ist aber besonders die

1. BKU S. 28 : ΠΕΤΕΡΕ ΘΕΛΙ ΖΙΛΕΥ ΕΙΓΝΙ : « Über dem täglich das heiße Fieber ist ».

2. Das ΠΑΨΟΥ ΕΥΑΗΚ kehrt wieder bei CHASSINAT, *Pap. méd.* S. 340 ΕΑΨΟΥΤΥ ΕΤΑΗΚ resp. ΕΥΑΗΚ « rue fraîche ». Die *Raute* in christl. Rezepten : FRANZ I 417.

3. Das folgende ΖΗΡ ΕΘΟΙ wird durch CHASSINAT l. c. S. 306-307 ΟΥΚΟΥΪ ΜΑΝΚΡΑΤΩΡ (ἀνὰ κρατῶρ) erklärt : « Wein (l. ΗΡΗ), der seine ganze Kraft hat », d. h. ohne Zusatz von Wasser.

4. Räucherungen vertreiben Dämonen : HOPFNER I § 544 ; FRANZ I 422-32.

5. Pap. 8117 (BKU S. 28, 8ff.).

6. FRANZ II 476.

vorausgeschickte Einleitungsformel zu beachten: « Als Jesus einmal mit seinen Jüngern wandelte ... ». Diese kennen wir aus den Christuslegenden (§ 90 ff.), deren sich magische Texte mit Vorliebe bedienen. Der Name 'Gabrilia, Tochter der Chara, Tochter der Zoe' ist nicht als der der Schwiegermutter des Petrus, sondern als der der kranken Frau zu verstehen, für

351 welche dieses Amulett bestimmt ist ⁽¹⁾. Mit den sonstigen christlichen Texten stimmt die vorausgeschickte Anrufung der sieben Knaben von Ephesus (LXIV) überein, « die im Schoße der Erde 300 Jahre lang wie ein Kind im Mutterschoße geschlummert haben und darum geneigt sind, dem zitternden Fieberkranken Ruhe zu vermitteln ⁽²⁾ ».

352 Wenn dazu die Namen der Drei heiligen Jünglinge (§ 228) angerufen werden, so sollen diese dem Kranken in seiner Fieberglut die Erfrischung verschaffen, die sie selbst in der Hitze des Ofens durch Gottes Wundermacht genossen haben.

353 AUGENLEIDEN. Aus den vielen Rezepten für die Augenleiden spricht die tägliche Not des Volkes, das unter dem Klima und der traditionellen Unsauberkeit schwer leidet. Diese Unsauberkeit beruht zum Teil wieder auf Aberglauben: damit das Kind den Dämonen unkenntlich bleibe, darf es nicht gewaschen werden ⁽³⁾. Wie in den altägyptischen medizinischen Sammlungen nimmt in dem koptischen Papyrus von Méshaikh diese Art Rezepte einen weiten Raum ein ⁽⁴⁾.

Während in den Volksmitteln der Berliner Papyri gewöhnlich

1. CRUM, *Recueil* ... Champollion 543 Anm. 4.

2. FRANZ II 474. 480. 482.

3. E. W. LANE, *Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter*, übers. ZENKER, Leipzig (1856) 2. Aufl. S. 47-48.

4. CHASSINAT, *Pap. médical*. Siehe die Indices S. 331.

nur die Heilmittel angegeben werden, führt der Text *BKU* S. 25, 8-16 auch die magischen Elemente auf (§ 308). XIV, 58 bringt eine Anweisung « betreffs eines Auges, das erblindet ». XIII, 31-34 ist hier zu nennen: die Heilung eines Wimperlosen(?). Magisch ist in der Anweisung der Ritus, durch den die Krankheit auf ein Tier übertragen wird (§ 191), sowie der Gebrauch der Namen.

Zwei Jesuslegenden finden des weiteren in der Heilung von Augenübeln Verwendung: XVIII (§ 91) und XXVI (§ 105). Die Beziehung des ersten Textes zur Heilung des Auges ist klar. Jesus heilt das Auge der Hindin durch Vermittlung Michaels: « Die Wunde (?) wird heilen, die Dunkelheit sich lösen! ». Der zweite Text gibt zwar an: « (betreffs) eines Augenübels », doch ist die Beziehung der Legende von der Lanze Christi auf die Heilung nicht klar. Vielleicht ist der Sinn: wie die Lanzenspitze auf das Gebet Mariens aus dem Leibe des Herrn im Grabe hervorkam, so möge der in das Auge eingedrungene Fremdkörper oder überhaupt die Krankheit aus dem Auge dessen weichen, über den der Spruch gelesen wird.

BESESSENHEIT. Nur unter gewissen Einschränkungen gilt dem 354 Orientalen Besessenheit als besondere Krankheit (§ 304). Ausdrücklich wird die Heilung Besessener als Ziel in der Epiklese des Textes XXXV wie in dem Volksmittel *BKU* S. 27, 16-19 genannt. Im übrigen dient so ziemlich jedes Amulett auch der Abwehr der Dämonen.

Kirche und Amulett

355 STELLUNG DER KIRCHE ZUM AMULETT. Eine Reihe von Amuletten weist an Stelle heidnischer Texte rein christliche auf, ja läßt selbst die sonst so charakteristische Verbrämung mit den magischen Namen vermissen. Hat man sie von vornherein mit den abergläubischen Amuletten auf eine Stufe zu stellen? Das Urteil darüber muß nach den Anschauungen der Kirche gefällt werden, der die Kopten angehören. Ihre Absicht war, den Aberglauben der Amulette zu brechen. Sie rechnete dabei mit der Beharrlichkeit äußerer Gebräuche. Es ist leichter, ihnen einen anderen Inhalt zu geben als sie auszurotten. So lehrte die Kirche, den Schutz nicht von den Göttern und Dämonen, sondern von Gott, seinen Engeln und Heiligen zu erwarten. Sie betonte aber nachdrücklichst, daß keine unfehlbare Gewißheit des Schutzes an den Gebrauch der äußeren Gegenstände gebunden ist. Als Gegengewicht gegen ständige Erinnerung an die geweihten Dinge der Heiden konnte die Kirche mit Recht von dem Tragen und Benutzen von Sachen, die sie zur Verehrung des einen Gottes segnet, ein Wachstum der Verehrung Gottes erwarten. Da die Kirche den alten Brauch mit neuem Geist erfüllt, ist sie berechtigt, den Namen Amulett für diese Dinge abzulehnen, die sich mit ihrer Segnung und innerhalb der von ihr angegebenen Grenzen in den Händen der Christen befinden.

356 Daß ein wirklicher Wandel eingetreten ist, zeigt sich in der Geschichte. Zunächst fällt es schon auf, daß sich unter den vorliegenden Texten kein Stück in bohairischer Sprache, der Sprache des späteren kirchlichen Lebens Ägyptens, findet. Die jetzt im Abendland gebräuchlichen Bildchen und Medaillen

werden nur noch künstlich mit den alten Amuletten in Verbindung gebracht. Der Brauch, Schriftstücke mit göttlichen Worten am Halse zu tragen, ist, wenigstens in den nördlichen Ländern, überwunden. Heute denkt man nicht mehr an die Fragestellung des Aquinaten ⁽¹⁾: « Utrum suspendere verba divina ad collum sit illicitum ». In der Antwort behandelt der hl. Thomas zugleich die Inkantationen. Er lehrt: zu verwerfen sind solche Sachen, wenn es sich um Anrufung der Dämonen handelt, magische Namen eingestreut werden. Zaubercharaktere dürfen nicht zur Anwendung kommen. Des weiteren darf sich das Vertrauen nicht an eine bestimmte Art zu schreiben oder zu knüpfen oder an die Beobachtung irgend eines Brauches, der mit Gottesverehrung nichts zu tun hat, binden. So der Aquinate. Aus den ausführlichen Angaben liest man ohne Mühe eine gute Kenntnis der magischen Amulette heraus, sodann wird auch klar, daß es sich damals um eine aktuelle Frage handelte. Aus dem Material, das Franz ⁽²⁾ zur Frage herbeigebracht hat, erhalten wir einen schönen Einblick in den allmählichen Abbau der alten Amulette. Nun muß man auch von den koptischen Amuletten diejenigen Stücke aussondern, die sich in den Rahmen und den Brauch der Kirche einfügen, braucht also die Kopten in *den* Stücken nicht des Aberglaubens zu zeihen, die sie mit dem Segen der Kirche gerade in der Absicht trugen, die Macht der alten magischen Stücke zu brechen.

REIN CHRISTLICHE AMULETTTEXTE. Unter den rein christlichen 357 als « Amulett » verwandten Stücken können wir zwei Arten unterscheiden. Die einen bieten statt der hergebrachten heid-

1. *Summa Theologica* II-IIae q. 96 a. 4.

2. FRANZ II 423-38.

nischen Legende biblische oder apokryphe. So wird XVI in einem Amulett gegen Fieber die biblische Erzählung der Heilung der Schwiegermutter Petri verwandt. Des weiteren sind in den Übersetzungen Texte mit Christuslegenden ⁽¹⁾ zusammengestellt. In solchen Stücken besteht ein innerer Zusammenhang zwischen der Erzählung und der erwarteten Wirkung.

358 Die zweite Art Amulette aber nimmt einfach irgendwelche biblische Texte, in denen nicht besonders der Schutzgedanke zum Ausdruck kommen muß, wenn auch zuweilen in diesen davon die Rede ist, wie in einem Amulett von Anastasi 9 ⁽²⁾, das einen Vers von Ps. 90 enthält: « Lobpreis des Liedes Davids. Wer wohnt unter der Hilfe des Höchsten, wird unter dem Schatten des Gottes des Himmels sein. Er wird zu dem Herrn sprechen: Du bist mein Schirmer und mein Zufluchtsort! ».

359 Besonders beliebt waren die Anfänge der vier Evangelien für diese Zwecke. Solche sind ebenfalls in der Sammelhandschrift Anastasi 9 überliefert: « Das ist die Festsetzung des Anfanges (ἀρχή) der vier Evangelien: Matthäus-Evangelium. Das Buch der Abstammung Jesu Christi etc. ». Ein anderes Beispiel findet sich bei uns LI, weitere Muster und Literatur gibt Crum ⁽³⁾.

360 An Stelle der zauberkräftigen Namen setzt man die Namen der Heiligen aus dem Alten oder Neuen Testament, so die der zwölf Apostel ⁽⁴⁾. Wie Crum angibt, werden die Namen nach dem Apostelkatalog Lk. 6, 14-16 angeordnet, doch setzt man statt des Judas den Mathias ein. Am Schluß wird hinzugefügt: « Der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs und (von) allen

1. XV-XXVII. LVI?

2. PLEYTE-BOESER S. 478.

3. *Recueil ... Champollion* S. 544 mit Anm. 1.

4. L. c. mit Anm. 2.

Propheten und allen Gerechten bis in (Ewigkeit) ». Weitere Beispiele bietet XX (§ 93).

Als Heilige werden gern angeführt die sieben Knaben von Ephesus (LXIV), die 40 (resp. 42) Märtyrer von Sebaste (LXII f.). Während wir von unserem Standpunkt aus die Namenlisten der 24 Presbyter als magisch bezeichnen würden, haben die koptischen Christen diese wohl als keineswegs anstößig empfunden. So erklärt sich ihre Beliebtheit in Texten, die durchaus nicht magisch gedacht sind ⁽¹⁾.

BESCHREIBUNG DER VORLIEGENDEN AMULETTBILDCHEN.

361

XLVIII (Abb. 8). Crum gibt von dem Bildchen eine kurze Beschreibung ⁽²⁾. Er weist auf die gradlinige Art der Zeichnung hin, auf das kreisrunde Haupt, die ausgestreckten Arme, besonders auf die Ähnlichkeit mit dem Bildchen des gnostischen Traktates (Abb. 10). Die Figur ist in dem Papyrus selbst beschrieben. Es wird jemand angerufen, der ein Lichtzepter in der rechten Hand und eine Lichtwaffe in der linken trägt. Der Stab ist der gewöhnliche, oben mit einem Kreuze verziert. Die Zierhäkchen, die ihn umgeben, darf man als Andeutungen des ausstrahlenden Lichtes fassen. Solche Strahlen umgeben auch den kreisrunden Gegenstand in der linken Hand, der als Waffe (ἄρμα) bezeichnet und vielleicht als Schild zu deuten ist. Es sieht allerdings eher so aus, als ob es ein Kranz wäre. Die Figur soll sicher einen Engel, vermutlich den Erzengel Michael (§ 140)

1. cf. GASELEE, *De 24 senioribus apocalypticis (Parerga coptica)*, Cambridge 1912.

2. *CBM* S. 253: « On the left of the text is a rude geometrical drawing of a figure with circular head and outstretched arms, surrounded with gnostic signs, crosses etc. and very similar in style to that in the Turin magical papyrus. The top of this is lost, »

darstellen. Das Charakteristischste aber an der ganzen Zeichnung sind die beiden Schlangen, die sich vom Halsansatz um den Kopf winden. Diese finden wir in der Darstellung des Dämons Ebbael (Abb. 11) wieder; nicht als Umrahmung des Kopfes, sondern auf die Brust herabfallend, erscheinen sie auf dem Bildchen des Rossitraktates (Abb. 10).

362 Man hat keine Sicherheit, daß es sich wirklich um Schlangen handelt, weil anscheinend nur die Schwänze gezeichnet sind. Die Untersuchung der Zauberbildchen des Reinhardtpapyrus ergibt keinen Weg zur Lösung. Dort werden die äußeren Konturen der Leiber und Köpfe von Dämonen in ähnlicher Weise wie die in Frage stehenden Teile unserer Bildchen gezeichnet, besonders die Arme erscheinen mit der gleichen Innenzeichnung schlangenförmig verbogen. Vielleicht ist die Lösung von den bekannten Verfluchungsbildchen ⁽¹⁾ aus zu suchen, in denen die zu vernichtende Person von Schlangen umgeben dargestellt wird, die mit ihren geöffneten Mäulern ihrem Opfer zugewandt sind. Es scheint demnach, daß eine Vermischung der Fluchbildchen zur Vernichtung von Feinden, bei denen die Schlangen als Verderbenbringerinnen aufgefaßt sind, mit den Darstellungen von Dämonen, die als Gliedmaßen Schlangen tragen, stattgefunden hat, und daß weiter auch die mißverstandenen Schlangen oder deren Schwänze als Embleme zu Darstellungen von Engeln verwandt werden.

Hält man das Fehlen der Köpfe in den Bildern für entscheidend gegen die vorgeschlagene Erklärung, so wäre vielleicht noch an die Darstellung der Hörner der Mondgöttin zu erinnern,

1. WÜNSCH, *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig 1898, 16. 20. 45. 48.

die vom Halsansatz aus als Sicheln um den Kopf gezogen werden ⁽¹⁾.

Das Bildchen XLVIII trägt auf der Brust den Namen der Besitzerin Sura, der Tochter der Pelga, statt des Namens des Engels. Es wird sich dabei um bloßes Mißverständnis der Kopfen handeln. Eine andere Erklärung versucht Crum ⁽²⁾.

XLIII (Abb. 12). Der Typus gibt eine Büste wieder: Kopf 363 und Hals, der in den Sockel übergeht. Derselbe Typ findet sich noch viel roher auf den Fragmenten von XXIX. Crum meint, daß sich der linke Arm vorn über die Brust und um das Haupt lege, während die Hand hinter dem Kopf versteckt sei ⁽³⁾. Es wird sich hier vielmehr um einen allerdings nicht sehr glücklichen Versuch handeln, das Bild zu umrahmen. Es soll wohl die Darstellung der Hauptperson des Stückes, des Davithe-Christus sein.

XXXII (Abb. 15). Nach den Angaben des Papyrus trägt 364 Davithea in der rechten Hand die Schelle und in der linken die

1. Dölger weist mich auf die Darstellung der Mondgöttin mit den cornua lunae hin, wie sie etwa eine römische Bronzelampe (*Ichthys* IV Tafel 155) bietet. Die Darstellung eines Engels mit den Emblemen des Mondes wäre an sich nichts Absonderliches. Ist doch gerade Gabriel, dem der Rossitraktat geweiht ist, der Engel des Mondes (LUEKEN, *Michael* 56). Aber während XLVIII und die Ebbael-Darstellung in etwa entsprechender Weise die « Hörner » um den Kopf der Figur legen, sieht es in der Zeichnung von XLVII eher so aus, als ob es sich um nach unten flatternde Bänder des Gewandes handelte.

2. *CBM* S. 253 und Anm. 3: « Upon this figure is written *σὺν τῇ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ*. This appears, from that part of the body which it covers, to have special reference to a still unborn child. » Statt *πᾶσι* *ὑποσυνῆται* 'der Ort ihres Kindes, mit dem sie schwanger ist' lese ich *τὰς ἀδὰς* *ὑποσυνῆται* 'sie und ihr Sohn, mit dem sie schwanger ist'.

3. *Ib.* S. 420: « Below these is drawn a human face, with apparently a left arm of exaggerated length, brought round behind the head and so across the breast. »

Zither. Die letztere erscheint klar auf der Abbildung, weniger verständlich ist die Darstellung der Schelle. Der Körper ist kreisrund gezeichnet, wohl ein Hinweis auf den Sternencharakter Davitheas als Dekanengels.

365 XXX (Abb. 3). Das Bildchen zeigt einen Fischfänger, der an der Angel einen Fisch hält. Bis auf die linke Hand ist es unversehrt. In der Rechten hält der durch die Inschrift als Christus Bezeichnete die Angel. Bei dem Kopfe und Schwanze des Fisches steht dasselbe Monogramm $\bar{\iota}\bar{\epsilon}$, so daß Jesus als Fischfänger und gefangener Fisch dargestellt ist. Der Fisch selbst hat die deutlich erkennbare Form des Oxyrhynchos. Man vergleiche dazu den Oxyrhynchos als Amulett aus der Privatsammlung Dölgers (Abb. 4) ⁽¹⁾. Wir besitzen die Darstellung Jesu als Fischfänger auf einer Gemme (Abb. 5) ⁽²⁾, bemerken aber im Vergleich, daß unser Bild nicht die Haltung eines Fischfängers zeigt, sondern die des Christus-Orans. Der Herr ist mit einem langärmeligen Kolobium bekleidet, hat gleichmäßig beide Arme erhoben, wie etwa der Orans der koptischen Grabstele (Abb. 7) ⁽³⁾. Das Gesicht zeigt den runden, bartlosen, jugendlichen Typ wie auf der Kreuzigungsdarstellung (Abb. 1) und der Darstellung des Ebbael (Abb. 11). Denn bei dieser zeigt die Kreuzgloriole hinter dem Haupt deutlich, daß ein Christuskopf als Vorlage gedient hat. Auch ein Bild des Reinhardt papyrus (Abb. 6) gibt sehr gut die Haltung des Christus-

1. DÖLGER, *Ichthys* III Tafel III Abb. 2. Zeichnungen des Tieres nach der Natur; s. daselbst Tafel IV Abb. 1 und 2. Über den Oxyrhynchos als heiligen Fisch der Ägypter s. im II. Band bei DÖLGER S. 116-136.

2. Ib. I Abb. 43.

3. KAUFMANN, *Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums*, Tafel III.

Orans wieder. Auf dem Gewand lesen wir unter dem Namen Jesus Christus den des altägyptischen Gottes Bês (§ 9). Das bartlose Gesicht ist aber fratzenhaft quadratisch verzeichnet.

XLI. Die Bruchstücke des Blattes bieten paarweis angeordnete, ganz roh gezeichnete Köpfchen (s. § 363), durch das dreiarmige griechische Kreuz von einander getrennt, unter denen traubenförmig (§ 242) angeordnete Vokalreihen angebracht sind.

XXVIII (Abb. 14). Wieder ist uns der runde, bartlose Typ 367 eines Christus auf einem Bruchstück von einer ganzen Figur aufbewahrt. Neben dem Haupte steht in Zaubersymbolen das Monogramm $\bar{\iota}\bar{\epsilon}$ [$\bar{\chi}\bar{\epsilon}$] und $\alpha\omega$, der Name des Lammes (§ 145).

XXIX (Abb. 13). Auf einem ganz kleinen Bruchstück er- 368 scheinen Reste eines Kopfes in einer schematischen Zeichnung, wie sie uns hier nicht weiter begegnet.

XV (Abb. 1). Wohl die wertvollste Darstellung unserer 369 Papyri ist die Kreuzigungsgruppe. Darüber habe ich an anderer Stelle ausführlich gehandelt ⁽¹⁾. Zum Vergleich setze ich die Darstellung eines Goldplättchens von Achmim (Abb. 2) ⁽²⁾ herzu, die in der Anlage der drei Kreuze, der Haltung Christi in der *Ἀνάπτυξις*, in dem vollen, langärmeligen Gewande, sogar in der Zeichnung der Hände Jesu trefflich zu unserm Bilde paßt.

XIII. Unter dem Text des Papyrus, doch auf den Kopf gestellt, 370 sieht man zwei Hähnchen abgezeichnet. Über ihre Bedeutung s. § 22.

1. *O. Chr.* III, 3, 1. Heft, 64-68.

2. Entnommen aus KAUFMANN, *Handbuch der christlichen Archäologie*, Fig. 146.

371 XLVII (Abb. 10). Das Bild (des Erzengels Gabriel?) weist denselben Typ auf wie das des Surapapyrus (§ 361). Das Gesicht ist kreisrund, mit Perücke und Blätterkranz umrahmt. Die Rechte führt den Stab. Das Gerät in der Linken ist nicht genauer zu bestimmen. Vermutlich ist ein kurzes Schwertmesser als Waffe gemeint.

Oben § 8 ist auf eine Tiergestalt aus einem Berliner Fragment hingewiesen worden, die den Gott Seth darstellt. Weitere Dämonen in Tiergestalten bietet der Reinhardttext.

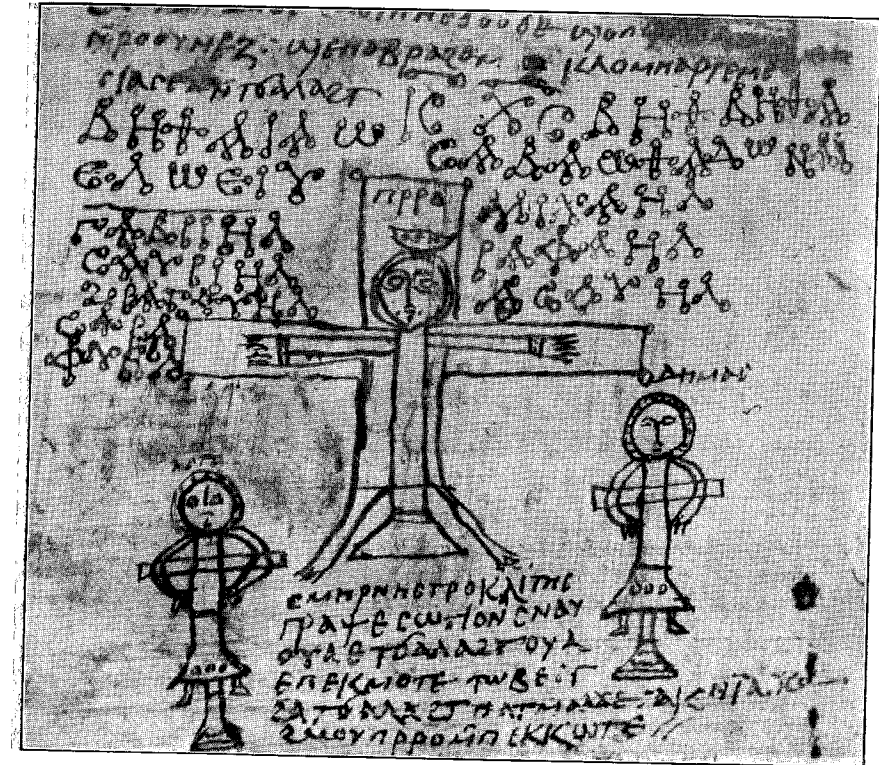


Abb. 1. Kreuzigungsgruppe XV.



Abb. 2. Goldplättchen aus Achmim.

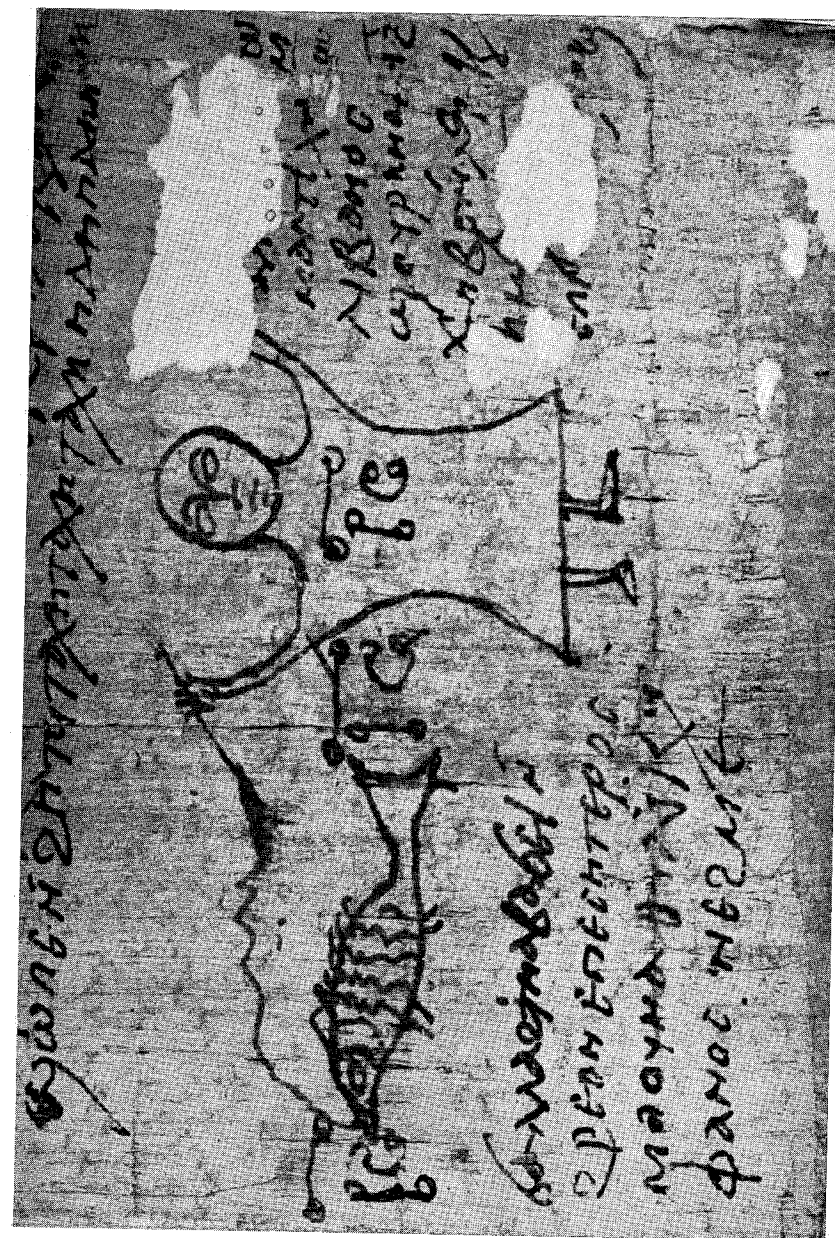


Abb. 3. Jesus als Fischfänger und Fisch XXX.

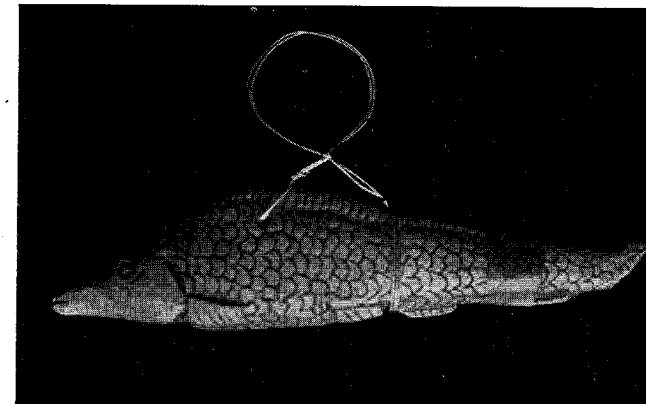


Abb. 4. Oxyrhynchos aus Stein.



Abb. 5. Ichthys-Gemme.

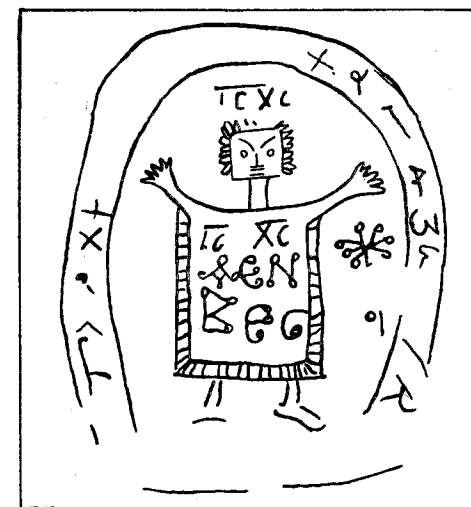


Abb. 6. Christus-Bès.



Abb. 7. Berlin, Staatl. Mus., ägyptische Abteilung N° 8830.

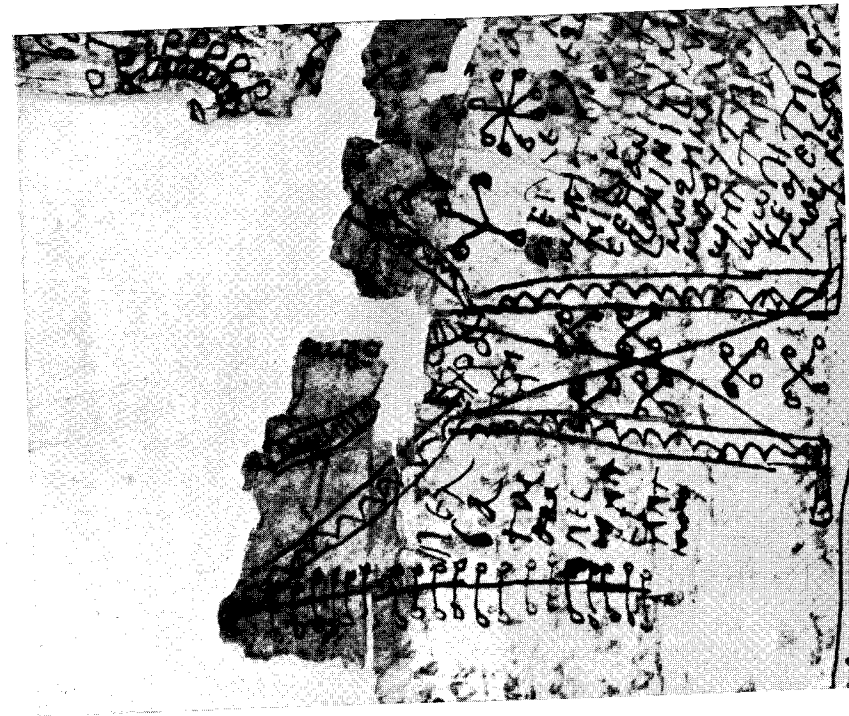


Abb. 8. Engelbild (Sura) XLVIII.

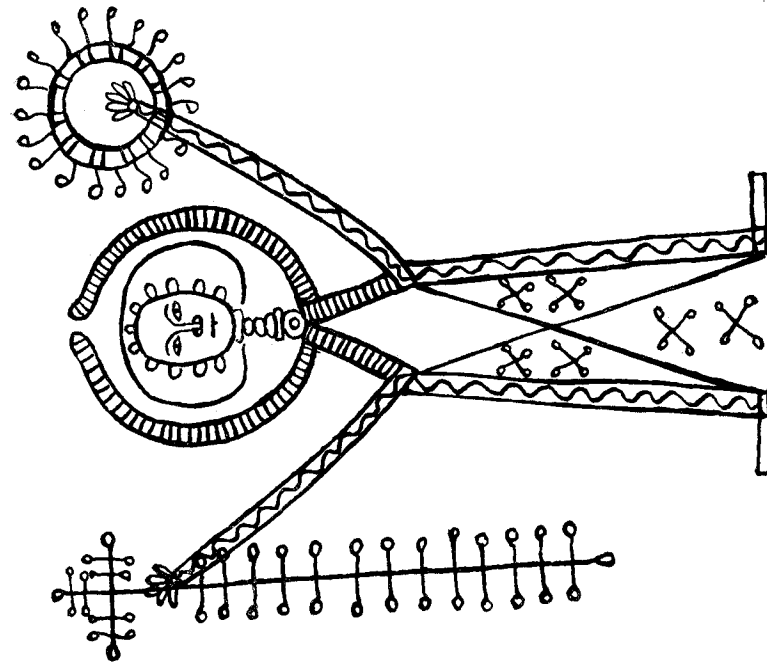


Abb. 9. Ergänzung zu 8.

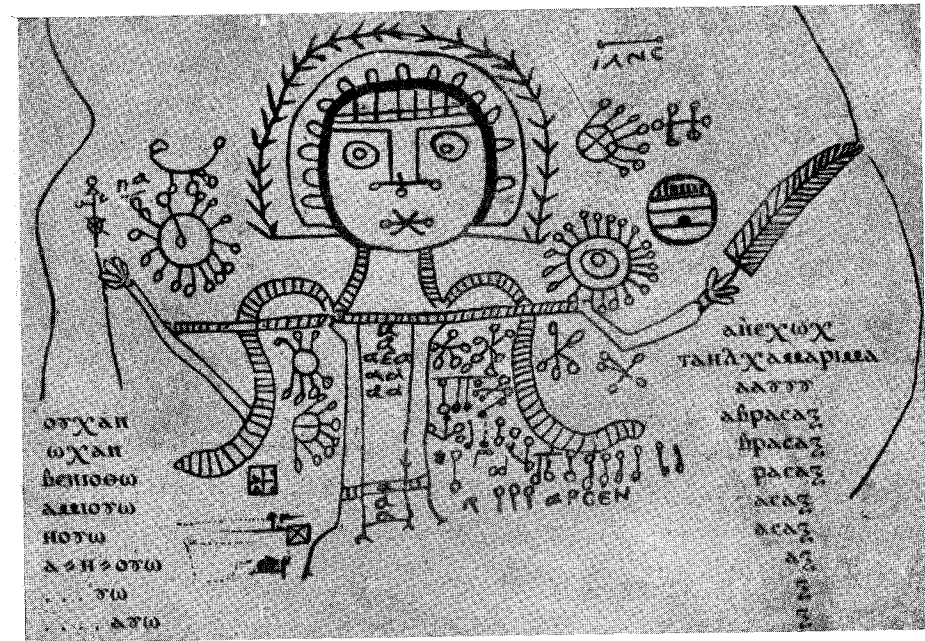


Abb. 10. Engelbild des Rossitaktates XLVII.



Abb. 11. Christus-Ebbael. Berlin 8503.

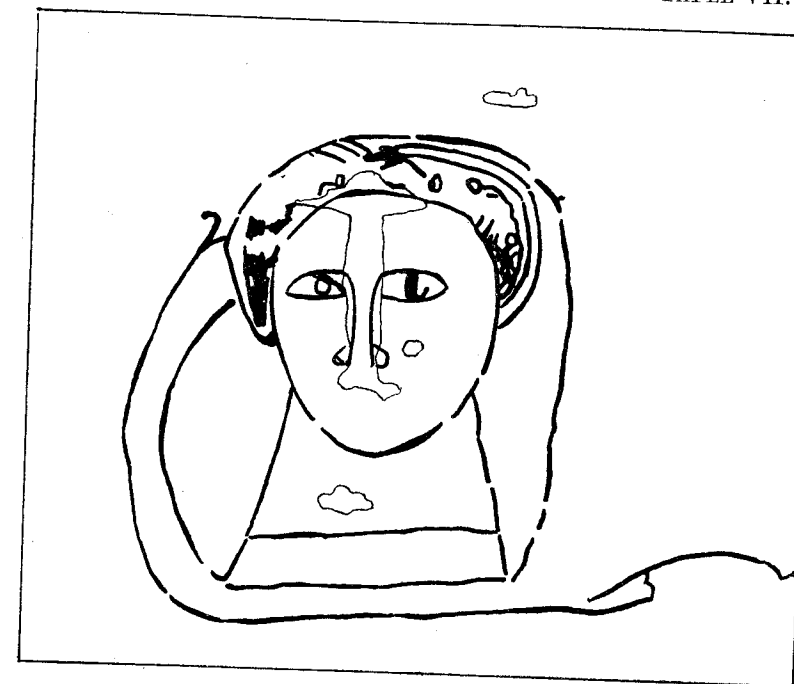


Abb. 12. Davithe XLIII.



Abb. 13. Bruchstück XXIX.

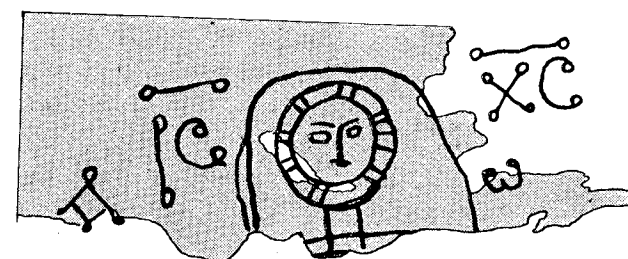


Abb. 14. Bruchstück eines Bildes Jesu XXVIII.



Abb. 15. Davithea XXXII.

XIV. MAGISCHES UND RELIGIÖSES GEBET

Charakteristika des magischen Gebetes

Das religiöse Gebet gipfelt in der Bitte, das magische im 372 Befehl. Nun ist aber der Befehl in den Gebetstexten kein absoluter Beweis für ihren magischen Charakter : denn die möglichen Formen des Imperativs und des koptischen Futurums III, das man in schärfster Weise mit *du sollst* wiedergeben kann, finden sich gleicherweise in den liturgischen kirchlichen Gebeten. Man wird daher zuweilen im Zweifel sein, wie man diese Form zu übersetzen hat. Spricht der sonstige Tenor des Textes für seinen magischen Charakter, so wählt man die schroffe Form *du sollst*. Lehnt sich der Text aber an kirchliche Formeln an, so ist ein *mögest du* das Richtige.

Eine klassische Form des magischen Befehls ist auch in 373 Texten mit ausgesprochen kirchlichem Charakter stehen geblieben, wenigstens als traditionelle Formel an das Ende gestellt worden : der Befehl zur schnellen Erhörung und Ausführung des Verlangens. Die allgemeine Formel : *Schnell, schnell* wird zuweilen noch strenger geformt : « Bevor die Stunde vorübergeht und eine neue kommt » ⁽¹⁾. Oder es heißt auch : An diesem Tage und zu dieser Stunde ⁽²⁾.

Der Befehl setzt voraus, daß der Magus über den Angerufenen Macht hat. Diese offenbart sich in der Kenntnis der magischen

1. XXXII, 43f. ; XLII, 24 ; XLVI, 10, 13.

2. LXXI Schluß ; XLVII, 8, 6.

Namen (§§ 195-242). Man beachte, wie der Gebrauch dieses magischen Mittels in den einzelnen Texten verschieden ist, sich schließlich auf die hebräischen Gottes- und Engelnamen, den Kreuzesruf Jesu beschränkt, um endlich ganz zu verschwinden.

Ein Charakteristikum des magischen Gebetes ist die Identifizierung des Magus mit Göttern und göttlichen Mächten (§§ 251-56). Die Betrachtung dieser Eigenart lehrt, daß meistens unsere Texte den rechten Sinn dieses Brauches nicht mehr verstehen, wodurch ein merklicher Abfall der Texte vom eigentlich Magischen sich zu erkennen gibt. Gleiches lehren der Gebrauch und die Umwandlungen der alten magischen Drohungen (§§ 243-250).

Formen des magischen Gebetes

374 Die einfachste Form beginnt mit einer Anrufung, setzt dann das Anliegen auseinander, befiehlt die Ausführung. Ganz anders verfahren die Texte, die aus einer bloßen Legende bestehen. Das sind an sich natürlich keine Gebete; aber man sehe darauf, daß magisches Gebet ja einfachhin alles genannt werden kann, was der Magus im Spezialfall zu rezitieren hat. Wenn der Priester über dem Kranken den Anfang vom Johannesevangelium liest, so ist der evangelische Text natürlich kein Gebet, aber die Handlung hat den Charakter eines Gebetes. So, meine ich, hat z. B. die Legende von der Hirschkuh, deren krankes Auge Jesus heilt (XVII), an sich nicht den Charakter eines Gebetes, wird aber als solches über einem Kranken gelesen. Vielfach finden sich in unseren Texten beide Stilarten vereinigt: die Verlesung einer Legende und die direkte Beschwörung (z. B. I, II).

375 Bei der Legende beachte man die beliebte Form des Dialoges (I, II, III, IV, VI, VIII u. a.).

Ist die Höhe in dem magischen Gebet in der Formel erreicht, so verwundert es nicht, wenn manche magische Sprüche überhaupt nur aus magischen Namen bestehen. Da ist zu beobachten, wie die magischen Formeln durch christliche Namen zurückgedrängt werden, und schließlich bestehen einige magische Sprüche nur noch aus den Namen der Erzengel, der Apostel, der sieben Knaben von Ephesus oder der 40 Märtyrer von Sebaste. Hiermit überschreitet man die Grenze des magischen Gebrauchs; denn solche Gebete oder Zettel, in denen an sich nichts Abergläubisches vorkommt, haben in kirchlichen Kreisen Duldung erfahren (§ 356).

Angaben des magischen Gebetes über seinen Ursprung

DAS GEBET VOM HIMMEL. Die Magie hält sich in ihrer höchsten 376 Form, der Theurgie, für eine heilige, göttlich geoffenbarte Wissenschaft. Daher führt sie ihre « echten » Gebete auf göttliche Offenbarung zurück. So erklärt sich die Sehnsucht des Magus, einen Text zu besitzen, der direkt aus der Hand der Götter stammt. Für die Kapitel 130 und 137 des Totenbuches wird göttlicher Ursprung des Textes angegeben ⁽¹⁾. Im Setnaroman ⁽²⁾ wird erzählt, wie der Held so glücklich war, das eigenhändig geschriebene Zauberbuch des Thot in seinen Besitz zu bringen. Unser Zauberspruch für einen Hund (V) stellt sich als Amulett vor, das Isis selbst geschrieben habe. Der leider verletzte Anfang von XL lautet: « ... er sprach: Aus dem (Himmel) ein heiliges Gebet, was immer es von dir verlangt (*αἰτεῖν*), tu es ihm! ». Gott bezeugt nach dieser Darstellung selbst den Ursprung dieses

1. ROEDER, *Religion* 282-285.

2. *Der Setnaroman*, übers. WIEDEMANN; s. S. 161 Anm. 1.

Gebetstextes vom Himmel. XXVIII, 31 f. bittet mit ausdrücklichen Worten um das Gebet des Kutha Jao vom Himmel. Hier wird die bis in jüngste Zeit lebendige Vorstellung der sog. Himmelsbriefe ⁽¹⁾ literarisch verwertet.

Aus dieser Gedankenverbindung mag sich auch die Beliebtheit der Abgar-Jesu-Legende in den Amuletten erklären. Jesus selbst soll ja an den König von Edessa geschrieben und der Stadt Sicherheit versprochen haben. So soll denn jeder Ort, an dem das Schriftstück oder seine Abschrift niedergelegt wird, vor aller Gefahr bewahrt bleiben (§§ 95-98).

377 DAS GEBET UNTER BERÜHMTE NAMED. Für den Himmelsbrief und die direkt von göttlichen Mächten geoffenbarten magischen Formeln und Gebete kennt der Zauberer einen Ersatz in jenen Gebeten und Formeln, die von einem Heiligen, von Jesus selbst oder seiner Mutter stammen sollen. Da Heilige schon auf Erden mit dem Himmel in besonderer Beziehung stehen, vermeint der Zauberer bei ihnen die wirksamste, d. h. die zauberkräftigste Art des Betens zu finden.

378 Unter den größten Heiligen haben die Magier die Verfasser ihrer Gebete entdeckt ⁽²⁾. An erster Stelle sind hier unsere Gregoriusgebete zu nennen. Die Eingangsformel ist für diese Gebetsliteratur typisch.

XLV : « Gebet (εὐχή) und Exorzismus (ἐξορκισμός), die ich, Gregorius, der Diener des lebendigen Gottes, geschrieben habe, daß es als Amulett (φυλακτήριον) einem jeden diene, der es nimmt und liest; daß es alle Einwirkungen (ἐνέργεια) böser (πονηρός) Menschen löse, die da sind Zaubereien, Besprechungen, Bindungen ... ».

1. FRANZ II 299; FEHRLE, *Zauber und Segen* 68f.

2. SCHERMANN, *Spätgriechische Zauber- und Volksgebete, ihre Überlieferung*, Diss. München 1919, 20-34.

Dieselbe Stilform gebraucht die äthiopische Fassung des Gebetes Mariens ad Bartos ⁽¹⁾ :

« Möge jeder, der dieses Gebet trägt, befreit werden von Krankheit, Leiden, Fieber, von Kriegsbedrängnis durch einen Feind, der deinem Diener NN feindlich ist. Stelle seinen Körper und seine Seele wieder her und erlaß ihm seine Sünden! Möge er wieder sein wie am Tage seiner Geburt! Mögen alle bösen Geister sich von ihm entfernen, und mögen sie an ihre Stelle zurückkehren durch die Kraft dieses Gebetes! »

In der koptischen Version betet Maria für die Benutzer des Gebetes (XXXIX) :

4 f. : « Mögen die Mächte (ἐξουσία) der Finsternis zurückweichen (ἀναχωρεῖν) vor NN, dem Sohne (υἱός) der NN, oder (ἢ) vor jedem Orte, an welchem man dieses Gebet (προσευχή) sprechen wird ...! 8 : Ich habe dies Gebet (προσευχή) gesprochen (αἰτεῖν), damit durch dieses geheilt werden die Kranken und die Verirrten und die Notleidenden in den Gefängnissen und jeder, der durch unreine (ἀκάθαρτος) Geister (πνεῦμα) gequält wird (θλίβειν) ...! 10 : Ich lasse dich nicht frei, bis du mir alle Beschwörungen (ἀπολογία) meiner Zunge erfüllt hast, daß nämlich dieses Wasser und dieses Öl, das vor mir steht, zur Heilung werde in ... des NN, des Sohnes der NN ...! »

Der Wert dieser Gebete soll darin liegen, daß der heilige Gregorius oder die Jungfrau Maria sich selbst ausdrücklich für die Benutzer dieser Formulare bei Gott verwendet haben.

Unter den sonstigen Gregoriusgebeten ⁽²⁾ sucht man vergebens nach wörtlichen Übereinstimmungen. Sie haben ja schließlich alle nichts mit Gregorius von Nazianz dem Theologus, oder Gregorius dem Thaumaturgus zu tun.

In der Epiklese XXXIV wird ein Heiliger betend eingeführt; 379

1. BASSET, *Apocryphes Éthiopiens* V 11-30.

2. SCHERMANN, *Die griechischen Kyprianosgebete*, O. Chr. III 1903, 307; *Poimandres* 19 Anm. ; 297; Verzeichnisse der Hss. bei KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*² 619.

eine Witwe hat sich flehend an ihn gewandt. Da kehrt er sein Gesicht gen Osten und spricht ein Weihegebet über Öl. Dann heißt es nach der Weiheformel: « Apa Anup hat dieses Öl besiegelt (σφραγίζειν) ». Es sieht also so aus, als ob der Text die Weiheformel dieses Mönches darstellt. Der Eingang von XV: « Das Gebet (προσευχή) Jesu Christi, das er am Kreuze (σταυρός) sprach, » bezieht sich zunächst auf den folgenden Kreuzesruf Jesu, doch mag der Kompilator des Papyrus vielleicht auch den ganzen Text als « Gebet Jesu » ausgeben wollen.

380 Der Text XL gibt sich durch seine Einführung als Gebet vom Himmel aus. Weiter gehört er als Gebet Mariae ad Bartos auch zu den Gebeten unter berühmten Namen. Der äthiopische Paralleltext erschließt uns erst sein volles Verständnis. Neben diesem steht noch eine arabische Version, die schon von dem Herausgeber Basset herangezogen worden ist. Mit Recht schließt dieser auf einen koptischen oder auch griechischen Urtext, während er es als ganz sicher ansieht, daß der äthiopische Text aus einem koptischen geflossen ist⁽¹⁾. Dazu in XXXIX eine koptische Version zu finden, war Crum⁽²⁾ vorbehalten. Die arabische und äthiopische Überlieferung haben den Rahmen der Erzählung aufbewahrt. Mathias, oder nach dem Araber besser Matthäus, befindet sich in Gefahr, getötet zu werden. Die hl. Jungfrau befreit ihn durch ein Wunder, welches das Eisen in Wasser verwandelt. Dies ist zugleich für die Stadt, Bartos genannt, Anlaß zur Bekehrung. Unter dem Namen Bartos hat Guidi⁽³⁾ richtig die *Parther* ermittelt. Sekundär ist in den äthiopischen

1. BASSET l. c. 5.

2. S. o. S. 138 Anm. 2.

3. *Gli atti apocrifi degli apostoli in testi copti, arabi ed etiopici*, Rome 1889, 9; *Note miscellaneae, Giornale della Società asiatica italiana* t. III, 1889, p. 173-76 (zitiert aus BASSET l. c. 3, Anm. 2).

Text und in XXXIX eine Epiklese über Öl hineingearbeitet. Ob auch XL eine solche bot, läßt der verstümmelte Schluß nicht erkennen.

Es sei kurz auf die Übereinstimmungen hingewiesen, die 381 durch eine Gegenüberstellung in dem Übersetzungsband verdeutlicht werden. Der Eingang ist in allen Formen überladen. Man erblickt den Anfang des eigentlichen Gebetes bei den Worten: Maria aber stellte sich hin und betete. Der Äthiope gibt eine Überschrift mit Beschreibung der magischen Wirkungen des Gebetes, dazu zwei sich widersprechende Einleitungen. Einmal spricht Jesus zu seinen Jüngern von einem Gebete, das niemand kennt außer der hl. Dreifaltigkeit. Dann aber verheißt er in direkter Rede, Maria die rechte Form des Gebetes zu lehren. In XXXIX ist die letztere Einleitung erhalten. Der Eingang von XL könnte auch an Maria gerichtet sein, wird aber besser als allgemein an die Benutzer des Stückes gerichtet aufgefaßt. Das Gebet Mariens um das Wunder zur Befreiung des Mathias (Eisen in Wasser verwandeln, die Tür des Gefängnisses öffnen) ist von dem Kopten im Anschluß an die Machterweise der Dämonen (§ 16) überarbeitet worden. Stil alter Apokalypse liegt vor, wenn Gabriel nach Art des Führerengels die Gestalt des Michael erklären muß (§ 141). Im übrigen verliert sich der Text in den üblichen Anrufungen des Exorzismus und der Epiklese. Der Liste der 24 Presbyter mit willkürlichen Namen von XL, 43-48 steht bei dem Äthiopen eine solche mit alphabetischen gegenüber (§ 226 f.). Die vier throntragenden Tiere (XL, 61-65; 70-73) werden bei dem Äthiopen beschworen: « Ich beschwöre euch, ihr vier symbolischen Wesen, die ihr den herrlichen Thron des Herrn traget, deren sechs Flügel voll Augen sind, deren zwei das Gesicht verhüllen, zwei die Füße,

und mit den beiden letzten fliegt ihr, die Herrlichkeit Gottes Tag und Nacht unaufhörlich verkündend » ⁽¹⁾. Zum Schutzengelgebet XL, 89-95 (§ 136) lautet die äthiopische Parallele :

« Heilig, heilig, heilig ist Gott Sabaoth. Fürwahr, der den Himmel und die Erde erfüllt. Heilig ist seine Herrlichkeit. Zu seiner Rechten ist Michael, zu seiner Linken Gabriel. Raphael ist vor ihm. Suriel ist hinter ihm, Sadakiel hält über ihn einen Kranz. Salathiel spendet dem Herrn Herrlichkeit und Lob. Mit ihm ist Ananiel » ⁽²⁾.

382 Der Satz : « Ich bin Maria, ich bin Mariham . . . » kehrt in dieser Fassung in XLII, 1 f. wieder, der Text erscheint in XLIII, 10 ff. und XLIV, 8 f. etwas verändert. Beachtet man, welche große Verbreitung das Stück in äthiopischen Hss ⁽³⁾ gefunden hat, so wird es wahrscheinlich, daß auch die genannten koptischen Stücke sich auf das Gebet Mariae ad Bartos beziehen. Gerade bei einem ganz bekannten Stück würde es sich ja verstehen, daß es in den Texten nicht vollständig angeführt, sondern nur kurz mit dem Leitsatz : « Ich bin Maria . . . » angedeutet würde.

*Beziehungen unserer Texte
zu dem Gebet der synkretistisch-gnostischen Kreise*

383 Wenn der Magier betet, wird er sich der Ausdrucksformen bedienen, die der Religion eigen sind, deren Bastardschwester seine Kunst ist. Daß die christlichen Zauberer die Formen des Christentums, besonders seiner Liturgien, benutzen, haben wir schon im Kapitel über die Heilpraxis gesehen und werden noch einiges nachzutragen haben. Es fragt sich daher, ob unsere

1. BASSET 22.
2. Ib. 20.
3. Ib. 8.

Stücke auch auf Gebets- und Kultformen außerchristlicher Religionen zurückverweisen.

ALLGEMEINE ANRUFUNGSFORMEL. Eine Reihe unserer Gebete 384 beginnt mit der Formel : « Ich beschwöre euch nebst euren Namen und euren Kräften (δύναμις) und euren Bildchen (ζῶδιον) und euren Amuletten (φυλακτήριον) und euren herrlichen Orten (τόπος), an denen ihr euch befindet » ⁽¹⁾. Auf die Beziehungen dieser Formel zu den Anschauungen gnostischer Werke ⁽²⁾ ist schon hingewiesen worden. Gebete der Gnostiker könnten mit einer solchen Anrufung begonnen haben.

BRUCHSTÜCKE MAGISCHER LITURGIEN. Der Text XXXI ist von 385 dem ersten Herausgeber ⁽³⁾ als Bruchstück einer magischen Liturgie vorgelegt worden. Die ersten Anrufungen nennt er liturgische Akklamationen; es ist zu fragen, auf welche religiösen Kreise die Gebetsformen zurückgehen. Der ganze Text ist jedenfalls nicht einheitlich, da neben der Benutzung kirchlich-liturgischer Formeln (§ 397) Anrufungen an David, an die als stimmführende Engel gezeichneten Davithe, Harmosiel (§ 52), Erinnerungen an nicht näher zu bestimmende Apokrypha (§§ 17. 83) stehen. Aus synkretistisch-gnostischem Gebet stammt sicher die verschiedentliche Anweisung κωκ [= Ephesia Grammata ⁽⁴⁾], sowie die Anrufung zu Eingang :

« Sei begrüßt (χαῖρε), El-Phaturiel, der Kraft verleiht,
der den Engeln (ἄγγελος) die Stimme (-φωνή) verleiht !
Sei begrüßt, Adonai, sei begrüßt, Eloï, sei begrüßt, Abraxas,
Sei begrüßt, Jothael, sei begrüßt, Mistrael, der das Gesicht des Vaters
gesehen hat. Anrufung. In der Kraft des Jao ! ».

1. XLVIII ; X ; LXI, 5-7 ; XIV, 7-8. 50f.
2. §§ 13. 223.
3. *Annales du service* 27, 62.
4. S. 138 Anm. 2.

In der Gestalt des Bathuriel glauben wir einen alten gnostischen Äon wiederzuerkennen (§ 48); Jao, Adonai, Eloï, Abraxas führen in die Liste der sieben großen Äonen (§ 43 ff.) zurück.

Altes synkretistisches Gebet zeigt am schönsten das Ritual XIV:

7 ff.: « Ich rufe euch an (παρκαλεῖν) nebst euren Namen und euren Kräften und euren Bildchen (ζῳδιον) und euren Amuletten (φυλακτήριον), daß ihr jeglichen Ort (τόπος) verlasset, an dem ihr euch befindet, und daß ihr zu mir an den Ort (τόπος) kommet, an dem ich mich befinde, und daß ihr über mein Opfer (θυσία) herabkommet, das vor mir liegt »; 19 ff.: « Ich beschwöre dich heute bei den drei Dekanen (δεκανός), stark in ihrer Kraft, die ich zu beschwören pflege, denen ich nicht ungehorsam sein kann ... »; 25 ff.: « Ich rufe dich an (παρκαλεῖν), daß du jeglichen Ort (τόπος) verlassest, an dem du dich befindest, ... und auf die Erstlinge (ἀπαρχή) des Öles ... herabkommest, daß es mir werde eine Gründung zu jeglichem Werk, woran ich Hand anlege, es auszuführen! »; 28 ff.: « Ich beschwöre dich bei deinem großen Namen, daß ich handle gemäß den Aussprüchen meines Mundes und daß du erfüllst die Weisungen meiner Hand und alle Anrufungen (ἀπολογία) meiner Zunge ... Denn ich habe deine Fasten (νηστεία) und deine Reinigungen (?) vollzogen ..., habe dir in Reinheit Weihrauch geopfert, deinen Dienst versehen ..., daß ihr euch herabneiget auf ... und auf das wollene Kissen ..., daß sie mir reichen zu jedem Werk, woran ich Hand anlege ».

38 ff.: « Ich beschwöre euch heute ..., daß ihr euch würdigt (καταξιῶν), den Ort (τόπος) zu verlassen, an dem ihr euch befindet, und auf den Becher Wassers herabzukommen, der vor mir steht. Erfüllet ihn mir mit Licht siebenmal mehr als die Sonne und der Mond! Liebet (?) meine vergotteten (ἀποθεώτης) und fernschauenden (ἀποθεωρίστης) Augen! Reget euch, daß ihr mir alle Geheimnisse (μυστήριον) offenbaret, nach denen ich durch euch suche. Ich beschwöre euch bei dem großen Namen des Vaters, dessen Name ist Aio Sabaoth ..., daß ihr heute mir herabkommet auf den Becher Wassers, der vor mir steht. Erfüllet

ihn mir mit Licht wie Sonne und Mond siebenmal mehr, liebet meine fernschauenden (ἀποθεωρίστης) Augen. Reget euch, offenbaret mir alle Geheimnisse (μυστήριον), nach denen ich suche ... ».

50 ff.: « Ich beschwöre euch und eure Namen und eure Kleider und eure Orte (τόπος), an denen ihr euch befindet ..., kommet auf meine rechte Hand herab. Veranlasset (καθιστάναι), daß (die Kraft?) des Großen unter euch sich darauf niederlasse. Lasset weit werden die Weite, leuchtet herab bis auf seinen Grund wie Sonne und Mond siebenmal mehr. Lehret mich alle Dinge, wonach ich durch euch suche, verborgene und offenbare! ».

Von den christlichen Texten aus gesehen erscheint XLIII 386 recht fremdartig. Der allgemeine Charakter des Stückes ist Anrufung und Gebet, neben starken Entlehnungen aus Apokalypsen. Seine gebetsmäßigen Anrufungen sind größtenteils nicht von dem Gebet der Kirche aus erklärlich, wohl aber könnten sie in synkretistisch-gnostischem Gebet ihren Platz haben. Es kommt in diesem Text nur der allgemeine Wunsch zum Ausdruck, vor Dämonen gesichert zu sein und die Erfüllung aller Anliegen zu erreichen. So fehlt ein Anhalt, aus welchem speziellen liturgischen Gebiet fremder Kreise die Gebetsanrufungen stammen könnten. Solche haben ja auch in dem Privat- oder Notgebet ihre Stelle.

Am meisten reizt der gnostische Traktat Rossis zum Quellenstudium. 387 Doch vorläufig ist das Urteil darüber sehr schwer, solange sich nicht die Apokrypha nachweisen lassen, die so ausgiebig benutzt werden. Für große Teile brauchte man keine direkte Gebetsvorlage als Quelle anzusetzen, wie z. B. für die Beschwörungen XLVII, 14, 2-15, 21. Dort sieht es so aus, als ob der Verfasser des Textes eine Apokalypse zur Hand genommen und deren einzelne Erklärungen zu Anrufungen umgemodelt hätte. Indes benutzt er in dem Abschnitt 12, 17-13, 22 die

Angaben der biblischen Apokalypsen in der kirchlich-liturgischen Form, und so muß mit der Möglichkeit außerkirchlicher Liturgien in dem Stück überhaupt gerechnet werden.

388 Aus dem Rahmen des ganzen Gebetes fällt 3, 21-5, 12 heraus. Der Wir-Stil verrät dieses als ein Gemeindegebet. Keinesfalls ist das *Wir* auf Rechnung des Kompilators zu setzen, der sonst durchgängig in der Einzahl betet. So ist es wahrscheinlich, daß er dieses Stück aus einem Rituale übernommen hat. Abgesehen von der etwas zweifelhaften Rolle, die der angerufene Gott den Engeln gegenüber spielt (man kann zweifeln, ob er der erste der Engel in der Reihe oder vor allen Engeln über der Reihe ist), ist der Hinweis auf die Rolle Gabriels bei dem Durchgang des Lichtchristus durch die Himmel (§ 31 ff.) ein Hinweis auf den gnostischen Ursprung dieses Stückes.

389 Durch Amélineau ist die Frage aufgeworfen, ob das Stück den Charakter einer gnostischen Initiation hat ⁽¹⁾. Der Text bittet um Schutz wie viele andere, die darum doch nicht Initiationen sind. Das Bild des Erzengels darf man auch nicht für eine Abbildung des Einzuweihenden erklären, wie Amélineau es tut ⁽²⁾, und schließlich ist sein Vergleich mit den mystischen Taufen der Pistis Sophia ⁽³⁾ nicht glücklich. Er stützt sich hierfür auf das magische Ritual zu Eingang. Doch dieses ist bei manchen unserer Stücke vorhanden und nicht einmal auf die Magie beschränkt. Gerade in diesen Bestimmungen gleicht sich der Magus den Gepflogenheiten seines Kultus an. Die Taufen in der Pistis Sophia sind gnostische Kulthandlungen, die beschriebenen Riten haben dort in erster Linie einen religiösen,

1. AMÉLINEAU, *Le nouveau traité gnostique de Turin*, Paris 1895, 11.

2. Ib. 7.

3. Text 372ff.; Übersetzung 271ff.

in einem magischen Text aber magischen Sinn. Doch stehen die Angaben gar nicht in dem Gebet selbst, das Gebet nimmt auch gar keine Rücksicht auf die dort angegebenen Amulette, sondern auf andere (§ 241).

Beziehungen zu dem liturgischen und privaten Gebet der Kirche

ANAPHORA-ZITATE. Hier sind zwei Tatsachen in Rechnung zu 390 stellen: erstlich haben wir koptische anaphorische Texte in verschiedensten Formen, die zum Teil unveröffentlicht sind ⁽¹⁾. Daher ist ein Urteil über Benutzung der Anaphora noch nicht endgültig zu fällen. Zweitens beginnen die Besegnungen ebenso wie die Anaphora, wobei aber auf seiten der letzteren die Priorität liegt. Es läßt sich also nicht von vornherein sagen, ob die Verfasser unserer Gebete, Euchologien oder Anaphoren zugrunde legen.

Während die Texte gewöhnlich nach Erwähnung von Groß- 391 taten Gottes zu der Schilderung der Herrlichkeit Gottes inmitten seiner Engelscharen überleiten und das Trishagion der Engel anknüpfen, — soweit könnten sowohl Anaphora als auch Epiklese als Quellen in Betracht kommen, — bringt XXXIII, 8 f. nach dem Trishagion eine echte Überleitung zu dem eucharistischen Hochgebet: « Wahrlich, fürwahr (ἀληθώς), Gott, Pantokrator, der Himmel und die Erde sind voll deiner Herrlichkeit! ». Eine solche Formel findet sich in der ägyptischen Markusliturgie ⁽²⁾, in der ägyptischen ⁽³⁾ und abessinischen Jakobusliturgie ⁽⁴⁾. Zu

1. BAUMSTARK, *Säidische und griechische Liturgiedenkmäler*, O. Chr. III. 2, 379f.

2. BRIGHTMAN 132.

3. Ib. 176.

4. Ib. 232.

der Schilderung der Engelchöre haben wir bemerkt, daß wir in unseren Formeln die Erwähnung der Vieläugigen (§ 123) vermissen. Die hier geläufige Erwähnung der tausendmal Tausende und zehntausendmal Zehntausende haben wir LXIX, 18; LXXI angetroffen. Dies weist wieder auf Markus- und Jakobusliturgie hin.

392 Das hier gebräuchliche Trishagion heißt: « ... sind voll deiner *heiligen* Herrlichkeit ». Dieses *heilig* fehlt in LXXI, wie in der Jakobusliturgie ⁽¹⁾. Die Anrufung XXVIII, 57 ἅγιος ἀθάνατος stammt aus der Einfügung in den Text, wie er im Griechischen üblich ist.

393 Bei dem Eingang von XXVIII fällt die Häufung der Anrufungen auf: « Vater, ἅγιος, Heiliger, der im Heiligtum wohnt, Schöner, Gott, Unsichtbarer, Unaussprechlicher, Herr, Gott, Pantokrator, Gott der Götter ». Hiermit kann man den Text der Gregoriusanaphora vergleichen ⁽²⁾: « der Unaussprechliche, Unsichtbare, Unfaßbare, Anfangslose, Endlose, Zeitlose, Unermeßliche, Unerforschliche, Unveränderliche ». Anscheinend bietet XLV, 25 - 1, 18 eine Bearbeitung desselben Gebetstextes: « Herr, Gott, Pantokrator, Vater unseres Herrn Jesu Christi, Gott der Götter, König aller Könige, Unveränderlicher, Unbefleckter, Ungeschaffener, Unbesiegbarer, Morgenstern, starke Hand, Gott der Götter, König, der über alles Macht hat, Glorreicher, Vater der Wahrheit, dessen Erbarmungen zahlreich sind, der allein herrscht (ἄρχειν) über alles Fleisch (σάρξ) und über alle Mächte (ἐξουσία), Vater (unseres) Herrn Jesu Christi! ».

394 Derselbe Text XLV, 6 v, 1-23 scheint einen Teil der Oratio

1. Ib. 51.

2. *Buch der drei Liturgien* 199.

inclinationis ad Patrem zu benutzen, wie ein Vergleich mit dem Gebet der Cyrillussliturgie ⁽¹⁾ zeigen mag:

« Ein Gedanke von Verleumdung (καταλαλία), ein Gedanke von Eifersucht und Haß und Feindschaft und Überhebung und Prahlerei und Ungehorsam und Unmäßigkeit und Geldgier, der Wurzel alles Bösen, und Hochmut und jegliche Verleumdung und jegliche schmutzige Gedanken und jegliche ἐνικρία. Heilige Dreifaltigkeit (τριάς), verschone einen jeden ..., reinige den Menschen von innen und außen. Führe uns aus jeder quälenden Versuchung (πειρασμός), daß wir aus ihr hervorgehen und aus allen Gewalten (ἐνέργεια) des Teufels (διάβολος) und allen Gewalten (ἐνέργεια) des Bösen (πονηρός) und aus allen Nachstellungen (ἐπιβουλὰ) böser (πονηρός) Menschen ».

« ... purifica hominem nostrum interiorem ... fugiantque a nobis fornicatio et omnis cogitatio immunda ..., gloriatio et malum antiquum, quod est superbia ..., timor ..., vana gloria ..., invidia, homicidium, dissensio et odium, ira et injuriarum recordatio. Fugiant daemones et diabolus, propter eum, qui principes malitiae disjecit, et potestates tenebrarum palam triumphavit. Omnes cogitationes malas et terrenas procul rejiciamus a nobis ...! »

An beiden Stellen beachte man die Verbindung von Sünde und Teufel (§ 172).

Hymnen und Litaneien. Das zweite Gregoriusgebet (XLVI, 395 10 v, 4-16) enthält eine koptische Version des Troparions: « Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν », « Freut euch alle, ihr Geschöpfe etc. » (§ 110). Ein Zitat aus einem Liede über den Sieg Michaels über den Drachen glaube ich oben § 142 nachgewiesen zu haben. Kurze Andeutungen über den Tod Jesu gemäß Symbolum und Schrift (§ 99) werden aus der Liturgie als aus der nächsten Quelle stammen.

Eine eigentümliche Litanei bietet XLIII, 36-39: « Jesus. 396 Heiliger. Heiliger Paraklet. Heiliger Unsichtbarer (ἀόρατος).

1. RENAUDOT I 50f.

Heiliger Bräutigam (νύμφιος). Heiliger Pantokrator ». Besonders interessiert hier die Bezeichnung Jesu als Bräutigam und Paraklet (§ 87). Zwar als Privatgebet eingeführt, aber doch durchaus liturgischen Gepräges ist die Litanei XXXIV, 7-12: « Barmherziger, Sohn des Barmherzigen! Mitleidiger, Sohn des Mitleidigen! Loskaufender, Sohn des Loskaufenden! Guter (ἀγαθός), Sohn des Guten (ἀγαθός)! Erretter, Sohn des (Erretters)! Verzeihender, Sohn des Verzeihenden! Herr, der sein Gebilde (πλάσμα) liebt! Hirte, der seine Schafe weidet! ».

397 *Doxologien und Schlußformeln.* Außer der gewöhnlichen trinitarischen Doxologie treffen wir die in der griechischen und koptischen Liturgie häufige Formel an: « εἰς πατὴρ ἅγιος, εἰς υἱὸς ἅγιος, ἐν πνεῦμα ἅγιον » (XXXIII, 1; XXXI, 39-41). XXX beginnt mit dem Segen: « Sei begrüßt (χαῖρε), Vater! Sei begrüßt, Sohn! Sei begrüßt, hl. Geist (πνεῦμα)! ». Es ist mit einer weiteren Verbreitung dieser Grußformel zu rechnen⁽¹⁾. Unverständlich bleibt die Formel von LI: « Die Höhe des Vaters, ... zu dem Sohn und dem hl. Geist (πνεῦμα) ». Einen liturgischen Schluß des Vaterunsers bietet XXXIII, 27-28: « Es bleibe beständig in uns dein hl. Geist (πνεῦμα)! Amen! ». Die gewöhnliche Schlußformel des Gebetes des Herrn findet sich XXXV Ende: « Denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in alle Ewigkeit. Amen ». Einen schönen trinitarischen Gebetsschluß bietet XLV, 6, 6-28; 8, 6-12:

« Wir wollen unsere Augen zum Himmel erheben und ihn preisen mit der Freude der Seele (ψυχῇ), indem wir ausrufen und sprechen:

1. Dies scheint aus einer Polemik bei Buchari Kitab 80 Bab 17 hervorzugehen. Dort wird die Gebetsform *على الله السلام على الله السلام على الله* gegen die gebräuchliche abgelehnt, und es hat den Anschein, als ob die christliche Form der Doxologie diesem von Buchari abgelehnten Segen zugrunde liegt (mündl. Bemerkung Baumstarks).

Herrlichkeit, Anbetung (προσκύνησις) und Größe gebührt (πρέπειν) dir, dem Vater und dem Sohne und dem hl. Geiste (πνεῦμα), die in einer Einheit sind, und einer Einheit, die in einer Dreifaltigkeit (τριάς) ist. Eine einzige Gottheit ist diesen drei Personen (ὑπόστασις) und eine einzige Herrlichkeit und eine einzige Herrschaft (ἀρχή) und eine einzige Kraft und eine einzige Macht (ἐνέργεια) und alle Kraft (ἐξουσία) und eine einzige Person (πρόσωπον) und eine einzige Taufe (βάπτισμα). Ein einziger Herr, ein einziger Gott: der Vater, der Sohn und der Geist (πνεῦμα) ... Ehre und Ruhm und Größe und Macht sei der heiligen, wesensgleichen (ὁμοούσιος) und lebenspendenden Dreifaltigkeit (τριάς) jetzt und alle Zeit bis in alle Ewigkeit. Amen ».

Ein besonderes Geheimnis verknüpft der Kopte mit dem 398 *Amen*. Er kennt seine Bedeutung und übersetzt es wie zuweilen in der Liturgie mit: « Es geschehe! »⁽¹⁾. Die Zahlenmystik errechnet seinen Wert auf 99 und schreibt demgemäß LIX, 12: (ΑΜΗΝ) ΦΘ⁽²⁾. An die drei oder sieben Amen im Lichtschätze, von denen die Pistis Sophia weiß⁽³⁾, erinnern uns die drei Amen von XXXVI, 15, die sieben Amen von XLVII, 12, 17; 18, 15, die zehn Amen von XLIII, 36; XLVII, 20, 20 (?), die zwölf Amen ib. 3, 18; 17, 16; 18, 2.

PRIVAT-(NOT)GEBET. Schermann spricht in seiner Dissertation⁽⁴⁾ 399 von dem volkstümlichen Not- und Wunschgebet als Gebeten, die teilweise in kirchlichen Gebetbüchern, teilweise aber auch vereinzelt überliefert sind. Gerade bei ihnen sei der Einschlag ins Zaubhafte festzustellen. Geht meine Arbeit von dem Zau-

1. XXV, 40f.: *χα[ι]ν η[ν] ε[ν] α[μ]η[ν]*.

2. Iren. Haer. I 16, 1 (de Marcosiis): « Sic igitur et numeros reliquos in drachma qui sunt novem, in ove vero undecim, perplexos sibimetipsis, XCIX numerum generare: quoniam novies undecim XCIX fiant. Quapropter et *Amen* hunc habere dicunt numerum ». α' = 1, μ' = 40, η' = 8, ν' = 50.

3. S. den Index der Übersetzung S. 292 s. v. *Amen*.

4. SCHERMAN, Diss. 35-36.

berhaften aus, so wird die Zukunft noch lehren, welch ein Anteil von den vorliegenden Texten in die eigentliche Volksgebetsliteratur zu setzen ist.

Offensichtlich beginnen einige Stücke als privates Notgebet :

LXXIII : « Ich elende, unglückliche (ταλαίπωρος) Sünderin rufe zu dem Herrn ».

LXVI : « Herr, du bist es, der die verborgenen und die offenbaren (Dinge) kennt ! Du wirst mir Recht schaffen . . . ».

LXIX : « Ich armes, verwitwetes (-χήρα) Weib (und meine) verwaisten (-ἄρρανος) (Kinder) . . . ».

LXXI : « Ich, NN, arm (ταλαίπωρος) und elend, ich flehe, ich rufe an (παρακαλεῖν), ich gieße meine Bitten und mein Flehen aus vor dem Throne (θρόνος) . . . ».

Ein bestimmter Notruf kehrt verschiedentlich wieder :

XL, 49-55 : « So mögen diejenigen werden, die daliegen und . . . , indem sie vor mir zittern, (wie) ein jeder, der deinen heiligen Namen haßt, indem sie sich fürchten und sagen : ‘ Sie haben keinen Herrn zur Hilfe (βοήθεια) ’ ; vielmehr (ἀλλὰ) mögen sie sagen : ‘ Gott, unser König, ist im Himmel ! ’ Amen. Amen. Amen ».

XLIII, 60-62 : « Sie sollen nicht sagen : ‘ Sie haben keinen König ’. Wahrlich, o Herr, du bist in Ewigkeit ! ».

XLVII, 3, 13 f. : « Sie sollen nicht sagen : ‘ Wo ist sein Gott ? ’ Mögen sie zittern und fliehen vor mir insgesamt ! ».

Es will fast scheinen, daß diese Variationen des Schriftwortes : Non dicant gentes : ubi est deus eorum ? mit dem Oxforder liturgischen Papyrus, Fragment A ⁽¹⁾ zusammenhängen.

PARADIGMEN UND ANRUFUNGSREIHEN.

Ein wichtiges Mittel zum Studium der vorliegenden Texte bieten die Anrufungsreihen. Sie geben einen Einblick in den

1. DE PUNET, *Le nouveau papyrus liturgique d'Oxford* (Extrait de la *Revue Bénédictine*, janvier 1909) 8.

Aufbau der Gebete. Uraltes, von der Synagoge übernommenes Gut liegt in den Paradigmengebeten. Die Beispiele finden sich aber von dem Kopten zuweilen in überraschender Weise abgewandelt, das Gebet um Rettung seiner selbst in den Fluch gegen den Feind verkehrt. Alles dies erforderte wohl genaueres Studium, zumal hier auch Zusammenhänge von Gebet und Bild sich zeigen.

Erklärung des Paradigmengebetes. Man gehe von den 400 Aufstellungen Baumstarks ⁽¹⁾ aus : « Das Wesen der — am besten etwa als Paradigmengebet zu bezeichnenden — Gebetsweise liegt darin, daß — mindestens von Haus aus — im Rahmen inhaltlichen Bittgebetes und mit starker Neigung zu formal litaneimäßigem Aufbau mehr oder weniger umfangreiche Reihen von Beispielen göttlicher Gebetserhörung und Wunderhilfe aus der Vorzeit angeführt werden ».

Alttestamentlichen Psalmen ist es eigentümlich, für Gebete in der Not mit der Darstellung der gegenwärtigen Not und der Ankündigung, wie man im Fall der Rettung sich benehmen werde, einen mehr oder minder ausgedehnten Hymnus zu verbinden, in dem Gott an frühere Großtaten seiner Allmacht im allgemeinen und seiner Rettung im besonderen erinnert wird. Daher kann es keine feste Grenzen geben zwischen hymnen- oder litaneuartigen Anrufungen, wie sie sich in Preisliedern zur Verherrlichung Gottes schlechthin und in dem Notgebet finden. So erklärt sich die Sachlage, die Baumstark ⁽²⁾ bespricht, wenn er das eigentliche Paradigmengebet mit einem ähnlichen Typ im

1. BAUMSTARK, *Paradigmengebete ostsyrischer Kirchendichtung*, O. Chr. NS Bd. 10-11, S. 1-32. Das Zitat ib. 2.

2. Ib. 1-2.

Dank- und Lobgebet vergleicht: « Nur allmählich verschwimmt mitunter die Grenzlinie nach dem am reinsten durch das Idealformular der *AK* VIII vertretenen Typ des eucharistischen Hochgebetes zu, der einen ähnlichen historischen Inhalt ohne litaneiartige Gestaltung der Form vielmehr dem Dank- und Lobgebet einordnet ».

Als allgemeiner Grundgedanke ist zu betonen: Gott, der sich in den und den Fällen mächtig erwiesen hat, möge sich auch in den gegenwärtigen Anliegen segnend, helfend oder strafend mächtig zeigen. Der Nachdruck ist auf die Herausstellung besonders beliebter Typen zu legen, die, in Auswahl und Komposition keineswegs starr, in der Ausdeutung verschiedener Auslegung fähig sind. Im folgenden muß man mit koptischer Verdrehungskunst rechnen, die an sich ja unerfreulich, zugleich aber ein Beweis ist, daß in verkehrter Anwendung das Zeugnis für Benutzung festgeprägter Gebetstypen gegeben ist.

Vorgänger in der Behandlung der Gebetstypen haben auf die Beziehung zwischen Gebet und Bild ⁽¹⁾ hingewiesen. Hiermit möchte ich die Beziehungen der Gebetsanrufungen zu der Darstellung des inmitten seiner Engel und Heiligen herrlich thronenden Gottes (*Majestas Domini*) verbinden und so beide Reihen der Beziehung von Bild und Gebet zusammen fassen: in dem Paradigmengebete erscheint der in Machttaten der Hilfe und Strafe sich herrlich erweisende Gott, und in Anrufungsreihen der inmitten der Engel und Heiligen herrlich thronende Gott.

In unseren magischen Gebeten erhält die Verwendung der

1. KARL MICHEL, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit* (Studien über christliche Denkmäler von I. FICKER), Leipzig 1902, 7ff.; TH. SCHERMAN, *Die griechischen Kyprianosgebete*, O. Chr. III, 1903, 303ff.; BAUMSTARK, *Die Karolingisch-Romanische Majestas Domini und orientalische Parallelen*, O. Chr. 3, Serie I, 2 242-260.

feststehenden Paradigmen eine besondere Note, auf die Baumstark schon hinwies ⁽¹⁾: « Im Bereiche außerliturgischer Volksfrömmigkeit aber nimmt ein für besonders wirkungsvoll geltendes Gebetswort nur allzu leicht einen theurgischen Zug an. Dementsprechend gleitet die Form des Paradigmagebetes in den Bereich des Zaubergebetes hinüber ».

Paradigmen im Lobpreis. Wir können in unseren Gebeten 401 feststehende Reihen aufweisen, in denen die Großtaten Gottes bei der Schöpfung, bei der Führung seines Volkes und seiner Heiligen und bei der Erlösung erscheinen.

XL, 67. 77: « Der das Meer (θάλασσα) durch seine Kraft geschlagen hat, da zogen sich seine Gewässer zurück ».

XLVII, 4, 13 ff.: « Der die Erde auf den Nun gedeckt hat, der den Himmel wie ein Gewölbe (καμάρα) aufgehängt hat, der das Fundament des Himmels und der Erde fest gegründet hat, der die 14 Firmamente (στερέωμα) befestigt hat . . . , der die Gestalt (πρόσωπον) Gabriels angenommen hat ».

XLV, 3 v, 8-20: « Der sein Volk (λαός) aus dem Lande Ägypten her- 402 ausgeführt hat mit starker Hand und erhobenem Arm, der Pharao und sein ganzes Heer geschlagen hat, der mit Moses auf dem Berge Sina gesprochen hat, da er sein Gesetz (νόμος) und seine Vorschriften (πρόσταγμα) den Söhnen Israels gab, der sie mit Manna speiste ».

LXIX, 9-16: « Der den ersten Menschen Adam geschaffen hat, 403 der herabgeschaut hat auf das Opfer (θυσία) Abels . . . , der bekränzt hat den Stephanus, den Erzmärtyrer (μάρτυρ) . . . , der Noe aus den Wassern der Sintflut (κατακλυσμός) gerettet hat,

1. *Paradigmengebete* 5.

der Lot aus Sodoma herausgeführt hat,
 der gerettet hat . . . ,
 der Daniel aus der Löwengrube gerettet hat,
 der dem Job Kraft verliehen hat, bis er alle Prüfungen
 (πειρασμός) ertrug, die auf ihn durch den Feind kamen,
 bis er ihn durch seine Geduld (δυσκοιμία) besiegte,
 der die (Gerechten) liebt,
 den die Gerechten (δίκαιοι) wiederlieben ».

In der letzten Anrufung erscheinen zwar auch Typen, die wir in dem Erhörungsgebet wiedertreffen werden, doch hat das Ganze hier nicht den Charakter der Bitte um Erhörung, wie gleich zu Anfang die Erwähnung der Schöpfung Adams zeigt, sondern schlechthin des Lobpreises.

404 *Paradigmen im Bittgebet* um Segen oder Fluch. Besonders beruft sich das Gebet um Fischsegen (XXX) auf das Beispiel des Tobias und seines Engels sowie auf den reichen Fischzug der Apostel durch die Güte des Herrn. Allgemeinen Anrufungsreihen gehören folgende Beispiele an :

LXXI : « Der Jonas aus dem Bauche des Fisches (κῆτος) gerettet hat,
 der die drei Heiligen (ἅγιοι) im Innern des brennenden
 Feuerofens bewahrt hat,
 der Daniel aus der Löwengrube gerettet hat ».

Das alte Notgebet, dessen ursprünglicher Sinn ist : rette mich, wie du gerettet hast den Jonas etc., wird hier unsinnig angewandt, da der Kopte fortfährt : Mögest du schlagen den NN ! Richtig wird das alte Gebet in der beliebten Zusammenstellung der drei Beispiele im Eusebiusmartyrium ⁽¹⁾ behandelt.

LIII : « Der Lot aus dem Verderben von Sodoma und Gomorrha gerettet hat, errette ! ».

1. O. Chr. 1915 NS IV 303.

Sphinx vol. X ⁽¹⁾ : « Wie Sodoma und Gomorrha » soll der Gegner verflucht sein.

LXX, 15-21 : « Wie du Sodoma und Gomorrha in dem Dräuen (δραγή) 405
 deines Zornes vertilgt hast, mögest du vernichten . . . !

Mögest du die Strafe Henochs an ihnen vollziehen !

Wie das Blut Abels gegen seinen Bruder Kain geschrieen hat,

so möge das Blut dieses Unglücklichen (ταλαίπωρος) schreien,
 bis du ihm Recht schaffest vor . . . ! ».

« Die Strafe Henochs » bleibt unverständlich. Aus den syrischen Paradigmengebeten ⁽²⁾ geht hervor, in welchem Sinne Henoch in solchen Texten genannt zu werden pflegte. Henoch war Gott wohlgefällig und wurde entrückt, aus den Leiden dieser Welt befreit. Es sollte also gebetet werden : erhöre mich, wie du den Henoch erhört hast, da du ihn entrücktest. Die Vorlage des Fluchtextes wird also Lot, Henoch und Abel als Erhörungstypen verwandt haben. Die Umformung zum Fluch ist dem Kompilator bei dem Beispiel des Henoch aber nicht geglückt.

Zu bemerken ist weiter die Form : Wie du den NN gestraft hast, so mögest du (meinen Feind) strafen ! Dies entspricht der uralten Gebetsform : Rette mich, wie du gerettet hast den . . . ! ⁽³⁾ Man ziehe auch den Vers LXIX, 25 f. hierher : « Schlage (πατάσσειν) ihn, wie du geschlagen hast (πατάσσειν) im Lager (παρεμβολή) der Assyrier in einer einzigen Nacht 185.000 Mann ! » Auch hinter diesem Fluch steckt ein alter Erhörungstyp, wie die syrischen Texte zeigen ⁽⁴⁾ : « Deus, qui liberavit Ezechiam sociosque eius et Hierosolyma eripuit ab Assyrio ».

1. ASTORE PELLEGRINI, *Piccoli testi copto-sa'idici del Museo archeologico di Firenze, Sphinx*, vol. X, fasc. III-IV, Nr. 5645.

2. *Paradigmengebete* 26 (Nr. 12).

3. Ib. 11.

4. Ib. 23.

- 406 LXVI, 25 ff. : « Bringe auf sie alle Leiden Jobs,
 zähle sie dem Judas zu am Tage des Gerichtes,
 mach sie denen gleich, die gesagt haben : Sein Blut komme
 über uns bis in das dritte Geschlecht (γενεά)!
 Mach sie gleich dem Kain, der seinen Bruder Abel getötet
 hat! ».

Die Beispiele des Job und des Abel sind als Umkehrung des Erhörungstypus erkenntlich, doch weiterhin zeigt sich selbstständige Arbeit des Kompilators.

- 407 *Anrufungsreihen.* Von der Herrlichkeit des inmitten seiner Engel und Heiligen glorreich thronenden Gottes ist auszugehen. Hieraus ergeben sich besondere Reihen, in denen der Mensch sich die Herrlichkeit Gottes vorstellt, wenn er sich lobend und Hilfe suchend zu Gott wendet, oder um von dem Herrn Segen oder Fluch zu erlangen. Hier greift wieder die Wechselbeziehung von Gebet und Bild ineinander. Ich muß mich begnügen, darauf hinzuweisen, wie wohl das Bild von der Majestas Domini ⁽¹⁾ den äußeren Rahmen für viele unserer Gebetstexte abgegeben hat. Ein solches Bild gestattet dem Kopten in seinen Gebeten mannigfache Variationen und Einschübe passender und unpassender Art. Ein solches erscheint zur Erklärung der vorliegenden Texte naheliegender als ein bestimmter Gebetstext, von dem etwa die verschiedenen Reihen abzuleiten wären. Wollte man einen bestimmten Gebetstext als Grundlage suchen, so käme man auf das "Αξιον και δίκαιον-Gebet (vgl. etwa den Text der Jakobusmesse). Doch da dieses in allen möglichen Variationen, bei allen möglichen Gelegenheiten der Liturgie angewendet wird, führt ein solcher Erklärungsversuch nicht weiter.

In unseren Texten kann man die Reihen in drei verschiedenen

1. §§ 112-113.

Stadien aufzeichnen : entweder begnügt der Text sich mit der liebevollen Anführung aller derjenigen Engel und Heiligen, die die Herrlichkeit Gottes umgeben, wie es ja im erwähnten Text des "Αξιον και δίκαιον auch geschieht, oder Gott wird bei den einzelnen hier aufzuzählenden Gestalten beschworen, oder diese Gestalten werden neben Gott als selbständige Spender von Segen oder Fluch angerufen. Da Konsequenz nicht gerade die Stärke des Kopten ist, darf man nicht erstaunt sein, wenn der Kopte diese verschiedenen Weisen miteinander vermengt und schließlich auch Gestalten aus der ganz andersartigen Paradigmenreihe dazwischen schiebt. Sehen wir daraufhin uns die einzelnen Gebete an.

XL, 35 ff. nennt bei dem Thronenden alle Geister, 408
 42 ff. geht in die Beschwörungsform über : « Durch die Kraft der 24 Ältesten »,

61-65 wählt wieder im Anschluß an das Trishagion die Beschreibungsform und schildert Gott auf den Cherubim und den vier Tieren,

67 f. mischt ein Paradigma des Erhörungsgebetes dazwischen (Durchzug durch das Rote Meer),

71-79 ist Wiederholung von 61-68,

81-103 führt bei Erwähnung der Erzengel anderweitig ausgebildete Schutzengelgebete ein.

XXVIII gibt nach der Beschreibung der Herrlichkeit Jesu, 409 des Pantokrator,

15-26 eine erweiterte Schilderung der Herrlichkeit mit den Cherubim und Seraphim,

41 wendet sich direkt um Schutz an die Engel,

43-56 bringt Engelgebete wie XL, 81-103.

LXX hat die beschreibende Form gewahrt, nennt Gott inmitten der Cherubim und Seraphim, der vier Tiere und der Erzengel.

410 LXXI führt erst die Beschreibungen an wie im "Αξιον και δίκαιον-Gebet, wendet sich dann mit der Aufforderung, strafend einzuschreiten, an die vier Tiere, (den Leib) und das Blut Christi, die 24 Presbyter, schiebt dann aus der Reihe der Erhörungsparadigmen den Jonas, die drei Knaben, Daniel in der Löwengrube ein, ruft weiter die Erzengel einzeln an, kehrt endlich in die Form des Hymnus zurück und preist den Vater, den Sohn, den hl. Geist, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Gott der Engel, Erzengel, Seraphim und Kräfte, den, der Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne nebst den Menschen geschaffen hat.

411 XXXIV verwendet die Anrufungsreihen mit der jeweiligen Aufforderung an Gott: « Sende mir den NN, daß er segne diesen Becher . . . ! ». Genannt werden die 24 Presbyter, die vier Tiere, die sieben Erzengel, die 144.000 von Herodes gemordeten Kinder, die drei Knaben im Feuerofen (aus der Erhörungsreihe eingeschoben), die Bekenner, die zwölf Apostel.

412 XLVII zeigt die größte Mannigfaltigkeit.

1, 1-12 eine hymnenartige, anscheinend verkürzte Einführung,

1, 12 - 3, 16 direkt an die Engel gerichtete Anrufungen,

3, 18 - 5, 12 bringt nach dem einleitenden Trishagion einen Hymnus, der mit der Formel « Wir verherrlichen dich » jeweils die verschiedenen Anrufungen einleitet. Er wendet sich an Gott, seine Heiligen alle, den Ersten des Himmels und der Erde, den Ersten der Cherubim und Seraphim, der vor den Engeln und

Erzengeln da ist, der vor den 14 Firmamenten da ist. Es schließen sich Erinnerungen aus der Schöpfung und Erlösung an. Dann aber werden direkt gepriesen Himmel, Erde, Mond, Sonne und alle Sterne. Das letztere sieht wie eine offenbare Umkehrung des Lobpreises des "Αξιον και δίκαιον-Gebetes aus und erinnert an den Text aus der Jakobusliturgie: « Dich preisen die Himmel der Himmel und all ihre Macht, Sonne, Mond und der ganze Chor der Gestirne, die Erde, das Meer und alles, was in ihnen ist ! » ⁽¹⁾.

7, 1-8, 19 leitet die Formel « Ich beschwöre dich . . . » eine Reihe von Anrufungen ein an drei Gestalten inmitten der vier Erde und Himmel tragenden Säulen, an vier Engel auf den vier Säulen, an Bathuriel, die vier Ecken und 14 Firmamente, an die Lichtwolke vor dem Vater.

8, 19 - 13, 22 liegt die gewöhnliche Anrufungsreihe zugrunde:

8, 19 Herr, Gott, Pantokrator,

9, 5 f. großer, einziger Gott, der innerhalb der sieben Vorhänge ist,

9, 7 f. der auf seinem heiligen, glorreichen Throne sitzt,

9, 18-20 der die Himmel anblickt, so daß sie erzittern, der die Erde anblickt, so daß sie sich spaltet,

9, 22 f. der in der Höhe sitzt,

10, 4 f. der auf den Cherubim sitzt.

10, 5 - 11, 19 folgen andersartige Anrufungen.

11, 19 kehrt der Text zu den gewöhnlichen Formen zurück, die durch den Ruf « Ich flehe dich an, Gabriel, bei . . . » eingeleitet werden. Es sind aufgeführt

11, 20-25 der Name des Vaters, seine Herrlichkeit, die sieben Engel,

1. STORF, *Griechische Liturgien* 104.

12, 1-7 Thronengel,

12, 10 sieben zu Diensten bereite Erzengel,

12, 19 - 13, 22 die Herrlichkeit des Thrones : Flammenthron, Feuerräder, vier Tiere, zwei Seraphim mit sechs Flügeln, die das Trishagion singen. Weiterhin wird die Form « Ich rufe dich an, Gabriel, bei ... » beibehalten, doch aus einem Apokryphon werden fremde Attribute herbeigezogen.

18, 23 steht die Einführungsformel zum letzten Mal. Bemerkenswert ist hier 18, 12 ff. : die sieben Augen des Vaters, die mit seiner Thronherrlichkeit auch in der Bibel zusammenhängen ;

19, 9-17 24 Engel, die bei den 24 Presbytern stehen, und

20, 7-15 24 Erzengel des Leibes des Jao Jecha, Dubletten in apokalyptischer Spielart zu den biblischen 24 Ältesten. Bei den beiden letzten Gruppen beachte man, daß die Anrufungsform wechselt, daß diese Engel jetzt direkt angesprochen werden.

NAMEN- UND SACHREGISTER

Die Zahlen bezeichnen die Paragraphen. m. N. = magischer Name.

Abel 403, 406.

Abergläubisches Gebet 291ff.

Aberselia 19, 340.

Abgarlegende 94-98, 376.

Abimelech, äthiopischer Kämmerer 181.

αβλαναθαναλβα 201.

Abraham, Patriarch 192 Anm.

Abraxael (Engel) 45.

Abrahas, Namenüberlieferung 203. Äon

41. Einer der sieben Engel 45. Abrahas-Jesus und Abrahas-Sabaoth 22.

Abwaschen und Trinken der Schrift 286.

Acherusischer See 155f.

Adamas, Äon 25, 35, 47, 252.

Adamlegende 83f., 121.

Adler, über dem Haupte des Vaters 67.

Adlergesicht, Throntier 221.

Adona-el, Engel 137.

Adonaeus, Äon 36.

Adonai, Äon 43, 46. Gottesname 217.

Adonai-Eloi, Äon-Engel 136.

Adonai-el, Engel 45.

ἀγνεία s. Reinheit.

αγραμμα χαμαρι, Namenüberlieferung 202.

Dekandämon 75.

Agrippas, drei Dämonen 17.

Ἀλήθεια, gnostischer Äon 25.

Altar des Himmels 52.

Älteste, vierundzwanzig, s. Presbyter.

αλφα (λεων φωνη ανηρ) 222.

Amen, Zahlenwert = 99, drei, sieben, zehn, zwölf Amen 398.

Amente 247.

Amulette, allgemeine Betrachtung 280-

84. Vorschriften für ihre Anfertigung

285-88. Das A. bei der magischen

Handlung 289f. Das A. im heidni-

schen Schutz- und Heilzauber 311,

im Dienste der Götter 312. Stellung

der Kirche zum A. 355f. Rein christ-

liche A.-texte 357-60. Beschreibung

der A.-bildchen 361-71.

Anabael, Name Jesu als Richter 49.

Ananael, Erzengel 40.

Ananias, Gefährte Daniels 228.

Anaphora-Zitate 390-94.

ἀνάκλησις Christi 369.

Angesicht, Engel des A. 66, 77.

Anrufungsreihen 407-12.

Anthropomorphismus in der Schilderung des Vaters 64ff.

Anthropos, gnostischer Äon 25 ; cf. 35.

Ἀντικείμενος, Name des Satans 166.

Antiochia 60, 156.

Antipathie, Gesetz im Zauber 184.

Anup, Apa, in einer Ölsegnung genannt 379.

Äonen, die sieben Planeten 43-46. Erinnerungen an einzelne Äonen 47-50.

S. Abraxas, Gnosis.

Apalaph, Spukgestalt ? 340.

ἀποκατάστασις πάντων 161.

ἀπολογία = Ephesia grammata.

Apostel, im Verkehr mit Jesus 88ff. Legenden 183. Ihre Namen im Zauber

360. Apostelthron 67, 79.

- Arimiel 43f.
 Arm Gottes 70.
 Arnael, Erzengel ? 45, 137.
 Asmodaeus 143.
 Asuel, Erzengel 45, 136f.
 Athanael, Finger Gottes 70.
 ἀθανατος 392.
 Athonas, magischer Name des Gabriel 224. Dekandämon 42.
 Ätiologie der Krankheiten 304.
 Auge, das böse 20. Sieben A. des Vaters 66. Augenleiden 353.
 Authronios, Engel 45.
 Αὐτογενής, Äon 25, 35f.
 Azael, Engel 137.
 Azarias, Gefährte Daniels 228.
 Azazel 230 Anm. 3.
 "Αἴσιον καὶ δίκαιον-Gebet 407, 410, 412.
 αω, Name des Lammes 145, 367.
- βαλασαμες 204.
 Bael, m. N. 77.
 Bainchooch, gnostischer Äon 41, 138, 161f., 205.
 Baktamiel, Name Jesu 49.
 Baktiotha, Name Jesu 49, 62.
 Balsamos, Engel 45, 137.
 βαρβαρωθ 212.
 Barbaruch, Elementardämon 16.
 Barbelo, Mutter in der gnostischen Trias 25ff.
 Barbelognostik 25.
 Barpharanges, Äon 46, 136, 211.
 Bathuriel, ursprünglich ein Äon 48.
 Bauopfer 193.
 βαφρεναριον 210.
 Bawit 113.
 Becher der Kirche 53, 55, 57.
 Bei der Schöpfung der Seelen 72.
 Befehl, magischer 372f.
 Beifuß (ἀρταμισα) 271.
 Beluch, Elementardämon 16.
 Bés 9, 365.
 Besessenheit 315, 354.
- Beth, Betha etc., Liste der 24 Presbyter 146, 227.
 βιαιοθάνατος im Zauber 188ff.
 Blararo, m. N. 77.
 Blume bei der Schöpfung 72.
 Blutfluß, Bräuche gegen 345.
 Böser Blick 20, 194.
 Bundeszelt 79.
- Chamari-el, gnostischer Äon 41.
 Cherubim 120-24. Namen der vier Throntiere 221.
 Christus, gnostischer Äon 25, 61f. Zusammenstellung mit Äonen (Jao, Jecha, Baktiotha etc.) 49. Seine Herabkunft durch die Engel 31-34, 49. Mischgestalt 69.
 —, der biblische Jesus und seine Apostel 88ff. Er heilt Tiere 90ff. Descensus ad inferos s. Höllenfahrt. Der Eingeborene 86. Als Fisch und Fischfänger 365. Als Richter 114. Der Glorreiche, der « Lebende » (ὁ ζῶν) 111. Christkönig 67. Der Weinstock im Himmel 57, 81. Christus-Seth 111. Als Paraklet und Bräutigam 87. Hervorgang aus dem Vater durch Hauch 69. S. Kreuz.
 Christus- und Engelkult 85.
 Communicatio idiomatum 84.
- Daktylen, idäische 216, 233.
 δακτυλαριον 216, 233.
 Dämonen, *heidnische*, ungenannte 12f. Unterweltsdämonen 14f. Elementargeister 16f. Fabelwesen 18. Spukgestalten 19f. Krankheits-D. 171, 174f. Magische Namen 201ff.
 —, *jüdisch-christliche*, ihr Haupt 166. Die untergebenen Scharen 167. Namen und Einteilungen 168f. Geschlechtsunterschied 170. Wirksamkeit der D., besonders als Krankheitsgeister 171. D. und Sünde 172.

- Bund mit ihnen 173. Anwünschung der D. 174. D.-abwehr 175-77. Gebete um Abwehr 318.
- Daniel 403f.
 David, der himmlische Psalmist 52, 57f., 180.
 —, eins der vier Lichter 44, 51. Engel 45.
 Davides, Äon 36.
 Davithe, Name des ebengenannten 36, 43, 53. Seine Sonderstellung (Jesus-Engel-Davithe) 61.
 Davithea 52, 54f., 246. Sein Zauberbildchen 363f.
 Dekandämonen und -engel 37-42.
 Demas, Schächer 103.
 Diadem des Vaters 67. D. des Christkönigs 67.
 Dialog in den Legenden 375.
 Doxologien 397.
 Drache im Nun 157, 166.
 Drachengesicht 69.
 Drei Jünglinge im Feuerofen 228, 404.
 Als Fieberpatrone 352.
 Drohung 243-56.
- Ebbael, Dämon 365.
 Echuch, Berggeist 16.
 Edessas Gesandtschaft an Jesus (?) 93.
 S. Abgarlegende.
 Eisen im Zauber 187.
 Ekoe, Dekandämon 42.
 Elel, Engel 45.
 Eleleth, eins der vier Lichter 36. In der Liste der sieben Äonen 43f.
 Elemas, in der Liste der sieben Äonen 45.
 Vgl. Elymas.
 Elementardämonen 16f. Erzengel als Elementargeister 131-33.
 Elias 100, 180.
 Elilaeus, Äon 36.
 Elisabeth, Mutter des Vorläufers 179, 254.
 Eloaeus, Äon 36.
- Eloi, Gottesnamen 217. Eloi eloi lama sabaktani 218. Eloi, einer der sieben Äonen 45.
 Elymas, Zauberer, in Jesu Kreuzesruf verwendeter Name 218.
 Engel 117-164. Wesen der E. 117. Klassifizierung 118f. Träger des Thrones 120ff. Cherubim 120ff. Seraphim 123. Vier Erzengel 125. Vier Lichter 126. Sieben Erzengel 127-43. Ihr Wesen und ihre Namen 127. Engelkataloge 128. Sieben Augen des Vaters 129. Elementargeister 131-33. Als Schutzengel 134-37. Michael, Gabriel, Raphael 138-43. Vierundzwanzig Presbyter gelten als Engel 144. Straftätigkeit der Engel 148ff. Engel der Linken 152f. Engel an eschatologischen Orten 154-164. Gefallene Engel s. Dämonen.
 Entlassungsoffer 275f.
 Epiklese 319-54; in verschiedenster Form 319. Christliche E. 320ff. Selbständig gebaute E. 320. E. in Anlehnung an kirchliche Formulare 321ff. Öl- und Wasserweihe des Serapion von Thmuis 321; des bohairischen Rituals: Öl der Katechumenen 322, im Taufritual 325-27. Feierliche Form der E. 329ff. Vergleich mit der Epiphanie-Akoluthie 330f. Beziehung der magischen E. zur heidnischen Zauberschüssel 332. Erweiterte E. 333. S. Netzsegen, Bräuche bei Ehe, Krankheiten.
 Ephesia grammata 233-41. Ableitung von den idäischen Daktylen 233. Geschichte der Rätselworte 230. Erklärung durch Glossolalie 232. S. Vokalreihen.
 Epiphanie-Akoluthie 329f., 76.
 ἐρηκισθη 209.
 Erstgebilde (ἀρχήπλασμα) 82, 142, 166.
 Erstgeschaffene Engel 75.

Erzengel 37-42. S. Engel.
Eschatologie, Tätigkeit der Engel in der E. 148-64. Strafengel 148-53. S. Acherusischer See, Euphrat, Feuersee, -flüsse, Jerusalem, ἀποκατάστασις πάντων.
Eucharistie 115.
Euphrat, Paradiesesfluß in der Eschatologie 157.
Evangelienanfänge als Amuletttexte 359.
Exorzismus 315-18.

ζαγούρη 215.

Fabelwesen 18.
Fasten 262.
Festmachen gegen Kriegsgefahr 93, 348.
Feuerengel 117.
Feuerflüsse als eschatologische Orte 82, 159.
Feuersee als Strafort 160ff.
Fieber, Bräuche gegen 349-52.
Finger Gottes im Zauber 70f.
Firmamente, vierzehn 76.
Fluchtexte 302.
Fruchtbarkeitszauber 339.

Gabriel, Beziehung zu den Planeten 38-42. Der Lichtchristus geht in seiner Gestalt zur Erde 32-34. Der Held des Rossitraktates 142. Der Engel der Verkündigung 69, 141. In der Liste der Erzengel 45f. Gesetzt über Elemente 132, als Schutzengel 136. Logos-Gabriellehre 142.
Gebet, magisches und religiöses 372-412. Charakteristika des mag. G. 372f., Formen desselben 374, besonders Dialogform 375. Magische Formel als G. 375. G. vom Himmel 376. Verfassergebete 377-382. Beziehungen zum G. der synkretistisch-gnostischen Kreise 383-389, zum G. der Kirche 390-412. S. Liturgien, Ana-

phorazitate, Hymnen und Litaneien, Doxologien, Privat-Notgebet, Paradigmengebet, Anrufungsreihen, Epiklese, Exorzismus, Dämonenabwehrgebet, -anwünschungsgebet.
Geist, Hl. 116.
Gestas, Schächer 103.
Gestirngötter 10.
Gewänder, himmlische 137.
Glossolalie 232.
Gnosis, Reste aus der G. 23-62. Trias Vater, Mutter und Sohn 25-30. Der Äon Christus 31-34. Jesus der vollkommene Mensch 35. Die vier gnostischen Lichter 36. Die sieben großen Äonen 37ff. Dekandämonen 39-42. S. auch Äonen, Lichter, synkretistisch-gnostisches Gebet.
Gomorrha 404f.
Götter, altägyptische 3ff. S. Horus, Isis, Nephthys, Seth, Bès. Die übrigen G. 8-10. Helios 10.
Gregoriusgebet 378.
Gürtel des Magus 263.
Haare und Nägel im Zauber 192.
Habin 4.
Hadesreise s. Höllenfahrt.
Hahn, Tier des Abraxas 22, 370. Opfertier der Magier 278.
Harmos(i)el 36 Anm. 2, 44, 52.
Harmuser, Engel 45. Eins der vier Lichter 51.
Hauch und Stimme, Mittel der Schöpfung 72. Hervorgang des Sohnes durch den Hauch des Vaters 69.
Hebräische Sprache im Zaubergebet 230.
Heilige 178-83.
Heilpraxis, kirchliche und magische 314-71. S. Exorzismus, Epiklese, Amulett.
Heilungszauber 301.
Heliopolis 5.
Helios 10.

Henoch, der himmlische Schreiber 182, 250. Im Paradigmengebet 405.
Hermukratos 44.
Himmel, sieben 77. Der H. hat vierzehn Firmamente, wird von vier Säulen getragen 77f.
Himmelsbriefe 376.
Himmelsflüsse 81.
Himmelsozean 159.
Himmelsstadt 163f.
Höllenfahrt Jesu 107. H. Pauli 107.
Höllenwächter 109.
Homousie 116.
Horus 3-6, 8, 67.
Hund, Bindung des H. 249.
Hymnen 395.

Identifizierung mit Göttern 251-56.
Isis 3-7, 249, 255.
Isisknoten 263.
Isistempel in Habin 4.

Jak, Dekandämon 42, 75.
Jaldabaoth, Äon 28, 36, 47, 75.
Jao, Äon 36. Einer der sieben großen Äonen 46. Jao-Christus, Jao-Jecha (Jesus) 49. Jao-Sabaoth, Gottesname 217. Engelname 46, 136.
Jecha, Lichtstern 49. Vgl. Jao-Jecha.
Jerusalem, himmlisches 56, 81, 163f.
Jesus, s. Christus.
Job im Paradigmengebet 403, 406.
Johannes der Täufer 179, 254.
Jonas im Paradigmengebet 404.
Judas Ischariotes 406.
Jungfrau, die gnostische 27f., 73.

Kaas, Dekandämon 42.
Kaesas, Dekandämon 42.
Kain 406.
Kammer (ταμειον) des Himmels 31.
Kind, magischer Schutz des K. 347.
Kohle für Räucherbecken 277.
Kolobium 365, 369.

Krankheiten, Ätiologie und Therapie 304.
Blutfluß 345, sonstige Mutterleiden 346. Kinderkrankheiten (Nabelbruch?) 347. Die Fieberarten 349.
Augenleiden 353. Besessenheit 354.
Krankheitsdämonen 20 Zusatz. 171, 174.
Kranz des Vaters 67. K. des Engels (Gabriel?) 371. Himmlische Kränze 137.
K. des Magus 264. K. zum Schutz der magischen Schlüssel 271.

Kreuz, griechisches 366.
Kreuzauffindung 106.
Kreuzeslegenden 99-106.
Kreuzesnägel 102, 229.
Kreuzesruf Jesu 100, 218.
Kreuzgloriole 365.
Ksas, Dekandämon 42.
Kupfer im Zauber 187. Räucherbecken von K. 277.
Kutha-Jao, Gott der Hebräer (Jesus) 50.

Lampe im Zauber 268.
Lebensbaum, Bett vom L. 60.
Lebenswasser 68, 72.
Legenden als magische Gebete 374.
Legitimation, s. Identifizierung im Zauber.
Leinenkleider 263. -docht 268.
Leontius, Hl. 183-341.
Leuchter, sechzig im Zelte des Vaters 80.
Lichter, die vier (Davides, Davithe(a), Eleleth, Harmuser) 36, 51-62.
Lichtschatz 249.
Lichtwolke 29, 73.
Ligatio der Potenz des Mannes 338.
Liebeszauber 4, 295, 308.
Litaneien 396.
Liturgien, magische 385-89.
Lot 403f.
Löwengesicht 221.

Machtzauber 296.
Majestas Domini 112f.
Maria 178f. Gebet Mariae ad Bartos 254, 378, 380.

- Marmaru . . . , Äon 48.
 Märtyrer, vierzig von Sebaste 96, 183.
 μαρκαλλι 214.
 Mastêma 138, 166.
 Matte 267.
 Medizin und Magie 304-09. Koptische magische Texte 306-09. S. Ätiologie und Therapie, Heilpraxis.
 Menschengesicht, Throntier 221.
 Michael in der Liste der Planeten (Äonen)-Erzengel 39f., 45. Elementargeist 131f. Schutzengel 136f. Seine Sonderstellung 138-140. Sekundär eingeschobene M.-legenden 139, 250-255.
 Mijak, Dekandämon 40, 42.
 Milchsegen, Bräuche für 344.
 Misael, Gefährte Daniels 228.
 Misak, Dekandämon 42.
 Mischgestalt 18. Christus ? 69.
 Mixanther (Mischgötter), einer der sieben großen Äonen 45.
 Mond, Bestimmung magischer Handlung nach dem Monde 260. Im Zaubert wird der M. zurückgehalten, s. Drohung. Engel des Mondes 132, besonders Gabriel 362 Anm. Cornua lunae ib.
 Morgenstern, Bestimmung magischer Handlung nach dem M. 259.
 Moses 180, 402.
 Muttergöttin 25-29.
 Mutterleiden, Bräuche gegen 345f.
 Namen, Macht des Namens 196. Der wahre N. 198f. Der fremde N. 200ff. Gottesnamen 217-19. Engelnamen als Gottesnamen 219. Magische N. der vier Thronträger 221f., der Erzengel 224, der vierundzwanzig Ältesten 225f., der drei Jünglinge im Feuerofen 228, der Kreuzesnägel 229.
 Nathanael, Finger Gottes 71.
 Nephthys 6.
 Noe 403.
 Notgebet 399.
 Nun (Unterwelt) 157, 166.
 Offenbarungszauber 13, 292, 385 (XIV, 38ff., 50ff.).
 Öl der Zaubervlampe 268.
 Opfer, blutige im Zaubert 278.
 Orans-Christus 365.
 Orojael, eins der vier Lichter 36 Anm. 2 u. 3. 44.
 Orpha, Leib des Vaters 64.
 Orphamiel, Finger des Vaters 71.
 οὐρα im Zaubert 188-92. Verbindung mit einem Totendämon 188f. Usia eines Toten 190. Usia eines Tieres 191, eines lebenden Menschen 192.
 οὐλαρυριφια 210.
 Oxyrhynchos 365.
 Palindrom 201, 209, 210.
 Palmblätter im Zelt des Vaters 80. Als Gürtel 263.
 Paradies des Himmels 158.
 Paradigmengebet 400-06.
 Paraklet (Jesus) 87.
 Pauli Höllenfahrt 107f.
 Petri Schwiegermutter 89.
 Pflanzen im Zaubert 186.
 Phao-Baktamiel, Name Jesu 49, 61.
 Phukta, Namen des Weltenrichters 49, 62.
 Pijak, Dekandämon 42, 75.
 Plejaden 6, 248f.
 Potenz des Mannes 338.
 Presbyter, die vierundzwanzig 144-47. Ihre Namen 225-27.
 Priesterkleidung für den Magus 263.
 Privatgebet 399.
 Protonike (Kreuzauffindungslegende) 106.
 Psychopompos, Bainchooch-Michael als Erlöserengel 161f.
 Puppe, stellvertretende im Zaubert 193f.

- Raguel, Erzengel 40, 44, 136.
 Raphael, in der Liste der Planeten-Erzengel 39f., 45. Als Schutzengel 136f. Nach dem Buche Tobias 143. Als Strafengel 149.
 Rätselworte 230-41. S. Ephesia grammata, Vokalreihen.
 Räucherbecken 277.
 Rauchopfer 275-79.
 Re, Mythos von R. 72.
 Reinheit des Ortes 261, des Magus 262, seiner Kleidung 263, der Zaubervlampe 268, der Zauberschüssel 271.
 רחל 25.
 Sabael, Engel 137.
 Sabak, Dekandämon 42.
 Sabaoth, einer der sieben Äonen 36-46. Name Gottes 217. Jao-Sabaoth s. Jao.
 Saber, m. N. 77.
 Sablan, Dekandämon 75.
 Sachorak, Dekandämon 42, 75.
 Sak, Dekandämon 42.
 Saklas, Äon 36.
 Salomites, die Pistis von Jao Sabaoth 156.
 Salz, Mumiensalz, Königssalz 187. Zauberkreis aus Königssalz 266.
 Sausiu, Engel 51.
 Sappathai, Wächter der Unterwelt 107.
 Saraphuel, Erzengel 40, 45, 136.
 Satan 14, 166. S. Mastema, Ἀντικείμενος. sator arepo tenet opera rotas 229.
 Schacha, Dekandämon 42.
 Schadenzauber 303.
 Schicksalsgöttinnen (μοῖραι) 20. μαρκαλλι 214.
 Schlangen in Zauberbildchen (?) 361f.
 Schlußformel, liturgische 397.
 Schöpfung 72-83. Opus distinctionis et opus ornatus 74. Lage des Vaters vor der Sch. 73. Mittel bei der Sch. 72. Sch. der Engel 74, 82, des Himmels und der Erde 76-81, der Menschen 83. Erstgeschaffene Engel 75.
 Schlüssel, s. Zauberschüssel.
 Schutzengel 134-47.
 Schutzengelgebet 135f.
 Schutzzauber 301.
 Schwangerschaft, Bräuche bei der 340f.
 Sedekiel, Engel 137.
 Seelenmischkrug 72.
 Semijak, Dekandämon 40, 42.
 Seraphim 120, 123.
 σεσεγγην 211.
 Sesenges-Barpharanges, Engel 46, 136.
 Seth, Gott 3, 8. Bildchen 371.
 —, Äon 36.
 —, alttestamentlicher 8. Seth-Christus 111.
 Sieben Augen des Vaters 66, 129. Amen 398. Erstgeschaffene Engel 75. Erzengel 127-43. Hl. Knaben von Ephesus 183, als Fieberpatrone 351. Himmel 77. Thronwagen des Vaters 124. Vorhänge des Thrones und Lichtsterne davor 79.
 Skarabäus 272.
 Sodoma 403-05.
 σορο χατα 213.
 Sorochata, Jesus als Richter 49.
 Speichel aus dem Munde des Vaters 68, 72.
 Sprache als Mittel im Zaubert 195-256. S. Namen, Rätselworte, Ephesia grammata, Vokalreihen, Drohung, Identifizierung.
 Stephanus, Erzmärtyrer 403.
 Sternbilder 60.
 Sternenkranz auf dem Haupte Jesu 247.
 Stiergesicht, Throntier 221.
 Suliel, Erzengel 39.
 Sura, Tochter der Pelga 140.
 Suriel, Erzengel 39f., 45, 136.
 Sympathische Mittel im Zaubert 184ff.
 Syrianus 72.
 Syzygienlehre 29, 36.
 σφραγίς 241, 313.

- Tartaruchos 14, 109, 151, 247.
 Τάρταρος (Jesus) 35.
 Temeluchos, Strafengel 149f.
 Thaisara m. N. 77.
 Thalamora m. N. 77.
 Theriel m. N. 77.
 Thesocha m. N. 77,
 Thot 3.
 Throel m. N. 77.
 Thron des Vaters 57, 77, 81, 120-24.
 Herrlichkeit seiner Feuerflüsse 159.
 Thronwagen 121, sieben 124. Vier
 Throntiere 221.
 Throne der Apostel 67.
 Tiere, deren Usia im Zauber 191. Segen
 und Fluch über T. 335f. Mittel aus
 dem Tierreich im Zauber 185.
 Tobias 143.
 Trance 279.
 Trias, gnostische 25-30.
 Trinität, ihre Behandlung in den Texten
 63, 116, 397.
 Trishagion 392.
 Troparion 395.
 Tybiwasser 270.
 Uriel, Erzengel 135, 137. Strafengel 149.
 Vater, sein Leib 64, Schoß und Brust 65,
 Haupt 66, Gewand 67, Kranz, Dia-
 dem, über dessen Haupte der Adler
 67, Speichel 68, Hauch und Stimme
 69, Arm und Finger 70f.
 Vieläugige fehlen 123.
 Vokale, ihre Beziehungen zu den Him-
 meln und Planeten-Erzengeln 37-40,
 67. Vokalreihen 236-39. Ihre Schrei-
 bung 242. Traubenförmige Anord-
 nung 366.
 Volksmittel in der Medizin 306-09.
 Vorhang vor dem Throne Gottes 75, sie-
 ben V. 79.
 Wagen der Cherubim als Thron Gottes
 124, 123. Sieben W. 124. W. der
 Sonne 247.
 Wasser, fließendes, immaterielles, Tybi-
 270.
 Weinstock über dem Thron Gottes (Jesus)
 57, 81.
 Wir-Stil, Gebet im W. 388.
 Wolke vor dem Thron Gottes 81. Licht-
 wolke in gnostischen Berichten 28f.
 Zadakiel, Erzengel 39.
 Zauber, seine Arten (Theurgie, Magie,
 Goetie, Pharmakie) 292-303. S. Of-
 fenbarungszauber, Liebes-, Macht-,
 Heil- und Schutzzauber, Fluchtexte,
 Schaden-Z.
 Zauberbecher 273f.
 Zaubersformel 310.
 Zauberkreis (Bannkreis) 177, 266.
 Zaubernamen 196-229.
 Zauberopfer 275-79.
 Zauberritual 257-90.
 Zauberschüssel 269-74, von Glas, henkel-
 los 270. Mit kirchlicher Segnung
 verbunden 332.
 Zauberstab 264.
 Zauberswang 135, 289f.
 Zaziel, Erzengel 39.
 Zeit der magischen Handlung 258-60.
 Die Nacht 258. Bei Aufgang des
 Morgensternes 259. Bestimmung
 nach dem Monde 260.
 Zelt des Himmels 79.
 Ziegelsteine, unter die magische Schüssel
 zu legen 271.
 Zoe (Eva), gnostischer Äon 29.

BERICHTIGUNGEN

- S. 16, 5 statt XXXII, 16ff. lies XV, 16ff.
 21, 15 f. deleatur. Vgl. die Stelle im Übersetzungsband.
 23, 19 statt XL lies XLIII.
 27 Anm. 2 statt ΖΑΡΜΟΧΗΑ lies ΖΑΡΜΟΧΗΑ.
 29, 25 statt 11 13ff. lies 11, 23ff.
 36, 16 statt XXX lies XXXII.
 42, 27 statt 18, 1ff. lies 17, 1ff.
 61 § 106 Crum identifiziert das Gebet in der OLZ 1899, 21 als Gebet des Judas
 aus der Kreuzauffindungslegende der Helena.
 63, 13 statt LVI lies XLVI.
 76, 16 statt LII lies LXII.
 84, 20 statt XXIV lies XXXIV.
 102, 19 statt XVI lies XVII.
 205 Anm. 3 ΑΝΚΡΑΤΩΡ ist richtig zu erklären als ἀκρατος *ungemischt* (Hinweis
 von Crum).
 220, 21 Crum verweist zu unserm Text XLV auf Gregor von Nazianz bei
 Migne PG 36, 734 (OLZ 1899, 21).
 222, 25 EURINGER, *Bartos* = *Parthien*? (ZfSem VII, 1929, 214-216) denkt an
 Tartus, bzw. Tortosa in Syrien.
 226, 22 statt « daß ihr *euch* herabneiget auf . . . » lies « daß ihr *die Augen*
 herabneiget auf . . . ».

OUVRAGES PUBLIÉS PAR LA FONDATION ÉGYPTOLOGIQUE
REINE ÉLISABETH

Thèbes. La Gloire d'un Grand Passé, par Jean Capart, avec la collaboration de Marcelle Werbrouck. Un beau volume grand in-4° (25 × 32), luxueusement édité, contenant, outre le texte, 257 reproductions en autotypie, dont 100 au format 18 × 24.

Thèbes. The Glory of a Great Past, by Jean Capart, in collaboration with Marcelle Werbrouck. Un beau volume grand in-4° (25 × 32), luxueusement édité, contenant, outre le texte, 257 reproductions en autotypie, dont 100 au format 18 × 24.

Les Temples de Karnak, fragment du dernier ouvrage de Georges Legrain. Avant-propos de Jean Capart. Un beau volume grand in-4° (25 × 32), contenant 270 pages et 163 illustrations.

Thèbes. La Gloire d'un Grand Passé expliquée aux enfants. Un album 22 × 30, contenant 48 pages et 40 figures dans et hors texte, couverture en couleurs.

Thebe. De Roem van een Groot Verleden, aan de kinderen uitgelegd. Een album van 48 bladzijden met 40 platen.

Thebes. The Glory of a Great Past. A little book for everybody. An album of 48 pages and 40 figures.

Autour de la Pierre de Rosette, par Camille Lagier. Un beau volume in-8° carré (18 × 24) de 160 pages sur beau papier vergé avec 11 planches hors texte.

Les Statues Vivantes. Introduction à l'étude des statues égyptiennes par M^{me} Weynants-Ronday. Préface de Jean Capart. Un beau volume in-8° carré (18 × 24) de xii + 204 pages imprimées sur très beau papier vergé.

Vie de Pétosiris, Grand Prêtre de Thot, à Hermopolis-la-Grande, par Émile Suys. Préface de Jean Capart. Un volume in-8° (18 × 24) de 170 pages et 8 planches hors texte.

La science égyptienne. L'arithmétique au Moyen Empire, par O. Gillain. Préface de H. Bosmans, S. J. Un volume in-8° (18 × 24) de 326 pages et frontispice.

The Plural and dual in Old Egyptian, by Raymond O. Faulkner. Un volume in-4° (22 × 28) de 70 pages.

Memphis. A l'Ombre des Pyramides, par Jean Capart, avec la collaboration de Marcelle Werbrouck. Un beau volume in-4° (25 × 32), luxueusement édité, contenant, outre le texte, 391 reproductions en autotypie.

Catalogue des Caractères d'impression hiéroglyphiques égyptiens, d'après les matrices appartenant à Alan H. Gardiner. Un beau volume in-4° de 48 pages.

Guide du Visiteur, Égypte, Musées Royaux du Cinquantenaire, Bruxelles, par Jean Capart. Brochure de 78 pages.

La Tombe de Nakht, notice sommaire par M. Werbrouck et B. van de Walle. Une brochure de 23 pages.

Le Mastaba de Neferirtenef, par B. van de Walle. Notice sommaire de 71 pages, et 6 planches hors texte.