
Kapitel VI:
Magische Rezeptionen von Schrift

1 Magische Rezeptionspraktiken als sekundärer Schriftgebrauch?

Wer das Lesen zu dem eigentlichen, dem primären Umgang mit dem Buch monopolisiert, vergisst, dass an Büchern zu allen Zeiten ganz andere, meist symbolische Gesten vollzogen wurden: „Bücher waren nie nur Bücher, sondern im buchstäblichen wie symbolischen Sinne immer schon auch Gefäß, Spielzeug, Objekt der Verehrung, Instrument apotropäischer Rituale und Anlass für Zorn, Grabbeigabe, Sammelgegenstand, Attribut, Symbol und Metapher.“

– *Mona Körte*¹

In den bisherigen Kapiteln standen Themen des antiken Judentums im Mittelpunkt, die Lesepraktiken als ritualisiertes bzw. liturgisches Lesen behandelten, die auch mit Momenten von Präsenz verbunden waren. Jedoch erinnert das vorangestellte Zitat von Mona Körte an andere Handhabungen von schrifttragenden Artefakten, die in diesem Kapitel unter dem Sammelbegriff des ‚sekundären Schriftgebrauchs‘ gebündelt sind. Betont wird damit, dass Juden seit der Antike Tora nicht nur in hebräischer oder griechischer Sprache in der Synagoge lasen bzw. vielmehr gelesen hörten² oder in Form des Dramas der *Exagoge* rezipierten,³ sondern dass Tora im Besonderen und Schrift im Allgemeinen auch ‚anders‘ wahrgenommen werden konnte in einer Weise, die gerade nicht darauf aus war, tatsächlich gelesen oder *verlesen* zu werden, oder die der Schrift gewissermaßen performative oder ‚magische‘ Implikationen zuschrieben.

Die bekanntesten Beispiele sind Mezuzot oder Tefillin, die kompilations- bzw. anthologienhaft Bibelverse in einem Artefakt einschließen, die jedoch nicht gelesen werden, die Präsenz von Tora-Rollen in Synagogen, mit denen Gottes Gegenwart verbunden wurde, hebräische, aramäische oder griechische Amulette, die mit ihrem textuellen Inhalt magische Wirkungen wie beispielhaft ‚Liebeszauber‘ erwirken wollen, oder aramäische Zauber-Schalen, die erwünschte – beispielhaft apotropäische – Performanzen qua Schriftlichkeit erzielen sollten. Eine solche ‚Eigenwirksamkeit‘ von Schrift bzw. schrifttragenden Artefakten ist dabei ein Phänomen, das die antike jüdische und auch christliche Kultur mit ihren Zeitgenossenschaften als gemeinsames Erbe teilen, denke man nur an die ägyptischen Zauber-Papyri, griechische Amulette oder auch ‚magischen‘ Gebrauch von Schrift in der frühen christlichen Bewegung, empfiehlt doch beispielsweise Augustin, „bei Kopfweh das Evangelium [...] auf das Haupt“ zu legen. Diese nur angerissenen Beispiele machen fürs Erste schon mehr als deutlich, dass Lesepraktiken des antiken Judentums nicht auf das allgemeine Verständnis von „Lesen zu dem eigentlichen, dem primären Umgang mit dem Buch monopolisiert“⁴ werden dürfen, um die Formulierung von Körte wieder aufzunehmen.

1 Körte 2012, 10, mit Zitat aus Moldehn 1996, 11 (Hervorhebung im Original).

2 Siehe die Kap. IV.3 und IV.4.

3 Siehe Kap. IV.5.2.

4 Körte 2012, 10; cf. auch Hezser 2001, 503.

Das vorliegende Kapitel führt daher ein in verschiedene Beispiele dieses ‚sekundären Schriftgebrauchs‘, der gerade nicht im Sinne einer Hierarchie von primärer und untergeordneter sekundärer Ordnung verstanden werden sollte. In den folgenden Abschnitten wird jedoch deutlich werden, dass mit den biblischen ‚Schriften‘ seit jeher immer *auch* schon primäre Praktiken verbunden waren, die hier als ‚sekundäre‘ aufgefasst werden, oder die als magische Praktiken anzusehen sind.

2 Magie, Präsenz und Präsenzeffekte

Verbunden mit jenen gerade skizzierten Phänomenen ist das Verständnis von ‚Magie‘ in antiken Gesellschaften und Kulturen. Wie kaum ein anderer Begriff ist dieser umstritten in seiner Applikation auf religiöse Gemeinschaften in Religionswissenschaft, Theologie und den Jüdischen Studien, und damit auch für die Kontexte des antiken Judentums wie des antiken Christentums. Umstritten ist dabei insbesondere das Verhältnis von Magie und Religion. Gideon Bohak beschreibt einen Trend in der Forschung, der „insists that magic is, and has always been, a central aspect of Jewish culture.“⁵ Die begrifflich-terminologische Herangehensweise von Peter Schäfer und Giuseppe Veltri, die auch Irina Wandrey explizit übernimmt,⁶ soll auch für die vorliegende Arbeit gelten: „Diejenigen, die den üblichen Begriff vermeiden“, so Veltri, „müssen doch auf Umwegen dasselbe ausdrücken, was andere – zugegeben vereinfachend – mit dem Wort ‚Magie‘ benennen.“⁷ Zwingend stellt sich zudem die Problematik, dass das Abwehren von Magie aus der gelebten oder erforschten Religion heraus – wie dies verschiedentlich, insbesondere auch im Protestantismus zu beobachten ist – von einem essentialistischen Religionsbegriff ausgehen muss, der demnach inhärent Magisches ausschließt und der eine evolutionäre Entwicklung von der ‚magisch-primitiven‘ Kultur zur reinen Wort-Religion des Buches hypothetisieren muss. Auch deswegen führt dies wiederum manche dazu, die Demarkationslinien zwischen Magie und Religion gänzlich aufheben zu wollen. Hierzu schreibt Schäfer: „It is too simplistic an approach to eliminate the term magic. The problem of the relationship between magic and religion cannot be solved by simply declaring magic as non-existent but must be answered by determining the place of magic *within* religion.“⁸ Daher kann es zumindest inzwischen als Allgemeinplatz gelten, so Schäfer, „that magic cannot be distinguished or separated from religion.“⁹ Bill Rebigert betont die „pragmatische Dimension“, die Magie impliziert, und die er „anhand der drei Aspekte Unterweisung, Überlieferung und Aktualisierung von magischem Wissen“

⁵ Bohak 2008, 63.

⁶ Cf. Wandrey 2004, 6f. mit Anm. 34.

⁷ Veltri 1997, 19.

⁸ Schäfer 1993, 74 (Hervorhebung im Original).

⁹ Schäfer 1993, 73.

untersucht: Wisse man „generell wenig über Zeugnisse einer tatsächlichen magischen Praxis im Judentum, müssen wir uns auf die schriftliche Bezeugung magischer Texte konzentrieren“, weswegen er die Methodik von Textpragmatik für Studien magischer Praktiken fruchtbar machen möchte.¹⁰

Wurden – wie gezeigt – lange Zeit ‚Magie‘ und ‚Judentum‘ als sich ausschließende Größen und Magie selbst als Gegensatz einer ‚aufgeklärten‘ Religion angesehen, so wandelte sich dieses Bild im letzten Jahrhundert. Zwar finden sich in der jüdischen Bibel Verbote magischer Praktiken, jedoch erweisen diese sich keineswegs als so apodiktische Verurteilungen magischer *Praktiken*, wie früher oft angenommen, sondern sie implizieren eher die Verurteilung bestimmter *Akteure* magischer Praktiken.¹¹

3 Die ‚ikonische‘ Dimension und die Magie von Tora

In der vorliegenden Arbeit wurde anhand jüdischer Schriften bereits skizziert, wie sich allmählich die Vorstellung von Heiligkeit von Tora oder von Schriften im Allgemeinen entwickelt.¹² Zudem wurde beschrieben, wie Elemente einer gewissen ‚Templisierung‘ in antiken Synagogen zu verorten sind, und wie in Synagogen vorzufindende Tora-Schreine Tora auch gerade als Artefakt in den Mittelpunkt stellen. Hieran wurde schon deutlich, dass im Lauf der Geschichte Juden mehr mit ihren sich entwickelnden ‚heiligen‘ Schriften verbanden als nur ‚Container‘ von Texten, sodass auch ihre ‚Präsenz‘ wichtiger wurde. Dies kann beispielsweise auch als ‚ikonische Dimensionierung‘ angesehen werden. Im antiken Judentum sind die Beispiele jener ikonischen Dimensionen von schrifttragenden Artefakten zunächst rar, und erst mit der Entwicklung in antiken Synagogen, in deren Verlauf die Tora-Rollen zunehmend an ritueller Bedeutung und damit auch an performativer Präsenz zunehmen, gewinnen diese Phänomene an Breitenwirkung und Öffentlichkeit. Am Ende einer längeren Entwicklung steht damit im synagogalen Gottesdienst Tora nicht nur als Schriftlesung im Sinne einer *lectio continua*, sondern auch als rituelles Kultobjekt mit ihrer deutlichen Präsenz im Mittelpunkt. Dies wird insbesondere in der Verbreitung von Tora-Schreinen auch architektonisch im kultischen Raum deutlich.

Was einführend in diesem Kapitel als ‚Präsenz‘ verstanden und vorgestellt wurde, kann auch als ‚ikonische Dimension‘¹³ von Tora verstanden werden, für die sich in

¹⁰ Rebiger 2010b, 33.

¹¹ Cf. bsp. Schmitt 2004; Bohak 2008; Schäfer 1997, 27–33; Frenschkowski 2016, 162–168. Magische Praktiken, die nicht verurteilt werden, sondern ganz im Gegenteil wie selbstverständlich in den biblischen Literaturen beschrieben werden, sind beispielsweise in den den Exodus der Israeliten ermöglichenden Plagen gegen die Ägypter (Ex 7–12), in der ‚eisernen Schlange‘ des Mose (Num 21, 6–9) oder auch im sog. Eiferordal (Num 5,11–13) zu finden. Cf. dazu Schäfer 1997, 28–33.

¹² Siehe Kap. II.4.2.

¹³ Cf. Watts 2016; Rapp 2007; van der Toorn 1997.

jüdischen antiken Schriften zahlreiche Beispiele finden, wenn dies als Phänomen verstanden auch erst einer längeren Entwicklung unterzogen ist. Als ein Beispiel hierfür – und damit als einziges Exempel aus den ‚biblischen‘ Schriften selbst – fungiert möglicherweise schon Neh 8: Was für die dort schon geschilderte Lesepraxis gilt, dass sie als einmaliges Ereignis angesehen wird,¹⁴ kann wohl auch für die hier implizierten ‚ikonischen‘ Dimensionen gelten. Nach oder vor – der zeitliche Ablauf wird nicht eindeutig klar – der öffentlichen Verlesung öffnet Esra die Rolle, das Volk erhebt sich und wirft sich nieder – vor JHWH, nicht jedoch explizit vor der Rolle (וישתחו ליהוה). Der Ablauf des Lesens erscheint in einer stark ritualisierten Form. Inwiefern die Tora-Rolle, aus der gelesen wurde, hier schon zu einem kultischen Objekt geworden ist, ist Sache der Interpretation. Denn das Volk wirft sich nicht vor der Rolle nieder, sondern vor Gott, was möglicherweise implizieren könnte, dass Rolle und Gott auf einer Ebene stünden, was der Text zumindest explizit nicht aussagt. Tigay beispielsweise geht davon aus, dass die Tora-Rolle als Kultobjekt hier zum „embodiment of God’s word“¹⁵ geworden sei. Gemäß Jacob L. Wright findet sich damit eine kultische Alternative in Opposition zum Tempel, dessen Opferkult und den Hohepriestern: nun mit *Soferim*, dem Studium sowie der Lesung von Tora als Kultobjekt.¹⁶ Zwar können Beispiele aus dem altorientalischen Kontext als Vergleichspunkte fungieren,¹⁷ jedoch ist die im Esra-Nehemia-Buch beschriebene Präsenz und ikonische Dimension von Tora im Zusammenspiel mit der dort geschilderten öffentlichen Ritualisierung einmalig in den biblisch gewordenen Schriften.

Ein weiteres Beispiel findet sich im *Aristeasbrief*: Der König verneigt sich sieben Mal vor der Tora-Rolle (*Arist.* 176f.). Beschrieben wird die „Übersetzung des göttlichen Gesetzes“ (τὴν ἐρμηνείαν τοῦ θεοῦ νόμου; *Arist.* §3), wobei hier augenscheinlich nicht der Rolle als Artefakt Heiligkeit zugeschrieben wird. Auch auf archäologischer wie auf papyrologischer Ebene zeichnet sich diese Entwicklung ab: In CPJ 157 (P.Oxy. 1242; „*Acta Hermaisci*“)¹⁸ aus dem zweiten Jahrhundert v. d. Z. wird geschildert, wie ein Konflikt zwischen ‚Griechen‘ und ‚Juden‘ aus Alexandria vor dem Kaiser Trajan in Rom verhandelt wird. Am Ende der ersten Kolumne des überlieferten Fragments wird deutlich, dass beide Parteien jeweils ihre eigenen ‚Götter‘ mitbrachten (I, Z. 17–18: ἕκαστοι βαστάζοντες τοὺς ἰδίους θεούς, Ἀλεξανδρεῖς [...]; „[...] jeder trug mit sich seine eigenen Götter, die Alexandriner [eine Büste von Serapis¹⁹, die Juden...].“): Auf Seite der ‚Griechen‘ eine Götterstatue des Serapis, und für die jüdische Gesandtschaft bricht der Text bedauerlicherweise ab, jedoch wird verschiedentlich die These aufgestellt,

¹⁴ Siehe Kap. II.3.1.3.

¹⁵ Tigay 2013, 328; cf. ähnlich Fried 2013, 294.

¹⁶ Cf. Wright 2004, 335f.

¹⁷ Cf. van der Toorn 1997.

¹⁸ Cf. die Abbildung bei Colomo 2016, 409 (Pl. 63a).

¹⁹ I. e. der ägyptisch-hellenistische Reichsgott, rekonstruiert aus Fragment II, Z. 51f.; cf. CPJ II, 86.

dass die Juden gewissermaßen als ihre ‚Götterstatue‘ eine Tora-Rolle mit sich führten.²⁰ Für die in Israel verfassten Schriften ist in diesem Kontext zunächst das *Erste Buch der Makkabäer* zu nennen: 1 Makk 3,48 erzählt, wie eine Schriftrolle im Zuge verschiedener Maßnahmen der Kriegsvorbereitung aufgerollt wird: „Und sie rollten das Buch des Gesetzes auf – in der gleichen Absicht, in der die Heiden die Bilder ihrer Götzen befragen“ (καὶ ἐξέπετασαν τὸ βιβλίον τοῦ νόμου περὶ ὧν ἐξηρεύων τὰ ἔθνη τὰ ὁμοιώματα τῶν εἰδώλων αὐτῶν).²¹ Ob hier eine ‚ikonische‘ Dimension im Sinne von implizierten Wirkmächtigkeiten der Präsenz von Tora zu sehen ist oder doch eher prophetische oder ‚orakulare‘ Autorität,²² wird diskutiert: Göttliche Präsenz und Divination fungieren aus dem Öffnen der Schrift-Rolle gemäß Jeffrey H. Tigay insofern, als die Rolle eine Funktion einnimmt als „oracle in the way that an idol would for idolaters.“²³ In diesen gerade aufgezeigten Beispielen ist damit eher eine *divinatorisch-prophetische* Praxis zu sehen.

So finden sich – wie gerade nachgewiesen – zwar schon frühere Beispiele der ‚ikonischen Dimensionen‘²⁴ von Schrift(lichkeit), es ist aber erst die Entwicklung in den antiken Synagogen, die die Vorstellung von Tora als implizierter ‚Präsenz‘ weiter ausbauen und zu einer größeren Breitenwirkung und ‚Öffentlichkeit‘ dieser präsentischen Implikationen verhelfen: Tora-Rollen sind hier dann aufgeladen mit Momenten der Verkörperung von Göttlichkeit im Sinne einer „metonymic representation“:²⁵ Die Tora-Rollen gleichen jedoch weder Gott, noch ähneln sie ihm, wie dies auch schon für die *Cherubim* im Temple gilt. Sie repräsentieren Gott und stehen damit gewissermaßen als ‚Statthalter‘ – und so auch die Artefakte der Tora, was David Stern als „Artifactual Power“²⁶ bezeichnet. Zum Teil lief dabei eine solche Zentrierung auf das Artefakt der Tora gewissermaßen Gefahr, dass Tora als ‚Götzenbild‘ aufgefasst wurde: „While the Sefer Torah was never treated as an image of the deity, its permanent presence within the synagogue did begin to endow the physical scroll with an identity that might be considered figuratively divine.“²⁷ Dies kann beispielsweise darin gesehen werden, dass die *aediculae* der jüdischen Synagogen Tora-Rollen beinhalteten, während sich in den *aediculae* von (paganen) Tempeln Statuen der entsprechenden Gottheit(en) fanden.²⁸

²⁰ Cf. CPJ II, 86; Colomo 2016, 224f. mit Anm. 64; Levine 2000/05², 147; Whittaker 1984, 114; Smallwood 1981, 389f.; Musurillo 1949, 559.

²¹ Cf. Marksches 2013b, 114.

²² Cf. Satlow 2014, 144.

²³ Cf. Tigay 2013, 331.

²⁴ Cf. van der Toorn 1997.

²⁵ Cf. Tigay 2013, 340, mit einem Zitat aus Halbertal/Margalit 1992, 48.

²⁶ Cf. Stern 2017, 55.

²⁷ Stern 2017, 44.

²⁸ Cf. Levine 2000/05², 147.

4 Schriftgebrauch und Materialitäten von magischen Praktiken

[F]or many people who lived during late antiquity, amulets may have been the primary – or only – „books“ that they ever encountered up close. – *Joseph E. Sanzo*²⁹

Magische Praktiken waren in der Antike und später im Mittelalter mit verschiedenen Genres und Materialitäten verbunden. Amulette oder Zauberschalen trugen Schrift (und/oder ‚Schrift‘ im Sinne von biblischen Versen), Inschriften oder Flüche.³⁰ Fragmente oder ganze Werke bieten magische Rezepte, magische Bücher wie der ספר שימוש תהילים („Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen“) enthalten Ritualanweisungen für magische Praktiken,³¹ oder Losbücher sollen die Zukunft vorher-sagen.³² Da das vorliegende Kapitel nur einen Einblick in magische Praktiken als einen grundlegend bedeutsamen Aspekt von Lesepraktiken im Sinne einer Bandbreite verschiedener Formen von Textrezeptionen gewähren soll, bietet sich eine Beschränkung auf Amulette an: Amulette – oder griechisch auch φυλακτήρια ‚Schutzmittel‘ – sind aus dem Alten Orient, Ägypten sowie der griechischen wie römischen Antike bekannt, „als Anhänger geformte und zum Anlegen, Umbinden oder Aufhängen geeignete Objekte [...], Ketten oder sonstige Gebinde“,³³ durch deren Tragen Wirkungen wie Schutz, Heilung, aber auch Schadenszauber erhofft wurden. Ihre Benutzung lässt sich dabei „für alle Schichten in der griech[isch]-röm[ischen] Ant[ike] belegen“³⁴ (Plinius, *Hist. Nat.* 28–34) und sie waren damit „Teil der symbolischen Sinnwelt der religiösen Wirklichkeitsbestimmung und ermöglichten es dem Menschen, Grenzbereiche, die der Einflussnahme oder Erfahrung entzogen waren, positiv zu besetzen und sie unter göttlichen Schutz zu stellen.“³⁵ Während Amulette im Alten Orient und in der Antike verschiedenste Formen auch ohne Schriftlichkeit annehmen konnten, sind es Textamulette, die für die hier vorliegende Arbeit von besonderer Bedeutung sind, stellen diese doch damit *eine* Form von Textrezeption dar, mit deren Tragen die Träger verschiedene Wirkungen und Performanzen verbanden. Diese sind ein „diachron belegtes, internationales, multikulturelles und mehrsprachiges Phänomen“³⁶ und vermehrt ab dem Ende des dritten Jahrtausends bzw. ab dem Anfang des zweiten Jahrtausends v. d. Z. belegt. Bevor Amulette auch zu Textträgern wurden, suchte man beispielsweise in der griechischen Kultur sowohl mit mündlichen Heilungssprüchen oder Beschwörungen als auch mit physikalischer Therapie zu heilen,³⁷ sodass für die

²⁹ Sanzo 2016, 597.

³⁰ Cf. Bohak 2008, 125–127.

³¹ Cf. Rebiger 2010b; Rebiger 2010a; Rebiger 2003; Rebiger 1999.

³² Cf. Burkhardt 2003.

³³ Renger 2006, o. S.

³⁴ Bendlin 2006, o. S.

³⁵ Berlejung 2014, 104.

³⁶ Berlejung 2014, 105.

³⁷ Cf. Skemer 2006, 23.

griechischen Amulette ihre mündliche Natur betont wird, was zum Teil auch in Amuletten noch deutlich wird: „the *written medium* had little effect on the construction or visual representation of the ‚text‘.“³⁸ Textamulette nehmen dabei insbesondere drei materiale Erscheinungsformen an: „(1.) Gemmen/Perlen, rollsiegelartige Gemmen/Perlen, rollsiegelartige und tonbullentartige Objekte, die eine Vorrichtung aufweisen, sodass man sie auffädeln kann. (2.) Röllchen aus dünnem Metallblech oder Papyrus, die in Kapseln mit Aufhängevorrichtung aufbewahrt werden (wohl aus Ägypten stammend). Papyrus kann ggf. auch gefaltet werden. (3.) Kleine Schreiftäfelchen aus Ton, Stein oder Metall mit Aufhängevorrichtung [...].“³⁹

Die beiden ersten erhaltenen Schriftamulette des antiken Judentums finden sich mit den zwischen dem Ende des sechsten und dem fünften Jahrhundert v. d. Z. datierten⁴⁰ Silberlamellen aus *Ketef Hinnom*, deren Kapseln aber verloren sind (Israel Museum, Reg. Nr. 471/60 [=KH1]; Reg. Nr. 713/60 [=KH2]).⁴¹ Dieser Brauch, so Angelika Berlejung, „Texte auf rollbare Materialien (Metalllamellen, Papyrus) zu schreiben und sie in eine Amulettkapsel (Belege außerhalb Ägyptens ab dem 7. Jh. v. d. Z. mit Blüte im 6./5. Jh.) zu stecken, hat wohl ägyptische Wurzeln und wurde dem Mittelmeerraum durch die Phönizier vermittelt.“⁴² Die beiden Amulette unterschiedlicher Schreiber sind aus Silber und waren so gerollt,⁴³ dass sie mit einer Schnur aufgehängt werden konnten; das erste der beiden hatte eingerollt eine Größe von 2,75 × 1,1 cm und aufgerollt 9,7 × 2,7 cm, und das zweite 1,15 × 0,55 cm bzw. 3,9 × 1,1 cm.⁴⁴ Sie wurden in eingerollter Form aufgefunden und somit waren sie „nicht dafür bestimmt gewesen, wieder geöffnet zu werden: Das Silber wäre gebrochen.“⁴⁵ Hersteller und/oder Besitzer werden als Angehörige der Jerusalemer Oberschicht und/oder der Priesterschaft gesehen. Weil die beiden Amulette in Gräbern gefunden wurden, wurde zum Teil davon ausgegangen, dass sie zum Zweck von Grabbeigaben konzipiert worden sind,⁴⁶ was aber durch Spuren der Abnutzung widerlegt werden kann.⁴⁷ Der Text der beiden Amulette ist dabei nicht nur ähnlich, sondern darüber hinaus handelt es sich um Passagen, die in der hebräischen Bibel überliefert sind.⁴⁸

Überraschenderweise ist nach diesen beiden Amuletten eine Überlieferungslücke schrifttragender jüdischer Amulette zu konstatieren, die bis in die ersten Jahr-

³⁸ Frankfurter 1994, 195.

³⁹ Berlejung 2014, 106.

⁴⁰ Cf. Berlejung 2008b, 212.

⁴¹ Cf. Berlejung 2014, 114–117; Berlejung 2008a; Berlejung 2008b.

⁴² Berlejung 2008b, 217.

⁴³ Beschreibung im Folgenden nach Berlejung 2008b, 205.

⁴⁴ Siehe bsp. die Abbildungen in Barkay et al. 2003, 167f.

⁴⁵ Berlejung 2008b, 205.

⁴⁶ Cf. Keel/Uehlinger 1992, 421.

⁴⁷ Cf. Berlejung 2008b, 206.

⁴⁸ ‚Biblische‘ Passagen werden für KH1 in Dtn 7,9, Neh 1,5, Dan 9,4 und Num 6,24–26, und für KH2 in Num 6,24–26 gesehen.

hunderte n. d. Z. reicht.⁴⁹ Zählt man allerdings Tefillin und – in modifizierter Form auch – Mezuzot zu Amuletten, ist zum einen im dritten Jahrhundert v. d. Z. in einem aramäischen Papyrus (Abrechnungsliste) ein Tefilla als Besitz eines Jonathan erwähnt (im Singular: – תפילה זי כסף, ‚ein silbernes Amulett, zehn‘),⁵⁰ und zum anderen finden sich in den Textfunden aus der jüdischen Wüste Tefillin. Auf beides wird in einem nächsten Abschnitt zu rekurrieren sein. Sieht man von jenen Tefillin und Mezuzot ab, stammen die nächsten erhaltenen Schriftamulette erst wieder aus dem zweiten/dritten Jahrhundert n. d. Z.: „[I]n fact, it seems as if Jews had almost forgotten the practice of writing biblical verses and apotropaic texts on thin sheets of metal, re-adopting it in the Roman period in the light of the common Greek recourse to such amulets.“⁵¹ Anzumerken ist aufgrund dieses Befundes zum einen, dass die beiden Amulette von Ketef Hinnom nicht nur aufgrund der materialen Überlieferung eine absolute Ausnahme darstellen, sondern auch weil sie gewissermaßen eine Nähe zu biblischen Versen aufweisen, wo zur Zeit der Entstehung der Amulette im sechsten/fünften Jahrhundert noch keine ‚Bibel als Bibel‘ präsent war.⁵² Zum anderen ließe sich der negative Befund einer langen Zeitperiode ohne überlieferte schrifttragende Amulette damit erklären, dass erst dann Amulette biblische Zitationen oder Anspielungen aufweisen konnten, als biblische Schriften nicht nur zur ‚Bibel‘ wurden, sondern umso mehr, als diese selbst auch mehr Verbreitung und eine breitere Bedeutung über Gelehrtenkreise hinaus gewannen – was, wie anhand der Entwicklung der synagogalen Schriftlesungen gezeigt, mit dem zweiten/dritten Jahrhundert gegeben ist.⁵³

Dabei kann jedoch ein gewisses Anwachsen auch schon im Kontext griechisch-ägyptischer magischer Papyri im ersten Jahrhundert v. d. Z./n. d. Z. vermutet werden.⁵⁴ Folgend zeigt sich für die Antike und Spätantike, dass eine Reihe von hebräisch-aramäischen⁵⁵ und griechischen⁵⁶ sowie auch multilingualen Amuletten überliefert ist. Wenn diese Zitationen aus der jüdischen Bibel aufweisen, geschieht dies anthologienhaft, sodass die biblischen Verse gewissermaßen rekontextualisiert werden. Ein Amulett wird dabei „gleichsam als frisch kombinierte Bibel verwendet [...], nicht rewritten, but *recombined* [...], weil es in solchen Zusammenhängen durchaus auch als

⁴⁹ Cf. Berlejung 2008b, 217f.; Bohak 2008, 114–123.

⁵⁰ Die Zahl 10 wird durch das phönizische Zahlzeichen – wiedergegeben; siehe dazu Porten/Yardeni 1993, 258–267 (C. 3.28, Spalte 9, Zeile 106, mit der Übersetzung „20 amulet(s) of silver“); Cowley 1923, Nr. 81, 192 (Spalte c, Zeile 30, mit der Übersetzung „A phylactery (?) of silver, 10“; cf. auch Cowley 1923, 199, mit dem Kommentar „The numeral is again difficult, unless it means the value, 10 shekels (?) [...]“); cf. Berlejung 2008b, 218 („20 Tefilin [im Text Singular] aus Silber werden [...] erwähnt [...]“).

⁵¹ Bohak 2014, 248.

⁵² Siehe Kap. II.1.

⁵³ Siehe Kap. II.3.3.

⁵⁴ Cf. Bohak 2008, 194; Kotansky 1994, xviiiif.

⁵⁵ Cf. Bohak 2008, 149–153.

⁵⁶ Cf. Bohak 2008, 194–214.

kanonischer Text funktioniert [...].“ Amulette illustrieren damit, so Christoph Marksches „die behauptete fortlaufende Veränderung der Septuaginta“.⁵⁷

Während oben bereits Fragen nach der Bestimmbarkeit des jüdischen oder christlichen Ursprungs von Handschriften und insbesondere von Codices der griechischen Bibel diskutiert wurden, gilt Ähnliches für Amulette, denn auch bei diesen kann wie bei ‚magischen‘ Texten bzw. Artefakten im Allgemeinen⁵⁸ nicht immer mit Sicherheit ein exakter Ursprung oder eine bestimmte Zuschreibung ausgemacht werden – ob sie nun jüdischer- oder christlicherseits rezipiert wurden:⁵⁹ „When the amulets are written entirely in Greek the possibly Jewish identity of the owners can hardly be determined but remains possible nevertheless.“⁶⁰ ‚Jüdische‘ Elemente wie hebräische Worte oder insbesondere Gottesnamen können dabei auch in christlichen Schreibpraktiken von Amuletten rezipiert werden,⁶¹ oder gleichzeitig ist ein jüdischer Ursprung ebenso wenig zwingend ausgeschlossen wie möglicherweise ein gemeinsamer ‚Markt‘ von Amuletten:

For example, it is possible that texts that display Jewish elements were produced in a Jewish Christian milieu, but the indeterminacy of the milieu and the ambiguity of the evidence make it difficult to be certain.⁶²

Entsprechend erscheint es als angemessen, mit Raʿanan Boustan und Joseph E. Sanzo über eine von Juden und Christen geteilte Kultur des Magischen zu sprechen.⁶³ Gemäß Gideon Bohak kann aber die Präsenz von der hebräischen und/oder aramäischen Sprache in hebräischer Schrift oder in Transliteration ein ziemlich sicheres Anzeichen für einen jüdischen Ursprung sein.⁶⁴ Die griechischen Gottesnamen κύριος bzw. θεός können dabei als *nomina sacra* aber auch in „syncretistic magical texts“⁶⁵ erscheinen, jüdische oder pagane Amulette können Kreuzsymbole tragen,⁶⁶ oder christliche Symbole können auch in jüdischen „incantation bowls“ Verwendung finden.⁶⁷ Im Folgenden sollen exemplarisch verschiedene griechisch-jüdische Amulette diskutiert werden. Deutlich wird dabei, dass die griechischen Amulette aus früheren Jahrhunderten stammen als die überlieferten hebräisch-aramäischen. Entsprechend

⁵⁷ Marksches 2013a, 11.

⁵⁸ Cf. für die griechischen magischen Papyri Betz 1997.

⁵⁹ Cf. de Bruyn/Dijkstra 2011, bes. 168–171; Bohak 2008 212f.

⁶⁰ Hezser 2001, 442.

⁶¹ Cf. Boustan/Sanzo 2017, 226–229.

⁶² Cf. de Bruyn/Dijkstra 2011, 170.

⁶³ Cf. Boustan/Sanzo 2017.

⁶⁴ Cf. Bohak 2008, 209.

⁶⁵ De Bruyn/Dijkstra 2011, 171; cf. auch Frenschkowski 2016, 144–146.

⁶⁶ Cf. de Bruyn/Dijkstra 2011, 171, mit Verweis auf PGM XXVc (108) (jüdisch?), PGM XXVIIIc (15) (pagan?) und *Suppl. Mag.* 1,1 (60) (pagan?).

⁶⁷ Cf. de Bruyn/Dijkstra 2011, 171.

vermutet Bohak, „that, like many other cultural innovations [...], the Greek practice of writing amuletic texts on thin sheets of metal was first adopted by the Jews of the diaspora, and became popular in Palestine only at a later stage.“⁶⁸ Ab dem vierten/fünften Jahrhundert finden sich zudem bilinguale magische Texte in hebräisch-griechischer oder aramäisch-griechischer Sprache oder auch trilingual.⁶⁹

Cardiff, National Museum of Wales, ohne Inv.-Nr. (I/II n. d. Z.; Segontium, heute: Caernarvon, Wales; GMA III; SEG LVIII 1142) ist eine Gold-Lamelle aus dem ersten/zweiten Jahrhundert n. d. Z., die im römischen Militärlager Segontium gefunden wurde. Damit ist sie eines der ersten jüdischen Amulette in antiker Zeit.⁷⁰ Es beinhaltet jüdische ‚liturgische‘ Formen in griechischer Schrift, von denen im Folgenden exemplarisch nur die ersten Zeilen wiedergegeben werden (Inschrift, hebräische Transkription, Übersetzung): Ἀδωναῖε· Ἐ- | λωαῖε Σαβα- | ωθ εἰε εσσαρ εἰ- | ε σουρα αρβαρ- | τιαω· (ת | יה סורה אברע- | ות אהיה אשר אה- | להאי צבא- | אדני א- [αω]; „HERR, mein Gott Zebaoth. Ich werde sein als der, der ich sein werde. Weiche [o] Wut JHWHs.“).

Amulett von Halbturm (Abb. 31; Österreich, II/III): 2010 wurde der Text eines Amuletts veröffentlicht, das im (römischen) Halbturm im Grab eines kleinen Kindes im Jahr 2000 gefunden wurde und das ins zweite bzw. dritte Jahrhundert v. d. Z. datiert wird (Maße: 2,1 × 2,5 cm).⁷¹

Das Amulett stammt, so Michal Bar-Asher Siegal, von einem jüdischen Schreiber und weist keine ‚Fehler‘ auf, sondern „reflexes of linguistic phenomena either known or explicable.“⁷² Im Folgenden sind Text,⁷³ hebräische Transliteration⁷⁴ und eine Abbildung des Amuletts gegeben: ΣΥΜΑ | ΙΣΤΡΑΗ | Λ ΑΔΩ | ΝΕ ΕΛΩ | Η ΑΔΩ | ΝΑ ([לפא] נ א | י אדו | [ה] י אלו | ל אדו | ישרא | שמע). Bohak schließt aus diesen beiden Amuletten, dass die Amulett-Praxis zunächst von Juden in der Diaspora adaptiert wurde, ehe sie auch in Palästina populär wurde.⁷⁵

Siracusa, Museo Archeologico Nazionale, ohne Inv.-Nr. (Abb. 32; II–III; = GMA 32/SEG LV 1005):⁷⁶ Das sog. ‚Phylakterium des Moses‘ enthält in Z. 22 ein Zitat aus Dtn 32,1–3 nach der Übersetzung Aquilas (α; LXX):⁷⁷

⁶⁸ Bohak 2014, 249.

⁶⁹ Cf. Bohak 2014, 251.

⁷⁰ Cf. Bohak 2014, 248f.; Kotansky 1994, 3–12.

⁷¹ Cf. die Edition bei Eshel/Eshel/Lange 2000; die darauf folgende Ausgabe des *Journal of Ancient Judaism* 1,2 (2010) ist ganz diesem sog. Amulett von Halbturm gewidmet; cf. dazu auch Bohak 2014, 249–251; Eshel/Leiman 2010.

⁷² Bar-Asher 2010, 227.

⁷³ Nach Eshel/Eshel/Lange 2000, 44.

⁷⁴ Nach Bar-Asher 2010, 228.

⁷⁵ Cf. Bohak 2014, 249.

⁷⁶ Editionen in Kotansky 1994, 129f.; Bernabò Brea 1956, 170f.

⁷⁷ Griech. Text nach SEG LV 1005.

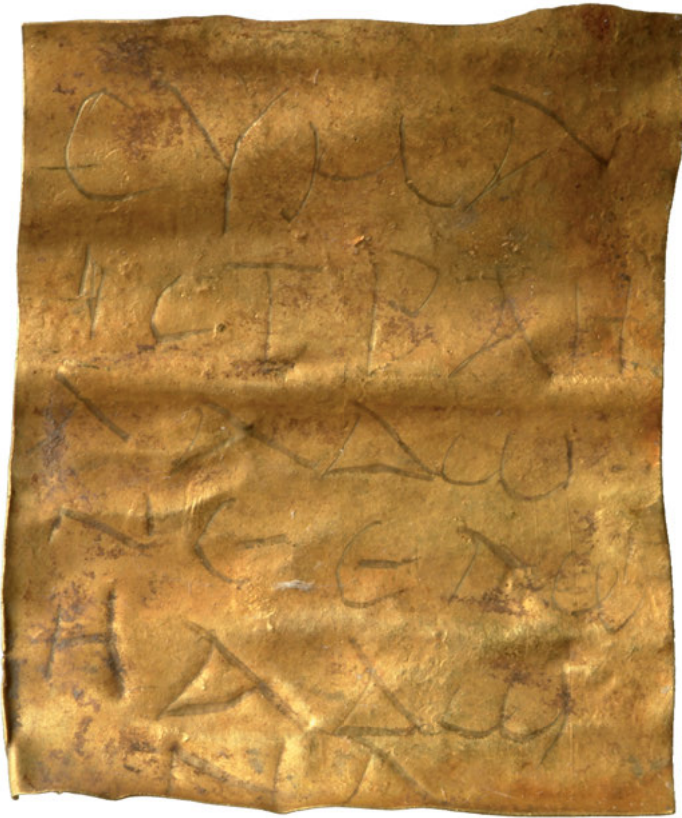


Abb. 31: Das Amulett von Halbtorn.

(1) [Φυλα]κτήριον ᾧ [Μωσ]ῆς ἐχρᾶ[το] ἐν τῷ (2) [στηρ]ῖξε αὐτὸν εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων · [...] (22) [...] ὅτι ὄνομα Κυ(ρίου) <ἐκάλεσα>

(1) Ein Phylakterion, das Mose gebrauchte (2) um ihn im Allerheiligsten zu beschützen [...]. (22) „[...] denn ich habe den Namen des HERRN <gerufen>.“ (Dtn 32,3, Aquila)

Jerusalem, Israel Museum, Accession Nr. 2010.65.381 (Abb. 33; VI/VII; „The Rabbinic Shema‘ in Greek on a Byzantine Amuletic Armband“) stellt ein byzantinisches Amulett-Armband dar: Der Text, den dieses Armband enthält, ist eine griechische Übersetzung von Dtn 6,4 und Ps 91 (90), 1 [beides nur rekonstruiert] zusammen mit einer Zusammenstellung von anderen Versen aus Deuteronomium (Dtn 6,5–9; 11,13–21), die auch für Mezuzot und Tefillin Verwendung fanden. Der griechische Text des Armbandes ist nicht der ‚der LXX‘, sondern weist verschiedene lexikalische und auch stilistische Varianten auf. Diese erscheinen zum Teil als Parallelen mit anderen Übersetzungen wie der von Aquila sowie auch der von Symmachus und Theodotus; oder aber die Varianten basieren zumindest auf diesen Übersetzungen und modifizieren sie zum Teil. Dieses apotropäische Armband gehört zu einer Gruppe von bekannten byzantinischen Amulett-Armbändern. Nancy Benovitz sieht die größten Parallelen zu

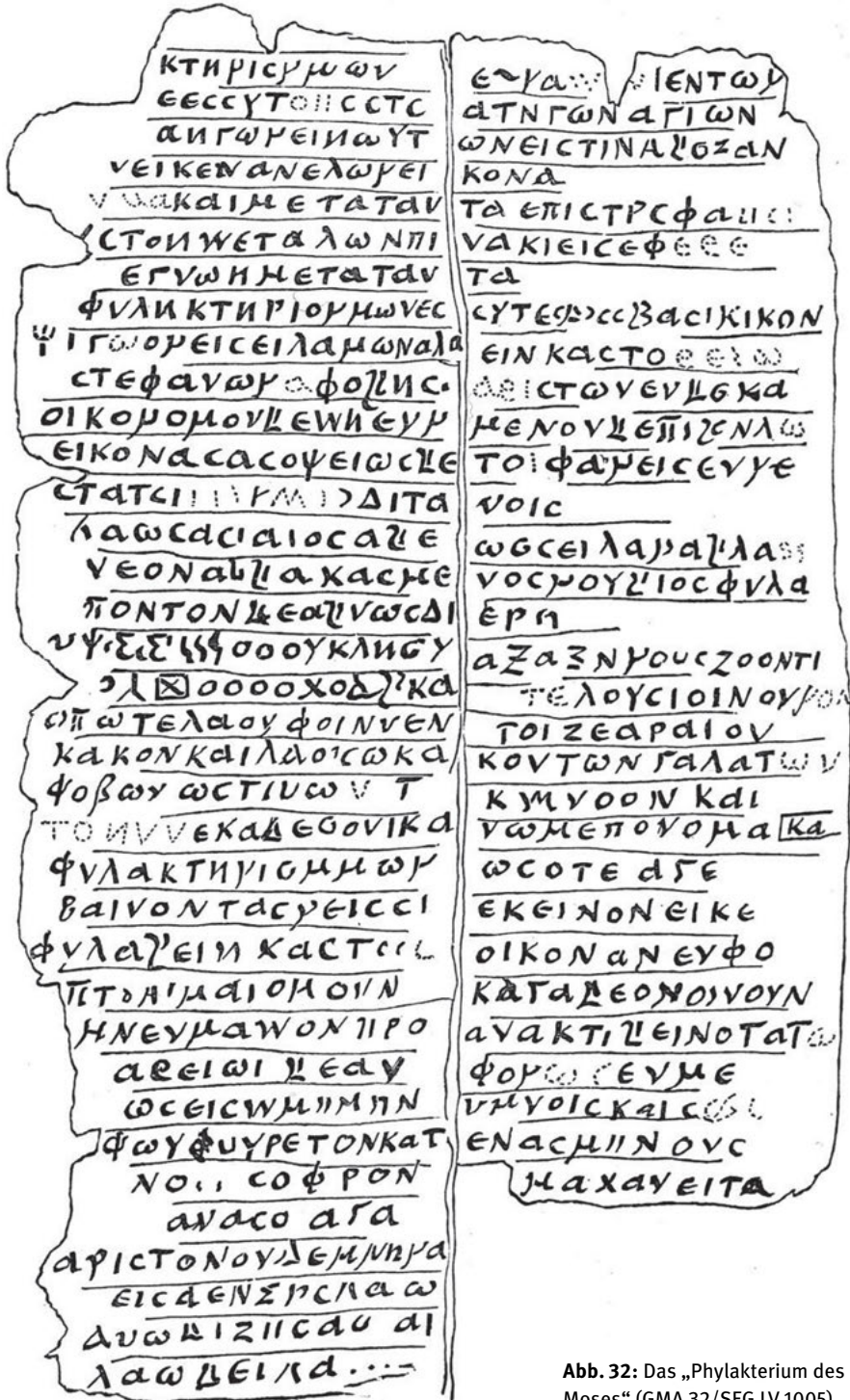


Abb. 32: Das „Phylakterium des Moses“ (GMA 32/SEG LV 1005).



Abb. 33: IM Jerusalem, Accession Nr. 2010.65.381: Byzantinisches Amulettarmband.

solchen aus Ägypten zwischen der Mitte des sechsten und des siebten Jahrhunderts und nimmt eine solche Datierung wie ebenjenen Ursprung auch für das hier gezeigte Armband an.

Das Besondere an diesem Armband neben jenen Ähnlichkeiten zu den jüdischen griechischen Übersetzungen ist, dass dieses jüdische Artefakt auch *nomina sacra*, also Kontraktionen von Κύριος und Θεός enthält. Das Armband gibt Dtn 6,5–9 und 11,13–21 wieder, wobei der von Benovitz edierte Text Parallelen sowohl zu Septuaginta als auch zu Aquila, Symmachus und Theodotion aufweist.⁷⁸

Tefillin und Mezuzot⁷⁹ sind in ihrem Gebrauch und in ihrer theologischen Rationalisierung spezifisch jüdische Amulette, deren Ursprung jedoch diskutiert wird. Tefillin (von תפילה, ‚Gebet‘) sind dabei Gebetskäpselchen, die biblische Verse beinhalten und die sowohl um den Arm als auch auf der Stirn getragen werden; Mezuzot sind – wörtlich verstanden מְזוּזָה, ‚Türpfosten‘ (Sg.) – Schriftkapseln, die an Türen zu Räumen hängen und ebenfalls Schriftverse auf einem Stück Pergament beinhalten. Als biblische Referenzpunkte gelten dabei Verse aus den Büchern Exodus und Deuteronomium, wobei ein anderer Topos von Schreibpraktiken als ‚Erinnerungszeichen‘ auch mit Jes 44,5 gegeben ist, wenn es dort heißt ידו ליהוה יזכה ידו ליהוה ([...] ein anderer schreibt auf seine Hand: JHWH zugehörig!), was gewissermaßen eine subversive Theologisierung einer Praxis wäre, die beispielsweise aus Elephantine überliefert ist, dass Sklaven den Namen ihres Herren auf ihrem Handgelenk geschrieben haben mussten (TADAE II B2.11).⁸⁰ Die biblischen Verse für unseren Kontext von Tefillin und Mezuzot lauten stammen aus Ex 13, 9, 16, Dtn 6,8f. und Dtn 11,18.⁸¹ Deutlich wird im biblischen Kontext, dass beide Artefakte als ‚(Erinnerungs)zeichen‘ (אות/אזות לזכרון) verstanden werden. Die Vorschriften zu den Mezuzot aus Dtn 6,9 hat Othmar Keel vor dem Hintergrund ägyptischer Textaufbewahrung in Tempeln gedeutet, und damit als ‚Demokratisierung‘ im sechsten Jahrhundert v. d. Z.,⁸² während Jeffrey H. Tigay darauf aufmerksam machte, dass diese biblische Vorschrift gerade nicht für das Betreten des Heiligtums formuliert sei, sondern sie die Menschen ort- und zeitunabhängig stets

⁷⁸ Cf. hierzu Benovitz 2016.

⁷⁹ Cf. hierzu auch de Bruyn/Dijkstra 2011; de Bruyn 2010; Angel 2009; Reed 2009.

⁸⁰ Cf. Schipper 2018, 446.

⁸¹ Cf. Cohn 2008, 33–45.

⁸² Cf. Keel 1981.

an die göttlichen Gebote erinnern solle.⁸³ Die die Tefillin beschreibenden biblischen Gebote sind dabei klärungsbedürftiger: Entgegen vielen Forschungspositionen, in den Vorschriften aus dem Exodus-Buch die Etablierung der Tefillin-Praxis zu sehen, zweifelt jedoch Yehudah Cohn an, dass sie eine Evidenz einer solchen Initiierung darstellen, und geht davon aus, dass sie erst sekundär als Basis für die Tefillin-Praxis vor dem Hintergrund insbesondere der griechischen Amulett-Praxis herangezogen wurden. Entsprechend betont er die metaphorische Bildsprache – nicht nur für den Kontext des Exodus-Buches und des Deuteronomiums, sondern auch für die Aufnahme dieser Motive in Prov 6,20–22⁸⁴ – und geht davon aus, dass Tefillin damit lange keine Praxis im antiken Judentum gewesen sind. Diese sieht er hingegen an als „invented tradition of the late-Second Temple era, functioning as a long-life amulet that arose from a literalist interpretation of scripture, and informed by knowledge of parallel Greek practices“,⁸⁵ und datiert deren Ursprung in die Makkabäerzeit in das späte vierte Jahrhundert v. d. Z., während die ersten überlieferten Tefillin aus dem zweiten/ersten Jahrhundert v. d. Z. stammen. Damit wurden die Verse aus dem Deuteronomium – und auch wie wir gleich sehen werden in darauf rekurrierenden jüdischen Schriften – vor dieser Zeit *nicht* als Hinweis auf eine wie auch immer gestaltete Amulett-Praxis gesehen. Tefillin werden zum Teil schon im *Aristeasbrief* beschrieben gesehen, wenn es dort heißt: „[...] und ebenso befahl er uns, an Toren und Türen die Sprüche anzubringen, damit wir an Gott denken. Auch um die Handgelenke befiehlt er uns ausdrücklich, das Zeichen umzubinden [...]“ (*Arist.* 158f.).⁸⁶ Allerdings sind es nur die *Mezuzot*, für die es hier explizit heißt, dass sie τὰ λόγια („Worte“) beinhalten – nicht wie es in der LXX für Dtn 11,18 heißt τὰ ῥήματα (heb. דְּבָרַי).⁸⁷ Für die angenommenen Tefillin allerdings wird beschrieben, „das Zeichen zuzubinden“, wie es auch schon in Dtn 11,18 steht, sodass Cohn diesen Abschnitt des *Aristeasbriefes* dahingehend interpretiert, dass er nur Dtn 11,8 und 6,8 paraphrasiert und damit gerade kein Hinweis auf eine Evidenz von Tefillin-Praktiken ist. Ähnliches kann für die Beschreibungen bei Philo von Alexandria gelten.⁸⁸ Die ersten überlieferten Tefillin und Mezuzot stammen aus der jüdischen Wüste aus dem ersten und zweiten Jahrhundert, wobei insgesamt 45 Fragmente sowie 25 Tefillin-Kapseln überliefert sind.⁸⁹ Die Auswahl der Texte, die sie jeweils tragen, wird als derart divers bezeichnet, dass klar ist, dass sich hierfür noch keine Standardisierung entwickelt hat.⁹⁰ Die Frage, ob Fragmente Tefillin oder Mezuzot darstellen, kann daher nicht auf Grundlage der biblischen Verse, die zitiert

⁸³ Cf. Tigay 1996, 444.

⁸⁴ Cf. Cohn 2008, 46–48; anders bsp. Schipper 2018, 446.

⁸⁵ Cohn 2008, 55.

⁸⁶ Cf. exemplarisch Lange 2010.

⁸⁷ Cf. Wright 2015, 295f.

⁸⁸ Cf. Cohn 2008, 80–86.

⁸⁹ Cf. Cohn 2020, 2.

⁹⁰ Cf. Cohn 2020, 7.

werden, entschieden werden.⁹¹ In der Geschichte des antiken Judentums wurden Tefillin und Mezuzot – neben anderen Formen von Amuletten – mit ihrer sukzessiven weiteren Verbreitung gewissermaßen eine der populärsten Formen der Rezeption der jüdischen Bibel, mit denen apotropäischer Schutz verbunden wurde und die zu verwenden als biblische Gebote gesehen wurde. In den rabbinischen Literaturen finden sich zudem Entwicklungen, die deutlich erscheinen lassen, dass zum Teil Tefillin als eine Form von Tora-Studium *selbst* verstanden wurde: So heißt es in der *Mekhilta de-Rabbi Jischmael* (MekhJ, דפסחה 17) zu Ex 13,9:

ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך מכאן אמרו המניח תפילין, כאלו קורא בתורה. וכל הקורא בתורה פטור מן התפילין.

Deswegen sagen sie: Wer Tefillin trägt, [dem wird es so angerechnet] als lese er Tora. Und jeder, der Tora liest, ist von [der Pflicht] Tefillin [zu tragen] ausgenommen.

Damit kann Tora-Studium laut rabbinischem Verständnis auch in ‚nicht-hermeneutischer‘ Ausführung ‚performed‘ werden – in der Form von Tefillin, die damit gewissermaßen eine Form der ‚Verkörperung‘ von Schrift darstellen:⁹² „Wearing tefillin, like studying Torah, is a way of integrating Torah into the self.“⁹³ Jedoch ist es dann erst diese theologische ‚Gleichstellung‘ von Tefillin- und Tora-Lesepraxis – so Elizabeth Shanks Alexander – die in den rabbinischen Literaturen zum Ausschluss von Frauen von der Tefillin-Praxis führt, wie es in der *Mekhilta* im gleichen oben bereits zitierten Abschnitt ebenfalls zum Ausdruck kommt, denn liturgisches Lesen ist für Frauen nicht gestattet (mSot 3,4 et al.).⁹⁴

Dass die Grenzen dessen, was in den heuristischen Kategorien wie ‚Religion‘ und ‚Magie‘ scheinbar getrennt voneinander existiert, in der Antike unscharf werden, zeigen auch verschiedene archäologische Funde aus antiken Synagogen in Form von Amuletten,⁹⁵ für die Rachel Hachlili schreibt, dass Magie in den Synagogen ‚institutionalisiert‘ war,⁹⁶ wohingegen Shaye Cohen erklärt, dass ‚magische Aktivitäten‘ in Synagogen nur durch ein Zeugnis des christlichen Schriftstellers Johannes Chrysostomos belegt seien.⁹⁷ Denn belegt sind zahlreiche Beispiele von schrifttragenden Amuletten, bislang ungefähr 40 an der Zahl aus dem fünften/sechsten Jahrhundert,⁹⁸ die jeweils durch ihre Eigentümer entweder zerbrochen, vergraben, aufgerollt oder

⁹¹ Cf. Cohn 2020, 4.

⁹² Cf. Alexander 2011, 573.

⁹³ Alexander 2011, 576.

⁹⁴ Cf. Alexander 2011, 577–579.

⁹⁵ Cf. Stern 2016; Hachlili 2013, 537f.; Bohak 2008, 155f.; Fine 1996b, 33f., 43–45.

⁹⁶ Cf. Hachlili 2013, 538.

⁹⁷ Cf. anders Cohen 2010a, 255.

⁹⁸ Diese sind bei Ausgrabungen der Synagogen von Bar'am, Ḥorvat Meroth, Sepphoris, Ḥorvat Rimmon und Ḥorvat Ma'on/Nirim in Israel gefunden worden; cf. Stern 2016, 225.



Abb. 34: IAA No. 1980–880: Amulett aus der Synagoge von Ḥorvat Rimmon.

gefaltet wurden und die vor anderen verborgen wurden.⁹⁹ Sie beinhalten beispielsweise Gebete für Gesundheit, Liebe oder Schutz sowie gegen Dämonen oder Feinde.¹⁰⁰ Dabei kann die Platzierung der Amulette an diesen ‚heiligen Orten‘ nicht nur zufällig, sondern bewusst und absichtlich beschrieben werden – zum Teil unter den Fundamenten.¹⁰¹ In einem Amulett, das in der Kairoer Geniza gefunden wurde, wird dabei die metatextuell-pragmatische Anweisung gegeben, das Artefakt „unter dem [Tora-] Schrein der Synagoge“ zu vergraben.¹⁰²

Exemplarisch sei auf Keramikscherben eines aramäisch-erotischen Amuletts aus der Synagoge von Ḥorvat Rimmon verwiesen, das ins fünfte/sechste Jahrhundert datiert wird (Abb. 34; IAA Nr. 1980–880).¹⁰³ Die Positionierung des Amuletts im Bereich

⁹⁹ Cf. Stern 2016, 234.

¹⁰⁰ Cf. Hachlili 2013, 537.

¹⁰¹ Cf. Eshel/Leiman 2010, 198.

¹⁰² Cf. Fine 1996b, 33; Naveh 1989, 303.

¹⁰³ Cf. Stern 2016; Bohak 2008, 156f.; Naveh/Shaked 1985/98³; ob das Artefakt *direkt* in oder im Umfeld der Synagoge platziert wurde, lässt sich nicht mehr sicher feststellen (cf. Stern 2016, 213–215, Anm. 2).

der Synagoge war sehr bewusst gewählt: „synagogues might have offered rare and important places for Jews to deposit texts of ritual power in late antiquity: they were spaces associated with sanctity, in which divine powers (namely, the Jewish God and his angels) were considered most accessible (relatively speaking) and where intended victims and beneficiaries were physically most proximate.“¹⁰⁴ Dieses Amulett kann durchaus unter den Kategorien von *Schriftzerstörung* und *-verbergen* verhandelt werden: Es scheint absichtlich zerstört oder gebrochen worden zu sein und weist sichtbare Zeichen von Verbrennung auf, so dass die physisch-materiale Behandlung des Textträgers mit seinem semantischen Inhalt korreliert, ist dem Amulett doch selbst schon die intendierte Textzerstörung eingeschrieben:¹⁰⁵ „So wie [diese Scherbe brennt, so soll auch] das Herz von R[...], Sohn/Tochter von Mar]jian nach mir brennen.“ Auch wird hier wiederum die eingangs erwähnte Mündlichkeit von Amuletten deutlich, die die himmlischen Engel direkt anspricht und zum Liebesschwur auffordert. Ob der (nicht vollständige) Akt der Schriftzerstörung als Verbrennung das brennende Herz der/des Angehimmelten wirkte, konnte nicht überliefert werden.

אתון מלאכיה קד[ישיה (ותקיפיה)] [משבע אנה] יתכון כמה דיקד הספה הדין כן יקוד לבה דר ברה
ברתה דמר ין בתרי אנה יו ותהפכו לבה והו נה ו כוליתה ו תעבד ציביוני בהד מוד.¹⁰⁶

Ihr hei[lige und mächtige] Engel, [ich beschwöre] euch: So wie [diese Scherbe brennt, so soll auch] das Herz von R[...], Sohn/Tochter von Mar]jian nach mir brennen. Ich [...] [...] und du sollst sein/ihr Herz und seinen/ihren Verstand und] seine/ihre Nieren wenden, sodass [er/sie erfüllt] mein Verlangen in [...]. [*magische Zeichen*].

Sind magische Praktiken im Allgemeinen wie gezeigt ein bekanntes Phänomen, so scheint doch zum Teil insbesondere Jüdinnen und Juden eine besondere magische Kompetenz zugesprochen worden zu sein. Prominent wurde dies von Johannes Chrysostomos (349–407)¹⁰⁷ vorgetragen, der Synagogen als Orte von Dämonen und Magie ansieht.¹⁰⁸ Auch wenn – wie gerade gesehen – insbesondere magische Amulette

104 Stern 2016, 238.

105 Cf. Stern 2016, 215, Anm. 3; Bohak 2008, 320, Anm. 62, 334; Naveh/Shaked 1985/98³, 88.

106 Cf. Stern 2016, 214, Anm. 1; Naveh/Shaked 1985/98³.

107 Cf. Bohak 2008, 320.

108 Cf. *Adv. Ioud.* VIII 5,6 (PG XLVIII 935): *Sed si levis aliquis morbus acciderit, illico resiliens ab illius domino, ad daemones accurris, et ad synagogas confugis? Et quam tandem veniam consequeris? Quo pacto valebis illum denuo tibi propitium reddere? [...] Etiamsi enim videantur aliqui febrem incantamentis sedare, non enim vere sadant: tamen aliam vehementiorem in conscientiam inducunt febrem [...].* („Doch wenn auch nur eine kleine Krankheit dich befällt, läufst du sogleich von seiner [scil. Gottes] Herrschaft weg, rennst zu den Dämonen, läufst zu den Synagogen über. Und was für eine Entschuldigung hast du dann? Wie wirst du ihn wieder um Beistand bitten können? [...] [D]enn auch wenn sie mit ihren Zaubersprüchen das Fieber zu lindern scheinen, dann lindern sie nicht, sondern verursachen ein anderes, schwereres Fieber in deinem Gewissen [...].“ Übersetzung nach Brändle/Jegher-Bucher 1995, 219).

durchaus einen sozialen Ort in den antiken Synagogen gehabt haben, sind es hier doch im Sinne seiner „rhetoric of abuse“¹⁰⁹ von Chrysostomos konstruierte ‚Juden‘ und imaginierte Synagogen, vor denen er warnt und gegen die er polemisiert.

[M]agical Objects [...] also shed light on uses and conceptions of texts in so-called „lived religion“ and among individuals traditionally left out of the historical narrative of books. Indeed, for many people who lived during late antiquity, amulets may have been the primary – or only – „books“ that they ever encountered up close.¹¹⁰

Was gerade für das antike Judentum diskutiert wurde, gilt ebenfalls für die sich entwickelnde christliche Bewegung dergestalt, „dass es so etwas wie ein ‚reines‘ Christentum, in dem Vorstellungen und Praktiken [...] nichts mit Magie zu tun haben, wohl nie gegeben hat, geben wird (und vielleicht auch nicht geben kann).“¹¹¹ Auch hier gilt es für den Kontext der vorliegenden Arbeit exemplarisch auf magische Handhabungen von Schrift und Schriftlichkeit einzugehen als ein wichtiges Element von Lesepraktiken. Diese werden zwar durch christliche Theologen und Schriftsteller verurteilt,¹¹² jedoch sind es – wie deutlich werden wird – zum Teil dieselben, die magischen Schriftgebrauch insbesondere von Evangelienbüchern oder auch Amuletten empfehlen. Während beispielsweise in der Entwicklung des frühen Christentums zum Teil auch Sakramente sowie die Eucharistie magisch verstanden wurden, wollen wir uns hier auf Amulette und magische Schriftgebräuche bzw. Präsenz von Schrift begrenzen.¹¹³ Deutlich wird damit, dass Amulette auch im christlichen Kontext als nicht zu vernachlässigende Dimension von ‚Lesepraktiken‘ in der Präsenz von Schrift, als Schriftgebrauch und damit als Teil der Geschichte antiker Bücher aufgefasst werden, was auch die eingangs zitierte Feststellung von Joseph E. Sanzo zeigt.¹¹⁴ Amulette sind dabei ein wichtiger Aspekt antiker ‚Lesepraktiken‘, wobei sich naturgemäß die Frage nach dem ‚Leser‘ hier anders stellt: „Amulets and other applied magical objects differ from traditional scrolls and books in that their primary ‚readers‘ were the divinities and other supernatural agents invoked.“¹¹⁵ Die Verwendung von Amuletten im antiken Christentum kann dabei in einem Bewusstsein verortet werden, das die Benutzung von Phylakterien in Kontinuität mit jüdischen Traditionen sieht.¹¹⁶ So schreibt entsprechend der Mönch und Theologe Isidor von Pelusium (360–431/451) in seiner Kommentierung zum Vers Mt 23,5 über die dort erwähnten φυλακτήρια, dass dies kleine Büchlein seien, die Juden trügen und die das νόμος enthielten. Diese

¹⁰⁹ Fine 1996c, 43.

¹¹⁰ Sanzo 2016, 597.

¹¹¹ Nicklas 2007, 10.

¹¹² Cf. Frenschkowski 2016, 223–243.

¹¹³ Cf. Frenschkowski 2016, 243–252.

¹¹⁴ Cf. Sanzo 2016, 572.

¹¹⁵ Sanzo 2016, 593.

¹¹⁶ Cf. Rapp 1991, 146.

vergleicht er zudem mit den Εὐαγγέλια μικρά, die seinerzeit von Frauen getragen wurden.¹¹⁷ Ähnlich, wie wir es im jüdischen Kontext gesehen haben, wo deutlich wurde, dass magische Implikationen von Schrift unter anderem aus der Idee von Heiligkeit der jüdischen Schriften entstammen, gilt dies auch – in Kontinuität – für das antike Christentum und den magisch-apotropäischen Gebrauch von Schrift insbesondere in Form von Amuletten aber auch Bibel-Codices selbst: „[S]upernatural connotations that are tied to the materiality of the text, arising from the holiness of the text or the holiness of the scribe, or from a combination of both [...]“.¹¹⁸ Dass mit Bibel-Codices selbst magisch-performative Wirkmächtigkeiten verbunden waren, wird im Folgenden verschiedentlich exemplarisch deutlich: Von Epiphanius von Salamis (ca. 315–403), Bischof von Salamis auf Zypern, ist der Ausspruch überliefert (PG LXV 165B):¹¹⁹

εἶπε πάλιν, ὅτι ἀναγκαῖα τῶν Χριστιανῶν βιβλίων ἡ κτήσις τοῖς ἔχουσι. Καὶ αὐτὴ γὰρ καθ'ἑαυτὴν τῶν βιβλίων ἡ ὄψις, ὀκνηροτέρους ἡμᾶς πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ἐργάζεται, καὶ πρὸς δικαιοσύνην μᾶλλον διανίστασθαι προτρέπεται.

Der Besitz christlicher Bibeln ist denen notwendig, die sie haben. Denn schon das bloße Anschauen der Bibel allein macht uns zögernder gegenüber der Sünde, und sie leitet uns an, uns mehr der Gerechtigkeit zuzuwenden.

Der Besitz von Büchern wird zur asketischen Praxis.¹²⁰ Gewissermaßen für den ‚Privatgebrauch‘ empfiehlt der Schriftsteller und Theologe Augustin von Hippo (354–430), bei Fieber ein Evangelium auf den Kopf zu legen,¹²¹ Johannes Chrysostomos (349–407) empfiehlt die Präsenz von Evangelienbüchern, um das Böse aus dem Haus fernzuhalten.¹²² Auch abgesehen von solchem ‚privaten‘ Gebrauch der Rezeption von Schrift ist es die Präsenz insbesondere von Evangelienbüchern in der Öffentlichkeit, mit der bestimmte Wirkmächtigkeiten verbunden waren: So ist die Präsenz eines Evangelien-Codex bei Konzilen vorzufinden. Beispielsweise wurde ein solcher auf dem Konzil von Ephesus (431) auf einem Thron platziert.¹²³ Gemäß dem *Codex Iustinianus* 3.1.14.1 aus dem Jahr 530 ist die Anwesenheit eines Evangelien-Codex während Gerichtsprozessen vorgeschrieben. Gemäß den *Constitutiones Apostolorum* aus dem späten vierten Jahrhundert sollen bei der Ordination bzw. Weihe von Bischöfen während des Weihgebetes „die Diakone das göttliche Evangelienbuch über das Haupt des Ordinanden offen halten“ (τῶν δὲ διακόνων τὰ θεῖα Εὐαγγέλια ἐπι τῆς τοῦ χειροτονουμένου κεφαλῆς ἀνεπτυγμένα κατεχόντων).¹²⁴

117 *Ep. 150 ad Epimachum* (PG LXXVIII 604C); cf. Rapp 1991, 146.

118 Rapp 2007, 199.

119 Übers. nach Miller 1965/2003⁶, 84; cf. Stroumsa 2008, 70.

120 Cf. Perrone 2008, 408.

121 Marksches 2013b, 109.

122 Rapp 2007, 199.

123 Cf. Luijendijk 2010, 234; Rapp 2007, 197; Wenzel 2000, 33.

124 Cf. Luijendijk 2010, 233; Metzger 1987, 142; Boxler 1874, 264.

Darüber hinaus waren es auch Amulette¹²⁵ oder insbesondere (Psalm-)Handschriften mit apotropäischer Verwendung – auch wenn sie zum Teil verurteilt wurden –, die sich großer Beliebtheit erfreuten: „Ihr Text musste damit nicht mehr unbedingt gelesen oder gar interpretiert werden – er wirkt bereits durch seine bloße Präsenz.“¹²⁶ So schreibt im vierten Jahrhundert der nordafrikanische Rhetor Arnobius der Ältere (gest. ca. 330) in seinen *Disputationes adversus Gentes* 2,32: „Wider die schädlichen Stiche und giftigen Bisse der Schlangen suchen wir oftmals Heilmittel und schützen uns durch Amulette, die wir bei den Psyllern und Marsern und anderen Straßenhändlern und Landstreichern kaufen“ (*Adversus ictus noxios et venenatos colubrarum morsus remedia saepe conquirimus et protegimus nos lamminis, Psyllis Marsis vendentibus aliisque institoribus atque planis [...]*).¹²⁷ Einen Katalog christlicher Amulette aus Ägypten – bzw. von Amulette mit christlichen Elementen – haben Theodore de Bruyn und Jitse H. F. Dijkstra vorgelegt,¹²⁸ wobei erst ab dem vierten Jahrhundert Amulette – wie auch Beschwörungstexte – mit christlichen Elementen erscheinen,¹²⁹ und in einem ähnlichen Zeitraum ist es auch, dass christliche Bischöfe vor Amuletten zu warnen beginnen.¹³⁰ Dieser zeitliche Aspekt markiert, so de Bruyn und Dijkstra für den ägyptischen Kontext, dabei „the integration of Christianity in all segments of Egyptian society, the endpoint of a gradual process which becomes most visible in the papyri from the second half of the fifth century onwards.“¹³¹ Nur wenige Amulette sind in frühere Jahrhunderte datiert.¹³²

125 Cf. hierzu insb. Foskolou 2014; Luijendijk 2010, 231–240; zum Problem der Bestimmung, ob ein Stück Papyrus oder Pergament als Amulett geschrieben und/oder als solches benutzt wurde oder als Miniaturcodex, cf. de Bruyn 2010, 147–150.

126 Nicklas 2007, 10 (im Original hervorgehoben).

127 Cf. Frenschkowski 2016, 244.

128 Cf. de Bruyn/Dijkstra 2011.

129 Cf. de Bruyn 2017, 3; de Bruyn/Dijkstra 2011, 174.

130 Cf. de Bruyn 2017, 18.

131 De Bruyn/Dijkstra 2011, 174.

132 Cf. de Bruyn/Dijkstra 2011, 174, Anm. 48: PGM XII, 190–192 (2./3.; 4. Jh.); PGM XII, 376–396 (2./3.; 4. Jh.); Suppl. Mag. 1,1 (3. Jh.); Suppl. Mag. 2,84 (3.; 3./4. Jh.).

5 Zusammenfassung

Durch ihre Mobilität und Alltagstauglichkeit waren Amulette eine Form der *portativen Gottespräsenz*. — *Angelika Berlejung*¹³³

Ein methodischer Kritikpunkt betrifft das Primat der Hermeneutik und deren Einführung auf Begriffe von ‚Sinn‘ und ‚Bedeutung‘. In den vorliegenden Kontexten von Lesen, Leseakten und Literaturen impliziert dies die grundlegende Frage nach Zielen, Effekten und Zweckmäßigkeiten des Lesens. Während die hermeneutische Tradition in Prozessen von Auslegung, Interpretation und Verstehen auf die Rekonstruktion von Sinn und Bedeutung in Texten zielt, wird an eben diesen Prämissen der Textinterpretation Kritik geübt. Hans Ulrich Gumbrecht unterscheidet dabei zwischen Sinnkulturen und Präsenzkulturen¹³⁴ – eine paradigmatische Unterscheidung, die Thomas Klinkert folgendermaßen zusammenfasst:

Die auf Subjektivität begründete Sinnkultur zeichne sich durch einen dominant hermeneutischen Zugriff auf die Welt aus, d. h. die Menschen versuchten, die Oberfläche der Welt durch Sinnzuschreibungen zu überschreiten. In einer Präsenzkultur dagegen ist es möglich, ein Verhältnis zu den Dingen zu entwickeln, welches nicht auf Sinndeutung und Hermeneutik beruhe, sondern die Dinge in ihrem So-Sein und ihrer Präsenz wahr- und ernstnehme.¹³⁵

Diese beiden unterschiedlichen Kulturformen Gumbrechts sind nicht als Reinformen zu verorten, sondern sie können sich auch gegenseitig überlagern. Präsenz lässt sich dabei „nicht durch einen Akt der Sinn-Erschließung (also mittelbar) aneignen, sondern nur unmittelbar, beispielsweise im Vollzug eines Rituals oder eines Ereignisses.“¹³⁶ Präsenz und ‚Präsenzeffekte‘ als grundlegende Dimension von Rezeptions- und Leseakten stark zu machen impliziert gerade für die Kontexte des antiken und rabbinischen Judentums, folgende Implikationen einzubeziehen: Dies wird nicht nur in Fragen danach deutlich, inwieweit Leseakte als Präsenz-Machung göttlicher Präsenz fungieren oder wie sich heilige bzw. geheiligte Räume, Zeiten, Lese-Texte, Artefakte, oder (Kult-)Gegenstände entwickeln, sondern schließlich auch in magischen Rezeptionsakten der biblischen Schriften, wenn diese gerade nicht gelesen werden, sondern es ihre ‚Präsenz‘ ist, mit der bestimmte Wirkungen und Momente von Performativität verbunden sind.

133 Berlejung 2014, 104.

134 Cf. Gumbrecht 2012; Gumbrecht 2004.

135 Klinkert 2015, 95.

136 Philipowski 2013, 5.

