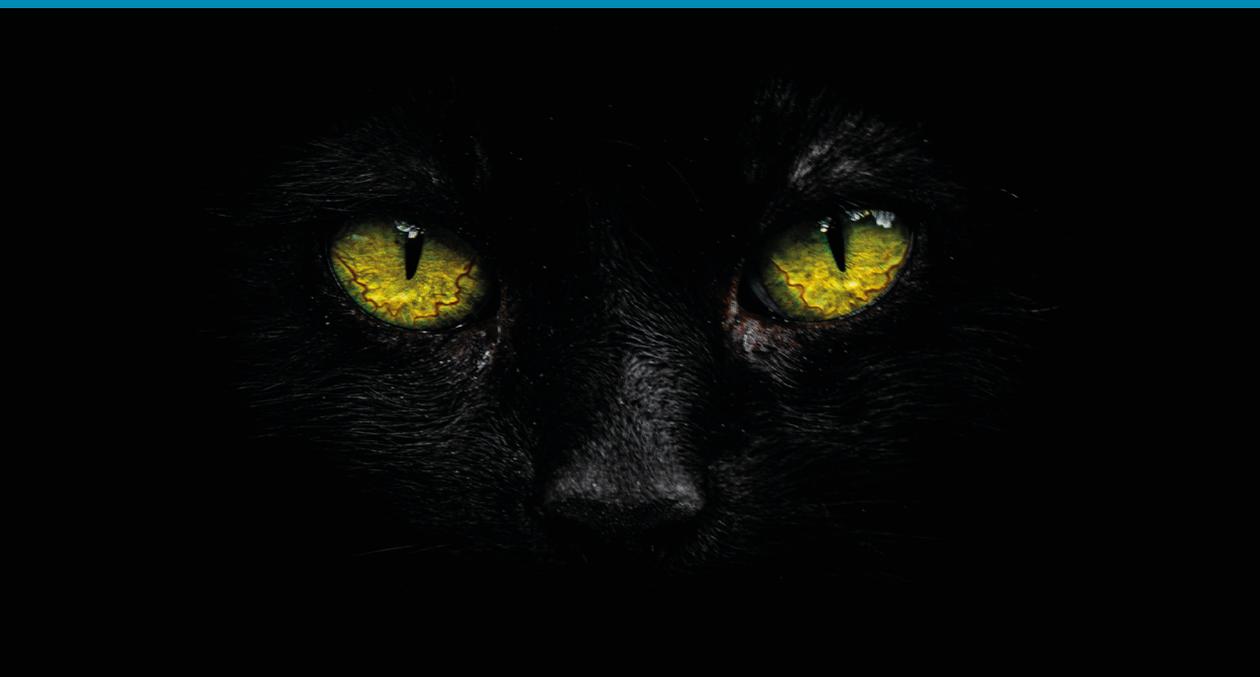


Bibel und Kirche

4 | 2023

Die Zeitschrift zur Bibel in Forschung und Praxis



Eine verborgene Macht? Magie und Zauberei in der Bibel

AUS DEM INHALT:

- Welche Rolle spielt Magie in der Bibel?
- Frauen und Magie
- Amulette: Wenig Magie – große Wirkung!



Inhaltsverzeichnis

ULRIKE BECHMANN

190 **Magie – eine Spurensuche**

RÜDIGER SCHMITT

198 **Magie im Alten Testament in Stichworten**
Vom Abwehrzauber zu Wundergeschichten

SIMONE PAGANINI

206 **»Die Hexe sollst du nicht leben lassen.« (Ex 22,17)**
Vom Umgang mit Magie in der Hebräischen Bibel

ANGELIKA BERLEJUNG

212 **Frauen und Magie**

FLORIAN LIPPKE

221 **Wenig Magie – große Wirkung!**
Das Amulett als Kleinform visueller Religion
in der Biblischen Welt und Umwelt

MICHAEL HÖLSCHER

229 **Flüche, Heilungen und Dämonen**
Mehr als Magie im Neuen Testament

WALTER BRUCHHAUSEN

237 **Magie, Geister und Rituale**
Erfahrungen und Einsichten aus Afrika

244 **Zwischenruf** Benedikt Heider

246 **Literatur zum Hefthema**

249 **Mitgliederforum**



Umschlagsabbildung:
© unsplash.com, Sakin Cakiner



Liebe Leserinnen und Leser,

der Begriff »Magie« begegnet bis heute in allen Lebenslagen. »Magisch/magic« ist ein Zauberwort, ohne das die Werbung und Unterhaltungsbranche nicht auskommt. Magie bietet eine Flucht aus dem Alltag und ermöglicht den Menschen, in eine Welt voller Mysterien und Illusionen einzutauchen. Eine »Macht«, die nicht zu unterschätzen ist. Und doch haftet der Magie – durch die Verknüpfung mit Vorstellungen von Zauberei und Aberglauben – auch etwas Irrationales an.

Magie, Zauberei und Rituale faszinieren die Menschen seit eh und je. Sie waren im Leben der antiken Menschen fester Bestandteil des Miteinanders und das spiegelt sich natürlich auch in den biblischen Texten wider. In dieser Ausgabe von »Bibel und Kirche« suchen wir nach Antworten. Welche Rolle spielen Rituale und magische Handlungen in der biblischen Überlieferung? Magie in der Bibel – Was ist erlaubt? Was ist verboten? Zum einen wird gegen magische Praktiken fremder Religionen hart polemisiert. Zum anderen gibt es zahlreiche Belege für Alltagsmagie, die als legitim gilt und in die Religion des Alten Israel mit einbezogen wird. Könnte der entscheidende Unterschied zur verurteilten Magie darin liegen, dass in den Wundern der *Priester und Propheten* Gott wirkt, die Magier hingegen eigenmächtig handeln? Die Betonung liegt auf der maskulinen Form. Kann es sein, dass biblischen Frauen diese Legitimation abgesprochen wurde, um hier die weibliche Konkurrenz auszuschalten? Abwertungen von Magie finden sich schließlich auch im Neuen Testament. Kann es dennoch sein, dass Jesus von seinen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen als eine Art magischer Wunderheiler gesehen werden konnte? Spannende und überraschende Antworten auf diese und weitere Fragen finden Sie in den Beiträgen in diesem Heft.



Mit dieser Ausgabe von »Bibel und Kirche« laden wir Sie zu einer spannenden biblischen Lesereise ein, die unser Verständnis von Magie aus einer immer neuen Perspektive in Frage stellt. Ich wünsche Ihnen eine anregende Lektüre.

Ihr Andreas Hölscher

Andreas Hölscher

ULRIKE BECHMANN

Magie – eine Spurensuche

Magie und Religion gehören zusammen, meint die religionswissenschaftliche Forschung. Mit schnellen Abwertungen der Magie ist man vorsichtig geworden.

Das menschliche Leben ist weitgehend von Unsicherheiten geprägt und gleichzeitig von der Sehnsucht danach, es doch irgendwie in den Griff zu bekommen, nicht schutzlos ausgeliefert zu sein. In frühen Zeiten mögen die Natur, Gottheiten, Dämonen, das Schicksal oder andere Mächte zwischen Himmel und Erde das Leben der Einzelnen oder der Gemeinschaft gefährdet, oder aber auch bewahrt und beschützt haben. Sehnsucht treibt Menschen jedenfalls dazu, wenigstens ansatzweise etwas zu unternehmen, um diese Mächte für sich zu gewinnen und nicht völlig einer ungewissen Zukunft ausgeliefert zu sein. Man erhofft Hilfe in verschiedenen Nöten, wünscht Gelingen für Unternehmungen, erbittet für andere Hilfe und Schutz, oder will drohendes Unheil abwehren. Die Sehnsucht kann sogar dahin gehen, sich in aussichtsloser Position mit Hilfe begünstigender Mächte zu behaupten oder, wenn man den sogenannten »Schadenszauber« einbezieht, anderen Menschen oder Gruppen zu schaden. Bestimmte Rituale beschwören, verehren, rufen Mächte herbei, bestimmte Materialien unterstützen diese Rituale. Heute braucht man keine Religion mehr, um Magie ins Leben zu bringen.

Die monotheistischen Religionen haben oft genug solche sehnsuchtsvollen Rituale entweder als Aberglauben, Heidentum, Magie, *shirk*, (wörtl. Beigesellung in islamischer Tradition) verdammt. Oder sie haben sie nolens volens als »Volksfrömmigkeit« integriert, da sie so weit verbreitet waren, dass sie sich nicht unterdrücken ließen, wenn die theologischen Antworten und Angebote für die Menschen nicht hinreichend waren.

Dies gilt auch früh für die christliche Tradition. Eine puristische theologische Sicht auf magische Sehnsuchtsorte diffamierte viele Rituale als Gegensatz zu Religion: sie gefährdeten die wahre (monotheistische) Religion und nähmen Kräfte in Anspruch, die nicht dem einen Gott zuzuschreiben seien. Die Wenn-Dann-Struktur sei verwerflich nach dem Motto: Wenn ich ein Ritual vollziehe, dann erfüllt sich mein Wunsch. Aber: Sind nicht auch die monotheistischen Religionen und die Bibel selbst voller magischer Traditionen? Haben ihre offiziellen Rituale und Ausgrenzungen nicht selbst die Wenn-Dann-Struktur? »Wenn Du richtig glaubst, liebt Dich Gott, wenn nicht, dann nicht.«

Was nicht toleriert wurde, wurde zum »ganz Anderen« gemacht (Othering), zum Heidentum, Aberglauben und eben: zu Magie. Der Prozess des Otherings ermöglicht, alles, was (angeblich!) anders ist, zu bekämpfen, zu beherrschen oder zu vernichten. Die schreckliche Geschichte der Hexenverfolgung ist der Auswuchs dessen, was vorher und nachher an Diffamierungen und Ausgrenzung bestand.

Gegenwärtig hat der Begriff Magie zumindest in westlichen Ländern seinen Schrecken verloren, die religiöse Verurteilung spielt kaum mehr eine Rolle. Magier sind keine Bedrohung mehr, sondern stehen wie bei »Harry Potter« auf der Seite des Guten. »Its magic«, wenn im Film »Out of Rosenheim« die gestrandete Oberbayerin Jasmin Münchgstettner durch eine Zaubershow Leben in das öde Bagdad-Café bringt. Und wenn die Werbung magische Momente verspricht, wenn man eine Joghurtpraline genießt, dann ist der positive Begriff im allgemeinen Sprachgebrauch angekommen. In anderen Kontexten besaß und besitzt das Wort jedoch nach wie vor fatale Wirkung, wenn Menschen, insbesondere Frauen, der Magie bezichtigt werden und deswegen leiden. Die UN spricht von 60 Ländern, wo die Verdächtigung, magische (schädliche) Kräfte zu besitzen, tödlich enden kann.

Das Wort Magie ist also nichts Harmloses. Die Frage ist nicht, ob es Magie gibt, vielmehr kommt es darauf an, wer in welchem Kontext und zu welchem Zweck Magie benutzt, als Lebenshilfe, als Einnahmequelle oder als Herrschaftsinstrument. Wie aber dann über Magie sprechen? Die Antworten darauf sind vielfältig und alles andere als einfach.¹

Ein Blick auf die wissenschaftliche Debatte

Das 19. Jahrhundert veränderte den Blickwinkel auf Magie enorm. Die Entdeckungen religiöser Traditionen der Vergangenheit durch die Archäologie einerseits und die kolonialen Eroberungen mit ethnologischen Forschungen in den »neuen« Ländern andererseits trugen entscheidend dazu bei, dass die Religionswissenschaft entstand. Sie trennte sich als eigenständiger wissenschaftlicher Zugang zu Religionen von der Philosophie und der Theologie, die man »objektiv«, nicht aus der Perspektive der Kirchen und ihrer Missionen, erforschen wollte. Ethnologie, Anthropologie und Religionswissenschaft gingen hier Hand in Hand. Doch auch diese Sicht war gefärbt, denn zur Abwertung von Magie als irrationale Praktiken trug ab der frühen Neuzeit auch die Aufklärung bei, die den Gegensatz von Magie (irrational) und Wissenschaft (rational) hervorhob.

Die neu entstehende Religionswissenschaft, auch inspiriert von der Evolutionstheorie, ging von einer evolutiven Entwicklung von Religion aus. James George Frazer (1854–1941) vertrat in seinem überaus erfolgreichen Buch »The Golden Bough« (Der Goldene Zweig) die Theorie, dass die Magie am Anfang der menschlichen Bewältigung des Lebens stehe, die nächste Stufe Religion und die dritte Stufe die Wissenschaft sei. Entsprechend ordnete man die Rituale indigener (»primitiver«) Völker einer frühen Entwicklungsstufe der Menschheit zu. Zwar gab es einerseits die Faszination, man sei mit der Entdeckung magischer Praktiken bei »primitiven« Völkern am unverstellten Anfang der Menschheit, ein Blick in die Vergangenheit der Menschheit sei so möglich; andererseits aber sah man die Überlegenheit der westlichen, wissenschaftlich orientierten Gesellschaften belegt. Magie sei das Gegenteil von Wissenschaft und Rationalität. Die Folgen für die koloniale Politik muss man wohl kaum näher ausführen, vor allem die legitimierende Funktion eines solchen Denkens für die koloniale Expansion.

Doch schon Bronislaw Malinowski (1884–1942) entwickelte durch seine teilnehmende Beobachtung die Annahme, dass Magie und Wissenschaft zwar zwei unterschiedliche, aber gleich vernünftige Systeme mit gleicher Funktion seien, nämlich die Unwägbarkeiten des Lebens in Kausalzusammenhängen zu bewältigen und Unsicherheit zu bearbeiten. Malinowski entdeckte in den 1940er Jahren, dass

die Trobriander (Pazifik) Rituale für den Fischfang den Umständen entsprechend, also rational, einsetzten. Die Funktion der Rituale traten in den Vordergrund.

In den 1960er führte die sogenannte »Interpretative Wende« dazu, dass der *Inhalt* des Symbolsystems, damit auch von Ritualen, und seine Bedeutung für das Individuum ins Zentrum des Interesses rückte. Die Sprache als Handlung und vor allem das Ritual gewannen an Bedeutung. Wie werden kontingente Verhältnisse, also, Nöte, Sehnsüchte, Wünsche und Ängste, die Menschen bedrohen, ausgehalten bzw. bewältigt?

Das sind nur einige wenige Schlaglichter auf die lange Entwicklung des wissenschaftlichen Diskurses über Magie, der seitdem sowohl theoretisch wie durch Untersuchungen einzelner kultureller Räume oder Zeiten Aufschwung genommen hat. Letztendlich gibt es keine allgemein gültige Definition von Magie, so wenig wie von Religion² eine allgemeine Definition existiert. Spricht man über Magie, geht es nicht um Be-Wertung oder Für-Wahr-Halten, sondern um den Versuch, die Handlung (Ritual) und ihren Zweck in den Mittelpunkt zu stellen. Bernd-Christian Otto plädiert angesichts der langen schwierigen Begriffsgeschichte für einen methodologisch neuen Umgang mit dem Magiebegriff, Christoph Auffahrt betont die rituelle Pragmatik, mit denen Krisen gelöst werden.³ Magie ist also eine performative rituelle religiöse Handlung, performativ, weil sie im Vollzug erlebbar macht, was sie an Wünschen zum Ausdruck bringt.

Ritual als Vollzug der Magie

Frühere Ansätze sahen im Ritual eine starre, standardisierte und wiederkehrende Ausprägung von religiösen Vorstellungen. Heute wird das rituelle Handeln mit seiner Dramaturgie, Körpersprache, mit seinen Requisiten und Kulissen als ein sehr komplexer, transformierender Vorgang verstanden. Es gibt den Worten und ihrer Wirkkraft einen Rahmen, ein *Framing*, der die darin enthaltenen Kräfte verstärkt bzw. erst wirksam werden lässt. Das Ritual materialisiert das Unheil oder die Sehnsüchte und Wünsche, um die es geht, gibt ihnen einen Platz im Weltbild, macht sie damit konkret, zu einem bearbeitbaren Gegenüber. Das Ritual will den Sehnsüchten zur Verwirklichung helfen, die Nöte bekämpfen oder den Hass befriedigen. Dies

tut es, indem es einen Bezug zwischen der Welt und der jeweiligen Transzendenz herstellt bzw. diesen Bezug aktualisiert. Rituelle Akte haben durch heilende Worte rettende bzw. verheißende und verklärende Kraft. Sie haben Interventionscharakter. Das Ritual »stellt nicht nur die Wirklichkeit her, auf die es sich bezieht, sondern es verwandelt die Wirklichkeit, die es vorfindet.«⁴ Damit ist nicht gesagt, dass Rituale immer für die Beteiligten funktionieren, das tut seiner Praxis aber kaum einen Abbruch.

Hat nicht jedes Ritual einen magischen Anteil, mit dem etwas bewirkt werden soll? Hier ist eine entsprechende Bestandsaufnahme der Religionen angebracht. Denn Rituale sind dort auch ein wichtiger Vollzug in den Gemeinschaften. Ihre interaktive, dynamische sinn- und identitätsstiftende Wirkung kann eine treibende Kraft der Veränderung sein, Werte transportieren oder verändern, und haben so auch politische Implikationen. Unter diesen Aspekten lassen sich tatsächlich viele Rituale funktional nicht nur als Magie einzelner, sondern auch der ganzen Gruppe verstehen.

Im Wissen um die skizzierte Problematik sind also Differenzierungen bei der Rede von Magie notwendig. Ob Magie wirkt und wie sie wirkt, lässt sich wissenschaftlich nicht als »Tatsache« erfassen.⁵ Dies lässt sich nur als das Verstehen oder auch nur Akzeptieren der Beteiligten (Innenperspektive) beschreiben. Dennoch benötigt »Magie« auch einen kritischen Diskurs (Außenperspektive): in dem über ihre Materialien, ihren Vollzug, ihre Funktion, ihren Kontext und über ihr Interesse ebenso Rechenschaft abzulegen ist, wie über die eigene Perspektive darauf. Gerade aus postkolonialer Hermeneutik⁶ ist das dringend nötig. Nicht übersehen werden sollte, dass geschäftstüchtige Ziele (z. B. Astro-TV) bei Magie im Vordergrund stehen können. Die Grenzen der Akzeptanz erreicht Magie dort, wo ihre Zuschreibung Menschen schadet, verdächtigt oder sogar zu Tode bringt.

Volksfrömmigkeit – Theologie: Eine falsche Alternative

Innerhalb der monotheistischen Traditionen versuchte man letztlich vergeblich, eine scharfe Grenze zwischen Magie und Religion und Glauben zu ziehen. Die orthodoxe Theologie wies die Magie der »Volksfrömmigkeit« zu – im Gegensatz zum »richtigen« Glauben

ohne Magie. Es ist eine andere Form des »Otherings«, jetzt innerhalb des eigenen religiösen Systems. Denn die Zuweisung zur Volksfrömmigkeit muss man abwertend verstehen, man geht davon aus, dass die Akteure eben die Theologie nicht kennen, nicht gläubig genug sind und Ähnliches mehr, dazu kam der Vorwurf der Irrationalität. Magie und Religion greifen jedoch ineinander und sind aus religionswissenschaftlicher Sicht keine Gegensätze, sondern Magie kann als rituelle Praxis verstanden werden, die etwa mit Religion, Philosophie oder Medizin eng verzahnt ist.

Eine integrative Theologie hat solche Formen durchaus wichtig genommen. Karl Rahner qualifizierte die Volksfrömmigkeit als eigenen theologischen Ort gegenüber der Theologie und dem Lehramt. Die Theologie der Befreiung aus Lateinamerika nahm das »Volk Gottes« als Subjekt der Glaubenserfahrung ernst und betrachtete (in einem zweiten Anlauf) das Phänomen der Volksreligiosität als originären Ausdruck einer »Theologie des Volkes«. Die kontextuellen Theologien anderer Kontinente (z. B. Afrikanische Theologie) erweiterten diese Sichtweise und lösten auch in Europa neue theologische Bewertungen der Volksreligiosität aus. Was inzwischen zunimmt, ist die Entkirchlichung der Formen und Rituale, in denen sich die Sehnsucht nach Heil und Heilung ausdrückt.

Die Ritualsuche als Hilfe in schweren Zeiten gilt religionsübergreifend. Auch im Judentum und Islam finden sich trotz des strengen Monotheismus Rituale, die eindeutig magischen Charakter im Sinne der oben genannten Definition haben.⁷ Gräber, Quellen oder Bäume werden als heilige Orte verehrt und bei Krankheit oder anderen Nöten als Kraftquellen aufgesucht, Amulette und Rituale sollen schützen, der Glaube an »Dschinn« ist verbreitet.

Fazit

Der Blick auf die Bedeutsamkeit von Riten mit ihrer Dynamik benötigt eine Kriteriologie, die sich nicht im Magievorwurf verbeißt, sondern nach den Motiven und tatsächlichen Wirkungen fragt. Unter den neueren Aspekten lassen sich tatsächlich viele Rituale in völlig unterschiedlichen Kontexten funktional als Magie verstehen. Ob Menschen in Flurumgängen und Bittprozessionen für eine gute Ernte beten, ob Rituale in anderen Kulturen Gefahren abwehren sollen –

Zusammenfassung

Aus religionswissenschaftlicher Sicht stehen die Funktionen magischen Handelns und seine Bewertung im Vordergrund. Solche Rituale erhoffen sich einen Zugriff auf eine eigentlich nicht zugängliche Wirklichkeit – und dies in allen Glaubensbereichen.

die Überzeugung von der Wirkmächtigkeit, das Schicksal, die unsichere Gegenwart zu beeinflussen und Gefahren zu bannen, zeigt sich als Ausdrucksform der Lebens- und Notbewältigung, auch als eine »Macht« in der Hand der Hilflosen und Ohnmächtigen.

Mit Wertungen ist also Vorsicht geboten. Und doch ist nicht alles gleich-gültig. So

ist im Rahmen einer engagierten Religionswissenschaft danach zu fragen, welche Bedeutung Magie für diejenigen gewinnt, die sie anwenden. Verfemungen und Todesbedrohungen, denen Menschen, vor allem Frauen, weltweit ausgesetzt sind, wenn ihnen im alten Sinn Magie als Hexerei und negative Zauberei unterstellt wird, mahnen zur Vorsicht. Es geht dann um Menschenrechte, um Abhilfe dessen, was beklagt wird (z. B. fehlende Gesundheitsversorgung), und den Schutz des Lebens.

Magie kann als eine Strategie angesehen werden, sich nicht mit dem Schicksal abzufinden, die Ohnmacht nicht hinzunehmen, sondern das Leben im Vollzug des Rituals wieder in den Griff zu bekommen und durch wirkmächtiges (Symbol-)handeln diesem Schicksal etwas entgegenzusetzen.

Theologisch wurde dieses Handeln oft als ungehörige »Zugriffigkeit« auf Gott (oder göttliche Mächte) herabgesetzt. Wer nicht den Willen Gottes annehme (»Herr, dein Wille geschehe«), versuche Gott zu beeinflussen und Gott nicht Gott sein zu lassen. Doch das gilt auch für vieles, was in Religionen angeboten wird: Fürbitten, Riten, Kerzen, Bittgebete, Klagegebete und vieles mehr. Eine wirk-same Kommunikation mit Gott hat diesen Charakter der Lebensbe-wältigung. Wie dann mit dem Scheitern des Rituals umgegangen wird, wäre jeweils im Einzelnen zu untersuchen. Die Frage lautet: Ist ein solches Ritual schädlich, gefährlich oder als Lebenshilfe auf-bauend? Geht es auf Kosten anderer oder dient es der Humanisie-rung von Menschen und Gesellschaft? Es ist ein wichtiger Schritt anzuerkennen, dass es sowohl intrareligiös (innerhalb der eignen Glaubenstradition) als auch interkulturell *unterschiedliche und wirksame* Rationalitäten gibt, die sich in dem Wunsch treffen, das Leben gelingen zu lassen, Schutz, Hilfe und Segen zu bekommen

und selbst eine Handlungsmöglichkeit, und sei es auch »nur« im Gebet zu gewinnen.

- 1 Zu Magiekonzeptionen vgl. z. B. Rüdiger Schmitt, *Magie im Alten Testament*, Münster 2004, 1–66; Jan Assmann/Harald Strohm (Hg.), *Magie und Religion*, München 2010; Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt am Main ²1995.
- 2 Zur schwierigen Definition von Religion vgl. Michael Stausberg, *Religion: Begriff, Definitionen, Theorien*, in: ders. (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012, 33–47.
- 3 Vgl. Bernd-Christian Otto, *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*, Berlin 2011, bes. 111–126.643–656; Christoph Auffahrt, *Magie: Ein Schlüsselbegriff der Religionsgeschichte*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21, 2013, 114–124.
- 4 Assmann nennt deshalb magische Rituale nicht performativ, sondern interventionistisch, vgl. Assmann, *Magie und Ritual im Alten Ägypten*, in: Assmann/Strohm, *Magie und Religion*, 23–43.
- 5 Vgl. Ulrike Bechmann, *Macht und Ohnmacht. Religionswissenschaftliche Aspekte zum Verhältnis von Ritual und Magie*, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 164, 2016, 148–155.
- 6 Vgl. Ottmar Fuchs, *Nichts ist unmöglich. Gott! Aspekte einer postkolonialen Bibelhermeneutik*, Würzburg 2023.
- 7 Vgl. exemplarisch Sebastian Günther/Dorothee Pielow (Hg.), *Die Geheimnisse der oberen und der unteren Welt. Magie im Islam zwischen Glaube und Wissenschaft*, Leiden/Boston 2019; Yuval Harari, »Practical Kabbalah« and the Jewish Tradition of Magic, in: *Aries* 19, 2019, 38–82.



Prof. Dr. i.R. Ulrike Bechmann

leitete bis 2022 das Institut für Religionswissenschaft in Graz und ist Mitglied des Redaktionskreises »Bibel und Kirche«. Ihre Forschungsschwerpunkte sind: Bibel und Koran, interreligiöser Dialog.

E-Mail: ulrike.bechmann@uni-graz.at

RÜDIGER SCHMITT

Magie im Alten Testament in Stichworten

Vom Abwehrzauber zu Wundergeschichten

Das Alte Testament gilt aufgrund seiner harten Polemiken gegen das, was wir als »Magie« bezeichnen, bei vielen als anti-magisch, ja fast aufklärerisch. Ist es gar eine Gegenreligion zum magischen Weltbild seiner polytheistischen Umwelt? Ein genauerer Blick auf Rituale und Wunderhandlungen belehrt eines Besseren ...

Magie und Religion: Ein Gegensatz?

Der Magie-Begriff ist schillernd und schwierig. Einerseits hängt das Urteil, was Magie ist, an der Bewertung der Betrachtenden. Andererseits sind die Abgrenzungen von Praktiken, die wir als »magisch«, als »Zauber« oder aber als »Wunder« bezeichnen, schwierig. Im Folgenden wird der veraltete und schwierige Magie-Begriff benutzt, aber im Sinne eines weiteren Ritualbegriffs, der Formen performativen, symbolischen Handelns beschreibt. Der Begriff der Performanz meint hier, das real geschieht, was durch Wort und Symbolhandlung ausgedrückt wird. Dies bedeutet aber keine automatische Wirksamkeit. Magie funktioniert im Alten Testament mit Jan Assmann¹ vielmehr in einem kosmotheistischen Symbolsystem: Bewirker ist immer die Gottheit durch einen Mittler (zumeist ein Gottesmann oder Prophet). Magie ist im Alten Orient – und hierzu zählt auch das Alte Israel –

immer göttlich rückgebunden. Hier unterscheiden sich Monotheismus und Polytheismus nicht. »Magie« und magische Ritualpraktiken sind integraler Teil von Religion und bilden keinen Gegensatz.

Bei der Analyse »magischer« Praktiken im Alten Testament ist zu beachten, dass diese uns nur in literarischen Brechungen (vor allem in der gelehrten priesterlichen Ritualliteratur, Wundergeschichten, der prophetischen Literatur und Novellen) vorliegen und die tatsächliche Praxis wohl nicht Eins zu Eins wiedergeben. Man kann hier von einer literarischen Transformation rituellen Handelns sprechen.

Abwehrzauber

Abwehrzauber (apotropäische Magie) dient der Abwendung von transzendenten Gefahren, wie durch Dämonen oder durch Hexerei bewirkte negative Einflüsse, Krankheiten des Körpers und des Geistes und sogar des Todes sowie von Gotteszorn, der sich in bösen Vorzeichen ankündigt. Das bekannteste Beispiel für einen Abwehrzauber im Alten Testament ist das Bestreichen der Türpfosten zum Pessachfest mit dem Blut eines Lammes in Ex 12,7–24, damit der von Jahwe entsandte »Vernichter« – Dämon (*Maschit*), der die ägyptische Erstgeburt töten soll, an den Häusern der Hebräer vorübergehe. Archäologisch bezeugt ist die apotropäische Magie vor allem durch die zahlreich in Häusern, Gräbern und Tempeln gefundenen Siegel-Amulette (zumeist Skarabäen) und die ägyptischen Amulette in Gestalt von Göttern oder symbolischen Objekten, wie dem Unglückabwendenden Horus- (Udjat-) Auge. Auch die Toten mussten durch apotropäische Mittel geschützt werden, wie Tonfiguren, Amulette und Graffiti im Inneren von Gräbern zeigen.

Begründung der Wirksamkeit von Ritualen: Die Historiola

Der Begriff Historiola bezeichnet eine meist knappe mythologische Erzählung, zumeist (aber nicht zwingend) in der Götterwelt angesiedelt, die ein Ritual begründet und seine Wirksamkeit auf eine Gottheit bzw. auf göttliches Wissen zurückführt. Im Alten Testament finden sich Historiolae fast ausschließlich in den Exoduserzählungen, in den Ritualtexten der Priesterschrift und ihren Fortschreibungen – und dies in äußerst knapper Form: Die Anweisungen zu rituellen Handlungen

werden durch Mose als prophetischen Mittler an Aaron als prototypischen Priester weitergegeben, wie in Ex 8,1: »Und Jahwe sprach zu Mose: Sage zu Aaron . . .« Im Deuteronomium sind die entsprechenden Rituale, wie z. B. das Sühneritual bei einem Mord durch unbekannte Täter in Dtn 21,1–9 Teil der Gebote, auf die Mose die Israeliten als Bedingung des Landbesitzes verpflichtet. Die Historiolae im Alten Testament begründen, wie z. B. in der Erzählung vom Zauberwettstreit in Ex 7,8–13 und den anschließenden Plageerzählungen, gleichzeitig das priesterliche Ritualmonopol in der Zeit des Zweiten Tempels.

Exorzismus

Die Austreibung von Dämonen gehört ebenfalls zu den Praktiken des Abwehrzaubers. Typische Dämonenaustreibungen in Wundergeschichten, wie sie aus dem Neuen Testament bekannt sind, fehlen weit hin im Alten Testament. In novellenhafter Form erzählt jedoch das Buch Tobit von einer solchen Dämonenaustreibung: Hier erhält Tobias das Wissen um die Ritualmaterie: Er verbrennt die Fischleber und vertreibt so den Dämon Asmodai von seiner Braut Sara, zusätzlich begleitet ihn ein Engel mit dem sprechenden Namen Rafael (»Gott heilt«). Da es sich beim Buch Tobit um eine Novelle und nicht um eine Ritualanweisung handelt, bleibt unklar, inwieweit hier tatsächliche exorzistische Praktiken der Entstehungszeit Eingang gefunden haben.

Die in der Forschung gelegentlich auch heute noch geäußerte Theorie, im Alten Israel habe es keine Dämonen oder Dämonologie gegeben, da Jahwe alle negativen Aspekte auf sich gezogen habe und Dämonen neben ihm keinen Platz hätten,² ist vor allem im Hinblick auf die Erwähnung personaler Unheilmächte im AT (u. a. *Reschep* in Dtn 32,24; Hab 3,5; Ps 78,48; Ijob 5,7; »Engel des Bösen« in Ps 7,48–50) und der Darstellung apotropäischer Genien und von Mischwesen auf Siegelamuletten nicht zutreffend.

Heilungszauber

Heilungszauber werden vor allem in den Wundergeschichten (s. u.) über Elija und Elischa in 1 Kön 17 – 2 Kön 13 und in der Erzählung von der Heilung Hiskijas durch Jesaja in 2 Kön 20,1–11 (= Jes 38,1–8.21) berichtet. Den Heilungserzählungen liegt die Vorstellung zugrunde,

dass Gottes autorisierte Mittler, hier Gottesmänner und Propheten, fähig sind, Heilungen zu vollbringen. Die Wundergeschichten machen, wie in der Erzählung von der Totenerweckung durch Elija in 1 Kön 17,17–24 oft durch ein Gebet zu Jahwe deutlich, dass Gott der eigentlich Handelnde ist und letztlich die Heilung bewirkt. Einige Forscher meinen zwar eine Entwicklung vom ursprünglich selbst-wirksamen Zauber der Gottesmänner hin zu einer theistischen Vorstellung ausmachen zu können, jedoch ist immer die besondere Gottesbeziehung der Wundertäter Voraussetzung für die Heilung. Auch Personen, die biblische Autoren für nicht autorisiert halten, führten Heilungen durch: so z. B. die nicht an offizielle Institutionen gebundenen Prophetinnen in Ez 13,17–21. Ihr Handeln wird von den tonangebenden religiösen Eliten verurteilt.

Hexen und Hexerei

Der häufigste mit »Magie betreiben«, »Zaubern« oder »Hexerei« übersetzte hebräische Begriff ist *kaschap*. Dieselbe Wurzel bezeichnet sowohl in Ugarit wie in Mesopotamien den Schadenzauber bzw. die Personen, die diesen ausführen. Im Bundesbuch findet sich der zentrale Rechtssatz in Ex 22,17: »Eine Hexe sollst Du nicht am Leben lassen«. Das Hexerei-Verbot in Ex 22,17 kann im Kontext gemein-vorderorientalischen Rechtsempfindens verstanden werden, das für Hexerei die Todesstrafe vorsieht. Das ursprünglich profanrechtliche Gesetz erfüllt eine soziale Funktion, nämlich die verbrecherischen Beeinträchtigungen des Individuums, der Familie und der Gesellschaft durch Hexerei entsprechend zu bestrafen. Das Gebot, eine Hexe zu töten, hat außerdem eine sowohl das Individuum als auch die Familie und die Gesellschaft stabilisierende Funktion, indem Gefährdungen auf potentielle Hexen projiziert werden. Darüber hinaus bestätigt das auf weiblichen Schadenzauber zentrierte Hexenmuster traditionelle genderspezifische Rollenverteilungen in den altvorderasiatischen Gesellschaften: Vor allem Frauen werden marginalisiert und als »Hexe« stigmatisiert. Es verwundert daher nicht, dass die böse Königin Isebel in 2 Kön 9,22 der Hexerei bezichtigt wird.³ Auch für ausländische oder nicht-institutionelle Ritualspezialisten und ihre Praktiken kann der Begriff »Hexe/r« angewandt werden, um diese zu delegitimieren: »Hexerei« bzw. »Magie« ist hier immer die Religion der Anderen (*othering*).

Kultmagie und Tempelritual

Die Priesterschrift und ihre Fortschreibungen überliefern Rituale, die zahlreiche Elemente von Übertragungs- oder Kontaktmagie und Formen des Analogiezaubers enthalten. Ein wichtiger Faktor in der priesterlichen Kulttheologie ist die rituelle Bewirkung von Sühne (hebräisch: *kipper*) in den Eliminationsritualen, also solchen Ritualen, die dazu dienen, negatives »wegzuschaffen«. Rituelle Elimination wird u. a. notwendig, wenn der Einzelne sich unwissentlich an der Gottheit vergeht (Lev 4,27; 5,14), aufgrund von Menstruation (Lev 12,1–8), anderen körperlichen Ausflüssen (Lev 15) oder wenn ›Aussatzschlag‹ bzw. ›Gottesschlag‹ aufgrund einer unwissentlichen Verfehlung ihn oder sein Hauswesen getroffen hat (Lev 13–14), wobei böse Omen sich auch an Sachen und Gebäuden (z. B. an Kleidung in Lev 13,47–59; Hausschwamm in Lev 14,33–57) zeigen können. Ziel solcher Eliminationsrituale ist, Störungen der Ordnung, die nicht nur das Gottesverhältnis, sondern auch die soziale Umwelt des Ritualmandanten belastet, zu beheben. Die Wiederherstellung geschieht durch die rituelle Erwirkung von Sühne durch den Priester als Ritualmittler. Lev 14,11 bezeichnet den ausführenden Ritualfachmann ausdrücklich als »Reinigungspriester«, womit eine besondere Priesterklasse bezeichnet sein dürfte, die für die Durchführung der Eliminations- und Reinigungsrituale zuständig ist. Typische Formen des Kontakt- und Analogiezaubers sind das Besprengen eines Hauses, auf dem Gotteszorn lastet, mit einer Reinigungssubstanz (Lev 14,51f.), die Freilassung eines Vogels (Lev 14,53) oder des bekannten Sündenbockes, dem die Schuld des Volkes aufgeladen wird (Lev 16,21–22). All diese Riten haben das Ziel, die Entfernung von Schuld zu kommunizieren. Sehr ähnliche Rituale sind sowohl aus der hethitischen Religion des 2. Jt. v. Chr. bekannt und auch mesopotamische Rituale aus dem 1. Jt. gegen böse Omenanzeiger (Namburbi) benutzen ähnliche symbolische Mechanismen.

Feindvernichtungszauber

Der Vollzug von Ritualen im Kontext von Kriegsvorbereitung und -verhinderung, vor einer Schlacht und nach einem Sieg sind im Alten Orient vor allem aus Ägypten und Mesopotamien gut belegt. Vor einem Kriegszug wurden Orakel angestellt, um sich der Unterstützung durch die

Götter zu versichern und Feindvernichtungsrituale (rituelles Schießen mit dem Bogen, Zerbrechen von Fluchfigurinen oder Gefäßen mit den Namen der Feinde als prophylaktische Rituale) sind in Text und Bild bezeugt. Auch das Alte Testament kennt Schilderungen von entsprechenden Ritualen, wobei hier die Orakeinholung und der Feindvernichtungszauber kombiniert werden: In 2 Kön 13,14–19 vollzieht der Gottesmann Elischa gemeinsam mit dem König ein Feindvernichtungsritual, bei dem der König in Richtung des Feindes, nach Damaskus hin, schießt und dreimal mit den Pfeilen auf den Boden schlägt, was als Omen für den dreimaligen Sieg gedeutet wird. In 1 Kön 22,10–12 präsentiert der Prophet Zidkija bei einer Orakeinholung vor den Königen Israels und Judas eiserne Hörner als Symbole für die Vernichtung des Gegners. Ps 2,9 spielt sehr wahrscheinlich auf ein sowohl aus Ägypten wie aus Mesopotamien bekanntes Ritual an, bei dem Töpfe als symbolische Repräsentationen des Feindes zerschlagen werden. Derartige Rituale dienten der Stärkung der Siegeszuversicht und des Zusammenhalts.

Prophetische Symbolhandlungen

In der älteren Forschung wurde noch eine strenge Grenzlinie zwischen den sogenannten Symbolhandlungen der Propheten als Element der Jahwe-Religion und der Magie als populär- bzw. fremdreligiöse Praxis gezogen. Bei genauem Hinschauen erkennt man in den Symbolhandlungen jedoch zahlreiche Elemente, die auf dem Prinzip des Analogiezaubers beruhen: In Jer 19,1.2a–10 vollzieht der Prophet Jeremia in Gegenwart der Priester das eigentlich dem König vorbehaltene Feindvernichtungsritual: Er zerschlägt Töpfe und prophezeit den Untergang Jerusalems als Strafe Jahwes. In Jer 51,59–64 vollzieht der Beamte Seraja im Auftrag des Propheten Jeremia ein Ritual, bei dem eine Buchrolle mit den Flüchen über Babylon im Euphrat versenkt wird, was symbolisch den von Jahwe beschlossenen Untergang Babylons vorwegnimmt. Dieses und ähnliche Rituale haben vor allem eine didaktische Funktion: Sie fordern zur Umkehr auf oder drücken eine Prophetie symbolisch aus.

Verfluchung

Der Fluch, ob durch Worte (»böse Zunge«) oder Zeichenhandlungen (»böser Blick«), war eine gefürchtete Praxis des Schadenzaubers. Wir

Zusammenfassung

Die Vielzahl von Ritualen im Alten Testament, die als »magisch« bezeichnet werden können, zeigen, dass derartige Praktiken, wie sie auch aus der Umwelt des Alten Testaments bekannt sind, integraler Bestandteil von Religion sind. Es gibt keinen Gegensatz von Magie und Religion. Wenn im Alten Testament negativ von »Magie« gesprochen wird, geschieht dies zur Durchsetzung der religiösen Deutungshoheit durch die Verfasserkreise.

finden ihn vor allem im Kontext familiärer Konflikte (Ex 21,17; Lev 20,9; Dtn 27,16), aber auch im öffentlichen Bereich (Ex 22,27). In den Gesetzestexten der Tora wird er verboten und zumeist mit dem Tod bestraft. Besonders schwer wiegt hier der Strafbestand der Gottesverfluchung (Lev 24,10–16.23), die nur durch die rituelle Tötung des Verfluchenden durch Steinigung gesühnt werden kann. Aber auch hier gilt: ›Was Magie ist, liegt im Auge des Betrachters‹. Die Verfluchung

der 42 Knaben durch Elischa als Strafe über den Spott über seine Glatze und die prompt eintretende Tötung der Jungen durch Bären in 2 Kön 2,23–25 ist natürlich ein Wunder. Ein Beispiel für schwarze Pädagogik in der Bibel par excellence! Interessant ist hier jedoch auch der Aspekt der Wirksamkeit des Fluches: Elischa verflucht die Kinder bei Jahwe. Die Fluchwirkung ist also an die Gottheit rückgebunden, auch wenn dies (wie z. B. in Grabinschriften) nicht immer deutlich gesagt wird.

Wunder und Wundergeschichten

Das Alte Testament kennt keinen dem deutschen Begriff Wunder entsprechenden Ausdruck, jedoch eine Reihe von Bezeichnungen, die wunderbares Geschehen charakterisieren, wie »Zeichen und Wahrzeichen« (Dtn 4,34; 6,22; 7,19; 26,8; 29,2; 34,11; Ex 7,3 u. ö.), »Machtstaten« (Dtn 3,24), »Großstaten« (2 Sam 27,21.23; 2 Kön 8,4 u. ö.) oder »erstaunliche Dinge« (u. a. Ps 9,2; 75,2; 107,24).

Die Bedeutung der alttestamentlichen Begrifflichkeiten bezieht sich zumeist auf das machtvolle Rettungshandeln Jahwes oder seine legitimen Mittler (Propheten bzw. Gottesmänner und Priester) und verweist somit bereits auf die Zeichenhaftigkeit des Wunders. Grundlegend für das Verständnis der alttestamentlichen Wundergeschichten ist die altorientalische Auffassung von der Fähigkeit der Götter, sich in Naturerscheinungen zu zeigen. Sie wirken durch einen Vermittler und dessen symbolische Handlungen oder Beschwörungen. Eine Unterscheidung zwischen menschengewirkter »Magie« und gottgewirkten Wunder ist daher nicht sachgemäß. Die alttestamentlichen

Wundergeschichten sind formgeschichtlich durch ein spezifisches Feld von Personen, Motiven und Themen innerhalb eines gattungstypischen Gefüges gekennzeichnet, wie es auch aus den neutestamentlichen Wundern bekannt ist. Typischerweise enthalten sie eine Einleitung, eine Exposition mit der Schilderung der Not, die Wunderhandlung selbst und einen Schluss, wobei das Feld der Motive in unterschiedlichem Umfang variiert werden kann. Zu den Themen der Wundergeschichten gehören Heilungen, Totenerweckungen, Speisewunder, Naturwunder, Strafwunder und Findungswunder. In der priesterschriftlichen Literatur fungieren sie als Begründung des priesterlichen Ritualmonopols. Im Kontext der Erzählungen über Israels Herkommen dienen sie auch als Erweise der Macht Jahwes und haben eine didaktische und warnende Funktion. Die in den Königsbüchern überlieferten Wundergeschichten über Elija und Elischa in 1 Kön 17–2 Kön 13 sowie die Erzählung von der Heilung Hiskijas durch Jesaja in 2 Kön 20,1–11 (= Jes 38,1–8.21) reflektieren religionsgeschichtlich die magisch-therapeutische Funktion des religiösen Phänotypus des Gottesmannes (hebräisch: *isch haelohim*) bzw. des Propheten. Ritualsymbolisches Handeln mit Zeichencharakter wird zu Literatur. Im Blick auf die Leser- und Hörschaft wollen die Wundergeschichten vor allem die Hoffnung wecken, dass existentielle Notsituationen überwunden werden können und Jahwe rettend eingreift.

- 1 Zum Begriff siehe u. a. Jan Assmann, Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Berlin/Köln/Mainz 21991, 67ff. In Assmanns Arbeiten zu Monotheismus und Polytheismus kontrastiert er den biblischen Monotheismus (als »Mosaische Unterscheidung« und »Gegenreligion«) jedoch scharf von seinem Begriff des Kosmotheismus (u. a. in: Exodus: Die Revolution der Alten Welt, München 2015).
- 2 So z. B. bei Henrike Frey-Anthes, Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger: Vorstellungen von »Dämonen« im alten Israel (OBO 227), Fribourg/Göttingen 2007.
- 3 Siehe hierzu den Beitrag von Angelika Berlejung in diesem Heft.



Prof. Dr. Rüdiger Schmitt

ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Exzellenzcluster »Religion und Politik« an der Universität Münster. Sein Interesse gilt vor allem der Religionsgeschichte Israels und des alten Kanaans und speziell der Funktion von Ritualen in unterschiedlichen sozialen Kontexten.

E-Mail: rschmit@uni-muenster.de

SIMONE PAGANINI

»Die Hexe sollst du nicht leben lassen.« (Ex 22,17)

Vom Umgang mit Magie in der Hebräischen Bibel

Die aktuelle religionswissenschaftliche Diskussion belegt, dass eine klare Trennung von Magie und Religion nicht möglich ist. Dies zeigt sich auch in den Gesetzestexten der Hebräischen Bibel. Die verbotenen magischen Praktiken belegen zwar das Vorhandensein einer konkreten Praxis, sie weisen aber auch auf ein utopisches religiöses Gesellschaftsbild hin.

Wenn es ein Verbot gibt, gibt es das Vergehen

Ob biblische Erzählungen ganz konkrete Gegebenheiten wiedergeben, kann unaufhörlich diskutiert werden. Allgemein lässt sich sagen, dass es sich in den meisten Fällen um eine theologische Darstellung von Geschichte und Geschichten handelt. Es herrscht jedoch Konsens darüber, dass, wird in der Bibel ein Verbot erwähnt, davon ausgegangen werden kann, dass die untersagte Handlung Teil der realen Lebenswelt der Menschen war.

Gesetzestexte, die sich mit Magie beschäftigen, sind in der Hebräischen Bibel eine Seltenheit, im Ganzen geht es um weniger als zehn Verse. Diese tauchen aber in allen Gesetzessammlungen der Tora auf und belegen dadurch, dass Magie in der jüdischen Gesellschaft bereits

in vorexilischer Zeit und – wie die Wiederaufnahme der biblischen Vorschriften in Mischna und Talmud belegt – noch bis in die rabbinische Zeit hinein praktiziert wurde.

Das Verständnis von Magie als Produkt einer archaischen, ja vor-religiösen Welt, wie es vor allem durch ein aufklärerisches und rationalistisches Denken vermittelt wird, prägt immer noch die gegenwärtige Wahrnehmung und Interpretation ganz unterschiedlicher Praktiken vieler antiker Kulturen. Diese werden, ohne weitere Präzisierungen – und oft abwertend – als »magisch« bezeichnet und den offiziellen, kultisch-religiösen Praktiken gegenübergestellt. Ein solches Vorgehen ist nicht nur extrem reduktiv, sondern auch ideologisch geprägt und heute nicht mehr zu rechtfertigen. Die aktuelle religionswissenschaftliche Diskussion zeigt in eindrucksvoller Weise, dass gerade im Alten Orient – was dementsprechend auch die religiöse Landschaft des biblischen Israels betrifft – eine strikte Trennung zwischen Magie und Religion nicht vorgenommen werden kann, es ist weder möglich, noch zielführend. Magie und Religion bilden in der biblischen Welt vielmehr ein komplexes Gebilde und Kritik an magischen Praktiken ist nämlich gleichzeitig als Kult- und Religionskritik zu verstehen.

Von biblischen Hexen und Hexern ...

Als sich der Dominikanerpater Heinrich Kramer Institoris daran machte, sein Lebenswerk – das Auffinden, Verfolgen und Beseitigen von Hexen – zu rechtfertigen, verfasste er 1486 eine Abhandlung, die unter den Namen »Hexenhammer« (im Original *Malleus Maleficarum*) berühmt und berüchtigt geworden ist. Gleich zu Beginn argumentiert er für die Verpflichtung im Kampf gegen Hexen mit Verweisen auf biblische Vorschriften. Kramer verwechselt und vermischt jedoch verschiedene biblische Stellen, in diesem Fall Ex 22,17 und Dtn 18,9–10. Wobei natürlich auch die Bestimmungen von Lev 19,26 und 31, sowie Lev 20,6 und 27 anklingen. Somit deutet der Hexenhammer gleichzeitig, mehr oder weniger direkt, auf alle gesetzlichen Vorschriften zur Magie und Hexerei hin, die im Alten Testament vorkommen. Dabei sind die biblischen Vorschriften alles andere als eindeutig. Obwohl zum Beispiel die Todesstrafe für Hexerei schon im ältesten Text aus Ex 22,17 vorkommt und im jüngsten Text von Lev 20,27 bestätigt wird, ist diese in der ausführlichen Auf-

listung von Dtn 18 nicht übernommen. Die verschiedenen Bezeichnungen für magische Praktiken sind ebenfalls nicht eindeutig. Die Liste im Buch Deuteronomium versteht sich allerdings als vollständig und will ein allgemeines Verbot aller erdenklichen magischen Praktiken verhängen. Es werden insgesamt neun unterschiedliche Fälle aufgelistet.

Verbotene magische Handlungen nach Dtn 18

Die erste beschriebene Handlung – Kinder durch das Feuer gehen zu lassen – wirkt im Gesamtkontext ein wenig deplatziert, da nicht eindeutig geklärt ist, welche magische Wirkung mit dem Kindsoffer erzielt wird. 2 Kön 17,7 und 2 Kön 21,6 stellen sie allerdings auch in eine Reihe verbotener divinatorischer Praktiken. Vielleicht war es ein rituelles Opfer, vielleicht interpretierte man den aufgehenden Rauch. Der Begriff *qosēm* (Weissager) beschreibt eine weitere Praktik. Die Weissagung hat einerseits mit einem Akt des Schauens zu tun, andererseits ist sie eine Tätigkeit, die der Prophet ausübt. Das Schauen verweist möglicherweise auf ekstatische Zustände, wohingegen die Koppelung an den Propheten auf die Interpretation von Zeichen hindeutet. Gemeint ist daher wahrscheinlich Divination, möglicherweise als Orakel formuliert.

Mit dem Begriff *m^eʿônēt* wird dann eine dritte Kategorie genannt, die ebenfalls mit einer divinatorischen Tätigkeit in Verbindung zu bringen ist. Weil das hebräische Wort phonetisch dem Wort für Wolke (*ʿānān*) ähnelt, handelt es sich möglicherweise um Aeromantie: die Kunst, durch die Beobachtung der Wolkenkonstellationen zu einem Orakelspruch zu gelangen.

Die vierte verbotene magische Handlung ist mit der Wurzel *nāḥāš* (Schlange) verbunden. Das Wort *m^enahēš* bezieht sich demnach mit höchster Wahrscheinlichkeit auf eine Art der Voraussage, die vor allem Naturzeichen und Naturphänomene deutet. Auch in diesem Fall sind die Details der Handlung nicht überliefert, sodass nur altorientalische Parallelen herangezogen werden können, um das Vorgehen näher zu bestimmen. Es könnte sich beispielsweise um Hydromantie handeln, dabei wird das Lichtspiel des Wassers im Becher oder das Muster des Wassers beim Hineinfließen in den Becher gedeutet aus dem entstandenen Muster kann der *m^enahēš* den Willen der Gott-

heit deuten. Somit bilden die genannten ersten drei Begriffe eine geschlossene Gruppe divinatorischer Handlungen, die auf mantische Deutung bzw. Interpretation ausgerichtet sind.

Eine zweite Gruppe magischer Handlungen befasst sich mit direkter Einflussnahme auf Leben und Natur. Die erste Praktik wird mit dem Begriff *m^ekaššēp* ausgedrückt. Die Verbindung zum akkadischen *kišpū* bzw. *kašāpu* legt nahe, dass es sich hier um einen Menschen handelt, der einen Schadenszauber wirken kann. Dieser richtet sich gegen Menschen oder Gegenstände, um ihnen zu schaden. Sie ist die gefährlichste Form der Magie und als einzige auch im Buch Exodus genannt, wo sie mit der Todesstrafe sanktioniert wird.

Die folgende Wendung *chōbēr chāber* wird in der Hebräischen Bibel selten verwendet, weshalb sie nicht einfach zu bestimmen ist. Es handelt sich möglicherweise um positive Magie, die auch als Schutzmagie oder Gegenmagie wirken kann.

Die letzte Gruppe von Begriffen bezieht sich auf die Welt der Toten und der Geister. Alle genannten Handlungen sind daher nekromantisch, betreffen also Bestrebungen, mithilfe von Toten- bzw. Geisterbefragung Informationen über die Zukunft zu gewinnen. Totenkult und Totenbefragung sind vielfach im Alten Orient und demnach auch in der Hebräischen Bibel belegt. Die verbotene Handlung bestand wahrscheinlich weniger darin, an sich den Kontakt mit Toten und Ahnen zu suchen, sondern vielmehr in ihrer Ausrichtung, wenn der Totenkult dem richtigen Kult vorgezogen wurde.

Zur (Un)Wirksamkeit des Gesetzes

Die Gesetzeslage und somit die rigorose Ablehnung von magischen, orakelartigen, mantischen und nekromantischen Praktiken im Rahmen einer kultischen Praxis kann durchaus als eindeutig gelten. Trotzdem zeigen einige Erzählungen, prophetische Schriften und Weisheitstexte der Hebräischen Bibel, dass eine Akzeptanz und ausnahmslose Umsetzung der Vorschriften nicht unbedingt die Regel war.

Zu nennen sind Gesetzestexte wie Lev 8,8, poetische Texte wie Dtn 33,8 oder Erzählungen wie Ri 6,36–40, die verdeutlichen, wie sogar der Gott Israels als Quelle eines Orakels mit magischen Ritualen in Verbindung gebracht werden kann. Magischen Ritualen aus dem

Zusammenfassung

Die aktuelle religionswissenschaftliche Diskussion zeigt, dass eine klare Trennung von Magie und Religion nicht möglich ist. Auch in den Gesetzestexten der Hebräischen Bibel ist diese Trennung nicht gegeben. So kommt das Magieverbot einer Kultkritik gleich. Dennoch sind die unterschiedlichen magischen Praktiken trotz Todesstrafe aus dem Alltag der biblischen Welt nicht wegzudenken.

Alten Orient sehr ähnlich sind auch die symbolischen Handlungen von Propheten. In Texten wie Ez 4,1–3 ist die belagerte und zerstörte Stadt als Sinnbild für die eigene durchlebte Katastrophe der Eroberung durch die Babylonier dargestellt; in Jer 51,59–64 wird eine Schriftrolle mit Sprüchen gegen Babylon in den Fluss geworfen, um Unheil über die feindliche Stadt zu bringen.

Nicht selten zeigen Erzählungen, in denen magische Handlungen genannt werden, dass diese als selbstverständlich galten, sofern sie der Sache Gottes dienlich waren. So zum Beispiel die Geschichte mit den Liebesfrüchten der Lea (Gen 30,14) oder die Nennung der präparierten Stäbe Jakobs (Gen 30,37–38) sowie des Stabes Aarons (Ex 7,12). Josef, der das Volk Israel vor der Hungersnot retten wird, besitzt als wichtiger Beamter des ägyptischen Verwaltungsapparates sogar einen Becher, aus dem er nicht nur trinken, sondern auch Zeichen deuten kann (Gen 44,5.15). Die Passage Ex 7–10, in der sich Mose und Aaron mit dem Pharao auseinandersetzen, ist besonders interessant, denn hier werden magische Handlungen als Zeugnis der Kraft JHWHs über den wohl als Gegengottheit stilisierten Pharao ausgelegt. Trotz der gesetzlichen Verbote wird in diesem Fall dem Magischen also eine besonders positive Stellung zugesprochen. Saul sucht ganz selbstverständlich eine Wahrsagerin auf (1 Sam 28) und König Manasse verlässt sich auf Vogelgeschrei und Wahrsagerei (2 Chr 33,6).

Die mit Sicherheit detailreichsten Erzählungen, die sich mit magisch-rituellen Handlungen beschäftigen, sind Teil des Zyklus von Elija und Elischa in 1 Kön 17 – 2 Kön 9. In keiner anderen zusammenhängenden Erzählung der Hebräischen Bibel wird den magischen Fähigkeiten mehr Beachtung geschenkt. Elija und Elischa werden als Gottesmänner bezeichnet, sie wirken also unter dem direkten Einfluss des jüdischen Gottes. Elija kann sogar das atmosphärische Wetter kontrollieren. Auch wenn die Folgen katastrophal sind, so übernimmt er doch eine klassische Aufgabe JHWHs als Wettergott (1 Kön 18,41–46). Er kann auch Naturkräfte freisetzen (Feuer in 1 Kön 18,38; Regen in 1 Kön 18,1 und Wasser in 2 Kön 2,8.14), kann heilen (2 Kön 5,1–16), aber auch

Krankheit verursachen (2 Kön 5,25–27; 6,18). Elischa schließlich spricht ein Orakel aus, nachdem ekstatische Musik gespielt wurde (2 Kön 3,15). Magische Handlungen sind also trotz sanktionierender Gesetzgebung nicht aus der alltäglichen Praxis des Volkes Israels verschwunden. Eher das Gegenteil ist der Fall, nicht nur tauchen sie immer wieder auf, sondern sie werden auch immer wieder positiv bewertet, von Gott selbst gutgeheißen und in der Mehrheit der Fälle auch ganz klar durch seine in Menschen wirkende Kraft verursacht.

Doch die Gesetzgebung gilt nicht als etwas Absolutes, sie muss immer in ihrem Kontext verstanden werden. Gesetze und Erzählungen zu magischen Praktiken sind demnach keine Gegensätze, sondern stellen vielmehr auf der einen Seite (der des Gesetzes) den idealen möglichen Horizont und auf der anderen Seite (der der Erzählung) die Konkretisierung sowie die Aktualisierung der Vorschriften in der Lebenswelt der Menschen dar.

Zum Weiterlesen

Rainer Albertz, Art. Magie II, in: TRE XXI, Berlin u. a. 1991, 691–695.

Ann Jeffers, Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria (SHCANE 8), Leiden 1996.

Simone Paganini, Ein Gesetz zum Schutz der korrekten Kulthandlungen. Zauberei, Magie und andere verbotene Praktiken in Dtn 19,9–14, in: Jens Kamlah u. a. (Hg.), Zauber und Magie im antiken Palästina und in seiner Umwelt (ADPV 46), Wiesbaden 2017, 309–342.

Rüdiger Schmitt, Magie im Alten Testament (AOAT 313), Münster 2004.

Rüdiger Schmitt, Art. Magie (AT) in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet 2006 (www.wibilex.de), (Zugriffsdatum: 24.5.2015).

Josef Tropper, Nekromantie: Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT 223), Kevelaer 1989.



Prof. Dr. Simone Paganini

lehrt seit 2013 Biblische Theologie an der RWTH Aachen University. Seine Forschungsschwerpunkte sind altorientalische und biblische Rechtsgeschichte, Prophetie und die Dead Sea Scrolls.

E-Mail: simone.paganini@kt.rwth-aachen.de

Frauen und Magie

Patriarchale Rhetorik in der Hebräischen Bibel stellt wiederholt eine Verbindung zwischen Gender und Magie, Sexualität, Hurerei und Götzendienerei her. Indem Ausnahmefrauen, wie eigeninitiative Königinnen, Prophetinnen und Heilerinnen, zu bösen Hexen stilisiert wurden, wurden Stereotypen geschaffen bzw. bedient, die lange nachwirken.

Magie war im Leben der antiken Menschen ein fester Bestandteil des Miteinanders. Dies galt für den horizontalen Bereich, also auf sozialgesellschaftlicher Ebene der Mitmenschen ebenso wie für den vertikalen Bereich, den Umgang mit Gottheiten, übernatürlichen Mächten in kosmischen Bereichen oder den Toten in der Unterwelt. Magisch- mantisches Wissen gehörte zum Aufgabenbereich religiöser Spezialisten, die Aufgaben des Magiers, Propheten, Priesters, Weisen und Arztes auf sich vereinigen konnten. Insofern gehen Klassifikationen, die zwischen Magie/Mantik und Prophetie/Charisma scharfe Trennlinien ziehen, an den antiken Konzepten vorbei. Auch zwischen Magie und Medizin bestand eine enge Verbindung, da die Ursachen von Krankheiten und Heilungen, Tod und Leben in der Welt der Götter, Dämonen und Ahnen gesucht wurden. Daher wurden z. B. Heilern/Heilerinnen, Hebammen und Ärzten/Ärztinnen, die sich innerhalb der Kontaktsphäre zwischen übernatürlichen Mächten und der erfahrbaren Welt bewegten, besondere Fähigkeiten zugesprochen. Magische Akteure konnten Männer wie Frauen sein, die magische Mittel benutzen, magische Worte sprechen und magische Handlungen vollziehen konnten.

Die Tora zeigt die Tendenz, juristische Grundlagen für den Umgang mit magischen Handlungen und Akteuren zu schaffen. Ihre kompromisslose Ablehnung magischer Praktiken war die Grundlage für Magieprozesse. Wie bei den späteren Hexenprozessen auch, endeten derartige Anklagen für Betroffene mit der Todesstrafe (Ex 22,17; Lev 20,27 [Steinigung]). Auch wenn die entsprechenden biblischen Gesetzestexte meistens mit Männern *und* Frauen rechnen (Lev 19,26.31; 20,6.27; Dtn 18,10–12), die Magie betreiben, und biblisch diverse magische Praktiken von Männern praktiziert werden (z. B. Losorakel [Ex 28,29f; 1 Sam 14,42; Ez 21,26; Jona 1,7], Beschwörungsbecher [Gen 44,5], Nekromantie [Jes 8,19], Divination [Ez 21,26; 2 Kön 16,15 = Leber- bzw. Eingeweideschau; 2 Kön 13,15–19 = Pfeilorakel mit Vernichtungszauber; Gen 41; Sach 10,2; Dan 2 und 5; Sir 34,1–7 = Traumdeutung; 2 Kön 23,5; Jes 47,13f.; Dan 2.5; Jub 8.12 = Sterndeutung]), so sind es in ausführlicheren Texten des Kanonteils der Vorderen oder Hinteren Propheten vor allem Frauen, auf deren Aktivitäten besonderes Augenmerk liegt. Ihnen wird eine enge Verbindung mit Magie, insbesondere Schadenszauberei, unterstellt, wie sie auch seit den homerischen Epen in den literarischen Quellen Griechenlands postuliert wird. Doch stimmt das überhaupt?

Eine natürliche Disposition zur Magie?

Die Behauptung, dass Frauen eine stärkere Affinität zur Magie hätten als Männer, kann als interkulturelles Stereotyp patriarchalischer Gesellschaften gedeutet werden. Dies gilt auch für antiquierte Erklärungsmuster, die den magischen Glauben von Frauen als Folge geringerer Rationalität, Geistesstärke, Willenskraft, Intelligenz oder stärkerer Intuitionsbezogenheit darstellten, sodass sie für das Okkulte empfänglicher seien. Die Unrichtigkeit dieser Stereotypen für geschlechtsspezifische Unterschiede im magischen Glauben und Handeln ist inzwischen durch diverse Studien nachgewiesen. Stattdessen wird nun die Perspektive derer in den Mittelpunkt gerückt, die eine Handlung als magisch bezeichnen und die handelnde Person als Magier oder Magierin. Diese Außenperspektive ist zumeist männlich und qualifiziert Frauen ab. Es sind größtenteils Gelehrte des offiziellen Kults, die definieren, wann eine Handlung und ihr:e Akteur:in »magisch« sind. Sie waren es, die die Vertreter:innen der privaten

bzw. volkstümlichen Frömmigkeit stigmatisierten, dämonisierten und bekämpften. Ihr Interesse war es, Kompetenzen im Umgang mit übernatürlichen Mächten in ihren eigenen Händen zu zentralisieren und zu kontrollieren.

Bei der Durchsicht biblischer oder auch antiker Texte fallen zwei Punkte auf:

Erstens ist zu beobachten, dass bei denselben Handlungen das Geschlecht des Akteurs/der Akteurin den einzigen Unterschied ausmacht, ob diese Handlungen als »magisch« bewertet werden oder nicht: Dieselben Aktivitäten von Männern oder Frauen ausgeführt, können im Fall von Männern als medizinisch, kultisch, prophetisch oder »Wunder« (s. insbes. Elija, Elischa oder Jesaja) im Rahmen der Religion, im Fall von Frauen als magisch oder »Zauberei« im Rahmen von Magie oder gar Götzendienst bezeichnet werden. Der erste Fall gilt als legitim, wohingegen letzterer die Akteurinnen ebenso wie ihre Tätigkeiten verunglimpft.

Zweitens lässt ein Blick in die Quellen erkennen, dass das Genre der Quellen signifikant ist: Literarische Texte, die maßgeblich von Männern verfasst wurden, konzentrieren sich auf die Etablierung der exklusiven Verbindung zwischen Frauen und Magie. Faktisch wurden Frauen damit durch Männer aus den Kontexten der offiziellen (und damit priesterlich kontrollierten) Religionsausübung ausgegrenzt und liminalisiert. Es scheint durchaus so, dass biologische Zusammenhänge, wie die Tatsache, dass Frauen als Gebärerinnen am Anfang eines Menschenlebens stehen (und die Aufgabe hatten, Tote für das Begräbnis vorzubereiten und als Klagefrauen die Totenklage zu halten), in entsprechende Deutungsmuster übertragen wurden. Die dichotomische Sicht von Männlichkeit und Weiblichkeit, patriarchale institutionelle Strukturen und soziale Konventionen wurden zu naturgegebenen Kategorien stilisiert, indem man behauptete, dass sie in der menschlichen Körperlichkeit und in biologischen Verschiedenheiten (geschlechtsspezifisch differenziert) niedergelegt seien. Da Frauen an Vor- und Übergängen jedes Menschenlebens beteiligt waren, die von Göttern und übernatürlichen Kräften kontrolliert wurden, standen sie den Grenzbereichen zwischen Leben und Tod und den dort wirkenden übernatürlichen Mächten besonders nahe. Von hier aus konnte der Gedanke abgeleitet werden, dass sie in der Lage waren, dieselben zu beeinflussen und für sich oder ihre Klienten

zu nutzen. Mag sein, dass vereinzelte Frauen diese Zuschreibung teilen, insgesamt handelt es sich jedoch bei der behaupteten natürlichen Disposition von Frauen zu Grenzbereichen und der Magie um ein folgenreiches gender Stereotyp, das – geschaffen von männlich dominierter Literatur – durch die Überlieferung und Erziehung generationenübergreifend weitergegeben wurde. Demgegenüber bezeugt die materielle Kultur, dass Männer *und* Frauen magische Mittel verwendeten und magische Handlungen vollzogen, wenn sie z. B. Astragale (= Spielsteine) für das Würfelorakel warfen, Figurenzauber vollzogen, Wahrsagerei betrieben (z. B. Nekromantie [= Totenbefragung], Leberschau, Traum- oder Sterndeutung) oder Amulette besaßen. Magie ist also keine Frauenbranche, auch wenn in literarischen Texten vor allem Frauen als Magierinnen auftreten oder der Zauberei beschuldigt werden. Wenn wir der Vergeschlechtlichung der antiken Magie begegnen, sind also drei verschiedene Perspektiven zu bedenken: die materielle Kultur, die soziale Anwendung des Magiediskurses und die literarische Stereotypisierung. Um Letztere wird es im Folgenden gehen.

Isebel

In 2 Kön 9,22 weist der Rebell Jehu das Friedensangebot des amtierenden König Israels, Joram, mit dem Vorwurf zurück, dass dessen Mutter Isebel »Hurereien« und »viele Zaubereien« begehe. Joram versteht die Aussage über seine Mutter ganz richtig als Verrat und sucht sein Heil in der Flucht, die misslingt. Der Vers setzt Isebels religiös gemeinte aber durchaus sexuell konnotierte Hurereien mit Zaubereien gleich, sodass ihre zuvor erzählten Untaten nicht nur Intrigen und Morde umfassen, sondern auch Götzendienst und Magie. Letztere wird nicht genauer präzisiert, doch impliziert der Kontext verschiedene Techniken schädlicher Zauberei. Königin Isebel wird damit in mehrfacher Hinsicht stereotypisiert, da sie nicht nur eine Frau ist, die Nabot ins Unglück stürzte (1 Kön 21), Propheten JHWHs ausrottete oder verfolgte (1 Kön 18,4; 19,2), Brief und Siegel des Königs fälschte (1 Kön 21,8), Zeugen kaufte und ihren Mann König Ahab zu Unrechtstaten inkl. Götzendienst verführte (1 Kön 21,25f.), sondern auch eine fremde Frau, die von Phönizien nach Israel einheiratete (1 Kön 16,31). Insofern ist sie eines der vielen Beispiele deuteronomisch-deuteronomistischer männlich geprägter Geschichtsinterpre-

tation, die ausländische Frauen dafür haftbar machte, dass israelitische und judäische Könige fremde Götter verehrten (s. 1 Kön 11) und damit Gotteszorn herausforderten. Anhand von Isebel wird nicht nur zwischen Götzendienst und fremden Frauen, sondern auch zwischen Götzendienst und Zauberei eine Verbindung hergestellt, sodass daraus ein infernalisches Trio von Ausländerin-Götzendienst-Zauberei entsteht. Das von fremden Frauen ausgehende Gefahrenpotential wird somit gesteigert und die Verehrung anderer Gottheiten pauschalisierend mit Magie verbunden. Ihre Zaubereien werden zur Chiffre widergöttlichen Verhaltens, die ansonsten nur noch dem gottlosen judäischen König Manasse in diesem Ausmaß zugeschrieben werden (2 Kön 21,6//2 Chr 33,6).

Die Nekromantikerin von Endor: 1 Sam 28

Einmalig im AT ist die Erzählung einer Nekromantie, die von einer professionellen und offenbar überregional bekannten Nekromantikerin vorgenommen wird. Von Anbeginn besteht kein Zweifel daran, dass dies eine illegitime kultische Praxis ist (s. die Polemik und Gesetze dagegen in Dtn 18,11; Lev 19,31; 20,6.27; Jes 8,19; 65,4), die ohne JHWH stattfindet und zu seinem Zorn führt. In Auftrag gegeben wird diese Form der Wahrsagerei durch Totenbefragung von Saul, der zuvor (die als legitim betrachteten Optionen der) Traumdeutung, Losorakel und Propheten bemüht hatte (V. 6), jedoch von JHWH keine Antworten mehr erhielt. Daher sucht er nun »eine Frau, eine *ba'alat 'ôb*,« zu der er gehen und sie befragen kann (V. 7). Er weiß auch genau, was er will, denn sein Wunsch an die namenlose Frau, wohnhaft in Endor, ist klar: »Wahrsage (*qsm*) mir doch am/mittels des *'ôb*, und hole mir herauf, wen ich dir nenne« (V. 8). Die Frau entspricht Sauls Wunsch, den Samuel aufsteigen zu lassen. Allerdings wird im weiteren Verlauf der Erzählung klar, dass Saul den Samuel nicht sieht, sondern nur die Nekromantikerin. Sie sagt denn auch »ich sehe eine Gottheit (*'elohim*) heraufsteigen aus der Unterwelt« (V. 13). Ihre Beschreibung eines alten Mannes im Mantel überzeugt Saul, dass er den gewünschten Samuel vor sich hat. Beide Männer scheinen sich immerhin zu hören. Das folgende Gespräch zwischen Saul und Samuel wird zitiert, ohne dass die Frau eine weitere mediale Funktion hätte. Erst als Saul wegen der verheerenden Auskunft Samuels und

aus Nahrungsmangel zusammenbricht, wird sie wieder aktiv. Frauentypisch ist ihre Fürsorge, als sie ihn auffordert, etwas zu essen. Nachdem sie ihm und seinen Mannen ein ebenso spontanes wie opulentes Mahl vorgesetzt hat, verschwinden die Männer aus ihrem Haus ohne Gruß oder Bezahlung. Beides gehört zu einer regelrechten Totenbefragung an sich mit dazu, da es sich um eine professionelle Dienstleistung handelte, die man u. U. öfter in Anspruch nehmen wollte. Sauls Benehmen impliziert daher, dass sich diese Begegnung nicht wiederholen wird.

An altorientalischen nekromantischen Ritualen gemessen, die im Detail überliefert sind, wird hier zwar von einer Nekromantie erzählt, doch fehlen ihr zahlreiche Charakteristika, die zu einem vollständigen Ritual gehörten. Dies betrifft vor allem die *Materia magica* (magische Salben und Tinkturen) und rituellen Vorbereitungen, die der/die Nekromantiker:in zu tätigen hatte, bevor er/sie dem Auftrag des Klienten entsprechen konnte. Letzterer blieb an sich weitgehend passiv und überließ dem/der Nekromantiker:in die nicht ungefährliche Begegnung, die derselbe/dieselbe auch fachgerecht so abschließen musste, dass der aufgestörte Totengeist wieder in die Unterwelt gelangte. Da 1 Sam 28 kein Ritualtext für ein nekromantisches Ritual, sondern eine Erzählung über Saul ist, ist die veränderte Schwerpunktsetzung auch nicht weiter verwunderlich. Die Frau ermöglicht Saul die Begegnung mit Samuel und beiden die Rückkehr in ihre frühere Existenz. Der Leser lernt über Nekromantie, dass sie nichts bewirkt, da sich an Sauls Verworfenheit durch Gott nichts änderte. Das Konstruktivste, was die Frau zu Sauls Leben beitrug, war ihm Essen zu kochen – der Frauenjob schlechthin. Immerhin wird in 1 Sam 28 deutlich, dass nekromantische Rituale gern in der Nacht stattfanden, durch ein vorheriges Fasten eingeleitet werden konnten und eine:n berufsmäßige:n Hüter:in des »'ôb« brauchten. Umstritten ist in der Forschung, was sich genau hinter dem »'ôb« verbirgt. Möglich wäre, dass damit der Totengeist, bzw. verstorbene Ahne gemeint ist, oder das Loch, aus dem der Totengeist aufsteigt. Sprachlich ist faktisch beides möglich.

Nähende Prophetinnen: Ez 13,17–21

Angriffe gegen falsche Propheten finden sich im AT häufig, Angriffe gegen Prophetinnen dagegen nur selten. Ez 13,17–21 ist der

einzigem Text, der sich ausführlich und explizit um sie kümmert. Sie werden durch diverse Textstrategien von ihren männlichen Kollegen und deren Visionen und Auditionen abgesetzt, da sie anders als sie mit technischen Materialien zu arbeiten scheinen, die sie selbst nähen: Binden oder Hüllen für Handgelenke und Decken oder Schleier für Köpfe. Bereits V. 17 macht deutlich, dass sie nicht etwa durch JHWH berufen sind, göttliche Offenbarungen haben oder echte Prophetinnen sind, sondern nur auf eigene Eingebung hin als Prophetinnen auftreten. Ihnen wird zur Last gelegt, dass sie mit ihren Binden und Decken Menschenleben vom Volk JHWHs jagen, fangen und sie abschneiden. Es heißt, dass sie Lebende töten, die nicht sterben sollten, und die am Leben erhalten, die sterben sollten. Dazu entweichten sie JHWH mit ein wenig Gerste und Brot, wohl ein Hinweis darauf, dass sie ihm Opfer brachten. Es ist JHWHs Intervention, der sie unschädlich macht, indem er ihre Binden und Schleier zerreißt, so dass die Frauen ihre Beute verlieren, die gefangenen Leben frei und gerettet sind.

Der Bibeltext zeichnet kein präzises Bild davon, was genau die Frauen tun. Ausgangspunkt der meisten Überlegungen sind die nur an vorliegender Stelle belegten und lexikalisch schwer fassbaren Begriffe *ksatot* = Binden/Hüllen, die an die Handgelenke gelegt werden, und die *mispahot* = Schleier/Decken, die auf Köpfe kommen sollen. Mit ihnen jagen sie Menschenleben in JHWHs Volk. Der assoziative Gehalt der Jagdmetaphorik und die Funktionsbestimmung der Binden und Decken als Jagdinstrumente, der explizite Hinweis auf die Abschneidung des Lebens, die Ansiedlung der Frauen am Übergang zwischen Leben und Tod, den sie kontrollieren, erlauben es dem Verfasser, die Tätigkeit der Prophetinnen so zu charakterisieren, dass der Hörer/Leser dieselbigen als dämonengleiche und lebensgefährliche Menschenfängerinnen ansieht und zu ihnen die größtmögliche Distanz aufbaut.

Hinter aller Polemik könnte man Harmloses vermuten. So z. B., dass die Binden und Decken Verbände, Umschläge oder Kompressen meinen, die als Behandlung von Hautproblemen belegt sind. Die Frauen würden dann im Bereich der Diagnose und Behandlung von Hautkrankheiten arbeiten. Unabhängig vom tatsächlichen Tätigkeitsfeld der Prophetinnen, von dem der biblische Autor ein so unscharfes Bild zeichnet, ist sehr klar zu sehen, wie er die Frauen

und ihre Praktiken *verstanden wissen will*. Das Menschenleben jagt Schadenszauberei auf und verbindet die Prophetinnen innerhalb des Alten Testaments mit Feinden jeder Art (maskuline Belege) und Ehebrecherinnen. Durch diese Vergesellschaftung erscheinen sie als lebensfeindliche Wesen der übelsten, aggressivsten und berüchtigtsten Art, Dämonen gleich. In dieser Weise angegriffen und dämonisiert haben die Frauen dem Bestreben der männlichen Vertreter der prophetischen Zunft (ezechielscher Prägung), die Kompetenzen im Umgang mit JHWH auf sich zu zentralisieren und die alleinige Deutehoheit auszuüben, nichts entgegenzusetzen.

Fazit

Das Alte Testament ist keineswegs grundsätzlich magiefreudlich, sondern unterscheidet zwischen der legitimen Magie der von JHWH autorisierten Spezialisten (Priester und Propheten) und unautorisierter religiöser Praxis. Legitime Magie im Namen JHWHs haben mit wenigen Ausnahmen aber nur Männer vollzogen, wenn Männer die Mauern Jerichos in einem Vernichtungsritual umrunden und mit Posauen und Geschrei zum Einsturz bringen (Jos 6,20), Elija Feuer-, Wasser- und Wettermanipulationen vollzieht sowie Orakel ausspricht (2 Kön 1), Elija/Elischa einen magischen Mantel einsetzen (2 Kön 2,8.14), Elija/Elischa Tote auferwecken, unerschöpfliche Ölkrüge oder Kochtöpfe (1 Kön 17; 2 Kön 4) entwickeln, Elischa ungenießbares Wasser trinkbar macht (2 Kön 2,21f.), kurzfristig die Schwerkraft aufhebt (2 Kön 6,1–7), spontan Aussatz heilt oder verteilt (2 Kön 5), oder Jesaja eine magisch-medizinische Therapie vollzieht (2 Kön 20,1–11//Jes 38,1–21). Frauen, die mit JHWHs Unterstützung magische Praktiken anwenden, sind im AT insgesamt dünn gesät. Man könnte an Lea denken, die Mandragorafrüchte erfolgreich als Aphrodisiaka einsetzt (Gen 30,14f.), oder die Magie der Erotik zwischen Mann und Frau, die in verschiedenen Spielarten im Buch Hohelied zelebriert wird (Hld 2,5; 4,9; 7,14; 8,2b.6). Die

Zusammenfassung

Magie war keine Frauenbranche, auch wenn in von Männern verfassten literarischen Texten vor allem Frauen als Magierinnen auftraten und in die Nähe von Götzendienst gerückt wurden. Oftmals machten sie genau dasselbe wie Männer, wurden aber in die Nähe von Schadenszauber und »Hurerei« gerückt.

Prophetinnen Hulda, Debora, Miriam oder Noadja sind im Sinn deuteronomistischer Programmatik so stilisiert, dass sie nicht als magische Akteurinnen auftreten.

In der Mehrheit bleiben magische Handlungen von Frauen ohne JHWHs Beteiligung (1 Sam 28; Ez 13), sodass den Akteurinnen die göttliche Legitimation abgesprochen wird. Ihnen wird unterstellt, dass ihre Handlungen nicht nur gottlos, sondern geradezu gott-, lebens- und menschenfeindlich seien. Sie werden durch gezielte Anklänge an Hurerei, Ehebruch, Götzendienst und Verführung zur Gefahr für Männer stilisiert, denen sie bestenfalls durch ihre Kräfte nicht weiterhelfen können (1 Sam 28), schlimmstenfalls ans Leben gehen (Ez 13). Hinter der massiven Dämonisierung magisch-mantisch aktiver Frauen lassen sich unschwer Zwistigkeiten um Kompetenzen und Deutungshoheiten erkennen. Die Dissoziation der weiblichen religiösen Spezialistinnen (Magierin, Prophetin, Priesterin, Weise, Hebamme und Ärztin) von JHWH, ihre Dämonisierung und kompromisslose Vernichtung (Ex 22,17) waren Strategien, um die weibliche Konkurrenz auszuschalten.

Literaturhinweis

Angelika Berlejung, Falsche Prophetinnen. Zur Dämonisierung der Frauen von Ez 13,17–21, in: Manfred Oeming (Hg.), Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen, Beiträge zum Verstehen der Bibel 1, Münster 2003, 179–210.



Prof. Dr. Angelika Berlejung

lehrt Geschichte und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig. Seit 2009 ist sie Associate Professor für Altertumswissenschaften an der Universität Stellenbosch/Südafrika, seit 2017 Visiting Full Professor für Biblische Archäologie an der Bar Ilan Universität/Israel.
E-Mail: berlejung@uni-leipzig.de

Wenig Magie – große Wirkung!

Das Amulett als Kleinform visueller Religion in der Biblischen Welt und Umwelt

Hokuspokus mit Amuletten? Keineswegs. Amulette sind wie Texte und andere Medien in komplexe Wirkzusammenhänge eingebunden. Ein Plädoyer für eine Amulett(the)ologie.

Eine notwendige Vorbemerkung

Mal unter uns: Wir sollten aufhören mit dem »Magie-Hype«. Häufig wird das Label »Magie« für ein Phänomen verwendet, das (auf den ersten Blick) nicht rational, materialistisch oder naturwissenschaftlich nachvollziehbar ist. Beobachter solcher Phänomene können den Sachverhalt nicht mit konventionellen Mitteln einordnen. Wie bei vielen Zusammenhängen sagt dies aber mehr über die Betrachtenden aus als über die Angelegenheit selbst. Viel besser und ertragreicher wäre der Versuch, *Wirkzusammenhänge* (reale, vermutete und gefühlte) zu beschreiben, welche mit Objekten, Orten, Zeiten und Ereignissen verbunden sind. So könnten zahlreiche Phänomene in ein großes Ganzes eingeordnet und nachvollzogen werden. »Magie« wird theologisch viel zu häufig abgrenzend als Gegenüber zu Formen der Rechtgläubigkeit (Orthodoxie) verwendet. Andere, vergleichbare Phänomene *innerhalb* eines religiös-akzeptierten Rahmens werden hingegen als »Wunder, Offenbarung, Heilung oder göttliches Einschreiten« bezeichnet. Diese binäre Kategorienbildung kann für Amulette (Siegelamulette) aus der Biblischen Welt und Umwelt auf-

gezeigt werden. Wörtlich verstanden handelt es sich bei den »Mistdingern aus Ägypten«, wie sie von Ezechiel (14,1–4; 20,2–26.30) gerne bezeichnet werden, um unerlaubte religiöse Amulette, die aus Kult und Alltag zu verbannen sind. Klassifiziert man den angesprochenen Bereich als »Magie« oder »Aberglauben«, geht eine entscheidende Chance verloren. Denn diese Amulette gehören zu den zentralen Medien im antiken Palästina/Israel. Sie wurden und werden zu tausenden bei wissenschaftlich kontrollierten Ausgrabungen geborgen und sind in ihren symbolischen Aussagen und Inschriften komplexen Gebeten vergleichbar. Damit stellen sie eine wichtige Quelle für die Frömmigkeitsgeschichte des Alten Testaments dar. Zudem wird in der prähellenistischen Welt, die stark durch den Analphabetismus geprägt war, die Theologie über Bilder vermittelt – auf Tempelwänden, Steinbildnissen oder eben Amuletten. Diesen zentralen Bereich sichtbarer Religion (*visual religion*) auszusondern und nicht für ein ganzheitliches Verständnis religiöser/theologischer Traditionen zu nutzen, wäre ein gravierender Fehler. Es wäre nicht weniger als eine weitere vertane Option, den Bildern neben den Texten zu ihrem Recht zu verhelfen und religionsgeschichtliche Entwicklungen ganzheitlich zu betrachten. Darum kann als Forderung festgehalten werden: Das Etikett »Magie« sollte zu Gunsten anderer Konzepte in den Hintergrund treten. Der sozio-religiöse Wirkzusammenhang sollte in den Vordergrund rücken und eine Amulett-Theologie in den Kreis der diskutierten und etablierten Theologien aufgenommen werden.

Was trägst du um den Hals?

Selbst heute noch kann man viele religiöse Identitätsentscheidungen an den spezifischen Traggewohnheiten erkennen: Ist an einer um den Hals gelegten Kette/Schnur ein Kreuz, ein Fisch (als frühchristliches Symbol), ein Davidsstern, eine Menorah, ein Halbmond oder der Hammer des Thor zu erkennen? Dies lässt Rückschlüsse auf den Träger / die Trägerin und seine / ihre religiöse Verortung zu. »*Sage mir, was du um den Hals trägst, und ich sage dir, was du glaubst.*«

In der Antike sind diese Gebräuche ebenfalls nachweisbar. Wirkmächtige Symbole wurden in Amulettform um den Hals, um das Handgelenk oder das Fußgelenk getragen. Sie sollten den Schutz dieser sensiblen Stellen, aber auch des ganzen Körpers bewirken. Forschungen

aus Ägypten haben eine bemerkenswerte soziale Korrelation ergeben: Ulrike Dubiel fand heraus, dass Amulette in früheren Epochen deutlich häufiger von Frauen und Kindern getragen wurden. Vielleicht handelt es sich um den materiellen Ausdruck der damals wahrgenommenen Schutzbedürftigkeit dieser Personengruppen. Aber die Amulette, vor allem die Skarabäenamulette, traten bald ihren umfassenden Siegeszug an – und wurden sogar stark im Bereich der soldatisch-höfischen Propaganda verwendet. Sie waren damit auch in der Domäne der Männer angekommen. Ein weiterer wesentlicher Aspekt lautet: Handelt es sich bei Amuletten um Gegenstände *für die Lebenden* oder *für die Toten*? Denn der häufigste Auffindungsort für Amulette – das Grab oder die Nekropole – kann eine verlängerte Tragetradition aus Lebzeiten darstellen oder aber im Gegensatz dazu ausschließlich als Schutz für den Verstorbenen gedacht sein. Je nach Zuordnung ergeben sich andere Konzepte, wie und wozu Amulette verwendet wurden.

Die Tücken des Placebo-Effekts

Ein kurzer Rückblick auf den Wirkzusammenhang: Amulette werden häufig mit einem grotesk missverstandenen Placebo-Effekt zusammengedacht. Als Scheinmedikament »ohne Substanzwirkung« hat das Placebo einen viel schlechteren Ruf, als es ihm eigentlich zukommen müsste. Denn die Placebo-Studien zeigen immer wieder: Es ist nicht allein der wirksame Inhaltsstoff, der Heilung *bewirkt*. Auch die psychische Situation, das Wirksetting und viele weitere Faktoren spielen eine Rolle. Dabei sind die Ergebnisse eindrucklich: Ein Placebo ist eigentlich ein »Wirkungsgenerator«. Placebos können entscheidend bei der Heilung mitwirken. Und darin liegt der wesentliche Punkt: Beim Fokus auf den Wirkzusammenhang erkennt man die Chancen von Placebo und Amulett gleichermaßen. Ein Lob des Placebos, das eigentlich anders heißen müsste, und ein Lob des Amuletts, das in einen Wirkzusammenhang ohne Magie eingebunden ist, wären notwendig.

Vielgestaltige Amulette

Amulette in der antiken Welt – biblisch und außerbiblisch – können vielgestaltige Formen annehmen. Stark ausdifferenzierte Amuletttheologien sind in Mesopotamien aus einschlägigen Texten erhebbbar.

Es scheint für jeden Anlass und jede Situation ein entsprechendes Amulett zu geben (vgl. hierzu die Tradition der *berachot* im Judentum, bei der für unzählige Situationen je ein spezifischer Segen benennbar ist). Amulette können sich im Alten Orient und Ägypten in Farbe, Form und Größe stark unterscheiden. Hierbei scheint der richtige Mix aus den genannten Größen je unterschiedliche Wirkungen entfacht zu haben. Stark diskutiert ist die Ortsgebundenheit von Amuletten: Wirken sie universell oder partikular auf einen Ort, oder gar exklusiv auf ein Land bezogen? Dies müsste in entsprechenden Studien erneut betrachtet werden.

Typologisch kann man vor allem folgende Amulettgruppen unterscheiden: Die berühmten Skarabäen (präziser: Stempelsiegelamulette), Roll- oder Zylindersiegel (präziser: Zylindersiegelamulette), sowie Götter-, Tier-, Pflanzen-, Objekt- und Schriftamulette sind die wichtigsten Kategorien. Interessant sind hierbei Überlegungen zum Grad der künstlerischen Ausarbeitung: Es legt sich aus vergleichenden Studien nahe, dass die Art der künstlerischen Ausfertigung noch nichts über die Qualität oder Stärke *des Schutzes* aussagt. Mit anderen Worten: Auch einfachste, rudimentäre Ausführungen eines Schutz- oder Segensamuletts funktionieren in ihrem Wirkzusammenhang in der entsprechenden Glaubenswelt. Es muss nicht immer die höchste Ausfertigung der Qualität sein. Weiterhin nehmen Amulette im Bereich der *visual religion* einen untypischen Status ein. Denn sie können sowohl sichtbar (am Gewand oder integriert in einen Fingerring) oder aber verdeckt getragen werden – z. B. unter der Kleidung. Die Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit ändert aber nichts am Wirken des Amuletts. Die Schutzkraft entfaltet sich in beinahe allen Fällen – verdeckt oder sichtbar getragen – gleichermaßen. Dies haben die Amulette mit Inschriften gemeinsam, die an verborgenen Stellen in Häusern oder Tempeln angebracht sind: Sie wirken unabhängig von der Sichtbarkeit für andere allein durch ihr Vorhandensein.

Antike und moderne Allianzen des Guten

Während seit mehr als zwanzig Jahren immer wieder auf eine terroristischen »Achse des Bösen« hingewiesen wird, lohnt es sich für die Amulette auf folgenden Sachverhalt hinzuweisen: Die Wirkweise der Amulette, die Amuletttheologie, erzeugt eine »Achse des Guten«

bzw. eine »Allianz mit dem Guten«. Schadenszauberobjekte werden selten am eigenen Körper getragen. Amulette stehen mit der ihnen zugewiesenen Wirkung für das Lebensförderliche und Prosperierende. Es sollen die produktiven Kräfte, der Segen und die Zuwendung der nicht-materiellen Welt herbeigerufen werden. Entsprechend zieht sich ein roter Faden durch die Jahrhunderte und Jahrtausende. Es handelt sich um ein treffliches Beispiel der *histoire de moyenne durée* (F. Braudel). So verwundert es auch nicht, dass die diversen Bänder/*ribbons* (z. B. red ribbon für die AIDS awareness) nach wie vor amulettartig an den Kleidungsstücken vieler Menschen sichtbar sind. Selbst, wer sie »nur« als Zeichen der Solidarität trägt, reiht sich ein in die »Achse des Guten«. Farbe und Form unterscheidet sich bei den *ribbons* zwar je nach Fokus, auf welchen sich im Einzelfall die Allianz des Guten richtet. Strukturell bleibt aber allen diesen modernen Amuletten die lebensbejahende und unheilabwehrende Komponente gemeinsam.

Antike topographische Verteilung

Beschäftigt man sich mit dem antiken Palästina/Israel, so kann zunächst festgehalten werden, dass die räumliche Gliederung des Landes auch unterschiedliche Amulettregionen impliziert: Es lassen sich unter anderem mindestens drei Gruppen unterscheiden: Einerseits eine Gruppe des Küstenstreifens (Phönizien/Israel), eine südliche Gruppe (Philistäa, Schefela, Judäisches Bergland) und eine nördliche Gruppe (Megiddo, Beth Schean und Umgebung). Bemerkenswert, aber erwartbar ist auch die nachgewiesene Ausbreitung bestimmter Amulettgruppen über die antiken Handelswege – beispielsweise von einem städtischen Zentrum in die ländliche Peripherie.

Exportschlager

Amulette sind regelrechte Exportschlager: Ägypten wird durch sie medial in Palästina/Israel präsent. Die tausendfach geborgenen Stempelsiegelamulette in Skarabäenform nehmen – absolut berechnet – einen unumstrittenen Spitzenplatz ein. Für die restlichen Amulettgattungen können zumindest relative Aussagen gemacht werden: Für die figürlichen Amulette (Götter, Pflanzen, Tiere, Objekte) sind vor



Stempelsiegel-
amulett mit
Knotenmotiv,
Südlevante,
2. Jt. v. Chr.,
Sammlung
Liebefeld (38)

lokale Kunsthandwerksbetriebe identifizieren, welche diese lokal gefertigten Objekte in Umlauf brachten. Solche Werkstätten, so genannte Workshops, lassen sich am ehesten im Kontext der Tempelareale mit eigenen Wirtschaftsbereichen vermuten. Als häufig hergestellte Produkte schwanken diese Stücke also zwischen standardisierter Massenanfertigung und Zeugnissen persönlicher Frömmigkeit.

allem das Udjat-Auge, der Dämon Bes sowie der kleine Pataikos/Patäke auf den vorderen Rängen vertreten. Dies lässt sich auch im Rahmen der Funde in der gesamten Mittelmeerregion nachweisen. Dort gilt wahrscheinlich folgende statistische Faustregel: Jedes dritte ausgegrabene Amulett stellt ein Udjat-Auge dar, jedes zehnte Amulett ein Bes-Figürchen. Während die figürlichen Amulette in Palästina/Israel nach der Meinung des Amulettexperten Christian Herrmann fast ausschließlich ägyptische Importe darstellen, besteht die Möglichkeit bei den Stempelsiegelamuletten in Skarabäenform, genauer zu differenzieren. Je nach Detailbestimmung (Ausführung des Käferkopfes, -rücken und der Beinpartie) lassen sich auch

Schriftamulette

Eine weitere wichtige Gattung stellen die Schriftamulette dar. Auf ihnen ist, wie der Name sagt, Schrift als Informationsträger aufgebracht. Sie wirken also durch die hinzugegebenen Buchstaben/Texte. In gewisser Weise erfolgt ein »Aufladen« des ohnehin schon wertvollen Materials durch die Kraft/Macht des beigefügten Textes. Die Geschichte der Schriftamulette ist lang und verästelt. Am bekanntesten aus alttestamentlicher Zeit sind wohl die beschrifteten Silberlamellen von Ketef Hinnom (Jerusalem). Auf zwei Amuletten wurden Texte eingraviert, die mit der biblischen Überlieferung des aaronitischen Segens aufs Engste verbunden sind: Die Übersetzung der beiden Silberlamellen von Ketef Hinnom lauten (nach J. Renz): »Es segne dich

JHWH und behüte dich, es lasse JHWH sein Angesicht leuchten über dir (...)« und »Es segne dich JHWH und behüte dich, es lasse leuchten JHWH sein Angesicht über dir und setze dir Frieden«. Ein Vergleich mit Num 6,24–26 birgt erstaunliche Einsichten. In die Reihe der Schriftamulette gehören aber auch jüngere samaritanische Amulette, die oft eine Verbindung zur Psalmensprache zeigen. Weiterhin sind die Schriftamulette in den Gebetskapseln der Tefillin sowie die Röllchen in jeder Mesusa an den Türeingängen traditionell-orientierter jüdischer Häuser dieser Kategorie zuzuordnen. In anderen Sprachen finden sich natürlich ebenso Schriftamulette: Eine Besonderheit stellen die Amulette dar, die mit Hilfe der Anfangs- und Schlussverse der neutestamentlichen Evangelien den Schutz Jesu Christi zur Wirkung bringen wollen. Es sind die bekanntesten Schriftamulette mit neutestamentlichem Bezugspunkt in griechischer Schrift.



Ein Nachfahre der Schriftamulette von Ketef Hinom: Samaritanisches Bronzeamulett aus der Südlevante, Mitte des 1. Jt. v. Chr. Sammlungen Bibel+Orient VT 2001.1

Symbolstudien

Im chronologischen aber auch interreligiösen Vergleich erlauben Amulette eine plastische Wahrnehmung der symbolischen Wirkmacht: Es ließen sich je eine Geschichte der Augenamulette, der Handamulette oder der Amulette des göttlichen Kindes (Horus, Christus, Herkules) schreiben. Mitunter können solche Symbolstudien tieferliegende Konzepte erhellen. So beispielsweise beim Knoten/Flechtsymbol: Es ist auf prähellenistischen Amuletten immer wieder zu finden und kann mit guten Gründen als Symbol der Festigkeit und der Zuverlässigkeit gedeutet werden. Festigkeit und zuverlässiger Schutz

Zusammenfassung

Die Überlegungen in diesem Beitrag zeigen: Amulette sollten nicht einfach als »fauler Zauber« klassifiziert und theologisch beiseitegelegt werden. Wer sich auf die komplexen Wirkzusammenhänge einlässt, wird umfassende theologische Welten neu entdecken, die auch Grundannahmen antiker Religionen plastisch ans Licht bringen. Entsprechend können unterschiedlichste Amulette eine große Horizonterweiterung bereithalten.

wird auch im Judentum dem/der Verstorbenen gewünscht: »Mögest du eingeknotet sein ins Bündel des Lebens«. In gleicher Weise taucht das Knoten-/Flechtmotiv als Ornament auf irisch-christlichen Kreuzdarstellungen auf und vermittelt die Verlässlichkeit und Bundeestreue Gottes als Schlüsselemente. Letztlich findet sich das Knotenmotiv auch im Koran wieder. In Sure 113 (*al-falaq*) wird den Übeltätern vorgeworfen, dass sie die festen (zuverlässigen Knoten) mit Spucke aufweichen und so Unheil stiften.

Schlussnotiz

In diesem Beitrag wurde versucht, das Amulettphänomen ohne den Magiebegriff klarer zu fassen. Eine numinose Wirkung der Amulette soll hierbei nicht geleugnet werden: Amulette wirken zwischen Himmel und Erde, zwischen Materiellem und Nichtmateriellem. Dennoch kann in der Ent-Magifizierung der Amulette ein entscheidender Vorteil liegen. So kann nach dem Akzeptieren von »ägyptischer Theologie« und »assyrischer Theologie« (G. Braulik) im Anerkennen einer »Amuletttheologie« und der entsprechenden Wirkweise ein gewisser Aufbruch innewohnen. Es wäre damit der Weg gebahnt, sich mit einer »Theologie der Medien in Palästina/Israel« auseinanderzusetzen. Und diese könnten mit einem Weniger an Magie und einem Mehr an kommunikativen Wirkzusammenhängen ertragreich in den bisherigen theologischen Diskurs eingebracht werden.



Dr. Florian Lippke

ist Oberassistent am Lehrstuhl für Altes Testament und Biblische Umwelt der Theologischen Fakultät an der Universität Freiburg CH. Zudem ist er Lehrbeauftragter im Fachbereich Religionswissenschaft der Philosophischen Fakultät und Kurator des BIBEL+ORIENT Museums für den Bereich Levante am selben Ort. Außerhalb der Akademie leitet er eine Geschäftsstelle für Bildungsfragen im Schweizerischen Innenministerium EDI.
E-Mail: florian.lippke@unifr.ch

Flüche, Heilungen und Dämonen Mehr als Magie im Neuen Testament

Das Neue Testament hat doch wohl nichts mit Magie zu tun? Kommt darauf an, müsste die ehrliche Antwort lauten. Denn es ist tatsächlich nicht ganz klar, was mit »Magie« überhaupt gemeint ist.

Dieser Beitrag geht den möglichen neutestamentlichen Spuren von Magie nach. Er fragt zunächst, welche Begriffe im Neuen Testament für Magie und Zauberei verwendet werden und in welchen Zusammenhängen sie vorkommen. Überdies untersucht er, ob sich magische Praktiken in neutestamentlichen Erzählungen spiegeln, etwa in den Dämonenaustreibungen Jesu. Der Durchgang durch die verschiedenen neutestamentlichen Texte macht schließlich auch die Tücken des Magiebegriffs deutlich.

Magier und Zauberer im Neuen Testament

Schaut man sich an, wo im Neuen Testament die griechischen Begriffe *mageia*, das Wort wird gewöhnlich mit »Zauberei« übersetzt, und *mageuō* (»zaubern«) verwendet werden und wo vom »Magier«, »Wahrsager« oder »Zauberer« (*magos* oder *goēs*) die Rede ist, ist der Befund recht übersichtlich.

Vom »Wahrsager« oder »Zauberer« als *goēs* ist im Neuen Testament ausschließlich im Zweiten Timotheusbrief (2 Tim 3,13) die Rede, in dem es insbesondere um die Auseinandersetzung mit denjenigen geht, die eine falsche Lehre verbreiten. Der Text positioniert sich deutlich gegen diese Gruppe und verwendet den Begriff *goēs* dabei

nicht etwa als Fachbegriff für einen Menschen, der eine bestimmte, von außen schwer zu durchschauende Ritualexpertise besitzt, sondern als negative Beschreibung: Der gegnerische *goēs* ist hier ein »Gaukler«, »Betrüger« oder »Schwindler«. Die Einheitsübersetzung (2016) übersetzt entsprechend: »Böse Menschen und Schwindler dagegen werden immer mehr in das Böse hineingeraten; sie sind betrogene Betrüger.« (2 Tim 3,13)

»Magoi« im Matthäusevangelium

Der Begriff *magos* begegnet am Beginn des Matthäusevangeliums (Mt 2,1–12). Die Gruppe, die uns in der Übertragung der Einheitsübersetzung als »Sterndeuter aus dem Osten« bekannt ist, ist genau genommen eine Gruppe von Magiern, Wahrsagern oder Zauberern. Das passt insofern zum sprachgeschichtlichen Befund, als der Begriff *magos* wohl auf die Mager, einen medischen Stamm im heutigen irakisch-iranischen Grenzgebiet zurückgeht (Herodot, Historien I 101). Weil das Priestertum erblich war und Priester aus diesem Stamm am Königshof als Astrologen, Traumdeuter und Königsratgeber tätig waren, hat sich die Bedeutung in die Richtung von Menschen mit besonderer kultischer und ritueller Expertise verschoben.¹

Duell der Magier in der Apostelgeschichte

Die Apostelgeschichte stellt mit Simon einen Menschen vor, der durch sein Zaubern (*mageuō*) die Bevölkerung in Samarien in Staunen versetzt (Apg 8,9–13). Man nennt ihn daher sogar »die Kraft Gottes« (Apg 8,10). Ausgerechnet dieser Simon wird schließlich selbst gläubig, lässt sich taufen und durch die Zeichen und Machttaten des Philippus selbst in Staunen versetzen. Philippus hat Simon gewissermaßen übertrumpft. Möglicherweise hat Simon seine Zauberei als Geschäft betrieben, denn er bittet Petrus und Johannes, ihm gegen Geld den Trick der Geistvermittlung durch Handauflegung zu verraten (Apg 8,14–25). Sie erwidern, die Gabe Gottes lasse sich gerade nicht mit Geld kaufen (Apg 8,20). Einige Kapitel weiter ist davon die Rede, dass Barnabas und Paulus auf der Insel Zypern den jüdischen *magos* Barjesus treffen, der auch Elymas genannt wird (Apg 13,4–13). Barjesus tritt als Gegner des Paulus auf und versucht, die Bekehrung des Prokonsuls Sergius Paulus zu

verhindern. In einer Art Duell der Magier erweist sich Paulus jedoch als überlegen und Sergius Paulus wird gläubig. Der Begriff *magos* ist hier deutlich negativ aufgeladen, wird doch Barjesus zugleich auch als »Lügenprophet« bezeichnet. Im Unterschied zu den Magiern und Zauberern werden die Apostel als eigentlich Mächtige dargestellt, die Gott hinter sich haben und gerade keine Zauberer sind.

Zauberei in Lasterkatalogen

Ebenfalls negativ gefärbt ist im Neuen Testament das Wortfeld rund um die Begriffe *pharmakeia* und *pharmakos*. Die Ausdrücke bezeichnen Zauberei oder Giftmischerei (*pharmakeia*) oder die Person, die genau das betreibt, also den Zauberer oder Giftmischer (*pharmakos*). In der Johannesoffenbarung stehen die Begriffe in einer Reihe mit Mord (Offb 9,21; 21,8), Prostitution/Unzucht (Offb 9,21; 21,8) oder Götzenverehrung (Offb 21,8).

Ein ähnlicher Lasterkatalog, in dem Zauberei eine von vielen Verhaltensweisen ist, die die »Werke des Fleisches« kennzeichnen, findet sich im Galaterbrief (Gal 5,19–21). Diese Laster werden der »Frucht des Geistes« gegenübergestellt, die sich durch Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Enthaltbarkeit auszeichnet (Gal 5,22–23).

Was ist also Magie?

Der Blick auf diese Textpassagen zeigt bereits, dass das Neue Testament nicht unparteiisch auf »Magie« blickt. Die einschlägigen Begriffe haben in ihren jeweiligen Kontexten einen deutlich negativen Klang. Simon erscheint in der Apostelgeschichte als geschäftstüchtiger wie geldgieriger Zauberer, Barjesus/Elymas wird als »Lügenprophet« und Gegner der christlichen Botschaft gezeichnet.

Selbst Matthäus nutzt die negative Grundkonnotation der *magoi* als nicht-jüdische Fremde, um sie in seiner Geburtserzählung überraschend als diejenigen zu inszenieren, die genau das erkennen, was der jüdische König Herodes nicht erkannt hat. Es sind *ausgerechnet* die Fremden, die den Stern als Zeichen für die Geburt eines neuen Königs richtig deuten. Sie identifizieren das Kind Jesus als diesen König und verehren ihn entsprechend.

Über historische Figuren und ihr Selbstverständnis sagt das wenig, aber sehr viel über die Strategien der Texte und diejenigen, die sie verfasst haben. Bereits der griechische Geschichtsschreiber Herodot (ca. 485–424 v. Chr.) schreibt den persischen *magoi* allerlei Besonderheiten zu (Historien I 140): Nach Herodot sind die *magoi* irgendwie besonders, weil sie sich von anderen Menschen ebenso unterscheiden wie etwa auch von ägyptischen Priestern. Außerdem sagt er über sie, dass sie ungewöhnliche Speisegewohnheiten haben, da sie Ameisen genauso verzehrten wie Schlangen, Kriechtiere und Vögel. Laut Herodot spielten die *magoi* in der persischen Bestattungspraxis eine Rolle, von der wenig nach außen dringe. Herodot zeichnet damit ein Bild von *fremden* Ritualexperten, denen etwas Mysteriöses anhaftet.

Magie ist die Religion der anderen

Und tatsächlich sind »Magie« und »Zauberei« sowohl im Neuen Testament als auch in anderen antiken Texten keine Begriffe, die bestimmte Phänomene sachlich und unvoreingenommen beschreiben. Sie werden mit einer bestimmten Absicht verwendet. Mit solchen Begriffen grenzt man sich und seine Gruppe von anderen ab. Bestimmte rituelle Handlungsvollzüge und religiöse Kompetenzen werden gerade nicht als den eigenen Ritualen und Kompetenzen gleichwertig angesehen, sondern abqualifiziert, als entweder überhaupt nicht oder zumindest wenig wirksam.

Indem Praktiken anderer auf diese Weise als anders bezeichnet werden, werden andere überhaupt erst zu anderen gemacht. Man bezeichnet dieses Phänomen auch mit dem englischen Begriff »Othering«. Mit Peter Schäfer lässt es sich so formulieren: »your magic is my religion« und »your religion is my magic«². Magie, das ist die Religion der *anderen*. Wer von Magie spricht, der nimmt zugleich eine Bewertung vor, indem die eigene Religion als höherwertig, wirkungsvoller und besser qualifiziert wird, während der anderen Religion Gegenteiliges zugeschrieben wird.

Und doch: Vorstellungen von Magie

Und doch hat sich sowohl in unserer Alltagssprache als auch in der Wissenschaft eine vage Vorstellung von dem durchgesetzt, was

»Magie« und »magische« Praktiken im Kern inhaltlich ausmacht. Dazu gehört der gefährliche, unerlaubte, verdächtige, aber potenziell mächtige Charakter bestimmter Handlungen, die von *anderen* durchgeführt werden oder deren Ausführung *andersartig* erscheint.³ Häufig geht damit die Vorstellung einher, dass eine bestimmte Handlung eine Wirkung gleichsam erzwingt. Die rituelle Handlung wirkt allein durch ihren Vollzug (*ex opere operato*).⁴

Setzt man eine solche inhaltliche Bestimmung von Magie voraus und liest neutestamentliche Texte vor diesem Hintergrund, dann lassen sich Aspekte von Magie beispielsweise auch im Vergleich zwischen neutestamentlichen Wundererzählungen und antiken Texten aus dem Umfeld des Neuen Testaments entdecken.

Jesus – ein magischer Wunderheiler?

Die Beelzebulkontroverse (Mk 3,22–27 // Mt 12,22–30 // Lk 11,14f.) zeigt, dass Jesus von außen durchaus als Magier gesehen werden konnte. Von den Schriftgelehrten wird Jesus nämlich vorgeworfen, er sei vom Beelzebul besessen, den man sich als »Herrscher der Dämonen« (Mk 3,22) und damit als satanische Macht vorstellte. Die Schriftgelehrten halten Jesus vor, er treibe die Dämonen ausgerechnet mit der Hilfe Beelzebuls aus. Jesus kontert, indem er erklärt, dass der Satan wohl kaum gegen seine eigene Partei vorgehen wird (Mk 3,23–26).⁵

Magische Motive findet sich etwa in der Technik, die Jesus nach der Überlieferung der Evangelien für Dämonenaustreibungen anwendet. Auch für magische Praktiken ist typisch, die bösen Geister zu bedrohen, sie mit Ausfahrbefehlen zu traktieren oder sie mit ihrem persönlichen Namen anzusprechen. Die Kenntnis des Namens bedeutet Macht über den Dämon. Alle diese Techniken haben zum Ziel, Geister und Dämonen in ein anderes Objekt zu bewegen und ihnen schließlich die Rückkehr in den Menschen zu verbieten.

Auch Jesus *bedroht* einen Geist, der einen Jungen in Besitz genommen hat (Mk 1,25 // Lk 4,35; Mk 9,25 // Mt 17,18 // Lk 9,42). Ebenso verwendet er Ausfahrbefehle, wie etwa »geh heraus« (*exelthe*; Mk 1,25; 5,8; 9,25). Dieser Befehl ist sogar mehrfach in den graeco-ägyptischen magischen Papyri als sprachliche Technik zur Austreibung von Dämonen belegt (PGM IV 1242.3013; V 158). In der Erzählung über den Besessenen von Gerasa (Mk 5,1–20) fragt Jesus den Dämon

nach seinem Namen (Mk 5,9), den der Dämon Jesus sogar verrät. Und auch ein Rückkehrverbot wird von Jesus ausgesprochen (Mk 9,25). War Jesus also ein Magier? Interessanterweise werden die Wunder Jesu in den Evangelien an keiner Stelle mit dem Begriff »Magie« bezeichnet, sondern entweder »Krafttaten« (*dynameis*; vgl. etwa Mk 6,2) oder »Zeichen« (*sēmeia*; vgl. etwa Joh 2,11) genannt. Außerdem bietet er mit Dämonenaustreibungen und Heilungen ein eher eingeschränktes Portfolio an »magischen« Dienstleistungen an, während ihn sein prophetisches Auftreten andererseits von anderen Magiern unterscheidet.⁶

Plädoyer: Alltagsrituale statt Magie

Ist Magie also eine hilfreiche Kategorie, um Phänomene antiker (und moderner) Kultur zu beschreiben? Sie verleitet jedenfalls häufig dazu, sich zwischen »Magie« und »Religion« entscheiden zu müssen. Zudem kann man fragen, ob der moderne Begriff den Phänomenen der antiken griechisch-römischen Mittelmeerwelt überhaupt gerecht wird und ob man sich mit dem Begriff nicht auch letztlich in eine lange Abwertungspraxis mit Blick auf die religiösen Überzeugungen anderer einreicht. Wenn man den Magiebegriff vermeidet und stattdessen allgemeiner von religiösen Alltagsritualen spricht, dann ist die Frage, ob der Jesus der Evangelien nun ein Magier war oder nicht, gar nicht mehr entscheidend. Es geht dann darum, wie sich neutestamentliche Texte zu bestimmten Ritualen verhalten, welche Aspekte sie aufnehmen und welche nicht, wie bestimmte Praktiken von den Texten bewertet werden. Es geht dann weniger um wissenschaftlich-beschreibende Zuschreibungen im Sinne von »dieses Phänomen ist Magie«, als vielmehr um ein dynamisches Kontinuum von rituellen Praktiken.

Fluchtafeln, Zauberpuppen und das Neue Testament

Welche neuen Perspektiven sich auch für das Verständnis neutestamentlicher Texte ergeben, wenn man scheinbar »magische« Praktiken als Alltagsrituale versteht, zeigt der Blick auf antike Zeugnisse wie Fluchtafeln und Zauberpuppen, die häufig als »Magie« klassifiziert wurden, darüber hinaus aber auch Einblicke in den Alltag antiker Menschen geben, mit all den Problemen, die sie beschäftigt haben.⁷

Von den antiken Fluchtafeln sind rund 1700 bis heute erhalten. Sie bestehen überwiegend aus dünnen Bleiblechen. Auf ihnen ritzte man Verfluchungstexte ein, um Gegner vor Gericht oder Konkurrentinnen und Konkurrenten in anderen alltäglichen Situationen auszuschalten. Fluchtafeln und die damit verbundenen Rituale verbreiteten sich mit der Ausdehnung des Römischen Reiches und finden sich heute in Ausgrabungen von Ägypten bis Britannien.

Nicht nur das Beschreiben der Bleibleche gehörte zum Ritual der Fluchtafeln, sondern zuweilen auch das Durchbohren des Bleis mit Nägeln und das Deponieren an besonderen Orten. Dazu zählen Gräber oder Heiligtümer. Eng verwandt mit den Fluchtafeln sind insofern die sogenannten Zauberpuppen, die häufig aus Lehm gefertigt und ebenfalls mit Nägeln manipuliert wurden. So wie Fluchtafeln oder Zauberpuppen durchbohrt wurden, so sollten die gegnerischen Zielpersonen geschädigt werden.

Das Korpus der Fluchtafeln gibt damit Einblicke in antike Lebenswelten. Im Unterschied zu anderen Quellen überliefern die Fluchtafeln sogar noch die persönliche Handschrift ihrer Urheberinnen und Urheber, die aus ganz unterschiedlichen Bildungsniveaus stammten. Man erfährt darüber hinaus etwas über Konfliktsituationen im Alltag, über den Wert von Gegenständen, über das Wirtschaftsleben, die Götterwelt und – überraschenderweise – die Freizeitgestaltung. Denn in sogenannten Wettkampfflügen ging es darum, beim Pferderennen, die gegnerischen Pferde verunfallen zu lassen.

Zusammenfassung

Das Neue Testament kennt sowohl Texte, die explizit von Magie und Zauberei sprechen, als auch solche, die weniger explizit Anklänge an magische Praktiken voraussetzen scheinen. Der Beitrag geht den neutestamentlichen Spuren von Magie nach und stellt dabei auch die Tücken des Magiebegriffs vor. Am Ende zeigt sich: Das Neue Testament spricht nicht unbefangen von »Magie«, sondern ist in seiner Positionierung parteiisch.

Mehr als Magie – und zwar im doppelten Sinne

In der Welt des Neuen Testaments war es nicht ungewöhnlich und schon gar nicht unvernünftig, übernatürliche Kräfte oder Heilungspraktiken für real und wirksam zu halten. Viel entscheidender war es, *in wessen Namen* sie gewirkt wurden. Steht dahinter eine satanisch-dämonische Macht oder Gott selbst? Die neutestamentlichen Texte sind parteiisch und zeigen, dass der Gott, der hinter Jesus und

den Aposteln steht, die eigentlich mächtige Größe ist, eben mehr als Magie.

Dieser Beitrag versteht sich als Plädoyer, sogenannte »magische« Traditionen wie die Fluchtafeln nicht vorschnell als Magie zu klassifizieren, um sie damit zu etwas Fremdem zu machen, sondern ihren Wert als relevante religions- und sozialgeschichtliche Quelle für den Alltag antiker Menschen und als Teil der neutestamentlichen Welt zu erkennen. Insofern ist auch dieser Fundus sehr viel mehr als einfach nur Magie.

- 1 Vgl. Heinrich Balz, Art. *μάγος*, in: EWNT II (2011) 914–915.
- 2 Peter Schäfer, Magic and Religion in Ancient Judaism, in: Peter Schäfer/Hans G. Kippenberg (Hg.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium* (SHR 75), Leiden 1997, 19–43, 22.
- 3 Vgl. Bernhard-Christian Otto/Michael Stausberg, General Introduction, in: Bernhard-Christian Otto/Michael Stausberg (Hg.), *Defining Magic. A Reader* (Critical Categories in the Study of Religion), Sheffield 2013, 1–13, 3.
- 4 Vgl. Carl Heinz Ratschow, Art. Magie. I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 21 (1991) 686–691.
- 5 Vgl. zu diesen sowie zu den folgenden Beispielen Bernd Kollmann, Die Wunder Jesu im Licht von Magie und Schamanismus, in: Ruben Zimmermann (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 124–139, 132–135.
- 6 Vgl. zu dieser Frage Peter Busch, War Jesus ein Magier?, in: ZNT 4 (2001) 25–31; Bernd Kollmann, Die Wunder Jesu im Licht von Magie und Schamanismus, in: Ruben Zimmermann (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 124–139, 137–138.
- 7 Vgl. dazu Michael Hölscher/Markus Lau/Susanne Luther (Hg.), *Antike Fluchtafeln und das Neue Testament. Materialität – Ritualpraxis – Texte* (WUNT 474), Tübingen 2021.



Dr. Michael Hölscher

ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fach Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz. Neben dem Matthäusevangelium und der Johannesoffenbarung interessiert ihn, wie die neutestamentlichen Texte auf die alltäglichen Herausforderungen der ersten Christinnen und Christen reagieren. Dieser Frage geht er derzeit in seinem Forschungsprojekt »Entzauberte Rituale. Spuren der Fluchtafeln und ihre Funktion in der Offenbarung des Johannes« nach.

E-Mail: michael.hoelscher@uni-mainz.de

Magie, Geister und Rituale

Erfahrungen und Einsichten aus Afrika

Bei Erfahrungen wie Krankheit, Leid und Tod können Vorstellungen und Rituale zu unsichtbaren Kräften hilfreich sein. Das Spüren von Geistern und zwischenmenschlichen Spannungen, die biblischen Ausdrucksweisen sehr nahe kommen, sind in Afrika sehr lebendig. Sie stellen aus weltkirchlicher Perspektive Anfragen an das rational geprägte Selbstverständnis des europäischen Christentums.

Die Bibel und die Kirche besitzen in Ländern Afrikas eine weitaus größere Bedeutung als aktuell für viele Menschen in Europa.¹ Wie Bibel gelesen oder Kirche gelebt wird, hängt wie überall und immer von den mitgebrachten Vorstellungen und Erfahrungen ab. Hierfür relevante afrikanische Lebensbedingungen betreffen nicht nur Viehhaltung und Wildtiere, Ackerbau und Wassergewinnung, sondern auch die Vertrautheit mit Praktiken, die theologisch, religionswissenschaftlich und ethnologisch als Magie klassifiziert werden.²

Auch in Europa haben ähnliche Phänomene angepasst überlebt und werden mit neuer Esoterik und neureligiösen Ritualen wieder sichtbarer. Jedoch sind sie in den meisten afrikanischen Ländern viel stärker verwurzelt. Ihre Erforschung im Rahmen von christlicher Mission³ und medizinischer Versorgung, später auch professioneller Ethnologie und schließlich afrikanischer Theologie⁴ kann trotz euro-

zentrischer und monotheistischer Verzerrungen Grundlage einer systematisierenden Darstellung sein.

Animismus als problematische Kategorie

In Religionsstatistiken Afrikas taucht neben christlichen Kirchen und Islam sowie kleinen religiösen Minderheiten aus Asien für den »Rest« der Begriff »Animismus« auf. Er bezeichnete in einer längst überholten Sichtweise angeblich primitive Stadien der Menschheitsentwicklung, die vor religiöser und wissenschaftlicher Weltansicht bestimmend gewesen seien. Demnach haben auch nicht-menschliche Lebewesen und sogar Dinge eine Seele (lat. *anima*), sind also belebt und mit eigenem Willen ausgestattet, was sie zu möglichen Adressaten von Bitten und Beschwörungen macht. Diese vorgestellte Einwirkungsmöglichkeit auf die nicht-menschliche Umwelt wurde für Jagd und Landwirtschaft, Krieg und Heilung eingesetzt. Waffen, Geräte und Substanzen können demnach dazu gebracht werden, die Interessen der Bittenden oder Beschwörenden zu verfolgen. Es lag nahe, hierin aus einer »aufklärten« europäischen Perspektive vor allem Magie zu sehen, also den Versuch, anderes in die eigene Verfügungsmacht zu bringen. Diese Vorstellung kann aber auch als genuiner religiös angesehen werden: Dank und Lob, Bitte, auch um Verzeihung für lebensnotwendiges Töten eines Tieres oder Fällen eines Baumes. Es kann sich also um Manipulieren und Erzwingen ebenso wie um eine Spiritualität handeln, die den Zusammenhang und Wert alles Lebendigen und Gewordenen spürt und anerkennt.

Magie – »schwarz« und »weiß«?

Ein eventueller animistischer Ursprung steht bei den meisten heute beobachtbaren Praktiken nicht im Vordergrund. Die Frage, warum unsichtbare Wirkungen möglich sind, wird zumeist nicht gestellt. Ihr Vorhandensein wird vorausgesetzt, ähnlich wie die allermeisten Menschen, die Handys, Fernsehgeräte oder Autos nutzen, sich selten um ein eingehenderes Verständnis dafür bemühen, wie sie funktionieren. Es handelt sich dann um die Anwendung von Kräften, die eher nicht als personale Wesen mit eigenem Willen gedacht werden, also um einen technischen Einsatz, z. B. als Waffe. Aus europäischer, aber auch aus muslimischer Perspektive wurde dann teilweise die

Unterscheidung eingeführt, ob es sich um »weiße« oder »schwarze« Magie handelte. Dies setzt eine Art moralischen Universalismus voraus, nach dem die gute Qualität »weißer« von der bösen »schwarzer« Magie unterschieden wird. Sind jedoch rivalisierende Interessen im Spiel, hängt die Bewertung jeweils davon ab, auf welcher Seite man steht. Innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft kann da weitgehende Übereinstimmung bestehen. Die moralische Qualität hängt somit nicht von der Qualität der Magie selber oder ihren Quellen ab, sondern von ihrem Einsatz und dessen Bewertung.

Die möglichen Praktiken selbst ähneln sich über kulturelle Grenzen hinweg: Analogiezauber, etwa durch Schädigung eines Abbildes oder eines Objektes der Zielperson, was dann diese selbst erreicht (»Voodoo«); symbolisches Binden oder Verschließen, wodurch Ähnliches in der Fruchtbarkeit oder anderen Fähigkeiten der Verzauberten ausgelöst werden soll; Verabreichen von Substanzen, deren Zubereitung sie schädlich, stärkend oder heilend macht. Bei Letzterem, den Substanzen, ist die Grenze zwischen magischem Verständnis und aus naturwissenschaftlicher Sicht bioaktiver Wirksamkeit fließend. Einen solchen fließenden Übergang zwischen spiritueller »Magie« und chemischer »Toxikologie« zeigt ja auch schon in der griechischsprachigen Antike die Septuaginta-Übersetzung für die »Hexe« in Ex 22,17 mit *pharmakòs*, was sowohl Giftmischer als auch Zauberer bedeuten kann.

»Hexerei« als Schadenszauber

Diese Person aus Ex 22,17, die durch die Vulgata-Übersetzung mit »malefica« ein Ausgangspunkt der Hexenprozesse und -verfolgungen in der europäischen Frühen Neuzeit war, wurde dann auch Grundlage eines der größten europäischen Missverständnisse afrikanischer Kultur. Der theologische oder gelehrte Hexenbegriff, der – auch als Ergebnis des Sieges aristotelischer Naturphilosophie über platonische – jede Magie nur durch Nutzung widergöttlicher Geister für möglich hält, sah entsprechend in Magie immer Teufelswerk. Diesen Hexenbegriff auf afrikanische Sichtweisen anzuwenden, verkannte, dass dort auch positiv bewerteter Einsatz von Magie möglich ist. Wo zunächst christliche, später auch staatlich-juristische Ablehnung nur verurteilungswürdige Praktiken und Personen sah, urteilte die ursprüngliche afrikanische Sicht differenzierter. Sie unterschied »gute« *witch-finders*,

die destruktive Hexerei und Hexende rituell aufspürte und eventuell unschädlich machte, von den »bösen« *witches*, die meist geheim entsprechende Kräfte sozial zerstörerisch, also nicht zum gemeinschaftlichen Nutzen einsetzten. Da europäische Justiz wegen der Unruhestiftung beides gleichermaßen unter Strafe stellte, aber fast immer nur die öffentlich tätigen *witch-finders* oder *witch-doctors* tatsächlich belangen konnte, bestrafte die Kolonialverwaltungen damit die »Guten« und ließen die »Bösen« ungeschoren.

Ein weiterer Unterschied zu europäischen Verhexungsvorstellungen ist, dass diese magische Schädigung der Mitmenschen nicht unbedingt absichtlich geschehen muss. In der einflussreichen Unterscheidung des britischen Ethnologen Evans-Pritchard, zwischen »*witchcraft*« und »*sorcery*« geht es darum, dass manche Menschen als *witches* auch unwissentlich oder zumindest ohne Absicht andere so schädigen können, weil sie selbst eine entsprechende schädigende Substanz im Körper haben.⁵ Andere Menschen, *sorcerers*, erwerben oder erlernen diese Fähigkeiten und wenden sie häufig im Auftrag anderer an, was dann rituell auch als Gegenzauber gegen die Verhexung durch andere eingesetzt werden kann. Wer unabsichtlich andere verhext, kann eventuell davon gereinigt werden. Dafür wird oft empfohlen, Verursachende und Opfer mit präpariertem Wasser abzuwaschen und ihre Haare zu scheren. Die an übliche soziale und ökonomische Rollen angelehnte Unterscheidung, dass Frauen ungelernt und oft unabsichtlich in Familie und Nachbarschaft verhexten, während Männer darin quasi berufsmäßig tätig seien, findet sich in verschiedenen Regionen. Sie schwingt auch im europäischen Märchen mit, in dem Hexen weiblich und Zauberer männlich sind.

Kontakte mit Geistern

Die größten Anklänge afrikanischer Vorstellungen an biblische dürfte der Bereich des Umgangs mit Geistern aufweisen, allerdings auch bezeichnende Unterschiede. So wie das Neue Testament viele Erzählungen der Besessenheit durch Geister aufweist, wird in verschiedenen afrikanischen Ländern erzählt, dass Menschen in ihrem Inneren von Geistern gestört werden. Heute wird gelegentlich von psychologischer, religionsethnologischer oder theologischer Seite der Begriff Besessenheit oder *possession* für diese Vorstellungen abgelehnt, weil er eurozentrisch ist, Rückständigkeit assoziiert und eine rein negative Konnotation hat.

In Afrika wird hingegen die innere Anwesenheit eines Geistes nicht zwangsläufig nur als etwas Negatives bewertet. Traditionelles Ziel war keineswegs immer Austreiben, sondern Koexistenz zum beiderseitigen Nutzen. Menschen, die in jahrelanger Lehrzeit ihre Geister kennen und oft kontrollieren lernten, können durch sie heilen und vorhersagen, beraten, stärken und schützen. Geister verhalten sich demnach ähnlich wie Menschen, sind oft ja auch die Geister verstorbener Menschen: Sie können wohlwollend und unterstützend, aber ebenso manchmal bösaartig, rachsüchtig, habgierig sein. Man kann sie ehren, erfreuen und befriedigen, mit Opfergaben wie Getränken, Speisen, Kleidung oder Räucherungen, mit Singen, Trommeln und Tanzen, sie durch Stimme und Sprache, Verkleidung und Bewegungen, etwa die von wilden Tieren oder fremden Völkern, verkörpern. Anders als im erwähnten theologischen Hexenbegriff Europas, wo Magie und (böse) Geister untrennbar verbunden sind, besteht die Zwangsläufigkeit dieser Verknüpfung in Afrika nicht. Geister können auch ohne Magie gerufen und zum gewünschten Verhalten gebracht werden und werden auch nicht nur zum Zweck der Ausübung von Magie kontaktiert. Umgekehrt ist die Ausübung von Magie auch ohne Geisterkontakte möglich, ist also eher eine Technik als eine Kommunikation, eine erlernbare Fertigkeit oder angeborene Eigenschaft, aber keine Abhängigkeit von andersartigen Wesen.

Geisterbeschwörung und Monotheismus

Mit dem Vordringen des Monotheismus kam es nicht mehr so sehr darauf an, wie diese Geister sich zu Menschen verhalten, sondern wie sie zum Göttlichen stehen. Nur noch Geister in Verbindung mit dem einen Gott waren akzeptabel. Die jüdisch-christliche Tradition kennt außer Engeln nur den Teufel und seine Dämonen, denn Verstorbene werden eher als Seelen außerhalb der Welt denn als Geister in der Welt vorgestellt. Im Koran/Kur'an sind hingegen zwar als eher moralisch neutrale Wesen die Dschinn bezeugt, aber auch mit ihnen sollten sich Gläubige nicht einlassen. Die koranischen Wörter *Sheitan* (Teufel) und *Malaiika* (Engel) werden für Geister von der Bevölkerung Ostafrikas verwendet, beinhalten aber dabei keinesfalls eine klare moralische Bewertung. *Malaiika* kann auch ein nächtlicher, krankheitsverursachender Störenfried sein, und das Wort *Sheitani* wird zumeist eher wertneutral verwendet.

Zusammenfassung

Redeweisen von Geistern und Besessenheit, Verfluchung und Verhexung in Bibel und älteren Gebeten sind häufig näher am Lebensgefühl von Menschen im heutigen Afrika als in Europa. Pauschale Verurteilung als Magie hilft hier wenig weiter. Ein eingehenderes Verständnis für solche Bedürfnisse stellt sicher eine große Herausforderung für eine plurale Weltkirche dar. Aber nur so kann sich die befreiende Kraft des Evangeliums auch in diesen Kontexten entfalten.

In offiziellem Christentum und Islam war umgekehrt die Austreibung, der Exorzismus, das einzige legitime Ziel. In der Bevölkerung hingegen wurden Geister, mit denen man Kontakt pflegte, zunehmend mit heiligmäßigen Menschen oder Mächten identifiziert, insbesondere islamischen Sheiks oder dem Heiligen Geist. Monotheistische Symbole und Riten, wie Prophetenfahne, Kopftuch, Koran, Gebetsketten, rhythmisches Atmen (Dhikr) im Islam, v. a. aus Sufi-Traditio-

nen, und Bibel, Rosenkranz und Kreuzanhänger in christlichen Gruppen, spielen in den Ritualen des Geisterkontakts auch als Beleg für die Vereinbarkeit mit der jeweils neuen Religion eine sichtbare Rolle.

Die großen Missionserfolge von unabhängigen Kirchen in Afrika beruhen darauf, dass sie Geistergriffenheit, den Kampf gegen böse Geister sowie die daraus resultierende Heilung in ihrer charismatischen Gottesdienst- und Predigtpraxis stärker aufgegriffen haben als die aus Europa stammenden Großkirchen. Das geht bis zum stundenlangen Tanzen und Trommeln mit ekstatischer Trance oder Sprechen als Medium des Geistes. Damit entstanden in Afrika synkretistische Kultformen, die in der Karibik bei versklavten Gruppen aus Afrika unter früherem Christianisierungsdruck bereits seit längerem zu beobachten waren, in Form von Voodoo, Umbanda, Santería, Condomblé und anderen.

Magischer Schutz

Eine der wichtigsten Funktionen von Magie ist der Schutz vor unerwünschten Ereignissen. Bei der Erklärung von Erkrankung und anderem Unerwünschtem geht es in Afrika vorwiegend um feindliche Mächte. Es ist ethnologisch für Afrika auch üblich, für leidvolle Ereignisse nicht neutral von Unglück oder Not, sondern von *affliction* zu sprechen,⁶ also Heimsuchung, etwas, was einem angetan wurde.

Zum Schutz sind Amulette naheliegend, als auf der Haut getragene Objekte. Neben Substanzen unterschiedlicher menschlicher, tierischer, pflanzlicher oder mineralischer Herkunft werden sehr gerne heilige Texte verwendet. Für viele muslimische Schriftgelehrte in

Ostafrika gehört das Schreiben von Amuletten zu den Tätigkeiten gegen Geld, aber auch christliche Gebetszettel werden verwendet. Dies entspricht früheren Bräuchen in Europa, in denen Zettelchen mit Gebeten oder Bibelzitatzen verzehrt wurden.

Fazit

Vorstellungen, ja gefühlte Erfahrungen von potenziell schädigenden Geistern und magisch manipulierbaren unsichtbaren Kräften schwingen bei sehr vielen Menschen in und aus Afrika stark mit, wenn sie biblische oder liturgische Texte hören und beten. Das gilt nicht zuletzt für den zairischen Messritus, wo die bewusst aufgenommene Erwähnung von Ahnen dazu führt, dass Gläubige an Kontakte mit Ahnengeistern erinnert werden. Bitte um Schutz weckt Assoziationen zum allgegenwärtigen Schutzzauber, so dass ein Verlangen nach schützenden Objekten wie Weihwasser, Kreuz und Medaillen nur folgerichtig ist. Aus christlicher Perspektive ist das Entscheidende im rituellen Umgang mit Ängsten oder Unglück und daraus resultierenden Wünschen nach Schutz und Befreiung, ob die erlösende Kraft Christi erfahren werden kann oder aber ob die religiöse bzw. magische Praxis das Gefühl, verfolgt und beeinträchtigt zu werden und deshalb zum Gegenangriff übergehen zu müssen, noch verstärkt.

- 1 John S. Mbiti, *Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum*, Göttingen 1987.
- 2 Bronislaw Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften*, Frankfurt/M. 1983.
- 3 Éric de Rosny, *Die Augen meiner Ziege. Auf den Spuren afrikanischer Hexer und Heiler*, Wuppertal 1999.
- 4 John S. Mbiti, *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin/New York 1974.
- 5 Edward E. Evans-Pritchard, *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*, Frankfurt/M. 1978.
- 6 Victor W. Turner, *The drums of affliction. A study of religious processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford 1968.



Prof. Dr. med. Walter Bruchhausen

Dipl.-Theol. M.Phil., habilitierte sich nach ärztlicher und ethnographischer Tätigkeit in Ostafrika für Geschichte, Anthropologie und Ethik der Medizin und lehrt auf der Stiftungsprofessur »Global Health – Social and Cultural Aspects« an der Universität Bonn.

E-Mail: walter.bruchhausen@ukbonn.de

ZWISCHENRUF

Hokuspokus oder anthropologische Notwendigkeit?

In Kansas City war die Aufregung groß: In mehreren Gemeinden des US-amerikanischen Erzbistums wurden jahrelang »ungültige Messen« gefeiert. Was war passiert? Laut einer Mitteilung des Diözesanbischofs nutzten Priester in Eucharistiefeiern falschen Wein. Das hat nach katholischer Sakramentslehre schwerwiegende Folgen: Immerhin geht es theologisch um handfeste Hilfe für Verstorbene, in den Himmel zu gelangen. Gemäß den kirchenrechtlichen Regeln müssen die sogenannten Messintentionen korrekt erbracht werden. Transsubstantiation funktioniert aber nur mit reinem Traubenwein, so die Kirchenlehre. Fruchtwein und gepanschte Tropfen verunmöglichen hingegen den »heiligen Tausch«. Somit gab es im Erzbistum Kansas City keine Himmels-Hilfe für die bedachten Verstorbenen. Folglich sorgte man sich, wie der eschatologische Schaden behoben werden könne – eine Wiederholung aller Messen war im Gespräch.

Feiert in der Überlegung nach Wiederholung der »ungültigen Messen« nur ein magisches Sakraments- und Ritualverständnis fröhliche Urständ oder könnte die amerikanische Heilssorge Anlass zum Nachdenken über ein größeres Problem christlicher Heilshoffnung sein? Was sich – nicht zu Unrecht und historisch zweifelsfrei – nach Hokuspokus anhört, lenkt meines Erachtens den Blick auf ein grundlegendes Problem christlicher Glaubenshoffnung(en): Sie sind fast ausnahmslos un-begreiflich.

Angefangen bei der unvorstellbaren Menschwerdung Gottes. Mittels Windel- und Vorhaut-Reliquie(n) wurde sie durch die Zeiten begreifbar. Auch die von Jesus gepredigte Vergebung von Schuld und Sünde wird nicht grundlos durch tätige Bußakte und/oder mit Ablass verbundene Pilgerwege tatsächlich und erfahrbar. Und auch die abstrakten Jenseitshoffnungen des christlichen Glaubens werden katholischerseits unter anderem in diesseitigen Frömmigkeits-

übungen wie der Messfeier für jenseitige Gefähr:innen besser handhabbar. Dass diese Jenseits-Hilfe dann auch erfolgreich erbracht werden sollte (also »so, dass es funktioniert«), ist aus dieser Perspektive nur folgerichtig.

Die Materialisierung von Glaubenshoffnung in Form von Frömmigkeitsübungen ermöglicht es auf einfachste Art, die christlich erhoffte Vollendung zu händeln und so mit der Unverfügbarkeit des Glaubens besser umzugehen. Die auf den ersten Blick einfältige Quantifizierung von Glauben, Hoffnung und Liebe muss nicht zwangsläufig als Gängelung oder unsachgemäße Verrechtlichung des Heiligen verstanden werden, sondern kann auch als menschlich-vernünftiger Versuch gedeutet werden, »Glaubensgeheimnisse« be-greifbar zu machen. Nicht zuletzt das Sakramentsverständnis aus Kansas City zeugt vom Umgang mit dieser Sehnsucht. Theologisch ist damit freilich noch kein Wort darüber gesagt, was ein erhoffter und geglaubter Gott leisten kann, jedoch ist durch diese Krücken (Windel, Vorhaut, Bußakt oder Beschaffenheit des Weins) dem Menschen ein bisschen seiner Hilflosigkeit genommen.

So könnte der Mess-Skandal im Erzbistum Kansas City fernab aller berechtigten und notwendigen Anfragen an Eucharistie- und Eschatologie-Lehre(n) und damit verbundene toxische Heilsangst Anlass sein, christliche Glaubenshoffnung(en) auf ihren Sitz im Leben, ihre Anschlussfähigkeit und ihre Be-Greifbarkeit zu befragen – und im Zweifel zeit- und menschengemäße Mittel und Wege der Hoffnungsvermittlung zu finden.



Benedikt Heider

Mag. theol., Volontär an der katholischen Journalistenschule ifp und bei katholisch.de, Bonn.

X: @_DerHeidi_

Literatur zum Heftthema

Peter Busch

Magie in neutestamentlicher Zeit

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; Bd. 218)
Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2006
190 S., € 100,00, ISBN 978-3-525-53081-8

Peter Busch geht im einführenden Teil zunächst der Frage nach, was Magie sei. Er stellt heraus, dass es ihm nicht um das »ob« gehe, also nicht um die Frage, ob etwa Handlungen und Worte Jesu und der frühen Christen magisch seien. Ihm geht es vielmehr um die Frage, inwieweit und warum diese als »magisch« verstanden worden seien. Nicht das Phänomen, sondern die Bedeutungsvielfalt des Wortes steht im Fokus der Untersuchung. Dabei sollen die antiken Texte selbst zu Wort kommen, der Gegenstand der Untersuchung sei das Verständnis von »Magie« in den einzelnen Texten (17). Im zweiten Teil der Untersuchung befasst sich Peter Busch mit den Zeugnissen: Amulette als apotropäischer Schutzzauber (Unheil abwehrende Magie), Defixionen (Zeugnisse des Bindezaubers), griechische Zauberpapyri sowie Zaubertexte in Qumran. Im dritten Teil der Untersuchung geht es um die Innensicht der Magie: um positive Rezeption magischer Praktiken im Umfeld des Neuen Testaments, um Spuren antiker Magier und um Magie und Magier darin, während der vierte Teil der Magiepolemik, der »Außenansicht der Magie«, gewidmet ist. Untersucht werden hier griechisch-römische sowie christliche Magiepolemik und Phänomene, die den Magieverdacht hervorrufen. Peter Busch schließt seine Untersuchung mit einem essayistischen Epilog und bietet abschließend ein Literaturverzeichnis und Stellenregister.

Peter Busch folgert aus seinen Untersuchungen, dass Magie selbst im Neuen Testament nur eine Marginalität sei, obwohl sie in der Umwelt des Neuen Testaments ein fester Teil der Volksreligiosität sei (160). Der Schwerpunkt liege auf Konzepten, die als »anderer Weg zur Magie« auffassbar seien: Göttliche Kraft statt Magie bei Jesus, Bevollmächtigung statt Magie bei den Aposteln, Sünde und Rechtfertigung statt Schadenszauber und Gegenmittel, Christus als Befreier, Heiliger Geist statt Beschwörungsformeln, Gebet statt Amulette oder Gegenzauber (160ff.).

Peter Busch bietet eine gewinnbringende Untersuchung, die den Leser:innen nicht nur ein umfangreiches Quellenmaterial erschließt, sondern auch anregende Textdeutungen aufzeigt.

Rüdiger Schmitt

Mantik im Alten Testament

(Alter Orient und Altes Testament; Bd. 411)
Münster (Ugarit Verlag) 2014
212 S., € 69,00, ISBN 978-3-86835-100-2

Rüdiger Schmitt führt gleich im ersten Kapitel umfassend in den Stand der Forschung ein. Dabei bietet er eine Definition von Mantik »als jegliche Form ritualsymbolischen Handelns, die durch Nutzung bestimmter Medien (Symbol, Wort und Handlung) und kosmischen Wissens von einer Gottheit oder einem anderen numinosen Wesen Einsicht und Belehrung über Vergangenes und Zukünftiges zum Zwecke der Orientierung eigenen Handelns zu erhalten versucht.« (4) Rüdiger Schmitt fasst den Stand der Forschung dahingehend zusammen, dass seit den 1980er Jahren des 20. Jahrhun-

derts Magie und Mantik nicht mehr als mehr oder minder »obskure« Randphänomene wahrgenommen würden, sondern als zentrale Formen religiöser Praxis, die fest eingebunden seien in die jeweiligen religiösen Symbolsysteme. Mantische Praxis sei auf jeden Fall ein bedeutendes Element altorientalischer »Zukunftsbewältigung« (27f.). Das zweite Kapitel befasst sich mit mantischen Spezialisten und mantischer Praxis im Alten Testament, während das dritte Kapitel Medien instrumenteller Mantik vorstellt. Der Diskurs um legitime und illegitime Mantik im Alten Testament ist Inhalt des vierten Kapitels, das fünfte Kapitel bietet dann eine Zusammenfassung zur Mantik in der Religionsgeschichte Palästinas/Israels. Der Band schließt mit einer Bibliographie und Indices.

Rüdiger Schmitt stellt abschließend heraus, dass sich die Leistungsbezüge mantischer Praktiken »im wesentlichen auf die Bewältigung individueller, familiärer und gesellschaftlicher bzw. staatlicher Krisen- und Kontingenzerfahrungen [richten], wie Krankheit und Tod (oftmals durch Hexerei), Krieg, Naturkatastrophen, Hungersnot, Seuchen etc., um Krisen verstehbar zu machen und Wege der Bewältigung und Lösungen für die Zukunft (insbesondere durch entsprechende Rituale) zu erkunden.« (159) Wie Rüdiger Schmitt aufzeigt, erfüllten die mantischen Praktiken, die im Alten Testament und auch archäologisch bzw. epigraphisch erschlossen werden können, je unterschiedliche Leistungsbezüge in der offiziellen staatlichen Religion, in der familiären Religion, in der gruppenbezogenen Religion, in der schriftgelehrten Bildungskultur sowie im juristischen Bereich (160ff.). So komme in der offiziellen Religion der Mantik eine herrschaftslegitimierende Funktion zu wie beim Thronwechsel, bei Putschsituationen und zur Vorbereitung von Kriegen. In der familiären Religion spiele die Mantik in erster Linie in Fällen existentieller Notsituationen wie Kinderlosigkeit, Kindstod und Krankheit eine Rolle.

In der gruppenbezogenen Religion, den prophetischen Konventikeln der nachexilischen und der hellenistischen Zeit sowie in sektenartigen Gruppen wie den alexandrinischen Therapeuten diene die gruppenbezogene Mantik der Erzeugung von Gemeinschaft (existentiell in der Ekstase, normativ, um soziale Kontrolle innerhalb der Gruppe zu etablieren und ideologisch als gemeinschaftsbildende Lehre). Während in der schriftgelehrten Bildungskultur in der Zeit des Zweiten Tempels die literarisierte Prophetie zum Gegenstand der Weitertradierung, Fortschreibung und Aktualisierung der mantologischen Exegese werde, dienten die mantischen Praktiken im juristischen Bereich zur Urteilsfindung und zur Legitimierung eines Urteils durch göttlichen Entscheid. Diese Praxis mantisch-juridischer Urteilsfindung komme im Alten Testament, wie Rüdiger Schmitt hervorhebt, nur in juristisch relevanten Fällen schwerer Delikte wie Mord, Körperverletzung, Diebstahl und Ehebruch zum Einsatz, wo mit Mitteln der Zeugenaussage kein Beweis zu erbringen sei und Jahwe in seiner Funktion als Richter als letzte Instanz aufgerufen werde. Rüdiger Schmitt legt mit seinem Buch eine bedeutende und grundlegende Studie zur Mantik im Alten Testament vor.

Jens Kamlah, Rolf Schäfer und
Markus Witte (Hg.)
**Zauber und Magie im antiken Palästina
und seiner Umwelt**
Kolloquium des Deutschen Vereins zur
Erforschung Palästinas, 14.–16.11.2014, Mainz
(Abhandlungen des Deutschen Palästina-
Vereins; Band 46)
Wiesbaden (Harrassowitz Verlag) 2017
582 S., € 78,00, ISBN 978-3-447-10781-5

Der Sammelband geht auf ein wissenschaftliches Kolloquium zurück, das der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas (DPV) im November 2014 veranstaltet hat. Von den 18

Beiträgen des Bandes wurden neun Beiträge bereits auf dem Kolloquium vorgestellt, während neun weitere Beiträge für diese Publikation gewonnen werden konnten. Die Beiträge setzen sich mit Phänomenen und Deutungen von Zauber und Magie im antiken Palästina sowie seiner griechischen, kleinasiatischen, ägyptischen und vorderasiatischen Umwelt auseinander. Nach einer Einleitung durch die Herausgeber befasst sich Daniel Schwemer in seinem Beitrag mit den Möglichkeiten und Grenzen einer Systematik der babylonisch-assyrischen Magie. Seine Ausführungen sind u. a. von den Fragen bestimmt, wie man Magie im Mesopotamien der altorientalischen Epochen als Gesamtphänomen beschreiben könne und wie man Magie als eine in Texten, Bildern und Artefakten bezeugte Praxis systematisch in ihrer Vielfalt angemessen darstellen und analytisch durchdringen könne (13). Christa Müller-Kessler und Markham J. Geller befassen sich in ihren Beiträgen jeweils mit Zauberschalen. Während Christa-Müller-Kessler einen Überblick über das Schreibmedium Zauberschale bietet, widmet sich Markham J. Geller in seinem Beitrag Detailthemen der Zauberschalen. Christa Müller-Kessler bietet eine Bestandsaufnahme der Zauberschalen aus dem 4–7. Jh. n. Chr., zu der ebenfalls eine Kartierung der Fundorte im Irak, Iran und Syrien gehört (71). Zauberschalen wie auch beschriftete Metallamulette aus denselben Fundkontexten seien in einer eigenen Literatursprache gehalten und oft stilistisch sehr ausgefeilt, wie sie herausstellt (77). So sei die poetische Sprachebene der Texte strikt von der Umgangssprache zu trennen. Abschließend bietet Christa Müller-Kessler fünf Textbeispiele attraktiver Beschwörungstexte und -geschichten und gewährt damit einen Einblick in spätantike Zeugnisse vorderorientalischer Magie. Markham J. Geller erklärt das plötzliche Auftauchen der aramäischen Zauberschalen im 4./5. Jh. n. Chr. mit der rückläufigen Kompetenz, auf Akkadisch überlieferte magische und medizi-

nische Texte lesen zu können. Dass diese Zauberschalen dann im 7./8. Jahrhundert wieder verschwinden, sei mit der Verbreitung syrischer Übersetzungen antiker griechischer und medizinischer Texte im mesopotamischen Raum zu erklären. Drei Beiträge des Bandes befassen sich mit Magie im Alten Ägypten. Hans-Werner Fischer-Elfert fragt nach den Textgattungen in der altägyptischen Magie, respektive nach der Eigenbegrifflichkeit im altägyptischen Magiediskurs. Christian Herrmann beschäftigt sich mit der Verbreitung ägyptischer Amulett-Typen in Palästina/Israel und der Frage ihrer Herkunft, während Joachim Friedrich Quack sich mit den alttestamentlichen Motiven der gräko-ägyptischen Magie der Römerzeit auseinandersetzt. Eine Reihe von Beiträgen befasst sich sodann mit ausgewählten Texten; Simone Paganini mit Zauberei, Magie und anderen verbotenen Praktiken in Dtn 18,9–14, Michael Pietsch mit Magie und Ritual in den Elischerzählungen, Beate Ego mit »Magie« in der Tobiterzählung, Stefan Beyerle mit Zauberei und Magie in der Apokalyptik und Annette Steudel mit Magie in den Texten von Qumran. Reinhard von Bendemann setzt sich sodann mit Rekadenz-Phänomenen im Spannungsfeld von Wunder-tätigkeit, Magie und Medizin auseinander. Und in dem abschließenden Beitrag des Sammelbandes befasst sich Marco Frenschkowski mit Konkurrenzszenarien in altkirchlicher Erzählliteratur, u. a. mit der Figur des Magiers als eines Konkurrenten, als Gegenüber des Predigers, Apostels und Missionars. Der Sammelband schließt mit einem umfangreichen Register und einem Tafelteil; zudem werden 53 Farbtafeln auf einer CD geboten. Jens Kamlah, Rolf Schäfer und Markus Witte haben einen überaus anregenden Sammelband zu Zauber und Magie herausgegeben.

PD Dr. Matthias Blum, Berlin

Mitgliederforum



Das Bibelwerk

KATHOLISCHES BIBELWERK E.V.

Mitgliederversammlung 2023

Wir blicken zufrieden und erfüllt zurück auf viele schöne Begegnungen bei der Mitgliederversammlung des Katholischen Bibelwerks e. V. am 30. September 2023 in Nürnberg! Wir alle haben gespürt, wie stark die Bindung und Zugehörigkeit zum Bibelwerk bei den Mitgliedern ist – und auch wie drängend die innerkirchlichen und weltpolitischen Fragen sind. Mit Dank für die Arbeit der letzten Jahre wurde dem Vorstand Entlastung erteilt, die finanziellen Jahresberichte 2021 und 2022 festgestellt und der Wirtschaftsplan für 2024/2025 beschlossen. Nach den hohen Defiziten der letzten Jahre von jeweils ca. 180.000 EUR wird es hoffentlich nach der Pandemie, nach dem Abschluss der Sanierung, durch weitere Personaleinsparungen und mit einer Erhöhung der Mitgliedspreise gelingen, das Katholische Bibelwerk e.V. nicht nur inhaltlich, sondern auch finanziell wieder in den grünen Bereich zu bringen. Bitte lesen Sie zu den Mitgliedspreisen auch den im Heft beiliegenden Brief!

Mit hoher Zustimmung wurde die Satzung so verändert, dass nun digitale Sitzungen des Vorstands ausdrücklich möglich sind. Zudem hat sich das Katholische Bibelwerk e.V. nun durch die Satzung verpflichtet, die jeweils geltenden Regelungen der Präventions- und Interventionsordnung der Diözese Rottenburg-Stuttgart anzuwenden.

Die turnusgemäßen Neuwahlen bestätigten den Vorsitzenden Prof. Dr. Egbert Ballhorn und seine Stellvertreterin Dr. Ursula Silber

sowie die Beisitzer Prof. Dr. Andreas Leinhäupl, Dagmar Mensink und Dr. Anne Rademacher. Neu in den Vorstand wurden Dr. Monika Hochreiter und Markus Abt gewählt.

Die Versammlung dankte den beiden ausscheidenden und »altgedienten« Vorstandsmitgliedern Michael Beck und Hermann Josef Drexel für ihre intensive Begleitung des Bibelwerks über viele Jahrzehnte! *Vergelt's Gott* für all die guten Impulse, die Sitzungen, Netzwerkarbeit und Gespräche!

Festvortrag und Feier

Nach der Mitgliederversammlung am Vormittag konnten wir am Nachmittag einen inspirierenden Vortrag von Dr. Norbert Reck zum jüdischen Jesus und der Zeitenwende der Kirche hören. Ein Sektempfang anlässlich des 90. Geburtstags mit Zeit für Gespräche und Geschichten rundete diesen Tag ab.

Weitere Informationen und Eindrücke zur Mitgliederversammlung und dem neugewählten Vorstand finden Sie auf www.bibelwerk.de/verein/mitmachen/mitgliederversammlung.

Gottes Schöpfung – Geschenk und Verantwortung

So lautet das Thema des Ökumenischen Bibelsonntags am 28. Januar 2024.

Er wird gleichzeitig als Sonntag des Wortes Gottes gefeiert. Die christlichen Kirchen in Deutschland haben als Bibeltext Genesis 1,26–31 ausgewählt. Das Thema ist in Zeiten der Klimakrise hochaktuell. Für die Gestaltung von Gottesdiensten können Sie ein Lied/Textblatt für die Gemeinde und Materialien für Liturgie und Predigt kostenlos herunterladen von www.bibelsonntag.de

2. Lectio-Divina-Tagung 2024

Vom 9.–11.2.2024 ist im Exerzitienhaus Himmelspforten in Würzburg erneut eine Lectio-Divina-Tagung unter dem Leitwort »Gemeinsam am Feuer sitzen (Joh 21,1–19)« geplant. Der Flyer zur Tagung liegt dem Heft bei. Nutzen Sie ihn gern selbst oder geben Sie ihn weiter! Außerdem finden Sie den Flyer und Anmeldeöglichkeiten auf www.lectiodivina.de



Österreichisches
Katholisches Bibelwerk

Rückblick auf den Bibel-Pfad 2023

Zum dritten Mal in Folge hat das Bibelwerk am 29. September in Zusammenarbeit mit zahlreichen Wiener Institutionen den Bibel-Pfad veranstaltet: Eine Vielzahl von spannenden Veranstaltungen, Workshops, Konzerten und Ausstellungen lockte wieder zahlreiche bibelinteressierte Besucher:innen nach Wien. Das Bibelwerk öffnete seine Türen für ein buntes Programm, das unter dem Motto »Bäume der Bibel« stand: Ab 14.30 Uhr leitete unsere Kollegin Ingrid Mohr zwei Bibliologe an. Anschließend fand unser Bibel-Salon statt, in dem Besucher:innen ihr Wissen zu biblischen Bäumen testen, ihren Lieblingsbaum kuren und sich sogar selbst einmal als Baum erfahren konnten. Schließlich ließ Bibelwerksdirektorin Elisabeth Birnbaum – begleitet am Akkordeon von Thomas Vogler – in ihrem musikalischen Bibelkabarett biblische Bäume sprechen. Wir freuen uns, dass das Interesse für unseren Bibel-Pfad von Jahr zu Jahr größer wird, und bedanken uns bei allen Kooperationspartner:innen für die tolle Zusammenarbeit!

Wir begrüßen unsere neue Kollegin Ingrid Mohr!

Der September hat frischen Wind ins Bibelwerk gebracht: Wir freuen uns, Ingrid Mohr als neue wissenschaftliche Mitarbeiterin in unserem Team begrüßen zu dürfen, die unsere

Arbeit mit ihrer individuellen Perspektive auf die Bibel bereichern wird. Ingrid arbeitet weiterhin Halbzeit als Pastoralassistentin für das Dekanat Schwechat und unterstützt unser Bibelwerkteam besonders mit ihren speziellen Skills im Bibliolog und Biblischen Erzählen.

Jahrestagung der ArgeAss 2023

Von 25.–27. September fand die Jahrestagung der ArgeAss zum Thema »Krieg und Frieden in der Bibel« in Innsbruck statt. Das Thema wurde aus unterschiedlichsten Perspektiven alt- und neutestamentlich beleuchtet. Drei der Vorträge beschäftigten sich damit, wie biblische Texte zur Bekräftigung oder Abschwächung politischer Ziele verwendet wurden. Ein weiterer Vortrag brachte uns in unsere heutige Zeit und thematisierte, wie im aktuellen Angriffskrieg Russlands auf die Ukraine biblische Botschaften zur Kriegsführung benutzt werden – sowohl von russischer als auch von ukrainischer Seite.

Abseits der Vorträge war es eine große Freude, einem Gründungsmitglied der ArgeAss, em. Univ.-Prof. Martin Hasitschka SJ, zum 80. Geburtstag zu gratulieren. Ihm ist die kommende Ausgabe der Protokolle zur Bibel gewidmet. Die Zeitschrift der ArgeAss erscheint zweimal jährlich und ist unter <https://www.protokollezuribibel.at/> nachzulesen. Die ArgeAss 2024 tagt vom 23.–25. September in Graz zum Thema »Leadership«.

Mag.a Eva Puschautz, Wien



Schweizerisches
Katholisches
BIBELWERK

Dank an Thomas Schumacher

Nach 4-jähriger Amtszeit als Zentralpräsident des SKB gibt Prof. Dr. Thomas Schumacher diese Aufgabe ab. Gewählt wurde er von der Delegiertenversammlung 2019 in Chur. Das

Bibelwerk sah ruhigen Zeiten entgegen und er wollte sein grosses biblisches Wissen als Professor für Neues Testament in den Verein und seine Diözesanverbände einbringen. Es kam anders: Kurz nach seinem Amtsantritt wurde eine drastische Kürzung der Mitfinanzierung durch DOK/RKZ angekündigt, verbunden mit dem Auftrag, die bibelpastorale Arbeit in eine neue Struktur zu überführen. So musste Schumacher nicht nur mit den Erschütterungen und Veränderungen durch Corona umgehen, sondern in aufreibender Kleinarbeit mit vielen Verhandlungen das SKB und seine bibelpastorale Bildungsarbeit in die veränderte Zukunft führen.

Für die vielen inhaltlichen Impulse und für sein weitblickendes Engagement dankten ihm die Delegierten auf ihrer Versammlung in Fischingen. Ich durfte als Zentralsekretär eng mit Thomas Schumacher zusammenarbeiten und danke ihm ganz persönlich für das gute freundschaftlich-kollegiale Miteinander.

Winfried Bader, Zentralsekretär SKB

Daniel Kosch ist neuer Präsidenten des SKB

Daniel Kosch wurde bei der Delegiertenversammlung zum neuen Zentralpräsidenten des SKB gewählt. Er ist bekannt als langjähriger Generalsekretär der RKZ und übernimmt das Präsidium des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks (SKB) von Thomas Schumacher.

Daniel Kosch ist promovierter Neutestamentler und kann an seine erfolgreiche Zeit als Stellenleiter der Bibelpastoralen Arbeitsstelle von 1992 bis 2001 anknüpfen und das Bibelwerk mit seinen Ideen prägen. Kosch sieht die Bibel als wichtige Hilfe auf dem Weg zu einer synodalen Kirche, um aus ihr heraus Synodalität tiefer zu verstehen und sich von den biblischen Formen der Kommunikation inspirieren zu lassen. In diesem Prozess ist die Bibel eine wichtige »Stimme von aussen« und Bibelpastoral heisst, im Dialog mit biblischen Tex-

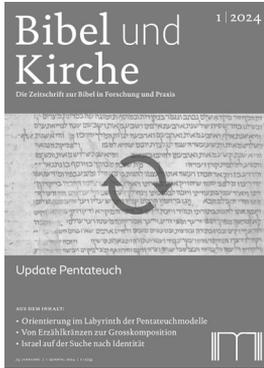
ten zu »Widerstand als Selbstachtung« zu ermutigen.

Daniel Kosch hatte die Neustrukturierung des SKB noch als Präsident der RKZ angeregt und begleitet und die jetzige Lösung favorisiert aus Überzeugung, dass die Einbindung der bibelpastoralen Arbeit in das Theologisch-pastorale Bildungsinstitut der Deutschschweiz (TBI) die Bedeutung für die Bibel stärker bewusst machen kann. Kosch sagt: »Auch in den Jahren meiner Tätigkeit im »Management« der katholischen Kirche in der Schweiz hat mich die Bibel inspiriert und herausgefordert. Die Evangelien haben mich daran erinnert, dass in Geldfragen nicht nur die finanzielle Logik, sondern auch die Logik des Evangeliums eine Rolle zu spielen hat. In den Psalmen habe ich auch in schwierigen Zeiten Sprache gefunden für das, was stumm macht. Das Pauluswort, dass wir unseren Schatz in zerbrechlichen Gefässen tragen, liess mich darauf vertrauen, dass die Kostbarkeit des Evangeliums auch dann noch erfahrbar bleibt, wenn in der Kirche vieles bröckelt und in die Brüche geht.«

Delegiertenversammlung des SKB im Kloster Fischingen

An der vom Diözesanverband St. Gallen ausgerichteten Delegiertenversammlung im Kloster Fischingen wurden in Anwesenheit vom St. Galler Bischof Markus Büchel der langjährige Diözesanpräsident Alois Schaller und der Delegiertenvertreter Guido Müggler aus dem Zentralvorstand mit grossem Dank verabschiedet. Bernd Ruhe folgt als Diözesanpräsident, Hubert Burgener, VS, wurde als Delegiertenvertreter neu gewählt.

Bischof Markus Büchel wurde gedankt – für sein grosses Engagement für biblische Bildung und die Unterstützung des Bibelwerks in seinem Bistum. Er versprach, die Anregungen aus den Workshops der Versammlung, wie sich die Bibel in der Schweiz ins Gespräch bringen lässt, seinen Bischofskolleg:innen weiterzugeben.



Das Thema der nächsten Ausgabe:

Update Pentateuch (BiKi 1/2024)

Vor 25 Jahren reagierte BiKi mit der Ausgabe »Wie entstand der Pentateuch?« auf Umbrüche in der Forschung. Es war von »Krisenstimmung« die Rede. Heute hat sich vor allem Schweigen breitgemacht und viele in der Forschung haben sich anderen Themen zugewandt. Zugleich brauchen Bibelpastoral und Religionsunterricht Orientierung: Lesen Sie darum im nächsten Heft das Update zur Entstehung des Pentateuchs, das die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte darstellt.

ISBN 978-3-948219-18-5

Bestellung bei den Bibelwerken (siehe unten)

Bibel und Kirche

herausgegeben von den Katholischen Bibelwerken
in Deutschland, Österreich und der Schweiz
78. Jahrgang, 4. Quartal 2023
ISBN 978-3-948219-17-8; ISSN 0006-0623
www.bibelundkirche.de

Schriftleitung: Dr. Katrin Brockmüller
Redaktion: Dipl. Theol. Andreas Hölscher,
Dr. Bettina Eltrop (eltrop@bibelwerk.de)
Redaktionskreis: Dr. Winfried Bader,
Prof. Dr. Ulrike Bechmann, Dr. Elisabeth Birnbaum,
Dr. Michael Hölscher, Prof. Dr. Konrad Huber,
Prof. Dr. Eleonore Reuter

Gestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Druck: DESIGNPRESS GmbH

Auslieferung

Deutschland und Ausland:

Katholisches Bibelwerk e.V.
Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart
Tel. 0711/619 20 -50
bibelinfo@bibelwerk.de
Der Mitgliedsbeitrag bei Bezug von *Bibel und Kirche*
beträgt € 40,00; für Schüler/innen, Student/innen,
Rentner/innen € 25,00.
Bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 60,00,
ermäßigt € 35,00; inkl. der jeweiligen Versandkosten.
Einzelheft € 7,90 zzgl. Porto.
Überweisungen: Ligabank Stuttgart
IBAN: DE94 7509 0300 0006 4515 51
BIC: GENODEF1M05

Österreich:

Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Bräunerstr. 3, 1010 Wien
Tel. +43 1 516 11 15 60
Der Bezugspreis beträgt € 30,00,
bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 42,50,
jeweils zzgl. Versandkosten.
Ein Einzelheft kostet € 7,90, zzgl. Versandkosten.
Bankverbindung: Schelhammer & Schattera
Konto lautend auf: Österreichische Bischofskonferenz
IBAN: AT81 1919 0000 0028 2186
BIC: BSSWATWWXXX

Schweiz:

Schweizerisches Katholisches Bibelwerk
Pfungstweidstrasse 28, CH-8005 Zürich
Tel. +41 44 205 99 60, info@bibelwerk.ch
Für Mitglieder des SKB ist der Bezugspreis
der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten
(CHF 45,00, Student/innen CHF 35,00,
bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* CHF 70,00,
Student/innen CHF 60,00).
Einzelheft: CHF 11.- zzgl. Versandkosten.
Bankverbindung: Postfinance Zürich
IBAN CH54 0900 0000 8003 9108 5
BIC: POFICHBEXXX

Bibel und Kirche erscheint vierteljährlich. Mitglieder
in Deutschland erhalten jeweils sowohl die digitale
als auch die gedruckte Ausgabe. Wenn Sie nur
eine Version erhalten möchten, wenden Sie sich an
bibelinfo@bibelwerk.de. Mitglieder des Schweizerischen
Katholischen Bibelwerks können die digitale
Ausgabe gratis unter info@bibelwerk.ch bestellen.
Eine Kündigung ist nur zum Jahresende möglich.

Veranstaltungen

Mit der Bibel durch die Fastenzeit

Wir lesen einige der Lesungs-, Psalm- und Evangelientexte für die Sonntage der österlichen Busszeit und lernen die theoretischen und praktische Grundlagen des textzentrierten Zugangs der Lectio Divina kennen:

www.lectiodivina.ch

23. bis 25. Februar 2024 im Kloster Kappel

Leitung: Dr. Winfried Bader

Informationen und Anmeldung unter:

www.bibelwerk.ch

Die biblischen Bilder Chagalls in Nizza

Kunst- und Bibelreise

Die biblische Kunst Chagalls im Museum in Nizza, Gesprächsrunden zu biblischen Texten und die schöne Landschaft der Côte d'Azur sind die drei Schwerpunkte der 5-tägigen Kultur- und Besinnungsreise des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks an Pfingsten 2024.

Freitag, 17. Mai, bis Dienstag, 21. Mai 2024

Leitung: Dr. Winfried Bader

Informationen und Anmeldung unter:

www.bibelwerk.ch

Österreichweite Bibelwoche vom 20.–28. Jänner 2024

Online-Bibel-Nacht: 20.1.2024, 16.30–22 Uhr
In der Bibelwoche kann die Bibel mithilfe von abwechslungsreichen Angeboten der diözesanen Bibelreferate Österreichs in Kooperation mit dem Katholischen Bibelwerk auf unterschiedlichste Weise kennengelernt wer-

den. Den Auftakt bildet die Online-Bibel-Nacht am 20. Jänner, die heuer unter dem Motto »Alles ist mir erlaubt.« (1 Kor 10,23) steht. Nähere Informationen unter:

www.bibelwerk.at/bibelwoche

Sommerakademie Jerusalem

28. Juli bis 19. August 2024

Drei Wochen Bibel, Archäologie und Spiritualität

Für alle, die gerne intensiv mit der Bibel im Heiligen Land unterwegs sind, bietet das Katholische Bibelwerk e.V. in Kooperation mit St. Rupert in Traunstein und der Fort- und Weiterbildung des Erzbistums München-Freising zum vierten Mal die »Sommerakademie Jerusalem« an. Exegetische und bibeltheologische Arbeit, Landeskunde, biblische Archäologie, Einblicke in den religiösen und politischen Alltag heute und spirituelle Erfahrungen prägen diesen Kurs. Das Pilgerhaus Tabgha am See Gennesaret und das Paulushaus in Jerusalem bieten dazu ideale Lern- und Lebensorte. Tagesexkursionen vervollständigen das Programm.

Referent:innen: Dr. theol. Christine Abart
Tamar Avraham M.A., Jüdische Theologin,
Sr. Hildegard Enzenhofer SDS

Dipl.-Theol., Dipl.-Päd. Helga Kaiser

Dr. theol. Andreas Renz MA

Dr. theol. Georg Röwekamp

Dipl.-Theol. Sr. Marie Madeleine Wagner OSB

Dr. Katja Soennecken/Prof. Dr. Dr. Dieter

Vieweger

Nähere Informationen:

www.weltundumweltderbibel.de/leserreise

Lectio-Divina-Leseprojekt 2023/2024



Aufbrechen ohne Landkarte

Texte zum Weitergehen

50 Seiten, € 16,80

ISBN 978-3-948219-77-2

In ausgewählten Weg- und Aufbruchgeschichten will das Leseprojekt Mut machen, in Veränderungen zu neuen Haltungen zu finden und vertrauensvoll vorwärtszugehen.

Bestellen unter www.bibelwerk.de/shop