

Von Zauberprofis und Bindungen: antike Fluchtafeln und ihre Spiegelungen in der Apostelgeschichte

Stefan Schreiber

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Schreiber, Stefan. 2021. "Von Zauberprofis und Bindungen: antike Fluchtafeln und ihre Spiegelungen in der Apostelgeschichte." In *Antike Fluchtafeln und das Neue Testament: Materialität – Ritualpraxis – Texte*, edited by M. Hölscher, M. Lau, and S. Luther, 353–80. Tübingen: Mohr Siebeck. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-157593-8>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright



Von Zauberprofis und Bindungen

Antike Fluchtafeln und ihre Spiegelungen in der Apostelgeschichte

Stefan Schreiber

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. Die Fluchpraxis zählt jedoch zum Alltagsmilieu, in dem die ersten Christen lebten, und so ist zumindest die Erwartung berechtigt, Spuren dieser Praxis in einigen Texten der Apostelgeschichte zu finden.

Die Spurensuche muss jedoch methodisch kontrolliert erfolgen. Wenn Fluchtafeln nicht direkt erwähnt werden, können immerhin Anspielungen darauf vorliegen, die von den zeitgenössischen Lesern aufgrund ihrer Vertrautheit mit dem Phänomen unschwer zu entziffern gewesen sind. Es liegt dann eine Form von Intertextualität vor, die, wenn sie im Text sichtbar sein soll, signifikanter Markierungen bedarf. Solche Markierungen machen einen Vergleich von Texten auf Fluchtafeln mit Texten der Apostelgeschichte erst plausibel. Der folgende Beitrag geht vor allem von zwei Formen von Markierungen aus: Als erste Form fasse ich ein narratives Szenario auf, das in das Milieu führt, in dem Fluchtafeln produziert, verwendet oder rezipiert wurden. Ein solches Milieu wird z. B. dort deutlich, wo in der Erzählung Figuren auftreten, die explizit dem Bereich der *μαγεία* zugerechnet werden. Die zweite Form bilden sprachliche Parallelen, die aber hinreichend deutlich sein müssen. Dabei genügt nicht die Übereinstimmung von ein oder zwei Lexemen oder Verbformen, sondern es müssen semantische Felder auszumachen sein, die einen bewussten Rückgriff auf Fluchtafeltexte plausibel machen. Ein weiterer Aspekt, der den Vergleich leitet, ist die zeitliche und geographische Nähe einzelner Fluchtafeln zur Apostelgeschichte, was zu einer Priorisierung von Vergleichstexten führt. Bevorzugt werden demnach Fluchtafeln, die dem östlichen Mittelmeerraum entstammen, in griechischer Sprache verfasst und den beiden Jahrhunderten um die Zeitenwende zuzuordnen sind; die zeitliche Eingrenzung lässt sich allerdings nach vorne bis zu den ersten überlieferten griechischen Fluchtafeln und nach hinten bis ins 3. Jh. n. Chr. erweitern, weil die Fluchtafeln eine Konstanz in grundlegenden Sprachmustern aufweisen.

Im vorliegenden Beitrag gehe ich verschiedenen Aspekten in Texten der Apostelgeschichte nach, die Anklänge an Fluchtafeln darstellen können. Dabei spielen

Spiegelungen von Sprache, Mentalitäten und Milieus eine Rolle. Die Texte sind nach dem Kriterium der Vergleichbarkeit ausgewählt. In sieben Schritten werden die relevanten Aspekte entfaltet. (1.) Den Anfang bildet der missionarische Wettbewerb zwischen einem jüdischen Zauberer und Paulus in Apg 13,6–12, der die Diskussion darüber anstößt, ob Paulus Fluchsprache benutzt und wie er sich von seinem Konkurrenten unterscheidet. (2.) Das Problem eines Zauberprofis in den eigenen christlichen Reihen bearbeitet die Simon-Erzählung in Apg 8,9–25, wobei sich das Motiv widerfahrenen Unrechts auch auf bestimmten Fluchtafeln findet. (3.) Die Sprache des „Bindens“ an einigen Stellen des lukanischen Doppelwerks klingt an Fluchtafeln an. (4.) Blickt man noch einmal auf den *jüdischen Zauberer* von Apg 13, stellt sich die Frage nach einer jüdischen Zauberpraxis, konkret nach jüdischen Elementen in Fluchtafeln. (5.) Das Milieu von Sklavenbesitzern und Geschäften spiegelt sich sowohl in Fluchtafeln als auch in Apg 16,16–21. (6.) Die bedingte Selbstverfluchung von Apg 23,12–22 lässt sich auf dem Hintergrund einiger Fluchtafeln besser verstehen. (7.) Die Grenzen der Zauberei und der Beschwörung wirkmächtiger Namen lotet die Erzählung von den Söhnen des Skeuas in Apg 19,13–20 aus, wobei vergleichbare Fluchtafeln die Hintergründe beleuchten.

1. Paulus und der Magier in Apg 13,6–12 – ein Grund zum Fluchen?

Lukas erzählt in Apg 13, dass Paulus und Barnabas von der Gemeinde in Antiochia zur Mission ausersehen wurden und mit dem Schiff auf die Insel Zypern gelangten, die sie bis nach Paphos durchreisten (Apg 13,1–6). Dort begegnete ihnen ein Jude mit Namen Barjesus, den der Erzähler als μάρυος und Pseudoprophet charakterisiert. Die Bezeichnung als μάρυος lässt bei der Suche nach Vergleichsmöglichkeiten mit Fluchtafeln aufhorchen, da ein solcher, wie wir sehen werden, gewöhnlich eben auch Verfluchungen im Repertoire hatte. Die Figur des Barjesus kann also eine intertextuelle Markierung darstellen. Dieser Barjesus hielt sich am Hof des römischen Statthalters Sergius Paulus, des Prokonsuls (ἀνθύπατος) von Zypern, auf, der sich der Verkündigung der beiden Missionare gegenüber aufgeschlossen zeigte (13,6f.). Doch Barjesus leistete Widerstand und versuchte, den Statthalter vom Glauben abzuhalten – und trat damit in Konkurrenz zu Paulus und Barnabas um den Einfluss auf den Statthalter.

Paulus könnte sich angesichts des gefährlichen Konkurrenten zurückziehen und seine Sache – gemäß antiken Gepflogenheiten – einer höheren Macht anheimstellen, sprich: Er könnte einen Bindefluch auf ein Bleitäfelchen gravieren und dieses irgendwo deponieren, d. h. einen κατάδεσμος verfassen; er könnte z. B. schreiben:

Dämonen unter der Erde und Dämonen, wo immer ihr seid, ... nehmt weg von ihm die Macht und die Kraft und macht ihn kalt und stumm und ohnmächtig ... Bindet (καταδή-

σατε) von meinem Gegner *Barjesus* und schläfert ein die Zunge, den Willen, den Zorn gegen mich¹

Wenn die Dämonen als Mächte der Unterwelt dem Fluch gehorchen, ist der Konkurrent ausgeschaltet. Die Formulierungen sind Teil einer umfangreichen Fluchtafel, die tatsächlich auf der Insel Zypern in der Nähe der Stadt Paphos gefunden wurde.² Nur den Namen des „verfluchten“ Konkurrenten, Ariston, habe ich durch „Barjesus“ ersetzt. Die Tafel ist allerdings jünger als die Erzählung des Lukas und wird ans Ende des 2. bis Mitte des 3. Jh. n. Chr. datiert.

Vergleichbare Formulierungen existierten jedoch bereits seit Jahrhunderten, z. B. auf einer Fluchtafel aus einem Grab in Athen aus dem 3. Jh. v. Chr. (DTA, Nr. 97 [TheDefix 206]):

Mikion habe ich belegt (Ξλαβον) und habe gebunden (Ξδησα) die Hände und die Füße und die Zunge und die Seele; und wenn er irgendein verderblches Wort über Philon äußern will, soll seine Zunge bleiern werden ...³

Ebenfalls aus Griechenland (Attika) und dem 3. Jh. v. Chr. stammt folgender Fluch (DTA, Nr. 105, Seite A [TheDefix 976]):

Hermes, Unterirdischer! Gebunden soll sein (καταδεδέσθω) Pythoteles vor Hermes, dem Unterirdischen, und Hekate, der Unterirdischen, und Zunge und Worte und Taten (καὶ γλώτταν καὶ ἔπη καὶ ἔργα) ...⁴

Mund, Zunge, Seele und Verstand sind häufige Ziele von Bindeflüchen, die so die Aktivitäten eines Menschen, der dem Verfasser des Fluches schaden oder ihn übertreffen könnte, lahmlegen sollen.⁵ Bindeflüche können mit Konkurrenzsituationen zu tun haben: bei gerichtlichen Prozessen oder im Sport, im Arbeitsleben und Handel sowie in der Liebe.⁶ Es handelt sich allgemeiner um Strategien, mit denen antike Menschen die Unsicherheiten und Risiken des Alltagslebens zu bewältigen versuchen, die durch gestörte soziale Beziehungen entstehen; andere Menschen werden als soziale Gefahr wahrgenommen, Neid kann sich einstellen, was durch die Abfassung einer Fluchtafel emotional bearbeitet werden kann.⁷

¹ [Δέμονες] οἱ κατὰ γῆν κὲ δέμονες οἱ[τινές ἔστε] ... ἀφέλεσθε αὐτοῦ τὴν δύναμιν κὲ τὴν ἀλιήν κὲ [ποιής]ετε αὐτὸν ψυχρόν κὲ ἄφρων κὲ ἀτενύμοναν ... κατα[δ]ήσατε τοῦ ἀντιδίκου μου τοῦ Ἀρίστωνος κὲ κατακο[μίς]ατε τὴν γλώσσαν τὸν θυμὸν τὴν ὄργην τὴν εἰς ἐμὲ ...

² DT, Nr. 22 (TheDefix 141). Es handelt sich um einen umfangreichen Sammelfund, von dem Exemplare in DT, Nr. 22–37 veröffentlicht sind; Übereinstimmungen deuten auf ein gemeinsames Formular hin. Vgl. GAGER 1992, 132–136.

³ Text und englische Übersetzung bei EIDINOW 2007, 380f.

⁴ Die Formulierungen werden in Bezug auf verschiedene Objekte mehrfach wiederholt. Text und englische Übersetzung bei EIDINOW 2007, 385. – Vgl. DTA, Nr. 98 (TheDefix 223): „ich binde (καταδῶ) Euryptolemos und Xenophon ... die Zungen dieser Männer und ihre Worte und Taten“.

⁵ Dazu VERSNEL 2009, 6–8; FARAOONE 1991, 8–10. Vgl. auch SGD, Nr. 1.95.

⁶ VERSNEL 2009, 8–12; VERSNEL 2002, 47; FARAOONE 1991, 10–17; BRODERSEN 2001, 61–65.

⁷ Gestörte soziale Beziehungen, Gefährdung durch andere oder Neid als Motivation betont EIDINOW 2007, 4–7.160–228; EIDINOW 2012, 13–19.

Paulus greift in Apg 13 nicht auf die Möglichkeit einer Fluchtafel zurück, sondern wendet sich dem Konkurrenten direkt zu. Erfüllt vom heiligen Geist, blickt er den Konkurrenten fest an und spricht ein Machtwort:

O (du) voll aller Hinterlist ($\deltaόλος$) und aller Betrügerei ($\rho\acute{ωδιουργία$), Sohn des Teufels, Feind aller Gerechtigkeit, wirst du nicht aufhören, die rechten Wege des Herrn zu verdrehen? Und nun, siehe, die Hand des Herrn gegen dich,⁸ und du wirst blind sein und die Sonne nicht sehen bis zur (bestimmten) Zeit (Apg 13,10f.).

Paulus kann getrost auf Flüche verzichten, denn er weiß um Gottes machtvolleres Wirken für seine Botschaft, die sich gegen alle Widerstände wunderbar durchsetzt: Der Magos erblindet, irrt umher und sucht einen Blindenführer (13,11). Und der Statthalter zeigt angesichts des schlagenden Beweises der Macht des einen Gottes große Betroffenheit und findet zum Glauben, zum Vertrauen auf die „Lehre des Herrn“ (13,12).

In der Forschung wird diskutiert, ob es sich bei dem Wort in 13,11 formgeschichtlich um ein Fluchwort handelt. Gerhard Schneider erkennt ein Fluchwort, das zum Stil eines Strafwunders gehört.⁹ Diese Formbestimmung teilen z. B. Alfons Weiser, Jacob Jervell und Richard Pervo,¹⁰ während andere Forscher zumindest sprachliche Elemente eines Fluches wahrnehmen.¹¹

In der jüngsten Publikation zum Thema plädiert Benedict Kent dafür, das Machtwort in Apg 13,10 f. (und die Parallelen in 8,20–23 und 5,3 f.9) als Fluch zu verstehen.¹² Zum Vergleich zieht er jedoch in erster Linie die griechischen Zauberpapyri (PGM) und koptische christliche Fluchtexte heran; er hält zwar fest, dass die meisten dieser Texte *nach* dem 1. Jh. zu datieren sind (415 f.), geht aber nicht weiter auf die Datierung der von ihm angeführten Texte ein. Antike Fluchtafeln bezieht er nur am Rande ein. Die von ihm behaupteten Übereinstimmungen mit den Worten der Apg bleiben jedoch zu allgemein (Motiv der Erblindung; Erfülltsein von einer dämonischen Macht; sofortiges Eintreten des Fluchs) oder treffen den Sachverhalt nicht.¹³ Der zur Erblindung des Barjesus eingespielte Fluchtext SGD, Nr. 23 (TheDefix 404) (421 Anm. 33), enthält die Elemente „in your dark air“ und „unilluminated $aiόν$ of oblivion“, die aber keine Straferblindung meinen; die Verfluchung betrifft vielmehr den ganzen Menschen: „the name, the breath, the impulse, the mind, the

⁸ χεὶρ κυπίου ἐτὶ σέ. Die gegen jemanden erhobene Hand Gottes als Strafmotiv ist aus 1 Sam 7,13; 12,15; Ez 13,9 bekannt.

⁹ SCHNEIDER 1982, 123.

¹⁰ WEISER 1985, 312.318; JERVELL 1998, 347 („Strafworte“, in Anm. 429 „Fluchwort“); PEROV 2009, 320 (Paulus „cursed the magus“); 325 („the cursing of the magus“, „an effective magical spell“); 326 („a most formidable and potent curse“).

¹¹ BERGER 1984, 181; HEININGER 2005, 277; MARGUERAT 2003, 122. Nach KEENER 2013, 2023, konnten Zeitgenossen die Ansage „as a magical curse“ verstehen, während es sich in prophetischer Tradition eher um „a judgment oracle“ handelt (2022). – GEBAUER 2015, 19, spricht vom göttlichen Gericht.

¹² KENT 2017.

¹³ Z. B. bietet PGM XIVc 25–27 (KENT 2017, 420 f.) eine Aufforderung an die Gottheit, negativ auf eine Person einzuwirken, während in Apg 13,11 eine Ansage des Unheils vorliegt; die Aufforderung, den Gegner „niederzuwerfen“, findet keine räumliche Entsprechung in Apg 13.

spirit, the reckoning of Eros be chilled. Let him be deaf, dumb, without mind, without heart, hearing nothing magical (?).“

Die Sprache der Fluchtafeln unterscheidet sich signifikant von Apg 13,11. In 13,11 liegt keine wirksame Manipulation übernatürlicher Mächte vor, um einem Menschen zu schaden. Fluchtafeln weisen entweder einen Befehl zur Bindung („bindet“) oder die performative Bindung in der 1. Person („ich binde“), häufig verbunden mit der Anrede einer Gottheit oder eines Dämons, auf und sprechen *über* den Konkurrenten. Paulus hingegen geht in die direkte Konfrontation mit dem Konkurrenten und spricht ihn unmittelbar an. In den meisten Fluchtafeln fehlt eine Anklage, und der Schwerpunkt liegt auf der „Bindung“ bestimmter Körperteile bzw. der Überantwortung an eine Gottheit.¹⁴ Paulus liefert zuerst eine aggressive Anklage, dann eine Ansage der Strafe bzw. des Unheils, das dann Gott selbst, die „Hand Gottes“, wirkt und das als Reaktion auf das vorausgehende Handeln des Barjesus, die Behinderung der Verkündigung, erfolgt. Das Wort in 13,11 lässt sich demnach als *Unheilsansage* bestimmen, während in 13,10 eine *Anklage* vorliegt.¹⁵ Parallelen finden sich in den Erzählungen über Elia und Elischa in 4 Kön 1,10.12.16; 5,26 f. LXX (vgl. Jos 7,25); prophetische Gerichtsworte wie in Am 1,3–2,16 oder Jer 19,3–13 verbinden Anklage und Unheilsansage, allerdings als Gottesrede (1. Person Singular).

Mit einem Fluch gemeinsam hat die Unheilsansage allerdings die *Wirkung*: Bei Barjesus wird auf wunderbare Weise ein für sein Auftreten wesentliches Sinnesorgan ausgeschaltet, er erblindet, wodurch er letztlich handlungsunfähig wird.¹⁶ Der angesehene μάγος verliert sein Gesicht und wird der Lächerlichkeit preisgegeben: „herumtappend suchte er Führer“ (περιάγων ἔζητει χειραγωγούς, Apg 13,11).¹⁷ Sein Einfluss auf den Stathalter ist gebrochen. Die temporäre Erblindung verbindet ihn übrigens mit Paulus, der nach Apg 9,8 f.; 22,11 als Folge seiner Christophanie selbst erblindete. Doch er gelangte bald zu „neuem Sehen“, indem er die Bedeutung Jesu als Messias erkannte. Auch für Barjesus besteht also noch eine Chance.

¹⁴ Zu verschiedenen Formularen auf griechischen Fluchtafeln vgl. genauer FARAONE 1991, 5–710; EIDINOW 2007, 146–156.

¹⁵ Vgl. SCHREIBER 1996, 24.27 f.; PERO 2009, 326 f.: „oracle of judgment“ (inspirierter Sprecher; Elemente: Anklage, Drohung, sofortige Erfüllung).

¹⁶ Den Gesichtssinn betreffen – neben etlichen anderen Körperteilen – auch zwei Verfluchungen, die sich auf Konkurrenten beim Pferderennen bzw. ihre Gespanne beziehen: DT, Nr. 234 (Karthago, 2./3. Jh. [TheDefix 53]): „Nimm ihnen den Sieg, den Erfolg und den Gesichtssinn/das Sehen (όρασιν), damit sie ihre Gegner nicht sehen können“; DT, Nr. 242 (Karthago, 3. Jh. [TheDefix 61]): „Erschöpfe ihre Augen (ἀπόκυνον αὐτῶν τὰ ὄμματα), damit sie nicht sehen“. In der Beichtinschrift BIWK, Nr. 5, führt die Strafe der Erblindung zum Eingeständnis der Schuld; dazu CHANIOTIS 1997, 357 f.

¹⁷ Antike Analogien bieten Redner, die vor Gericht die Sprache verlieren, oder kampfunfähige Gladiatoren oder Athleten; vgl. VERSNEL 1999, 148–150.

Im Kontext von Fluch und Zauberei lässt sich auch der Begriff ράδιοργία profilierter verstehen. Er bedeutet nicht „Bosheit“, wie manchmal übersetzt wird,¹⁸ sondern „Betrügerei“ – ein Vorwurf, den die antike Kultur gerne gegenüber Zauberern und speziell Goeten (die Macht über die Totengeister versprachen) erhob. Die zeitliche Befristung der Erblindung weist diese als Züchtigungsstrafe aus, die zur Umkehr führen soll. Das lässt sich mit DT, Nr. 1 (TheDefix 229), einem so genannten *Gebet um Gerechtigkeit* (siehe unten), vergleichen, wo ein Kleiderdieb „innerlich brennend bekennen“ und das Gestohlene (der angerufenen Göttin) zurückgeben soll. Auch die Öffentlichkeit des „Machtwortes“ erinnert an solche Tafeln, auf denen die Verfasserin ihren Namen nennen kann, weil ihr offenkundig Unrecht widerfahren ist und ihr Wunsch nach Ausgleich als gesellschaftlich legitim erscheint.

In Apg 13 begegnet Paulus als großer Wundertäter, aber nicht, weil er die richtigen Namen oder Formeln weiß, sondern weil er im Dienst und Auftrag des einen Gottes handelt, der sich aus eigenem Antrieb als wirksam und überlegen erweist. Die Episode beleuchtet den Lebenskontext der frühen Christus-Gemeinden. Hinter der Erzählung wird die Konkurrenz von urchristlicher Mission und hellenistischer Alltagskultur und -religion – in charakteristisch jüdischer Brechung – erkennbar. Mit Barjesus tritt eine Gestalt auf, die typisch für den gesellschaftlichen Einfluss von μάρτυς in der Lebenswelt der ersten Christen ist. Es geht also nicht um die Überlegenheit der christlichen über die jüdische Mission, wie Jacob Jervell meinte.¹⁹ Lukas will die Überlegenheit des Paulus und seines Gottes über Zauberei und Fluch zeigen: Genau die Überlegenheit, die antike Menschen wie der Profi Barjesus durch Flüche zu gewinnen suchen, besitzt Paulus als Zeuge des einzigen wahren Gottes. Er erreicht seine Selbstbehauptung ohne Verfluchung, weil er weiß, dass Gott zugunsten seiner Verkündigung handelt. Lukas teilt damit die negative Einschätzung von Magiern²⁰ in der antiken Gesellschaft und macht sich dieses negative Image für seine Darstellung zunutze. Schon Platon beschrieb das einträgliche Wirken von „Gauklern und Wahrsagern“ (ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις): Diese kommen vor die Türen der Reichen und überreden sie, ihnen sei von den Göttern die Kraft verliehen, durch Opfer und Besprechungen, wenn sie selbst oder ihre Voreltern etwa eine Verschuldung auf sich hätten, sie zu heilen mitten unter Freuden und Festen; und wenn einer einem Feinde etwas antun wollte, könnten sie für geringe Kosten dem Gerechten so gut wie dem Ungerechten Schaden zufügen, indem sie durch zauberische Anlockungen und Verschlingungen (έπαγωσις τινον καὶ καταδέσμοις – besser: durch irgendwelche Zaubersprüche und Flüche; S.S.) die Götter bereden könnten, ihnen zu dienen.²¹

¹⁸ Z. B. bei JERVELL 1998, 344; GEBAUER 2015, 16. Anders z. B. WEISER 1985, 311: „Gaunerei“.

¹⁹ JERVELL 1998, 348.

²⁰ Zur Diskussion um den beschreibungssprachlichen Begriff „Magie“ vgl. AUNE 2007.

²¹ Plat., rep. II 364bc (griechischer Text und Übersetzung: KURZ/CHAMBRY/SCHLEIERMACHER 1990, 112f.). Vgl. Philo, spec. leg. III 101; Tac., ann. II 30,69; XVI 31. Zur gesellschaftlichen Verurteilung von Flüchen in der Antike VERSNEL 2009, 12f.41f.; OGDEN 1999, 82–85; DICKIE 2001, 33–78. Zur römischen Gesetzgebung gegen Zauberei HEININGER 2005, 289f.

Das wiederholte Auftreten des Themas „Zauberei“ in der Apostelgeschichte legt die Vermutung nahe, dass Lukas in der Welt der Zauberei eine potentielle Bedrohung des christlichen Lebens erkennt. Vielleicht griffen manche Christus-Anhänger seiner Zeit in Gefahrensituationen immer noch auf die Fluchkünste der μάγοι zurück, oder zumindest waren sie in ihrer Umwelt mit Menschen konfrontiert, die genau das (erfolgreich?) taten.

Die Bedrohung christlichen Lebens durch Zauberei erscheint besonders groß, wenn sie *von innen*, aus den Reihen der eigenen Gruppe, kommt. Das zeigt mein zweiter Punkt.

2. Simon und der Versuch einer christlichen μαγεία in Apg 8,9–25

Apg 8,9–25 führt einen Mann aus Samaria namens Simon mittels der Begriffe μαγεύων (8,9) und μαγεία (8,11), die beide Hapaxlegomena im NT darstellen, als Zauberer ein. Wieder handelt es sich um eine Erzählfürfigur, deren Beschreibung als Markierung eines intertextuellen Bezugs zu Texten wie den Fluchtafeln, die mit Zauberei zu tun haben, gelesen werden kann. In der Profession eines Zauberers war Simon äußerst erfolgreich und hatte sich in der Stadt einen Namen gemacht (8,10 f.). Als er die „Zeichen und großen Machttaten“ des Evangelisten Philippus sah, wurde er gläubig (ἐπίστευσεν, „begann er zu vertrauen“) und ließ sich taufen. Wegen des stärkeren Gottes wird er Christus-Anhänger. Seine Profession als Zauberer legte er damit aber noch lange nicht ab: Als Petrus und Johannes aus Jerusalem kamen, vermittelten sie durch Handauflegung den heiligen Geist (8,14–17). Diese „Vollmacht“ (ἐξουσία), die im christlichen Kontext hohe Reputation besitzt und vielleicht auch Aussichten auf Einnahmen eröffnet, wollte Simon nun von ihnen für Geld erwerben (8,18 f.). Simon hat offenbar erkannt, wo die eigentliche Macht liegt, dachte aber weiterhin in den alten „magischen“ Strukturen, mit denen er die Macht Gottes lenken und nutzbar machen möchte. Wenn man eine neue μαγεία-Technik zur Erweiterung der eigenen Kompetenz und Einnahmen haben will, muss man sie kaufen, z. B. einen Papyrus mit Formeln. Simon steht also paradigmatisch für *Christen*, die weiterhin μαγεία betreiben, weil dies Teil ihrer religiösen Kultur ist und sie überzeugt sind, dies auch unter christlichen Vorzeichen tun zu können.²² Damit hat sich auch die in der Forschung diskutierte Frage nach dem *Gnostiker* Simon erledigt.²³

²² Will man hier von Synkretismus sprechen (z.B. KEENER 2013, 1513–1515.1529 f.), muss man berücksichtigen, dass keine Vermischung von Gottheiten vorliegt, sondern „magische“ Praktiken unter dem Dach des Christseins fortleben. Das sehen auch GEBAUER 2014, 163; PERVO 2009, 214.

²³ Vgl. Iren., haer. I 23, und die Diskussion bei SCHNEIDER 1980, 485 f.; WEISER 1981, 202; PERVO 2009, 206 f. An ein Frühstadium der Gnosis denkt immer noch JERVELL 1998, 268 (vgl. PERVO 2009, 207.210).

In der Forschung wird die Episode meist als Warnung vor dem Umgang mit materiellen Gütern oder vor dem Kauf geistlicher Güter (daher unser Begriff „Simonie“) bzw. vor der Verfügung über den Gottesgeist interpretiert.²⁴ So viel bösen Willen muss man dem erzählten Simon gar nicht unterstellen. Er handelt weiterhin in den üblichen Kategorien seines Berufsstandes.

Interessant ist die Antwort des Petrus in 8,20–23. Sie beginnt mit einer Drohung, die wie ein Fluchwort klingt:²⁵ „Dein Silber sei zusammen mit dir zum Verderben (εἴη εἰς ἀπάλεισν)“ (8,20a). Anders als auf den Fluchtafeln erfolgt aber die direkte Anrede in der 2. Person (*σου*, *σὺν σοί*), ein Verb des „Bindens“ oder eine Imperativ-Form fehlt, dafür steht ein Optativ (εἴη).

Von vielen Fluchtafeln unterscheidet sich die Antwort aber vor allem durch die mit ὅτι angeschlossene Begründung: „denn du meinst, das Geschenk Gottes durch Geld zu erwerben“ (8,20b). Die Begründung signalisiert, dass sich Simon mit seinem Ansinnen ins Unrecht gesetzt hat, und Petrus fährt fort, dass Simon keinen Anteil an der Geistesgabe besitzt, „denn dein Herz ist nicht recht (εὐθεῖα) vor Gott“ (8,21); Simon ist in „Ungerechtigkeit“ (ἀδικία) gefangen (8,23). Auch in der Barjesus-Erzählung wirft Paulus dem μάρυος vor, „Feind aller Gerechtigkeit“ zu sein und die „rechten Wege (όδοις εὐθείας) des Herrn zu verdrehen“ (13,10).

Das Motiv der Gerechtigkeit bzw. des Unrechts erinnert an eine Reihe von Fluchtafeln, zu deren Beschreibung H. Versnel eine eigene Textsorte vorgeschlagen hat: „prayers for justice“ oder „Gebete um Gerechtigkeit“.²⁶ Das strategische Merkmal dieser Gebete ist ihre als flehend und unterwürfig zu beschreibende Grundhaltung, im Gegensatz zur *defixio*, die eher manipulativ ist und ihr Ziel erzwingen will.²⁷ Die Verfasser drücken explizit ihre Überzeugung aus, Unrecht erfahren zu haben, und wenden sich an die Götter mit dem Wunsch, das Unrecht wiedergutzumachen. Die Reichweite dieser Formbestimmung ist allerdings umstritten, weil die reine Form der Gebete um Gerechtigkeit nur auf vergleichsweise

²⁴ SCHNEIDER 1980, 493f.; WEISER 1981, 204–206; KLAUCK 1996, 32f.; JERVELL 1998, 264f. 267; PERVO 2009, 216; PARK 2007, 141. Gegen eine negative Interpretation des Simon HAAR 2003, 70f.193 (bei positiver christlicher Absicht sei er nur einem Irrtum unterlegen).

²⁵ Von Fluch sprechen SCHNEIDER 1980, 494; PERVO 2009, 215; WEISER 1981, 205 („Art Fluchformel“); KEENER 2013, 1531 („curse formula“); GEBAUER 2014, 163 („Verwünschung“). – KENT 2017, 428f. vergleicht die Motive „Geld“ und „Galle“ in Apg 8,20.23 mit den Zauberpapyri, wo sie jedoch anders verwendet werden: Der Besitz bildet den *Gegenstand* der Verfluchung, und Galle wird als *Bestandteil eines Zaubers* erwähnt, während die Motive in Apg 8 zur Formulierung der *Anklage* dienen.

²⁶ VERSNEL 1991; VERSNEL 2009 (22–25: Charakteristika). Durch neuere Funde sieht er seine Formbestimmung bestätigt: VERSNEL 2010. Vgl. CHANIOTIS 2004, 6–9; schon PREISENDANZ 1972, I.

²⁷ VERSNEL 2009, 24f. Es zeigt sich eine sprachliche Nähe zur ἔντευξις (Petition an einen Herrscher oder Mächtigen) bzw. zu Anklageschriften, die ein gerichtliches Prozessverfahren eröffnen; vgl. VERSNEL 1991, 70 Anm. 41 (= 96f.); VERSNEL 2009, 18f.22.24f.; VERSNEL 2002, 53. Eine formgeschichtliche Analogie kann man in der die Anklage gegen Paulus eröffnenden Rede des Anwalts Tertullus in Apg 24,1–9 sehen.

wenigen Fluchtafeln begegnet, während auf vielen Tafeln unterschiedliche Zusammenstellungen verschiedener sprachlich-performativer Elemente vorliegen.²⁸

Ein schönes Beispiel für die Relevanz des eigenen Gerechtigkeitsempfindens bietet SGD, Nr. 60 (TheDefix 215), eine auf Amorgos, einer griechischen Insel im Mittelmeer nahe Naxos, im Umfeld der Stadt Arkesine gefundene Bleitafel, deren Datierung zwischen dem 2. Jh. v. Chr. und dem 2. Jh. n. Chr. schwankt.²⁹ Sie weist die von Versnel erarbeiteten Merkmale eines *Gebetes um Gerechtigkeit* auf. Seite A beginnt mit einer demütigen Gebetsanrede an die Göttin Demeter:

Herrin Demeter, Königin (*Κυρία Δημήτηρ, Βασιλισσα*), als dein Schützling, dein Sklave werfe ich mich nieder (*ἰκέτης σου, προσπίπτω δὲ ὁ δούλος σου*).

Bei Demeter handelt es sich um eine gesellschaftlich anerkannte Gottheit, die in verbreiteten Kulten mit entsprechenden Heiligtümern verehrt wurde.³⁰ In einer ausführlichen *narratio* schildert der Verfasser nun das Unrecht, das ihm widerfahren ist: Ein Mann namens Epaphroditus hat die Sklaven des Bittstellers aufgehetzt zu fliehen. Zudem hat er ein Sklavenmädchen (*παιδίσκη*) betört oder verzaubert (*συνεπέθελγε*³¹), um sie selbst als Frau zu haben (*ἔχειν αὐτὸν γυναῖκα αὐτήν*). Dann nimmt der Text die Gebetsanrede wieder auf:

Herrin Demeter, ich, der ich dies erleide und allein bin, nehme zu dir meine Zuflucht; sei mir gnädig und gib, dass ich mein Recht (*τὸ δίκαιον*) erlange. Mache (*τοιήσαις*), dass der, der mir dies angetan hat, weder in Ruhe noch in Bewegung Erfüllung findet, weder körperlich noch seelisch; dass er weder von Sklaven noch von Dienerinnen bedient wird (...); ein Bindefluch soll sein Haus festhalten (*κατάδεσμος αὐτοῦ τὴν οἰκίαν λάβοιτο*)³² (...); er selbst soll böse verderben und alles, was bei ihm ist.

Auf Seite B folgt die Anrufung der Göttin um Gerechtigkeit:

Herrin Demeter, ich bitte dich (*λατανεύω σε*), der ich Unrecht erleide (*παθῶν ἄδικα*), erhöre (mich) (*ἐπάκουουσον*), Göttin, und fälle ein gerechtes Urteil (*κρίναι τὸ δίκαιον*),³³

²⁸ Zur Kritik an der Form „prayers for justice“ DREHER 2012, und die Entgegnung von VERSNEL 2012.

²⁹ Angaben von D. R. Jordan (= SGD, Nr. 60); EIDINOW 2007, 423; VERSNEL 2010, 334; GÄGER 1992, 165. Zwei Löcher in der Bleitafel deuten darauf hin, dass die Tafel zusammengerollt und mit einem Nagel durchstochen war; Öffentlichkeit war nicht nötig, da der Schaden nicht behebbar war. Deutsche Teilübersetzung bei VERSNEL 2009, 18 f.

³⁰ Henotheistische Züge werden sichtbar. Auf möglichen altorientalischen bzw. biblischen Einfluss weist VERSNEL 2009, 22.27–31, hin. Vgl. in Bezug auf ehrerbietige Anreden von Göttern FARAONE/GARNAND/LÓPEZ-RUIZ 2005, 184f. In der Struktur des Bittgebets bestehen Analogien zur jüdischen Gebetstradition, z. B. PsSal 12; Jub 10,3–6; IQGenAp XX 12–16.

³¹ Von *συναποθέλγομαι*, Wurzel *θέλγ-*, seit Homer für Zauber und Zaubersprüche verwendet (Hom., Od. III 264; V 47; XII 40), aber auch „betrügen, hintergehen“ (Hom., Od. XVI 195; I 57) oder metaphorisch „betören, verzaubern“ (Hom., Od. XVII 521); vgl. EIDINOW 2007, 354.

³² Die Fluchform erinnert an bedingte Selbstverfluchungen oder prophylaktische Flüche gegen Grabschänder. Dazu VERSNEL 1991, 70; VERSNEL 2010, 335.

³³ Der Übersetzung „pass a just sentence“ von VERSNEL 1991, 70, stellt DREHER 2012, 31 „to decide what is just“ (was auf eine Strafe abziele) gegenüber. Der semantische Unterschied ist indes gering.

damit die, die solches im Sinn haben und sich (daran) erfreuen und Trauer bringen mir und meiner Frau Epiktesis und uns hassen, tue diesen die schrecklichsten und schmerzhaftesten Schrecken. Königin, erhöre uns, die wir leiden, strafe (*κολάσσαι*) die, die auf Leute wie uns freudig schauen.

Das widerfahrene Unrecht wird hervorgehoben, und die Erfahrung der Machtlosigkeit, die durch die Schadenfreude der Mitmenschen noch gesteigert wird, setzt beim Verfasser Hassgefühle und den Wunsch nach Rache frei.³⁴ Dabei spielen Begriffe der Gerechtigkeit und des Strafens eine wichtige Rolle, die das Unrechts-empfinden zum Ausdruck bringen.

Weitere Beispiele dafür sind DT, Nr. 2 (TheDefix 584): „denn man hat mir Unrecht getan (ἀδίκημα), Herrin Damater (= Demeter)“; DTA, Nr. 98 (TheDefix 223):³⁵ „(ich bin) ins Unrecht gesetzt (ἀδικούμενος“; NGC, Nr. 23 (TheDefix 340):³⁶ „ἀδικούμενος καὶ οὐκ ἀδικῶν πρότερος/ins Unrecht gesetzt, ohne zuerst Unrecht getan zu haben“ (Seite B, Z. 25–27). In SGD, Nr. 58³⁷ (TheDefix 228) liest man auf beiden Seiten: „rächt/schafft Recht (ἐκδικήσετε) und erzeugt Tatkraft³⁸ (ἀρετὴν γεννήσετε/γενέσετε“; auf Seite A wird hinzugefügt: „und wütet (διοργιάσετε)“.

Auffällig ist die Unerbittlichkeit des Strafwunsches in SGD, Nr. 60, wo die Bitte an die Göttin um umfassende Bestrafung des Übeltäters auf die Vernichtung seines ganzen sozialen Lebens zielt. Auch andere Fluchtafeln forcieren durch eine Aufzählung einer Vielzahl von Körperteilen die strafende Vernichtung der ganzen Person.³⁹

Ein Beispiel bietet SEG 53, Nr. 813 (TheDefix 228): *Καταγράφω αὐτὸν* („Ich registriere ihn“, d.h. bei einer strafenden Gottheit), *τὸν ἐνέκτεφαλον* (Gehirn), *ψυχήν* (Seele), *νεῦρα* (Nerven), *οἰδεα* (= *οἰδεῖα*/Schamteile oder *ἡδέα*/lustvolle Teile?), *ἀνανκεα* (= *ἀναγκαῖα*/nötige Teile?), *χῆρε* (Hände), *γόνατα* (Knie), *πόδας* (Füße), *ἀπὸ κεφαλῆς μέχιρι ἄκρων* ὄνυχον δακτύλων (vom Kopf bis zu den Nagel spitzen der Finger). Die Aufzählung endet mit der umfassenden Angabe „ob Frau oder Mann“ (ηδε γυνὴ ηδε ἀνήρ bzw. Seite A: ιδε γυνὴ ιτε ἀνήρ).

Die erbetene Strafe wird als endgültig verstanden und damit als Rache, als Genugtuung für eine Schädigung, die sich in den Augen des Verfassers nicht mehr beheben lässt.⁴⁰

³⁴ Dazu auch EIDINOW 2007, 354.

³⁵ Athen, 3. Jh. v. Chr., Bleitafel offenbar gefaltet und mit einem Nagel durchbohrt. Text und englische Übersetzung bei EIDINOW 2007, 381; vgl. GAGER 1992, 180.

³⁶ Grab in Oropos, Griechenland; wohl 2. Jh. v. Chr. Dazu VERSNEL 2010, 316 f. EIDINOW 2007, 448, übersetzt den zweiten Satzteil passivisch, was aber keinen Sinn ergibt: „without having been wronged first“.

³⁷ Insel Delos (Griechenland), Brunnen eines Hauses; D. R. Jordan (= SGD, Nr. 58) vermutet 1. Jh. v. oder n. Chr. (auch GAGER 1992, 188). Text und englische Übersetzung bei EIDINOW 2007, 422 f.

³⁸ Man mag an lateinisch *virtus* denken. VERSNEL 1991, 67: „give expression to your wondrous power“; vgl. EIDINOW 2007, 422 f. Das Verb *ἐκδικέω* beinhaltet, dass zuvor Unrecht geschehen ist.

³⁹ Eine detaillierte Analyse bietet VERSNEL 1998.

⁴⁰ Vgl. VERSNEL 1991, 70.

Was motiviert Menschen, solche Gebete zu verfassen? Entscheidend dürfte das Gefühl der Ohnmacht des Verfassers gegenüber der Person, die ihn schädigte, sein – sei es, dass er sie nicht kannte, dass er ihr nichts anhaben konnte oder dass der Schaden irreparabel war. Gefühle von Hilflosigkeit, Wut und Rache werden beherrschend. Es bedeutet eine Bearbeitung dieser Erfahrungen und damit eine psychische Entlastung, das Unrecht einer starken Gottheit anzuertrauen bzw. es öffentlich zu machen. So findet eine Veränderung des eigenen Bewusstseins und eine Beruhigung der eigenen Emotionen⁴¹ statt.

Auf diesem Hintergrund zurück zu Simon und Petrus in Samaria. Ähnlich wie in der zitierten Fluchtafel SGD, Nr. 60 weiß Petrus Simon im Unrecht und droht ihm, sollte er darin verharren, Verderben an. Die Optativ-Form der Unheilsansage in 8,20 εἴη εἰς ἀπώλειαν („sei zum Verderben“) findet eine formale Entsprechung im Optativ λάβοιτο in der Gebetsbitte in SGD, Nr. 60 (vgl. jüdische Gebetsbitten, z. B. PsSal 12,4 f.). Bei Petrus liegt der Akzent aber – anders als bei solchen Gebeten – nicht auf der Schilderung des Verderbens, sondern auf der Begründung und vor allem auf einer neuen Option. Petrus ruft Simon zur Umkehr auf (μετανόστο). Entscheidend ist das Angebot an Simon, sich selbst in einem Bittgebet an den Herrn zu wenden: „Bitte den Herrn (δεήθητι τοῦ κυρίου), ob dir wohl vergeben wird das Ansinnen deines Herzens“ (8,22). Das *persönliche Gebet*, das die eigene Schuld eingestehst und um Vergebung bittet, tritt als gelebte Gottesbeziehung hervor und bietet die christliche Alternative zur „Magie“. Es konkurriert mit den Techniken der μάγεια, mit einer ἔξουσία, die man kaufen und über die man dann durch bestimmte Formeln oder Techniken nach Belieben verfügen kann.

Die Szene endet offen.⁴² Bleibt Simon in der subtilen Bindung, die ihm Petrus in 8,23 unterstellte? Das führt uns zum nächsten Punkt.

3. Fluchsprache bei Lukas: gute und schlechte „Bindungen“

Petrus sieht Simon in Apg 8,23 in „der Fessel der Ungerechtigkeit“ (σύνδεσμος ἀδικίας).⁴³ Vielleicht ist darin eine leise Ironie hörbar: Der, der als μάγος andere durch Flüche zu „binden“ wusste, ist selbst immer noch – wie durch einen Fluch – durch die „Fessel der Ungerechtigkeit“ gebunden. Sein Metier bindet ihn selbst. Er hat nicht erkannt, dass die „magischen“ Praktiken der neuen Beziehung zu Christus

⁴¹ Dazu SALVO 2012.

⁴² Simon erkennt die höhere Macht der beiden Apostel an und bittet sie, für ihn zum Herrn zu beten (8,24). Bleibt er damit immer noch in den „alten“ Strukturen, in denen es um den Zugriff auf die stärkere Macht geht? Zum offenen Ende vgl. MARGUERAT 2003, 120; PERO 2009, 215 f. Anders wertet WEISER 1981, 205, die Bitte Simons als Zeichen der Umkehr; vgl. SCHNEIDER 1980, 495.

⁴³ Vgl. mit Bezug auf soziales Verhalten Jes 58,6 LXX: „Löse jede Fessel der Ungerechtigkeit (λύε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας)“.

und der damit verbundenen Gabe des Geistes als Geschenk nicht entsprechen, sondern sie verdunkeln und verlieren.

Lukas weiß von den Möglichkeiten des Bindefluchs: In Lk 13,16 deutet Jesus das Geschick einer Frau, die seit Jahren von einem Krankheitsgeist verkrümmt wurde, so, dass „der Satan sie gebunden hat (ἔδησεν)“, sie aber jetzt durch Jesus (am Sabbat) „gelöst wurde von dieser Bindung“ (λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου).⁴⁴ Die Semantik des „Bindens“ gehört zu den Charakteristika antiker Fluchtafeln. Die Macht Jesu erweist sich als stärker als die Satans, so dass Jesus die Bindung durch Satan lösen kann. Entsprechend ist auch das Heilwort in 13,12 formuliert: „Frau, sei gelöst (ἀπολέλυσαι) von deiner Krankheit“.

In Verbindung mit fluchtypischen Verben des Bindens begegnet auf einigen Fluchtafeln auch ein Verb des Lösen, wobei diese Kombination nur vereinzelt belegt ist. Mit einer erst kürzlich publizierten Bleitafel aus dem Piräus-Museum (ΜΠ 11948; Athen/Piräus, frühes 4. Jh. v. Chr. [TheDefix 1090]) bindet ein unbekannter Verfasser (δήσω) das Ehepaar Phanagora und Demetrios, offenbar im Zusammenhang mit einer Taverne, die im Besitz der beiden steht, und bekärtigt: Οὐδέ σε λύσει („Nicht wird dich lösen“);⁴⁵ neben δέω tritt das Verb λύω. SGD, Nr. 18 (Athen, 4. Jh. v. Chr. [TheDefix 113]) bedient sich zur Bekräftigung der Bindung des Verbs ἀναλύω: καταδῦ καὶ οὐκ ἀναλύσω („ich binde und werde nicht lösen/loslassen“). Der Bindefluch eines Pausanias in Liebesangelegenheiten (Πλασανίας καταδεῖ) endet mit der Bekräftigung, dass niemand außer Pausanias selbst den Fluch lösen (ἀναλύσω) könne (NGC, Nr. 44; Akanthos, 4./3. Jh. v. Chr., auf beiden Seiten [TheDefix 172]).⁴⁶ Auf Lateinisch kann das so klingen: *ne quis eum solvat nisi nos qui fecimus* (DT, Nr. 137; Rom, republikanische Zeit? [TheDefix 515]).⁴⁷

Auf diesem Hintergrund erscheint es umso auffälliger, dass Apg 20,22 dem *Geist Gottes* eine ähnlich bindende Kraft zuschreiben kann. In seiner Abschiedsrede an die Ältesten aus Ephesus, die Paulus in Milet versammelt, bevor er von dort aus zu seiner letzten Reise nach Jerusalem und Rom aufbricht, kündigt er an: „Und nun, siehe, ich, gebunden (δεδεμένος) durch den Geist, gehe nach Jerusalem“, wo ihn, so die Voraussage des Geistes, Fesseln und Bedrängnisse erwarten (20,23). Während das Verb δέω im Kontext sonst immer im wörtlichen Sinn „binden, fesseln“ durch menschliche Akteure bedeutet,⁴⁸ ist es hier der Geist als übernatürliche Macht, die Paulus bindet.⁴⁹ Lukas nutzt die Sprache des Bindefluchs um zu zeigen,

⁴⁴ Der Begriff δεσμός („Fessel, Bindung“) findet sich z. B. auf den Fluchtafeln DTA, Nr. 45.108.

⁴⁵ So die Rekonstruktion des Textes von LAMONT 2015.

⁴⁶ Der vollständige Text der Tafel bei JORDAN 1999, 120–123.

⁴⁷ Dazu GRAF 1997, 168. – Die Bleitafel SGD, Nr. 170 (aus Pantikapaion, ohne Datierung [TheDefix 475]) verwendet das Substantiv λύσις (λύσιν ποιήσατο). – In der kleinasiatischen Beichtinschrift BIWK, Nr. 69, „lösen“ die Angehörigen einer Frau, die zu Unrecht zur Beteuerung ihrer Unschuld eine bedingte Selbstverfluchung ausgesprochen hatte, diese nach ihrem (als Strafe verstandenen) Tod: Die beschwichtigen Götter ἐπεξήγησαν λυθῆναι τὸ σκῆπτρον καὶ τὰς ἄράς („machten sich daran, das Zepter und die Flüche zu lösen“). – Beispiele aus den Zauberpapyri bietet KIM 2016, 386 f.

⁴⁸ Apg 21,11.13.33; 22,5.29; 24,27; vgl. 9,2.14.21; 12,6.

⁴⁹ In den Kommentaren wird diese Verbindung kaum wahrgenommen. Nur PERVO 2009,

wie unausweichlich die göttliche Bestimmung des Paulus zum Leiden ist: Wie ein erfolgreicher Fluch lässt sie sich nicht lösen.

4. Verfluchen Juden anders?

Kommen wir noch einmal auf die Figur des Barjesus aus Apg 13 zurück. Er wird in 13,6 ausdrücklich als *Jude* identifiziert, wozu sein aramäischer Name Bar-Jesus, d. h. „Sohn des Jesus“, und die Verwendung der abwertenden jüdischen Kategorie des „Pseudopropheten“, des falschen Propheten passt. Und zugleich ist er ein μάγος. Der griechische Begriff ist ambivalent: Er meint auf der einen Seite positiv beschreibend die Priester und Weisen der Perser, die über übernatürliches Wissen zur Traumdeutung und über geheime Künste verfügten; auf der anderen Seite bezeichnet er religiöse Fachleute, die fremde, d. h. nicht aus der eigenen Kultur stammende Praktiken pflegten, seit dem 4. Jh. v. Chr. negativ-abwertend Gaukler und Betrüger, die schädliche Zauberei betrieben.⁵⁰ Philo unterscheidet eine ἀληθῆ μαγική, die er als wissenschaftliche Naturbeobachtung beschreibt und für deren Praxis er die Perserkönige als herausragende Beispiele nennt, von einer depravierten Form, einer κακοτεχνία, die von Bettelpriestern und Scharlatanen betrieben wird, die versprechen, durch „Liebeszauber und Zaubersprüche“ (φιλτροῖς καὶ ἐπωδαῖς) Einfluss auf andere Menschen nehmen zu können (Philo, spec. leg. III 100f.). Ein μάγος hatte im 1. Jh. Traumdeutung, Divination, kathartische Riten und Zauberei, u. a. Verfluchungen anzubieten.

Ist ein jüdischer μάγος auf Zypern denkbar? Josephus berichtet, dass zum Hof des Felix, des römischen Statthalters von Judäa in den 50er Jahren des 1. Jh., ein Jude namens Atomos gehörte, der aus Zypern stammte und offenbar als μάγος wirkte. Felix beauftragte ihn, die begehrte Drusilla, die Schwester von Agrippa II., zu überreden, die Ehe mit ihm, Felix, einzugehen (Jos., ant. XX 142). Vielleicht verbirgt sich hinter der offenen Formulierung ein Liebeszauber. Und Plinius deutet an, dass eine Gruppe jüdischer Magoi existierte, deren jüngster Zweig gerade auf Zypern beheimatet war.⁵¹ Die Leser der Apostelgeschichte konnten sich also durch-

⁵⁰ L. gibt in Anm. 160 einen Hinweis auf *binding spells*, macht ihn aber nicht für das Verständnis nutzbar; er übersetzt abstrakt: „the Spirit compels me (sc. zwingt mich, S.S.)“ (504).

⁵¹ GRAF/JOHNSTON 1999, 662–664; PASSOW 2008, II/1106; vgl. SCHREIBER 1996, 35 f.; MARGUERAT 2003, 115–117; FRENSCHKOWSKI 2016, 57–70. Zur negativen Bewertung der Magie in der Antike BUSCH 2006, 115–125.

⁵² Plin., nat. XXX II. Der Text legt diesen Zusammenhang zumindest nahe, wenn Plinius zuerst von einer magischen Gruppe spricht, die auf Mose, Iannes, Iotapes und die Juden zurückgeht, diese zeitlich viele tausend Jahre nach Zoroaster einordnet und dann hinzufügt: „soviel jünger ist die zyprische (Gruppe)“ (*tanto recentior est Cypria*). Zu jüdischen Magiern auf Zypern bzw. im Gefolge führender Römer vgl. auch WEISS 2015, 53–56.

aus vorstellen, dass Barjesus als jüdischer Zauber-Profi beim Stathalter Sergius Paulus ein einträgliches Auskommen fand.⁵²

Als μαγείτα-Profi wird Barjesus auch professionelles Wissen über die Formulierung von Flüchen besessen haben. Interessant ist, dass sich jüdische Elemente auch in paganen Fluchtexten finden, vor allem in den späteren Zauberpapyri, was in der Forschung seit langem wahrgenommen wird. Sie sind aber auch auf älteren Fluchtafeln belegt. Mir ist zumindest *ein* in zeitlicher Nähe stehender Fluchtext bekannt, in dem jüdischer Einfluss sichtbar wird: DT, Nr. 41 (TheDefix 225), gefunden in Megara, Griechenland, auf der Nordseite des korinthischen Isthmus, ca. 20 km westlich von Eleusis. Es handelt sich um eine beidseitig beschriebene Bleitafel, die zerbrochen und an den Rändern zerstört vorliegt; datiert wird sie ins 1./2. Jh. n. Chr.⁵³ Ich versuche eine Übersetzung:

Seite A: Wir schreiben nieder/registrieren (καταγράφομεν) ... und verfluchen sie (ἀναθεματίζομεν αὐτούς). Althaia, Kore ..., Hekate, Selene, die ihren Schwanz verschlingt⁵⁴ ... Diese verfluchen wir (ἀναθεματίζομεν): Leib, Geist, Seele, Überlegung, Einsicht, Wahrnehmung, Leben, Herz mit hekatischen Worten und hebräischen Schwüren (όρκισμα[σι] τε αβραικοῖς) ... Erde, Hekate ... angeordnet von den heiligen Namen und hebräischen Schwüren (αβραικῶν τε ὄρκισμάτων): Haare, Kopf, Gehirn, [Gesicht], Ohren, Augenbrauen, Nasenlöcher, ... Kiefer, Zähne ... die Seele zu seufzen, die Gesundheit ... das Blut, das Fleisch verbrennen (τὸν αἷμα σάρκας κατακάει[v]⁵⁵)....

Seite B fordert die Bestrafung der Übeltäter: [κατα]γρά[φ]ομεν [εἰς] κολάσε[ις] ..., wobei der Begriff κολάσις Strafe oder Rache für erlittenes Unrecht meint. Ob κολάσις allerdings auf Strafen *in der Unterwelt* zielt – H. Versnel denkt sogar an Höllenstrafen im Jenseits –,⁵⁶ sei dahingestellt. Seite B endet mit der Unterschrift ANEΘEMA („ein Fluch“).

Das Verb ἀναθεματίζω und das Substantiv ἀνάθεμα stellen in der Bedeutung des Zerstörens und Verfluchens dessen, was abscheulich vor Gott ist, Neologismen der

⁵² JERVELL 1998, 346 Anm. 416; 348 Anm. 438, bezweifelt, dass Barjesus für einen jüdisch-paganen Synkretismus steht, was sonst von der Forschung weithin angenommen wird (z. B. von WEISER 1985, 316). Den jüdischen Charakter des Barjesus betont STRELAN 2004. BUSCH 2006, 111, verortet ihn hingegen im paganen Umfeld; KENT 2017, 416, meint, Lukas stelle Barjesus in die Nähe heidnischer Magoi, um ihn als *outsider* zu kennzeichnen.

⁵³ DT, Nr. 41 = DTA praef. xiif. (Datierung von R. Wünsch); GAGER 1992, 183 f. (englische Übersetzung). Vgl. aus dem 3. Jh. DT, Nr. 271 (TheDefix 116) (siehe 7.).

⁵⁴ Althaia war im griechischen Mythos die Mutter des Meleager und Gattin des Oeneus; eine Verfluchung durch sie führte zum Tod des Meleager (Hom., Il. IX 565–572; Paus., X 31,3). Kore entspricht Persephone (Tochter der Demeter, Göttin der Unterwelt und Fruchtbarkeit). Hekate gilt der Mythologie als Göttin der Magie und der Nekromantie und ist für Wegkreuzungen, Schwellen und Übergänge zuständig, damit auch für den Übergang zwischen Leben und Tod. Selene ist die Mondgöttin; die Schlange, die sich zu einem Kreis formt und ihren Schwanz verschlingt, ist ein bekanntes ägyptisches Bild, das hier auf den Kreislauf der Mondbahn bezogen ist. Vgl. WÜNSCH 1912, 5 f., der Hekate als Hauptgottheit mit den anderen Gottheiten synkretistisch verbunden sieht.

⁵⁵ Vermutlich ist an das Brennen durch Fieber als „Beugestrafe“ gedacht; vgl. DT, Nr. 2 (TheDefix 584) (siehe 7.).

⁵⁶ VERSNEL 1991, 65.

Septuaginta dar, die sich vom klassischen griechischen Gebrauch (Übereignung an eine Gottheit) unterscheiden. Diese in der Septuaginta häufige Neudeutung wird kaum von frühjüdischen Schriften, wohl aber von christlichen Autoren aufgegriffen.⁵⁷ Ein Beispiel bietet Dtn 13,15, wo die von JHWH abgefallenen Einwohner einer Stadt in Israel getötet werden sollen; die ganze Stadt und alles in ihr „sollt ihr mit einem Fluch belegen“. Das Adjektiv αἴρατικός dürfte ἔβραϊκός entsprechen, so dass sich die „hebräischen Schwüre“ auf Fluchsformeln aus dem alttestamentlich-jüdischen Bereich beziehen werden. Mit den „hekatischen Worten und hebräischen Schwüren“ sind wohl Zauberformeln, wirkmächtige Worte oder Namen gemeint, wie sie später in den Zauberpapyri zu finden sind.⁵⁸ Die Tafel setzt die Wirkmacht jüdischer Namen und Formeln voraus.⁵⁹ Sie tragen entscheidend zur Wirksamkeit des Fluches bei, der das ganze Leben, die lebensnotwendigen Teile des Körpers, treffen soll.

Es liegt nahe, dass dort, wo jüdische μάγοι auftreten, auch spezifisch jüdische Elemente für Fluchtafeln verwendet werden. Formulare für Flüche wurden spätestens seit der Kaiserzeit als Vorlagen von Fluch-Profis, sachkundigen μάγοι, angewandt.⁶⁰ Zu diesen dürfen wir auch Barjesus zählen.

5. Soziale Milieus: Sklavenbesitzer und Gewinnaussichten

Die oben besprochene Fluchtafel SGD, Nr. 60 (TheDefix 215), gibt uns Einblick in die Verzweiflung eines Ehepaars, das seine gesamten Sklaven verloren hatte, weil sie, von einem gewissen Epaphroditus aufgehetzt, geflohen waren. Der Sklavenbesitzer bittet Demeter um Rache, die das ganze Leben des Übeltäters lahmlegen soll: Haushalt, Kinder, Mahlgemeinschaft, Hund und Hahn, Ernte, Frucht der Erde und des Meeres, Hilfe durch Sklaven. Die Details lassen an ein ländliches Szenario als soziales Umfeld denken, in dem der Verfasser mit seiner Ehefrau lebt und das nun durch die Flucht der Sklaven zerstört worden ist. Die Flucht der Sklaven bedeutet hohen wirtschaftlichen Schaden. Vor allem aber bringt sie gesellschaftliche Schande, Verlust an Ansehen und Demütigung mit sich und löst bei manchen Mitmenschen auch noch Schadenfreude aus, was den Wunsch nach Rache aufkommen lässt.⁶¹

⁵⁷ Dazu BERTHELOT 2014.

⁵⁸ Vgl. WÜNSCH 1912, 6.

⁵⁹ Jüdisch (bzw. samaritanisch) geprägt ist ein Rachegebet auf einem Grabdenkmal für das früh verstorbene Mädchen Heraklea aus Rhenia (bei Delos): IDélos 2532 (= CII 725 [TheDefix 227]); es ruft den „höchsten Gott“, den „Herrn der Geister und allen Fleisches“ und „die Engel Gottes“ um Rache an den Mörtern an (2./1. Jh. v. Chr.). Dazu BERGMANN 1911; GAGER 1992, 185–187; BOHAK 2008, 125–127; VAN DER HORST/NEWMAN 2008, 135–143.

⁶⁰ Vgl. PREISENDANZ 1972, 11 f. 16.22–24; VERSNEL 1991, 91; FARONE 1991, 4; EIDINOW 2007, 26–32.

⁶¹ GAGER 1992, 166 f., hebt die mit dem Verlust verbundene soziale Demütigung hervor. Zur

Die Fluchtafel trägt dazu bei, das soziale Milieu von Sklavenbesitzern zu verstehen, in dem auch Apg 16,16–21 angesiedelt ist: Paulus treibt einen Wahrsagegeist aus einer Sklavín aus, die ihn mit ihrem penetranten Geschrei und ihrem von einem Dämon veranlassten Orakelspruch aufgebracht hatte – obwohl der Spruch in der Sache nicht falsch ist.⁶² Die Verkünder seien „Sklaven des höchsten Gottes“. Für die κύριοι, die „Herren“ der Sklavín, bedeutete der Verlust des Wahrsage-Mediums erheblichen wirtschaftlichen Schaden, denn es brachte ihnen zuvor „viel Erwerb“ (ἐργασία πολλή, 16,16). Bei den „Herren“ kann – von SGD, Nr. 60 her gelesen – durchaus an ein Besitzer-Ehepaar⁶³ gedacht sein. Die Reaktion der Besitzer formuliert Lukas mittels einer Anspielung auf den Exorzismus: Sie sahen, „dass die Hoffnung auf ihren Erwerb ausgefahren war“ (ὅτι ἐξῆλθεν ἡ ἐλπὶς τῆς ἐργασίας αὐτῶν; Apg 16,19). Das Problem ist nicht das Sklavenmädchen an sich, sondern „die Hoffnung auf Erwerb“. Die Besitzer wandten sich mit ihrem Wunsch nach Rache übrigens nicht an die Götter, sondern an die führenden Stadtbeamten, denen sie Paulus und seinen Begleiter Silas vorführten. Prompt wurden diese geschlagen und ins Gefängnis geworfen (16,19–24).

Eine Kombination der beiden Substantive ἐλπίς und ἐργασία („Erwerb, Verdienst, Gewinn“) findet sich auch auf der Fluchtafel DT, Nr. 72 (TheDefix 214): „Ich binde (καταδήω) ..., von diesen Männern und Frauen auch die Hoffnungen (ἐλπίδας) von den Göttern und Heroen her, und allen Erwerb (ἐργασίας [ά]πάρας)“. Die Texte beleuchten sich gegenseitig: Liest man DT, Nr. 72, von Apg 16 her, beziehen sich die „Hoffnungen“ kaum auf das Jenseits, wie verschiedentlich angenommen,⁶⁴ sondern auf das Prosperieren des Erwerbslebens. Dies hängt aber von den Göttern ab, und genau diese Verbindung will der Fluch zerstören. Und Lukas prangert weniger die überzogene Gewinnsucht der Sklavenbesitzer an,⁶⁵ sondern zeigt, wie die Nachfolge des stärkeren Gottes zu gesellschaftlichen Konflikten führen kann, wenn sie anderen das Geschäft kaputt macht.

Erfahrung von Schande und Schadenfreude als Motivation für Gebete um Gerechtigkeit und Auslöser von Rachegedanken vgl. VERSNEL 1999; CHANIOTIS 2004, 15.18.20 f.

⁶² Aber doch missverständlich, da der Titel „höchster Gott“ in römischer Zeit auf Inschriften häufig für pagane Gottheiten verwendet wird; vgl. PERVO 2009, 405 mit Anm. 50.

⁶³ So die Überlegung bei SCHNEIDER 1982, 215 Anm. 47 (vgl. Lk 19,33); als Möglichkeit bei KLAUCK 1996, 79. – Auch kollektiver Besitz einer Sklavín war möglich; vgl. AVEMARIE 2003, 552–554.

⁶⁴ Vgl. A. Audollent zu DT, Nr. 72; weitere Proponenten bei VERSNEL 1985, 256 f., der sich gegen diese Annahme wendet.

⁶⁵ So PERVO 2009, 406 („avarice“); JERVELL 1998, 423 („Geldgier“). Anders spricht WEISER 1985, 435, von „Geschäftsschädigung“.

6. Bedingte Selbstverfluchungen

Im Zusammenhang mit der Verhaftung des Paulus in Jerusalem erzählt Apg 23,12–22 von einer Gruppe von Juden, die eine Verschwörung gegen Paulus planten: Sie ἀνεθεμάτισαν ἐσυτούς, nicht zu essen und zu trinken, bevor sie Paulus umgebracht hätten (23,12.14.21). Das Syntagma ἀνεθεμάτισαν ἐσυτούς kann man mit „belegten sich selbst mit einem Fluch“ wiedergeben.⁶⁶ 23,14 formuliert pointiert mittels einer *figura etymologica*: ἀναθέματι ἀνεθεμάτισαμεν ἐσυτούς, etwa: „wir belegten uns selbst durch eine Verfluchung mit einem Fluch“. Es handelt sich dabei um eine bedingte Selbstverfluchung, bei der eine Person einen potentiellen Fluch gegen sich selbst richtet für den Fall, dass sie ein gegebenes Versprechen nicht einhält. Damit wird die Festigkeit der Absicht untermauert, ja unumkehrbar gemacht. Die häufige Übersetzung „mit einem heiligen Eid verschworen“⁶⁷ bringt dagegen den Fluchcharakter nicht deutlich zum Ausdruck.

Man versteht den Vorgang besser, wenn man das Gebet um Gerechtigkeit DT, Nr. 1 (TheDefix 229), zum Vergleich heranzieht. Es gehört zu einem Sammelfund von 13 Bleitafeln, die auf der Halbinsel Knidos im Südwesten Kleinasiens beim Heiligtum der Damater entdeckt wurden und aus dem 2./1. Jh. v. Chr. stammen.⁶⁸ Auf Seite A der Bleitafel liest man:⁶⁹

Wenn ich Asklaapiadas Gift/einen Fluch (φάρμακον) gegeben habe oder in der Seele erwogen habe, ihm etwas Schlechtes zu tun, oder eine Frau zum Heiligtum gerufen und ihr drei Halbminen gegeben habe, damit sie ihn von den Lebenden wegnehme, soll Antigone zu Damater (*sc.* ihrem Heiligtum) hinaufgehen, brennend, bekennend (ἐξομολογουμένα),⁷⁰ und es soll nicht geschehen, dass sie Damater versöhnlich antrifft, sondern soll mit großen Martern gefoltert werden.

Deutlich ist der gegen die eigene Person gerichtete Fluch, der an die Bedingung geknüpft ist, dass Antigone gegen Asklaapiadas tätig geworden ist.⁷¹ Die Intention der bedingten Selbstverfluchung besteht darin zu zeigen, dass sich die Verfasserin ihrer Unschuld so sicher ist, dass sie es wagen kann, für den gegenteiligen Fall einen furchtbaren Fluch auszusprechen. In DT, Nr. 1, soll also durch den bedingten

⁶⁶ PASSOW 2008, I/1 172. Zu ἀναθεματίζω siehe unter 4.

⁶⁷ So SCHNEIDER 1982, 334; vgl. WEISER 1985, 618; JERVELL 1998, 559.561; PERVO 2009, 577 („have vowed with the utmost solemnity“). Passend GEBAUER 2015, 176: „mit einer Selbstverfluchung geschworen“. In der Antike ließ sich der Eid als bedingte Selbstverfluchung verstehen, was in unserem heutigen Begriff „Eid“ nicht mehr ohne Weiteres hörbar ist.

⁶⁸ Ausgabe: BLÜMEL 1992, 85–103 (DT, Nr. 1–13). Heute sind die Tafeln zumeist zerfallen oder zumindest unlesbar. Sie wurden alle von *Frauen* zum Heiligtum gebracht – passend zur weiblichen Hauptgöttin Damater.

⁶⁹ Übersetzung S. S.; vgl. Text und Übersetzung bei BLÜMEL 1992, 86–88 (deutsch); EIDINOW 2007, 391 f., und GAGER 1992, 189 f. (englisch).

⁷⁰ BLÜMEL 1992, 88, übersetzt mit „beichten“, was den öffentlichen Charakter des Vorgangs verkennt. Siehe unten zu DT, Nr. 2.

⁷¹ Zum vergleichbaren Phänomen des „exculpatory oath“ CHANIOTIS 2004, 11–13. Vgl. den „Fluchschwur“ in CD 9,11 f.; dazu CZAJKOWSKI 2016.

Fluch bewiesen werden, dass eine Tat *nicht* begangen wurde, im Unterschied zu Apg 23, wo damit versprochen wird, eine Tat sicher und ohne Zögern zu begehen. Die negative Intention der Verschwörer – der Mord an Paulus – wird von Lukas durch die negativ bewertete Form der bedingten Selbstverfluchung unterstrichen.

Dass Lukas die Form der bedingten Selbstverfluchung negativ bewertet, lässt seine Bearbeitung der Vorlage Mk 14,71 erkennen. Dort fand er bei der Verleugnung Jesu durch Petrus die Bemerkung, Petrus „ἵρξατο ἀναθεματίζειν“, was zwar sehr knapp formuliert ist, sich aber kaum anders denn als bedingte Selbstverfluchung verstehen lässt – nämlich für den Fall, dass Petrus Jesus kennen würde, was er so mit aller Intensität leugnet. Lukas lässt dieses Syntagma in Lk 22,60 weg: Petrus, der Apostel Christi, bedient sich keiner solchen Fluchform. Wer in der Beziehung zu Christus lebt, kommuniziert nicht mit Fluchworten, sondern mit Gebeten.

7. Der Name, der Macht über die Dämonen verleiht, in Apg 19,13–20

In der Szene Apg 19,13–20, die in Ephesus spielt, tritt noch einmal die Konkurrenz der christlichen Verkünder zu Zauberern und Beschwörern hervor. Voraus geht in 19,11f. eine Notiz über die wunderbare Kraft des Paulus, die so groß ist, dass sogar Tücher von seinem Körper Kranke heilen und böse Geister ausfahren lassen.⁷² Das klingt „magisch“, wenn man diesen Begriff verwenden will. Allerdings darf man nicht übersehen, dass Lukas *Gott* – den einzigen, wahren Gott – als eigentliche Ursache der Machttaten hervorhebt: „Und ungewöhnliche Machttaten tat Gott durch die Hände des Paulus“ (19,11). Damit ordnet Lukas die „magischen“ Züge theologisch ein, die aber gleichwohl bestehen bleiben. Die folgende Begebenheit bringt eine Unterscheidung. Jüdische Exorzisten versuchen sich am Namen „Jesus“ (19,13–17):

Es versuchten aber einige der umherziehenden jüdischen Beschwörer (ἔξορκισται), über die, die böse Geister hatten, den Namen des Herrn Jesus zu nennen, indem sie sagten: Ich beschwöre euch bei Jesus, den Paulus verkündet (όρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν, ὃν Παῦλος κηρύσσει). Es waren aber sieben Söhne eines gewissen Skeuas,⁷³ eines jüdischen Hohepriesters, die dies taten (19,13f.).

Den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Beschwörungswortes ὄρκιζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν, das mit doppeltem Akkusativ konstruiert ist (vgl. 1 Thess 5,27), können einige Bleitafeln erhellen,⁷⁴ auch wenn sie zeitlich etwas später anzusetzen sind.

⁷² Zur Erklärung SCHREIBER 1996, 99–108.

⁷³ Wohl ein Künstlername, denn ein jüdischer Hohepriester namens Skeuas (vgl. lateinisch Scaeva) ist historisch nicht bezeugt; vgl. KLAUCK 1996, II5.

⁷⁴ Auch in den Zauberpapyri dient der Name Jesus zur Dämonenbeschwörung; vgl. PGM IV 3019 f. (spätes 3. oder 4. Jh.): „Ich beschwöre dich bei dem Gott der Hebräer, Jesus“ (ὄρκιζω σε

1. DT, Nr. 271 (Hadrumetum/Nordafrika, Bleitafel von einem römischen Friedhof, 3. Jh. [TheDefix 116]):

Horcizo se daemonion pneumn (sic!) to enthade cimenor to onomati to agio (= Ὁρκίζω σε δαιμόνιον πνεῦμα, τὸ ἐνθάδε κείμενον, τῷ ὀνόματι τῷ ἄγιῳ) Αωθ Αβαωθ, τὸν θεὸν τοῦ Αβρααν καὶ τὸν Ιαω τὸν τοῦ Ιακου ... ἀκουσον τοῦ ὀνόματος ἐντείμου καὶ φοβεροῦ καὶ μεγάλου ... „Ich beschwöre dich Dämon, Geist, der hier liegt, bei dem heiligen Namen ... höre den verehrten, furchtbaren und großen Namen ...“).

Beschworen wird der Dämon des im Grab liegenden Verstorbenen: Er soll einen gewissen Urbanus zu einer Frau namens Domitiana bringen, damit er sie liebt und heiratet. Es handelt sich also um einen Liebeszauber. Der Text setzt wiederholt mit einer neuen Beschwörung an:

‘Ορκίζω σε τὸν μέγαν θεὸν τὸν αἰώνιον καὶ ἐπαιώνιον καὶ παντοκράτορα τὸν ὑπεράνω τῶν ὑπεράνω θεῶν; ὄρκίζω σε τὸν κτίσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν θάλασσαν ... ὄρκίζω σε τὸ ἄγιον ὄνομα ὃ οὐ λέγεται

John Gager übersetzt so, als ob der „große Gott“ beschworen werden soll: „I invoke you, the great god“.⁷⁵ Ich schlage vor, den doppelten Akkusativ als Beschwörung des Dämons *beim Namen* des großen Gottes zu übersetzen:

Ich beschwöre dich bei dem großen Gott, dem ewigen und über-ewigen und Allherrschер, dem erhöhten über die erhöhten Götter; ich beschwöre dich beim Schöpfer des Himmels und des Meeres ... ich beschwöre dich bei dem heiligen Namen, der nicht genannt wird

Mit dem machtvollen Namen des Gottes Israels, für den die angeführten Attribute charakteristisch sind,⁷⁶ übt die Verfasserin zwingende Gewalt über den Dämon aus dem Grab aus. Bemerkenswert ist der deutlich erkennbare jüdische Einfluss.

2. DT, Nr. 251 (2. Jh., Amphitheater in Karthago [TheDefix 97]): „adiuro anime uius loci (= *animae huius loci*)“, d. h. die Totengeister, die Dämonen von gefallenen Gladiatoren des Amphitheaters. Diese *animae* werden *per nomina*, bei den Namen übergeordneter Gottheiten, beschworen, sieben *venatores* („Jäger“, d. h. Gladiatoren im Tierkampf) unschädlich zu machen.⁷⁷

κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἐβραίων Ἰησοῦ). AMIRAV 2011, II8 f., zieht die Zauberpapyri zum Vergleich heran und versteht Apg 19,13 als „magical formula“.

⁷⁵ GAGER 1992, 113.

⁷⁶ Zu den genannten Eigenschaften Gottes bzw. seines Namens vgl. (jeweils LXX) Dtn 28,58 (ἐντιμος); Ps 110,9 (ἄγιος, φοβερός); Dtn 10,17; Sir 43,29 (μέγας, φοβερός); Jes 26,4 (μέγας, αἰώνιος); Ez 15,18 (κύριος βασιλεύων τὸν αἰῶνα καὶ ἐπ' αἰώνα); Ez 10,19 (ὑπεράνω); Gen 14,19.22 (ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν). Vgl. GAGER 1992, 113; WÜNSCH 1912, 21f. Den Bezug auf den einen Gott Israels hält auch PREISENDANZ 1972, 15 f., fest. – Ein weiteres Beispiel bietet DT, Nr. 242 (Karthago, 3. Jh. [TheDefix 61]); ich zitiere nur den Anfang des langen Textes: ἔξορκίζω σε τὸν θεὸν τὸν ἔχοντα τὴν ἔξουσιαν τῶν χθονίων τόπων Νειγαροπλήξ [...] (weitere jüdische Elemente z. B. Σαβαωθ, Σαλόμων, θεὸς τῆς ἡμέρας ταύτης, τῆς ὥρας ταύτης).

⁷⁷ DT, Nr. 233 (Karthago, 2./3. Jh. [TheDefix 52]) beschwört einen Totendämon, 28 Rennpferde bewegungslos zu machen. DT, Nr. 241 (Karthago, 1.-3. Jh. [TheDefix 60]): „Fluch. Ich beschwöre euch bei den großen Namen“ (κατάρα ἔξορκίζω ὑπάς κατὰ τῶν μεγάλων ὄνομάτων),

3. DT, Nr. 198 (2./3. Jh., Grab in Cumae [TheDefix 129]): δαίμονες καὶ πνεύματα der im Grab liegenden Toten werden angesprochen: ἔξορκίζω ὑμᾶς τὸ ἅγιον ὄνομα („ich beschwöre euch beim heiligen Namen“), worauf verschiedene Namen genannt werden.

Die Verfasser dieser Texte setzen voraus, dass der Name bedeutender Gottesheiten die Macht in sich trägt, Dämonen zu gebieten, und rufen ihn deshalb bei Beschwörungen an. Es gehört zum professionellen Wissen eines Beschwörers oder μάριος, die wirkmächtigen Namen und ihre richtige Verwendung zu kennen. Nichts anderes tun die Söhne des Skeuas mit dem Namen Jesus. Sie trauen ihm so viel Wirkmacht zu, dass seinem Namen die bösen Geister gehorchen müssen. Doch damit treten sie in Konkurrenz zu Paulus und seinen Gemeinden. „Im Namen Jesu Christi“ hatte Paulus einen Dämon ausgetrieben (Apg 16,18) und Petrus einen Gelähmten geheilt (3,6). Die Frage, ob sie befugt sind, den Namen Jesus zu verwenden, und ob der Name automatisch den Gehorsam der Dämonen erzwingt, stellen sich die Skeuas-Söhne nicht. Der Dämon jedoch kennt die Grenzen genau: „Jesus kenne ich, und Paulus ist mir bekannt; aber ihr, wer seid ihr?“ (19,15). Er schuldet ihnen keinen Gehorsam, so dass der vom Geist Besessene sie verprügeln und nackt und verwundet aus dem Haus werfen kann (19,16).

Damit ist die Grenze eines manipulativen Gebrauchs des Jesus-Namens markiert. Der Name Jesus kann nicht als magische Formel zur Dämonenaustreibung verwendet werden. Das Verhalten der Skeuas-Söhne wird als unprofessionell entlarvt: Ihre Erfahrung und ihr Wissen reichen nicht aus, um die „richtige“ Verwendung des Jesus-Namens verstehen zu können.⁷⁸ Dabei hielten sie den Schlüssel zum richtigen Verstehen bereits in der Hand, wenn sie den Namen Jesus durch den Relativsatz bestimmten: ὃν Παῦλος κηρύσσει (19,13). Nach Lukas führt die Verkündigung zur Gemeinschaft mit Jesus, dem erhöhten Herrn.⁷⁹ Der Name Jesus kann nur in der persönlichen Beziehung zu Jesus heilvoll wirksam werden.⁸⁰ Diesen Schritt haben die Skeuas-Söhne nicht getan. Der Name Jesus und der hinter ihm stehende stärkere Gott bleiben unverfügbar. Die eigene Beziehung zum erhöhten Herrn stellt das Kriterium dafür dar, dass jemand den Namen Jesus hilfesuchend anrufen darf. Als Resultat der Episode zeichnet Lukas eine gesteigerte Ehrfurcht

die zuvor genannt wurden. Anrufung eines Dämons auch in DT, Nr. 286–295; SGD, Nr. 168 (TheDefix 474) (όρκίζω ὑμᾶς, δαίμονες, κατὰ τοῦ ἐνγεγραμμένου ὄνόματος). Vgl. PREISENDANZ 1972, 21.23.

⁷⁸ BUSCH 2006, 34, spricht von „Dilettantismus“.

⁷⁹ Der Zusatz in 19,13: „den Paulus verkündet“, ist nicht als (formgeschichtlich) falsche Ergänzung der Beschwörungsformel zu verstehen, als ob die Macht Jesu durch die Macht des Paulus noch verstärkt werden sollte; so aber BATES 2011, 418 f.

⁸⁰ Überdies erinnert der „Name“ an die Taufszene in 19,5 und unterstreicht so die Bedeutung der Beziehung zu Jesus. In der Forschung wurde die Bindung des wirkmächtigen Jesus-Namens an die gläubige Existenz und die Kirche diskutiert; vgl. WEISER 1981, 532 f. Es geht an der Intention der Erzählung vorbei, wenn JERVELL 1998, 484, feststellt: „Die Überwältigung der bösen Geister ist nur durch das erneuerte Israel möglich“.

vor dem Namen Jesus in der Stadt Ephesus: „Das aber wurde allen Juden und Griechen, die in Ephesus wohnten, bekannt, und es fiel Furcht auf sie alle, und sie rühmten den Namen des Herrn Jesus“ (19,17).

Dass hier wieder *jüdische* Konkurrenten auftreten, verweist auf das Lebensmilieu und die konkreten Kontakte der ersten Christen und bedeutet keine Abwertung des Judentums.⁸¹ Jüdische Beschwörer sind Teil der hellenistischen Welt und ihrer vielfältigen religiösen Vollzüge. Josephus weiß von einem jüdischen Exorzisten namens Eleazar, der seine Vollmacht aus der Tradition Salomos gewonnen hat und damit in seinem gesellschaftlichen Umfeld legitimiert war (Jos., ant. VIII 46–49; vgl. Lk 11,19). Bereits im galiläischen Umfeld des Wirkens Jesu trieb nach Lk 9,49 f. ein Mann, der nicht zur Schüler-Gruppe zählte, im Namen Jesu Dämonen aus. Doch während Jesus den Schüler, der sich darüber empörte, anwies, den Mann gewähren zu lassen, betont Apg 19,13–17 die Grenzziehung der Paulus-Gruppe nach außen: Innerhalb Israels war die strikte Gruppenbindung verzichtbar, in der hellenistisch-römischen Welt wird sie wesentlich.

Die Überlegenheit der Jesus-Beziehung der ersten Christen über Zaubertechniken scheint nach dem Missgeschick der Skeus-Söhne festzustehen. Doch so einfach liegen die Dinge nicht, und das weiß auch Lukas. Er setzt voraus, dass auch Christen in ihrem hellenistischen Lebensmilieu verwurzelt blieben und durchaus noch auf die Künste der Zauberei zurückgriffen. Paradigmatisch dafür stand bereits die Gestalt des Simon in Apg 8,9–24. Hier in Ephesus kehren sich die Christen⁸² als Reaktion auf die überwältigende Macht des Jesus-Namens radikal von ihren Zauberpraktiken ab:

Und viele der glaubend Gewordenen kamen und bekannten (ἐξομολογούμενοι) und berichteten ihre Zauberpraktiken (πράξεις).⁸³ Etliche aber von denen, die Zauberei getrieben hatten (τὰ περίεργα πράξαντων), trugen ihre Bücher zusammen und verbrannten sie vor allen, und man rechnete ihren Wert zusammen und fand heraus: 50.000 Silberstücke (19,18 f.).

Die Betroffenen *bekennen* – und reagieren damit so, wie sie auch auf eine Verfluchung reagieren könnten. In dem Gebet um Gerechtigkeit DT, Nr. 2 (TheDefix 584), wie DT, Nr. 1 (TheDefix 229), eine Bleitafel vom Damater-Heiligtum auf Knidos aus dem 2. oder 1. Jh. v. Chr., liest man:⁸⁴

Es weiht/überantwortet (ἀνιέποι) Artemis der Damater, der Kura, allen Göttern bei Damater. Wer die von mir zurückgelassenen Kleider und den Mantel und das knielange Kleid

⁸¹ Schwierig JERVELL 1998, 483; die Exorzisten verweisen auf „das ungläubige Judentum“.

⁸² Der kontextuelle Zusammenhang von Apg 19,18 f. spricht für die Interpretation, dass *Christen* gemeint sind, die auch nach ihrer Bekehrung die in ihrer Lebenswelt verbreiteten Zauberpraktiken pflegten; zur Diskussion PERVO 2009, 480.

⁸³ In den späteren Zauberpapyri kann πράξις eine Zauberhandlung oder -formel bezeichnen, so in PGM I 276; IV 159.1227. Vgl. HEININGER 2005, 285 Anm. 53.

⁸⁴ Übersetzung in Anlehnung an BLÜMEL 1992, 89 f., aber mit eigenen Änderungen; vgl. auch VERSNEL 2009, 15 f.; VERSNEL 1991, 72.

mir nicht zurückgegeben hat, obwohl ich darum gebeten habe, dieser soll sie zu Damater bringen, auch wenn ein anderer meine Dinge haben sollte, und möge innerlich brennend ($\pi\pi\tau\rho\mu\epsilon\nu\sigma$) bekennen ($\xi\xi\alpha\rho\rho\epsilon\nu\omega$); für mich aber soll es heilig und frei⁸⁵ sein [...] und zusammen zu trinken und zu essen und unter dasselbe Dach zu kommen; denn man hat mir Unrecht getan ($\alpha\delta\iota\kappa\mu\alpha$), Herrin ($\delta\epsilon\sigma\rho\iota\alpha$) Damater.

Das „Brennen“ bezieht sich wohl auf ein Fieber, das als Züchtigung zur Beserung führen soll,⁸⁶ oder auf ein inneres Brennen, das von negativen Gefühlen wie Schande und Reue ausgelöst wird.⁸⁷ Dadurch soll Einsicht in die Schuld erzwungen werden. Diese Einsicht äußert sich in einem öffentlichen Bekenntnis. Das Verb $\xi\xi\alpha\rho\rho\epsilon\nu\omega$ zielt auf einen öffentlichen Akt, meint also „bekennen“ und nicht „beichten“, wie Wolfgang Blümel übersetzt.⁸⁸ Das Bekennen kann z. B. durch eine weitere Inschrift geschehen, wofür die sogenannten Beichtinschriften aus Kleinasien (2./3. Jh.) Beispiele bieten.⁸⁹

Auf ein Schuldeingeständnis des Übeltäters und vielleicht auf Wiedergutmachung können die Tafeln dann hinwirken, wenn sie an einem anerkannten Heiligtum öffentlich aufgehängt wurden.⁹⁰ Das funktioniert in einer *Face-to-Face*-Gesellschaft allerdings auch mittels Mundpropaganda: Man erzählt Freunden davon, dass man seine *causa* mit einer Verfluchung belegt hat, und diese erzählen es weiter.

Auch in Apg 19,18 ist das Bekennen ein öffentlicher Akt: Die Christen in Ephesus bekennen ihre eigenen Zauberversuche⁹¹ vor der Gemeinde und wenden sich öffentlich von der Zauberpraxis ab. Ihre Abkehr erzählt Lukas in großen Dimensionen. Sie manifestiert sich im freiwilligen Verbrennen ihrer Buchrollen, unter denen man sich Rollen und Notizbücher aus Papyrus und Pergament vorstellen kann, die Formulare z. B. für Zauberformeln, Beschwörungen und Amulette sprüche enthielten. An manchen Fluchtafeln lässt sich noch erkennen, dass sie von Formularen abgeschrieben wurden. Die Beschwörung in DT, Nr. 241 (TheDefix 60), beginnt z. B. mit der Rubrik $\kappa\alpha\tau\alpha\rho\alpha$ („Fluch“); damit ist die nur für den Benutzer

⁸⁵ Zur Vorstellung der Ansteckung durch einen Verfluchten, mit dem man sich unter einem Dach aufhält, vgl. VERSNEL 2009, 16.

⁸⁶ So VERSNEL 1991, 73; VERSNEL 1994, erwägt daneben „a reference to the notion of ordeal by fire“ (154). BLÜMEL 1992, 85, spricht – m. E. zu Unrecht – von einer Beichtstrafe, die die Göttin bzw. ein Priester dem „Beichtenden“ auferlegt.

⁸⁷ Die Verfasserinnen der Fluchtafeln, die selbst vor Wut und Rachegefühlen „brennen“, wünschen dem Übeltäter eine vergleichbare Gefühlslage: „perhaps they asked that their offender be burnt inside as they were ‘burning’ with their own thoughts of violation and revenge“, so SALVO 2012, 256; vgl. VERSNEL 1999, 154: „burning in shame“.

⁸⁸ BLÜMEL 1992, 90. „Bekennen“ auch VERSNEL 2009, 15. Das Verb $\xi\xi\alpha\rho\rho\epsilon\nu\omega$ verwenden auch DT, Nr. 4.7 (TheDefix 566.588), DT, Nr. 1 (TheDefix 229), hingegen $\xi\xi\omega\mu\lambda\gamma\epsilon\omega$.

⁸⁹ Dazu VERSNEL 2009, 29–34; VERSNEL 1991, 75–78; CHANIOTIS 2004, 13–21; CHANIOTIS 1997.

⁹⁰ Zur Diskussion um die Reichweite der Öffentlichkeit von Gebeten um Gerechtigkeit vgl. VERSNEL 2002, 56–59; CHANIOTIS 1997, 363–366, 376.

⁹¹ Es geht *nicht* um ein allgemeines Sündenbekenntnis im Kontext der Abkehr von der heidnischen Lebensweise, wie GEBAUER 2015, 117, meint.

des „Zauberbuchs“ gedachte Rubrik mitübernommen worden, was auf einen wenig professionellen Gebrauch solcher Bücher hinweist.⁹² Das freiwillige Verbrennen von Schriften besitzt antike Analogien und bedeutet eine radikale Abwendung von deren Inhalten, was eine vertiefte Bekehrung markiert.⁹³ So besiegt ein gewisser Metrokles seine Konversion zum Kynismus durch die Verbrennung von Mitschriften der Vorträge seines bisherigen peripatetischen Lehrers Theophrast (Diog. Laert. VI 95). Ein (bislang atheistischer) Epikureer erhielt im Traum von einem Priester des Asklepios den Auftrag, seine Bücher des Epikur zu verbrennen und die Asche als Heilmittel zu verwenden (Ail. fr. 89 [Hercher]). Die Radikalität der Abkehr wird in Apg 19,19 durch den übertrieben großen, ja riesigen Gesamtwert der Bücher betont.⁹⁴

In Apg 19 gelangen die Christen in Ephesus zur Einsicht, ohne von einem Fluch getroffen zu sein. Zauberei funktioniert nur, wenn sie Zugriff auf die stärkere Macht besitzt. Lukas will zeigen, dass sich der Name Jesus jedoch machtvoll jedem Zugriff entzieht und nur der persönlichen Beziehung öffnet. Die Christen haben erkannt, dass neben der Beziehung zu Christus alle Zauberei unnötig, ja zum eigenen Schaden wird.⁹⁵ Die Gefahr, die von einem Fluch ausgeht, wird in der Sälvierungsklausel in DT, Nr. 2, deutlich: Selbst wenn sie mit dem unbekannten Täter, der unter dem Fluch steht, direkte Gemeinschaft hat, will die Verfasserin selbst nicht von dem Fluch erfasst werden.⁹⁶ So stark ist die Macht des Fluchs, dass er auf Nahestehende ausstrahlt. In Apg 19,19 entgeht man der Gefahr, die dem Fluchsystem inhärent ist, am besten, indem man sich ganz von der Zauberei abwendet und sich dem Namen Jesus unterstellt. In einem Akt der Loslösung befreien sich die Christen von der Zauberei. Das ist das Ideal, das Lukas seinen Lesern vor Augen stellt.

⁹² Vgl. BUSCH 2006, 35. Ein Beispiel für ein ägyptisches Zauberbuch mit griechischer Übersetzung aus dem 1. Jh. bietet der als PBerol. 21243 erhaltene Ausschnitt; Übersetzung bei BETZ 1986, 316 f. (dort gelistet als PGM CXXII).

⁹³ Zu Abgrenzung und Buchverbrennung vgl. PERVO 2009, 480 f.

⁹⁴ Identifiziert man die 50.000 Silberstücke (*ἀργυρίον*) als Denare und nimmt mit Mt 20,2 einen Denar als Tageslohn eines einfachen Arbeiters an, gewinnt man einen Eindruck von der Höhe der Summe. Vgl. auch EHLING 2003. – Nach KOCH 2014, 293, dient die Szene vom Verbrennen der Zauberbücher dazu zu zeigen, „dass die Christen gesetzestreue Bürger sind, war doch der Besitz von Zauberliteratur (wegen der Gefahr des Schadenszaubers) grundsätzlich illegal“. Sie entspricht aber auch jüdischem Ethos; so empfiehlt Ps.-Phokylides 149: „von Zauberbüchern halte dich fern“ (*μαγικῶν βίβλων ἀπέχεσθαι*). Verwandt sind Bücher mit Prophetien und Weissagungen, die in Rom als politisch gefährlich galten und daher sowohl in alter Zeit (Liv. XXXIX 16) als auch unter Augustus (Suet., Aug. 31,1) verbrannt wurden, allerdings auf Anordnung der politischen Macht.

⁹⁵ Die Abgrenzung gegenüber Magie *per se* übersieht AMIRAV 2011, 122–124, der dem Erzähler ein „uncritical approach to magic“ unterstellt (123); für diesen sei die Wirksamkeit von Magie selbstverständlich, „provided it is executed by Christian Magicians“ (124). SHAUF 2005, 226–234, will das Thema „Magie“ in 19,18 f. völlig ausschließen.

⁹⁶ Vgl. DTA, Nr. 100 (TheDefix 973); SGD, Nr. 21 (TheDefix 224); dazu VERSNEL 1991, 65 f. 73.

So hält eine abschließende Wachstumsnotiz fest, dass das „Wort des Herrn“ in Ephesus weiter wuchs und erstarkte (19,20). Inmitten der religiösen Kultur der hellenistisch-römischen Stadt lebt und wächst das Wort des Herrn, weil die Macht Gottes hinter ihm steht.

8. Zusammenfassung

Fluchtafeln bilden nur einen Ausschnitt aus der „religiösen“ Alltagskultur im östlichen Mittelmeerraum zur Zeit des Lukas. Sie werfen Schlaglichter auf die kommunikativen Vollzüge in Bezug auf übernatürliche Mächte in einer Welt, die von Göttern und Dämonen durchdrungen geglaubt wird. Wenn Lukas von *μάγεια* spricht, denkt er sicher nicht nur daran – aber er denkt auch daran, wie die analysierten Sprachelemente belegen. In der Apostelgeschichte findet eine vielfältige Auseinandersetzung mit Phänomenen der *μάγεια* statt. Wenn Lukas die Überlegenheit des stärkeren christlichen Gottes über Magie und Zauberei zeigt, gerät er mit seinen Wundererzählungen selbst in deren Nähe, und er weiß um den Einfluss der Zauberpraktiken auf die ersten Christen und die dadurch entstehende Konkurrenz. In charakteristischer Brechung bietet er Anklänge an die Fluchsprache im Mund christlicher Verkünder, um zu zeigen, dass sie – auf der Basis ihrer Beziehung zu Gott bzw. Christus – anders sprechen: Im *Gebet* findet ihre Beziehung zu Christus Ausdruck. Wer im antiken Denken von einem Fluch betroffen war, musste damit rechnen, mit Krankheit, wirtschaftlichem Verlust, Unglück oder Tod geschlagen zu werden.⁹⁷ Vielleicht konnte die Demonstration der überlegenen Macht des Namens Jesus und des hinter ihm stehenden Gottes dazu beitragen, die Leser von der Angst vor Flüchen und anderen Phänomenen von *μάγεια*, die im Lebensalltag antiker Menschen so verbreitet waren, zu befreien.

Literaturverzeichnis

- AMIRAV 2011: H. Amirav, The Application of Magical Formulas of Invocation in Christian Contexts, in: N. Vos/W. Otten (Hrsg.), Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity (SVigChr 108), Leiden 2011, 117–127.
- AUNE 2007: D. E. Aune, „Magic“ in Early Christianity and Its Ancient Mediterranean Context: A Survey of Some Recent Scholarship, in: ASEs 24 (2007) 229–294.
- AVEMARIE 2003: F. Avemarie, Warum treibt Paulus einen Dämon aus, der die Wahrheit sagt? Geschichte und Bedeutung des Exorzismus zu Philippi (Act 16,16–18), in: A. Lange/H. Lichtenberger/K. F. D. Römhild (Hrsg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt/Demons:

⁹⁷ Jede Erfahrung von Unwohlsein, Krankheit oder Unglück konnte beim Betroffenen die Frage auslösen, ob er in irgendeiner Weise den Zorn der Götter bzw. einen entsprechenden Fluch auf sich gezogen hat. Vgl. VERSNEL 2002, 63–70.

- The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of Their Environment, Tübingen 2003, 550–576.
- BATES 2011: M. W. Bates, Why Do the Seven Sons of Sceva Fail?: Exorcism, Magic, and Oath Enforcement in Acts 19,13–17, in: RB 118 (2011) 408–421.
- BERGER 1984: K. Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984.
- BERGMANN 1911: J. Bergmann, Die Rachegebete von Rheneia, in: Ph. 70 (1911) 503–510.
- BERTHELOT 2014: K. Berthelot, The Notion of *Anathema* in Ancient Jewish Literature Written in Greek, in: E. Bons/R. Brucker/J. Joosten (Hrsg.), The Reception of Septuagint Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature (WUNT II/367), Tübingen 2014, 35–52.
- BETZ 1986: H. D. Betz (Hrsg.), The Greek Magical Papyri in Translation, Chicago (IL) 1986.
- BLÜMEL 1992: W. Blümel (Hrsg.), Die Inschriften von Knidos. Teil I (IGSK 41/1), Bonn 1992.
- BOHAK 2008: G. Bohak, Ancient Jewish Magic. A History, New York (NY) 2008.
- BRODERSEN 2001: K. Brodersen, Briefe in die Unterwelt. Religiöse Kommunikation auf griechischen Fluchtafeln, in: K. Brodersen (Hrsg.), Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike (Antike Kultur und Geschichte 1), Münster 2001, 57–68.
- BUSCH 2006: P. Busch, Magie in neutestamentlicher Zeit (FRLANT 218), Göttingen 2006.
- CHANIOTIS 1997: A. Chaniotis, „Tempeljustiz“ im kaiserzeitlichen Kleinasien. Rechtliche Aspekte der Sühneinschriften Lydiens und Phrygiens, in: G. Thür/J. Vélissaropoulos-Karakostas (Hrsg.), Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Religionsgeschichte (Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Religionsgeschichte 11), Köln 1997, 353–384.
- CHANIOTIS 2004: A. Chaniotis, Under the Watchful Eyes of the Gods: Divine Justice in Hellenistic and Roman Asia Minor, in: S. Colvin (Hrsg.), The Greco-Roman East. Politics, Culture, Society (YCS 31), Cambridge (MA) 2004, 1–43.
- CZAJKOWSKI 2016: K. Czajkowski, Lost and Stolen Property at Qumran: The „Oath of Adjuration“, in: JSJ 47 (2016) 88–103.
- DICKIE 2001: M. W. Dickie, Magic and Magicians in the Greco-Roman World, London 2001.
- 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.
- EHLING 2003: K. Ehling, Zwei Anmerkungen zum ἀργύριον in Apg 19,19, in: ZNW 94 (2003) 269–275.
- EIDINOW 2007: E. Eidinow, Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks, Oxford 2007.
- EIDINOW 2012: E. Eidinow, Risk and the Greeks: A New Approach to Understanding Binding Curses, 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, 13–19.
- FARAONE 1991: 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) 1991, 3–32.

- FARAONE/GARNAND/LÓPEZ-RUIZ 2005: C. A. Faraone/B. Garnand/C. López-Ruiz, *Micah's Mother* (Judg. 17:1–4) and a Curse from Carthage (KAI 89): Canaanite Precedents for Greek and Latin Curses against Thieves?, in: JNES 64 (2005) 161–186.
- 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.
- GEBAUER 2014: R. Gebauer, *Die Apostelgeschichte*, Bd. 1: Apg 1–12 (Die Botschaft des Neuen Testaments), Neukirchen-Vluyn 2014.
- GEBAUER 2015: R. Gebauer, *Die Apostelgeschichte*, Bd. 2: Apg 13–28 (Die Botschaft des Neuen Testaments), Neukirchen-Vluyn 2015.
- GRAF 1997: F. Graf, *Magic in the Ancient World (Revealing Antiquity 10)*, Cambridge (MA) 1997.
- GRAF/JOHNSTON 1999: F. Graf/S. I. Johnston, Art. Magie, Magier. III. Griechenland und Rom. A. Terminologie, in: DNP VII (1999) 662–664.
- HAAR 2003: S. Haar, *Simon Magus: The First Gnostic?* (BZNW 119), Berlin 2003.
- HEININGER 2005: B. Heininger, Im Dunstkreis der Magie: Paulus als Wundertäter nach der Apostelgeschichte, in: E.-M. Becker/P. Pilhofer (Hrsg.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (WUNT 187), Tübingen 2005, 271–291.
- JERVELL 1998: J. Jervell, *Die Apostelgeschichte (KEK 3)*, Göttingen 1998.
- JORDAN 1999: D. R. Jordan, Three Curse Tablets in: D. R. Jordan/H. Montgomery/E. Thomassen (Hrsg.), *The World of Ancient Magic (Papers from the Norwegian Institute at Athens 4)*, Bergen 1999, 115–124.
- KEENER 2013: C. S. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary*. Vol. 2: 3:1–14:28, Grand Rapids (MI) 2013.
- KENT 2017: B. H. M. Kent, Curses in Acts: Hearing the Apostles' Words of Judgment Alongside „Magical“ Spell Texts, in: JSNT 39 (2017) 412–440.
- KIM 2016: S. Y. Kim, Ancient Binding Spells, Amulets and Matt 16.18–19: Revisiting August Dell's Proposal a Century Later, in: NTS 62 (2016) 378–397.
- KLAUCK 1996: H.-J. Klauck, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas* (SBS 167), Stuttgart 1996.
- KOCH 2014: D.-A. Koch, *Geschichte des Urchristentums: Ein Lehrbuch*, Göttingen 2014.
- KURZ/CHAMBRY/SCHLEIERMACHER 1990: Platon, ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Der Staat, bearbeitet von D. Kurz, griechischer Text von É. Chambry, deutsche Übersetzung von F. Schleiermacher (Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch 4), Darmstadt 1990.
- LAMONT 2015: J. L. Lamont, A New Commercial Curse Tablet from Classical Athens, in: ZPE 196 (2015) 159–174.
- MARGUERAT 2003: D. Marguerat, *Magic and Miracle in the Acts of the Apostles*, in: T. E. Klutz (Hrsg.), *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon* (JSNT.S 245), London 2003, 100–124.
- OGDEN 1999: D. Ogden, *Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds*, in: V. Flint u. a. (Hrsg.), *Witchcraft and Magic in Europe, Ancient Greece and Rome*, London 1999, 1–90.
- PARK 2007: H. D. Park, *Finding Herem? A Study of Luke-Acts in the Light of Herem* (LNTS 357), London 2007.
- PASSOW 2008: F. Passow, *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*. 2 Doppelbde., Leipzig 1841–1857 (ND: Darmstadt 2008).

- PERVO 2009: R. I. Pervo, *Acts* (Hermeneia), Minneapolis (MN) 2009.
- PREISENDANZ 1972: K. Preisendanz, Art. Fluchtafel (Defixion), RAC VIII (1972) 1–29.
- SALVO 2012: I. Salvo, *Sweet Revenge. Emotional Factors in „Prayers for Justice“*, in: A. Chaniotis (Hrsg.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World* (HABES 52), Stuttgart 2012, 235–266.
- SCHNEIDER 1980: G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Bd. 1: Einleitung, Kommentar zu Kap. 1,1–8,40 (HThKNT V/1), Freiburg i. Br. 1980.
- SCHNEIDER 1982: G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Bd. 2: Kommentar zu Kap. 9,1–28,31 (HThKNT V/2), Freiburg i. Br. 1982.
- SCHREIBER 1996: S. Schreiber, *Paulus als Wundertäter. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen* (BZNW 79), Berlin 1996.
- SHAUF 2005: S. Shauf, *Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19* (BZNW 133), Berlin 2005.
- STRELAN 2004: R. Strelan, Who was Bar Jesus (Acts 13,6–12)?, in: Bib. 85 (2004) 65–81.
- VAN DER HORST/NEWMAN 2008: P. W. van der Horst/J. H. Newman, *Early Jewish Prayers in Greek*, Berlin 2008.
- VERSNEL 1985: H. S. Versnel, „May he not be able to sacrifice ...“. Concerning a Curious Formula in Greek and Latin Curses, in: ZPE 58 (1985) 247–269.
- VERSNEL 1991: 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) 1991, 60–106.
- VERSNEL 1994: H. S. Versnel, Πεπτρημένος. The Cnidian Curse Tablets and Ordeal by Fire, in: R. Hägg (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence* (Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen. Series in 8° XIII), Stockholm 1994, 145–154.
- VERSNEL 1998: H. S. Versnel, καὶ εἴ τι λ[οιπόν] τῶν μερ[ῶν] [ἔσ]ται τοῦ σώματος ὅλ[ο]υ[...] (... and any other part of the entire body there may be ...). An Essay on Anatomical Curses, in: F. Graf (Hrsg.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für W. Burkert*. Castelen bei Basel, 15. bis 18. März 1996, Stuttgart 1998, 217–267.
- VERSNEL 1999: H. S. Versnel, Κόλασσαι τοὺς ἡμᾶς τοιούτους ἡδέως βλέποντες. „Punish those who rejoice in our misery“: On Curse Texts and Schadenfreude, in: D. R. Jordan/H. Montgomery/E. Thomassen (Hrsg.), *The World of Ancient Magic* (Papers from the Norwegian Institute at Athens 4), Bergen 1999, 125–162.
- VERSNEL 2002: H. S. Versnel, Writing Mortals and Reading Gods. Appeal to the Gods as a Dual Strategy in Social Control, in: D. Cohen (Hrsg.), *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen* (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 49), München 2002, 37–76.
- VERSNEL 2009: H. S. Versnel, *Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen. Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln* (HLV 10), Berlin 2009.
- VERSNEL 2010: H. S. Versnel, *Prayers for Justice, East and West: New Finds and Publications Since 1990*, in: R. L. Gordon/F. Marco Simón (Hrsg.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference Held at the University of Zaragoza, 30 Sept.–1 Oct. 2005* (RGRW 168), Leiden 2010, 275–354.
- VERSNEL 2012: H. S. Versnel, Response to a Critique, in: M. Piranomonte/F. Marco Simón (Hrsg.), *Contesti magici – Contextos mágicos: Atti del Convegno Internazionale Contesti magici – Contextos mágicos*, Roma, Palazzo Massimo, 4–6 novembre 2009, Rom 2012, 33–45.

- WEISER 1981: A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, Bd. 1: Kapitel 1–12 (ÖTBK V/1), Gütersloh/Würzburg 1981.
- WEISER 1985: A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, Bd. 2: Kapitel 13–28 (ÖTBK V/2), Gütersloh/Würzburg 1985.
- WEISS 2015: A. Weiß, *Soziale Elite und Christentum. Studien zu ordo-Angehörigen unter den frühen Christen* (Millennium-Studien 52), Berlin 2015.
- WÜNSCH 1912: R. Wünsch (Hrsg.), *Antike Fluchtafeln* (KIT 20), Bonn 1912.