Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet
(WiBiLex)

Magie (AT)

Rüdiger Schmitt

erstellt: Mai 2006

Permanenter Link zum Artikel:
http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25310/

DEUTSCHE BIBEL GESELLSCHAFT

Magie (AT)

Rüdiger Schmitt

1. Terminologie

Der im Allgemeinen mit „zaubern / Magie betreiben / hexen“ übersetzte hebräische Begriff ist *kšp* (*Pi.*). Personen, die *kšp* betreiben, sind *məkhaššəfîm*, maskulin *məkhaššef*, feminin *məkhaššəfāh*. Die → Septuaginta übersetzt *kšp* durchweg mit φαρμακεύω *pharmakeuō* bzw. seinen Ableitungen. In seiner Bedeutung entspricht hebr. *kšp* akkadisch *kašāpu* „verhexen“. Im Ugaritischen bezeichnet *kšpm* feindliche Zauberer (KTU 1.169:9).

kšp und seine Ableitungen erscheinen 13-mal im Alten Testament: Im Pentateuch in Ex 7,11; Ex 22,17; Dtn 18,10; in den Geschichtsbüchern in 2Kön 9,22; 2Chr 33,6; in den Prophetenbüchern in Jes 47,9.12; Jer 27,9 (deuteronomistisch); Mi 5,11; Nah 3,4 (2x); Mal 3,5; Dan 2,2. Ebenso wie in Mesopotamien und in Ugarit weist *kšp* im biblischen Hebräisch deutlich negative Konnotationen auf. Unterscheiden lässt sich ein Gebrauch für Schadenszauber im Allgemeinen (a), zur Stigmatisierung bestimmter religiöser Spezialisten (b) und zur (zumeist) pejorativen Kennzeichnung fremdreligiöser Praktiken und Ritualfachleute (c).

a) Die negative Bewertung des Schadenszaubers zeigt insbesondere der apodiktische Rechtssatz im Bundesbuch Ex 22,17, der das Töten von Hexen befiehlt und keiner weiteren Begründung bedurfte: *Eine Hexe* (*məkhaššəfāh* [Fem. Sg.], LXX: φαρμακούς *pharmakous* [Mask. Pl.]) *sollst du nicht am Leben lassen*. Als verbotene religiöse Praxis erscheint *kšp* weiter im Prophetengesetz Dtn 18,9-22, das die Unverfügbarkeit Jahwes für potentiell gefährliche Praktiken propagiert. In Mi 5,11 sind Hexerei (*kəšāfîm*) und Zeichendeuterei (*mə'ônənîm*) Praktiken, die Jahwe aus Israel ausrotten wird. Auch die durchweg negativ gekennzeichnete israelitische Königin → Isebel wird in 2Kön 9,22 der Hexerei bezichtigt, wobei ihre „Hexereien“ (*kəšāfîm*) mit → Hurerei (*zənûnîm*, im deuteronomisch-deuteronomistischen Gebrauch oft für „Abgötterei“, vgl. u.a. Dtn 31,16; Ri 2,17) parallelisiert werden.

b) Die Berufsgruppe der Ritualspezialisten ist in Jer 27,9 angesprochen, wo die

„Hexer“ am Ende einer Kette von mantischen Spezialisten genannt werden, die lügnerische Weissagungen erteilen (Jer 27,10). Mal 3,5 erwähnt die *məkhaššəfîm* gemeinsam mit Ehebrechern, Meineidigen und Ausbeutern, über die Jahwe zum Gericht kommen wird.

c) Neben dem Gebrauch von *kšp* für Hexerei und schadenszauberische Umtriebe im Allgemeinen findet sich ein stärker spezifizierter Gebrauch zur negativen Akzentuierung fremder religiöser Praxis insbesondere in den Fremdvölkerworten in Jes 47,9.12 gegen Babylon und in Nah 3,4 gegen Ninive. Daneben können fremde Zauberer als Berufsgruppe jedoch auch ohne starken pejorativen Beigeschmack genannt werden, wie in Ex 7,11 und Dan 2,2, auch wenn ein spöttischer Beiklang aufgrund der Unfähigkeit der „Spezialisten“ nicht von der Hand zu weisen ist.

Wie die genannten Belege zeigen, bezeichnet *kšp* religiöse bzw. rituelle Praktiken, die als verboten, unerwünscht und gesellschaftsschädigend gelten oder als fremd empfunden werden.

Neben *kšp* kennt das biblische Hebräisch noch eine Reihe weiterer, zumeist ebenso pejorativ gebrauchter Begriffe für Magie: In Hi 3,8 bezeichnet *'ərarê-jôm* „Tagverflucher“ Schadenszauberer, die mit dem → Leviatan → Chaosmächte evozieren, um den Tag der Geburt zu verfluchen.

Die Wurzeln *lchš* (lautmalerisch für „flüstern / wispern / zischeln“) und *nchš* (wohl als Denominativ von *nchš* „Schlange“) werden im übertragenen Sinn für „beschwören“ gebraucht (Gen 30,27; Lev 19,26; Num 23,23; Dtn 18,10; 2Kön 17,17; 2Kön 21,6; Jer 8,17; Ps 58,5f.; Pred 10,11). In Jes 3,20 bezeichnet *ləchāšîm* Beschwörungsamulette. In Gen 44,5 und 1Kön 20,33 ist *nchš* als mantischer Terminus aufzufassen. Das ursprüngliche Bedeutungsspektrum von *nchš* scheint in hellenistischer Zeit nicht mehr bekannt gewesen zu sein, LXX übersetzt daher mit der Wurzel οἰωνίζομαι *oiōnizomai* „Vorzeichen befragen“ (auch: „Vogelschau“).

chover chæbær (Dtn 18,11; Ps 58,6; Jes 47,9.12; Sir 12,13), abgeleitet von *chbr* II „binden“, bezeichnet Praktiken magischer Bindung.

Die Bezeichnung *ba'al hallāšôn* „Herr der Zunge“ erscheint nur in Pred 10,11 im Zusammenhang mit der Beschwörung von Schlangen. Das nur in Ps

140,12 belegte *ʾīš lāšôn* „Mann der Zunge“ dürfte einen Schadenszauberer bezeichnen.

chăkham chărāšîm in Jes 3,3 ist analog dem ugaritischen *chrš*, dem syrischen *charrāšā* und dem äthiopischen *charāsi* mit „Kundiger der Zauberei“ zu übersetzen.

charṭom (Gen 41,8.24; Ex 7,11.22; Ex 8,3.14f; Ex 9,11) ist ein Lehnwort aus dem Ägyptischen (*hrj-tp*, seit dem Alten Reich als Bezeichnung von Priestern und Beamten: „Oberster Vorlesepriester') und wird ausschließlich für ägyptische Priester gebraucht, deren Tätigkeit in Ex 8,3.14f. mit *lāṭ* „Heimlichkeit“ (daher: „geheime Künste“) näher charakterisiert wird.

Eng verwandt mit *kšp* ist der Terminus *ʾaššāf*, pl. *ʾaššāfîm*, der nur im Danielbuch (Dan 1,20; Dan 2,2; vgl. Dan 2,10; Dan 2,27; Dan 4,4; Dan 5,7 u.ö.) belegt ist und mit *charṭom* „Wahrsagepriester“ parallelisiert wird. Das akkadische Lehnwort (von *āšipu* „Beschwörungspriester“) bezeichnet ausschließlich mesopotamische Ritualfachleute.

2. Forschungsgeschichte

1) Die Beschäftigung mit dem Phänomen der Magie im Alten Testament war bis weit in die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg von dem von Edward Burnet Tylor (1873), Lewis Henry Morgan (1877) und James George Frazer (1907-1915; 1923) geprägten animistisch-dynamistischen Paradigma beeinflusst, das Magie als eine evolutionäre Vorstufe der Religion betrachtete. Im Rahmen dieses Paradigmas wurde Magie (im Gegensatz zur Religion) in der alttestamentlichen Wissenschaft als eine auf bestimmten metaphysischen (dynamistischen) Zwangswirkungen beruhende, quasi-automatische (*ex opere operato*) Einwirkung auf Dinge oder Personen zum egoistischen Vorteil oder zum Schaden von Ritualgegnern verstanden (Pedersen 1914, 1926; Bertholet 1926). Der biblische Monotheismus habe aber die Magie überwunden (Gunkel 1908, 60f.; von Rad, 9. Aufl. 1987, 48). Wo magische Praktiken im Alten Testament erscheinen, wurden diese entweder als *survivals* der kanaanäischen Religion (Smith 1899; Mowinckel 1921, 1924, 1953; Fohrer, 1966, 2204-2205) bzw. als zumeist späte Kontamination der monotheistischen Religion durch mesopotamische Vorstellungen betrachtet (Galling, 1960, 601).

2) Im Gefolge der religionswissenschaftlichen Diskussion seit Bronislaw Malinowski (1973) und beeinflusst vor allem durch die Arbeiten von Edward E. Evans-Pritchard (1981, 1988) und Stanley Tambiah (1990) wird Magie, verstanden als performativer, ritualsymbolischer Akt, jedoch heute als integraler Bestandteil religiöser Praxis betrachtet. Dem tragen auch die neueren Arbeiten zur Magie im Alten Testament Rechnung (Cryer 1991, 1992; Albertz, 1991, 691-695; Jeffers 1996; Schmitt 2004) die magisches Handeln nicht in einem grundlegenden Gegensatz zur Jahwe-Religion sehen, sondern als reguläre Praxis innerhalb der Jahwe-Religion. Hier sind jedoch Differenzierungen zwischen dem legitimen ritualsymbolischen Handeln der autorisierten Ritualspezialisten (Priester, Propheten, Gottesmänner, insbesondere → Elia und → Elisa) und dem Handeln vor allem in deuteronomistischer Sichtweise unautorisierter Personen (Schwarzmagierinnen, z.B. in Ez 18,13ff.) zu erkennen (Schmitt 2004). Das magische, ritualsymbolische Handeln der autorisierten Ritualspezialisten ist nach Schmitt (2004) als eine Form der rituellen Kommunikation mit Jahwe zu verstehen, die der Bewahrung der göttlichen Weltordnung und der Überwindung von Störungen in der individuellen, familiären und kollektiven Gottesbeziehung dient.

3. Magie- und Ritualspezialisten im Alten Testament

3.1. Grundlagen magischer Praxis im Alten Testament

Magie im Alten Testament ist – wie in der Umwelt Israels – keine Beeinflussung von Dingen und Personen durch dynamistische Krafteinwirkung, sondern eine theozentrische Praxis mit der Gottheit als letzter Wirkinstanz. Auch Wort und Fluch (hebr. *ʼrr*, auch: *qll*, *ʼlh*, *qbb*, *zʻm*, *nqb*) sind nicht aus eigener Dynamis wirksam, sondern sowohl nach den epigraphischen (Fluchformeln nach dem Muster: *ʼrr* + Gottesname) als auch nach den alttestamentlichen Texten von der Exekution durch die Gottheit abhängig (Schottroff 1969; Veijola, 2000, 76ff.) – Bileam kann nicht verfluchen, wen Gott nicht verflucht Num 23,8 – und daher auch widerrufbar (Ri 17,1-3; 1Sam 14,24ff.). Wird in Mesopotamien die Wirkung einer ritualsymbolischen Handlung in der Regel in der mythologischen Einleitung eines Rituals an die Gottheit (zumeist Ea oder Marduk als den zuständigen Göttern) rückgebunden, wobei die Wirkung im ritualsymbolischen Akt vom Ritualspezialisten erneut realisiert wird, so wird in der priesterschriftlichen Literatur (→ Priesterschrift) die Wirksamkeit des Rituals durch die Vermittlung der göttlichen Ritualanweisung an Mose als dem paradigmatischen Propheten und Aaron als dem paradigmatischen Priester begründet, wie in der Erzählung vom Zauberwettstreit in Ex 7,8-13. In den

Erzählungen über die großen Gottesmänner Elia und Elisa und in der Erzählung über die Heilung → Hiskias durch den Propheten Jesaja (2Kön 20,1-11; Jes 38,1-8.21) ist es die besondere Gottesbeziehung, die zum therapeutischen Handeln legitimiert. Priester, Propheten und Gottesmänner sind ritualsymbolisch handelnde Mittler, die das Eingreifen Jahwes, der sich seinerseits durch die Offenbarung eines Rituals bzw. durch die Berufung eines Propheten gebunden hat, antizipieren und keine „Magier' aus einer ihnen eigenen Dynamis. Auch im Falle des Schadenszaubers, wie bei den knotenmachenden Frauen in Ez 13,17-21, ist eine Einwirkung Jahwes vorausgesetzt, wobei jedoch betont wird, dass Jahwe sich nicht zum Schadenszauber instrumentalisieren lässt. In diesem Sinne ist auch die Polemik im Prophetengesetz Dtn 18,9-22 zu verstehen, das nicht etwa ein generelles Verbot ritualsymbolisch-magischen Handelns impliziert, sondern sich gegen unautorisierte Praxis wendet. Wie Hiob 3,8 zeigt, konnten im Schadenszauber auch die → Chaosmächte (→ Leviatan) evoziert werden.

3.2. Die Bewertung von Magie im Alten Testament

Die Bewertung von Magie im deuteronomisch-deuteronomistischen, im priesterlichen und prophetischen Schrifttum ist keinesfalls pauschal negativ, wie im Rahmen des Deutungsmusters von der „Überwindung des Magischen" in der Jahwereligion behauptet, sondern unterscheidet zwischen der legitimen Magie der autorisierten Ritualspezialisten (Priester und Propheten) und unautorisierter religiöser Praxis. Das apodiktische Gebot des Bundesbuches in Ex 22,17, dass eine Hexe (*məkhaššəfāh*) zu töten sei, wendet sich ausschließlich gegen die mit *kšp* bezeichneten schadenszauberischen Praktiken, nicht jedoch gegen die Tätigkeit legitimer Spezialisten bzw. Spezialistinnen. Die Verbote mantischer und magischer Praktiken im Heiligkeitsgesetz Lev 19,26b; Lev 19,31 und im Prophetengesetz Dtn 18,9-22 richten sich ebenso nur gegen unautorisierte Praxis und gegen Schadenszauber, nicht jedoch gegen therapeutische Tätigkeit autorisierter Propheten, die – wie die Wundergeschichten über Elia, Elisa und Jesaja zeigen – als legitime Magie galt. Prophetische Polemiken gegen Magie richten sich in den wenigsten Fällen gegen tatsächliche Praktiken wie in Ez 13,18-21 (durch Frauen verübter Bindezauber), sondern haben im Kontext der Auseinandersetzungen mit den Großmächten eine stigmatisierende Funktion in der negativen Charakterisierung fremdreligiöser Praxis (Nah 3,4; Jes 47,8-15) oder sind, wie in Mi 5,9-14, zur bloßen Chiffre für widergöttliches Verhalten geworden. In diesem Sinne sind auch die Hexerei-Vorwürfe gegen Isebel in 2Kön 9,22 und gegen Manasse in 2Kön 21,6 und 2Chr 33,6 zu verstehen.

3.3. Magische Praktiken und ihr sozio-religiöser Kontext

3.3.1. Kultmagie

Als Kultmagie können diejenigen Rituale bezeichnet werden, die am Tempel vor allem zur individuellen und kollektiven Entsühnung (*kpr*) praktiziert worden sind (→ Sühne). Rituelle Elimination wird notwendig, wenn der Einzelne sich unwissentlich an der Gottheit vergeht (Lev 4,27; Lev 5,14), aufgrund von Menstruation (Lev 12,1-8) und anderen körperlichen Ausflüssen (Lev 15) oder wenn „Aussatzschlag" bzw. „Gottesschlag" aufgrund einer unwissentlichen Verfehlung ihn oder sein Hauswesen getroffen hat (Lev 13-14). Ziel der Eliminationsrituale in Lev 13-14 ist es, eine durch „Gottesschlag" angezeigte Störung der Ordnung, die nicht nur das Gottesverhältnis, sondern auch die soziale Umwelt des Ritualmandanten belastet, wiederherzustellen. Die Wiederherstellung geschieht durch die rituelle Erwirkung von *kpr* „Sühne" durch den Priester als Ritualmittler. Im Gegensatz zur deuteronomischen Auffassung, die Sühnerituale auch für Laien vorsah (Dtn 21,1-9 – Eliminationsritual zur Sühnung eines unaufgeklärten Mordes) monopolisiert die → Priesterschrift ritualsymbolisches Handeln für die Priesterschaft. Eine Ausnahme bildet hierbei das spät-priesterliche Ritual mit dem Reinigungswasser aus der Asche der roten Kuh (Num 19,1ff), das der immer größer werdenden Diaspora ein einfaches durch Laien vollziehbares Sühneritual bei der wohl häufigen Verunreinigung durch Totenberührung zur Verfügung stellen sollte. Die Wirksamkeit der ritualsymbolischen Handlungen, der Ritualmaterie und der *chaṭṭāʾt* (des „Sündopfers") als Reinigungsopfer, basiert nicht auf dem Prinzip des *ex opere operato* oder auf dynamistischen Einwirkungen, sondern auf göttlicher Setzung. *Modus operandi* der Eliminationsrituale ist die *chaṭṭāʾt* (das „Sündopfer") bzw. das *chaṭṭāʾt*-artige Vogelopfer. Durch den Vollzug der von Jahwe selbst gestifteten Opfer bewirkt der Priester Sühne als Antizipation der göttlichen Vergebung. Sichtbares Zeichen der rituellen Antizipation sind die eliminatorischen Ritualbestandteile der Besprengung des Hauses mit der Reinigungssubstanz (Lev 14,51f) und der Freilassung des Vogels (Lev 14,53), die das Ritualziel kommunizieren. In Anlehnung an Assmann (1991) kann der theozentrische, auf die Aufrechterhaltung der göttlichen Weltordnung zielende Charakter der Kultmagie im Alten Testament als kosmotheistisches Wissen bezeichnet werden.

3.3.2. Therapeutische Magie

Über die von Propheten und Gottesmännern (*ʾīš hāʾälohîm*) geübte therapeutische Magie berichten vor allem die Erzählungen von den Gottesmännern des Nordreiches → Elia und → Elisa. Als autorisierte Mittler Jahwes sind sie die magischen Nothelfer par excellence.

Die wichtigsten Quellen bilden hierbei die Wundergeschichten, die in der „Elisa-Biographie“ gesammelt worden sind, welche nach-deuteronomistisch in das → deuteronomistische Geschichtswerk integriert wurde (2Kön 2,19-22.23-24; 2Kön 4,1-7.8-37.38-41.42-44; 2Kön 5,1-27; 2Kön 6,1-7), und die zum Teil fragmentarischen Traditionen, die in der nach-deuteronomistischen Elia-Komposition 1Kön 17-18 verarbeitet worden sind (1Kön 17,1-6: Dürrespruch und Erhaltung Elias am Bach Kerit; 1Kön 17,8-16: das Öl der Witwe; 1Kön 18,1.17-18.41-46: Verderberstreit und Regenzauber sowie die möglicherweise traditionsgeschichtlich alte, erst sekundär der Elisa-Tradition angepasste Elia-Totenerweckung in 1Kön 17,17-24). In einem Fall ist auch eine magische Therapie durch den Propheten Jesaja überliefert (2Kön 20,1-11; Jes 38,1-21).

Der *ʼīš hāʼälohîm* erfüllte im 9. Jh. ein breites Spektrum religiöser Funktionen: Er ist magischer Nothelfer in existentiellen Krisen des Individuums (2Kön 5,1-27), der Familie (1Kön 17,8-24; 2Kön 4,1-7; 2Kön 4,8-37), sozialer Gruppen (der Prophetenschüler: 2Kön 4,38-41; 2Kön 4,42-44) und größerer sozialer Einheiten, wie der Bevölkerung von Jericho (2Kön 2,19-25). Daneben fungiert er in Krisensituationen als Ritualspezialist und Mantiker für die Könige Israels (Kriegsrituale in 1Kön 22,10-12; 2Kön 13,14-19) und stand in hohem Ansehen („Wagen Israels und sein Lenker“: 2Kön 13,14). Die von den Prophetenschulen gesammelten und tradierten Wundergeschichten sind als literarische Transformationen des durchaus historischen ritualsymbolischen Handelns des religiösen Phänotypus der Gottesmänner zu verstehen. Die Wundergeschichten selbst erfüllen hierbei eine primär existentielle Funktion in der Überschreitung individueller, familiärer und kollektiver Notsituationen.

3.3.3. Magie im Dienste prophetischer Verkündigung

Magisch-ritualsymbolische Handlungen durch Propheten spielen auch eine gewichtige Rolle in der prophetischen Verkündigung, wie die zahlreichen Symbolhandlungen zeigen, die insbesondere von Ezechiel (Ez 3,1-3; Ez 4,1-3; Ez 3,22-27; Ez 4,4-8; Ez 4,9-17; Ez 5,1-17; Ez 12,1-11; Ez 12,17-20; Ez 21,11-12.23-29; Ez 24,1-14.15-24.25-27; Ez 33,21-22; Ez 37,15-28) und Jeremia (Jer 13,1-11; Jer 16,2-9; Jer 19,1.2a.10-11; Jer 27-28; Jer 32,1.7-15; Jer 43,8-13; Jer 51,59-64), aber auch von Hosea (Hos 1,2-9; Hos 3,1-5) und Jesaja (Jes 7,3; Jes 8,1-4; Jes 20,1-6) überliefert werden. Gegenüber Fohrers (2. Aufl. 1968) Relativierungen des magischen Charakters dieser Handlungen muss festgestellt werden, dass die prophetischen Symbolhandlungen sich strukturell nicht von der therapeutischen Magie unterschieden. Zum Teil handelt es sich um ausgesprochene Schadenszauberrituale, wie insbesondere die Adaption des eigentlich dem König vorbehaltenen Feindvernichtungsrituals des Zerschlagens

von Töpfen als Repräsentanten des Gegners (Ps 2,9) durch Jeremia in Jer 19,1.2a-10 und das Versenken einer Verfluchung Babylons im Euphrat durch Seraja in Jer 51,59-64 zeigen. Auch hier gilt nicht das Prinzip des *ex opere operato*, sondern das Eintreten des antizipierten Ritualziels ist konditional: Im Falle der Umkehr wird Jahwe das Unglück nicht eintreten lassen. Die prophetischen Symbolhandlungen können daher als didaktische Rituale bezeichnet werden.

3.3.4. Kriegszauber

Eng verwand mit den prophetischen Symbolhandlungen sind die vom König selbst oder von Propheten vollzogenen Feindvernichtungsrituale. Die Praktizierung eines dem ägyptischen *sḏ dšrwt* („Zerschlagen der roten Töpfe") ähnlichen Feindvernichtungsrituals durch Zerschlagen von Töpfen durch den judäischen König legt im Alten Testament Ps 2,9 nahe. Beschreibungen von Kriegsritualen, die einen Feindvernichtungszauber beinhalten, sind in 2Kön 13,14-19 (Elisas Kriegszauber mit Pfeilen) und 1Kön 22,10-12 (Zidkijas Kriegszauber mit eisernen Hörnern) überliefert. Die genannten Feindvernichtungsrituale antizipieren durch die Durchführung einer rituellen *performance* die Überwindung des Feindes durch Jahwe und dienen der Stärkung der *communitas* und der Siegeszuversicht.

3.3.5. Magische Praktiken im Bereich der familiären Religion

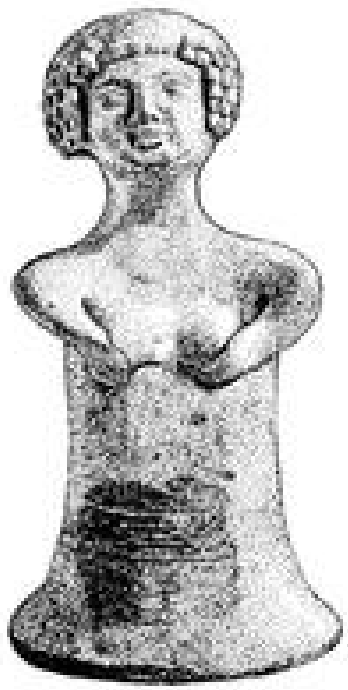

Abb. 1 Pfeilerfigurine (Terrakotte

Die im Kontext der individuellen und familiären Frömmigkeit praktizierte Magie ist im Alten Testament weitaus schwerer zu fassen, da sie im Kontext der späteren (deuteronomistischen und priesterlichen) Monopolisierungen ritueller Handlungen dem Verdikt des Unerlaubten anheim gefallen sind und mit dem Stigma fremdreligiöser Praxis belegt wurden. Hierzu gehören die von Frauen gegen Entgelt betriebenen rituellen Handlungen des Bindezaubers zu therapeutischen aber wohl auch schadenszauberischen Zwecken (Ez 13,17-21), die in der Bewertung Ezechiels pauschal als Schadenszauber gewertet werden, der sich gegen ihre Betreiber wendet (Ez 13,20).

aus Juda; 7. Jh. v. Chr.).

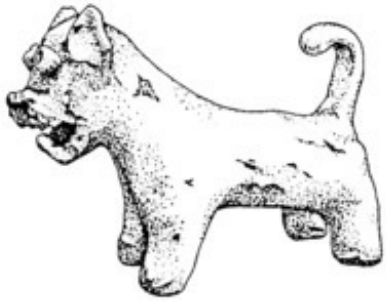

Abb. 2 Hundeterrakotte (Juda; 8./7. Jh. v. Chr.).

Als erlaubte apotropäische Praktik galt die Applikation von Blut auf den Türpfosten als Bestandteil des Passarituals, um die Familie vor dem „Verderber"–Dämon zu schützen (Ex 12,7.13.21-24). Nach Jes 3,18ff. erfreuten sich → Amulette unterschiedlicher Art großer Beliebtheit. Über die magische Verwendung von anthropo- und theriomorphen Terrakotten in magischen Praktiken (Fruchtbarkeits-, Liebes- und Schadenszauber) liefern die alttestamentlichen Texte keine Einsichten; diese dürften jedoch, wie in mesopotamischen Ritualtexten breit bezeugt, zumindest vorexilisch auch im alten Israel als Ritualobjekte benutzt worden sein.

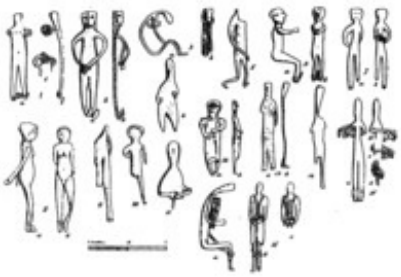

Abb. 3 Mit Draht gefesselte Bleifiguren (hellenistische Zeit).

Insbesondere Darstellungen eindeutig erotischen Inhalts, wie Figurinen mit übergroßen Geschlechtsteilen (Abb. 1) oder Objekte in Form männlicher Glieder, die archäologisch gut bezeugt sind (Schmitt 2004, 153-154; 187-189, Abb. 24-29), dürften im Liebeszauber Verwendung gefunden haben. Wie in Mesopotamien fungierten Hundeterrakotten (Abb. 2) in der Abwehr von → Dämonen und anderem Übel (Schmitt 2004, 190-193, Abb. 43-46). Archäologische Zeugnisse für Schadenszauber aus Palästina liegen erst in hellenistischer Zeit in einer Gruppe von mit Draht gefesselten Bleifiguren von *Tell Sandaḥanna* [*Tell Sandahanna*] (Abb. 3) und aus → Aschdod vor.

4. Magie im zwischentestamentlichen Schifttum und der jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Zeit

Sowohl in der didaktisch-erzählerischen als auch in der apokalyptischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit erscheint Magie primär als kosmotheistisches Wissen, das den Menschen von Mittlerwesen zum Guten oder Schlechten vermittelt wird: Tobias erhält von dem Engel → Rafael das

Wissen um die heilende Ritualmaterie (Tob 6,1-9 [Lutherbibel: Tob 6,1-10]), die sowohl seinen Vater wieder sehend macht als auch den Dämon → Aschmodai aus seiner Braut Sara vertreibt (→ Tobitbuch). Ebenso lehren die Engel Noah in Jubiläen 10,10f. das magisch-therapeutische Wissen. Bei Josephus ist es Gott selbst, der Salomo in der Kunst des Exorzismus und der therapeutischen Magie unterweist (Antiquitates VIII 45; Text gr. und lat. Autoren). Eine Ätiologie der Schwarzen Magie liefert das äthiopische Henochbuch 7-8, wenn die gefallenen Engel die Menschen in der Zeit vor der Flut, insbesondere die Frauen, die sie sich genommen hatten, in Mantik und Zauberei unterrichten (→ Henoch). Die vermehrte Interaktion von Mittlerwesen und Menschen, in der vorexilischen Zeit nur vereinzelt greifbar (wie in Jes 6,6-7), geht einher mit der theologischen Systematisierung dieser Numina und einer Reflexion ihrer Funktionen. Diese gelehrte Beschäftigung mit Werk und Wesen der Mittlerwesen dürfte durch die babylonischen Kulturstiftermythen beeinflusst sein. Die noch vorexilisch bei Jesaja und nachexilisch in der priesterschriftlichen Literatur unsystematisierten Vorstellungen der durchaus ambivalenten → Mischwesen (Saraf / → Eherne Schlange in Num 21,4-9), werden nun in eine hierarchisierte Ordnung positiver und negativer Mittlerwesen gebracht, die den Menschen wertvolles und schädigendes Wissen vermitteln. Daneben existieren außerhalb der gelehrten Spekulation, wie die Evozierung des → Leviatan durch Schadenszauberer in Hi 3,8 zeigt, Rückgriffe auf ältere mythologische Traditionen, die auch noch in den spätantiken jüdischen Zaubertexten fortleben. Die apokalyptische Tradition kulminiert in einer Veränderung des Symbolsystems dahingehend, dass mit einer endzeitlichen Auseinandersetzung der göttlichen und widergöttlichen Mächte gerechnet wird. Diese Veränderung und die damit verbundene Aufwertung der widergöttlichen Mächte liefert schließlich den Rahmen für die neutestamentlichen Exorzismen und Therapien: In der Verbindung von → Eschatologie und → Wunder bei den Dämonenaustreibungen und Heilungen durch Jesus von Nazareth realisiert sich bereits episodal das kommende Heil.

Die rabbinische Literatur greift in ihrer Beurteilung des Schadenszaubers und der „Amoriterbräuche" (*drkj h'mwrj*) auf die Normierungen des Pentateuch zurück (insbesondere Ex 22,17). Die therapeutische und exorzistische Magie der Wunderrabbis hingegen, die sich insbesondere auf die Tätigkeit der Gottesmänner Elia und Elisa berufen kann, ist legitime Magie. Dementsprechend heißt es im Jerusalemer Talmud: „Alles, was zur Heilung führt, unterliegt nicht (dem Verbot) der Amoriterbräuche" (Traktat Schabbat 6,9). Zentral ist auch hier die besondere Gottesbeziehung der Wunderrabbis und ihre auf Tora-Kenntnis beruhende Autorität. Der theozentrische bzw. kosmotheistische Begründungszusammenhang, wie er sowohl in der alttestamentlichen als auch

in der zwischentestamentlichen Literatur greifbar ist, setzt sich auch in der spätantiken jüdischen Magie, wie die Vielzahl von Beschwörungen, Beschwörungssammlungen und theoretischen Erörterungen belegt, bruchlos fort.

5. Magie in der Umwelt Israels

Magische Praktiken aus der Umwelt Israels sind in einer Vielzahl von Ritualtexten aus Mesopotamien, Kleinasien und Syrien (Ugarit) sowie aus Ägypten belegt. Eine nach dem *ex opere operato*-Prinzip wirkende dynamistische Magie-Vorstellung ist dem antiken Vorderen Orient genauso fremd wie dem Alten Testament. Magische Handlungen sind rückgebunden an die Götterwelt: Die ritualsymbolischen Handlungen der Beschwörungspriester (akkad. *mašmaššu* bzw. *āšipu*, in Kleinasien zumeist die sog. SalŠU.GI „Weise Frau“) sind im polytheistischen Mythos begründet, der die Symbole für den spezifischen ritualsymbolischen Akt in der Regel durch eine Interaktion der Götter erklärt. Magie ist das Werkzeug der Götter, die mit ihrer Hilfe ordnungswidrige Mächte bekämpfen. Grundlegende Struktur ist die Dichotomie zwischen Störung (→ Chaos) und Ordnung. Insofern spiegelt jede menschliche magische Handlung das Ordnungswirken der Götter, die durch ihr Tun das menschliche Handeln präfigurieren und die Wirksamkeit der ritualsymbolischen Handlung garantieren. Magie und Religion sind in den vorderorientalischen Religionen auf engste verbunden und bedingen sich gegenseitig. Magie ist somit, neben Gebet und Opfer, eine zentrale Praxis von Religion und der Kommunikation mit dem Göttlichen. Der Begriff von einem „magischen Weltbild“ stellt, auf Mesopotamien, Syrien und Kleinasien bezogen, daher eine Verkürzung dar, die den tatsächlichen Relationen von Magie und Religion kaum gerecht wird.

Die Funktion von Magie in den altvorderorientalischen Kulturen kann in eine Vielzahl von gesellschaftlichen und individuellen Leistungsbezügen differenziert werden: Grundsätzlich verweisen die Dichotomien von Chaos / Ordnung, harmonischer Gottesbeziehung / gestörter Gottesbeziehung etc. auf eine primär gesellschaftsstabilisierende Funktion magischer Rituale, die insbesondere auf den König bezogen und durch bzw. für ihn praktiziert, in der langen Reichweite die kosmische und damit die staatliche Ordnung sichern, indem potentiellen und manifesten Beeinträchtigungen der Ordnung durch das Chaos rituell begegnet wird. In diesem Kontext erhalten die Reinigungs- und Eliminationsrituale für den König dessen Kommunikationsfähigkeit mit den Göttern und sichern somit das Wohlergehen der Gesellschaft. Die rituelle Bekämpfung von Hexerei (insbesondere in der Serie Maqlû) kanalisiert und

verarbeitet potentielle Gefährdungen von Herrschaft, stigmatisiert potentielle Gegner und lässt sie der symbolischen Vernichtung durch die Götter anheim fallen. Die rituelle Bekämpfung von Hexerei dient somit auch der Herrschaftssicherung. Im familiären und individuellen Bereich dienen die Rituale der Beschwörungspriester zur Abwehr sowohl akuter existentieller Bedrohungen, wie Krankheit, dämonischer Bedrückung, Hexerei, Impotenz etc., als auch zur Abwehr von durch Omina oder ominöse Zeichen angezeigten Gefahren wie in den Namburbi-Ritualen (Maul 1994). Mögliche soziale Antagonismen werden rituell „abreagiert" und der Ritualmandant als gerechtfertigt und in Harmonie mit seiner Gottheit befindlich bestätigt, der Ritualgegner hingegen (obwohl zumeist ungenannt) als „Hexe / Hexer" stigmatisiert. Inter- und intrapersonale sowie gesellschaftliche Antagonismen werden nach außen projiziert und das „Böse" somit wirksam ausgegrenzt. Die soziale Dimension wird dort deutlich, wo der Kranke von seiner Familie, seinen Freunden, ja der Gesellschaft als ganzer entfremdet ist. Die magischen Rituale stellen hier durch ihren Vollzug gestörte Gemeinschaft wieder her und re-integrieren den Kranken in seine Familie bzw. in die Gesellschaft. In individual-psychologischer Hinsicht stabilisieren magische Rituale das Individuum, beseitigen Schuld und Angst, harmonisieren den Einzelnen mit sich selbst, seiner sozialen Umwelt und seinem Gott bzw. den Göttern.

Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier

Empfohlene Zitierweise

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

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., Tübingen 1927-1932
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Tübingen 1956-1965
- Biblisch-Historisches Handwörterbuch, Göttingen 1962-1979
- Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971-1972
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1988-2001
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998ff.
- Anchor Bible Dictionary, New York 1992

2. Weitere Literatur

- Abusch, T. / van der Toorn, K. (Hgg.), 1999, Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives. Ancient Magic and Divination I, Groningen
- Albertz, R., 1991, Art. Magie II, in: TRE XXI, Berlin u.a., 691-695
- Assmann, J., 1991, Magische Weisheit: Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus, in: Assmann, A. (Hg.), Weisheit: Archäologie der literarischen Kommunikation III, München, 241-257
- Bertholet, A., 1926, Das Dynamistische im Alten Testament (SGV 121), Tübingen
- Cryer, F.H., 1991, Der Prophet und der Magier: Bemerkungen anhand einer überholten Diskussion, in: Liwak, R. / Wagner, S. (Hgg.), Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel (FS S. Herrmann), Stuttgart u.a., 79-88
- Cryer, F.H., 1994, Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment: A Socio- Historical Investigation (JSOT. S 142), Sheffield
- Evans-Pritchard, E. E., 1981, Theorien über primitive Religionen (STW 359), Frankfurt/M.
- Evans-Pritchard, E.E., 1988, Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande (STW 721), Frankfurt/M.
- Fohrer, G., 1966, Zauberei, BHH III, Göttingen, 2204-2205
- Fohrer, G., 1968, Die symbolischen Handlungen der Propheten, 2. Aufl., Zürich / Stuttgart
- Frazer, J.G., 1907-1915, The Golden Bough, London
- Frazer, J.G., 1923, Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law, London
- Galling, K., 1960, Art. Magie, in: RGG IV , 3. Aufl., Tübingen, 595-601
- Gunkel, H., 1908, Elias, Jahve und Baal (RV 2.RS 8), Tübingen
- Jeffers, A., 1996, Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria (Studies in the

History and Culture of the Ancient Near East VIII), Leiden / New York / Köln
- Joosten, J., 2002, Magie III.1 Altes Testament, RGG V, 4. Aufl., Tübingen, 667-668
- Malinowski, B., 1973, Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften, Frankfurt/M.
- Maul, S., 1994, Zukunftsbewältigung: Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi) (Baghdader Forschungen 18), Mainz
- Morgan, L.H., 1877, Ancient Society: Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilisation, New York
- Mowinckel, S., 1921, Åwän und die individuellen Klagepsalmen, Psalmenstudien I, Kristiania (Nachdruck: Amsterdam 1961)
- Mowinckel, S., 1924 Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung, Psalmenstudien V, Kristiania (Nachdruck: Amsterdam 1966)
- Mowinckel, S., 1953, Religion und Kultus, Göttingen
- Pedersen, J., 1914, Der Eid bei den Semiten: In seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam, Strassburg
- Pedersen, J., 1926, Israel: Its Life and Culture I-IV, London / Kopenhagen
- Rad, G. von, 6. Aufl. 1969, Theologie des Alten Testaments Bd. 1-2, München
- Schmitt, R., 2004, Magie im Alten Testament (AOAT 313), Münster
- Schottroff, W., 1969, Der altisraelitische Fluchspruch (WMANT 30), Neukirchen-Vluyn
- Smith, W.R., 1899, Die Religion der Semiten, Freiburg 1899 (Nachdruck: Darmstadt 1967)
- Tambiah, S.J., 1990, Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality, Cambridge
- Tylor, E.B., 1873, Die Anfänge der Cultur: Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte, Bd. 1-2, Leipzig
- Veijola, T., 2000, Art. Segen/Segen und Fluch II, in: TRE XXXI, Berlin u.a., 76-79

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Pfeilerfigurine mit Pressmodelkopf (Terrakotte aus Juda; 7. Jh. v. Chr.). © Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart
- Abb. 2 Hundeterrakotte (Juda; 8./7. Jh. v. Chr.). Aus: O. Keel / C. Uehlinger, Götter, Göttinnen und Gottessymbole (QD 134), Freiburg u.a. 5. Aufl. 2001, 206a: © Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz
- Abb. 3 Mit Draht gefesselte Bleifiguren (hellenistische Zeit). Aus: Bliss, F.J. / Macalister, R.S.A., 1902, Excavations in Palestine During the Years 1898-1900, London, Pl. 85
- Abb. 4 Pfeilerfigurine (Terrakotte aus Juda; 7. Jh. v. Chr.).© Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balinger Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de