

Angelika Berlejung

# Kleine Schriften mit großer Wirkung

Zum Gebrauch von Textamuletten in der Antike

## 1 Einleitung und Fragestellung

Im Alten Orient (hier: Mesopotamien, Syrien), in Ägypten und der Levante (hier: Palästina, phönizische und philistäische Städte) waren Amulette, die ein Mensch an seinem Körper trug, seit Alters her gang und gäbe. Diese Stücke wurden von ihrem Eigentümer während seines Lebens kaum abgelegt, und waren derart eng und körperlich mit ihm verbunden, dass man sie ihm/ihr im Todesfall als Teil des persönlichen Besitzes mit ins Grab gab<sup>1</sup> bzw. bei Kremationen mitsamt der Leiche verbrannte<sup>2</sup>. Amulette werden archäologisch zwar meistens im Kontext von Gräbern aufgefunden, doch war dies nur ihre Endstation, die sie nach einer längeren Einsatz- und Wirkungszeit erreicht haben. Ihre allerletzte Aufgabe war es zwar u. a., die (hilflose) Leiche bei der Loslösung des Totengeistes und seines Übergangs in die Unterwelt zu beschützen.<sup>3</sup> Zuvor aber hatten die Stücke Bedeutungen und Wirkungsweisen, die ihr menschlicher Träger zu seinen Lebzeiten von ihnen erwartet hatte. Die Verbundenheit eines Amuletts mit seinem Träger konnte bereits im Säuglingsalter beginnen, wenn dem Kind ein Amulett geschenkt wurde, oder aber auch erst später, wenn ein Mensch es erwarb. Nur im letzteren Fall ist davon auszugehen, dass der Amulettträger eine gezielte Auswahl vorgenommen hatte, im Fall von Kindern oblag die Entscheidung über ein Amulett wohl zumeist den Eltern. Der Verkauf von Amuletten fand im Vorderen Orient und Ägypten überwiegend in Heiligtümern statt, wo der Tempelbesucher eine Devotionalie erwerben konnte, um sie selbst zu behalten oder an seine Frau/sein Kind weiterzugeben. Von den Käufern aus gesehen bestand Interesse, ein Stück der Gottheit, ihrer Wirkmacht und ihres Schutzes, die am heiligen Ort zu spüren war, sozusagen materialisiert mitzunehmen. Ein solches Amulett konnte für den Rest des Lebens auch ein biographisches Erinnerungsstück sein, wenn der Käufer dadurch

---

1 Herrmann 1994, 3f.; Klasens 1975, 232–236; Andrews 2001, 76.

2 So aus Brandspuren zu erschließen, s. z. B. Beyer 1994, 248.

3 Die gezielte sekundäre Verwendung von Amuletten im funerären Kontext als Grabbeigaben endete nach der Verwesung der fleischlichen Teile und dem Umsiedeln der Gebeine ins Repositorium. Der Verwesungsprozess war für die Leiche, den Menschen in seiner schwächsten Form, ein Risiko, da er von Grabräubern, Tierfraß oder Dämonenbefall gefährdet war. Hier schützten ihn die Amulette ein letztes Mal, bevor er nach abgeschlossener Verwesung als Totengeist in die Unterwelt übergesiedelt war und seine blanken Knochen ins Repositorium geworfen wurden. S. dazu ausführlicher Berlejung 2008 b.

an seinen Heiligtumsbesuch bzw. eine Wallfahrt (oder auch ein damit verbundenes Gelübde o.ä.) erinnert wurde. Amulette waren Teil der symbolischen Sinnwelt der religiösen Wirklichkeitsbestimmung und ermöglichten es dem Menschen, Grenzbereiche, die der Einflussnahme oder Erfahrung entzogen waren, positiv zu besetzen und sie unter göttlichen Schutz zu stellen. Ihre Grundaufgabe bestand darin, negative Kräfte abzuwehren und positive anzuziehen<sup>4</sup>. Für das Letztere war von Bedeutung, dass ein Amulett die Gegenwart einer Gottheit repräsentierte, die sich wie ein schützendes Dach über den Träger stellte. Durch ihre Mobilität und Alltagstauglichkeit waren Amulette eine Form der *portativen Gottespräsenz*.

Neben ihren schützenden Wirkungen waren Amulette aber auch Heilmittel (z. B. gegen Unfruchtbarkeit, Impotenz), Statussymbol, commemoratives Gedenkstück, Zugehörigkeits- und Loyalitätszeichen. Zudem waren sie für den Träger natürlich auch Ausdruck und Zeichen seiner besonderen religiösen Beziehung zu einer bestimmten Gottheit und besaßen insofern auch Bekenntnischarakter.

Innerhalb dieser kurz skizzierten Amulettpraxis sind mehrere Amuletttypen zu unterscheiden, denen bisher auch schon diverse Untersuchungen gewidmet wurden. Allgemein kann man die bisher belegten Amulette in Ägypten, Syrien, Mesopotamien und der Levante in sechs Gruppen einteilen: Zumeist unterscheidet man aufgrund optischer Kriterien<sup>5</sup>: Natürliches (z. B. Muscheln, Pflanzenfasern, Tierknochen, Stoffe, Fäden), Gemmen/Perlen, tropfenförmige Anhänger mit Anhängeröse/Bohrung (hier ggf. auch Münzen), Siegelamulette und -ringe, figürliche Amulette und Textamulette. Mischformen sind möglich (z. B. kann eine Muschel, Münze oder ein figürliches Amulett mit Schriftzeichen versehen werden).

Eine besondere Gruppe, die im Kontext der vorliegenden Fragestellung nach „Textträger-Schriftträgern“ am relevantesten ist, ist die Gruppe der Amulette, die als nicht-figürliche, miniaturisierte Textträger ausschließlich oder mehrheitlich Schrift-/und/oder Textelemente religiösen Inhalts enthalten, kurz im Folgenden als „Textamulette“ bezeichnet. Sie werden wie andere Amulette auch von einem Menschen direkt auf seinem Körper getragen. Insofern wird ein Mensch also zu dem Träger eines Textes, mit dem er zeitlebens über den Tod hinaus körperlich verbunden bleibt. Texte und Menschen gehen im Fall von Textamuletten also eine besondere Verbindung ein, sodass es sich nahelegt, die Textamulette bzw. die Textamulettpraxis an dieser Stelle in Bezug auf die folgenden Fragen auszuwerten:

1. Welcher Zusammenhang besteht zwischen Text und Handeln?
2. Welches Verhältnis besteht zwischen dem Text und seinem menschlichen Träger?
3. Verändert der menschliche Träger die Schrift oder den Text?

<sup>4</sup> Zur doppelten Funktion von Amuletten s. Galling 1977<sup>2</sup>, 10; Beltz 1998<sup>4</sup>, 442f. Ausführlicher zur Funktion von Siegelamuletten s. Keel 1995, 266–277; Staubli 2010, 8–12.

<sup>5</sup> So weitgehend mit Dubiel 2008, 18f.

4. Verändert der Gebrauch eines Texts seinen menschlichen Träger?
5. In welcher Weise bestimmt die Materialität einer Schrift ihre Rezeption und Wahrnehmung?

Um diese Fragen anhand der Texte auf den Amuletten anzugehen, sei dem vorliegenden Beitrag eine kleine Einleitung in die altorientalisch-ägyptisch-levantinische Textamulettpraxis vorangestellt:

## 2 Einführung in die Textamulettpraxis

Textamulette sind im Alten Orient, in Ägypten und in der Levante ein diachron belegtes, internationales, multikulturelles und mehrsprachiges Phänomen. Sie finden sich in Mesopotamien ab der archaischen Zeit<sup>6</sup> (vermehrt erst ab dem Ende des 3. Jt. oder Anfang des 2. Jt. v. Chr.), in Ägypten ab der 12. Dyn. (= Beginn des Mittleren Reiches)<sup>7</sup> (vermehrt erst ab der 22. und 23. Dyn. = Beginn des 1. Jt.s v. Chr.)<sup>8</sup>, wobei die griechischen magischen Papyri aus Theben des 2. Jh. v. Chr. bis zum 5. Jh. n. Chr. hervorzuheben sind<sup>9</sup>. In Syrien sind Textamulette eventuell ab der 2. Hälfte des 9. Jh. v. Chr.<sup>10</sup>, sicher dann aber im phönizisch-punischen Wirtschafts- und Kulturbereich ab dem 7. Jh. bis in das 2. Jh. v. Chr.<sup>11</sup> belegt. Aus deutlich späterer Zeit (1. Jh. v. Chr. mit Blütezeit im 2.–4. Jh. n. Chr.) stammen Stücke aus dem griechisch-römischen Wirtschafts- und Kulturbereich<sup>12</sup>. Die Geschichte der Textamulette ist damit noch keinesfalls erschöpft, da sie in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten faktisch bis heute weiterbestehen – was hier aber zu weit führen würde.<sup>13</sup>

**6** Bereits aus der frühen Zeit der Schriftentwicklung ist ein Amulett aus Uruk mit dem piktographischen Zeichen für EN bekannt, s. van Buren 1949, 419–422.

**7** So aus dem Vorkommen von Amulettkapseln zu schließen, s. dazu Cintas 1946, 66f.; zu weiteren Belegen s. Ogden 1973, 231–233, Janssen/Janssen 1992, 157–165 und die folgende Anm.

**8** Zu den Textröllchen s. grundlegend Edwards 1960. Beschriftete Amulettkapseln der 22. Dyn. aus Gold finden sich in Ray 1972, 247–253, pl. XLIII,2, bes. 251–253; Bourriau/Ray 1975, 257f., pl. XXIX. Zu ägyptischen Textamulettbehältern von der 12. Dyn. bis in die islamische Zeit s. Flinders Petrie 1914, 29f pl. xix, xlili und xliv.

**9** S. Anm 30.

**10** Lemaire 1990, 323–327 (Amulettkapsel?). Unsicher in der Identifikation als (goldene) Amulettkapsel ist Maxwell-Hyslop 1971, pl. 100 (Alalach IV; B.M. 125984).

**11** Zu den beiden beschrifteten Kalksteinamuletten aus Arslan Tasch des 7./6. Jh. v. Chr. s. Berlejung 2010. Zu Amulettkapseln des 7.–2. Jh. v. Chr. s. Vercoutter 1945, 311–337, pl. XXIX; Quillard 1970, 5–32, pl. I–V; Quillard 1987, 1–11.86–110, pl. I–V; XXVII–XXIX. Zu den Stücken von der phönizischen Küste s.u. Berlejung 2008 a und Berlejung 2011 a.

**12** Kotansky 1994, xviii und Nr. 28; 48; 51; 54–56.

**13** Zu einem Abriss der Geschichte der Textamulette s. Cohn 2008, 17–21; dort auch zu späteren jüdischen Tefillin und Phylakterien. Ebenfalls einen kurzen Geschichtsabriss bietet Skemer 2006, 23–30,

Die äußere Gestalt von antiken Textamuletten kann man im Wesentlichen in drei Typen differenzieren:

1. Gemmen/Perlen, rollsiegelartige und tonbullenartige Objekte, die eine Vorrichtung aufweisen, sodass man sie auffädeln kann.
2. Röllchen aus dünnem Metallblech oder Papyrus, die in Kapseln mit Aufhängevorrichtung aufbewahrt werden (wohl aus Ägypten stammend<sup>14</sup>). Papyrus kann ggf. auch gefaltet werden.
3. Kleine Schreiftäfelchen aus Ton, Stein oder Metall mit Aufhängevorrichtung (wohl aus Mesopotamien stammend).

Für Amulette gab es am menschlichen Körper bevorzugte Tragepositionen<sup>15</sup>: Man trug sie an längeren Schnüren um den Hals, also auf der Brust – woraus sich die Hals-Brust-Position ergab, die über dem Herzen liegt. Oder man trug sie an den Armen bzw. Handgelenken. Deutlich seltener sind Taille und Fußknöchel sowie evtl. Stirnbänder belegt (nicht für alle Amulettgruppen).<sup>16</sup>

Textamulette wurden zumeist auf der Brust getragen. Dies geht u. a. aus einem kleinen Amulett mit der folgenden zweisprachigen (neuassyrischen und aramäischen) Aufschrift hervor, die zugleich dokumentiert, dass die Aufschriften mehrsprachig sein und mehrere Schriftsysteme kombinieren konnten.

Beispiel: Nr. 1:

*bir-ti idi lib-bi = byn ydy' wlb' b'*

Zwischen die Arme/Seiten und das Herz.<sup>17</sup>

Diese Trageposition steht in einem größeren anthropologischen Kontext. Das Herz galt als das Zentrum des emotional durchdrungenen Denkens, und Arme/Hände sind das Medium der Handlungsfähigkeit. Amulette auf/zwischen Herz und Hand bringen folglich zum Ausdruck, dass das Zentrum des emotional durchdrungenen Denkens (= Herz) und das Medium der Handlungsfähigkeit (= Arm/Hand) durch das Amulett gestärkt und geschützt werden sollten. Herz und Arm/Hand beschreiben einen Menschen recht umfassend, und sind somit auch die Punkte, die unbedingt zu schützen waren. Wenn sie von negativen Kräften befallen waren, so war ein Mensch schon zu Lebzeiten am Rande der Unterwelt. Herz und Arm/Hand beschreiben das innere

---

der bis in das Mittelalter ausgreift.

<sup>14</sup> So mit Quillard 1987, 109; Vercoutter 1945, 312f., 343f.

<sup>15</sup> S. Dubiel 2008, 114.

<sup>16</sup> S. dazu Dubiel 2008, 51–54, 102–112. Nach Dubiel, ebd., 53 ist die Hals-Brustlage die neutrale Position, die für den ganzen Menschen gilt und wo auch die unterschiedlichsten Amulette getragen werden können.

<sup>17</sup> Bullenförmiges Amulett des wohl 7. Jh.s v. Chr. aus Nimrud (ND 2348) s. Millard 1972, 132f. (fig. 3); Lemaire 2008, 526; Berlejung 2012, Nr. 1.

Denken/Fühlen ebenso wie das äußere Handeln, sodass es sich faktisch um eine Art „anthropologischen Merismus“ handelt, der den ganzen Menschen umfasst. War an diesen Schlüsselstellen eines Menschen ein Amulett angebracht, dann war er im Ganzen geschützt. Trug er an diesen Schlüsselstellen seines Körpers einen bestimmten Amuletttext, dann war damit auch eine Programmatik zum Ausdruck gebracht: Sein Träger lebte sein Leben unter diesem Text als Lebensprogramm und unter dem Dach eben der Gottheit, die in seinem Amulett repräsentiert bzw. (implizit oder explizit) genannt war. Im Folgenden seien daher die wichtigsten Texte kurz vorgestellt, die auf Textamuletten belegt sind.

## 3 Die Texte der Textamulette

### 3.1 Alter Orient

Mesopotamische und syrische Textamulette des Schreiftafeltyps (z.T. mit ikonischen Elementen) tragen zumeist Teile von Beschwörungen. Diese richten sich gegen die Dämonen Lamaschtu, Pazuzu, utukki lemnuti oder sind aus der Serie Hulbazizi<sup>18</sup>. Lamaschtu-Amulette, zumeist aus Stein, sind wohl die ältesten.<sup>19</sup> Die entsprechenden Amulette sollten ihren Träger vor diesen Dämonen schützen, die zumeist für bestimmte Krankheiten oder böse Träume verantwortlich gemacht wurden.

Nr. 2: Beispiel Lamaschtu-Amulett (mit ikonischem Element), das die Dämonin dazu auffordert, das Weite zu suchen<sup>20</sup>:

1. Lamaschtu, Tochter Anus
2. ist ihr erster, zweiter Name; Schwester der Straßengötter
3. der dritte; Schwert, das den Kopf zerschmettert
4. der vierte; die, die das Feuer entzündet
5. der fünfte; Göttin, deren Gesicht schrecklich ist
6. der sechste; Vertraute, Angenommene der Irnina
7. der siebente. Bei den großen Göttern sei beschworen.
8. Mit dem Vogel des Himmels mögest du wegfliegen!

Ab dem 7. Jh. v. Chr. finden sich figürliche Pazuzu-Amulette, von denen einige mit Beschwörungen oder auch mit dem Namen des Amulettträgers oder –herstellers

<sup>18</sup> Zu diesen Beschwörungen nach wie vor grundlegend Finkel 1976.

<sup>19</sup> Vgl. Lambert 1976, 57–64. Ein Katalog der Lamaschtu-Amulette findet sich in Wiggermann 2000, 217–252; s. weiter Heeßel 2002, Nr. 24, 26, 28, 29, 31, und nun Farber 2014.

<sup>20</sup> Text aus: Heeßel 2002, 99f., Nr. 24.

beschriftet sind.<sup>21</sup> Während die Beschwörungen die Wirkung des Amuletts gegen den Dämon verstärken sollten, diente die Namensaufschrift der Individualisierung und Personalisierung des jeweiligen Stückes.

Einige der Aufschriften<sup>22</sup> sind zweisprachig, manche (obwohl Pazuzu und Lamaschtu Wesen aus dem mesopotamischen Kulturbereich sind) sind nur in aramäisch beschriftet. Dazu kommen Stücke, die mit pseudo-Keilschrift oder gar mit Fantasiezeichen beschriftet sind. Diese Zeichen ergeben als Text oder auch als Einzelwort keinerlei Sinn. Dies weist darauf hin, dass den Schriftzeichen an sich magische Wirkung zugeschrieben wurde, die die Wirkkraft des Amuletts verstärken sollte. Das Schriftzeichen an sich war also der Funktion des Schriftzeichenträgers Amulett zu- und untergeordnet. Ein sinnvoller Text- oder Wortsinn ergab sich hier dann zwar nicht, dennoch tat dies der schützenden Wirkung des Amuletts für seinen Träger keinen Abbruch.

Ebenfalls erst aus dem Mesopotamien des 1. Jh. v. Chr. stammen Amulette des Schreibtafeltyps mit Bild- und Textelementen, die keine Beschwörungen gegen Dämonen, sondern beschwörende Ermunterungen für Götter und übernatürliche Wesen (s. z. B. den Pfeil = Sirius<sup>23</sup>) enthalten. Sie fordern die Götter dazu auf, dem Amulettträger beizustehen und sich zu seinen Gunsten einzusetzen. Um diese Texte von den oben genannten zu unterscheiden, wäre es ggf. angebracht sie als „apotropäische Gebete“ an bestimmte Gottheiten zu bezeichnen, die im Amulett materialisiert wurden.

Als Beispiel diene ein Amulett aus Stein, das zwei Beschwörungen/apotropäische Gebete (und einen umlaufenden Bildfries) enthält. Der erste Text (bekannt aus Hulbazizi) richtet sich an Sirius. Der zweite Text ist in dieser genauen Zusammenstellung ungewöhnlich (wohl Kompilat aus der Beschwörung *ša maldi eršija*) und richtet sich an den Sonnengott Schamasch<sup>24</sup>, der darum gebeten wird, (vom Amulettträger, der nicht namentlich, sondern nur durch NN, Sohn von NN, genannt wird) furchterregende Träume abzuhalten.

**21** S. Heeßel 2002 und Heeßel 2007.

**22** Siehe z. B. Heeßel 2002, Nr. 1 [pseudo-Keilschrift]; Nr. 9 [aramäische Inschrift, die wohl den Eigentümer benennt]; Nr. 6; 12; 14; 15; 20; 21 [Beschwörung]; Nr. 22 [unlesbare aramäische Aufschrift]. Belegt sind auch Pazuzus mit Eigentümerbezeichnung [Nr. 46] oder dem Namen des Herstellers [Nr. 116]). Weitere Pazuzu Köpfe mit Aufschriften sind publiziert in Heeßel 2002, Nr. 91; 94; 98; 99; 106–109; 113; 119; 126; 155; 162; 163 [Beschwörung]; MS 2447 = Schoyencollection.com/assyrianlit.htm; s. weiter Farber 1989, 93–108 und Taf. 12–15, Lamaschtu, Pazuzu und Hulbazizi).

**23** Wiggermann 2007, 102f., Inc. I = Farber 1989, 103–108, Z. 1–8. Die Beschwörung ist aus diversen Amuletten und Hulbazizi bekannt.

**24** Wiggermann 2007, 102f., Inc. II = Farber 1989, 103–108, Z. 9–19.

Nr. 3 (2. Beschwörung/apotropäisches Gebet):

1. [Auf] Befehl von Ninurta, den erst[en] Sohn, den geliebten [So]hn.
2. Auf Befehl von Marduk, der in Babylon wohnt, der Stadt des E[sagil].
3. Auf Befehl von Aschur, der [in Aschur] wohnt, der Stadt des E-esch[bar-Enlila].
4. Auf Befehl von Ea, dem König des Ap[sû].
5. [Auf] Befehl von Nabu, der in [Babylon] wohnt, der [S]tadt des Esagi[!].
6. [Auf Bef]ehl von Sagkal, dem König des Kam[pfes]:
7. Möge Schamasch seine [furchterreg]enden (Träume) wegt[ragen]!

Auf diesem Amulett sind Teile verschiedener Texte vereinigt worden, die aus unterschiedlichen Serien von Beschwörungen/apotropäischen Gebeten stammen. In diesem speziellen Fall wäre zu überlegen, ob das Stück eine Tag- und eine Nachtseite besaß, da sich die erste Beschwörung an Sirius (also einen Stern) richtet, wohingegen der Sonnengott des zweiten Textes erst mit dem Morgen aufgeht. Die Tatsache, dass der Text nicht namentlich spezifiziert, wer der Bedrohte und Amuletteigentümer ist, kann entweder so interpretiert werden, dass das Stück vom Priester blanco für unterschiedliche Gelegenheiten genutzt und für verschiedene Patienten eingesetzt wurde<sup>25</sup> oder aber dass es sich um eine Art Muster-Amulett handelt, das noch erst (für den jeweiligen Käufer) individualisiert werden musste.

Bildlose Textamulette, die wie Rollsiegel gestaltet waren,<sup>26</sup> trugen ebenfalls Beschwörungsexzerpte (Hulbazizi) und konnten namentlich individualisiert sein. Für diese Stücke galt noch mehr als für die größeren Schreiftafeltyp-Amulette, dass sie den Texten nur wenig Raum boten. Der Platz, der für den Text verfügbar war, konnte insofern optimal genutzt werden, als dass man die langen mesopotamischen Beschwörungen nur in Abkürzung des Incipits oder als Exzerpt zitierte. Als Beispiel sei ein Amulett des Schreiftafeltyps zitiert, das in der Ikonographie eines Lamaschtu-Amuletts gestaltet ist, aber mit einer Beschwörung gegen Pazuzu (Standardinschrift B) beginnt und dann zur Beschwörung *ša maldi eršija* (Hulbazizi) wechselt:<sup>27</sup>

Nr. 4:

1. Beschwörung: Du starker
2. xxxx; der die abge
3. grenzte Fläche meines Bettes
4. überschreite[t,] [mich erschreck]te.

<sup>25</sup> So Wiggermann 2007, 103.

<sup>26</sup> Zu einem Beispiel s. MS 3272/1= Schoyencollection.com/magical.htm (Tonzyylinder; neuassyrisch, 8. Jh. v. Chr.; 1,0 × 2,0 cm mit kleiner Inschrift, die eine Beschwörung gegen Krankheit und unruhigen Schlaf einer namentlich genannten Frau enthält).

<sup>27</sup> Heeßel 2002, 101, Nr. 28.

Um die Wirksamkeit eines Amuletts zu steigern, wurden (s. die Beispiele oben) Abkürzungen aus mehreren Beschwörungen auf einem Stück kombiniert. Ikonische Elemente konnten weitere Aspekte aus der altorientalischen Dämonologie aufrufen. Wie die jeweilige (Bild- und) Textauswahl auf derartigen Amuletten motiviert war, bzw. wer sie nach welchen Kriterien vorgenommen hat, ist schwer zu entscheiden. Da die Stücke aus dem Umfeld der Tempel und dort ansässigen Schreiberschulen stammen, wurden sie wohl dort entsprechend konzipiert. Die Standardinschriften der Beschwörungsserien waren dort bekannt, der ikonographische Kanon ebenso. Inwieweit die Amuletthersteller innerhalb eines Amuletts eine gezielte „Traditions-synthese“ betrieben, und nicht einfach Versatzstücke und Exzerpte kombinierten<sup>28</sup>, muss dahingestellt bleiben. Auch der genaue Zusammenhang zwischen Amulettgestalt (also Schreibtafeltyp oder Rollsiegel; mit oder ohne ikonische Elemente) und bestimmten Beschwörungsserien wäre noch genauer zu untersuchen. Ob Wünsche des Käufers dabei eine Rolle spielten oder berücksichtigt wurden, ist kaum mit Sicherheit zu sagen.

### 3.2 Ägypten

In Ägypten gab es neben Objekt-, Siegelamuletten, Skarabäen oder Gemmen mit kurzen religiösen Formeln (oder auch Einzel-Hieroglyphen oder gar Pseudo-Hieroglyphen) auch Textamulette in Schreibtafelform (ab der 26. Dyn. und später). Älter sind hingegen Textamulette (mit und ohne Bildelemente) in Röllchenform. Diese sind ab der 12. Dyn. bis in die islamische Zeit belegt.<sup>29</sup> Die Textamulette konnten aus Papyrus oder Metallamellen bestehen, wobei Papyrus in manchen Fällen auch gefaltet wurde. Herstellungsanleitungen für Textamulette aus Papyrus, Metall oder anderen Materialien finden sich unter den griechischen magischen Papyri aus Theben des 2. Jh. v. Chr. bis zum 5. Jh. n. Chr.<sup>30</sup> Auch in Ägypten weisen die Texte aus, dass es zwei Bewegungsrichtungen gab: Unheilmächte konnten durch Beschwörungen abgewehrt, Heils-

<sup>28</sup> Dies kann so weit gehen, dass Sätze mittendrin abbrechen oder Sätze ganz unterschiedlicher Serien miteinander kombiniert werden, s. z. B. Lambert 1976, 57–64.

<sup>29</sup> S. oben Anm. 7 und 8. Zu einer Typologie und Entwicklungsgeschichte der ägyptischen Amulettformen s. Quack (in Vorbereitung).

<sup>30</sup> Zu den Texten s. Betz 1996<sup>2</sup>. Beachte dort bes. die Herstellungsanleitungen für Textamulette PGM III. 410–23 (aus Silber), PGM VII. 218–21 (reiner Papyrus), PGM VII. 579–90 (wahlweise aus Gold, Silber, Zinn, Papyrus), PDM XIV. 1003–14 (aus Silber oder Zinn), LXXXVI. 1–2, oder die Textamulette ebd., PGM XVIIc. 1–14; PGM XVIIIa. 1–4; PGM XVIIIb. 1–7; PGM XXX. 1–25; PGM XLI. 1–9 (?); PGM XLII. 1–10; PGM XLIII. 1–27; PGM XLIV. 1–18; PGM XLV. 1–8; PGM XLVII. 1–17; PGM XLVIII. 1–21; PGM XLIX; PGM LIX. 1–15 (Amulett für die Mumie); PGM LX. 1–5; PGM LXXI. 1–8; PGM XCIX. 1–3 (mit Gottesprädikation) u. v. a. Zum synkretistischen Charakter der magischen Papyri s. Betz 1996<sup>2</sup>, xlv–xlviii und (grundlegend) Preisendanz 1956.



mächte durch Gebete oder göttliche Schutzzusagen in die menschliche Gegenwart eingeholt werden. Abwehr von Schadensgestalten (Wiedergänger, Dämonen, Götter) bezeugen z. B. hieratische Textamulette (z.T. mit Bildelementen) auf (gerollten und z.T. gefalteten) Papyrusstreifen, die aus der Zeitspanne zwischen dem späten Neuen Reich und der frühen römischen Kaiserzeit (ca. 13. Jh. v. bis 2. Jh. n. Chr.) datieren<sup>31</sup>. Hingegen hatten ägyptische Textamulette in Gestalt der hieratischen Papyri der 22. und 23. Dynastie ihren Focus im göttlichen Schutzversprechen. Diese Orakelschutzdekrete wurden schon Kleinkindern umgebunden und sollten dafür sorgen, dass sich dieselben gesund und sozial erfolgreich entwickeln würden.<sup>32</sup> Die namentliche Individualisierung war üblich, sodass zwischen einer bestimmten Gottheit und einem Menschen eine enge Verbundenheit konstituiert wurde. Als Beispiel diene der folgende Text, bei dem es sich um einen Entwurf, nicht um ein fertiges Amulett handelt.<sup>33</sup>

Nr. 5:

Es sagte Chonsu(?)-in-Theben-Neferhotep, dieser große und alte Gott des Urbeginns: „Ich werde [Eigennamen], meinen Diener, retten. Ich werde jeden Traum, den er sieht, gut machen. Ich werde ihn vor Schlange und Krokodil retten, vor jeder Schlange und jedem Krokodil, das beißt. Ich werde ihn vor Unreinheit, vor Gemetzel und vor jedem [Buch?] „im Jahr“ retten. Ich werde ihn vor jeder Krankheit des Leibes retten. Ich werde ihn vor Augenleiden, vor Herzleiden, vor Leiden der Seiten des Leibes schützen. Ich werde ihn vor Leiden der Rippen und Leiden des Gesichts retten. Ich werde ihn vor jeder Krankheit des Leibesinneren retten. Ich werde ihn vor Kentern auf dem Fluss, vor dem Dorn des Ufers retten. Ich werde ihn vor Übel, vor Krankheit der Brust retten. Ich werde ihn an jedem Platz, an dem er ist, bewahren (?). Ich werde seinen Leib bei jeder Reise, die er unternommen wird, schützen. Ich werde ihm Lob geben ...“ (Rest zu unklar).

Texte dieser Art sind auch darum interessant, weil sie ein präzises Licht darauf werfen, wovor man sich fürchtete bzw. wogegen Amulette genau schützen sollten. Zu den gefürchteten Bedrängnissen gehörten demnach<sup>34</sup>: Tod, Mord, Finsternis, körperliche oder mentale Krankheit, schlechte Träume, Kummer, Angst, Unfruchtbarkeit/Geburtsprobleme, Reiseunfälle, Schlangen-, Skorpion-, Krokodilbiss, Blitzschlag, Kollaps einer Wand, Hexerei, Geistererscheinungen, böse Götter oder Sterne, Dämonenbefall, Armut, Unruhe, Böses, den bösen Blick oder bösen Mund,

<sup>31</sup> S. dazu demnächst Fischer-Elfert 2014.

<sup>32</sup> Zu den Texten s. grundlegend Edwards 1960. Nun auch Peust 2008, 324–330. Nach Peust 2008, 325 wurden die Amulette nach der ersten Kindheitsphase zu einem „nicht näher bekannten Zeitpunkt“ abgelegt, was sich so nicht verifizieren lässt.

<sup>33</sup> So mit Quack 1994, 8. Teilweise parallel geht (u. a.) Bohleke 1997.

<sup>34</sup> Unter Einbezug von Edwards 1960, xx. Vgl. weiter Betz 1996<sup>2</sup>, PGM CXXI. 1–14; PGM LXXXIX. 1–27 u. ö.

Anklage, Ungerechtigkeit, Unordnung, Beleidigung, Verleumdung, Spott, Sklaverei, Unanständigkeit, Bösartigkeit, Bitternis und Arroganz. Daraus ergibt sich für die Funktionsweise von Amuletten, dass ihre Schutzwirkung für lebende Menschen nicht nur auf die Abwehr tödlicher Gefahren für Leib und Leben ausgerichtet war, sondern dass sie den Einzelnen auch vor dem Verlust des ererbten Eigentums- und Ehrstatus<sup>35</sup> und gegen Übergriffe sozialer Art bewahrten. Das Herstellen von umfassender Harmonie zwischen dem einzelnen Amulettträger und den ihn zu Lebzeiten umgebenden Mitgeschöpfen (z. B. Schlangen), Mitmenschen, übernatürlichen Wesen und Göttern, war das Hauptziel der ägyptischen Amulette und kann als solches auch als Ziel vorderorientalischer und levantinischer Amulette angenommen werden.

### 3.3 Levante

Die Texte aus der Levante können in der Gestalt des Schriftträgers mesopotamischen oder ägyptischen Vorbildern folgen, enthalten aber doch inhaltlich – sofern es sich um längere Texte (und nicht nur um Einzelzeichen) handelt – eher Bezüge auf das lokale Pantheon<sup>36</sup>. Sie beinhalten am häufigsten das Element der Bitte um göttlichen Segen für den Amulettträger, Schutz-, Rettungs- und Bewahrungswünsche.<sup>37</sup> „Schützen“ (*nšr*) und „bewahren“ (*šmr*) gehören neben „segnen“ (*brk*) im Textamulettcorpus zu den wichtigsten Verben. Stehen sie im Imperativ oder Iussiv, richten sie sich immer an eine Gottheit. Trotz ihrer Kürze identifizieren die Aufschriften den Amulettträger manchmal auch namentlich, sodass zwischen dem Amulett und seinem Träger bzw. den im Text genannten Gottheiten und dem Amulettträger ein individualisiertes, persönliches Verhältnis konstituiert wurde. Möglich sind auch hier Texte, die eher als Bitten und Gebete um Beistand („apotropäische Gebete“), oder eher als Abwehr- und Beschwörungsformeln gegen Unheilmächte zu verstehen sind.

Als Beispiel diene die phönizische Inschrift auf einer Goldlamelle aus Granada, die um ca. 500 v. Chr. datiert wird (und die eine Dekanendarstellung als ikonographisches Element enthält).<sup>38</sup> Der Text richtet sich an den Gott Eschmun, der ohne Zeitbegrenzung einen Menschen schützen soll, der diesen Gottesnamen auch in seinem Eigennamen trägt.

<sup>35</sup> Zum Status der Ehre s. Neumann 2006 a und 2006 b, 37f.

<sup>36</sup> Anders hingegen die figürlichen Amulette, die in Ikonographie und auch in den Aufschriften ägyptischen Vorbildern folgen, s. Berlejung 2008 a.

<sup>37</sup> Zu einem Überblick s. Berlejung 2008 a; Berlejung 2011 a; Berlejung 2012; Berlejung 2013.

<sup>38</sup> Berlejung 2012, Nr. 4; Lemaire 2007, 53–56 (Goldetui und Goldlamelle).

Nr. 6:

Schütze und bewahre den Eschmun-yaton (= „Eschmun hat gegeben“), Sohn des Immay (Hypocor.), o Prinz Eschmun, bei Tag und Nacht und zu jeder Zeit.

Möglich sind auch Abwehrformeln gegen Schadensgestalten, sodass es der Text eines Amuletts in Tonbullenform (aramäische Aufschrift, erste Hälfte des 7. Jh. v. Chr., Herkunft unbekannt) auf den Punkt bringt:<sup>39</sup>

Nr. 7:

1. Dass sie bring[e]/du bring[est]
2. Heil/Wohlergehen,
3. Dass sie vertreibe/du vertreibest
4. [U]nheil.

Wenn man die allgemeine Funktion der Amulette so bestimmt, dass sie positive Kräfte anziehen und negative abwehren sollten, lässt sich unschwer erkennen, was die Texte auf den Amuletten leisteten: Sie verstärkten diese Wirkung. Dazu kommt der Effekt, dass die Texte klar benennen konnten, welcher Gott welchem Menschen wofür bzw. wogegen helfen sollte. Auf diese Weise entstanden Stücke, die durch die Namensnennungen zwischen dem Träger und der Gottheit eine personalisierte und enge Beziehung herstellten. Da kleine Geschenke die Freundschaft auch zwischen Menschen und Gottheiten erhalten sollten, kann kaum verwundern, dass Menschen durch Motivgaben an Gottheiten positive Beziehungen stiften und festigen wollten. Textinhalte von Amuletten konnten diesen Aspekt ebenfalls mit integrieren, wenn ein Text so formuliert war, dass eine Gabe an die Gottheit („für“) erwähnt wurde, die dem Segenswunsch für den Amulettträger vorausging. Motivinschrift und Segensbitte gingen eine Verbindung ein. Es gab also eine menschliche Vorleistung, von der sich der Mensch die göttliche Gegenleistung erhoffte. Wieder scheint der Aspekt im Vordergrund zu stehen, dass das Amulett in der Wirkung verstärkt werden sollte, positive Kräfte für den Amulettträger anzuziehen, negative abzuwehren, und dass zwischen dem Amulettträger Mensch und seiner Gottheit eine enge positive Beziehung konstituiert und stabilisiert werden sollte. Beispiel hierfür ist ein Anhänger des Schreibtafeltyps aus Lapislazuli<sup>40</sup> (aus der Umgebung von Tyros, ohne Bildelement, 6./5. Jh. v. Chr.). Der Text zeigt die Schnittstelle zwischen Motivgabe und Amulett:

<sup>39</sup> Berlejung 2012, Nr. 3; Lemaire 2001, Nr. 23, S. 113f. Das ovale Tonstück ist der Länge nach durchbohrt und somit zur Aufhängung gedacht.

<sup>40</sup> Veröffentlicht von Bordreuil 1986, bes. 82–86; Berlejung 2008a, Nr. 21; Lemaire 2008, 526; Berlejung 2011a, Nr. 1.2, Berlejung 2012, Nr. 5.

Nr. 8:

Vs.

1. Für Baal Ha-
2. mon und für
3. Baal Saph-
4. [on], damit sie mich wahrhaftig seg-

Rs.

1. nen (*brk*)!  
Restlicher Platz unbeschrieben

Zwei Amulette des Textröllchentyps sind auch in Ketef Hinnom bei Jerusalem gefunden worden, die ca. in das 6./5. Jh. v. Chr. zu datieren sind. Sie bestehen aus Silberlamellen, wobei die Kapseln verloren sind. Ihre Besonderheit besteht darin, dass beide Fundstücke textliche Parallelen zueinander, aber auch zu Texten haben, die zuvor nur aus dem Alten Testament bekannt waren. Der Text der Inschriften ist deutlich länger und komplexer als die Texte der bisher besprochenen Fundstücke, wengleich auch hier der Fokus darauf liegt, dass der Amulettträger unter göttlichen Schutz gestellt werden und die göttliche Präsenz ihn im Leben begleiten sollte.

Nr. 9 und 10:

KH1	KH2
Z. 1. [xx] Jahu [xx]	
Z. 2. [xxxxxxxx]	
Z. 3. [... der g]ro[ße Gott?, der bewahrt]	
Z. 4. den Bund und	
Z. 5. [die] Gnade denen, die lieb[en]	
Z. 6. [ihn] und denen, die befolgen	
Z. 7. [seine Befehle ...]	
Z. 8. [...] die Ewigkeit [...]	
Z. 9. [x] Segen, aus jeder [Fal-]	Z. 1' [Für N.N., Sohn/Tochter des]
Z. 10. le und vom Bösen,	Z. 1. [N.N.], gesegn[et] sei/ist si[e]/e[r]
Z. 11. denn in ihm ist Erlösung.	Z. 2. bei Jahu[e],
Z. 12. Denn Jahwe	Z. 3. dem Helfer und
Z. 13. [x] er bringt uns zurück [das]/oder: (ist)	Z. 4. dem Austreiber des
unser [W]iederhersteller [und] <sup>41</sup>	
Z. 14. [Li]cht/oder: [Fe]ls. Es segne	Z. 5. [B]ösen. Es segne dich
Z. 15. dich Jahwe [und]	Z. 6. Jahwe, er
Z. 16. [er] bewahre dich. [Es] lasse	Z. 7. bewahre dich.

<sup>41</sup> Der Text birgt in KH1 Z. 13f. eine *crux*, da die Zeichenreste nicht eindeutig identifizierbar sind. Drei Möglichkeiten sind gegeben: (denn Jahwe) (1.) „bringt uns zurück das Licht“ (2.) „ist unser Wiederhersteller und Licht“ (3.) „ist unser Wiederhersteller und Fels“. Alle drei Optionen ergeben einen guten Sinn. Zum Text der beiden Stücke s. Berlejung 2008 a und b, Berlejung 2011 a, Nr. 1.5.

**KH1**

Z. 17. aufscheinen Jahwe  
 Z. 18. [sein] Antli[tz über]  
 Z. 19. [dir ...].  
 Rest abgebrochen

**KH2**

Z. 8. Es lasse aufscheinen Jah-  
 Z. 9. [w]e sein Antlitz  
 Z. 10. [über] dir und er ge-  
 Z. 11. währe dir Frie-  
 Z. 12. [d]en.  
 Es folgen sechs(?) unleserliche Zeilen

Amulett KH1 zeigt eine enorme Dichte der religiösen Aussagen, da Lobpreis-, Bekenntnisaussagen und Segenswünsche kombiniert wurden. Die einzelnen Aussagen stehen diversen Bibelversen sehr nahe: In KH1 wurden Teile von Dtn 7,9; Neh 1,5; Dan 9,4 und Num 6,24–25a identifiziert. Im Amulett KH2 findet sich ebenfalls eine Version des „Priestersegens“, die weitestgehend Num 6,24–26 entspricht. Damit beinhalten die Amulette zentrale Theologumena offizieller Jerusalemer Jahwe-Theologie wie sie im Alten Testament aus dtn/dtr und priesterlichen Schriften bekannt sind. Die Aufschriften der beiden Amulette von Ketef Hinnom und ihr Verhältnis zu den alttestamentlichen Parallelen werden kontrovers diskutiert. Es gibt offensichtliche Übereinstimmungen und dennoch vorhandene Abweichungen, die bisher unterschiedlich erklärt wurden<sup>42</sup>. Eine traditionsgeschichtliche Beziehung zwischen den Texten erscheint als einfachste Option<sup>43</sup>: Die verschiedenen Segensformeln, die durch die Amulette und den Masoretische Text bezeugt sind, partizipieren alle an einem gemeinsamen Traditionsstrom priesterlicher liturgischer Segensformen Jerusalemer Prägung. Sie wurden in Auswahl als Texte für die Amulette verwendet, wobei insbes. der Vergleich mit der dreigliedrigen Struktur der Masoretischen Fassung des Segens in Num 6,24–26 zeigt, dass der biblische Text das Ergebnis einer literarischen Bildung und theologischen Reflexion ist. Die beiden Amuletttexte scheinen demgegenüber weniger durchkomponiert und stärker aus Versatzstücken zusammengesetzt.

Doch unterscheiden sich KH1 und KH2 auch an mehreren Punkten voneinander. Eigens erwähnt seien das Gottesverhältnis und die Segenswünsche, die in beiden Stücken unterschiedlich konzipiert wurden. Im zweiten Amulett KH2 wird dem Amulettträger Segen zugesprochen, ohne dass daran eine Bedingung geknüpft wäre. Dieses Stück steht damit (Num 6,24–26 und) den ‚üblichen‘ Amuletten näher, die für den göttlichen Segen keine expliziten Konditionen kennen und einfach nur Segen erbitten. Die positiven Kräfte, die Jahwe zugeschrieben werden, sollen ohne wenn und aber in das Leben des Amulettträgers eingeholt werden. Durch die ersten Zeilen von KH1<sup>44</sup> kommt dort eine neue Ausrichtung des Segens zustande, da hier im Geist des Deuteronomiums der Lobpreis Jahwes als Bundesgott entfaltet wird, der

<sup>42</sup> Zu einer Zusammenfassung der aktuellen Diskussionslage s. Leuenberger 2008, 165–171; Berlejung 2008 a und Berlejung 2008 b.

<sup>43</sup> S. dazu Berlejung 2008 a und Berlejung 2012; ähnlich schon Liwak 2001, 232f.

<sup>44</sup> Zu den Unterschieden zwischen KH1 und KH2, s. Berlejung 2008 a, 47–50; Berlejung 2008 b.

seine Bundes- und Gnadetreue nur der Menschengruppe gewährt, die ihn liebt und seine Gebote hält. Damit ist also für die positive Wirkung Jahwes eine Einschränkung im Wirkungskreis gegeben. Dieser Wirkungskreis wird auf die begrenzt, die Jahwe lieben und gehorsam sind. Insofern wird im Amulett nicht nur Jahwes Segen erbeten, sondern auch an den Menschen ein Auftrag formuliert: Er muss Gott lieben und seinen Geboten folgen, nur dann gilt für ihn die grundsätzliche Bundestreue Jahwes. Damit steht der Text von KH1 nicht nur dem dtn/dtr Konzept des *bedingten* Segens enorm nahe, sondern führt auch in seinem Textduktus vom Kollektiv einer Glaubens- bzw. Gehorsamkeitsgruppe (Z. 3–14 [„denen, die...“; „uns“]) zum Individuum (Z. 14–19 „dich“; „dir“), das sich dieser Gruppe zuordnet. Der Weg des Textes von einem kollektiven Gottesverhältnis, das klaren Gehorsamkeitsbedingungen unterworfen ist, zum einzelnen Menschen, der als Individuum an den Segnungen und Zusagen aber auch Bedingungen für sein Kollektiv teilhat, ist auch in Dtn 6,4–9 („Höre Israel...“; „unser Gott...“; „du sollst...“) vorgezeichnet. Zudem setzt KH1 faktisch praktisch um, was nach Dtn 6,6–9 Mose dem einzelnen Israeliten („Du“) anbefahl:

6. Und es sollen sein diese Worte, welche ich dir heute befehle, auf deinem *Herzen*!<sup>45</sup>  
 7. Und auch deinen Kindern sollst du sie einschärfen/wiederholen und du sollst mit ihnen<sup>46</sup> (als Adressaten)/mit ihnen= durch sie/mittels ihrer (= instrumental) reden, wenn du in deinem Hause weilst und wenn du auf Reisen gehst, wenn du dich hinlegst und wenn du aufstehst.  
 8. Und du sollst sie als/zu einem Zeichen auf deine *Hand* binden, sie sollen sein als/zu Markern<sup>47</sup> zwischen deinen *Augen*.  
 9. und du sollst sie auf die Türpfosten deines Hauses und auf deine Tore schreiben!  
 [Es folgt ein Neuansatz...]

Der Auftrag an die Israeliten, sich die Worte des Mose auf Herz, Hand und zwischen die Augen (= auf die Oberstirn) zu binden, ist an Bedeutsamkeit kaum zu überbieten. Die Formulierung „auf dem Herzen sein“ ist im Alten Testament ansonsten nur noch in Ex 28,29f belegt, wo es um die konkreten Lose geht, die auf der Brust zu platzieren sind. Insofern ist m.E. in Dtn 6,6 nicht etwa metaphorische Rede am Werk, sondern ein konkretes Objekt mit Textaufschrift gemeint, das auf (!) dem Herzen zu tragen ist.<sup>48</sup> Dtn/dtr Theologen biblischer Zeiten hatten gegen Textamulette in der Sache

<sup>45</sup> Fischer/Lohfink 1995, 188 interpretieren diesen Satz als ‚Auswendigwissen‘ und das Herz als Metapher für das Gedächtnis. Zu den Problemen des Textes s. Berlejung 2012, Finsterbusch 2005, 240–247. <sup>46</sup> S. auch Prov 6,22.

<sup>47</sup> Die Etymologie ist unklar, zur Diskussion s. Keel 1981, 163f., und Keel 2007, §754.

<sup>48</sup> Die Deutung der Formulierung als „Auswendigwissen“ und des Herzens als Metapher für das Gedächtnis, so z. B. Finsterbusch 2005, 240, Braulik 1986, 57, ist zu stark und einseitig dem paränetischen Konzept von Dtn verpflichtet und ignoriert den traditionsgeschichtlichen Hintergrund von Texten auf dem Leib, s. Berlejung 2012.

keine Vorbehalte, solange das Richtige in Bezug auf ihre Theologie von Jahwe darauf geschrieben stand. Entsprechend dtn/dtr Konzeption sollten also die Worte des Mose, das dtn Gesetz und damit letztendlich dtn/dtr Kernaussagen, jedem Menschen auf den Körper gebunden sein. Auf diese Weise ließ sich eben auch theologisch-ethische Programmatik in den Alltag des einzelnen Menschen einbringen<sup>49</sup>. Die Zitierung etablierter liturgischer Formeln auf Amuletten (oder auch Zauberschalen<sup>50</sup> u.ä.) reflektiert die Vorstellung, dass liturgische Texte über ihre religiöse Bedeutung, ihr kultisches Setting und die Performanz durch einen professionellen Priester hinaus aus sich selbst heraus magische Wirkungen<sup>51</sup> haben können. Die Zitation biblischer Verse in hebräisch-aramäisch-samaritanischen Textamuletten oder Zauberschalen<sup>52</sup> späterer Zeiten gehört in denselben Kontext.

## 4 Die Macht des Textes: Performativität

Allen Textamuletten liegt die Überzeugung zugrunde, dass dem geschriebenen Wort Wirkmacht zukommt. Es hat, gleich ob ein Gebet, Segen, eine liturgische Formel, eine Beschwörung, Bitte, ein Ritual oder Versprechen, und selbst wenn keiner den Text laut liest oder lesen kann, durch seine pure Präsenz auf Dauer performative Kraft. Daher ist es für die Wirkung eines Amuletts in der Sache nicht notwendig, den genauen Text zu kennen. Die bezeugte Praxis von Textamuletten weist sogar durch Material oder Aufbewahrungspraxis darauf hin, dass die Stücke nicht für die *Relecture* bestimmt waren. Und wenn der Amulettträger sein Amulett bereits gerollt, verpackt oder schon als Kleinkind erhalten hatte, war ihm der genaue Text, den er an sich trug, nicht bekannt. Wichtiger war es, ein Amulett von jemandem zu erwerben, dessen Autorität in Bezug auf die Anfertigung eines wirksamen Amuletts anerkannt war, und zu dem (u.U. namentlich personalisierten) Amulett in eine möglichst enge, ungebrochene körperliche Nähe zu treten. Dies hieß also, es dauernd bei sich zu tragen. Dauerhaftigkeit und Konstanz sind auch Aspekte, die bei Amuletten eine Rolle spielen. Denn die Texte auf den Amuletten sollten am Körper ihres Trägers eine Dauerwirksamkeit herstellen, sodass ihre performativen Schutz-, Abwehr und Segenskräfte ohne Zeitunterbrechung körperlich mit ihm verbunden waren. D. h. auch wenn der Mensch gerade nicht betete oder kultische Verrichtungen tätigte, sollte er mit seinen Göttern positiv verbunden sein. Der Angriff böser Mächte auf den Lebenden musste dauernd und überall mit göttlicher Hilfe abgewehrt werden, wie zugleich auch die positive

<sup>49</sup> S. ausführlicher dazu Berlejung 2011 b und Berlejung 2012.

<sup>50</sup> Isbell 1975, Nr. 66; Müller-Kessler 2005; Shaked/Bhayro/Ford 2013, 21 (Bezug zu Num 6).

<sup>51</sup> Zur engen Beziehung zwischen magischen und liturgischen Praktiken und Texten, s. Schäfer/Shaked 1997, 1–19.

<sup>52</sup> Dazu s. Schäfer/Shaked 1999, 2–13; 15–17.

und Leben spendende Macht der jeweils im Amulett repräsentierten Gottheit/en materialisiert, angezogen und vergegenwärtigt werden musste, um im Alltag zu bestehen. Hier sahen sich die Menschen offenbar Angriffen und Gefahren aus ganz unterschiedlichen Richtungen ausgesetzt. Die Amulette und ihre Texte dokumentieren den klaren Dualismus zwischen dem Amulettträger und den diesen bedrohenden Widrigkeiten. Insofern war es die zentrale Aufgabe von Amuletten, zwischen dem einzelnen Amulettträger und den ihn zu Lebzeiten umgebenden Mitgeschöpfen (z. B. Schlangen), Mitmenschen, übernatürlichen Wesen und Göttern eine umfassende Harmonie herzustellen. Die Stücke sollten – durch Texte (und ggf. Bilder) unterstützt und präzisiert – die Vitalität und die Ordnung rund um ihren Träger steigern, sodass zwischen Textinhalt (Formeln oder Schutzzusagen) und Textverwendung als Amulett eine sinnvolle und gezielte Beziehung bestand.

In KH1 kommt des weiteren der Aspekt zum Ausdruck, dass für den Amulettträger auch ein Auftrag formuliert wird. Da der göttliche Segen und damit die Amulettwirksamkeit an die Bedingung gebunden ist, dass man Jahwe liebt und seine Gebote bewahrt, ist faktisch impliziert, dass entsprechend zu agieren ist. Der Amuletttext formuliert also theologisch-ethische Aspekte, die als Lebensprogramm das Handeln des Amulettträgers bestimmen sollen.

## 5 Auswertung

Von den oben zitierten Textamuletten ausgehend lässt sich abschließend formulieren, dass diese Stücke in Bezug auf die Ausgangsfragen folgende Aspekte ansprechen und präzisieren. Nochmals ist daran zu erinnern, dass zwischen AmulettHersteller, -käufer und -träger zu unterscheiden ist, die zur Aufschrift des Amuletts unterschiedlich klar zu bestimmende Beziehungen hatten. Anzunehmen ist, dass wenigstens der Hersteller und wohl doch auch der Käufer den jeweiligen Text auswählten und kannten. Schenkte man ein Amulett einer anderen Person, so war wenigstens der Schenkende der Überzeugung, dass er zwischen dem Beschenkten und der Gottheit des Amuletts eine Verbindung hergestellt bzw. eine Schadensgestalt von ihm abgehalten und sein Leben unter einen performativen mobilen Schutzschild gestellt hatte, der ggf. durch die Einfügung des Namens auf dem Amuletttext einzigartig und personalisiert war.

### 5.1 Ad 1: Welcher Zusammenhang besteht zwischen Text und Handeln?

Der Text eines Amuletts kann ein Programm formulieren (prospektiv), an das Handeln eines Menschen ethische Anforderungen stellen (als Bedingung dafür, dass Gottesse-



gen erfolgt; KH1), eine Gottheit zum Handeln (Bittgebet, apotropäisches Gebet) oder eine Unheilsmacht zum Weggehen auffordern und/oder das göttliche Versprechen explizieren, das Handeln eines Menschen dauerhaft schützend zu begleiten. Zitate aus der Liturgie von Gottesdiensten oder aus Beschwörungsserien/apotropäischen Gebetstexten sind möglich, die Gottheiten zur Nähe/Hilfe, Unheilkräfte zur Distanzierung motivieren sollen. Der Text kann auch das Bekenntnis eines Menschen zu seinem Gott materialisieren und seinem Gebet durch das Amulett Permanenz verleihen, und/oder er kann göttliche Gegenwart in das menschliche Leben einholen. Dem Text ist der Aspekt der Performativität inhärent, wobei das Handeln eines Menschen und das Handeln einer Gottheit/eines Dämons aufeinander bezogen werden können. In Bezug auf die Zeitlinie ist deutlich, dass der durative Aspekt von Bedeutung ist, da die Beziehung, die zwischen einer Gottheit bzw. einem Dämon und einem Menschen konstituiert wird, zeitlebens und unter allen Lebensbedingungen gelten soll: Gottheiten sollen dem Menschen dauerhaft verbunden sein, Dämonen dauerhaft auf Distanz gehalten werden. Die Gegenwart eines Menschen soll segnend/schützend begleitet und seine Zukunft abgesichert und positiv gestaltet werden.

## 5.2 Ad 2: Welches Verhältnis besteht zwischen Text und seinem menschlichen Träger?

Da die Textamulette dauernd am Körper getragen wurden, waren sie zwar körperfixiert, aber mobile und alltagsfähige Dauerbegleiter eines Menschen. Dies gilt nun allerdings für alle Amuletttypen. In Bezug auf das Verhältnis des *Texts* auf einem Amulett zu seinem Träger, muss denn Vieles offen bleiben, da man nicht weiß, ob der Träger den Text selbst ausgesucht hat, oder bereits als Kind geschenkt bekam. Wenn Amulette zudem in Röllchenform in Kapseln getragen wurden, ist zu bezweifeln, dass das Nachlesen dem Träger möglich war. Nichtsdestotrotz bestand ein sehr unmittelbar, persönliches Verhältnis der körperlichen Verbundenheit, da das Amulett seinen Träger zeitlebens bis in sein Grab begleitete. Er trug es sicher, da er (entsprechend den ihm vermittelten gesellschaftlichen Maximen) von dessen Wirkung ausgehen konnte, unabhängig davon, was auf dem Text geschrieben stand. Allein die Form als verschlossenes Röllchen, Schreibtäfelchen oder Siegel versicherte dem Träger, dass er ein Amulett mit Schutzwirkung besaß. In jedem Fall waren die Aspekte des Schutzes und Segens, der materialen Kumulation von Segenskraft und portativen Gottespräsenz das, was für die Motivation ausschlaggebend war, jemandem ein Amulett zu schenken, es für sich selber zu erwerben und es zu tragen. Die Träger der Stücke lebten in enger Beziehung mit ihrem jeweiligen Gott, den sie in ihrem Amulett gegenwärtig sahen. So lässt sich formulieren, dass Textamulette, insbes. wenn sie Amulettträger und einzelne Gottheiten namentlich nannten (und der Amulettkäufer und -träger dies intendierte bzw. wusste), zwischen beiden beziehungsstiftend und -bewahrend waren.

Die Aufschrift konnte ein Stück so personalisieren, dass es weder austausch- noch übertragbar war. Der Text auf den Amuletten differenziert sie klar von anepigraphischen Amuletten, da er vereindeutigt und individualisiert: Zweck/Bitte, Funktion, Anlass und die Namen der beteiligten Menschen wie Gottheiten oder Schadensgestalten konnten explizit genannt und sehr persönlich-individualisierte Beziehungen konstituiert werden. Wie genau diese Beziehungen qualifiziert waren, konnte im Amuletttext expliziert sein. Hier bezeugen die Texte (je nach Textumfang aber auch je nach lokalen Traditionen), dass von einer kurzen oder längeren Schutz- oder Segensbitte (mit oder ohne vorausgehende Weihegabe, Gelübde, Bedingungen) an eine Gottheit, von der der Amulettträger Hilfe erwartete, über kurze Vertreibungsrufe oder längere Beschwörungszitate gegen Dämonen, göttliche Schutzversprechen bis hin zu einer ausführlichen Segensbitte mit Bekenntniselementen und Lobpreisungen Vieles möglich war.

### **5.3 Ad 3: Verändert der menschliche Träger die Schrift oder den Text?**

Ein AmulettHersteller, der einen Text für ein Amulett auswählte, oder Traditionssynthese betrieb, indem er Texte aus Liturgien oder Beschwörungsserien dafür kombinierte, veränderte diese Texte insofern, als er sie selektierte, neu kontextualisierte und einem gezielten Zweck zuordnete. Diese Texte wurden dann auf ein bestimmtes Individuum und dessen Lebensschicksal bezogen. Ein Mensch, der einen Text für sein Amulett auswählte, veränderte diesen Text insofern, als er ihn auf sich selber bezog. Kaufte er ein Serienstück oder ließ er eine Sonderanfertigung machen, dann sorgte er durch seine Auswahl dafür, dass aus den ihm zur Verfügung stehenden religiösen Symbolsystemen und Traditionen eben genau das auf seinem eigenen Amulett vorhanden war, was ihm selber wichtig und plausibel war. Auch in diesem Fall fanden Selektion, Kombinationen und Synthesen sowie neue Kontextualisierungen und Zweckbestimmungen statt. Dies ist eben dann der Fall, wenn Formeln, die aus dem kultischen Gottesdienst stammen, auf individuelle Amulette geschrieben wurden, um sie für das Privatleben wirksam zu machen. Sind Textzeilen aus Beschwörungs-/ Gebetsserien oder altorientalischen Literaturen für ein Amulett ausgewählt oder gar über die Seriegrenzen hinaus kombiniert worden, dann wurden dieselben faktisch aus ihrem üblichen Zusammenhang isoliert und – z.T. unabhängig von der Vollständigkeit der Sätze und der Standardisierung bzw. Kanonisierung des jeweiligen Texts in den Schreiberschulen – kombiniert und auf ein Privatamulett übertragen. Insofern dokumentieren die Textamulette einerseits einen recht freien Umgang der AmulettHersteller mit der eigenen religiösen Tradition der Beschwörungstexte, der kultischen und liturgischen Formeln, andererseits aber zugleich deren Geltung über den Bereich des offiziellen Kults und die Schreiberschulen hinaus. Textamulette waren insofern auch ein Medium, mit dem Inhalte der offiziellen Tempeltheologien,

Standardtexte der Beschwörungskunst oder Liturgieelemente den Weg in die private Frömmigkeit nehmen konnten. Schrift/-lichkeit konnte als Möglichkeit eingesetzt werden, um dem Einzelnen bestimmte religiöse Inhalte der jeweiligen Theologie(n) mit- und weiterzugeben.

#### **5.4 Ad 4: Verändert der Gebrauch eines Texts seinen menschlichen Träger?**

Diese Frage lässt sich kaum beantworten. Man könnte annehmen, dass die Kenntnis des Amuletttexts einen Menschen in Bezug auf bestimmte Zusagen oder Ängste ein sorgloseres Leben führen ließ; dies gehört aber eher in den Bereich der spekulativen Psychologisierung. Immerhin kann man aus KH1 und Dtn 6 schließen, dass es den Anspruch geben konnte, dass der Text auf dem Amulett ein Programm formulierte, das für den Träger handlungsrelevant werden sollte. KH1, das dem Menschen den Gottessegens nur unter Vorbehalt des Gehorsams und der Gottesliebe zusagte, konnte das Handeln seines Trägers durchaus beeinflussen, indem es ihn wenigstens an Basisparadigmen seines Gottesverhältnisses bzw. der Bundestreue seines Gottes Jahwe erinnerte. Der mnemotechnisch-didaktische Aspekt von Textamuletten kommt in KH1 und Dtn 6 gut heraus, wobei wie immer schwer zu entscheiden ist, inwiefern Programmatik und Praxis sich entsprachen. Für mesopotamische und ägyptische Textamulette scheint nur selten der ethische oder didaktische Aspekt im Focus der Texte zu stehen. Zwar sind Textaufschriften belegt, die dem Träger in Erinnerung rufen, dass die Götter ethisch einwandfreies Handeln erwarten, belohnen und lieben, jedoch stehen dort bedingungslose göttliche Schutzzusagen oder -bitten für den menschliche Träger im Mittelpunkt. Votivformeln oder gar längere -texte auf amulettgestaltigen Schriftträgern (s. etwa Nr. 8) konnten allerdings die Vorstellung zum Ausdruck bringen, dass im Sinn der Gabenzirkulation eine menschliche Votivgabe oder ein Gelübde als Vorleistung göttlichen Schutz erst ermöglichen. Der Mensch ging in Vorleistung, damit er Segen erwarten konnte.

#### **5.5 Ad 5: In welcher Weise bestimmt die Materialität einer Schrift ihre Rezeption und Wahrnehmung?**

Amulette waren mobile, materiale und performative Zeichen der Gottgegenwart (portative Gottespräsenzen) und der intakten Gottesbeziehung des Amulettträgers, der die göttliche Gegenwart in sein Alltagsleben holte und dämonische Kräfte aus demselben bannte. Sie besaßen performative Kraft durch die Macht der auf ihnen dargestellten oder auch namentlich genannten Gottheiten. Das Amulett war nur der Repräsentant und das Medium göttlicher Gegenwart und Wirkung. Der Textinhalt an sich (z. B. eine aufgerufene Beschwörung, die Bitte, das Heranrufen von Göttern und Vertreiben von

Schadensgestalten, Gebete, liturgische Formeln) trugen zu ihrer Wirkung mit bei. Aufgeschriebene Kurzgebete bezeugen den Gedanken, dass das Aufschreiben eines Gebets dasselbe performativ perpetuieren kann. Aber auch den einzelnen Schriftzeichen an sich wurde magische Wirkung zugesprochen. Um dieselbe zu steigern wurden denn auch auf einem Amulett ggf. verschiedene Schriften (Keilschrift, Aramäisch, Hieroglyphen, Pseudo-Keilschrift, Pseudo-Hieroglyphen, Phantasiezeichen) kombiniert; auch die Kombination mit ikonischen Elementen diente dem Zweck, das Amulett potenter zu machen. Alle diese Dinge konnte man allerdings nur von der Nähe aus erkennen und nur nach einer Schreibausbildung lesen. Gerade im Fall der Kombination von Schriften aus unterschiedlichen kulturellen Ursprungsländern und aus unterschiedlichen Symbolsystemen ist auch damit zu rechnen, dass der Reiz des Fremden, der Hauch der Exotik mitspielte, wenn man ein Amulett kaufte, das mit Schriftzeichen versehen war, die aus fernen Ländern stammten bzw. die man noch nie gesehen hatte, denen man aber allein wegen ihrer Existenz auf einem amulettgestaltigen Schriftträger (und ggf. wegen eines überzeugenden Verkäufers) die erwünschten Effekte zutraute.

## Abkürzungsverzeichnis

**PGM** Karl Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, 2 Bde., Leipzig 1928–1931.

## Literaturverzeichnis

- Andrews (2001): Carol A. R. Andrews, „Amulets“, in: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Bd. 1, 75–82.
- Beltz (1998<sup>4</sup>): Walter Beltz, „Amulett, I. Religionsgeschichtlich“, in: *RGG*, Bd. 1, Tübingen, 442f.
- Berlejung (2008a): Angelika Berlejung, „Der gesegnete Mensch. Text und Kontext von Num 6,22–27 und den Silberamuletten von Ketef Hinnom“, in: Angelika Berlejung u. Raik Heckl (Hgg.), *Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments* (HBS 53), Freiburg u. a., 37–62.
- Berlejung (2008b): Angelika Berlejung, „Ein Programm fürs Leben. Theologisches Wort und anthropologischer Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom“, *ZAW* 120, 204–230.
- Berlejung (2010): Angelika Berlejung, „There is Nothing Better than More! Texts and Images on Amulet 1 from Arslan Tash“, *JNSL* 36/1, 1–42.
- Berlejung (2011a): Angelika Berlejung, „Amulettinschriften aus Syrien und Palästina“, in: Bernd Janowski u. Daniel Schwemer (Hgg.), *Grab-, Sarg-, Bau- und Votivinschriften* (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge 6), Gütersloh, 305–314.
- Berlejung (2011b): Angelika Berlejung, „Gottgegenwart, Gebet und Schmuck. Das Alte Testament in der privaten Frömmigkeit Jerusalems“, *PrTh* 3, 156–163.
- Berlejung (2012): Angelika Berlejung, „Zeichen der Verbundenheit und Medien der Erinnerung. Zur Religionsgeschichte und Theologie von Dtn 6,6–9 und verwandten Texten“, in: Angelika

- Berlejung u. Raik Heckl (Hgg.), *Ex Oriente Lux, Studien zur Theologie des Alten Testaments*, Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag (ABG 39), Leipzig, 131–165.
- Berlejung (2013): Angelika Berlejung, „Divine Presence for Everybody: Presence Theology in Everyday Life“, in: Nathan MacDonald u. Isaak J. de Hulster (Hgg.), *Divine Presence and Absence in Exilic and Post-Exilic Judaism* (FAT 2/61), Tübingen, 67–94.
- Betz (1996<sup>2</sup>): Hans Dieter Betz (Hg.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, Vol. I: Texts, Chicago/London.
- Beyer (1994): Klaus Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten* (= ATTME), Ergänzungsband, Göttingen.
- Bohleke (1997): Briant Bohleke, „An Oracular Amuletic Decree of Khonsu in the Cleveland Museum of Art“, *JEA* 83, 155–167.
- Bordreuil (1986): Pierre Bordreuil, „Attestations inédites de Melqart, Baal Ḥamon et Baal Ṣaphon à Tyr, Nouveaux documents religieux phéniciens II“, in: Corinne Bonnet u. Eduard Lipinski u. a. (Hgg.), *Studia Phoenicia 4* (Religio Phoenicia), Namur, 77–86.
- Bourriau u. Ray (1975): Janine D. Bourriau u. John Ray, „Two Further Decree-Cases of Š3k“, *JEA* 61, 257f, pl. XXIX.
- Braulik (1986): Georg Braulik, *Deuteronomium 1–16,17* (NEB), Würzburg.
- Cintas (1946): Pierre Cintas, *Amulettes puniques* (Publications de l'Institut des hautes études de Tunis I), Tunis.
- Cohn (2008): Yehudah B. Cohn, *Tangled Up in Text: Tefillin and the Ancient World* (Brown Judaic Studies 351), Providence.
- Dubiel (2008): Ulrike Dubiel, *Amulette, Siegel und Perlen. Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich* (OBO 229), Fribourg/Göttingen.
- Edwards (1960): Iorwerth E. S. Edwards, *Hieratic Papyri in the British Museum, IV. Oracular amuletic decrees of the late New Kingdom I.*, London.
- Farber (1989): Walter Farber, „Dämonen ohne Stammbaum: Zu einigen mesopotamischen Amuletten aus dem Kunsthandel“, in: Albert Leonard u. Bruce B. Williams (Hgg.), *Essays in Ancient Civilization presented to Helene J. Kantor* (SAOC 47), Chicago, 93–108 u. 12–15.
- Farber (2014): Walter Farber, *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.* (Mesopotamian Civilizations 17), Winona Lake.
- Finkel (1976): Irving L. Finkel, *Hul.ba.zi.zi: Ancient Mesopotamian Exorcistic Incantations*, Birmingham.
- Finsterbusch (2005): Katrin Finsterbusch, *Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld* (FAT 44), Tübingen.
- Fischer u. Lohfink (1995): Georg Fischer u. Norbert Lohfink, „„Diese Worte sollst du summen“. Dtn 6,7 w<sup>l</sup> dibb<sup>o</sup> r<sup>l</sup> b<sup>o</sup> m – ein verlorener Schlüssel zur meditativen Kultur in Israel“, in: Norbert Lohfink (Hg.), *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur* 3 (SBAB 20), Stuttgart, 181–203.
- Fischer-Elfert (2014): Hans-Werner Fischer-Elfert, *Magika Hieratika in Berlin, Hannover, Heidelberg und München* (ÄOP 2), Berlin.
- Flinders Petrie (1914): William Matthew Flinders Petrie, *Amulets*, (Neudruck 1972), London.
- Galling (1977<sup>2</sup>): Kurt Galling, „Amulett“, in: *Biblisches Reallexikon*, HAT 1,1, Tübingen, 10f.
- Heeßel (2002): Nils P. Heeßel, *Pazuzu. Archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon* (Ancient Magic and Divination 4), Leiden/Boston/Köln.
- Heeßel (2007): Nils P. Heeßel, „Pazuzu“, IDD electronic prepublication: <http://www.religionswissenschaft.unizh.ch/idd> (Letztes update 2007; Zugriff 3.2014).
- Herrmann (1994): Christian Herrmann, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel* (OBO 138), Fribourg/Göttingen.

- Isbell (1975): Charles D. Isbell, *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls* (SBL.DS 17), Missoula.
- Janssen u. Janssen (1992): Jack J. Janssen u. Rosalind M. Janssen, „A Cylindrical Amulet Case: Recent Investigations“, in: Ingrid Gamer-Wallert u. Wolfgang Helck (Hgg.), *Gegengabe*, Festschrift für Emma Brunner-Traut, Tübingen, 157–165.
- Keel (1981): Othmar Keel, „Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Dtn 6,8f und Par.“, in: Pierre Casetti, Othmar Keel u. Adrian Schenker (Hgg.), *Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire* (OBO 38), Fribourg/Göttingen, 159–240.
- Keel (1995): Othmar Keel, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung* (OBO.SA 10), Fribourg/Göttingen.
- Keel (2007): Othmar Keel, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus* (OLB IV,1), Göttingen.
- Klasens (1975): Adolf Klasens, „Amulet“, in: *LdÄ*, Bd. 1, Wiesbaden, 232–236.
- Kotansky (1994): Roy Kotansky, *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae I. Published Texts from Known Provenance* (PapyCol 22/1), Opladen.
- Lambert (1976): Wilfred G. Lambert, „An Old Babylonian Letter and Two Amulets“, *Iraq* 38, 57–64.
- Lemaire (1990): André Lemaire, „SMR dans la petite inscription de Kilamuwa (Zencirli)“, *Syria* 67, 323–327.
- Lemaire (2001): André Lemaire, *Nouvelles tablettes araméennes* (École Pratique des Hautes Études II. Hautes Études Orientales 34. Moyen et Proche-Orient 1), Genf.
- Lemaire (2007): André Lemaire, „L'inscription phénico-punique de la lamelle magique de Moraleda de Zafayona“, *Orientalia* NS 76, 53–56.
- Lemaire (2008): André Lemaire, „Deuteronomy 6:6, 9 in the Light of Northwest Semitic Inscriptions“, in: Chaim Cohen u. a. (Hgg.), *Birkat Shalom. Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Post-Biblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of his Seventieth Birthday* 1, Winona Lake, 525–530.
- Leuenberger (2008): Martin Leuenberger, *Segen und Segenstheologien im Alten Israel: Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen* (ATHANT 90), Zürich.
- Liwak (2001): Rüdiger Liwak, „'Wer eine Grube gräbt ...': Zum Verhältnis von Archäologie und Exegese am Beispiel einer Ausgrabung in Jerusalem“, in: Rüdiger Liwak, Christl Maier u. a. (Hgg.), *Exegese vor Ort, Festschrift für Peter Welten zum 65. Geburtstag*, Leipzig, 217–247.
- Maxwell-Hyslop (1971): K.R. Maxwell-Hyslop, „Western Asiatic Jewelry ca. 3000–612 B.C.“, in: *Methuen's Handbooks of Archaeology*, London.
- Millard (1972): Alan R. Millard, „Some Aramaic Epigraphs“, *Iraq* 34, 131–137.
- Müller-Kessler (2005): Christa Müller-Kessler, *Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena, und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen* (Texte und Materialien der Frau-Professor-Hilprecht-Collection of Babylonian Antiquities im Eigentum der Friedrich Schiller-Universität Jena, 7), Wiesbaden.
- Neumann (2006a): Klaus Neumann, „Ehre“, in: Angelika Berlejung u. Christian Frevel (Hgg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt, 138–140.
- Neumann (2006b): Klaus Neumann, „Kultur und Mentalität“, in: Angelika Berlejung u. Christian Frevel (Hgg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt, 35–42.
- Ogden (1973): Jack M. Ogden, „Cylindrical Amulet Cases“, *JEA* 59, 231–233.
- Peust (2008): Carsten Peust, „Ein Orakelamulett (p Turin 1983)“, in: Bernd Janowski u. Gernot Wilhelm (Hgg.), *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen* (TUAT NF 4), 324–330.
- Preisendanz (1928): Karl Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* 1, Leipzig.
- Preisendanz (1931): Karl Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* 2, Leipzig.

- Preisendanz (1956): Karl Preisendanz, *Zur synkretistischen Magie im römischen Ägypten*, (Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, Neue Serie, V. Folge), Wien.
- Quack (1994): Joachim Friedrich Quack, *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld* (OBO 141), Fribourg/Göttingen.
- Quack (in Vorbereitung): Joachim Friedrich Quack, *Ägyptische Amulette und ihre Symbolbedeutung* (ORA), Tübingen.
- Quillard (1970): Brigitte Quillard, „Les étuis porte-amulettes carthagois“, *Karthago* 16, 5–32, pl. I–V.
- Quillard (1987): Brigitte Quillard, *Bijoux carthagois II. Porte-amulettes, sceaoux-pendentifs, pendants, boucles, anneaux et bagues. D'après les collections du Musée National du Bardo et du Musée National de Carthage*, Louvain-la-Neuve.
- Ray (1972): John Ray, „Two Inscribed Objects in the Fitzwilliam Museum, Cambridge“, *JEA* 58, 247–253.
- Schäfer u. Shaked (1997): Peter Schäfer u. Shaul Shaked (Hgg.), *Magische Texte aus der Kairoer Geniza II* (TSAJ 64), Tübingen.
- Schäfer u. Shaked (1999): Peter Schäfer u. Shaul Shaked (Hgg.), *Magische Texte aus der Kairoer Geniza III* (TSAJ 72), Tübingen.
- Shaked, Bhayro u. Ford (2013): Shaul Shaked, Siam Bhayro u. James Nathan Ford (Hgg.), *Aramaic Bowl Spells: Jewish Babylonian Aramaic Bowls*. Volume 1, Leiden.
- Skemer (2006): Don C. Skemer, *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*, University Park, PA.
- Staubli (2010): Thomas Staubli, „Zur Geschichte, Schönheit und Logik von Amuletten – eine Einleitung“, in: Christian Herrmann u. Thomas Staubli (Hgg.), *1001 Amulett. Altägyptischer Zauber, monotheisierte Talismane, säkulare Magie*, Fribourg, 8–12.
- Van Buren (1949): Elizabeth Douglas van Buren, „A Pictographic Amulet“, *OrNS* 18, 419–422.
- Vercoutter (1945): Jean Vercoutter, *Les objets égyptiens et égyptisants du mobilier funéraire carthagois* (BAH 40), Paris.
- Wiggermann (2000): F.A.M. Wiggermann, „Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile“, in: Marten Stol (Hg.), *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting* (CM 14), Groningen, 217–252.
- Wiggermann (2007): F.A.M. Wiggermann, „Some Demons of Time and their Functions in Mesopotamian Iconography“, in: Brigitte Gronenberg u. Herrmann Spieckermann (Hgg.), *Die Welt der Götterbilder* (BZAW 376), Berlin/New York, 102–116.

