

# *defixiones* und das Neue Testament

Definitionen – Realien – Problemfelder

*Michael Hölscher, Markus Lau, Susanne Luther*

Dem einen entfährt er möglicherweise auf der Autobahn, wenn das allzu waghalsige Überholmanöver eines hastigen Mitreisenden im Strom der Blechlawine zur eigenen Vollbremsung nötigt, der anderen vielleicht eher am Schreibtisch, wenn gerade der Computer einen schweren Absturz und den Verlust eines eigentlich schon überfälligen Festschriftartikels vermeldet und einem Dritten rutscht er vielleicht mitten im Sportwettkampf heraus, wenn die Konkurrenz einen Lauf hat und man selbst patzt: der Fluch. Zumeist zum einfachen Schimpfwort degradiert, dem man zwar noch einen für Flüche historisch konstitutiven Bezug auf eine höhere Macht anmerken kann („Zum Teufel mit dir!“; „Verdammt noch mal!“), der aber in der Regel<sup>1</sup> lebensweltlich keine spezifische Bedeutung mehr hat, gehört Fluchen zum Alltag unserer westeuropäischen Lebenswelt. Für die einen ist Fluchen dabei geradezu eine gesellschaftliche Notwendigkeit und ist Teil der menschlichen Psychohygiene.<sup>2</sup> Andere wollen das Fluchen unter gesellschaftliche Verdikte stellen und verbieten.<sup>3</sup> Wie auch immer man zum Fluchen steht: Menschen, die heute fluchen, stehen jedenfalls in einer langen Tradition. Denn auch die antike Welt kennt das Fluchen – und zwar in sehr unterschiedlichen Ausprägungen. Eine spezifische Form des Fluchens stellen dabei so genannte Fluchtafeln dar, die Teil eines rituell-religiösen Fluchvorganges waren. Diese *defixiones* haben sich vielhundertfach erhalten, weil sie zumeist auf Bleitafelchen geschrieben wurden und damit die Zeiten überdauern konnten. Sie zeugen davon, wie Menschen der Antike Konkurrenzsituationen durch Rückgriff auf magisch anmutende religiöse Praktiken,

<sup>1</sup> Das gilt jedenfalls für aufgeklärte Kulturkreise in Westeuropa. In anderen Kulturen dieser Welt haben Flüche durchaus noch magisch-religiöse Bedeutung.

<sup>2</sup> Ein instruktives Beispiel mitten aus dem Alltag der Schweiz stellt ein Artikel des emeritierten Germanistikprofessors (ETH Zürich) und Hobby-Malediktologen Roland Ris dar, der im Jahr 2017 im Migros-Magazin (Nr. 47, 20.11.2017, S. 36–43), also einer kostenlosen und in der Schweiz weitverbreiteten Zeitschrift der Migros-Genossenschaft, zu mehr Kreativität beim Fluchen und überhaupt zu einem verstärkten Einsatz von Flüchen riet, denn „Fluchen tut gut“ (so die Überschrift des Artikels) und reinige die Psyche von Ärger.

<sup>3</sup> In den Niederlanden existiert z.B. seit 1917 ein christlich motivierter und bis heute sehr aktiver „Bond tegen vloeken“ (Bund gegen das Fluchen; <https://www.bondtegenvloeken.nl/>), der sich für respektvolle Sprachverwendung im Umgang miteinander einsetzt. Wenn man den Fokus weitet und vom Fluch ausgehend generell rohen Sprachgebrauch in den Blick nimmt, könnte man auch die Debatten um *Hate Speech* (nicht nur, aber vornehmlich noch im Internet) als Weiterführung des Kampfes gegen die Verwendung von Flüchen verstehen.

die zum Bereich des Schadenzaubers gehören, zu moderieren suchten und dabei die Welt der Götter für ihre Zwecke einspannten. Die *defixiones* geben Einblick in die geheimen Wünsche, Leidenschaften und erotischen Hoffnungen antiker Menschen, sie zeugen von finanzieller Gier, dem Hang zu Wette und Spekulation, von antiker Fankultur und Sportbegeisterung, offenbaren aber auch kleine Gaunereien, bei denen die Götter doch bitteschön helfen mögen, und belegen die handfesten Ärgernisse, Befürchtungen und Unrechtserfahrungen antiker Menschen, die diese unter Rückgriff auf *defixiones* rituell zu regeln suchen. Mit solchen und anderen Formen des Fluchens und möglichen Echos auf Kultur und Praxis der *defixiones* im Neuen Testament beschäftigen sich die Beiträge dieses Buches, das erstmals aus der Sicht der Bibelwissenschaft ein bis anhin von Exegetinnen und Exegeten weitgehend übersehenes antikes Textcorpus großflächig erschließt.

## 1. Die Grundidee und Genese des Buches

Die Welt der antiken *defixiones*, ihre Materialität, ihre Texte, Strukturen und Subgattungen, ihre rituelle Einbindung und Funktionsweise wie auch ihre gesellschaftliche Bewertung auf der einen Seite und die Bibel, vornehmlich das Neue Testament, auf der anderen Seite stehen im Zentrum dieses Bandes, der die Beiträge einer von der Fritz Thyssen Stiftung im April 2018 an der Universität Mainz finanzierten Tagung versammelt. Die Idee zum Thema verdankt sich der Freude der drei Herausgebenden an der gemeinsamen Teamarbeit und der Suche nach einem anschlussfähigen Thema, das biblische Texte im Horizont ihrer Entstehungszeit verankert, dabei die Materialität der Zeugnisse der Alten Welt berücksichtigt und exegetisch produktiv ist, insofern neue Einsichten über biblische Texte gewonnen werden sollen und nicht die biblische Umwelt um ihrer selbst willen in den Blick genommen wird. Exegetisches Neuland zu betreten, war also explizit ein Wunsch der drei Herausgebenden. Das bringt Gefahren mit sich, weil man auf interpretatorische Um- und Abwege geraten kann, die aus Freude am Material aus der Umwelt der Bibel zu Überinterpretationen biblischer Texte neigen. Die Tagung hatte insofern experimentellen Charakter, galt es doch mit hermeneutischer Vorsicht und exegetischer Erfahrung zwei Welten miteinander in Beziehung zu setzen, die bisher kaum zusammengedacht worden waren: die Welt der antiken *defixiones* und das Neue Testament. Dass sich die Beiträgerinnen und Beiträger auf diesen experimentellen Charakter eingelassen haben, freut uns sehr.

Die nun vorliegenden Aufsätze zeigen, dass das Experiment jedenfalls nicht misslungen ist und die Beachtung von *defixiones* durch und für die Bibelwissenschaft einen doppelten Mehrwert haben kann. Zum einen hilft der methodisch und hermeneutisch durch viele Jahrzehnte Methodendiskussion geschulte Blick von Exegetinnen und Exegeten auf die Texte, Textträger und Fundumstände der *defixiones* selbst, diese besser zu verstehen. Die Analyse von Gliederung, Semantik,

Aktantenstruktur, Sozialgeschichte, ritueller Verwendungsweise, Gattung und Sitz im Leben kann helfen, die Funktionsweise der *defixiones* präziser zu analysieren und kann auch die in der Geschichtswissenschaft laufenden Debatten – etwa um die gattungsmäßige Feindifferenzierung von *defixiones* untereinander – bereichern. Zum anderen erlaubt die Kenntnis von *defixiones* auch plausible neue Analysen und Interpretationen biblischer Texte. Denn *defixiones* und Verwandtes ermöglichen angesichts ihrer weiten geographischen und chronologischen Verbreitung nicht nur einen Einblick in die Alltagskultur antiker Menschen, zu denen eben auch die Leserinnen und Leser, Hörerinnen und Hörer und auch die Autoren biblischer Texte gehören – sie sind insofern Teil des kulturellen Codes von Jüdinnen und Juden und auch der ersten Christinnen und Christen –, sie erlauben vor allem auch Einblicke in die Welt der so genannten kleinen Leute,<sup>4</sup> also jenes Milieu, in dem die Jesusbewegung zunächst Fuß fassen konnte und das sich gerade auch in den Briefen des Neuen Testaments spiegelt. Dass schließlich mit den *defixiones* und Gebeten um Gerechtigkeit eine Form des gleichsam materialisierten Fluchens und der versuchten Rechtsdurchsetzung vorliegt, die in ritualisierter Form die Sphäre des Göttlichen in zutiefst menschliche und alltägliche Belange von Konkurrenzsituationen einzubeziehen sucht, ist nicht nur im Blick auf antike Religionsgeschichte von Bedeutung, sondern auch für vergleichbare Fälle, die in ur- und frühchristlicher Literatur erzählt werden. Auch Christinnen und Christen erleben Konkurrenzsituationen, erleiden Unrecht und sind nicht davor gefeit, die Praxis des religiös rituellen Fluches, wiewohl im Neuen Testament durchaus kritisch beäugt (vgl. z. B. Jak 3,9 f.), zu verwenden. Solche Texte vor dem Horizont antiker *defixiones* zu lesen, kann helfen, die biblischen Texte präziser zu verstehen.

Keine Frage: Die Berücksichtigung von *defixiones* und Gebeten um Gerechtigkeit und ihrer jeweiligen lebensweltlichen Kontexte bringt keinen Paradigmenwechsel in der neutestamentlichen Bibelwissenschaft mit sich. Ihre Kenntnis revolutioniert nicht großflächig bisherige exegetische Einsichten und macht auch nicht die Analyse von anderen Fluchtraditionen – etwa in jüdischen Texten (AT, Qumran) – als potentiellen Prätexten oder Parallelen zum Neuen Testament obsolet. Wer das erwartet, überfordert sowohl das Material der *defixiones* als auch die im Hintergrund stehende Hermeneutik der Einbettung biblischer Texte in ihre potentiellen antiken Kontexte. Vielmehr helfen *defixiones* bei der Interpretation einzelner neutestamentlicher Texte und Themen. In diesem Sinne ist es mehr als auffällig, dass sich die Beiträgerinnen und Beiträger zu diesem Band ohne eine vorhergehende Lenkung durch die Herausgebenden in je unterschiedlicher Weise auf nur bestimmte neutestamentliche Textwelten bezogen haben: das sind vornehmlich die Briefe des Paulus (Röm, 1 und 2 Kor, Gal), sodann das lukanische

---

<sup>4</sup> Das gilt speziell für jene Gruppe von *defixiones*, die in der Forschung auch Gebete um Gerechtigkeit genannt werden. Sie lassen erkennen, dass ihr Sitz im Leben der Versuch der Rechtsdurchsetzung durch sozial eher zu den ärmeren Bevölkerungsschichten Gehörenden ist, die sich anderweitig scheinbar kein Recht verschaffen können.

Doppelwerk und die Offenbarung. Für diese Texte, so scheint es, können die *defixiones* spezifische Relevanz entfalten. Hinzu kommen Texte und Themenbereiche, die über Stichworte wie Fluch, Rache, Unrecht, Zorn, Gerechtigkeit, Engel und Dämonen in den Blick kommen. Aber auch hier sind es vornehmlich Texte aus dem Bereich der Briefe des Neuen Testaments, die im Licht von *defixiones* gelesen neu inhaltlich zu klingen beginnen. Manch andere neutestamentliche Erzählwelt hingegen bleibt im Licht der *defixiones* fürs Erste stumm. Das schmälert aber nicht den Wert der Berücksichtigung von *defixiones* bei der exegetischen Arbeit, sondern zeigt nur, dass biblische Texte in unterschiedlichen kulturellen Welten der Antike beheimatet sind. Diese antike Kultur und die Verankerung neutestamentlicher Texte in ihr je und je besser zu verstehen, ist eines der Anliegen dieses Bandes, der mit seinem Fokus auf die *defixiones* und die Welt des Fluchens eine bisher wenig berücksichtigte Facette der Umwelt des Neuen Testaments in den Blick nimmt.

## 2. Zum Aufbau des Bandes

Dieses Anliegen und die hermeneutische Vorsicht bei der Berücksichtigung von *defixiones* für das Neue Testament spiegeln sich auch in den Beiträgen des Bandes, die wir zu drei Gruppen gebündelt haben.

Den Auftakt macht eine erste Gruppe von fünf Beiträgen, die in übergreifender Weise *defixiones* und das Neue Testament verbinden. Während der Beitrag von Marco Frenschkowski einen großen Bogen spannt und *defixiones* kulturgeschichtlich und sprachpsychologisch beschreibt, in den Horizont der Magiedebatte einordnet und ihren Charakter als performative Sprechakte analysiert (und mit einem deutlichen Plädoyer schließt, *defixiones* „und Verwandtes“ auch in der Theologie intensiv zu erforschen, wozu dieser Band seinen Beitrag leisten will), verbindet die vier Beiträge von Paul Foster, Alison Cleverley, Giovanni Bazzana und Markus Lau, dass sie zunächst bestimmte lokal oder gattungskritisch gebildete Corpora bzw. Subgattungen der *defixiones* analysieren und von diesen ausgehend auf neutestamentliche Texte und ihre Trägergruppen blicken, um nach Anknüpfungspunkten, Parallelen und Allusionen zu fahnden und diese potentiellen Verbindungen zwischen Text und Kontext auf ihre interpretatorische Belastbarkeit hin kritisch zu prüfen.

Eine Gruppe von sechs Beiträgen lotet sodann *defixiones* und andere Formen von Fluch und Schadenzauber im Umfeld des Neuen Testaments aus. Der Fokus ist dabei ein bewusst weiter: von altorientalischen und alttestamentlichen Formen des Fluchens (Sebastian Grätz), über Fluchtraditionen in Qumran (Simone Paganini) bis hin zu griechisch-römischen Fluchtäfelchen als Zeugnisse antiker Magie (Peter Arzt-Grabner) kommen Texte und Zeugnisse in den Blick, die zeitlich in der Regel dem Neuen Testament vorausgehen. Die Frage, wie das frühe Christentum – auch und gerade außer- und nachneutestamentlich – mit *defixiones* und Schadenzauber umgegangen ist und wo sich Spuren derartiger Praktiken in christlichen Texten wie

umgekehrt Spuren des Christentums auf den Bleitafelchen der *defixiones* erhalten haben, verbindet sodann die Beiträge von Sara Chiarini, Bert Jan Lietaert Peerbolte und Stephan Witetschek.

Den im Vergleich zu den in der ersten Gruppe versammelten Beiträgen umgekehrten analytischen Weg gehen schließlich die neun Beiträge, die in der dritten Gruppe unter der Überschrift „Fluchtraditionen und Bindeformeln in den Texten des Neuen Testaments“ entlang der kanonischen Reihenfolge neutestamentlicher Texte gereiht sind. Sie nehmen ihren jeweiligen Ausgangspunkt bei neutestamentlichen Texten und ziehen erst in einem zweiten Schritt *defixiones* als Kontextmaterial für die Interpretation der biblischen Texte heran. Die Beiträge von Bernhard Heininger, Joseph E. Sanzo und Stefan Schreiber haben dabei Texte aus dem 1. Korintherbrief im Blick. Den paulinischen Briefen (Röm, 1 Kor, Gal) widmen sich Thomas Schumacher, John S. Kloppenborg, Peter Busch, Susanne Luther und Konrad Huber. Michael Hölscher schließlich nimmt sich ausgewählter Texte aus der Erzählwelt der Offb an.

Bei allen individuellen Schwerpunktsetzungen, die die Beiträge inhaltlich und stilistisch auszeichnen und die wir als Herausgebende auch in Hinsicht auf die unterschiedlichen Fachkulturen nicht einebnen wollten, finden sich neben der allen Beiträgen letztlich gemeinsamen Auseinandersetzung mit *defixiones* zwei thematische Überlappungen. Das betrifft die von einer ganzen Anzahl von Autorinnen und Autoren offensichtlich gespürte Notwendigkeit, sich mit zwei Themenkomplexen mindestens in Ansätzen zu beschäftigen: 1. Der Frage nach „Magie“ als potentieller Kategorie zur Einordnung der *defixiones*, deren Einsatz auf den ersten Blick durchaus magieähnlich wirkt, und 2. die vor allem von Exegetinnen und Exegeten gestellte Frage nach den *defixiones* als wirklich relevanten Kontexten für das Neue Testament. Sind die *defixiones* „nur“ hübsche Parallelen zu manchem, was im Neuen Testament erzählt wird, oder hilft ihre Kenntnis wirklich zum besseren Verstehen neutestamentlicher Texte? Diesen beiden Querschnittsthemen in Kombination mit einer Einführung in die *defixiones* selbst sind im Rahmen dieser Hinführung einige erste Überlegungen und Notizen gewidmet.<sup>5</sup>

### 3. „Es gibt in der Tat niemand, der nicht fürchtet, durch furchtbare Verwünschungen gebannt zu werden“. κατάδεσμοί und *defixiones* – eine realienkundliche Einführung

Wenn man Plinius dem Älteren Glauben schenken darf, war die Angst vor Schandzauber in der antiken Gesellschaft weit verbreitet. Sie schien weder vor bestimmten gesellschaftlichen Gruppen Halt zu machen noch auf besondere Regio-

<sup>5</sup> Der Abschnitt zu den *defixiones* (3.) stammt dabei von Michael Hölscher, der zum Magiebegriff (4.) von Susanne Luther und der zu Fragen der Kontextrelevanz (5.) von Markus Lau.

nen beschränkt zu sein: *defigi quidem diris deprecationibus nemo non metuit* („Es gibt in der Tat niemand, der nicht fürchtet, durch furchtbare Verwünschungen gebannt zu werden“, Plin., nat. XXVIII 19).<sup>6</sup> Gerade weil Formen des Schadenzaubers, konkret die Spielarten von *defixio* und κατάδεσμος, so weit verbreitet waren, liegt es nahe, sie als antike Alltagsrituale auch mit neutestamentlichen Texten in Verbindung zu bringen. Dabei können *defixio* und κατάδεσμος Prätexte oder Parallelen zu neutestamentlichen Texten bieten, die ihrerseits auch wieder zu Prätexten für *defixio* und κατάδεσμος werden können. Dazu ist es zunächst notwendig, sich einen Überblick über das Phänomen der sogenannten „Fluchtafeln“ zu verschaffen. Ihre Textgestalt, ihre rituelle Einbindung und konkrete pragmatische Absicht sowie ihr Materialitätskonzept gilt es vorzustellen. Gerade weil Exegetinnen und Exegeten im Umgang mit Text- und Umweltfragen nicht unerfahren sind, ist in einem zweiten Schritt auch danach zu fragen, welche Anknüpfungspunkte die bisherige *defixiones*-Forschung speziell für die neutestamentliche Exegese bietet, die seit dem 19. Jh. ein ganz eigenes methodisches Instrumentarium entwickelt hat, mit dem sie unter Umständen auch selbst gewichtige Einsichten in das Material von *defixio* und κατάδεσμος generieren kann.

### 3.1 *defixio* und κατάδεσμος als antike Bewältigungsstrategie

Bei den sogenannten „Fluchtafeln“ (κατάδεσμοι/*defixiones*) handelt es sich nach Amina Kropp „um Kleinstinschriften aus der griechisch-römischen (Spät)antike (ca. 6. Jh. v. Chr.–5. Jh. n. Chr.), die Bestandteil und Produkt eines über tausend Jahre praktizierten Schaden- und Zwangzauberrituals sind.“<sup>7</sup> Ziel des Rituals war es, „mithilfe göttlicher und unterirdischer Mächte andere Menschen mit einem Bann zu belegen“<sup>8</sup> und damit „Gewalt über ihr Leben, ihre Gesundheit und ihr Vermögen zu gewinnen“<sup>9</sup>. Sie sind damit gerade keine Zeugnisse spontanen (mündlichen) Fluchens, sondern Artefakte eines mehrschrittigen Rituals.<sup>10</sup> Was die *defixiones* besonders auszeichnet: Sie sind als Texte zusammen mit dem beschriebenen Material, dem Textträger, überliefert, wobei heute überwiegend dünne Bleilamellen erhalten sind.<sup>11</sup> Der *Thesaurus Defixionum* (TheDefix) verzeichnet aktuell gut 1700 solcher *defixiones*, von denen etwa 2/3 in griechischer und etwa 1/3 in lateinischer Sprache verfasst sind.<sup>12</sup> Das Blei lässt häufig noch Spuren der ri-

<sup>6</sup> Zitiert nach KÖNIG/WINKLER 1988.

<sup>7</sup> KROPP 2008, 19.

<sup>8</sup> BLÄNSDORF 2013, 31.

<sup>9</sup> BLÄNSDORF 2013, 31.

<sup>10</sup> Vgl. KROPP 2008, 104 f.

<sup>11</sup> Daneben sind aber gerade aus den griechischen magischen Papyri auch zahlreiche andere Schriftträger bekannt (Papyrus, Ostraka, Muscheln u.v.m.). Bereits für das 4. Jh. v. Chr. ist für Attika zumindest auch Wachs als Schriftträger belegt (vgl. TheDefix 204, ed. DTA, Nr. 55). Vgl. DZWIZA 2014, 53–66; PREISENDANZ 1972, 3 f.

<sup>12</sup> Vgl. BLÄNSDORF 2008, 68. KROPP 2008, 45, geht von 1600 Funden aus und weist zugleich

tuellen Einbindung der Texte erkennen, weil es beispielsweise gefaltet, gerollt oder mit Nägeln durchbohrt wurde, bevor man es an besonderen Orten deponierte.<sup>13</sup> Zum Teil geben sogar die Texte selbst Auskunft über die rituellen Umstände ihrer Produktion, „wie etwa ‚Augen, Hände, Finger [...] durchbohre ich auf diesen Täfelchen‘ (*oculos, manus, digitos [...] defigo in his tabellis*)“<sup>14</sup>. Als dokumentarische Zeugnisse lassen die *defixiones* also „unmittelbare Rückschlüsse auf Struktur und Ablauf der Zauberhandlung zu.“<sup>15</sup> Sie geben ganz unmittelbar Einblick in eine antike Zauberpraxis. Bei den *defixiones* handelt es sich damit „um nicht-fiktionale Textzeugnisse, die die ursprüngliche Form der Verwünschungen protokollieren und infolgedessen zuverlässig über eine historische Wirklichkeit Auskunft geben können.“<sup>16</sup>

Um die rituellen Vollzüge im Umfeld der Defixionstexte herum noch vollständiger nachvollziehen zu können, sind neben den archäologischen Fundumständen und der antiken literarischen und rechtsgeschichtlichen Rezeption auch die *Papyri Graecae Magicae* (PGM) eine wichtige Fundgrube, da sie Zauberrezepte überliefern, wie sie – zumindest zum Teil – im Hintergrund der Verwendung von *defixiones* gestanden haben könnten.<sup>17</sup> Diese Papyri beinhalten nicht nur den unmittelbar aufzuschreibenden Text, sondern geben auch Hinweise zum beschriebenen Material, dem Zweck des Zaubers oder zu Ritualelementen, die im schriftlich auf der Bleilamelle niedergeschriebenen Text naturgemäß nicht (mehr) erkennbar sind. Nimmt man diese verschiedenen Quellen zusammen, lässt sich – trotz der zuweilen größeren zeitlichen und räumlichen Abstände – ein relativ umfassendes Bild über die Praxis von *defixio* und *κατάδεσμος* gewinnen.<sup>18</sup>

### 3.1.1 Nomenklatur und sprachliche Grundstruktur von *defixio* und *κατάδεσμος*

Obwohl allgemein als „Fluchtafeln“ bezeichnet, werden in der Fachdiskussion Begriffe wie *κατάδεσμος* (von griech. *καταδέω*) oder *defixio* (von lat. *defigere*) bevorzugt, weil sie der Terminologie der Quellen entsprechen. Das griechische *καταδέω* ist bereits seit den Anfängen des Bindezaubers im 6./5. Jh. v. Chr. bezeugt

---

auf zahlreiche Neufunde gerade im Teilbereich der in griechischer Sprache verfassten *defixiones* hin. Eine Übersicht über die wichtigsten „Corpora and Collections“ bietet EIDINOW 2019, 353–356.

<sup>13</sup> Vgl. PREISENDANZ 1972, 5 f.

<sup>14</sup> KROPP 2008, 230 f., mit einem Zitat aus dfx, Nr. 1.4.2/3 (TheDefix 220).

<sup>15</sup> KROPP 2008, 19.

<sup>16</sup> KROPP 2008, 230.

<sup>17</sup> Vgl. zu diesem Corpus insgesamt DIELEMAN 2019b.

<sup>18</sup> Eine einschlägige Studie zu griechischen, demotischen und koptischen magischen Papyri aus Ägypten (1. Jh. v. Chr. bis ins 7. Jh. n. Chr.) bietet DZWIZA 2014. Ihr geht es insbesondere um die Art der „Schriftverwendung in antiker Ritualpraxis“, also um die Herstellung und den Umgang mit solchen schrifttragenden Artefakten. Dabei ist sie sowohl an den technischen Details interessiert (Material, das beschrieben wird; Beschreibstoffe und Schreibgeräte) als auch an den Beschriftungselementen wie an den Funktionen der Beschriftungselemente (dazu gehören u. a. auch Zauberzeichen) im Rahmen einer Interaktion mit den höheren Mächten.

und meint das Fest- oder Hinabbinden. Der griechische Begriff κατάδεσμος mit seinen Derivata hat sich zum Fachbegriff für das Verwünschen und Verzaubern entwickelt, an den sich die lateinischen Bezeichnungen *ligo*, *alligo* und *obligo* eng anlehnen. Das lateinische *defixio* taucht erst ab dem 6. Jh. n. Chr. in den Quellen auf und dient heute üblicherweise als Fachbezeichnung für die lateinische wie die griechische Praxis des Schadenzaubers mittels niedergeschriebener Texte.<sup>19</sup>

Mit den Begriffen κατάδεσμος und *defixio* deuten sich bereits zwei verschiedene Konzepte des Schadenzaubers an. Die griechische Tradition kennt das Binden, das theoretisch auch ein Lösen des Zaubers als Möglichkeit bestehen lässt.<sup>20</sup> Die lateinische Tradition setzt mit dem Durchbohren (von *defigere*) eine prinzipiell unumkehrbare physische Handlung voraus.<sup>21</sup>

Eine markante Grundstruktur der Sprechhandlung in den *defixiones* ist diese: Ein Ich (*defigens*) vollzieht eine Handlung (*defixio*), die auf die Manipulation eines Opfers (*defixus*) unter Rückgriff auf übermenschliche Kräfte gerichtet ist. Diese Handlung vollzieht sich erst einmal sprachlich – und im Ursprung vermutlich ausschließlich mündlich<sup>22</sup> –, wobei die pragmatische Absicht der Sprechhandlung rituell begleitet wird.<sup>23</sup> Man kann wohl davon ausgehen, dass bereits die Sprache sehr materiell gedacht wurde und es somit von der reinen Sprechhandlung bis zur handwerklichen Manipulation des Schriftträgers nur eines vergleichsweise kleinen Schrittes bedurfte. Das Wort gleicht einem Pfeil, der – einmal ausgeschiedt – nicht zurückgeholt werden kann. Das Wort bleibt aktiv und kann allenfalls mit einem Gegenfluch oder einem Amulett abgewehrt oder umgeleitet werden.<sup>24</sup>

### 3.1.2 Sitz im Leben: private Konkurrenzsituationen

Wer eine *defixio* ausführt und damit etwas Verbotenes tut – magische Praktiken stehen in Rom seit dem Zwölftafelgesetz (um 450 v. Chr.) unter Strafe – *tut* immerhin etwas. In der Regel ist die *defixio* ein Ausweg für diejenigen, die ihre Anliegen

<sup>19</sup> Zur Terminologie vgl. PREISENDANZ 1972, 1f.; KROPP 2008, 37–43.

<sup>20</sup> Das Lösen wird zuweilen sogar in verneinter Form als Verstärkung des Zaubers formuliert: *καταδῶ καὶ οὐκ ἀναλύσω* („Ich binde und werde nicht lösen“; TheDefix 113, ed. SGD, Nr. 18).

<sup>21</sup> Vgl. insgesamt PREISENDANZ 1972, 1f.; KROPP 2008, 39–41.

<sup>22</sup> So PREISENDANZ 1972, 5, der in den unbeschriebenen, aber manipulierten und deponierten Tafeln einen Beleg dafür sieht, dass sich die *defixio* zunächst mündlich abgespielt hat, bevor der Name auf der Tafel notiert und später ein vollständig ausformulierter Text verschriftlicht wurde.

<sup>23</sup> Weitere Sprechhandlungen und Formulare, insbesondere aus den späteren *κατάδεσμοι* und *defixiones*, finden sich bei FARAONE 1997, 5–7. Neben dem direkten Bindeformular führt er noch die Gebets-, Wunsch- sowie die *similia-similibus*-Formulare an. Alle Sprechakte und Formulare sind freilich nicht sortenrein im Quellenmaterial belegt, sondern als Patchwork. Eine einzelne *defixio* kann somit eine Kombination all dieser Varianten beinhalten. Wenn Gebetsprache oder Gebetsformulare in die *defixio* aufgenommen werden, was auch BLÄNSDORF 2012, bes. 30–32, für die Mainzer *defixiones* beobachtet, ist das zugleich ein Signal dafür, dass hier Elemente aus dem Bereich der offiziellen oder privaten, jedenfalls erlaubten religiösen Praxis aufgenommen und adaptiert wurden.

<sup>24</sup> Zu Gegenmitteln und Gegenflüchen vgl. GAGER 1992, 218–242.

ansonsten vor Gericht nicht einklagen konnten, weil sie entweder nicht das römische Bürgerrecht besaßen oder als römische Bürger niemanden finden konnten, der sie vor Gericht vertrat;<sup>25</sup> oder weil es sich um Konkurrenzsituationen handelt, die vor Gericht schlechterdings nicht zu regeln waren. Die verschiedenen Gattungen der *defixio* spiegeln solche Konkurrenzerlebnisse deutlich wider:<sup>26</sup>

1. *defixiones iudicariae*: Prozessflüche
2. *defixiones agonisticae*: Wettkampfzauber
3. *defixiones amatoriae*: Liebeszauber
4. *defixiones in fures*: Flüche gegen Diebe und Verleumder (bzw. „Gebete um Gerechtigkeit/Genugtuung“ [Hendrik S. Versnel] oder *defixiones criminales*: Verbrechensflüche [Martin Dreher])
5. Wirtschaftsflüche

Bei fast allen *defixiones* soll eine Konkurrenzsituation zum Nutzen des *defigens* aufgelöst werden: Es geht darum, seinen Gegner vor Gericht – zusammen mit den gegnerischen Anwälten – außer Gefecht zu setzen, die Wagenlenker und Reiter der gegnerischen Wettkampfpartei auszuschalten, die Angebotete an sich zu binden und ihre bisherige Liebschaft zu beenden oder im Bereich des Handels und der Wirtschaft eigene Vorteile zu sichern und anderen zu schaden.

Grundsätzlich war die Verfluchung in der Antike weit verbreitet und gesellschaftlich wie rechtlich anerkannt, allerdings gilt das gerade nicht für die Praxis der *κατάδεσμοι* und *defixiones*. Das hängt damit zusammen, dass die gesellschaftlich akzeptierten Flüche das Leben der Gemeinschaft sicherten.<sup>27</sup> Sie begegnen daher im sakralen wie im weltlichen Recht. So dient der Fluch etwa präventiv als Mittel des Rechtsschutzes – wer ein Gesetz oder eine Vereinssatzung übertritt, soll verflucht sein – oder im Vertragsrecht, wo er als bedingte Selbstverfluchung im Zusammenhang mit dem Eid gebräuchlich war.<sup>28</sup> Auch als „Reaktion auf eine tatsächlich begangene Tat“<sup>29</sup> begegnet die Verfluchung, etwa von Staatsfeinden oder als Rachegebet auf Grabsteinen.<sup>30</sup>

Bei der *defixio* fehlt der öffentliche Charakter gänzlich, weil weder die Öffentlichkeit noch das Opfer von der schriftlichen Niederlegung des Zaubers erfahren.

<sup>25</sup> Vgl. BLÄNSDORF 2013, 31.

<sup>26</sup> Die folgende Zusammenstellung folgt GRAF 1996, 110; DREHER 2012, 29. AUDOLLENT 1967, 471–473, nennt in seinem Index noch diese vierteilige Differenzierung: *Tabellae IUDICIARIAE ET IN INIMICOS CONSCRIPTAE; IN FURES, CALUMINIATORES ET MALEDICOS CONVERSAS; AMATORIAE; IN AGITATORES ET VENATRES IMMISSAS*. Vgl. auch KROPP 2008, 179 f.; FARAONE 1997, 10 f. Je nachdem, ob man die griechischen oder die lateinischen *defixiones* untersucht, ergeben sich leichte Unterschiede in der Differenzierung der Untergattungen.

<sup>27</sup> Vgl. SPEYER 1969, 1203–1211 („Der Fluch im Leben der Gemeinschaft“).

<sup>28</sup> Vgl. insgesamt SPEYER 1969, 1203–1211; zu Eid und Fluch exemplarisch KONSTANTINIDOU 2014.

<sup>29</sup> KROPP 2008, 107.

<sup>30</sup> Vgl. zur Verfluchungspraxis allgemein und zur Abgrenzung von den *defixiones* KROPP 2008, 104–111; PREISENDANZ 1972, 1; SPEYER 1969.

Es fehlt auch der öffentliche, also gesellschaftliche Nutzen, weil es in erster Linie um eine private Angelegenheit geht, die heimlich mit Hilfe bestimmter ritueller Vollzüge geklärt werden soll. Der *defigens* „agiert somit fern von sozialer Kontrolle und Mitwisserschaft“<sup>31</sup>, sein Verhalten bringt das gesellschaftliche Gleichgewicht durcheinander und wird daher „als gemeinschaftszerstörend verfolgt“<sup>32</sup>.

Eine gewisse „Zwischenstellung zwischen Fluch und *defixio*“<sup>33</sup> nehmen die sogenannten *defixiones in fures* ein, deren eigenständigen Charakter Henk S. Versnel mit den Bezeichnungen „Gebete um Gerechtigkeit“ oder „Gebete um Genugtuung“ hervorzuheben sucht.<sup>34</sup> Im Unterschied zu den anderen *defixiones* geht es bei dieser Gruppe von Texten nicht so sehr um Erfolg in einer Konkurrenzsituation, sondern stärker darum, ein in der Vergangenheit erlittenes Unrecht zu rächen oder wiedergutzumachen. Manche dieser Texte sind – anders als die übrigen *defixiones* – im Bereich der Öffentlichkeit auf- oder ausgestellt. Als Beispiel können die 13 im Demeter-Heiligtum in der kleinasiatischen Hafenstadt Knidos gefundenen Bleilamellen gelten, die auf das 2. oder 1. Jh. v. Chr. datiert werden.<sup>35</sup> Die knidischen Tafeln wurden an der Temenos-Mauer des Heiligtums aufgehängt, wofür die Nagellöcher am oberen Rand sprechen. In den knidischen Tafeln wie auch in ähnlichen Texten aus *Aquae Sulis* (Bath) oder Mainz geht es darum, dass jemand, dem ein Unrecht widerfahren ist, dieses Unrecht gegenüber einer Gottheit zunächst anzeigt und den Täter zur Wiedergutmachung, in der Regel zum Zurückbringen von Diebesgut, bewegt. Während in Knidos der Täter tatsächlich über die Veröffentlichung der Tafel Kenntnis davon erlangen kann, dass jemand nach ihm fahndet,<sup>36</sup> ist der öffentliche Charakter in Bath und Mainz nicht gegeben. Dort werden die Bleilamellen entweder in der Quelle versenkt (Bath) oder in unmittelbarer Nähe zum Heiligtum verbrannt (Mainz). Die Funktionsweise und gewünschte Wirkung sind jedoch dieselbe wie bei den knidischen Inschriften.

Ähnlichkeiten dieser *defixiones in fures* bzw. Gebete um Gerechtigkeit mit den übrigen *defixiones* zeigen sich zum einen auf sprachlicher Ebene, weil es auch

<sup>31</sup> KROPP 2008, 112. Zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Fluch und *defixio* vgl. KROPP 2008, 111–119.

<sup>32</sup> SPEYER 1969, 1161.

<sup>33</sup> KROPP 2008, 113. Vgl. ausführlich KROPP 2008, 119–121.

<sup>34</sup> Vgl. VERSNEL 1997b; VERSNEL 2009, bes. 24. Martin Dreher bezeichnet diese Texte als *defixiones criminales* und ordnet sie damit wieder stärker in die Reihe der anderen *defixiones* ein (vgl. DREHER 2012).

<sup>35</sup> Die 13 „Fluchtafeln aus dem Heiligen Bezirk der Damater und Kura“ hat BLÜMEL 1992, 85–103 (Nr. 147–159), zusammen mit den anderen knidischen Inschriften publiziert. Sie sind bereits im Corpus von AUDOLLENT 1967 enthalten (DT 1–13).

<sup>36</sup> Damit sind die knidischen Inschriften das kommunikative Gegenstück zum zweiten Typ der kleinasiatischen Beichtinschriften, wie ihn KLAUCK 2003, 60–62, beschreibt (vgl. dazu auch KROPP 2008, 108). Diese Beichtinschriften antworten – ebenfalls öffentlich – auf die öffentlich ausgehängten Anklagetexte der Gebete um Gerechtigkeit. Versnel sieht hier semantische Überschneidungen zwischen den Gebeten um Gerechtigkeit und der *enteuxis*. Damit ist die „Bitte an den König oder eine andere hochgestellte Amtsperson“ (VERSNEL 2009, 18) gemeint, die etwa im hellenistisch-römisch geprägten Ägypten verbreitet gewesen sei.

hier um die direkte Einflussnahme einer Einzelperson auf eine Zielperson geht, die als Zwang verstanden wird. Auch die angerufenen Götter entsprechen denen der übrigens *defixiones*. Auf der materiell-rituellen Ebene sind in beiden Fällen manipulierte Bleilamellen als Schrifträger zu nennen. Die Öffentlichkeit oder Kultpersonal können zuweilen zwar von der Inschrift erfahren, wie in Knidos, werden jedoch nicht in irgendeiner Form rituell beteiligt. Letztlich geht es also auch bei den *defixiones in fures* bzw. Gebeten um Gerechtigkeit um eine private Angelegenheit, die mit Hilfe dieser rituellen Praxis geklärt werden soll.<sup>37</sup>

### 3.1.3 Der rituelle Kontext I: Kommunikation mit den numinosen Mächten

Auf ganz verschiedenen Wegen konnten die beschrifteten Bleilamellen in die Sphäre der Unterweltsmächte gebracht werden. Man vergrub sie an Orten, die in besonderer Weise mit der Unterwelt in Verbindung standen, gerne in der Nähe von oder unmittelbar in Gräbern, Särgen oder Urnen. Bevorzugt wurden dabei solche Stätten, an denen gewaltsam oder vorzeitig Verstorbene beigesetzt waren. Aber nicht nur in Friedhofskontexten vergrub man die *defixiones*, sondern man versenkte sie auch in Brunnen, Quellen, Flüssen oder im Meer.<sup>38</sup> Einige der sogenannten Gebete um Gerechtigkeit oder *defixiones criminales* stellen hier freilich eine Ausnahme dar, wenn sie öffentlich im Bereich von Tempeln ausgehängt wurden.

Dass *defixiones* überhaupt verborgen werden mussten, hängt zunächst „mit der Illegalität der magischen Operation zusammen. Zugleich ist der unzugänglich deponierte Zaubertext dem menschlichen Zugriff entzogen und kann nicht unmittelbar wieder rückgängig gemacht werden“<sup>39</sup>. Eine absichtliche wie zufällige Entdeckung der Tafel würde ein Lösen der Bindung bewirken.<sup>40</sup> Solches Lösen gilt es im Ritual der *defixio* mit allen Mitteln zu verhindern.

Daneben finden sich allerdings in den *defixiones* selbst oder den magischen Rezepten der PGM auch andere Interpretationen des Deponierungsvorgangs, die ihn in verschiedener Hinsicht metaphorisch ausdeuten. Dabei kommt die Idee der Übergabe der *defixio* oder des *defixus* an die Unterweltsmächte ebenso vor wie „die Angleichung des anvisierten Opfers an einen Toten“<sup>41</sup>. Einige *defixiones* verstehen sich explizit als Unterweltsbriefe.<sup>42</sup> Die Bleilamelle fungiert dann zugleich als Briefhülle, auf der außen die Adresse angegeben wird: „die Namen der Feinde an [...] die Unterirdischen“ (*inimicorum nomina ad ... inferos*).<sup>43</sup> Im Innern wird die

<sup>37</sup> Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen *defixiones* und Gebeten um Gerechtigkeit nach KROPP 2008, 119–121.

<sup>38</sup> Zu den Depositionsorten vgl. KROPP 2008, 88 f.; PREISENDANZ 1972, 5 f.

<sup>39</sup> KROPP 2008, 89.

<sup>40</sup> Vgl. auch GRAF 1996, 152–154.

<sup>41</sup> KROPP 2008, 90 f. Vgl. insgesamt KROPP 2008, 88–94.

<sup>42</sup> Der Begriff *ἐπιστολή* kommt bereits in den sehr alten griechischsprachigen *κατάδεσμοι* aus dem 4. Jh. v. Chr. vor (vgl. TheDefix 118 [ed. DTA, Nr. 103]; TheDefix 579 [ed. DTA, Nr. 102]).

<sup>43</sup> TheDefix 742 (ed. DT, Nr. 96; dfx, Nr. 5.1.4/3); vgl. auch TheDefix 743 (ed. DT, Nr. 97; dfx, Nr. 5.1.4/4).

Liste der Feinde notiert, die der Bann treffen soll. Beim zitierten Beispiel spricht auch die erhaltene Verschnürung für den Briefcharakter der *defixio*.<sup>44</sup> Mit Amina Kropp lässt sich zusammenfassen:

Die rituelle Deposition der Tafel ist, ihrer Manipulation vergleichbar, als polyvalenter metaphorischer Vorgang zu verstehen. Die Ablagestelle fungiert dabei als Ort der Kommunikation und Kontaktaufnahme mit übernatürlichen Mächten und, in Ausnahmefällen, auch mit dem Opfer der Verwünschung. Ebenso stellt sie rituelspezifische ‚Analogieträger‘ bereit.<sup>45</sup>

Bereits in dieser rituellen Bestattung oder Versenkung der Tafeln wird erkennbar, dass die rituelle Beteiligung von Unterweltsgöttern angenommen wird. Diese Welt der Götter und numinosen Mächte wird auch in den Texten selbst adressiert. Genannt werden etwa Hermes und Hekate oder auch Persephone und die Erdgöttin Ge.<sup>46</sup>

### 3.1.4 Der rituelle Kontext II: Manipulation des Schrifträgers

Ähnlich wie das Deponieren der Bleilamellen wird auch der Schreibvorgang selbst in den *defixiones* als Teil des Rituals reflektiert. Das einfache Niederschreiben eines Namens stellt somit schon eine rituelle Manipulation dar: „Ich schreibe den Theoxenos ... vor dem Pluto nieder (καταγράφω) [...]“<sup>47</sup>. Auch der Wechsel in der Laufrichtung der Schrift wird als ein Element mit symbolischer Bedeutung betrachtet. Sie kann beispielsweise *retrograd* realisiert sein und sich nur auf den Namen des *defixus* beziehen: „Ich binde Athenodoron (καταδέω N]OPΩΔONHΘ[A])“<sup>48</sup>. Auch die zeilenweise wechselnde Laufrichtung (*boustrophedon* – oxsenwendig) kommt zuweilen vor.<sup>49</sup>

Neben der niedergeschriebenen Verwünschung hat die Manipulation der Bleitafel – Falten, Rollen oder Durchbohren<sup>50</sup> – die gewünschte Misshandlung des Opfers rituell zum Ausdruck gebracht.<sup>51</sup> Karl Preisendanz sieht insbesondere in den unbeschriebenen, aber manipulierten Bleitafeln einen Beleg dafür, dass der sprachliche Teil des Rituals nicht unbedingt auf die Tafel geritzt werden musste, sondern mündlich vorgetragen werden konnte.<sup>52</sup> Bei den beschriebenen Bleitafeln

<sup>44</sup> Vgl. zu den Unterweltsbriefen KROPP 2008, 197–200; PREISENDANZ 1972, 7 f.20.

<sup>45</sup> KROPP 2008, 90.

<sup>46</sup> Vgl. PREISENDANZ 1972, 6–8; ausführlicher zu den Göttern und numinosen Mächten in den *defixiones* KROPP 2008, 94–103.

<sup>47</sup> TheDefix 340 (ed. SEG 47, Nr. 510; Übers.: Sara Chiarini).

<sup>48</sup> TheDefix 300 (ed. CURBERA/PAPAKONSTANTINOU 2018, Nr. 1; Übers.: Sara Chiarini).

<sup>49</sup> Vgl. insgesamt KROPP 2008, 85 f. Zur Materialität von Texten vgl. auch GORDON 2015, bes. 166–169.

<sup>50</sup> Vgl. PREISENDANZ 1972, 5. Eine Tafel aus Korinth (1./2. Jh. n. Chr.), die alle diese Bearbeitungsspuren aufweist, ist etwa TheDefix 358 (ed. STROUDT 2013, Nr. 125 f.).

<sup>51</sup> Vgl. neben PREISENDANZ 1972, 5, auch KROPP 2008, 86 f.

<sup>52</sup> Vgl. PREISENDANZ 1972, 5; GAGER 1992, 7. AUDOLLENT 1967, 164 f. (DT 109), beschreibt 40 unbeschriebene, aber aufgerollte und manipulierte Tafeln, die in Frankreich gefunden wurden.

stellt die Formulierung „ich binde“ (καταδῶ) bzw. „ich durchbohre“ (*defigo*) insofern die logische Brücke zwischen rein sprachlich geäußelter und handwerklich unterstützter Verwünschung dar,<sup>53</sup> als man die Manipulation als Verstärkung der sprachpragmatischen Absicht verstehen kann. Dieser Umgang mit dem Trägermaterial Blei hat sich im Laufe der Zeit wohl verselbstständigt, indem zunächst Bilder des Opfers auf die Tafel geritzt wurden, bevor schließlich Zauberpuppen und Tierkörper als Repräsentanten des Opfers in Verbindung mit der Bleilamelle auftauchten.<sup>54</sup> Dabei scheint die Idee hinter den Manipulationen von Zauberpuppen und Tieren die gleiche zu sein: „Es genügt mithin nicht, einfach einen Defixionstext zu schreiben; man formt auch ein gefesselt Bild: das nimmt das Los vorweg“<sup>55</sup>.

Das Blei selbst, ursprünglich einfach ein günstiger Beschreibstoff, wurde mit der Zeit auch zum Bedeutungsträger, indem etwa die Kälte des Bleis, sein Gewicht oder seine Eigenschaft, leicht schmelzbar zu sein, mit der gewünschten Wirkung des Zaubers auf das Opfer verbunden werden:

Wie dieses Blei Schwere hat, so soll auch Eudemus euren (schweren) Zorn erfahren und so bald wie möglich bei den Totengeistern sein.<sup>56</sup>

Wie dieses Blei bewegungslos liegt, so sollen auch die Dinge, die Nikaso tun könnte, wirkungslos sein.<sup>57</sup>

So wie dieses Blei nicht erscheint und hinabfallen wird, so soll die Lebenszeit, die Glieder, das Leben, das Rind, das Korn, die Ware derer hinabfallen, die mich arglistig getäuscht haben.<sup>58</sup>

Placida und Sacra, ihre Tochter: so sollen ihre Glieder zerfließen, wie dieses Blei zerfließen wird, damit es ihr Tod ist.<sup>59</sup>

Auch die Fülle von Zaubersymbolen (*χαρακτῆρες*), die ab dem 2. Jh. n. Chr. nicht nur als angerufene Mächte in den *defixiones* belegt sind,<sup>60</sup> sondern auch als pik-

<sup>53</sup> So KROPP 2008, 86.

<sup>54</sup> In Ägypten scheinen bereits in frühdynastischer Zeit Figuren für ähnliche Zwecke hergestellt worden zu sein (vgl. DIELEMAN 2019a, 104). Überhaupt scheint das in Ägypten in zahlreichen Reliefs verbreitete Bildprogramm vom Erschlagen des Feindes eine konzeptionelle Parallele zur Manipulation von Zauberpuppen darzustellen. Das Bildprogramm ist bereits auf der Narmer-Palette aus prädynastischer Zeit belegt (vgl. WILBURN 2019, 463–473). Plat., leg. 933b, kennt gewisse, aus Wachs geformte Puppen, die an besonderen Orten zu magischen Zwecken deponiert wurden (vgl. WILBURN 2019, 485–487). Vgl. insgesamt BAILLIOT 2015, und WILBURN 2019 (speziell zu den Zauberpuppen); CURBERA 2015 (zur Materialität griechischer Fluchtafeln); GRAF 1996, 121–133; KROPP 2008, 86 f.; PREISENDANZ 1972, 5.

<sup>55</sup> GRAF 1996, 123.

<sup>56</sup> TheDefix 265 (ed. dfx, Nr. 8.3/1; Übers.: URBANOVÁ 2014, Nr. 28).

<sup>57</sup> TheDefix 434 (ed. ZIEBARTH 1934, Nr. 7; SGD, Nr. 72; Übers.: Sara Chiarini).

<sup>58</sup> TheDefix 735 (ed. dfx, Nr. 4.4.1/1).

<sup>59</sup> TheDefix 754 (ed. DTM, Nr. II).

<sup>60</sup> Ein Täfelchen aus Apamea in Syrien (TheDefix 17, ed. SEG 34, Nr. 1437) nennt „heilige Herren Charaktères“ (κύριοι ἁγιώτατοι χαρακτῆρες), ein anderes aus Cäsarea (TheDefix 1182, ed. CIIP II, Nr. 1680) spricht von „Göttern Charaktères“ (κύριοι ἅγιοι ἄγγελοι καὶ θεοὶ χαρακτῆρες).

togrammartige Ritzungen,<sup>61</sup> stellen in gewisser Weise eine Art Manipulation des Schriftträgers dar, jedenfalls sind sie aber konkrete Ausdrucksformen eines stark symbolisch aufgeladenen Verständnisses des Schreibvorgangs.<sup>62</sup> Nach John G. Gager stehen diese Zauberzeichen für große Macht: „They embody the classic definition of a religious symbol as embodying and transmitting power from the divine realm to the human“<sup>63</sup>. Sie könnten ursprünglich planetarische Mächte symbolisiert haben, die in der römischen Astrologie oft mit Engeln oder Erzengeln identifiziert wurden. Gerade die Anrede in den Tafeln zeigt, dass sich die Zeichen im Laufe der Zeit als mächtige Größen verselbstständigt haben.<sup>64</sup>

### 3.1.5 Verbreitung der Praxis und die Situation im 1./2. Jh. n. Chr.

Über Jahrhunderte hinweg wurden *κατάδεσμοι* bzw. *defixiones* im gesamten Gebiet der Mittelmeerwelt und teilweise darüber hinaus verfasst. Ob die Praxis ihren Ursprung im griechischen Stadtstaat und damit im griechisch-römischen Kulturraum hat, wie es Christopher A. Faraone annimmt,<sup>65</sup> ist umstritten. Alternative Vermutungen gehen in Richtung Mesopotamien und nehmen einen Kulturaustausch, etwa über Wanderpriester, mit der griechischen Welt an.<sup>66</sup> Die ältesten bekannten *κατάδεσμοι* sind für das 6. Jh. v. Chr. in Sizilien belegt, gefolgt von den Funden aus Athen, die ins 5. Jh. v. Chr. datiert werden. *Magna Graecia* bildete somit zunächst den kulturräumlichen Rahmen für die Verbreitung der *κατάδεσμοι*. Von dort aus verteilte sich die Praxis auf der italienischen Halbinsel.<sup>67</sup> Als erste *defixio* in lateinischer Sprache führt Amina Kropp eine Tafel an, die in einem Gräberfeld in Pompeji entdeckt wurde und ins 2. Jh. v. Chr. datiert.<sup>68</sup> Kropp geht davon aus, dass sich die *defixio* ab dem 1./2. Jh. n. Chr. „möglicherweise durch römische Händler, Legionäre, Kolonisten oder auch durch Wandermagier, weit über das Ursprungsgebiet hinaus“<sup>69</sup> verbreitet habe. Zudem sei ein entsprechendes „reges magisches Treiben [...]“ auch durch die seit der julisch-claudischen Epoche zunehmend repressive Rechtslage sowie durch zahlreiche Magieprozesse bezeugt.<sup>70</sup>

<sup>61</sup> Besonders eindrücklich ist das bereits angeführte Bleitafelchen aus Apamea (Syrien) aus dem 5./6. Jh. n. Chr. (TheDefix 17; vgl. GAGER 1992, 56–58). Zeitlich näher am Neuen Testament ist ein Fund aus Karthago, der ins 1.–3. Jh. n. Chr. datiert wird (TheDefix 60; vgl. GAGER 1992, 65–67).

<sup>62</sup> Vgl. zu den *χαρακτῆρες* DZWIZA 2014, 115–127; GAGER 1992, 10 f.

<sup>63</sup> GAGER 1992, 11.

<sup>64</sup> Vgl. GAGER 1992, 11.

<sup>65</sup> FARAONE 1997, 20.

<sup>66</sup> So etwa GRAF 1996, 154–157.

<sup>67</sup> Ungeklärt ist noch, ob und – wenn ja – wie sie mit den etruskischen *defixiones* zusammenhängen (vgl. PREISENDANZ 1972, 19). Die etruskische *defixio* TheDefix 853 (ed. DT, Nr. 128) wird von AUDOLLENT 1967, 182 f., ins 3. Jh. v. Chr. datiert.

<sup>68</sup> TheDefix 543 (ed. dfx, Nr. 1.5.4/1). Vgl. dazu KROPP 2008, 45.

<sup>69</sup> KROPP 2008, 45.

<sup>70</sup> KROPP 2008, 45 f. Zur Entstehung und Verbreitung von *κατάδεσμοι* und *defixiones* insgesamt vgl. KROPP 2008, 43–46.

Obwohl TheDefix bei der Datierung häufig nur ein recht grobes Spektrum von mehreren Jahrhunderten aus der Sekundärliteratur übernehmen kann, zeichnet sich bei einigen *defixiones* relativ eindeutig eine Datierung ins 1. Jh. n. Chr. ab. Die Verbreitung dieser Tafeln spricht für sich: *κατάδεσμοι* bzw. *defixiones* sind von Ägypten<sup>71</sup> und Hadrumetum<sup>72</sup> in Nordafrika über Athen,<sup>73</sup> Korinth,<sup>74</sup> Kreta,<sup>75</sup> Italien,<sup>76</sup> Korsika,<sup>77</sup> Sardinien,<sup>78</sup> Sizilien<sup>79</sup> und Spanien<sup>80</sup> bis nach Pannonien,<sup>81</sup> Raetien,<sup>82</sup> Gallien,<sup>83</sup> Germanien<sup>84</sup> und Britannien<sup>85</sup> belegt. Besondere Ballungsgebiete der ins 2./3. Jh. n. Chr. datierten Funde sind die Kultorte *Aquae Sulis* (Bath) und Uley, beide in der römischen Provinz Britannien, und die nordafrikanischen Städte Hadrumetum und Carthago. Die meisten *defixiones* sind für den Zeitraum vom 2.–4. Jh. n. Chr. belegt, wobei auch hier die genannten Orte in Britannien von Bedeutung bleiben. Die letzten *defixiones* sind für die nördlichen gallischen Provinzen nachgewiesen, wobei hier insbesondere Trier durch eine Vielzahl von Funden hervorsticht.<sup>86</sup>

Bei allen Bemühungen, die *defixiones* mit Blick auf ihren Inhalt und ihre rituelle Einbettung zu systematisieren und wiederkehrende Formeln und Strukturen zu beschreiben, darf nicht übersehen werden, dass es bei allen „cross-cultural similarities“<sup>87</sup> auch historische Entwicklungslinien und lokale Besonderheiten wahrzunehmen gilt. Von gänzlich unbeschriebenen, aber manipulierten Tafeln über solche Tafeln, die nur den Namen des *defixus* nennen, bis hin zu sprachlich

<sup>71</sup> TheDefix 270 (ed. Suppl.Mag. II, Nr. 52).

<sup>72</sup> TheDefix 829 (ed. DT, Nr. 304); TheDefix 895 (ed. DT, Nr. 305).

<sup>73</sup> TheDefix 224 (ed. SGD, Nr. 21).

<sup>74</sup> TheDefix 353 (ed. STROUDT 2013, Nr. 118).

<sup>75</sup> TheDefix 1082 (ed. SEG 50, Nr. 930).

<sup>76</sup> TheDefix 509 (ed. DT, Nr. 131); TheDefix 517 (ed. BEVILACQUA 2012, 614–616); TheDefix 538 (ed. dfx, Nr. 1.4.4/15); TheDefix 539 (ed. DT, Nr. 191); TheDefix 546 (ed. dfx, Nr. 1.5.6/1); TheDefix 846 (ed. DT, Nr. 123); TheDefix 855 (ed. DT, Nr. 132); TheDefix 1059 (ed. DT, Nr. 211).

<sup>77</sup> TheDefix 558 (ed. dfx, Nr. 1.9.1/1).

<sup>78</sup> TheDefix 559 (ed. dfx, Nr. 1.10.1/1).

<sup>79</sup> TheDefix 1245 (ed. AMPOLO/ERDAS 2016, 295–297 mit Taf. 39).

<sup>80</sup> TheDefix 482 (ed. dfx, Nr. 2.1.1/4); TheDefix 565 (ed. dfx, Nr. 2.1.3/1; da die Bleilamelle um eine IVDAEA-CAPTA-Münze gewickelt war, ist eine Datierung auf die Zeit nach 70 n. Chr. möglich); TheDefix 600 (ed. dfx, Nr. 2.3.2/1); TheDefix 1153 (ed. dfx, Nr. 2.2.3/3); TheDefix 1247 (ed. GARCÍA-DILS DE LA VEGA/DE LA HOZ MONTOYA 2013).

<sup>81</sup> TheDefix 1108 (ed. BARTA 2012).

<sup>82</sup> TheDefix 773 (ed. dfx, Nr. 7.1/1).

<sup>83</sup> TheDefix 494 (ed. LAMBERT 2003, 152–161); TheDefix 495 (ed. LAMBERT 2003, 162–174); TheDefix 735 (ed. dfx, Nr. 4.4.1/1); TheDefix 1188 (ed. LAMBERT 2013).

<sup>84</sup> So gibt es etwa Funde aus Köln (TheDefix 258, ed. DTM, S. 182), Groß-Gerau (TheDefix 259 ed. DTM, S. 183) und Bad Kreuznach (TheDefix 742 [ed. DT, Nr. 96]; TheDefix 743 [ed. DT, Nr. 97]; TheDefix 744 [ed. DT, Nr. 98]; TheDefix 745 [ed. DT, Nr. 99]; TheDefix 746 [ed. DT, Nr. 100]; TheDefix 748 [ed. DT, Nr. 102]; TheDefix 750 [ed. dfx, Nr. 5.1.4/11]). Auch die *defixiones* aus Mainz werden ins 1./2. Jh. n. Chr. datiert (ed. DTM).

<sup>85</sup> TheDefix 703 (ed. dfx, Nr. 3.22/24).

<sup>86</sup> Vgl. KROPP 2008, 46.

<sup>87</sup> EIDINOW 2019, 363.

ausgefeilten Texten ab der Kaiserzeit reicht das inhaltliche Spektrum.<sup>88</sup> Andere Phänomene, wie die Zauberzeichen (χαρακτῆρες), treten überhaupt erst ab dem 2. Jh. n. Chr. in den Inschriften auf. Auch die verschiedenen Untergattungen zeigen deutliche Schwerpunktbildungen zu verschiedenen Zeiten: Während sich Prozess- und Wirtschaftsflechte häufiger in der griechischen Klassik und der hellenistischen Zeit finden, treten Wettkampfflechte vermehrt in der spätrömischen Epoche auf.<sup>89</sup>

### 3.1.6 Literarische Rezeption und rechtliche Situation

Möchte man das Neue Testament mit dem Material der *defixiones* in Verbindung bringen und neutestamentliche Anspielungen auf Formulierungen oder magische Ritualelemente annehmen, muss plausibel gemacht werden, dass zur Entstehungszeit der neutestamentlichen Schrift eine solche Praxis in der jeweiligen Region überhaupt bekannt war. Gerade weil zahlreiche literarische Zeugnisse auf die *defixiones* und ihre rituelle Einbindung bezugnehmen, kann man von einer breiten überregionalen gesellschaftlichen Kenntnis dieses antiken magischen Phänomens ausgehen, „sowohl auf Autoren- als auch auf Publikumsseite“<sup>90</sup>. Dabei fällt auf, dass ein Spektrum verschiedener Begriffe für die magischen Praktiken um *κατάδεσμοι* und *defixiones* verwendet werden konnte, etwa *carmina*, *venenum* oder *magia*. Zuweilen entscheidet nur der unmittelbare literarische Kontext, ob sich hinter einem Begriff eine *defixio* annehmen lässt oder nicht.<sup>91</sup>

#### 3.1.6.1 Die rechtliche Situation

Bereits im Inschriftenbefund selbst deutet sich an, dass Defixions-Ritualen der Hauch des Verbotenen anhaftete und die Urheber dies auch wussten. In einer Athener Inschrift aus dem 1. Jh. n. Chr. entschuldigt sich die Verfasserin oder der Verfasser einer *defixio* in dritter Person für das eigene Tun: „er tut dies unwillentlich, gezwungen durch Diebe“<sup>92</sup>. Im römisch-rechtlichen Kontext ist in erster Linie der geheime Charakter der *κατάδεσμοι* bzw. *defixiones* ein Problem, der die öffentlich ausgeübte und damit sozial legitimierte religiöse Praxis von der heimlichen und daher verbotenen magischen trennt.<sup>93</sup> Eine erste wichtige Quellengruppe sind somit antike Rechtsquellen oder Berichte von Gerichtsprozessen, die auf magische Praktiken reagieren.

<sup>88</sup> Vgl. VERSNEL 1997a, 364.

<sup>89</sup> Vgl. FARAONE 1997, 10 f.

<sup>90</sup> KROPP 2008, 58.

<sup>91</sup> Vgl. GRAF 1996, 53. Zum Netzwerk der verschiedenen griechischen Begriffe (μάγος, γοητεία usw.) vgl. GRAF 2019, 123.

<sup>92</sup> TheDefix 224 (ed. SEG 30, Nr. 326; eigene Übersetzung).

<sup>93</sup> Vgl. KIPPENBERG 1997. Für den griechischen Kulturraum ist hingegen umstritten, ob es ein Verbot von Schadenzauber überhaupt gegeben hat. EIDINOW 2019, 366 f., sieht „no explicit evidence for this: secrecy and illegality should not be confused.“ Plat., leg. 933c-d, schlägt allerdings eine Strafe für diejenigen vor, die durch Bann- und Beschwörungsformeln oder durch Zauberei Schaden anrichten.

Bereits im Zwölftafelgesetz (um 450 v. Chr.)<sup>94</sup> werden magische Praktiken insofern unter Strafe gestellt, als sie dazu dienen, sich fremdes Eigentum anzueignen oder Eigentum eines anderen zu beschädigen. Dabei ist das Verzaubern der Feldfrüchte anderer ebenso im Blick (Tafel VIII, 8a) wie das Herbeizaubern fremder Ernteerträge auf das eigene Grundstück (Tafel VIII, 8b). Eine andere Regelung, die es untersagt, ein *malum carmen* gegen eine Person zu richten (Tafel VIII, 1), wird erst von Plinius (nat. XXVIII 18) auf Verwünschungen bezogen, während Cicero (rep. IV 12,20c<sup>95</sup>; vgl. Augustinus, civ. II 9) hier ein Verbot rufschädigender Dichtung erkennen möchte.<sup>96</sup>

Sulla lässt 81 v. Chr. die *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* (Gesetz über Meuchelmörder und Giftmischer) verabschieden, wobei auch hier nicht die Magie selbst verboten wird,

sondern die absichtliche Tötung von Mitbürgern entweder durch sichtbare Waffeneinwirkung (durch die *sica*, den Dolch) oder durch weniger sicher feststellbare Methoden (durch *venenum*, Gift) – wobei der namengebende Terminus in beiden Fällen stellvertretend für verwandte Methoden des Tötens steht.<sup>97</sup>

Unter *veneficium* (Giftmischerei) fallen hier somit auch Praktiken des Schadenzaubers. Da Gift in der Antike ohnehin nicht nachweisbar war, war der Prozessverlauf der gleiche: Nur durch Zeugenaussagen konnten Giftmischerei und magische Verwünschungen überhaupt nachgewiesen werden.<sup>98</sup>

In den pseudo-paulinischen Sentenzen des 3. Jh. n. Chr. ist nun auch die Kenntnis magischer Praktiken strafbar. In den Edikten und der Gesetzgebungspraxis der christlichen Kaiser von Konstantin bis Justinian setzt sich diese Tendenz der Verschärfung im rechtlichen Umgang mit der Magie weiter fort.<sup>99</sup>

Der rechtlichen Situation entsprechen die über mehrere Jahrhunderte bezeugten Magieanklagen und Magieprozesse. Sie sind Beispiele dafür, dass das kodifizierte Recht tatsächlich auch in der Rechtsprechung angewendet wurde. Mehrere Anklagen erwähnt allein Tacitus (ann. II 69; IV 52; XII 65). Sogar die Aristokratie ist von solchen Anklagen nicht ausgenommen, wie etwa auch der Prozess des Philosophen und Schriftstellers Apuleius belegt, der wegen eines Liebeszaubers angeklagt, nicht zuletzt wegen seiner exzellenten Verteidigungsrede aber freigesprochen wurde.<sup>100</sup>

<sup>94</sup> Zur Datierung vgl. DÜLL 1995, 8; SCHIEMANN 2001, 1200.

<sup>95</sup> Zitiert nach der Edition von NICKEL 2010.

<sup>96</sup> Zum Zwölftafelgesetz vgl. BAILLIOT 2019, 176–180; GRAF 1996, 41–43; KIPPENBERG 1997, 144–146; KROPP 2008, 46 f. Die Zählung der Tafeln folgt der Edition von DÜLL 1995.

<sup>97</sup> GRAF 1996, 45.

<sup>98</sup> Vgl. insgesamt BAILLIOT 2019, 185–188; GRAF 1996, 45–47; KIPPENBERG 1997, 147–149; KROPP 2008, 47 f.

<sup>99</sup> Vgl. KIPPENBERG 1997, 149 f.; KROPP 2008, 49 f.

<sup>100</sup> Vgl. KROPP 2008, 50–52; KIPPENBERG 1997, 150–152 (zu Apuleius).

### 3.1.6.2 Literarische Rezeptionen vom griechischen Drama bis in die augusteische Zeit und darüber hinaus

Nicht nur die antike Rechtsüberlieferung bezieht sich auf magische Praktiken des Schadenzaubers, auch zahlreiche andere, aus heutiger Perspektive als nicht-faktual einzustufende literarische Texte kennen und rezipieren *κατάδεσμοι* und *defixiones*. Bereits in Homers Ilias können die Götter „binden“ bzw. „fesseln“ (Il. II 111; IV 517; IX 18; XIII 435; XIV 73), zuweilen sogar auch auf menschliches Gebet hin (vgl. etwa Hom. Il. IX 454–457; 566–572).<sup>101</sup> Platon verwendet erstmals den Begriff *κατάδεσμος* und sieht auch eine Möglichkeit des Menschen, sich mit Hilfe bestimmter Praktiken die Götter dienstbar zu machen (Plat., leg. 933a–e; rep. II 364c).<sup>102</sup>

Bereits in der klassischen griechischen Tragödie lassen sich Spuren des Bindezaubers ausmachen. Christopher A. Faraone sieht etwa im „binding song“ der Erinyen bei Aischylos einen literarischen Beleg für einen rein mündlich vorgetragenen Prozessfluch, der im materiellen Befund – in Form einer Bleilamelle – erst später nachgewiesen sei (Eum. 306; 329–333; 341–346).<sup>103</sup> Die Erinyen, Rachegöttinnen der Unterwelt, treten bei Aischylos als Prozessführerinnen in einem anstehenden Mordprozess auf. Zunächst kündigen sie ihren Bindezauber an (Eum. 306): „Den Sang hör nun, das Lied, das dich in Fesseln schlägt!“ (*ὑμνον δ’ἀκούση τόνδε δέσμιον σέθεν*).<sup>104</sup> Die Ausführung folgt in wörtlicher Rede (Eum. 329–333), die sogar im selben Wortlaut nochmals wiederholt wird (Eum. 341–346):

Über dem Fluch-Opfer den Spruch  
Tönt unser Sang: Wahnsinnes Schlag,  
Wahnwitzes Plag, geistverstörend!  
Festchor aus Erinyenmund,  
Fesselnd (*δέσμιος*) Seel und Mut, der Leir  
Abhold, dörrt der Menschen Mark!

Ausgehend von einem Hund, der in Aristophanes’ Komödie „Die Wespen“ (*Σφήκες*) des Käsediebstahls angeklagt ist (Vesp. 894–897), aber vor Gericht zu seinem Vergehen schweigt (Vesp. 946–948), zeichnet Faraone das literarisch auch andernorts belegte Begründungsmuster nach, Schweigsamkeit vor Gericht auf einen Prozessfluch zurückzuführen.<sup>105</sup> Das Motiv begegnet später auch bei Cicero. Dieser stellt den Fall seines gegnerischen Anwalts Curo vor, der in einer Gerichtsrede, in der Cicero die Titinia vertrat, plötzlich extrem vergesslich geworden sei und hinterher erklärte, „das käme von den Giften und Zaubersprüchen der Titinia“ (*veneficiis*

<sup>101</sup> Vgl. PREISENDANZ 1972, 2 f.; VERSNEL 1997a, 364.

<sup>102</sup> Vgl. PREISENDANZ 1972, 3; VERSNEL 1997a, 364.

<sup>103</sup> Vgl. FARAONE 1985. – Viele der im Folgenden aufgenommenen Hinweise auf Schadenzauber in der klassischen Literatur verdanke ich FARAONE (1989; 1997).

<sup>104</sup> Zitiert jeweils nach WERNER/ZIMMERMANN 2011.

<sup>105</sup> Vgl. FARAONE 1989.

et cantionibus Titinia factum esse; ad Brut. 218).<sup>106</sup> Curo war also möglicherweise Opfer eines Prozessfluchs geworden, zumindest rechtfertigt er sein Versagen vor Gericht mit diesem Argument.

In Theokrits zweiter Idylle über die Zauberin (Φαρμακεύτρια) ist von einem Bindezauber in Liebesangelegenheiten die Rede. Dort heißt es: „daß ich den Mann mit Zauber binde (καταδήσομαι ἄνδρα), meinen Geliebten, der mir Kummer macht“<sup>107</sup>. Ein ähnlicher Zauber ist bei Vergil belegt (ecl. 8,64–109). Es geht um ein *carmen*, das den Daphnis herbeibringen soll: „Holt aus der Stadt mir heim, meine Bannsprüche, holet mir Daphnis“ (*ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnim*; ecl. 8,68).<sup>108</sup> Möglicherweise ist auch bei Horaz an einen solchen Liebeszauber zu denken. Er erzählt von einem Ritual auf einem Friedhof, das die Hexe Canidia zusammen mit Sadana ausführt und das an eine Mischung aus Nekromantie und *defixio* erinnert (sat. I 8,23–50). Beide graben mit ihren Nägeln die Erde auf und manipulieren zunächst ein totes Lamm, danach kommen zwei Puppen aus Wolle und Wachs ins Spiel, die reale Menschen repräsentieren. Ziel des Rituals ist es, mit Hilfe der Puppen einen Menschen dem anderen gefügig zu machen.<sup>109</sup>

Obwohl nicht explizit von einem Liebeszauber die Rede ist, lässt sich bei Flavius Josephus (ant. Iud. XX 141–144) zumindest andeutungsweise solch ein Ritual im Hintergrund assoziieren: Der römische Statthalter Felix möchte, dass sich die Drusilla von ihrem Ehemann trennt und ihn heiratet. Dazu bemüht er den zypriotischen Juden Simon, „der sich für einen Magier ausgab“. Er redete ihr entsprechend zu, wie Flavius Josephus überliefert, und Felix hatte Erfolg.

Ovid kennt das Schreiben eines Namens auf Wachs und die Manipulation der Wachstafel, die eine körperliche Manipulation des Opfers, in diesem Falle seiner Leber, zur Folge hat: „Hat meinen Namen geritzt in purpurnes Wachs eine Hexe, / trieb in die Leber sie mir winzige Nadeln hinein?“ (*sagave poenicea defixit nomina cera / et medium tenues in iecur egit acus?* am. III 7,29).<sup>110</sup>

Darüber hinaus zeugt auch die antike Fachschriftstellerei von einem allgemein verbreiteten Glauben an die Wirksamkeit magischer Praktiken. Cato und Varro bieten einige rezeptartige *carmina* für Landbau und medizinische Zwecke. Die Darstellung von Plinius d. Ä. ist stärker naturwissenschaftlich orientiert, wenn er in den Büchern XX bis XXXII seiner *Naturalis Historia* die geschichtliche Herkunft der Magie (nat. XXX 1–20), die er sehr kritisch sieht, im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Medizin und Pharmakologie behandelt, deren Geschichte er unmittelbar zuvor darstellt (nat. XXIX 1–28).<sup>111</sup>

<sup>106</sup> Text und Übersetzung nach KYTZLER 2000.

<sup>107</sup> Zitiert nach EFFE 2013. Vgl. auch VERSNEL 1997a, 364; WATSON 1991, 199.

<sup>108</sup> Zitiert nach GÖTTE/GÖTTE/BAYER 1995. Zu Vergil vgl. KROPP 2008, 61f.

<sup>109</sup> Solche Wachsfiguren kommen auch bei Hor. epod. 17,76 vor. Zu Horaz vgl. auch KROPP 2008, 62f.

<sup>110</sup> Zitiert nach HOLZBERG 2014.

<sup>111</sup> Vgl. zur Fachschriftstellerei insgesamt und besonders ausführlich zu Plinius KROPP 2008, 58–60.

### 3.2 Der exegetische Blick auf das Material

Ohne Frage sind *defixiones* für Exegetinnen und Exegeten von Interesse, wenn es um umweltorientierte Zugänge zum Neuen Testament geht, wie etwa bei der Sozial- und Religionsgeschichte. In einem ersten Schritt soll es genau um diese Fragen gehen, für die das *corpus defixionum* als außerneutestamentliche Quelle neben anderen herangezogen werden kann. Darüber hinaus ist das Material der *defixiones* aber auch als Vergleichscorpus für produktionsorientierte Fragen mit Blick auf die Entstehung des Neuen Testaments von besonderem Wert. Wenn etwa lokale Corpora von Defixionstexten bestimmte Textstrukturen über die Zeit hinweg bewahren, drängt sich die Frage nach Tradition und Redaktion auf, nach den technischen Umständen des Schreibens und vielem mehr. In einem zweiten Schritt sollen solche produktionsorientierten Vergleichsmöglichkeiten ausgelotet werden, bevor es in einem dritten Schritt darum geht, inwiefern exegetische Methoden einen neuen Blick auf das Material der *defixiones* ermöglichen können.

#### 3.2.1 Das *corpus defixionum* als sozial- und religionsgeschichtliche Quelle

Das *corpus defixionum* stellt ein wertvolles Archiv für sozialgeschichtliche Informationen über knapp tausend Jahre dar. Was die *defixiones* besonders macht: Sie lassen sich auf verschiedenen Ebenen auswerten. Auf einer inhaltlichen Ebene erzählen die Texte etwas über antikes Recht, über Konfliktsituationen im Alltag, über den Wert von Gegenständen, über Wirtschaftsleben, Freizeitgestaltung (Wettkampflüchle!), Götterwelt und vieles mehr.

Im Unterschied zu anderen antiken schriftlichen Überlieferungen haftet den *defixiones* noch die persönliche Handschrift ihrer Verfasserinnen und Verfasser an, sodass sie auf einer zweiten Ebene auch etwas über diejenigen verraten, die den Griffel geführt haben.<sup>112</sup> Und das sind Mitglieder ganz verschiedener gesellschaftlicher Gruppen und unterschiedlicher Bildungsniveaus.<sup>113</sup> Wie Jürgen Blänsdorf für die Mainzer Funde feststellt, seien „die verschiedenen Grade der Schreibgewandtheit“<sup>114</sup> auffällig: „Sie reichen von halben Analphabeten bis zu gewandten Stilisten.“<sup>115</sup> Dass die Verfasserinnen und Verfasser von *defixiones* nicht unbedingt professionelle Magier waren, dafür sprechen auch die Warnungen und detaillierten Beschreibungen in den Zauberrezepten der PGM.<sup>116</sup> Allerdings ist gerade für die komplexeren *defixiones*, insbesondere im Nordafrika des 2./3. Jh. n. Chr., profes-

<sup>112</sup> Vgl. insgesamt zu den Schreiberinnen und Schreibern der *defixiones* den Überblick bei EIDINOW 2019, 378–385.

<sup>113</sup> Vgl. PREISENDANZ 1972, 8 f. FARAONE 1985, 153, verweist auf Studien zu den auf attischen Fluchtafeln verzeichneten Namen, die für Prozessführer und Politiker aus aristokratischen Kreisen sprechen. Vgl. zur Verbreitung in literarisch gebildeten Kreisen auch WATSON 1991, 199.

<sup>114</sup> BLÄNSDORF 2013, 33.

<sup>115</sup> BLÄNSDORF 2013, 33.

<sup>116</sup> Vgl. KROPP 2008, 55–57.

sionelles Zauberpersonal anzunehmen.<sup>117</sup> Auch für das Forschungsfeld der antiken Geschlechter- und Genderforschung ergeben sich schließlich Anknüpfungsmöglichkeiten, weil *defixiones* ein probates Mittel für Frauen waren, die – obwohl frei geborene Bürgerinnen des römischen Imperiums – „ihr Rechtsanliegen nur durch ihre Eltern, ihre Ehegatten oder einen Vormund vertreten konnten.“<sup>118</sup>

Auf einer dritten, sozialgeschichtlichen Ebene ermöglichen die *defixiones* Einblicke in die konkreten sozialen und religiösen Verhältnisse der jeweiligen Gesellschaft, insbesondere dann, wenn die *defixiones* Standortbesonderheiten aufweisen. Gerade diese dritte Auswertungsebene erfordert eine intensive Zusammenarbeit mit der Archäologie und Epigraphik, um das Material umfassend auszuwerten und für die verschiedenen Disziplinen fruchtbar machen zu können.

### 3.2.2 Das *corpus defixionum* als Vergleichscorpus für Fragen antiker Textproduktion

Jedes einzelne Artefakt des *corpus defixionum* ist Teil eines Netzwerks von (spät-)antiken Texten, die sich in einem Kontinuum zwischen Standardisierung, Formalisierung, Serienproduktion auf der einen Seite sowie Abweichung vom Standard und Individualität auf der anderen Seite bewegen. Mit Blick auf die antike Textproduktion bietet sich hier eine Fülle von Forschungsfragen an, die auch für die neutestamentliche Textkritik, die Interpretation von Handschriften und ihrer Produktion oder Fragen der Überlieferung neutestamentlicher Texte, etwa mit Blick auf die Redaktion der synoptischen Evangelien, interessant sein könnten.

„Magische‘ Kopiervorlagen“ behandelt etwa Amina Kropp in ihrer Studie über die lateinischen *defixiones*.<sup>119</sup> Sie beobachtet „wiederkehrende Formelemente sowie typische Abschreibebefehle, wie das Überspringen von Zeilen, und nachträgliche Korrekturen“<sup>120</sup>. Es komme darüber hinaus auch zu versehentlichen Übernahmen des Anleitungstextes in die *defixio*, etwa wenn das Platzhalterwort *nomen* nicht durch einen konkreten Namen ersetzt wird.<sup>121</sup> Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen drei konkreten *defixiones* und dem Zauberrezept PGM IV 335–406 hat auch Dierk Wortmann untersucht und den möglichen Überlieferungsweg in einem Stemma dargestellt.<sup>122</sup> Das von Wortmann behandelte Material deutet darauf hin, dass es sich um „Serienproduktion“ von *defixiones* handelt, weil auf einer Tafel die Zeilenenden einer anderen zu sehen seien. Das spräche für ein späteres Zerschneiden einer ursprünglich größeren Bleitafel, auf die von einer Person verschiedene Texte geschrieben worden seien. Seriell produziert sind auch die

<sup>117</sup> Vgl. KROPP 2008, 53–55.

<sup>118</sup> BLÄNSDORF 2013, 31.

<sup>119</sup> Vgl. KROPP 2008, 55–57.

<sup>120</sup> KROPP 2008, 55.

<sup>121</sup> So etwa in TheDefix 727 (ed. dfx, Nr. 4.1.3/15).

<sup>122</sup> WORTMANN 1968, 57–80.

sogenannten *Johns Hopkins Tabellae Defixionum* aus Rom<sup>123</sup> und die Funde aus Kourion (Zypern),<sup>124</sup> die wohl von einem Magier und nach Vorlage geschrieben worden sind.

In diachroner Hinsicht ließen sich sprachlich-formale Standortbesonderheiten über die Zeit hinweg untersuchen. Inwiefern orientieren sich Schreiberinnen und Schreiber an Textvorlagen? Wie werden sie individuell angepasst? Werden Schemata und Vorlagen im Laufe der Zeit weiterentwickelt? Welche Schreibfehler passieren? Aber auch synchron orientierte Forschungsfragen ließen sich an das Material stellen, etwa: Welche Konstanten und welche Unterschiede gibt es in der Textproduktion zur gleichen Zeit an unterschiedlichen Orten? Welche Gründe gibt es dafür? Inwiefern spielt Mobilität eine Rolle? Welche Gruppen transportieren die Techniken und wie wirkt ihr Milieu sprachlich auf die Inschriften ein? Hier wäre etwa an die Rolle des römischen Militärs zu denken.

### 3.2.3 Das *corpus defixionum* mit neutestamentlichen exegetischen Methoden erschlossen

Es hat sich gezeigt, dass innerhalb der historischen und philologischen Erforschung der *defixiones* eine Debatte über die (Unter-)Gattung der Gebete um Gerechtigkeit entbrannt ist. Auffällig sind hier einerseits Bezüge zu den anderen *defixiones*, etwa Blei als beschriebenes Material, aber andererseits auch die Unterschiede, etwa in der Kommunikationsstruktur der Aktanten im Ritualgeschehen, weil bei den Gebeten um Gerechtigkeit erst *nach* einem Diebstahl oder Verlust eine Gottheit um Wiederherstellung des Ursprungszustands angerufen wird. Möglicherweise kann die neutestamentliche Gattungskritik eine Systematisierung in diesen Diskurs einspeisen. Lässt sich vielleicht sogar ein gattungskritisches Motivinventar für *κατάδεσμοι* und *defixiones* entwickeln, ähnlich wie es Gerd Theißen für die neutestamentlichen Wundergeschichten vorgelegt hat? Welche Untergattungen könnte man ausmachen? Und nicht zuletzt ist – stärker als dies bei neutestamentlichen Texten möglich ist – die Frage nach dem Sitz im Leben vor dem Hintergrund der Realien einzubeziehen, eben weil konkrete Fundumstände bekannt und Teile des Rituals aus den schriftlichen Quellen zu erschließen sind.

Aus gattungskritischer Perspektive interessant ist auch die Frage nach der Entwicklung von Gattungen aus einem Ritual heraus. Weil die Urform der *defixio* wohl eine mündlich vollzogene Sprechhandlung war, wie Faraone und Preisendanz vermuten, die sich dann durch Niederschreiben des Namens kontinuierlich immer stärker in den schriftlichen Vollzug verlagert hat, hängen Gattung und Ritual bei den *defixiones* in besonderer Weise zusammen. Inwiefern ein sehr materielles Ver-

<sup>123</sup> Vgl. TheDefix 488–492 (ed. SHERWOOD FOX 1912; dfx, Nr. 1.4.4/8–1.4.4/12). Vgl. dazu KROPP 2008, 35.55; SHERWOOD FOX 1912.

<sup>124</sup> Vgl. PREISENDANZ 1972, 13.

ständnis von Sprache in diesem Ritualgefüge eine Rolle gespielt hat, wäre eigens zu untersuchen.

#### 4. *defixiones* als „Magie“?

Üblicherweise werden *κατάδεσμοι* und *defixiones* von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern dem Bereich der antiken Magie zugeordnet, wenngleich die Quellen selbst den Begriff Magie nicht verwenden, um die eigene Praxis zu beschreiben.<sup>125</sup> Es sind vielmehr Parallelen zu anderen aus heutiger wissenschaftlicher Perspektive als magisch klassifizierten Texten, die dazu führen, auch die *κατάδεσμοι* und *defixiones* als Spielart der Magie zu verstehen. Doch gerade mit Blick auf die modernen Diskurse um Magie und Religion sind in den letzten Jahren und Jahrzehnten neue Debatten aufgekommen, die auch in diesem Band wenigstens überblicksartig erschlossen werden sollen. Dieser Abschnitt fragt daher danach: Was ist überhaupt unter dem Begriff „Magie“ zu verstehen? Welche der unterschiedlichen in der Forschung vorgeschlagenen Definitionen erfasst das Wesentliche dieses Begriffs am besten? Kann Magie legitimerweise von Religion unterschieden werden? Ist die Konvergenz von magischem und religiösem Handeln so eng, dass der Begriff „Magie“ als beschreibende Kategorie ganz aufgegeben werden sollte zugunsten hybrider Bezeichnungen wie „magisch-religiöse Phänomene“? Sollte Magie aus emischer oder etischer Perspektive untersucht werden? Ist „Magie“ ein so schwer fassbares Phänomen, dass die zugehörigen Elemente besser anhand einer Taxonomie erfasst werden können, die sich an generischen Kategorien wie Divination, Fluchen, Heilen usw. ausrichtet? Ist Magie anhand komparativer Analysen zu untersuchen, d. h. ist magische Praxis aus zeitlich wie räumlich weit voneinander entfernt liegenden Gesellschaften und Kulturräumen überhaupt vergleichbar?<sup>126</sup>

Diese Fragen umreißen das Problemfeld um die Definition des Begriffs „Magie“ sehr gut. Die von klassischen Magietheoretikern wie Edward B. Tylor, James G. Frazer, Émile Durkheim, Bronislaw Malinowski oder Edward E. Evans-Pritchard aufgestellten Magiedefinitionen sind heute stark umstritten, da sie der komplexen Sachlage nicht gerecht werden können.<sup>127</sup> Denn es existiert weder eine

<sup>125</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von Marco Frenschkowski in diesem Band, S. 47–91.

<sup>126</sup> Zu den Fragen vgl. WATSON 2019, 1.

<sup>127</sup> Vgl. zu kulturwissenschaftlichen und anthropologischen Modellen vgl. FRENCHKOWSKI 2016, 10–29; OTTO 2011, 39–132. Zur Diskussion um den Magiebegriff in Bezug auf die Antike vgl. z. B. GRAF 1996; FARAONE 1999; DICKIE 2001; BUSCH 2006; STRATTON 2007; OTTO 2011; HARARI 2005; VERSNEL 1991; AUNE 2014; sowie die Sammelbände FARAONE/OBBINK 1997; MEYER/MIRECKI 1995; MIRECKI/MEYER 2002; KIPPENBERG/SCHÄFER 1997; JORDAN/MONTGOMERY/THOMASSEN 1999; CIRAOLO/SEIDEL 2002; BREMMER/VEENSTRA 2003; BRODERSEN/KROPP 2004; STRATTON/KALLERES 2014; BOSCHUNG/BREMMER 2015; OTTO/STAUSBERG 2013a; FRANKFURTER 2019.

allgemein akzeptierte wissenschaftliche Definition des Begriffs „Magie“ noch eine übergreifende Theorie oder theoriebasierte Terminologie, es besteht nicht einmal Konsens über den Umfang oder die Art der Handlungen, Ereignisse, Gedanken oder Objekte, die unter die Kategorie „Magie“ fallen.<sup>128</sup> Der Begriff „Magie“ wird in der Alltagssprache wie in der Forschungsliteratur für ein weites Spektrum an Phänomenen, Realien und Praktiken gebraucht, von Amuletten, Alchemie und apotropäischen Bindeformeln bis zu Zauberpapyri, Zaubersprüchen und Zaubertränken.<sup>129</sup> Grundsätzlich scheint „Magie“ alles umfassen zu können, was als „a marker of alterity, of dangerous, foreign, illicit, suspicious or potentially powerful things done by others (and/or done differently)“ definiert werden kann.<sup>130</sup> In antiken wie modernen Sprachen ist „Magie“ mit einem breiten terminologischen Spektrum assoziiert. Diese Variationsbreite der unter den Begriff fallenden Phänomene, die semantische Vielfalt in unterschiedlichen Kulturräumen, die Bandbreite an ideologischen Vorannahmen und die konzeptuelle Heterogenität stellen unüberwindliche Probleme dar, sobald eine Definition von „Magie“ anvisiert oder eine kulturraum- oder zeitübergreifende Vergleichbarkeit magischer Phänomene oder Artefakte in den Blick genommen wird.

In Kritik der klassischen Ansätze schlägt Marco Frenschkowski eine andere Art des Zugangs vor, der auf einer „kulturwissenschaftlichen Theorie der Magie“ basiert und die Verwendung eines kulturübergreifenden bzw. kulturwissenschaftlichen Magiebegriffs vorsieht, sowie die Berücksichtigung der historischen und kulturellen Differenziertheit des Phänomens:<sup>131</sup>

Eine gegenwärtige Theorie der M. [sc. Magie] muss daher auf jeden Fall präzise zwischen objekt- u. metasprachlichen Bestimmungen unterscheiden, also zwischen der Untersuchung der antiken Begriffe u. Konzepte einerseits u. der definierenden Ausbildung einer modernen kulturwissenschaftlichen Terminologie andererseits.<sup>132</sup>

Im Anschluss an die analytische Herangehensweise in Marco Frenschkowskis Monographie zur Magie im antiken Christentum hat Bernd-Christian Otto in einer Rezension zu Marco Frenschkowskis Monographie ein vierteiliges Raster vorgestellt, das der kulturraumübergreifenden, differenzierenden Analyse von Texten

<sup>128</sup> OTTO/STAUSBERG 2013b, 1.

<sup>129</sup> Vgl. die umfassendere Liste bei OTTO/STAUSBERG 2013b, 2f. Vgl. in diesem Zusammenhang auch VERSNEL 1991, 177–197, der einen Ansatz der Definition von Magie über Wittgensteins Familienähnlichkeit vorschlägt und dessen kritische Diskussion in HARARI 2005, 91–124.

<sup>130</sup> OTTO/STAUSBERG 2013b, 3. Vgl. auch OTTO/STAUSBERG 2013b, 4: „The complexities of this semantic field is reflected in the fuzziness of scholarly discourses. [...] Even within [...] sub-discourses, scholars tend to selectively assign specific shades of meaning to their preferred terms, partly derived from their empirical materials, from selected (and often selective) reading of the literature, or simply from preconceptions derived from everyday language.“

<sup>131</sup> Vgl. FRENCHKOWSKI 2016, 47 f.

<sup>132</sup> FRENCHKOWSKI 2010, 873.

und materiellen Befunden der antiken „Magie“ zuträglich sein kann.<sup>133</sup> Mit Otto ließe sich daher fragen:

1. Wo gibt es Rituale bzw. Praktiken, die vergleichbare Züge aufweisen?
2. Mit welchen Begriffen werden sie jeweils gruppenspezifisch bezeichnet und welche Begriffswanderungen und Bedeutungsverschiebungen lassen sich erkennen?
3. Welche Zuschreibungen werden im Diskurs mit Hilfe bestimmter Terminologie vorgenommen und welche Strategien treten dabei zum Vorschein (etwa *othering*-Strategien)?
4. Welche wiederkehrenden Ideen und Konzepte finden sich und inwiefern unterscheiden sie sich im Detail?

Während Marco Frenschkowski dem Begriff „Magie“ weiterhin heuristischen Wert zuerkennt und diesen daher auch in seiner Monographie benutzt wie generell das Konzept „Magie/magisch“ weiterhin sowohl in der Forschung als auch in der Alltagssprache gebraucht wird<sup>134</sup>, finden sich in der Forschungsliteratur auch Vertreter, die den Magie-Begriff zu ersetzen oder zu umgehen versuchen. Die Problematik des Begriffs „Magie“ und die Debatte um dessen heuristischen Wert wird dabei v. a. durch zwei Positionen bestimmt, Bernd-Christian Otto, Michael Stausberg und David Frankfurter, die im Folgenden kurz dargestellt werden sollen. Bernd-Christian Otto und Michael Stausberg benennen vier Argumentationslinien, die gebraucht werden, um die Verwendung des Magie-Begriffs weiterhin zu rechtfertigen:

1. The study of religion(s) can or should not disaffiliate from first-order concepts so that as long as people (including other scholars) speak of “magic” or claim to observe or perform acts classified by someone as “magic”, this constitutes a legitimate discursive reality and subject of study.
2. The study of religion(s) is in need of terms that allow its practitioners to do comparative research; “magic”, despite its problems (which it shares with many other such terms), can be expected to do such work with appropriate reflexive caveats and qualifications.
3. One needs to strip the concept from several of its secondary encrustations and rehabilitate the elementary forms of “magic” that could then be explained as such;

<sup>133</sup> OTTO 2018, 349–354: Otto sieht in diesem Ansatz die Grundlage für eine neue, interkulturelle Theorie der Magie, die systematisch zwischen (1) Diskursen, (2) Begriffen, (3) Ideen und (4) Praktiken unterscheidet und die Bestimmung von deren Verhältnis und Interaktion für einen jeweiligen kulturellen Kontext oder für verschiedene Kontexte im Vergleich berücksichtigt.

<sup>134</sup> Aktuelle Lexika nehmen das Lemma „Magie“ (vgl. FRENSCHKOWSKI 2010, 858–876) oder „Magic, Magician“ (SCHMIDT u. a. 2019) auf, definieren „Magie“ als einen performativen Akt, als integralen Teil von Religion und als ein kulturelles Symbolsystem, das in der antiken Welt ebenso zu finden ist wie in modernen Formen von Kultur und Religion. Zugleich wird jedoch der Gebrauch dieses Konzepts problematisiert und vor der aktuellen wissenschaftlichen Debatte reflektiert. Dies spiegelt die aktuelle Diskussion um den „Magie“-Begriff wider.

the purified concept could then be used as a theoretical or analytical tool to analyse empirical materials (data).

4. Like many other concepts, “magic” refers to a range of phenomena sharing a family resemblance; accordingly, the concept cannot be defined in terms of a closed list of specific traits but needs to be thought of in the light of generally accepted prototypical examples from which an open list of typical features could be generated.<sup>135</sup>

Doch auch diese Argumentationsstrategien haben sich nicht als erfolgreich erwiesen. Dies führt Otto dazu, den Begriff als „leere Signifikante“ zu beschreiben, als „eine bloße Chiffre, die weniger zur Kennzeichnung semantischer Bedeutung(en), sondern vielmehr zur Aushandlung von Identitäten und Markierung (inter-)diskursiver Grenzen dient“.<sup>136</sup> Er spricht vom „akademischen Zerfall der Kategorie“ Magie und schlägt vor, auf einen „substanziell gefassten Magiebegriff“ zu verzichten, um die im (Text)Material enthaltenen „hochvariablen Bedeutungen, Funktionen und Wertungsmuster im historischen Kontext überhaupt erfassen und abbilden zu können“ und um somit „adäquatere Analyse- und Beschreibungsmethoden fremdreferentiell- oder selbstreferentiell-magischer Textmuster generieren zu können“.<sup>137</sup> Magie ist für ihn somit ein Zuschreibungsbegriff, den es in den jeweiligen historischen und kulturellen Diskursen zu untersuchen gilt.<sup>138</sup> Er plädiert dafür, anstatt von einer übergreifende Kategorie „Magie“ von „patterns of magicity“ zu sprechen.<sup>139</sup>

Eine weitere kritische Position gegenüber dem Magie-Begriff vertritt David Frankfurter, wenn er – obgleich er dem Begriff doch einen gewissen heuristischen Wert zuerkennt – zwei Dinge besonders betont:

- (1) it is appropriate and important to look at the construction, use, and semantic range of the various Greek, Latin, Hebrew, Coptic, and other terms that authors and jurists used in antiquity to designate an ambiguous or illegitimate type of ritual work, *mageia* included. Although conceived thematically – etically – this work must be done with strict adherence to indigenous vocabulary, without glossing that vocabulary in terms of “magic”;<sup>140</sup>

<sup>135</sup> OTTO/STAUSBERG 2013b, 8. Vgl. zu einem kognitionswissenschaftlichen Ansatz SØRENSEN 2013a, 229–242.

<sup>136</sup> OTTO 2011, 621; vgl. auch OTTO 2011, 620–624.

<sup>137</sup> OTTO 2011, 649. Vgl. zudem OTTO 2013; OTTO 2017.

<sup>138</sup> Vgl. dazu auch den Ansatz von BRAARVIG 1999, 30, der ein dreifaches heuristisches Raster vorschlägt: „I would like to suggest the triad of intra-textual, inter-textual, and extra-textual levels of understanding of [...] magic: The first kind, intra-textual, should denote the magic which is acknowledged as such by the individual(s) practicing it; the second, the inter-textual, is the context where someone, often in a polemical way, is said or declared to practice it or is accused of doing so, and the magic described accordingly, and where the magic may be a topic of discussion or polemical contest. In the third, extra-textual, context, then, magic would be described disinterestedly, analytically and in a historical perspective“.

<sup>139</sup> OTTO/STAUSBERG 2013b, 11. Vgl. aber auch die berechtigte Kritik an Ottos Ansatz in der Rezension seines Werks durch SØRENSEN 2013b, 484–488.

<sup>140</sup> FRANKFURTER 2019b, 10.

(2) as fascinating and appealing as they are for ancient historians, the Greek and demotic Magical Papyri and other like corpora are not *prima facie* evidence for *mageia*, for ambiguous or illegitimate ritual in antiquity, but only for what their authors intended in these texts and compilations; and that is a subject on its own. By the same empirical principle, lead binding tablets and curse-figurines and apotropaic bowls are evidence of specific ritual types, not *magic*.<sup>141</sup>

Im ersten Punkt geht es Frankfurter darum, nicht vorschnell moderne Begriffe wie „magic“ mit scheinbar ähnlichen Begriffen aus dem antiken Kulturraum, wie z. B. μαγεία, ἡψῆ /kešep̄ oder heka, gleichzusetzen. Vielmehr seien der Magie-Begriff und andere damit verbundene moderne Termini (wie z. B. Hexe, Zauberer usw.) möglichst in der wissenschaftlich-deskriptiven Sprache (etische Perspektive) zu vermeiden, während auf gruppenspezifische Sprache (emische Perspektive) zurückzugreifen sei. Denn derartige kulturelle Konzepte – z. B. μαγεία, *maleficium*, heka oder ἡψῆ /kešep̄ – sind Teil eines kulturräumlichen Kontextes, können insofern nicht einfach leichthin übersetzt oder miteinander gleichgesetzt werden und sind folglich je für sich zu analysieren. Der zweite Punkt hat Konsequenzen für die Wahrnehmung etablierter Textcorpora, denn Textsammlungen wie die *Papyri Graecae Magicae* oder auch die *defixiones* würden durch die wertende Zusammenstellung in den Corpora als „magisch“ klassifiziert, ohne zu berücksichtigen, wie diese Texte in ihrem kulturräumlichen Kontext bewertet oder eingeordnet wurden.

In Aufnahme der Position von Jonathan Z. Smith, der „Magie“ als eine deskriptive Kategorie zur Bezeichnung von Alterität markierte – z. B. gegenüber Religion, Wissenschaft oder Vernunft –,<sup>142</sup> und der Aussage Henk S. Versnels, dass „Magie“ an sich nicht existiere, sondern nur unsere Definition des Konzepts,<sup>143</sup> kommt Frankfurter zu der Feststellung:

“magic“ or “magical” can serve as a *quality* of certain practices and materials that highlights for our scholarly scrutiny features of materiality, potency, or verbal or ritual performance we might not otherwise appreciate as part of a culture’s religious world, or aspects of the social location of ritual practices we might not otherwise appreciate. “Magic” – the category – becomes thus a heuristic tool rather than a second-order (etic) classification.<sup>144</sup>

In dieser Verwendung als heuristischer Begriff kann „Magie“ materielle Aspekte des Rituals, lokale Anwendungen des offiziellen Rituals und wechselnde Bewertungen traditioneller religiöser Figuren oder Riten beschreiben, kann eine Qualität oder einen Aspekt des Rituals oder einen Bereich, auf den Rituale ausgerichtet werden könnten, bezeichnen. Frankfurter plädiert daher dafür, „to cleave closely

<sup>141</sup> FRANKFURTER 2019b, 10. Vgl. dagegen FRENSCHKOWSKI 2010, 876: die Referenzcorpora seien für die klassische Antike kaum strittig, welche Texte also zu den Fluchtafeln oder den „magischen Papyri“ gezählt werden, sei weithin Konsens.

<sup>142</sup> SMITH 1995.

<sup>143</sup> VERSNEL 1991, 177: „magic does not exist, nor does religion. What do exist are our definitions of these concepts“.

<sup>144</sup> FRANKFURTER 2019b, 13 f.

to indigenous nomenclature (magia, heka, khesheph, etc.) and to eschew the term ‘magic’ as much as possible“.<sup>145</sup>

Wo Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen bisher entweder die Artefakte und den Diskurs zu Lasten des historischen oder archäologischen Verständnisses unter der einen übergreifenden Kategorie „Magie“ zusammenfassten, oder aber, wie z. B. David Frankfurter, den Evaluierungsdiskurs radikal von der Natur der Artefakte selbst trennten, hat Radcliffe Edmonds einen interessanten Mittelweg gefunden. Er definiert Magie als

a discourse pertaining to non-normative ritualized activity, in which the deviation from the norm is most often marked in terms of the perceived efficacy of the act, the familiarity of the performance within the cultural tradition, the ends for which the act is performed, or the social location of the performer.<sup>146</sup>

Edmonds geht von zwei zentralen Prämissen aus: (1) Ethische Definitionen sind Ausgangs- und Endpunkt jeder Untersuchung antiker Magie, da Wissenschaftler ihre jeweilige Kultur und ihren Hintergrund in die Forschung einbringen und nie als Teil der antiken Kultur diese von innen heraus analysieren können; (2) Magie ist als Diskurs zu betrachten, als ein dynamisches soziales Konstrukt, nicht eine bestimmte Wirklichkeit, denn jeder textuelle oder materielle Beleg für antike Magie stellt ein Beispiel dafür dar, was eine bestimmte Person aus ihrer spezifischen Perspektive als Magie kennzeichnete; „to speak of ‚magic in the ancient Greco-Roman world‘ is thus to refer (loosely) to the whole range of things that various people in those cultures during those times could label as ‚magic““.<sup>147</sup> Auf der Beobachtung basierend, dass „Magie“ häufig im Gegenüber zu Religion einerseits und Wissenschaft andererseits definiert wird, was für die antike emische Perspektive nicht hilfreich ist, schlägt Edmonds vor, „Magie“ als „nicht-normativ“ zu bestimmen, magische Handlungen somit als „non-normative (religious or scientific) behaviour“ zu definieren.<sup>148</sup> Dabei sei natürlich zu berücksichtigen, dass „normativ“ und „nicht-normativ“ je nach Kulturraum und Zeit variieren. Zudem sei Magie als „ritualized activity“ zu verstehen, „where ‚ritual‘ is defined very broadly as symbolic action, which may include speech, gesture, movement, or other kinds of symbolic actions“.<sup>149</sup> Er stellt ein aus antiken Quellen entnommenes (fragmentarisches) Spektrum an Kriterien vor, das wissenschaftlichen Untersuchungen zur antiken Magie zuträglich sein kann, um zu bestimmen, welche ritualisierten Handlungen

<sup>145</sup> FRANKFURTER 2019c, 23.

<sup>146</sup> EDMONDS 2019, 5.

<sup>147</sup> EDMONDS 2019, 7. Er gründet seinen Ansatz auf GORDON 1999, und STRATTON 2013, 246 f.: „Magic is best understood as a discursive formation – a socially constructed body of knowledge that is enmeshed in and supports systems of power. What gets labelled magic is arbitrary and depends on the society in question. Once the label is affixed, however, it enables certain practices to become magic by virtue of being regarded as such by members of the society“.

<sup>148</sup> EDMONDS 2019, 9.

<sup>149</sup> EDMONDS 2019, 10.

gen in dem jeweiligen Kulturraum in der jeweiligen Zeit als magisch bezeichnet wurden, d. h. „whether they might, from an ancient, emic perspective, have been labeled ‚magic‘“. <sup>150</sup>

Wie ist also im Licht der umstrittenen Definition von „Magie“ mit dem Begriff umzugehen? Wenngleich sich die Kritik an der Definition und Verwendung des Begriffs in der jüngeren Forschung als berechtigt erwiesen hat, so ist es doch ebenso problematisch, den Begriff vollständig zu umgehen.<sup>151</sup> Die in diesem Band versammelten Ansätze sind sich der Diskussion um den Magie-Begriff bewusst, gehen sehr unterschiedlich mit ihm um – in Verwendung oder bewusster Vermeidung des Begriffs – und schließen sich damit der einen oder anderen Forschungsrichtung an. Dadurch spiegeln die Beiträge den hier skizzierten disparaten Diskurs zum Begriffsverständnis wider.

### 5. Parallelen? Oder mehr? Oder anderes? Notizen zur Kontextrelevanz von *defixiones* für die exegetische Arbeit mit dem Neuen Testament

Kann man überhaupt *defixiones* gewinnbringend und d. h. mit Blick auf ein plausibles neues oder jedenfalls präziseres Textverständnis für die Interpretation neutestamentlicher Texte heranziehen? Sind *defixiones* ein Thema, das im Neuen Testament direkt oder indirekt verhandelt wird und sind sie insofern überhaupt relevant für die neutestamentliche Exegese? Diese Fragen schwingen manchmal verdeckt, manchmal auch explizit thematisiert in einer ganzen Reihe von Beiträgen zu diesem Sammelband mit. Sie sind historisch-kritisch arbeitenden Exegetinnen und Exegeten, die biblische Texte mit der vermuteten Umwelt der Texte in mittel- oder unmittelbare Beziehung setzen wollen, aus ihrer eigenen Praxis bestens vertraut. Und sie stellen sich auch mit Blick auf die *defixiones* und ihr kulturelles Umfeld. Denn in der Tat gibt es keine einzige neutestamentliche Textstelle, die explizit und damit unstrittig auf *defixiones* anspielen oder sogar eine Fluchtafel zitieren würde. Und auch ritualisierte Fluchpraxis, wie sie im Rahmen der Verwendung von *defixiones* anzutreffen ist, findet sich nicht als explizites Thema innerhalb des Neuen Testaments, zu dem sich ein neutestamentlicher Text reflexiv verhalten würde. In diesem Sinne kann die von Stefan Schreiber in seinem Beitrag zu diesem Sammelband seinen Überlegungen vorangestellte Klarstellung – sozusagen eine

---

<sup>150</sup> EDMONDS 2019, 32. Vgl. auch die dort formulierte kritische Einschränkung: „The fragmentary and incomplete nature of the evidence means that modern scholars will never have enough information to determine the entire range of things labeled ‚magic‘ in antiquity or to distinguish all the particular reasons that someone might have labeled a specific thing as ‚magic‘, but these criteria nonetheless provide a starting point from which we can improve our understanding of the way the people of the ancient Greco-Roman world considered these phenomena“.

<sup>151</sup> Vgl. hier auch VERSNEL 1991, 177–197.

Art inhaltlicher *disclaimer*, nicht zu viel im Blick auf das Kommende zu erwarten – für das ganze Neue Testament und nicht allein für die Apostelgeschichte gelten:

Antike Fluchtafeln stellen kein Thema der Apostelgeschichte dar. Die Erzählungen des Lukas bieten weder Beispiele für die Praxis, Fluchtafeln herzustellen, noch enthalten sie eine kritische Metareflexion über Gefahren und Schaden durch Fluchpraktiken. Begriffe wie *κατάδεσμος* oder *φάρμακον* finden sich nicht.<sup>152</sup>

Diese Feststellung gilt auch dann noch, wenn man berücksichtigt, dass Fluchen als Ausdrucksform menschlicher Sprache und Flüche durchaus Themen neutestamentlicher Texte sind, wie etwa die Verwendung von Verben und Nomen aus dem semantischen Spektrum des Fluchens zeigen, die sich auch im Neuen Testament finden lassen (dazu gehören z. B.:<sup>153</sup> *ἀνάθεμα*, *ἀναθεματίζειν*, *ἀρά*, *βλασφημεῖν*, *κακολογεῖν*, *καταρᾶσθαι*, *λοιδορεῖν*). Bei all diesen Wortverwendungen im Rahmen neutestamentlicher Texte lassen sich aber nicht unumstritten eindeutige Allusionen auf die Praxis der *defixiones* ausmachen, konnte der Vorgang des Fluchens in den unterschiedlichen Kulturen der Antike doch fraglos auch ohne *defixiones* vollzogen werden und haben einige der im Neuen Testament verwendeten Begriffe ein breites semantisches Spektrum, das über den engen Bereich des Fluchens hinausweist. Überdies ist grundsätzlich nicht immer leicht zu entscheiden, in welchem kulturellen Rahmen der Antike eine Schrift eigentlich zu verorten ist, zumal solche Verortungen, die Thema der Einleitungswissenschaft sind, zumeist aus den Textexegesen selbst erwachsen und insofern für die Bewertung der Plausibilität einer Textlektüre vor dem Hintergrund einer spezifischen Umwelttradition ihrerseits argumentativ nur begrenzt entscheidend sein können, weil die Gefahr von Zirkelschlüssen bei der Bewertung anderer Textexegesen zumindest im Raum steht.

Wie bei allen Erwägungen von Text-Kontext-Relationen im Rahmen exegetischer Arbeit stellt sich also ein Plausibilisierungsproblem, das umso stärker ausgeprägt ist, je schwächer eine potentielle Intertextualität im zu untersuchenden Text eindeutig markiert und insofern zu erkennen ist. Eindeutige und d. h. markierte Zitate etwa alttestamentlicher Texte im Neuen Testament sind fraglos in ihrer Wahrnehmung (nicht in ihrer Interpretation!) unumstrittener als die Behauptung einer chiffrierten, also nur vagen Referenz<sup>154</sup> auf eine spezifische Realie aus der Umwelt des Neuen Testaments. Im schlechtesten Fall haben Text und vermuteter Kontext nach vorherrschender Meinung innerhalb der exegetischen *community* gar nichts miteinander zu tun und der Exeget, der sich einer solchen Vermutung

<sup>152</sup> Vgl. S. 353 im vorliegenden Band.

<sup>153</sup> Vgl. die hilfreiche Übersicht zum neutestamentlichen Sprachgebrauch mit Belegstellen bei RUSAM 2013.

<sup>154</sup> Mit dieser Spezialform der Allusion habe ich mich ausführlich im Rahmen meiner Studie zum römischen Triumphzug und seiner literarischen Präsenz im Markusevangelium beschäftigt. Die dortigen Ausführungen stehen auch im Hintergrund dieses Kapitels, vgl. LAU 2019, 65–107.

verschrieben hat, begibt sich bei seiner Arbeit auf unfruchtbare Abwege, weil er keine argumentativ plausibilisierbaren positiven Ergebnisse im Blick auf seinen Text gewinnen kann; im Mittelfeld der Relevanz erscheint demgegenüber vielleicht schon die Feststellung von mehr oder weniger interessanten Parallelen, die freilich in der Gefahr steht, sich in eine „Parallelomanie“<sup>155</sup> zu verflüchtigen, also Parallelen zu notieren, ohne eine Gewichtung und d. h. wiederum eine Prüfung der wirklichen Relevanz für das Verständnis des biblischen Textes vorzunehmen. Im Idealfall hingegen hilft der für die Interpretation des Textes herangezogene neue Kontext wirklich, um den Text besser, eben neu oder präziser und in jedem Falle argumentativ plausibel<sup>156</sup> und für die exegetische Wissenschaftsgemeinschaft anschlussfähig interpretieren zu können.

Wir sind der Überzeugung, dass Letzteres auch für die *defixiones* gilt und diese für die Interpretation neutestamentlicher Texte hilfreich sind. Aber diese Behauptung verlangt argumentativen Aufwand: Denn wenn weitgehend unstrittig ist, dass eindeutig markierte und insofern geradezu zitathafte Anspielungen auf antike *defixiones* im Neuen Testament nicht zu finden sind, dann ist die Kontextrelevanz von *defixiones* für die exegetische Arbeit mit dem Neuen Testament tatsächlich für jede Textstelle, die unter Rückgriff auf *defixiones* interpretiert wird, mindestens zu problematisieren und im Idealfall eigens nachzuweisen, weil es sich stets um allusionshafte oder noch schwächer ausgeprägte Formen der Präsenz des Kontextes *defixiones* in neutestamentlichen Texten handelt. Für solche Behauptungen von Intertextualität freilich gibt es Differenzierungsmöglichkeiten, inhaltliche Kriterien und Parameter der Plausibilitätsabwägung. Diesen gelten im Folgenden einige Überlegungen, die sich in der ein und anderen Form auch in den Beiträgen des Bandes wiederfinden (auf die ab und an auch verwiesen wird) und hier gebündelt und generalisiert (und insofern auch immer etwas im Vagen bleibend, weil erst die Konkretion im Rahmen von Textanalysen über die eigentliche Plausibilität einer Lesart entscheidet) vorgestellt werden. Sie wollen zeigen, wann, wie und unter welchen Bedingungen *defixiones* als Kontexte neutestamentlicher Texte für die Interpretation dieser Texte hilfreich und daher relevant sein können. Dazu blicken wir zunächst knapp auf die unterschiedlichen Formen der Präsenz von Kontexten in biblischen Texten, um anschließend exegetische Argumentationsmuster zu be-

<sup>155</sup> Vgl. dazu z. B. FINNERN/RÜGGEMEIER 2016, 151 f.

<sup>156</sup> Der Wert exegetischen Argumentierens, also die Arbeit mit dem Text und intersubjektiv nachvollziehbaren, methodisch gewonnenen und rational gefassten Textbeobachtungen, kann nicht hoch genug bewertet werden. Nichts anderes als das vernunftgeleitete Argument schützt die Exegese davor, im „Brackwasser der Beliebigkeit“ unendlich möglicher Lesarten und damit im Raum des ausschließlich Relativen zu enden, in dem jede Lesart den gleichen Anspruch auf Richtigkeit hat. Aufgabe der exegetischen Wissenschaft insgesamt ist es auch, wahrscheinliche von unwahrscheinlichen bis hin zu falschen Interpretationen biblischer Texte zu trennen – dies freilich mit dem Bewusstsein, dass scheinbar Falsches sich doch als Plausibles zeigen kann, wenn sich Argumente finden lassen, und dass scheinbar „Richtiges“ sich im Laufe der Forschungsgeschichte auch als unwahrscheinlich entpuppen kann.

nennen und Plausibilitätsabwägungen im Rahmen der Behauptung von *defixiones* als Prä- und Kontexte biblischer Texte zu beschreiben.<sup>157</sup>

### 5.1 Formen der Präsenz von „Kontexten“ als „Prätexte“ in „Texten“ und methodische Paradigmen ihrer Erschließung für die Textinterpretation

Ein Kontext aus der Umwelt eines Textes kann zunächst in Form von wortwörtlicher bis freier, aber doch erkennbarer Zitation<sup>158</sup> im Text präsent sein und insofern im exegetischen Diskurs plausibel behaupteter Prätext für den Text sein. Dazu gehören *markierte Zitate* und auch *markierte Pseudozitate*, bei denen zwar eine in der Regel semantische Markierung<sup>159</sup> eine Zitation anzeigt, diese aber de facto von den im exegetischen Diskurs vermuteten Prätexten für diese Stelle abweicht oder für die bisher überhaupt kein Prätext in der Umwelt des biblischen Textes gefunden werden konnte. Daneben finden sich *unmarkierte Zitate*, deren plausibler exegetischer Nachweis freilich davon abhängt, ob der zitierte Prätext bekannt ist, wie einschlägig und typisch und insofern singulär er ist<sup>160</sup>, wie wörtlich und in welchem quantitativen Umfang Zitation erfolgt. Methodisch lassen sich solche Zitationen unter der Voraussetzung der Kenntnis des Prätextes seitens der Exegetin durch Methoden des Textvergleichs wie etwa dem Synoptischen Vergleich oder auch der Traditionskritik analysieren und im Anschluss etwa redaktionskritisch inhaltlich interpretieren.

Neben der Zitation kann Kontext als Prätext auch in Formen *freierer Referenzen* im Text präsent sein. Die freiere Referenz ist eine sehr offene, ja vage definierte Kategorie und deckt sehr unterschiedliche Phänomene von vermuteter Intertextualität ab. Wesentlich ist für sie, dass es sich nicht um Zitation im eigentlichen Sinne handelt, sondern Textdetails auf andere Weise in ihre Umwelt verweisen. Zur Gruppe der freieren Referenzen gehört etwa die *Allusion/Anspielung* – ein Terminus, der in einer Reihe von Beiträgen dieses Bandes verwendet wird –, die vom Autor intendiert sein kann, freilich aber nicht sein muss, sondern auch Merkmal des Textes

<sup>157</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlicher LAU 2019, 65–107 (mit zahlreichen Literaturverweisen). Auf meine dortigen Überlegungen greife ich hier in gebotener Kürze und mit dem neuen Fokus auf die Welt der *defixiones* zurück.

<sup>158</sup> In welchem Umfang Abweichungen von einem Prätext dabei noch möglich sind, um Zitation im exegetischen Diskurs zu behaupten, und annehmen zu dürfen, dass die ersten Rezipienten des Textes die Zitation auch bemerkt haben, ist in Exegese und Literaturwissenschaft umstritten und hängt von der Bekanntheit des Prätextes, der Markierung von Zitation im Text und von der Spezifik der Übereinstimmungen zwischen Text und Prätext ab, vgl. LAU 2019, 73–76.

<sup>159</sup> Dazu gehören etwa Zitateinleitungsformeln. Zur Markierung im Rahmen von Intertextualität vgl. die monographische Untersuchung von HELBIG 1996, vgl. auch PFISTER 1985, 25–30 (mit einer Kriterienlogik für die Beurteilung der Intensität von Intertextualität), BROICH 1985, und LAU 2019, 79–81.

<sup>160</sup> Der Nachweis von spezifischer Zitation eines Prätextes kann kaum gelingen, wenn das vermeintlich zitierte Gut z. B. einem Sprichwort gleicht. Diese haben sich aus spezifischen Kontexten gelöst und finden sich schlechterdings zu oft in antiken Textzeugnissen.

als eines „offenen Kunstwerks“<sup>161</sup> sein kann und insofern vom antiken wie heutigen Leser im Text entdeckt bzw. im Lesevorgang konstruiert wird.<sup>162</sup> Anspielungen können über geprägte Einzelstichworte (etwa der Terminus „Legion“ in Mk 5,1–20) erfolgen, über geprägte Bildfelder und Metaphernnetze oder viele andere Formen von ausgeprägten Parallelen, die mehr oder weniger deutlich einen Kontext als Prätext markieren. Auch hier ist Markierung als semantisches oder strukturelles Phänomen ein wichtiger Indikator, um eine Allusion argumentativ plausibel behaupten zu können. Motiv- und Traditionskritik, der sozial-, religions- und kulturgeschichtliche Vergleich sind methodische Instrumente, um solche Formen von Intertextualität zu analysieren und im Licht der Analysen dann die biblischen Texte zu interpretieren.

Der Nachweis von *Parallelen* im Rahmen der Herausarbeitung von Allusionen ist freilich eine zweiseitige Sache. Sind Parallelen wirklich ausgeprägt, dann ist die exegetische Behauptung einer Allusion naheliegend, wobei dieses „wirklich“ bis zu einem gewissen Grad exegetische Ansichtssache bleibt und im exegetischen Diskurs verhandelt wird. Scheinen Parallelen semantischer, struktureller oder motivischer Natur indes zwar zu existieren, sind aber nicht deutlich ausgeprägt (es finden sich z. B. nur ein oder zwei Stichwörter parallel, die zudem semantisch nicht sehr spezifisch sind), ist die exegetische Behauptung einer Anspielung des Textes auf einen Kontext schwerer zu plausibilisieren.

Gleichwohl muss dann die Feststellung von eher schwach ausgeprägten Parallelen nicht unfruchtbar für den exegetischen Diskurs sein und in die „Parallelomanie“ abkippen. Denn der Nachweis von auch unspezifischer ausgeprägten Parallelen lässt sich etwa unter Rekurs auf die Kategorie unterschiedlich massiv ausfallender intertextueller Echos<sup>163</sup> interpretieren oder auch im Rahmen einer Diskursanalyse<sup>164</sup> fruchtbar machen. Letzteres kann methodisch und hermeneutisch dann angeraten sein, wenn sich Texte mit schwach ausgeprägter Parallelität erkennbar zu ähnlich gelagerten Sachfragen verhalten und als unterschiedliche, gerade nicht unmittelbar verwandte und voneinander abhängige Stimmen in einem Diskurs verstehen lassen. Dann können auch schwach ausgeprägte Parallelen helfen, Stimmen eines in der Antike geführten Diskurses zu entdecken und das spezifische Profil der Stimme des neutestamentlichen Textes schärfer herauszuarbeiten. Im Vergleich mit in diesem Sinne Vergleichbarem lässt sich genauer erfassen, worin Spezifika neutestamentlicher Texte bestehen.

Dieser Gedanke lässt sich auch jenseits der Diskursanalyse fortführen. Denn *defixiones* weisen bestimmte Funktionslogiken und kulturelle Plausibilitäten auf, z. B. einen inneren Zusammenhang von Recht, Gerechtigkeit und Religion, die

<sup>161</sup> Vgl. dazu ECO 1994, 5–14.

<sup>162</sup> Vgl. dazu ausführlich LAU 2019, 52–65.

<sup>163</sup> Vgl. zu intertextuellen Echos HAYS 1989, 29–32.

<sup>164</sup> Vgl. LUTHER 2015, 23–66 (vgl. bes. 47–66 zur Bedeutung des Kontextes im Rahmen der Diskursanalyse).

sich auch in neutestamentlichen Texten finden lassen. Hier kann sich der Vergleich lohnen, auch wenn gerade nicht ein gemeinsames Diskursthema zwischen Text und Kontext vorliegt, weil die genaue Analyse des Kontextes im Sinne einer „thick description“<sup>165</sup> eben auch hilft, neutestamentliche Texte präziser zu analysieren.

Schließlich können freiere Referenzen auch dann noch gegeben sein, wenn Parallelen sich schon nicht mehr ausmachen lassen, sondern z. B. nur thematische Entsprechungen („Hier wird geflucht – dort wird geflucht“) bestehen. Dann kann Kontext auch nur in Form einer Art „*kulturellen Hintergrundrauschens*“ im Text präsent sein. Freilich lohnt sich auch dann noch die Mühe der Aufarbeitung des Kontextes, lassen sich doch zumindest Rezeptionshorizonte des Textes für antike Leserinnen und Hörer erwägen – und vielleicht doch die eine oder andere überraschende Entdeckung machen. Allusionen auf die Umwelt der biblischen Texte findet letztlich immer nur, wer die Umwelt wirklich gründlich studiert hat. Und umgekehrt muss auch derjenige die Umwelt gut kennen, der gegen die Behauptung einer Allusion einen exegetischen Einwand erhebt. Insofern lohnt die Beschäftigung mit *defixiones* immer die exegetische Mühe, weil sich ein spannendes Textgelände studieren lässt, das auch dann das Studium lohnt, wenn sich die *defixiones* überhaupt nicht für die biblischen Texte fruchtbar machen ließen.

Vor diesem Hintergrund unterschiedlicher Formen der potentiellen Präsenz von Kontext in Text lässt sich mit Blick auf die *defixiones* und das Neue Testament festhalten, dass zahlreiche Autorinnen und Autoren dieses Bandes der Überzeugung sind, dass in neutestamentlichen Texten auf *defixiones* tatsächlich *alludiert* wird bzw. – ohne implizite Autorintention gesprochen – die Texte auf *defixiones* *alludieren*. Ebenso weisen die Autorinnen und Autoren auf bisher unerkannte *Parallelen unterschiedlicher Intensität* zu neutestamentlichen Texten hin und gewinnen dabei neue Einsichten und Interpretationsmöglichkeiten für die von ihnen untersuchten Texte, die sie im Licht der *defixiones* präziser wahrnehmen und interpretieren können. Für solche exegetischen Behauptungen braucht es freilich Argumente, also Textbeobachtungen, und Kriterien für die Abwägung von Plausibilitäten.

## 5.2 Plausibilitätsabwägungen und Argumentationsmuster im Blick auf den exegetischen Diskurs

### 5.2.1 Enge Intertextualität und Kriterien für die Auswahl von *defixiones* für die exegetische Arbeit mit dem Neuen Testament

Zunächst: Historisch-kritisch arbeitende Exegetinnen und Exegeten, die an Autor- oder/und Textintentionen im Blick auf die ursprünglichen Erstadressatinnen und -adressaten interessiert sind, werden bei der Analyse biblischer Texte ein enges In-

<sup>165</sup> Dieses auf Clifford Geertz zurückgehende Modell verwendet z. B. Paul Foster in seinem Beitrag zu diesem Sammelband (vgl. S. 108).

tertextualitätskonzept<sup>166</sup> anlegen. Allusionen auf Kontexte sind insofern überhaupt nur zu erwägen, wenn die vermeintlichen Prätexte älter als der zu untersuchende biblische Text sind und insofern zeitlich, örtlich und mentalitätsgeschichtlich aus der vermuteten Umwelt des biblischen Textes stammen können.<sup>167</sup>

Das hat zur Folge, dass im Blick auf *defixiones* in griechischer Sprache verfasste Textzeugnisse vor lateinischen oder anderssprachigen den Vorrang haben, weil sie schlechterdings der Sprache des Neuen Testaments näher stehen und potentielle Mutationen von Prätexttraditionen durch die Übersetzungen von der lateinischen in die griechische Sprachwelt unberücksichtigt bleiben können. Demgegenüber gilt freilich auch zu beachten, dass dasselbe griechische Wort im Laufe der Sprachentwicklung des Griechischen unterschiedliche Bedeutungen angenommen haben kann und man nicht vorschnell den gleichen semantischen Gehalt für ein Lexem in unterschiedlichen Jahrhunderten annehmen darf. Hier helfen Analysen historischer Semantik, um nicht einem anachronistischen Fehlschluss aufzusitzen.<sup>168</sup>

Die Auswahl von *defixiones* wird sich sodann primär und idealiter auf solche beschränken, die im zeitlichen Umfeld der Entstehung der neutestamentlichen Texte verfasst wurden, also rund um das 1. Jh. n. Chr. Im Falle der *defixiones* kann dieses Kriterium freilich großzügiger gehandhabt werden, weil die Texte eine relativ hohe Formstabilität im Blick auf Semantik und Struktur aufweisen. Sie realisieren eben eine literarische Gattung, die mit einem Ritual verbunden ist. Und Rituale müssen bei aller möglichen Ritualdynamik *rite* vollzogen werden, um aus der Perspektive der Ritualakteure tatsächlich zu wirken.<sup>169</sup> Deshalb finden sich auf *defixiones* über Jahrhunderte relativ ähnlich strukturierte Texte. Diese Formstabilität macht es möglich, auch zeitlich entfernter vom 1. Jh. n. Chr. liegende Texte in die Analysen neutestamentlicher Texte miteinzubeziehen, weil der Schluss statthaft ist, dass in der Sache ähnlich formulierte Texte von *defixiones* aus dem 4. Jh. v. Chr. und von solchen aus dem 3. Jh. n. Chr. als in gewisser Weise typische Beispiele für *defixiones* insgesamt gelten können und insofern auch im 1. Jh. n. Chr. zur kulturellen Welt des Fluchens mittels *defixiones* gehört haben können, selbst wenn sich aus dem 1. Jh. n. Chr. kein konkretes Beispiel mit einer ähnlichen Formulierung findet.

Neben diesen beiden Kriterien spielt schließlich auch der Fundort der *defixiones* für ihre interpretatorische Nutzbarmachung im Blick auf neutestamentliche Texte eine Rolle. *Defixiones*, die aus der Nähe des vermuteten Entstehungsortes des biblischen Textes stammen und insofern zur geographischen und auch mentalen Umwelt eines Textes gehört haben können und als kontextuelles Lokalkolorit im Text präsent sein könnten, haben eine höhere interpretatorische Bedeutung für die Erschließung dieses Textes als etwa Beispiele aus Regionen, die weit vom vermuteten

<sup>166</sup> Vgl. LAU 2019, 67 f.

<sup>167</sup> Vgl. für das Folgende ausführlicher LAU 2019, 96–98.

<sup>168</sup> Vgl. dazu SCHUMACHER 2020.

<sup>169</sup> Vgl. THEISSEN 2007, 16.27; STOLLBERG-RILINGER 2013, 7 f., sowie LAU 2019, 146 f.

Entstehungsort des Textes entfernt liegen. Dieses Kriterium macht aber *defixiones* etwa aus dem römischen Britannien – einer Region, in der bei aller exegetischen Leidenschaft für einleitungswissenschaftliche Spekulationen meines Wissens noch nie die Entstehung eines neutestamentlichen Textes verortet worden ist – nicht einfach für die Arbeit mit dem Neuen Testament unfruchtbar und nutzlos. Auch hier gilt in abgewandelter Form, was mit Blick auf das chronologische Argument galt: Finden sich an geographischen Eckpunkten der Alten Welt, etwa in Britannien und in Ägypten, *defixiones* mit sehr ähnlichem Inhalt in Wortwahl und Struktur, so können in solchen Fällen auch diese Beispiele für die neutestamentliche Exegese einschlägig sein, weil die hohe Formstabilität über Zeiten und Regionen hinweg es erlaubt, sie etwa auch für den kleinasiatischen, römischen oder syrischen Raum zu berücksichtigen, weil es nicht unwahrscheinlich ist, dass die Typik dieses Textes auch an diesen Orten bekannt gewesen sein könnte. Zusammengefasst:

1. griechische Textzeugnisse haben Vorrang vor anderssprachigen;
2. zeitlich dem 1. Jh. n. Chr. und seinem unmittelbaren Umfeld zuzurechnende Texte haben Vorrang vor solchen aus sehr frühen oder sehr späten Jahrhunderten – es sei denn, Zeugnisse aus sehr frühen und sehr späten Jahrhunderten weisen hohe gemeinsame Übereinstimmungen in Wortwahl und Struktur auf;
3. geographisch in relativer Nähe zum vermuteten Entstehungsort biblischer Texte gefundene Textzeugnisse haben Vorrang vor solchen aus weiter entfernten Regionen – es sei denn, Zeugnisse aus mehreren entfernten und sich gerade nicht benachbarten Regionen weisen hohe gemeinsame Übereinstimmungen in Wortwahl und Struktur auf.

Berücksichtigt man in diesem Sinne nur bestimmte *defixiones* für die Interpretation neutestamentlicher Texte, ist damit freilich noch immer nicht gesagt, dass diese Zeugnisse für die Interpretation der Texte auch relevant wären. Dafür müssen andere Bedingungen erfüllt werden.

### 5.2.2 Modi von Relevanz- und Plausibilitätsnachweisen

Damit die Behauptung einer Allusion oder einer mit exegetischem Erkenntnisgewinn herangezogenen Parallele zu einem neutestamentlichen Text zumindest Teile der Wissenschaftsgemeinschaft überzeugen kann, bedarf es der Argumentation und der Erfüllung bestimmter Kriterien. Dazu einige abschließende Überlegungen.<sup>170</sup>

---

<sup>170</sup> Vgl. ausführlicher LAU 2019, 98–107.

### 5.2.2.1 Relevanz- und Plausibilitätssteigerung im Blick auf den biblischen Text

Allusionen leben, wenn sie für die Rezipienten erkennbar sein sollen, von Markierung. Ohne irgendeine Form der Markierung<sup>171</sup> drohen Allusionen überlesen zu werden bzw. können nicht vom Leser im Zusammenspiel mit dem Text konstruiert werden. Freilich gibt es sehr unterschiedliche Grade von Markierungen. Neben expliziten Markierungen<sup>172</sup> wie graphemischen Signalen oder Zitateinleitungsformeln finden sich unterschiedlich ausgeprägte Formen impliziter Markierungen, vom sprachlichen Codewechsel (etwa in Form eines Latinismus<sup>173</sup>), über Figurenkonstellationen im Rahmen von narrativen Szenarien, die sich in paralleler Form in der Umwelt finden lassen, bis hin zu strukturellen oder funktionalen Parallelen und Stichworten, die in die Umwelt verweisen bzw. in ihr ein Echo finden. Je massiver dabei quantitativ und auch qualitativ Stichworte und Strukturen in die Umwelt verweisen, desto plausibler lässt sich eine Allusion oder auch eine Parallele behaupten. Wer als Exegetin für Allusionen und Parallelen argumentiert, wird daher in seinem biblischen Text nach Formen von Markierungen, nach semantischen oder strukturellen Netzen, Feldern oder Clustern suchen, die im Zusammenspiel in die Umwelt verweisen und dort eine Entsprechung aufweisen.

### 5.2.2.2 Relevanz- und Plausibilitätssteigerung im Blick auf das vermutete Prätextmotiv

Allusionen lassen sich sodann umso plausibler behaupten, je bekannter das vermutete Prätextmotiv, also die Umwelttradition, in seiner besonderen Typik ist, die die Umwelttradition ihrerseits also zu etwas Spezifischem im Rahmen antiker Kultur macht. Je bekannter die Umwelttradition also in verschiedenen sozialen Schichten, Regionen und Zeiten der Antike ist und dabei selbst eine hohe Besonderheit aufweist, die auch diachron konstant bleibt,<sup>174</sup> desto plausibler lässt sich für eine biblische Allusion auf die Umwelttradition argumentieren, wenn der biblische Text seinerseits dafür Anhaltspunkte bietet. Letzteres ist und bleibt stets die Grundvoraussetzung.<sup>175</sup>

<sup>171</sup> Dabei gibt es die Nullstufe unmarkierter Intertextualität durchaus, vgl. HELBIG 1996, 87–91; SALZER 2010, 58; BROICH 1985, 32.

<sup>172</sup> Vgl. zur Typologie auch PLETT 1985, 85.

<sup>173</sup> Vgl. etwa SALZER 2010, 53.

<sup>174</sup> Das gilt für die *defixiones fraglos*, die nachweislich eine hochgradig spezifische, in der Antike weit verbreitete und über Jahrhunderte konstante Form rituell-religiösen Fluchens darstellen.

<sup>175</sup> Dabei ist freilich auch zu beachten, dass es praktisch bei allen Formen der Allusion auf einen Prätext zu Selektions- und Mutationsprozessen kommt und das Prätextmotiv im Text nicht einfach eins zu eins präsentiert, sondern eben zumeist auch transformiert wird. Das bringt dann weitere Schwierigkeiten der Argumentation mit sich, vgl. ausführlicher LAU 2019, 82–89.98–100.

### 5.2.2.3 Relevanz- und Plausibilitätssteigerung im Blick auf die exegetische Wissenschaftsgemeinschaft

Die These einer Allusion oder einer einschlägigen Parallele hat sodann besondere Relevanz und größere argumentative Plausibilität, wenn diese mit guten Gründen unterfütterte These eine Lesart für einen Text und seine Details präsentieren kann, der bisher in der Forschungsgeschichte nicht oder kaum befriedigend erklärt werden konnte, nun aber im Licht der neuen These spannungsfrei oder jedenfalls spannungsfreier interpretiert werden kann. In diesem Sinne sind kontextbasierte Interpretationen biblischer Texte dann plausibel, wenn sie helfen, Texte präziser zu verstehen, Neues an ihnen zu entdecken und möglichst viele Erzähldetails spannungsfrei und rational nachvollziehbar zu erklären und zu interpretieren. Und natürlich muss es solchen Thesen gelingen, Gegenargumente zu entkräften. Ob das für die Thesen der hier vorliegenden Beiträge gilt, steht nicht einfach von Anfang fest, wie es auch nicht im Vorhinein einfach zu bestreiten wäre. Die Rezeption in der exegetischen Wissenschaftsgemeinschaft muss zeigen, ob die hier entwickelten Thesen tragen und die *defixiones* ein produktives Deutemuster für neutestamentliche Texte sein können.

### 5.3 Exegetische Vorsicht – ein Wort zum Schluss

Zur redlichen exegetischen Arbeit gehört freilich auch, kritisch zu prüfen und sich dabei selbst bewusst zu machen, was die Interpretation eines neutestamentlichen Textes vor dem Hintergrund eines Prätextes leistet und was eben auch nicht. Es gilt zu prüfen, welche Textdetails sich nun wirklich haben erklären und interpretieren lassen. Und es gilt ebenso zu prüfen, was am Text im Licht der neuen Interpretation widerständig bleibt bzw. neu fragwürdig geworden ist. So lässt sich die Gefahr der *satisfaction of search*, die nur sieht, was zur eigenen Sicht auf den Text passt, und die übersieht, was nicht passt, aber gleichwohl vorhanden ist, und lässt sich die damit einhergehende Reduktion des biblischen Textes auf eine Art virtuelles und primär im Kopf des Exegeten existierendes Textfragment einigermaßen kontrollieren.

Zu solcherart exegetischer Vorsicht gehört auch das Bewusstsein, dass die argumentativ plausible Behauptung von Allusionen im Blick auf einen biblischen Text „nur“ *Verständnisoptionen* für die Texte eröffnet, aber nicht letztgültig zwingend ist. Man kann die Texte in aller Regel auch anders und ohne Wahrnehmung ihres alludierenden Charakters lesen. In diesem Sinne eröffnen *defixiones* im Idealfall plausible neue<sup>176</sup> Lesarten, die zu anderen hinzukommen und diese nicht einfach verdrängen.<sup>177</sup> Es geht also um argumentativ plausible Bereicherung, nicht um

<sup>176</sup> Oder bestätigen mit neuen Argumenten bereits vorhandene Interpretationen biblischer Texte und geben ihnen so mehr Gewicht.

<sup>177</sup> Vgl. in diesem Sinne etwas das Schlussvotum von Bernhard Heiningger in seinem Beitrag zu diesem Band.

die Reduktion von Vielfalt bei der Interpretation biblischer Texte. Die biblischen Texte sind und bleiben mehrdeutig und gerade nicht eindimensional. Diese Mehrdimensionalität auch im Bereich der Praxis des Fluchens zu entdecken, schicken sich die Beiträge dieses Bandes an.

### Literaturverzeichnis

- AMPOLO/ERDAS 2016: C. Ampolo/D. Erdas, Notizia preliminare su due laminette plumbee con *defixiones*, in: F. Spatafora (Hrsg.), Il Thesmophorion di Entella. Scavi in Contrada Petrarò (Studi 32), Pisa 2016, 295–297.
- AUDOLLENT 1967: A. Audolent, Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in *Corpore inscriptionum Atticarum* editas, Frankfurt a. M. 1967.
- AUNE 2014: D. E. Aune, The Use of the Term ‚Magic‘ as a Socio-Religious Category in the Study of the Greco-Roman World and Early Christianity, in: S. Black (Hrsg.), To Set at Liberty: Essays on Early Christianity and Its Social World in Honor of John H. Elliott (The Social World of Biblical Antiquity II/11), Sheffield 2014, 15–26.
- BAILLIOT 2015: M. Bailliot, Roman Magic Figurines from the Western Provinces of the Roman Empire. An Archaeological Survey, in: *Britannia* 46 (2015) 93–110.
- BAILLIOT 2019: M. Bailliot, Rome and the Roman Empire, in: D. Frankfurter (Hrsg.), Guide to the Study of Ancient Magic (RGRW 189), Leiden 2019, 175–197.
- BARTA 2012: A. Barta, *Milites magistratusque*. A New Curse Tablet from Savaria, in: *Acta classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 48 (2012) 167–173.
- BEVILACQUA 2012: G. Bevilacqua, IX, 48. *Defixio* latina dalla via Ostiense contro *Caecilia Prima*, in: R. Friggeri/M. G. Granino Cecere/G. L. Gregori (Hrsg.), Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica, Mailand 2012, 614–616.
- BLÄNSDORF 2008: J. Blänsdorf, Die Verfluchungstäfelchen des Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtums, in: *AU* 51 (2008) 68–70.
- BLÄNSDORF 2012: J. Blänsdorf, Forschung zur Lotharpassage I: Die Defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums. Defixionum tabellae Mogontiacenses (DTM) (Mainzer Archäologische Schriften 9), Mainz 2012.
- BLÄNSDORF 2013: J. Blänsdorf, Götter und Dämonen im Dienst der antiken Magie. Verfluchungstexte aus Mainz (1./2. Jh. n. Chr.) und Rom (4./5. Jh. n. Chr.), in: *AW* (2013) 28–37.
- BLÜMEL 1992: W. Blümel (Hrsg.), Die Inschriften von Knidos. Teil I (IGSK 41/1), Bonn 1992.
- BOSCHUNG/BREMMER 2015: D. Boschung/J. N. Bremmer (Hrsg.), The Materiality of Magic (Morphomata 20), Paderborn 2015.
- BRAARVIG 1999: J. Braarvig, Magic: Reconsidering the Grand Dichotomy, in: D. R. Jordan/H. Montgomery/E. Thomassen (Hrsg.), The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4–8 May 1997 (Papers from the Norwegian Institute at Athens 4), Bergen 1999, 21–54.
- BREMMER/VEENSTRA 2003: J. N. Bremmer/J. R. Veenstra (Hrsg.), The Metamorphosis of Magic: From Late Antiquity to the Early Modern Period (Groningen Studies in Cultural Change 1), Leiden 2003.
- BRODERSEN/KROPP 2004: K. Brodersen/A. Kropp (Hrsg.), Fluchtafeln: Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt a. M. 2004.

- BROICH 1985: U. Broich, Formen der Markierung von Intertextualität, in: U. Broich/M. Pfister (Hrsg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), Tübingen 1985, 31–47.
- BUSCH 2006: P. Busch, Magie in neutestamentlicher Zeit (FRLANT 218), Göttingen 2006.
- CIRAULO/SEIDEL 2002: L. Ciruolo/J. Seidel (Hrsg.), Magic and Divination in the Ancient World, Leiden 2002.
- CURBERA 2015: J. Curbera, From the Magicians's Workshop. Notes on the Materiality of Greek Curse Tablets, in: D. Boschung/J. N. Bremmer (Hrsg.), The Materiality of Magic (Morphomata 20), Paderborn 2015, 97–122.
- CURBERA/PAPAKONSTANTINOY 2018: J. Curbera/Z. Papakonstantinou, Six Legal Curse Tablets from Athens, in: W. Riess (Hrsg.), Colloquia Attica. Neuere Forschungen zur Archaik, zum athenischen Recht und zur Magie (Hamburger Studien zu Gesellschaften und Kulturen der Vormoderne 4), Stuttgart 2018, 211–224.
- DICKIE 2001: M. W. Dickie, Magic and Magicians in the Greco-Roman World, London 2001.
- DIELEMAN 2019a: J. Dieleman, Egypt, in: D. Frankfurter (Hrsg.), Guide to the Study of Ancient Magic (RGRW 189), Leiden 2019, 87–114.
- DIELEMAN 2019b: J. Dieleman, The Greco-Egyptian Magical Papyri, in: D. Frankfurter (Hrsg.), Guide to the Study of Ancient Magic (RGRW 189), Leiden 2019, 283–321.
- DREHER 2012: M. Dreher, "Prayers for Justice" and the Categorization of Curse Tablets, in: M. Piranomonte/F. Marco Simón (Hrsg.), *Contesti magici – Contextos mágicos: Atti des Convegno Internazionale Contesti magici – Contextos mágicos*, Roma, Palazzo Massimo, 4–6 novembre 2009, Rom 2012, 29–32.
- DÜLL 1995: Das Zwölf Tafelgesetz. Texte, Übersetzungen und Erläuterungen von R. Düll (Sammlung Tusculum), Zürich 1995.
- DZWIZA 2014: K. Dzwiza, Schriftverwendung in antiker Ritualpraxis anhand der griechischen, demotischen und koptischen Praxisanleitungen des 1.–7. Jahrhunderts, Bd. I: Textteil (online veröffentlichte Dissertation: Erfurt/Heidelberg 2014 [https://www.db-thueringen.de/receive/dbt\_mods\_00023500; zuletzt abgerufen: 07.07.2021]).
- ECO 1994: U. Eco, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München 1994.
- EDMONDS 2019: R. G. Edmonds III, Drawing Down The Moon. Magic in the Ancient Greco-Roman World, Princeton (NJ)/Oxford 2019.
- EFFE 2013: Theocritus, Gedichte. Griechisch-deutsch. Hrsg. und übersetzt von B. Effe (Sammlung Tusculum), Berlin 2013.
- EIDINOW 2019: E. Eidinow, Binding Spells on Tablets and Papyri, in: D. Frankfurter (Hrsg.), Guide to the Study of Ancient Magic (RGRW 189), Leiden 2019, 351–387.
- FARAONE 1985: C. A. Faraone, Aeschylus' ἕμνος δέσμιος (*Eum.* 306) and Attic Judicial Curse Tablets, in: JHS 105 (1985) 150–154.
- FARAONE 1989: C. A. Faraone, An Accusation of Magic in Classical Athens (*Ar. Wasps* 946–48), in: TAPA 119 (1989) 149–160.
- FARAONE 1997: C. A. Faraone, The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells, in: C. A. Faraone/D. Obbink (Hrsg.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York (NY) 1997, 3–32.
- FARAONE 1999: C. A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge (MA) 1999.
- FARAONE/OBBINK 1997: C. A. Faraone/D. Obbink (Hrsg.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford 1997.

- FINNERN/RÜGGEMEIER 2016: S. Finnern/J. Rügge-meier, Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 4212), Tübingen 2016.
- FRANKFURTER 2019a: D. Frankfurter (Hrsg.), Guide to the Study of Ancient Magic (RGRW 189), Leiden 2019.
- FRANKFURTER 2019b: D. Frankfurter, Ancient Magic in a New Key: Refining an Exotic Discipline in the History of Religions, in: D. Frankfurter (Hrsg.), Guide to the Study of Ancient Magic (RGRW 189), Leiden 2019, 3–20.
- FRANKFURTER 2019c: D. Frankfurter, The Plan of This Volume, in: D. Frankfurter (Hrsg.), Guide to the Study of Ancient Magic (RGRW 189), Leiden 2019, 21–26.
- FRENSCHKOWSKI 2010: M. Frenschkowski, Art. Magie, in: RAC XXIII (2010) 857–957.
- FRENSCHKOWSKI 2016: M. Frenschkowski, Magie im antiken Christentum. Eine Studie zur Alten Kirche und ihrem Umfeld (Standorte in Antike und Christentum 7), Stuttgart 2016.
- GAGER 1992: J. G. Gager, Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, New York (NY) 1992.
- GARCÍA-DILS DE LA VEGA/DE LA HOZ MONTTOYA 2013: S. García-Dils de la Vega/J. de la Hoz Montoya, Dos nuevas inscripciones de *Colonia Augusta Firma Astigi* (Écija – Sevilla). Una *tabella defixionis* y un pavimento musivo de temática circense, in: ZPE 184 (2013) 243–256.
- GORDON 1999: R. L. Gordon, Imagining Greek and Roman Magic, in: B. Ankarloo/S. Clark (Hrsg.), Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome, Philadelphia (PA) 1999, 159–275.
- GORDON 2015: R. L. Gordon, From Substances to Texts. Three Materialities of ‘Magic’ in the Roman Imperial Period, in: D. Boschung/J. N. Bremmer (Hrsg.), The Materiality of Magic (Morphomata 20), Paderborn 2015, 133–176.
- GÖTTE/GÖTTE/BAYER 1995: Vergil, Landleben. Catalepton, Bucolica, Georgica. Vergil-Viten. Lateinisch und deutsch. Ed. J. Götte/M. Götte/K. Bayer (Sammlung Tusculum), Zürich 1995.
- GRAF 1996: F. Graf, Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike (C. H. Beck Kulturwissenschaft), München 1996.
- GRAF 2019: F. Graf, Greece, in: D. Frankfurter (Hrsg.), Guide to the Study of Ancient Magic (RGRW 189), Leiden 2019, 115–138.
- HARARI 2005: Y. Harari, What is a Magical Text? Methodological Reflections Aimed at Redefining Early Jewish Magic, in: S. Shaked (Hrsg.), *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity* (IJS Studies in Judaica 4), Leiden 2005, 91–124.
- HAYS 1989: R. B. Hays, Echoes of Scripture in the Letters of Paul, New Haven (CT) 1989.
- HELBIG 1996: J. Helbig, Intertextualität und Markierung. Untersuchungen zur Systematik und Funktion der Signalisierung von Intertextualität (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte III/141), Heidelberg 1996.
- HOLZBERG 2014: Publius Ovidius Naso, Liebesgedichte / Amores. Lateinisch-deutsch. Hrsg. und übersetzt von N. Holzberg (Sammlung Tusculum), Berlin 2014.
- JORDAN/MONTGOMERY/THOMASSEN 1999: D. R. Jordan/H. Montgomery/E. Thomassen (Hrsg.), The World of Ancient Magic: Papers from the First International Samson Eitrem Seminar (Papers from the Norwegian Institute at Athens 4), Bergen 1999.
- KIPPENBERG 1997: H. G. Kippenberg, Magic in Roman Civil Discourse. Why Rituals Could be Illegal, in: P. Schäfer/H. G. Kippenberg (Hrsg.), Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium (SHR 75), Leiden 1997, 137–163.

- KIPPENBERG/SCHÄFER 1997: H. Kippenberg/P. Schäfer (Hrsg.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium* (SHR 75), Leiden 1997.
- KLAUCK 2003: H.-J. Klauck, Die kleinasiatischen Beichtinschriften und das Neue Testament, in: H.-J. Klauck, *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien* (WUNT 152), Tübingen 2003, 57–81.
- KÖNIG/WINKLER 1988: C. Plinius Secundus d. Ä., *Naturkunde. Lateinisch-Deutsch. Buch XXVIII. Medizin und Pharmakologie: Heilmittel aus dem Tierreich*. Hrsg. und übersetzt von R. König in Zusammenarbeit mit G. Winkler (Sammlung Tusculum), München 1988.
- KONSTANTINIDOU 2014: K. Konstantinidou, *Oath and Curse*, in: A. H. Sommerstein/I. C. Torrance (Hrsg.), *Oaths and Swearing in Ancient Greece* (BzA 307), Berlin 2014, 6–47.
- KROPP 2008: A. Kropp, *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)* (ScriptOralia 135), Tübingen 2008.
- KYTZLER 2000: Marcus Tullius Cicero, *Brutus*. Lateinisch-deutsch. Hrsg. und übersetzt von B. Kytzler (Sammlung Tusculum), Düsseldorf/Zürich 2000.
- LAMBERT 2003: P.-Y. Lambert, *La langue gauloise. Description linguistique, commentaire d'inscriptions choisies* (Collection des Hespérides), Paris 2003.
- LAMBERT 2013: P.-Y. Lambert, *Chartres 2011. Essay d'interprétation*, in: *EtCelt* 39 (2013) 135–159.
- LAU 2019: M. Lau, *Der gekreuzigte Triumphator. Eine motivkritische Studie zum Markus-evangelium* (NTOA 114), Göttingen 2019.
- LUTHER 2015: S. Luther, *Sprachethik im Neuen Testament: Eine Analyse des frühchristlichen Diskurses im Matthäusevangelium, im Jakobusbrief und im I. Petrusbrief* (WUNT II/394), Tübingen 2015.
- MEYER/MIRECKI 1995: M. W. Meyer/P. A. Mirecki (Hrsg.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995.
- MIRECKI/MEYER 2002: P. A. Mirecki/M. W. Meyer (Hrsg.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (RGRW 141), Leiden 2002.
- NICKEL 2010: Marcus Tullius Cicero, *Der Staat. De re publica*. Lateinisch-deutsch. Hrsg. und übersetzt von R. Nickel (Sammlung Tusculum), Mannheim 2010.
- OTTO 2011: B.-C. Otto, *Magie: Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit* (RVV 57), Berlin 2011.
- OTTO 2013: B.-C. Otto, *Towards Historicizing ‚Magic‘ in Antiquity*, in: *Numen* 60 (2013) 308–347.
- OTTO 2016: B.-C. Otto, *Rezension zu: Marco Frenschkowski: Magie im antiken Christentum: Eine Studie zur Alten Kirche und ihrem Umfeld, Standorte in Antike und Christentum 7*, Stuttgart (Hiersemann) 2016, in: *ZAC* 22 (2018) 349–354.
- OTTO 2017: B.-C. Otto, *Magic and Religious Individualization: On the Construction and Deconstruction of Analytical Categories in the Study of Religion*, in: *Historia Religio-num: An International Journal* 9 (2017) 29–52.
- OTTO/STAUSBERG 2013a: B.-C. Otto/M. Stausberg (Hrsg.), *Defining Magic: A Reader (Critical Categories in the Study of Religion)*, Sheffield 2013.
- OTTO/STAUSBERG 2013b: B.-C. Otto/M. Stausberg, *General Introduction*, in: B.-C. Otto/M. Stausberg (Hrsg.), *Defining Magic: A Reader (Critical Categories in the Study of Religion)*, Sheffield 2013, 1–13.

- PFISTER 1985: M. Pfister, Konzepte der Intertextualität, in: U. Broich/M. Pfister (Hrsg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), Tübingen 1985, 1–30.
- PLETT 1985: H. F. Plett, Sprachliche Konstituenten einer intertextuellen Poetik, in: U. Broich/M. Pfister (Hrsg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), Tübingen 1985, 78–98.
- PREISENDANZ 1972: K. Preisendanz, Art. Fluchtafel (Defixion), in: RAC VIII (1972) 1–29.
- RUSAM 2013: D. Rusam, Art. Fluch/Fluchen (NT), in: [www.wibilex.de](http://www.wibilex.de) (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/48866/>; zuletzt abgerufen: 22.06.2021).
- SALZER 2010: D. M. Salzer, Die Magie der Anspielung. Form und Funktion der biblischen Anspielungen in den magischen Texten der Kairoer Geniza (TSAJ 134), Tübingen 2010.
- SCHIEMANN 2001: G. Schieman, Art. Tabulae duodecim, in: DNP XI (2001) 1200–1202.
- SCHMIDT u. a. 2019: B. B. Schmidt u. a., Art. Magic, Magician, in: EBRXVII (2019) 431–478.
- SCHUMACHER 2020: T. Schumacher, Historische Semantik und Textüberlieferung: Anmerkungen zu einem vernachlässigten Wechselverhältnis in der neutestamentlichen Exegese, in: FNT 33 (2020) 127–153.
- SHERWOOD FOX 1912: W. Sherwood Fox, The Johns Hopkins Tabellae Defixionum (Supplement to The American Journal of Philology 33/129 [1912]), Baltimore (MD) 1912.
- SMITH 1995: J. Z. Smith, Trading Places, in: M. W. Meyer/P. Mirecki (Hrsg.), Ancient Magic and Ritual Power (RGRW 129), Leiden 1995, 13–27.
- SØRENSEN 2013a: J. Sørensen, Magic Reconsidered: Towards a Scientifically Valid Concept of Magic, in: B.-C. Otto/M. Stausberg (Hrsg.), Defining Magic: A Reader (Critical Categories in the Study of Religion), Sheffield 2013, 229–242.
- SØRENSEN 2013b: Jesper Sørensen, Rezension zu Magie: Rezeption- und Diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit, by Bernd-Christian Otto, Berlin: De Gruyter, 2011, in: Numen 60 (2013) 484–488.
- SPEYER 1969: W. Speyer, Art. Fluch, in: RAC VII (1969) 1160–1288.
- STOLLBERG-RILINGER 2013: B. Stollberg-Rilinger, Rituale (Historische Einführungen 16), Frankfurt a. M. 2013.
- STRATTON 2007: K. B. Stratton, Naming the Witch: Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World (Gender, Theory, and Religion), New York (NY) 2007.
- STRATTON 2013: K. B. Stratton, Magic Discourse in the Ancient World, in: B.-C. Otto/M. Stausberg (Hrsg.), Defining Magic: A Reader (Critical Categories in the Study of Religion), Sheffield 2013, 243–254.
- STRATTON/KALLERES 2014: K. B. Stratton/D. S. Kalleres (Hrsg.), Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World, Oxford 2014.
- STROUDT 2013: R. S. Stroudt, The Sanctuary of Demeter and Kore. The Inscriptions (Corinth. Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens 18/6), Princeton (NJ) 2013.
- THEISSEN 2007: G. Theißen, Rituale des Glaubens. Religiöse Rituale im Lichte akademischer Riten, in: A. Michaels (Hrsg.), Die neue Kraft der Rituale, Heidelberg 2007, 11–44.
- URBANOVÁ 2014: D. Urbanová, Die lateinischen tabellae defixionum, der Usus und die Spezifika auf dem Gebiet des Imperium Romanum, in: P. Molinelli/P. Cuzzolin/C. Fedriani (Hrsg.), Latin vulgaire, latin tardif X. Actes du Xe colloque international sur le latin vulgaire et tardif. Bergamo, 5–9 septembre 2012. Tome III: Textes et contextes (Biblioteca di linguistica e filologia 1), Bergamo 2014, 1047–1098.
- VERSNEL 1991: H. S. Versnel, Some Reflections on the Relationship Magic-Religion, in: Numen 38 (1991) 177–197.

- VERSNEL 1997a: H. S. Versnel, *Art. Defixio*, in: DNP III (1997) 363–365.
- VERSNEL 1997b: H. S. Versnel, *Beyond Cursing. The Appeal to Justice in Judicial Prayers*, in: C. A. Faraone/D. Obbink (Hrsg.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York (NY) 1997, 60–106.
- VERSNEL 2009: H. S. Versnel, *Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln (HLV 10)*, Berlin 2009.
- WATSON 1991: L. Watson, *Arae. The Curse Poetry of Antiquity (ARCA 26)*, Leeds 1991.
- WATSON 2019: L. C. Watson, *Magic in Ancient Greece and Rome*, London/New York (NY) 2019.
- WERNER/ZIMMERMANN 2011: *Aischylos, Tragödien. Übersetzt von O. Werner und hrsg. von B. Zimmermann (Sammlung Tusculum)*, Mannheim 2011.
- WILBURN 2019: A. T. Wilburn, *Figurines, Images, and Representations Used in Ritual Practices*, in: D. Frankfurter (Hrsg.), *Guide to the Study of Ancient Magic (RGRW 189)*, Leiden 2019, 456–506.
- WORTMANN 1968: D. Wortmann, *Neue magische Texte*, in: BJ 168 (1968) 56–111.
- ZIEBARTH 1934: E. Ziebarth, *Neue Verfluchungstafeln aus Attika, Boiotien und Euböia. Mit 3 Tafeln (SPAW.PH 33)*, Berlin 1934.