

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Merkt, Andreas / Nicklas, Tobias / Buchinger, Harald (eds.), *Provokateure, Tabubrüche und Denkabenteuer*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Meiser, Martin

Magie als Grenzüberschreitung und Konkurrenz, Beobachtungen zur Rezeptionsgeschichte von Apg 16,16–18 und 19,11–20

in: Andreas Merkt / Tobias Nicklas / Harald Buchinger (eds.), *Provokateure, Tabubrüche, und Denkabenteuer. Grenzüberschreitungen im frühen und spätantiken Christentum. Gedenkschrift für Thomas Karmann*, pp. 87–110

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023 (Forschung zur Kirchen- und Dogmengeschichte 125)

<https://doi.org/10.13109/9783666500251.87>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Merkt, Andreas / Nicklas, Tobias / Buchinger, Harald (Hg.), *Provokateure, Tabubrüche und Denkabenteuer* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Meiser, Martin

Magie als Grenzüberschreitung und Konkurrenz, Beobachtungen zur Rezeptionsgeschichte von Apg 16,16–18 und 19,11–20

in: Andreas Merkt / Tobias Nicklas / Harald Buchinger (Hg.), *Provokateure, Tabubrüche, und Denkabenteuer. Grenzüberschreitungen im frühen und spätantiken Christentum. Gedenkschrift für Thomas Karmann*, S. 87–110

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023 (Forschung zur Kirchen- und Dogmengeschichte 125)

<https://doi.org/10.13109/9783666500251.87>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Beobachtungen zur Rezeptionsgeschichte von Apg 16,16–18 und 19,11–20

Martin Meiser

Apg 16,16–18; 19,11–20 lassen ein teilweise distanzierendes Verhältnis des *Auctor ad Theophilum* zur Magie erkennen, was sich auch in der Rezeptionsgeschichte dieser beiden Texte widerspiegelt. Ein (selbst-)kritisch reflektiertes Studium ihrer Rezeption kann sich jedoch nicht auf das Nachzeichnen der unmittelbar auf die Prätexte bezogenen Folgetexte beschränken, sondern muss auch die Frage in den Blick nehmen, wie sich Exegese biblischer Texte und Realisierung wie Wahrnehmung gegenwärtiger Praxis gegenseitig verhalten, soll einem ideologischen Missbrauch der Bibel wie ihrer Rezeption gewehrt werden.

Auf den ersten Blick läge auch der Einbezug der Rezeptionsgeschichte von Apg 13,8–11 (Blendung des Zauberers Elymas) nahe¹, doch spielt hier das Thema Magie oft keine Rolle²; eher geht es um das geistgewirkte Handeln oder um die Unterscheidungsgabe des Apostels³, aber auch um die Rechtfertigung⁴ und den Vorbildcharakter seines Verhaltens.⁵

Magie wird in diesem Beitrag verstanden als eine vom Machtgedanken geprägte Beeinflussung außermenschlicher Mächte⁶ zum Zwecke imaginativer Wunscherfüllung.⁷ Mit Religion verbindet Magie das Motiv der Kommunikation mit außermenschlichen Mächten⁸ (wobei Religion mehrheitlich ohne die Annahme gottfeindlicher außermenschlicher Mächte auskommt), von Religion unterscheidet sie der Machtgedanke: Im Gegensatz zur Magie ist dem

¹ Der biblische Bericht Apg 13,8–11 gibt mit den Worten „Du, voll aller List und aller Bosheit, Sohn des Teufels, Feind aller Wahrheit“ (Apg 13,10) den Bewertungsschlüssel vor, der sich aber wohl eher auf das vorausgesetzte Ansinnen des Elymas richtet, den Statthalter Sergius Paulus vom Glauben abzuhalten, als auf die Tatsache, dass er ein μάγος ist.

² Zu erwähnen ist Tertullian, *Idol.* 9,6 (CCL 2, 1108). Er sieht die Blendung des Elymas als berechtigte Strafe; mit dem Erscheinen des Evangeliums sei die Zeit der Magie abgelaufen. Auch Tertullian, *An.* 57,7 (CCL 2, 866), hatte mit Apg 8,18; 13,8 die Magie als gottlos verurteilt. Der Kontext der Stelle ist die Entfaltung der Seelenlehre und der Lehre vom individuellen Tod vom christlichen Standpunkt aus.

³ Für Ersteres s. Kyrill von Jerusalem, *Catech.* 17,30 (Rupp 286), für Letzteres Johannes Chrysostomus, *Hom. ICor.* 14,2 (PG 61, 116f., zur Erklärung des ἐν ῥάβδῳ von 1Kor 4,21); *Hom. Col.* 11,3 (PG 62, 377).

⁴ Bereits Tertullian formuliert eine begrenzte Einsicht in die Problematik der Stelle: Aufgrund besonderer Vollmacht handeln die Apostel mit Ananias und Elymas in einer Weise, wie es Christus nicht tun wollte, denn es passte nicht, dass derjenige, der gekommen war, um zu leiden, Wunden schlage (Tertullian, *Pud.* 21,4 [CCL 2, 1326]). Auch Johannes Chrysostomus lässt den Legitimationsdruck deutlicher erkennen: Die Schelte geschah nicht aus Hybris, und die Blendung war keine Bestrafung (sonst wäre sie nicht zeitlich befristet gewesen), sondern (der Versuch der) Bekehrung (Johannes Chrysostomus, *Hom. Ac.* 28,1 [PG 60, 209f.]). In *Laud. Paul.* 6,10, SC 300, 280 geht es darum, einen Widerspruch zu 1Kor 4,12 zu vermeiden. Paulus will nicht seinem Zorn freien Lauf lassen, sondern sein Gegenüber zu schrecken, um es auf den richtigen Weg zu bringen. Das ist eine Antwort auf eine moralische Bibelkritik, die man auch von außerchristlicher Seite im Allgemeinen an Paulus geübt hat. Ps.-Oecumenius von Tricca sieht durch die Formulierung πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου klargestellt, dass Paulus nicht im Zorn gesprochen hatte (Ps.-Oecumenius, *In Act.* [PG 118, 201 C]).

⁵ Hieronymus, *Ep.* 109,3 (CSEL 55, 354) stellt sich in seinem Vorgehen gegen Vigilantius in eine Traditionslinie von Pinhas, Elias, Petrus (vgl. Ag 5,1–11) und Paulus (Apg 13,10) und kommentiert dies mit den Worten *non est crudelitas pro deo pietas*.

⁶ Vgl. zu dieser Definition MARCO FRENSCHKOWSKI, *Magie im antiken Christentum. Eine Studie zur Alten Kirche und ihrem Umfeld, Standorte in Antike und Christentum 7*, Stuttgart 2016, 28.

⁷ Vgl. zu diesem Gedanken FRENSCHKOWSKI, *Magie*, 18, mit Verweis auf ethnologische Arbeiten. Magie spiegelt Allmächtsphantasien angesichts von Ohnmachtserfahrungen und symbolische Inszenierung zwanghafter Kontrollbedürfnisse (FRENSCHKOWSKI, *Magie*, 24).

⁸ Zu der Schwierigkeit, Religion und Magie voneinander abzugrenzen, vgl. ISABELLA SANDWELL, *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch, Greek Culture in the Roman World*, Cambridge 2007, 248–250.

religiösen Gebet das Wissen darum zu eigen, dass der Akt des Betens nicht schon die Gebetserhörung sichert, das im Gebet angeredete Gegenüber vielmehr frei ist in seinem Willen.

1. Anwendung magischer Praktiken durch christliche Gläubige

Dass magische Vorstellung und magische Praktiken im Christentum reichen Zuspruch hatten, ist hinreichend belegt, durch literarische Texte wie Homilien und Kirchenrechtsquellen⁹, aber auch durch archäologische Funde. Die meisten der im Folgenden genannten Belege stammen aus der Zeit ab der vierten Jahrhundert, oft aus magiekritischen Quellen.

1.1. Anwendungsbereiche von Magie

Als Anwendungsbereiche können Krankheitsabwehrzauber¹⁰, Heilzauber¹¹, Liebeszauber¹², aber auch Schadenszauber gelten¹³, gelegentlich auch die Situation sportlicher Wettkämpfe.¹⁴ Signifikante Unterschiede zu Nichtchristen lassen sich bei den Anwendungsbereichen nicht feststellen.

1.2. Magische Mittel

1.2.1. Inanspruchnahme machthaltiger Namen

Die Inanspruchnahme machthaltiger Namen scheint ein epochenübergreifendes Phänomen gewesen zu sein. Origenes berichtet, dass die Namen der Patriarchen in Beschwörungsformeln nicht nur bei Juden verwendet wurden; auch die behauptete Wirksamkeit der Gottesnamen Namen Sabaoth und Adonai bei Beschwörungen ist ihm bekannt.¹⁵ Gegen die Anrufung von Engeln, Erzengeln¹⁶, Cherubim in Zauberformeln wendet sich auch Johannes Chrysostomus in der Auslegung von Kol 3,17 („Alles was ihr tut, mit Worten oder mit Werken, das tut alles im

⁹ Kirchenrechtliche Quellen vom vierten bis zum siebten Jhdt. belegen durchgängige magische Praxis, vgl. u.a. ALMUTH LOTZ, *Der Magiekonflikt in der Spätantike*, Bonn 2005, 242–245.

¹⁰ Johannes Chrysostomus, *Hom. Mt.* 72,2 (PG 58, 669); *Hom. Col.* 8,5 (PG 62, 357f); *Hom. 1Thess.* 3,5 (PG 62, 412). Weitere Hinweise bei BERT JAN LIETAERT PEERBOLTE, *Der Name Jesu als magischer Angriff im frühen Christentum*, in: Michael Hölscher/Markus Lau/Susanne Luther (Hg.), *Antike Fluchtafeln und das Neue Testament. Materialität – Ritualpraxis – Texte*, WUNT 474, Tübingen 2021, 275–295 (288–292).

¹¹ Johannes Chrysostomus, *Hom. 1Cor.* 12,13 (PG 61, 106); *Hom. Col.* 8,5 (PG 62, 357f); *Comm. Gal.* (PG 61, 623); Hieronymus, *In Mt.* (SC 259, 164); Augustin, *Io. Ev. Tract.* 7,7 (CCL 36, 71).

¹² Clemens, *Paed.* 3,28,3 (GCS 12, 252), von Nichtchristen; Basilius, *Ep.* 188, 8, 38–46 (Courtonne II 127–128) von Christinnen; Theodoret *H. rel.* 13,10 (SC 234, 492), von einem Mann einer christlichen Frau gegenüber.

¹³ Oxford Bodleiana MS Copt. C (P) 4; Augustin, *Serm.* 9,3 (CCL 41, 110). Weitere Beispiele bei WOLFGANG WISCHMEYER, *Magische Texte. Vorüberlegungen und Materialien zum Verständnis christlicher spätantiker Texte*, in: Johannes van Oort/Dietmar Wyrwa (Hg.), *Heiden und Christen im 5. Jhdt.* Leuven 1998, 88–122 (98–100), wo in einem Papyrus u.a. Abraxiel, in einem anderen die ὁμοούσιος τριάς neben den Erzengeln angerufen (das Bekenntnis zur richtigen trinitätstheologischen Position soll die Legitimität des Subjektes dieses Schadenszaubers unterstreichen) und Jes 6,3 zitiert wird und Motive aus der biblischen Geschichte von Jon 2 über Dan 6 bis hin zu Apk 4 (die 24 Ältesten) beschworen werden. Weitere Beispiele christlichen Schadenszaubers bei SARA CHIARINI, *Early Christianity and Cursing Rituals*, in: Michael Hölscher/Markus Lau/Susanne Luther (Hg.), *Antike Fluchtafeln und das Neue Testament. Materialität – Ritualpraxis – Texte*, WUNT 474, Tübingen 2021, 245–274 (258–269).

¹⁴ Vgl. immerhin WISCHMEYER, *Magische Texte*, 100f.

¹⁵ Für Ersteres s. Origenes, *Cels.* IV 33 (SC 136, 266–268), Letzteres s. Origenes, *Cels.* V 45 (SC 147, 132); insgesamt vgl. KURT TREU, *Die Bedeutung des Griechischen für die Juden im römischen Reich*, in: *Kairos* 15 (1973), 123–144 (137); NORBERT BROX, *Magie und Aberglaube an den Anfängen des Christentums*, in: *TThZ* 33 (1974), 157–180 (163f). Nach WISCHMEYER, *Magische Texte*, 96, wird in den Papyri Magici, abgesehen von Helios, keine andere Gottheit so oft genannt wie Iao, Sabaoth und Adonai.

¹⁶ Beispiele bei CHIARINI, *Early Christianity*, 261.268.

Namen des Herrn Jesus“): Es ist eine Entehrung Gottes, wenn man die Engel etc. anruft.¹⁷ Dass auch der Name Christi als wirksam angesehen wurde, ist ebenfalls mehrfach belegt.¹⁸ Selbst Märtyrer werden in Fluchtexten um Hilfe angerufen¹⁹, in einer Beschwörung zum Zweck einer Heilung auch Maria.²⁰

1.2.2. Amulette

Vom Gebrauch von Amuletten²¹ berichten u.a. Gregor von Nyssa²², (Ps.-)Johannes Chrysostomus²³ und Augustin.²⁴ In Amuletten wurden auch biblische Texte verwendet wie Ps 91[90]²⁵; Evangelientexte im Allgemeinen²⁶ oder die Evangelienanfänge oder Mt 4,23f vornehmlich im Fall von Krankheitsabwehrzauber²⁷ oder Mk 1,29–31 bei erwünschten Heilungen von Fieber.²⁸ Fruchtbarkeitszauber kann mit Lk 1,30f oder Gen 28,10 begründet werden²⁹, Rachezauber mit Sach 5,3³⁰, wie auch die Verwendung der „Flüche des Deuteronomiums“ in Inschriften zum Schutz vor Grabräuberei als magisch gewertet werden kann.³¹ Auch das Bild Salomos wurde oft auf Amuletten verwendet.³² Der erhofften Schutzfunktion eines Amuletts kann Materie aus

¹⁷ Johannes Chrysostomus, *Hom. Col.* 9,3 (PG 62, 365).

¹⁸ Justin, *Dial.* 30,3; 85,2; Bobichon 256.416. Ein Christogramm erscheint in einem Silberamulett, das ansonsten das Zitieren des „Spruches der Selene“ in Krankheitsfällen anrät (ARMIN EICH, *Religiöser Alltag im spätantiken Sagalassos*, in: Peter Eich/Eike Faber [Hg.], *Religiöser Alltag in der Spätantike*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 44, Stuttgart 2013, 145–168 [163]).

¹⁹ Vgl. CHARINI, *Early Christianity*, 269.

²⁰ LIETAERT PEERBOLTE, *Name Jesu*, 292, mit Verweis auf P.Köln VIII 340.

²¹ Das griechische *φουλακτήριον* ist als Lehnwort auch im Aramäischen benutzt worden (*ⲙⲟⲩⲣⲗⲉⲣ*); vgl. KLAUS BEYER, *Die Aramäischen Texte vom Toten Meer*, Ergänzungsband, Göttingen 1994, 273. Die Funktion eines Amuletts hatte auch eine sog. Bulla, die man vor allem von Kindern tragen ließ und mit christlichen Symbolen bzw. biblischen Texten ausstaffieren konnte (HANS GERSTINGER, *Art. Bulla*, in: *RAC* 2 [1954]), 800f, mit Verweis auf archäologische Artefakte).

²² Gregor von Nyssa, *Vit. Macr.* (GNO 8/1, 403f) schildert, wie seiner Schwester vor ihrer Beerdigung ein Anhängerkreuz und ein Ring mit einer Kreuzpartikel abgenommen und als Erbe aufbewahrt werden.

²³ Johannes Chrysostomus, *Johannes Chrysostomus, Adv Iud.* 8,7,5 (PG 48, 938); *Hom. Col.* 8,5 (PG 62, 357f); *Hom. 1 Thess.* 3,5 (PG 62, 412); *Hom. 1 Tim.* 10,3 (PG 62, 552); Ps.-Johannes Chrysostomus, *Pseud.* 7 (PG 59, 561f).

²⁴ Augustin, *Io. Ev. Tract.* 7,12 (CCL 36, 73). Er „befürwortet den magischen Gebrauch des Evangelienbuches gegen Kopfschmerzen als das Kleiner Übel statt eines heidnischen Amuletts“ (ADOLF MARTIN RITTER, *Magie im frühen Christentum*, in: Jürgen Hammerstaedt u.a., *Apuleius, De Magia*, *SAPERE* 5, Darmstadt 2002, 315–330 [328]).

²⁵ Vgl. THOMAS J. KRAUS, *Archäologische Artefakte mit griechischem Psalm 90 in apotropäischer Funktion – Text-Bild-Zeichen-Symbol-Wechselbeziehungen und die Aspekte Präsenz und (Un)Sichtbarkeit*, in: Wilfried E. Keil/Sarah Kiyannrad/Christoffer Theis/Laura Willer (Hg.), *Zeichentragende Artefakte im sakralen Raum. Zwischen Präsenz und UnSichtbarkeit*, *Materiale Textkulturen* 20, Berlin/Boston 2018, 121–138; DERS., „Außertextliche“ Rezeption von LXX-Psalms 90 – „Lebensgeschichte“ und Lebendigkeit eines Psalms, in: Wolfgang Kraus/Siegfried Kreuzer/Martin Meiser (Hg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D)*, Wuppertal 19.–22. Juli 2012, *WUNT* 325, Tübingen 2014, 825–838; DERS., *Septuaginta-Psalms 90 in apotropäischer Verwendung: Vorüberlegungen für eine kritische Edition und (bisheriges) Datenmaterial*, *BN* 125 (2005), 39–73.

²⁶ Johannes Chrysostomus, *Hom. Mt.* 72,2 (PG 58, 669); Augustin, *Ep.* 55,20,37 (CSEL 34/2, 212). Weitere Hinweise bei WISCHMEYER, *Magische Texte*, 97.

²⁷ MARCO FRENSCHKOWSKI, *Art. Magie*, in: *RAC* 23 (2010), 857–957 (936). Auch im antiken Judentum ist die Verwendung biblischer Texte im Heilzauber belegt, vgl. das Verbot dessen in *mSanh* X 1.

²⁸ BERND KOLLMANN, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*, *FRLANT* 170, Göttingen 1996, 361.

²⁹ Ersteres PLond. Hay 10376, Letzteres PMorgan copt. M662B 22 (FRENSCHKOWSKI, *Art. Magie*, 936).

³⁰ PBerol. 10587 (FRENSCHKOWSKI, *Art. Magie*, 936).

³¹ Z.B. MAMA VI 335a.

³² RITTER, *Magie* 320 Anm. 34.

heiliger Umgebung gleichgeordnet werden, wenn sich etwa ein Christ aus Jerusalem von der Stelle, wo Christus begraben wurde, Erde in sein Schlafzimmer verbringen lässt.³³

1.2.3. Magische Riten und Orte

Die Inanspruchnahme von Astrologie³⁴ und Wahrsagerei durch Christinnen und Christen ist ebenfalls belegt³⁵, desgleichen die Durchführung von Inkantationen³⁶, Vogelschau³⁷, und astrologischen Terminberechnungen.³⁸

Von magischen Vorstellungen war offenbar bei nicht wenigen auch der Märtyrerkult mitgeprägt. Dessen Popularität, so Norbert Brox, „liegt ganz eindeutig in der Überzeugung von den Wunderkräften begründet, mit denen der Ort und die Gebeine selbst versehen sind.“³⁹ Augustins Reserve, Märtyrer könnten sich nur *per divinam potentiam* in die Geschicke der Menschen einmischen, wurde vermutlich stillschweigend akzeptiert oder ignoriert.⁴⁰

1.2.4. Das Kreuzeszeichen

Das Kreuzeszeichen fungierte vor allem als Abwehrmittel gegenüber Dämonen⁴¹ und Krankheiten⁴², aber auch gegenüber Diebstählen.⁴³ Es dient ferner zum Zweck des Liebesabwehrzaubers⁴⁴ oder zur Abwehr eines Schadenszaubers⁴⁵, die in den Kontext der Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum eingespannt ist.

1.3. Mönche, Kleriker und Magie

Mönche waren als Exorzisten durchaus geschätzt; dabei wird ihnen teilweise die Anwendung magischer Mittel nachgesagt, teilweise eine Lösung des Zaubers durch ein bloßes Wort. Beispiele müssen genügen.

Dem Mönch Maisymas wird der Gebrauch eines Fluches über einen Herrn eines Dorfes nachgesagt, der die ihm zustehenden Anteile der Feldfrüchte schärfer als billig von den Bewohnern einfordert, weil seine mahnenden Worte über Menschenfreundlichkeit und Barmherzigkeit nichts gefruchtet hatten – erst der Fluch habe die erhoffte Wirkung erzielt.⁴⁶ Das Machtwort des Mönches Makedonios habe ein Mädchen von einem ihm angetanen Liebeszauber befreit.⁴⁷ Theodoret propagiert damit auch „den selbstbewussten Anspruch der Kirche auf den Vorrang der eigenen gegenüber der staatlichen Gerichtsbarkeit auch in zivilen

³³ Augustin, *Civ.* 22,8,7 (CSEL 40/2, 602).

³⁴ Origenes, *Hom. Jos.* 7,4 (OW 5 172); Johannes Chrysostomus, *Hom. 1Tim.* 10,3 (PG 62, 552); Augustin, *Serm.* 56,12 (CCL 41Aa, 163); Augustin, *Cat. Rud.* 11,3; 48,14 (CCL 132. 172).

³⁵ Augustin, *Io. Ev. Tract.* 6,17, CCL 36,62; ders., *Serm.* 9,3 (CCL 41, 110).

³⁶ Johannes Chrysostomus, *Adv. Iud.* 8,7,5 (PG 48, 938); Augustin, *Serm.* 56,12 (CCL 41Aa, 163). Augustin, *Cat. rud.* 48,14 (CCL 46, 172).

³⁷ Origenes, *Hom. Jos.* 7,4 (OW 5 172); Johannes Chrysostomus, *Hom. 1Tim.* 10,3 (PG 62, 552).

³⁸ Augustin, *Ench.* 79 (CCL 46, 93).

³⁹ BROX, Magie, 177.

⁴⁰ Augustin, *cur.* 16,19 (CSEL 41, 653).

⁴¹ WOLFGANG WISCHMEYER, Ein magisches Kreuz. Bemerkungen zu I Kourion 202, in: Roland Gebauer/Martin Meiser (Hg.), Die bleibende Gegenwart des Evangeliums (FS O. Merk), MThSt 76, Marburg 2003, 255–262 (259).

⁴² Vgl. JACLYN L. MAXWELL, Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and His Congregation in Antioch, Cambridge 2006, 151f, mit Verweis auf Johannes Chrysostomus, *Hom. 1Cor.* 12,7 (PG 61, 106).

⁴³ Vgl. WOLFGANG WISCHMEYER, Ein Kreuz gegen Diebe (IK 53, 188), in: Heike Grieser/Andreas Merkt (Hg.), Volksglaube im antiken Christentum, FS Theofried Baumeister, Darmstadt 2009, 354–363.

⁴⁴ Epiphanius, *Pan.* 30,7,7 (GCS 25, 342,24f).

⁴⁵ Epiphanius, *Pan.* 30,12,5–7 (GCS 25, 348,4–20).

⁴⁶ Theodoret von Cyrus, *H. rel.* 14,4 (SC 257, 14).

⁴⁷ Theodoret von Cyrus, *H. rel.* 13,10 (SC 234, 492–496).

Rechtsstreitigkeiten bzw. Strafverfahren.“⁴⁸ Hilarion wirkt als Exorzist⁴⁹, aber auch als jemand, der beim Wagenrennen Schadenszauber, dem Christen von seinem heidnischen Gegner angefügt, mit Hilfe geweihten Wassers bannen kann.⁵⁰

Andere Erzählungen berichten davon, dass die Wirksamkeit eines Zaubers gerade nicht durch magische Mittel gebrochen worden sein soll. Dem Mönch Aphraates wird nachgesagt, er habe die Wirksamkeit des Zaubers durch Gebet aufgehoben; Hilarion soll den Liebeszauber einer jungen Frau durch tadelnde Worte zunichte gemacht haben.⁵¹

Bei Klerikern geben kirchenrechtliche⁵² und andere Quellen allerdings zu erkennen, dass magische Praktiken sanktioniert wurden, im Horizont der christlichen Selbstunterscheidung von nichtchristlicher Religion und der standesmäßigen Unterscheidung der Kleriker von den Laien.⁵³

1.4. Reflexion über Gründe und über anthropologische Voraussetzungen magischer Praktiken

Die vorhin genannten Anwendungszwecke der Magie betreffen i.W. lebensweltliche wirkliche oder gefühlte Notlagen. Origenes weiß davon, dass man Magie „wegen körperlicher Gesundheit und Liebe“ anwendet.⁵⁴ Im Fall von Krankheit soll man aber, so der alexandrinische Gelehrte, weniger auf Magie vertrauen als vielmehr auf die Kunst der Ärzte oder noch besser, auf den allmächtigen Gott.⁵⁵ Johannes Chrysostomus weiß, dass Menschen sich Macht über die Dämonen wünschen, dass sie ihnen nicht schaden; ihnen aber hält er Lk 10,20 entgegen.⁵⁶ Weitergehende Reflexionen finden sich bei Augustin, der auch selbst über einige wenige diesbezügliche Erfahrungen verfügt und eine eigene Theorie der Magie entwickelt⁵⁷; ihm zufolge suchen Menschen mit der Magie das irdische Glück zu erlangen oder beschäftigen sich

⁴⁸ LOTZ, Magiekonflikt, 234. Theodoret dürfte auch selbst Erfahrung als Richter gehabt haben, nachdem außerstaatliche Schiedsgerichtsbarkeit zunehmend an die christlichen Bischöfe delegiert worden war (LOTZ, Magiekonflikt, 239).

⁴⁹ Hieronymus, *Vit. Hil.* 18 (PL 23, 35 D – 36 C). Hilarion muss die Möglichkeit, dass man zugleich viele Dämonen aus einem Menschen austreiben könne, mit der Episode von der Schweineherde Mk 5,11–13 begründet haben (Hieronymus, *Vit. Hil.* 23 (PL 23, 40 C)).

⁵⁰ Hieronymus, *Vit. Hil.* 18 (PL 23, 36 D – 38 A); zur Interpretation vgl. WISCHMEYER, Magische Texte, 116–118.

⁵¹ Ersteres Theodoret, *H. rel.* 8.13 (SC 234, 400), Letzteres Hieronymus, *Vit. Hil.* 21 (PL 23, 38A – 39 A).

⁵² Dabei gilt für die kirchenrechtlichen Quellen, in denen Magie thematisiert wird: Reihenbildungen magischer Praktiken zielen nicht auf Differenzierung, sondern darauf, „die Anwendbarkeit und das Subsumptionspotential der Norm zu erhöhen“ (CHRISTIAN HORNING, Klerus und Magie. Zur Verurteilung magietreibender Kleriker in der Spätantike, in: Lena Seehausen/Paulus Enke/Jens Herzer (Hg.), *Religion as Imagination. Phänomene des Menschseins in den Horizonten theologischer Lebensdeutung*, Leipzig 2020, 303–314 [311]).

⁵³ HORNING, Klerus und Magie, mit Verweis u.a. auf Caesarius von Arles, *Serm.* 50 (CCL 103, 225); Augustin, *Ep.* 55,20,37 (CSEL 34, 212); Basilius, *Ep.* 210 (Courtonne II 196–198); Ps.-Basilius, *In Is.* VIII 220 (PG 30, 500 C – 501 A) sowie auf Caesarius von Arles, *Serm.* 55,5 (CCL 103, 243f) für die standesmäßige Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien.

⁵⁴ Origenes, *Cels.* VIII 61 (SC 150, 312). Zum Liebeszauber bei Nichtchristen vgl. auch Ps.Clem. Rom. *Hom.* 5,8.4 (GCS 51, 95).

⁵⁵ Origenes, *Cels.* VIII 60 (SC 150, 312). Auch Ps.-Basilius, *In Is.* VIII 220 (PG 30, 500 C), mahnt, man solle nicht den Wahrsager befragen, sondern den Arzt, der die Heilmittel zur Gesundung vorlegt, deren selbst man Herr ist (ἀνάσχοι τοῦ ἰατροῦ ὑποτιθεμένου τὰ πρὸς ὑγείαν ὧν σὺ εἶ κύριος).

⁵⁶ Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 41,3 (PG 60, 292). Auch sei die Sünde schlimmer als die Besessenheit durch einen Dämon (Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 41,4 [PG 60, 293]). Besessenheit kann demütig machen und über den Zustand trauern lassen, während uns die Sünde nicht zum Trauern über uns selbst veranlasst. Zum richtigen Verständnis der auf den ersten Blick erstaunlichen Aussage muss man bedenken, dass andernorts Johannes Chrysostomus Sünde auch schlimmer hält als eine schwere Krankheit (Johannes Chrysostomus, *Hom. Eph.* 19.4 [PG 62:132]).

⁵⁷ Nachweise bei ANDREAS MERKT, Augustinus, die Magie und die magi ex oriente, in: *Annali di storia dell'esegesi* 24 (2007), 463–483 (466f. 468–470).

aufgrund von Neugier mit der Magie.⁵⁸ Dabei ist David ohne Magie vom Schafhirten zum König geworden, und die zuverlässige Heilige Schrift hat seine Verfehlungen wie seine Verdienste nicht verschwiegen, damit wir lernen, wie man die Beleidigung Gottes vermeidet bzw. ihn nach einer Beleidigung wieder besänftigt. Auch das irdische Glück liegt in den Händen des einen Gottes, dem die Engel dienen, vor dem die Dämonen hingegen erzittern (Jak 2,19).⁵⁹ Im Fall der Fieberkrankheit soll man sich lieber ein Evangelienbuch als Amulette an den Kopf legen.⁶⁰ Hilarion soll einer von einem Liebeszauber befallenen jungen Frau vorgehalten haben, sie habe so gelebt, dass der Teufel auf sie Einfluss habe gewinnen können.⁶¹

1.5. Beurteilung von Magie

Wie schon die Auseinandersetzung um die Exorzismen Jesu war auch die Auseinandersetzung um die Magie zunächst weniger der Frage nach ihrer unterstellten Wirksamkeit als der nach ihrer Legitimität gewidmet.

Die Legitimität der Magie stand bei theologischen Eliten aufgrund der vermuteten Nähe zur Verehrung nichtchristlicher Götter in Frage; ausschlaggebend war auch, dass Paulus in 1Kor 10,20f die nichtchristlichen Götter, Ps 95[96],5 folgend, unter dem Begriff „Dämonen“ summiert. Die Konzeptualisierung von Magie als Werk von Dämonen besagt beides, die Vorstellung ihrer Wirksamkeit und die Illegitimität für eine Gruppe, die ihre eigene Identität auch als Abgrenzung von griechisch-römischen Vorstellungen konzeptualisierte. Die Wirksamkeit von Magie wurde mehrfach zugestanden; Clemens von Alexandria verwendet Magiebegriffe unbefangen als Metaphern, sogar für christliche Gebete.⁶² Auch Origenes hält Magie unbeschadet ihrer moralischen Disqualifizierung für wirksam.⁶³ Er wehrt sich jedoch gegen Leute, die selbst das Zustandekommen des Glaubens als Folge des Einflusses der Gestirne interpretieren.⁶⁴

Die Delegitimierung von Magie erfolgt im Christentum mit Argumenten hinsichtlich ihrer Folgen wie ihrem unterstellten Ermöglichungsgrund. In Did 2,2; 5,1 werden Zauberei und Giftmischerei wegen ihrer negativen sozialen Folgen, in Did 3,4 Vogelschau und Astrologie wegen ihrer Nähe zum Götzendienst gebrandmarkt, in Barn 20,1 Giftmischerei und Zauberei. Bei Tertullian wird Magie als „Missbrauch mit dem Himmel treiben“ beurteilt, als unzulässige Grenzüberschreitung des Menschen.⁶⁵ Die Schelte des Dämonischen in der Hinneigung zur Magie begegnet dann noch mehrfach bei christlichen Autoren.⁶⁶ Man verteidigte Magie

⁵⁸ Augustin, *Ep.* 138, 19 (CSEL 44, 147). Das Motiv der *curiositas* begegnet auch bei Augustin, *Civ.* X 9 (CSEL 40/1, 460), sowie, auf die Astrologie bezogen, bereits bei Tertullian, *Idol.* 9,1 (CCL 2, 1107). Gefühlte oder wirkliche Notlagen werden auch zu Augustins Zeit die Beschäftigung mit der Magie als Hilfe nahegelegt haben; dazu kam eine gewisse „Dämonologisierung der Umwelt“ (Karin Kühn, Augustins Schrift *De divinatione daemonum*, Augustiniana 47 (1997), 291–337 (307). Augustin selbst spricht zusätzlich von dem Suchtcharakter dieser *curiositas*, dem *morbus cupiditatis* (Merkt, Augustinus, 473).

⁵⁹ Augustin, *Ep.* 138,18 (CSEL 44, 146).

⁶⁰ Augustin, *Io. Ev. Tract.* 7,12 (CCL 36, 73f). Vgl. dazu Merkt, Augustinus, 471: „Der kirchliche Kontext salviert hier sozusagen das abergläubische Tun.“

⁶¹ Hieronymus, *Vit. Hil.* 21 (PL 23, 39 A).

⁶² Clemens von Alexandria, *Quis div. salv.* 41,5 (GCS 17, 187: μαγεύων τὸν πατέρα). Weitere Beispiele bei Frenschkowski, Magie, 226.

⁶³ Origenes, *Cels.* I 25 (SC 132, 142). Magie beruht, so Origenes, *Cels.* I 24 (SC 132, 136–138), auf Regeln, die aber nur wenige Menschen kennen. Zum Thema „Origenes und Magie“ vgl. insgesamt BROX, Magie, 161–166. Für nicht illusionär hält auch Victorin von Pettau, *In Apoc.* 13,13 (CSEL 49, 128f) die Magie. MAXWELL, Christianization, 151f., behauptet das auch für Johannes Chrysostomus, *Hom. 1Cor.* 12,7 (PG 61, 106).

⁶⁴ Origenes, *Hom. Jer.* Lat. 3,4 (OW 11, 544): *Iam quidem aestimam Christianos ex astrorum cursibus fieri.*

⁶⁵ Tertullian, *Idol.* 9,8 (CCL 2, 1109).

⁶⁶ Origenes, *Cels.* VIII 61 (SC 150, 312), außerdem Augustin, *Io. Ev. Tract.* 7,7 (CCL 36, 71): Anwendung eines Zaubermittels heißt, dass die Seele das Zeichen Christi verloren, das Zeichen des Teufels empfangen hat).

offenbar durch den Gedanken, dass ja nur der christliche Gottesname gebraucht würde, doch gilt nach Johannes Chrysostomus: πρὸς ὕβριν κατακέχρηται.⁶⁷ Deutlich ist die Strategie der Delegitimierung auch in dem Satz Πομπή διαβόλου οἰωνισμοὶ καὶ μαντεῖαι, κληδόνες καὶ παρατηρήσεις καιρῶν, καὶ σύμβολα καὶ περιάπτα καὶ ἐπωδαί. Außerdem ist, so Johannes Chrysostomus, das Kreuz viel wirksamer.⁶⁸

Für Augustin gilt Magie außerdem als *deceptio mentis*.⁶⁹ Astrologie macht den Menschen zum Knecht⁷⁰, offeriert andererseits unangebrachte Entlastung von der eigenen Verantwortung für Sündentaten, die eigentlich die Buße erfordern.⁷¹ Augustinus unterscheidet die Theurgie von der primitiven Magie, greift aber beide an.⁷² So wendet er sich gegen Apuleius von Madaura, der die Magie als göttlich und heilig und mit dem Wirken der Götter übereinstimmend verteidigt hatte.⁷³ In manchen praktischen Angelegenheiten wirkt sein Urteil jedoch unentschieden.⁷⁴

Exegetisch wird die Illegitimität der Magie gelegentlich mit dem illegitimen Ursprung ihrer wirkenden Subjekte, der Dämonen begründet; sie gelten als Nachkommen der gefallenen Gottessöhnen nach Gen 6,1–4.⁷⁵ Für ihre Verworfenheit haben, so Tertullian, unwissend bereits die Nichtchristen Zeugnis abgelegt; römische Kaiser, die keine Christen waren, haben Magie und Astronomen vertrieben.⁷⁶ Später werden dann auch explizite Verbotstexte des Alten Testaments zur Hilfe genommen: Magie ist schon dort verboten als Verehrung fremder Götter.⁷⁷

Die negative theologische Beurteilung der Magie wirkt sich auch in staatsrechtlichen⁷⁸ wie kirchenrechtlichen Quellen aus⁷⁹, die nicht nur für Kleriker (s.o.), sondern auch für Laien Geltungsanspruch haben. Die Synode von Ancyra (314) schreibt in Kap. 24 für Wahrsager und Magier wie für deren Kunden eine fünfjährige Bußzeit vor. Basilius differenziert: Wer selbst Schadenszauber betreibe, müsse ähnlich wie ein Mörder 20 Jahre Buße tun, „während für eine Befragung in eigener Sache oder die Indienstnahme eines Magiers zur Entdeckung und Beseitigung eines Schadenszaubers eine Buße von nur sechs Jahren genüge.“⁸⁰ Die Synode von Laodikeia verbot den Klerikern, „als Magier, Zauberer, Wahrsager oder Astrologen zu fungieren oder Amulette herzustellen.“⁸¹ Auch das Anbringen eines Kreuzes auf dem Kirchenboden konnte als Magie interpretiert und mit Exkommunikation bestraft werden.⁸²

⁶⁷ Johannes Chrysostomus, *Ad illum. Catech.* 2 (PG 49, 240). Der Prediger hält ferner Mk 1,24 dagegen: Die Dämonen äußern Richtiges, werden aber doch vertrieben.

⁶⁸ Johannes Chrysostomus, *Cat. Bapt.* 3,6 (SC 36, 232–234).

⁶⁹ Augustin, *Ep.* 138, 18 (CSEL 44, 145).

⁷⁰ Augustin, *Doctr. Christ.* 2,32 (CCL 32, 55).

⁷¹ MERKT, Augustinus, 476.

⁷² Augustin, *Civ.* X 9f (CSEL 40/1, 460–463).

⁷³ Augustin, *Civ.* VIII 19 (CSEL 40/1, 385–387).

⁷⁴ Brox, Magie, 179, nach einer ausführlichen Darstellung der pastoralen Nöte, denen sich Augustin gegenüber sah (ebd. 172–179).

⁷⁵ Justin, 2. *Apol.* 4[5],3 (SC 507, 330); Tertullian, *Idol.* 9,1 (CCL 2, 1107); Augustin, *Civ.* VIII 22 (CSEL 40/1, 391).

⁷⁶ Tertullian, *Idol.* 9,2 (CCL 2, 1108). Unter Tiberius (Tacitus, *Ann.* II 32), Vitellius (Tacitus, *Hist.* II, 62) und Domitian (Sueton, *Domitian*, 36) sind solche Vertreibungen tatsächlich bezeugt.

⁷⁷ Origenes, *Hom. Num.* 16,7,7 (SC 442, 252); Augustin, *Ep.* 138,18 (CSEL 44, 146).

⁷⁸ Vgl. zur teilweise differenzierenden Behandlung der Magie zwischen weißer und schwarzer Magie in Rechtsquellen des christlichen Imperium Romanum RITTER, Magie, 321–323.

⁷⁹ Basilius legt fest, dass die Kirchenbuße für Zauberei oder Giftmischerei der für Mord gleicht (Basil., *Ep.* 217, c. 65 [Courtonne II, 212]). Kanon 56 sieht dafür eine insgesamt 20-jährige Bußzeit vor (*Ep.* 217, c. 56 [Courtonne II, 210f.]).

⁸⁰ LOTZ, Magiekonflikt, 243, mit Verweis auf *Ep.* 217, c. 72.83 (Courtonne 213f).

⁸¹ BROX, Magie, 170, mit Verweis auf c. 36.

⁸² RITTER, Magie 319 Anm. 33, mit Verweis auf Cod. Iust. I 8 und Kanon 73 des Konstantinopler Konzils von 692 (2. Trullanum, Mansi XI 976).

2. Der Magievorwurf als Konstruktion von Alterität

Konstruktion von Alterität mit Hilfe des Magievorwurfs zielt auf ethnische wie auf intellektuelle Alterität⁸³ wie auch, daraus folgend, auf ethische Minderwertigkeit und hat das Ziel, entgegenstehende Positionen zu delegitimieren.⁸⁴ Die werdende Großkirche war Objekt, dann aber zunehmend Subjekt solcher Konstruktion.

Antike antichristliche Alteritätskonstruktionen können an christlicher Tradition wie am christlichen Ritus festgemacht werden.⁸⁵ Intellektuelle wie ethische Alterität sind gemeint, wenn die Taten Jesu denen der Gaukler gleichgestellt werden und er als μάγος bezeichnet,⁸⁶ die Ansage falscher Christusgestalten und ihrer Zeichen Mt 24,24 als Zugeständnis der Magie auch im Christentum verleumdet wird.⁸⁷ Aber auch christlicher Ritus wie z.B. das nächtliche Gebet kann als *gentilis curiositas* missverstanden werden.⁸⁸ Christliche Apologetik sucht der Diffamierung der christlichen Religion zu wehren. Christus wird von der Magie abgegrenzt mit Hinweis auf das Fehlen von Beschwörungen und materiellen Zutaten sowie mit Hinweis darauf, dass Christus niemals Schadenszauber, sondern nur Heilungen praktiziert hat.⁸⁹ Ähnliches wird für andere biblische Wundertäter wie für gegenwärtige wunderwirkende Christen statuiert.⁹⁰ Im Gegenzug wird in einer apologetisch motivierten Konstruktion von Gegen-Alterität eigene geistige⁹¹ und moralische Überlegenheit geltend gemacht, unter Ausnutzung dessen, dass Magie auch in bestimmten Gesellschaftsschichten der griechisch-römischen Welt einen

⁸³ Zu dem Vorwurf der intellektuellen Inferiorität des Christentums vgl. ANDREAS MERKT, „Eine Religion von törichten Weibern und ungebildeten Handwerkern“. Ideologie und Realität eines Klischees zum frühen Christentum, in: Ferdinand Prostmeier (Hg.), Frühchristentum und Kultur, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2007, 293–310. Zu beachten ist sein Hinweis auf die quantitativ beschränkte Quellenlage vor allem für das zweite und dritte Jahrhundert, die Überrepräsentanz der Oberschicht und die Tendenz der Quellen, die einem naiven Zugriff mit dem Ziel statistischer Validität durchaus im Wege stehen (303f.).

⁸⁴ KATHARINA GRESCHAT, „Christi Siegel bricht den Zauber“. Die Macht des Kreuzeszeichens in der Geschichte vom *comes* Joseph von Tiberias (Epiphanius von Salamis, Panarion 30), in: Heike Grieser/Andreas Merkt (Hrsg.), Volksglaube im antiken Christentum, FS Theofried Baumeister, Darmstadt 2009, 339–353 (348).

⁸⁵ Gelegentlich gibt es auch eine nichtchristlichen antijüdischen Alteritätskonstruktion, die den Magievorwurf aufgreift. Origenes weist dies anhand von Lev 19,31 zurück (Origenes, *Cels.* I 26 (SC 132, 144–146).

⁸⁶ Für ersteres s. Origenes, *Cels.* I 6.38.68 (SC 132, 92.180.266–268); Tertullian, *Apol.* 21,17 (CCL 1, 125); Athanasius, *Incar.* 48 (SC 199, 440–444); für Letzteres Justin, *I. Apol.* 30,1 (SC 507, 208); Justin, *Dial.* 69,7 (Bobichon 376). Der Vorwurf, das Christentum sei Magie, findet sich noch bei Socrates, *H.e.* 3,13,11f (GCS NF 1, 208). Plinius, *Hist. Nat.* 30,1.11, hat Mose als den Erfinder jüdischer Magie gekennzeichnet, bei kritischer Beurteilung der Magie insgesamt.

⁸⁷ Origenes, *Cels.* II 49 (SC 132, 396). Origenes, *Cels.* II 53 (SC 132, 410), wendet den Vorwurf gegen den bei Celsus imaginierten jüdischen Kritiker mit Hilfe von Dtn 13,1–3 zurück.

⁸⁸ Tertullian, *Ad uxorem* II 5.2 (CCL 1, 389) hat die Situation eines gemischt-religiösen Haushalts vor Augen, in welche sich eine christliche Witwe besser nicht hineinbegibt. Der eigentliche Hintergrund ist, dass Tertullian das alte römische Ideal der *univira* auch für Christinnen geltend macht.

⁸⁹ Arnobius, *Nat.* I 43f (CSEL 4, 28f). Von einer Wirksamkeit von Dämonen ausschließlich zum Schlechten geht auch Origenes, *Cels.* VIII 54 (SC 150, 256) aus.

⁹⁰ Ersteres *Ap. Const.* VI 7, bezogen auf Philippus nach Apg 8; Letzteres Origenes, *Cels.* 6, 39.41 (SC 147, 274.276); VII 4 (SC 150, 22).

⁹¹ Christen nehmen dabei auch die Wortfamilie *superstitio*, die einstens gegen sie selbst gerichtet war, als Kampfbegriff; vgl. Ps.-Cyprian, *Idol.* 7 (CSEL 3/1, 25); Augustin, *Doctr. Christ.* 2,30 (CCL 32, 54): Ihm zufolge ist es *superstitiosum*, wenn irgendein Teil der Schöpfung statt des Schöpfers verehrt wird oder zur Befragung dient, wie es bei den magischen Künsten der Fall ist.

zweifelhaften Ruf genießt.⁹² Dabei wird ignoriert, dass auch Magie innerhalb des Christentums nicht selten gebräuchlich war.⁹³

Die von Justin gepriesene sittliche Umwandlung im Zuge von Konversionen betrifft auch die Absage an magische Praktiken; Tertullian zufolge entgehen u.a. Kupplern, Giftmischern und Zauberern Geschäfte, wenn Menschen sich zum Christentum bekennen.⁹⁴

Antike christliche Konstruktion von Alterität betrifft einerseits die Differenz von griechisch-römischer und nichtgriechischer Welt, andererseits die Differenz der werdenden Großkirche gegenüber Nichtchristen, Juden und devianten christlichen Gruppen, wobei gelegentlich beides ineinander übergeht.⁹⁵ Die logische Konsequenz ist, dass christliche Prediger ihre Zuhörer häufig vor der Anwendung magischer Praktiken warnen.

Die Differenz zur Welt außerhalb des griechisch-römischen Kulturkreises wird zum Thema, wenn speziell den Ägyptern oder den Chaldäern eine besondere Neigung zur Magie zugeschrieben wird.⁹⁶ Hier verbinden sich ethnische und intellektuelle Alteritätskonstruktion; christliche Autoren wiederholen nur, was nichtchristliche Autoren schon geschrieben haben.

Christliche Alteritätskonstruktion kann bei einem Konzept der Wirksamkeit der Magie unter Nichtchristen die Schutzfunktion und damit die Überlegenheit des Christentums gegenüber der Magie implizieren, wie Belege bei Justin, Origenes und Ambrosius besagen.⁹⁷ In apokryph gewordenen Apostelakten und den Pseudoklementinen wird das Konkurrenzszenario zwischen christlichen Verkündigern und Magiern häufig entfaltet, die für verschiedene religiöse Bindungen stehen. Schon in der Antike war das Beispiel berühmt, das Petrus den Flugversuch des Simon Magus gestoppt haben soll.⁹⁸ In den Johannesakten erscheinen Giftmischerei und

⁹² Tatian, *Or.* 17,3–5 (PTS 43, 35f) Lactantius, *Div. inst.* 2,16,1 (CSEL 19, 167) nimmt die Erythraeische Sybille zur Hilfe, um Magie als Forschungsgegenstand der ἄφρονες ἄνδρες zu diskreditieren. Lactantius, *Div. inst.* 5,19,30 (CSEL 19, 467) bietet eine moralische Disqualifikation der nichtchristlichen Religion (davon abgeleitet, aber nicht primär, der Magie).

⁹³ Eusebius von Caesarea, *Theoph.* 5,8 (GCS 11/2, 223).

⁹⁴ Justin, *1. Apol.* 14,1f (SCT 507, 162); Tertullian, *Apol.* 43,1 (CCL 1,158). Eben dieser Selbstanspruch wird aber von dem bei Makarios Magnes genannten Kritiker mit Verweis auf 1Kor 6,11 unter maliziöser Ausnutzung der dort verwendeten Indikative hinterfragt: Wie soll der Mensch allein durch die Taufe, eine einzige Abwaschung, von Lastern wie Hurerei, Ehebruch, Trunkenheit, Diebstahl, Homosexualität, Giftmischerei gereinigt erscheinen (Makarios Magnes, *Apocr.* IV 19 [TU 169, 392]).

⁹⁵ So gehört etwa für Epiphanius von Salamis „Magie im Rahmen der im Panarion entwickelten Menschheitsgeschichte zum Barbaren- und Skythentum und damit zu den ältesten und grundlegenden Erscheinungsweisen der Häresie“ (GRESCHAT, „Christi Siegel bricht den Zauber“, 352).

⁹⁶ Athanasius, *Inc.* 51,2 (SC 199, 450) für Ägypter und Perser, für letztere vgl. zusätzlich Tatian, *Or.* 1,1, PTS 43, 7; Gregor von Nazianz, *Or.* 4,109 (SC 309, 262); Ambrosius, *Hex.* IV 8/33 (CSEL 32/1, 138), für Ägypter Origenes, *Cels.* I 22. 28. 38. 68 (SC 132, 130.152.180.266).

⁹⁷ Justin, *2. Apol.* 5[6],5f (SC 507, 334), konstatiert die Überlegenheit christlicher gegenüber nichtchristlichen Exorzisten. Die Ohnmacht der Magie gegen gute Christen betont Origenes, *Cels.* VI, 41 (SC 147, 276; die Ohnmacht wird von Origenes mit Ps 33,8; Mt 18,10 begründet). Nach Ambrosius, *Hex.* IV 8/33 (CSEL 32/1, 138) ist der Glaube an die Magie „Volksaberglaube (*vulgi opinioniones*)“, der den chaldäischen *superstitiones* gleichgesetzt wird, aber der Kirche nicht schaden kann. Christentum zeichnet sich selbst als intellektuelle Elite (wiewohl Magie, anders als es bei Lactantius, *div. Inst.* 5,19,30 erscheint, keineswegs ein Specificum der bildungsfernen Schichten der Antike ist, vgl. FRENSCHKOWSKI, *Magie*, 279. Paulus gegenüber Elymas und Petrus gegenüber Simon bieten Beispiele für diese Überlegenheit der Kirche. HAGIT AMIRAV, *The Application of Magical Formulas of Invocation in Christian Contexts*, in: Nienke Vos Willemien Otten (Hg.), *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity*, VC.S 108 Leiden/Boston 2011, 117–127 (124–127), betont, dass Christen in den ersten Jahrhunderten den Erfolg magischen Heilens durchaus zu schätzen wussten, während sie später die Differenz zwischen Heilung und Magie unterstreichen, um die Differenzen zwischen dem Christentum und der nichtchristlichen Welt zu artikulieren.

⁹⁸ *Act. Verc.* 32, Lipsius Aa 82. STEFAN WITITSHECK, *Absturz und Knochenbruch. Mentalitätsgeschichtliches zu den Petrusakten und antikem Schadenszauber*, in: Michael Hölscher/Markus Lau/Susanne Luther (Hg.), *Antike Fluchtafeln und das Neue Testament. Materialität – Ritualpraxis – Texte*, WUNT 474, Tübingen 2021, 297–308 (298f.), stellt heraus, dass Simon im Stil römischer derber Komödie als Witzfigur gezeichnet werden soll. Die

Zauberei als Laster, von denen sich die Epheser im Zuge ihrer erhofften Konversion zum Christentum lösen sollen.⁹⁹ Auch die Stadt als solche wird von Dämonen und von der Magie befreit.¹⁰⁰

Christen sahen sich erfolgreich als Exorzisten¹⁰¹, wenngleich das wohl eher ihrer Selbstwahrnehmung entsprach.¹⁰² Eusebius von Caesarea zufolge soll mancher Exorzismus auch zur Hinwendung der Geheilten zur Kirche geführt haben.¹⁰³ Dass das Kreuzeszeichen die anderen Götter verscheucht, behauptet Athanasius.¹⁰⁴

Andererseits gilt der Gebrauch von Magie als typisch für nichtchristliche Religiosität, von der sich das Christentum abzusetzen sucht.¹⁰⁵ Der Magievorwurf innerhalb christlicher Alteritätskonstruktion wird auch in der Auseinandersetzung mit Julian Apostata wirksam. Wenn Johannes Chrysostomus diesen Kaiser als umgeben von Wahrsagern, Auguren und Lügenpriestern darstellt¹⁰⁶, mag klassische griechisch-römische Religion mit volkstümlichen divinitorischen Praktiken vermengt sein. Um traditionelle griechisch-römische Prophetie zu diskreditieren, assoziiert der Prediger von Antiochia und spätere Bischof von Konstantinopel sie mit der Praxis von Wahrsagern, deren Gebrauch aber wiederum mit der klassischen griechisch-römischen Prophetie, um darzutun, dass dies Griechisch sei und mit dem Christentum nicht vereinbar.¹⁰⁷ Anhand eines speziellen Vorfalles unter Julian Apostata wird in der späteren Kirchengeschichtsschreibung mehrfach die Überlegenheit des Christentums über nichtchristliche Magie dargetan: Der Leichnam des Babylas soll in Daphne bei Antiochia, wohin er verbracht worden war, verhindert haben, dass Julian mit seinem Versuch Erfolg hatte, eine Apollo-Statue zum Sprechen zu bringen.¹⁰⁸

Gerade bei Johannes Chrysostomus, aber nicht nur bei ihm, lässt das Programm der permanenten ethisch-personalen Erneuerung des Christen¹⁰⁹ die Alteritätskonstruktion im Fall der Magie mehr als einmal zur Mahnung an die Adresse der Gläubigen werden. Gelegentlich kann sogar das Nachlassen außergewöhnlicher Vorkommnisse in der christlichen Zeit pastoralen Erwägungen dienstbar gemacht werden: Manchmal bleibt den Heiligen Wunderkraft versagt, damit die Schwachen nicht solche Wunder für wichtiger halten als Werke der Gerechtigkeit.¹¹⁰

Worte *Sed non peto ut moriatur sed ut aliquid in membris suis uexetur* könnten als Entlastung des Petrus verstanden werden, indem der Schaden für Simon Magus begrenzt werden soll. Vom Flugversuch des Simon Magus berichten noch Arnobius, *Nat.* 2,12 (CSEL 4, 57); Kyrill von Jerusalem, *Catech.* 6,15 (Reischl 176); Ambrosius, *Hex.* IV 8/33 (CSEL 32/1, 139.)

⁹⁹ Act. Ioh. 36 (CCAp 1, 187–189).

¹⁰⁰ Act. Ioh. 41 (CCAp 1, 221).

¹⁰¹ Justin, 2. *Apol.* 5[6].6 (SC 507, 334); Origenes, *Cels.* 1:46 (SC 132, 196).

¹⁰² JAN N. BREMMER, Women in the Apocryphal Acts of John, in: ders. (Hg.), *The Apocryphal Acts of John, Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 1*, Kampen 1995, 37–56 (46).

¹⁰³ Eusebius von Caesarea, *H.e.* V 7,4f (GCS 9/1, 440–442).

¹⁰⁴ Athanasius, *Incar.* 53,2 (SC 199, 456).

¹⁰⁵ Athanasius, *Incar.* 53,1 (SC 199, 454).

¹⁰⁶ Johannes Chrysostomus, *Pan. Bab* 77 (SC 362, 196).

¹⁰⁷ SANDWELL, Religious Identity, 264. In diese antipagane Alteritätskonstruktion gehört exegetisch auch hinein, dass Johannes Chrysostomus, *Hom. 1Thess.* 4,5 (PG 62, 421), der Frau des Potiphar unterstellt, sich auch gegenüber Joseph magischer Künste bedient zu haben, um ihn zu verführen.

¹⁰⁸ Johannes Chrysostomus, *Pan. Bab* II 80f (SC 362, 200–202); Philostorgius, *H.e.* VII 8,10f (Bleckmann/Stein 328f); Sozomenos, *H.e.* V 19,16 (GCS 50, 225).

¹⁰⁹ Das Anliegen hat THOMAS KARMANN, „Verachte die Welt, reiß das Himmelreich an dich!“ Johannes Chrysostomus und die Reform spätantiker Großstadtgemeinden, in: Andreas Merkt/Günther Wassilowsky/Gregor Wurst: *Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven*, QD 260, Freiburg u.a. 2014, 51–94 (90f.), bei dem Prediger von Antiochia und Bischof von Konstantinopel so eindrücklich herausgestellt.

¹¹⁰ Augustin, *Qu. div.* 79,3 (CCL 44 A, 228).

In den Alteritätsdiskurs, der auf christliche Überlegenheit zielt, wurde auch das Verständnis von Mt 2 einbezogen, eine Stelle, die ja am ehesten geeignet war, auch im Christentum für die Magie Legitimität zu beanspruchen.¹¹¹ Die dort genannten Magier haben vermutlich, so altkirchliche Autoren mehrfach, die Weissagung Num 24,17 gekannt¹¹² und sind deshalb zu ihrem Zug nach Bethlechem bewogen worden. Ambrosius kontrastiert dieses Verhalten unmittelbar mit dem von ihm unterstellten Verhalten mancher Hörer: *Ille (scil. magus) fatetur alienum, tu non agnoscis promissum? Ille contra se credit, tu pro te non putas esse credendum?*¹¹³

Gelegentlich kommt es bei Kontakten zu Nichtchristen zu eigenartigen Konstellationen. Ein Christ, der an einem Wagenrennen teilnehmen will, vermutet, sich dem Schadenszauber seines nichtchristlichen Konkurrenten ausgesetzt zu sehen und bittet Hilarion um die Bannung des Schadenszaubers; als Christ dürfe er sich nicht der Magie bedienen.¹¹⁴ Hier wird eine Selbstabgrenzung vollzogen, indem religiöse Bindung als Bereitschaft zum Verzicht verstanden wird.

Meinem Eindruck nach tritt der Gedanke der intellektuellen Inferiorität griechisch-römischer Religiosität bei christlichen Autoren in dem Moment etwas zurück, als die Kirche zur Mehrheitsmacht im Imperium Romanum wird.

Mehrfach begegnen auch antijüdische Alteritätskonstruktionen. Justin meint, jüdische Beschwörer würden sich derselben Mittel wie nichtjüdische und nichtchristliche Beschwörer bedienen, magischer Räucherungen und Zaubersprüche.¹¹⁵ Eine antijüdische Alteritätskonstruktion liegt auch in Hieronymus' Auslegung von Mt 23,5 vor. Der Eingangssatz *Vae nobis miseris ad quos Pharisaeorum vitia transierunt*¹¹⁶, der zunächst christlichen Magiegebrauch angreift, darf nicht vergessen machen, dass Hieronymus die Gebetskapseln, die Juden am Kopf als Erinnerung an die Gebote tragen, als Amulett versteht.¹¹⁷

Die Konstruktion von Alterität begegnet auch im häresiologischen Diskurs der Frühzeit, auf Simon Magus, den Valentinianer Markos und auf Menander von Samaria bezogen.¹¹⁸ Tertullian statuiert, die Apostel hätten schon alle Irrlehren, die bis zu seiner Zeit bestehen, im Voraus widerlegt.¹¹⁹ Auch die mathematischen Studien des Eusebius von Emesa wurden von den Bewohnern der Stadt als Zauberei verleumdet.¹²⁰

¹¹¹ Vgl. Tertullian, *Idol.* 9,5 (CCL 2, 1108): Mt 2,12 zeigt, dass die Legitimität der Magie nunmehr vorbei ist, weil es heißt „sie zogen auf einem anderen Weg wieder in ihr Land“, d.h. sie kehrten nicht zu der Beschäftigung zurück). Aber noch Johannes Chrysostomus muss sich mit dieser Rechtfertigung der Magie auseinandersetzen. Die Titulierung Jesu seitens der Magier als des „Königs der Juden“ geht an der Realität des Lebens Jesu wie an seiner Selbstaussage Joh 18,36 vorbei; für eine Zukunftsvorhersage wäre wichtig gewesen, dass sie den Zeitpunkt der Geburt genau kannten; unsinnig ist auch ihr Verhalten, einem fremden Kind zu huldigen, das aufgrund seiner Herkunft niemals König über sie werden könnte, und dann nach erfolgter Huldigung ohne greifbares Ergebnis wieder heimzuziehen (Johannes Chrysostomus, *Hom. Mt.* 6,1 (PG 57, 61–63).

¹¹² Origenes, *Cels.* I 60 (SC 132, 240); Ambrosiaster, *Qu.* 63 (CSEL 50, 111f); Ambrosius, *In Lc.* II 48 (CCL 14, 52); Leo I., *Tract.* 34,2 (CCL 138 A). Nicht ganz so weit geht Augustinus: Die Magier hätten die *codices iudaeorum* gekannt (Hinweis bei MERKT, Augustinus, 481).

¹¹³ Ambrosius, *In Lc.*, II 48 (CCL 14, 52).

¹¹⁴ Hieronymus, *Vit. Hil.* 20 (PL 23, 37 B): *Non posse hominem Christianum uti magicis artibus.*

¹¹⁵ Justin, *Dial.* 85,3 (Bobichon 416).

¹¹⁶ Hieronymus, *In Mt.* (SC 259, 262).

¹¹⁷ Hieronymus, *In Mt.* (SC 259, 264).

¹¹⁸ Irenaeus, *Haer.* 2,32,5 (FC 8/2, 280: Anhänger des Simon und des Karpokrates); Ps.-Hippolyt, *Ref.* VI 7,1 (GCS 26, 135: Simon Magus); VI 39,1 (GCS 26, 170: Markos), Irenaeus, *Haer.* I 13,1, FC 8/1, 216); Euseb, *H.e.* III 26,3 GCS 9/1, 254f.: Menander von Samaria).

¹¹⁹ Tertullian, *Praesc.* 33,1.12 (CCL 1, 213f).

¹²⁰ FRENSCHKOWSKI, Art. Magie, 938, mit Verweis auf Socrates, *H.e.* II 9,8 (GCS NF 1, 99).

Eine genderspezifische Alteritätskonstruktion liegt vor, wenn das Anfertigen und Tragen vor allem Frauen zugeschrieben wird, wie das bei Hieronymus in der Fortsetzung der oben präsentierten Ausführung zu Mt 23,5 geschieht.¹²¹

Aus dieser polemischen Verwendung folgt auch die Warnung vor der Magie als Warnung vor ungenügender Abgrenzung gegenüber einer nichtchristlichen Lebensweise. Die schon in Did 2,2; 3,4; 5,1 mit der Konsequenz des Götzendienstes begründete Warnung vor magischen Praktiken und Kontakten mit Zauberern wird bei Kyrill von Jerusalem¹²² wie bei (Ps.-) Johannes Chrysostomus nochmals zur grundsätzlichen Mahnung, sich von nichtchristlicher Lebensweise zu distanzieren, weil das den Ruf der Christen bei gebildeten Nichtchristen schädigt. Wenn Christen, so Johannes Chrysostomus, sich der von „Augurien, von der Wahrsagerei, von Vogelschau, von Nativitätsstellung, von Anzeichen, Amuletten, von Mantik, Zauberei und Magie“ leiten lassen, zeigt das, dass sie Philosophen nur in Worten, nicht in Werken sind und sich der Nichtchrist keineswegs dazu verstehen müsste, das Christentum als das bessere anzuerkennen. Das alles ist dazu angetan, den Zorn Gottes herauszufordern, da wir, auch nachdem er seinen eigenen Sohn gesendet, noch solcher Dinge uns vermessen.¹²³ Ps.-Johannes Chrysostomus fragt ebenfalls kritisch: Was haben Christen den Juden und den Griechen voraus, wenn sie auf Mythen und Genealogien und Wahrsagungen und Astrologie und Phylakterien achten, wenn sie Tage und Jahre beachten, Träume und Vogelstimmen?¹²⁴ Auffällig ist hieran die Kennzeichnung von Alterität mit Hilfe von Bibelstellen, 1Tim 1,4 und Gal 4,10.¹²⁵

3. Magiehaltige Texte der Apostelgeschichte und ihre Rezeptionsgeschichte

3.1. Paulus und die wahrsagende Sklavin (Apg 16,16–18)

Ähnlich wie moderne Exegeten standen auch antike Bibelausleger¹²⁶ vor der Frage, warum Paulus den Wahrsagegeist aus der Sklavin austreibt, obwohl sie durchaus Richtiges gesagt hat. Immerhin gilt einigen, so Origenes, die Aussage der Sklavin faktisch genauso viel wie eine Prophetie, weil sie Zeugnis gibt von den Aposteln und die Zuhörer zu dem Glauben an den von den Aposteln verkündigten Heilsweg mahnt.¹²⁷

Durchweg indiziert schon die Bezeichnung πύθων eine negative Wertung des Geistes, aus dem heraus die Sklavin redet, was sich gelegentlich sogar in lexikalischen Ausführungen äußert, die z.B. in polemischem Interesse eingebracht werden.¹²⁸ Der Geist gilt als unrein.¹²⁹

Bei Ps.-Clemens Romanus signalisiert schon die Bezeichnung πύθων eine Differenz zu dem wirklichen Gott, die auch noch durch die Machtlosigkeit gegenüber dem Exorzismus unterstrichen wird: *Nam et pythones divinare videntur et non continuo dii sunt; denique a*

¹²¹ Hieronymus, *In Mt.* (SC 259, 264; vgl. aber auch Johannes Chrysostomus, *Hom. Mt.* 72,2 (PG 58, 669).

¹²² Kyrill von Jerusalem, *Catech.* 4,37 (Reischl 130).

¹²³ Johannes Chrysostomus, *Hom. 1Tim.* 10,3 (PG 62, 552).

¹²⁴ Ps.-Johannes Chrysostomus, *Pseud.* 7 (PG 59, 561f).

¹²⁵ Auch Caesarius von Arles, *Serm.* 54,3 (CCL 103, 237f) aktualisiert Gal 4,10 als Warnung vor der Astrologie und vor mantischen Praktiken, die eher einem Nichtchristen als einem Christen gut anstehen.

¹²⁶ In antiker Christentumskritik hat dieser Text ähnlich wie Apg 19,11–20 ausweislich des Erhaltenen keine Rolle gespielt. Lediglich die Formulierung, Christus habe sich selbst als den „Weg des Heils“ bezeichnet (Augustin, *Ep.* 102,8 [CSEL 34/2, 551]) – nach Augustin soll ein Abschnitt der Christentumskritik des Porphyrios und anderer mit dieser Bemerkung begonnen haben – kann eine Anspielung an Apg 16,17 neben Joh 14,6 enthalten.

¹²⁷ Origenes, *Comm. Io.* 28, 130 (SC 385, 126).

¹²⁸ Bei Epiphanius, *Pan.* 74,9,5 (GCS 37, 326) wird das Syntagma πνεῦμα Πύθωνος zwischen πνεῦμα δειλίας und πνεῦμα πορνείας bei der Erörterung dessen genannt, dass in den biblischen Schriften „Geist“, wenn nicht näher gekennzeichnet, positiv wie negativ konnotiert sein kann.

¹²⁹ Basilius von Caesarea, *In Psalm.* (PG 29, 325 A); Beda Venerabilis, *Expos. Ac.* (CCL 121, 69f).

*Christianis hominibus effugantur; et quomodo deus est, qui fugatur ab homine?*¹³⁰ Wenn Dämonen durch Christen in die Flucht geschlagen werden können, wie können sie dann Götter sein?

Origenes kommt mehrfach auf Apg 16,16–18 zu sprechen. Seine Auslegung der Bileam-Perikope ist durch Zweierlei gekennzeichnet: 1. Er aktualisiert Apg 16,16–18 als Mahnung an die Leser, ihrerseits von Magie Abstand zu halten. 2. Er bringt als einer der ersten christlichen Theologen auch explizit alttestamentliche Texte ein, um die Illegitimität der Magie herauszustellen. Paulus litt nicht an dem Aussagegehalt, sondern an der Unwürdigkeit der zeugnisgebenden Quelle. Um wieviel mehr sollten auch wir leiden, wenn wir sehen, dass Seelen durch Bauchredner und Wahrsager und derlei Dämonen getäuscht werden. Deswegen heißt es ja (Num 23,23): „Es soll keine Wahrsagerei geben in Jakob und kein Orakel in Israel.“¹³¹

Fragen nachdenklicher Christen behandelt er in seinen Auslegungen zur Weissagung des Hohenpriesters Joh 11,50 und zur Einleitung der „Israel-Kapitel“ Röm 9–11. Ähnlich wie die Sklavin hat auch der Hohepriester Kaiphas nach Joh 11,50 Wahres gesagt, aber das war nicht in Christus gesagt; Origenes führt die Weissagung des Hohenpriesters ebenfalls nicht auf das Wirken des Heiligen Geistes zurück.¹³² In Röm 9,1 lässt die Wendung „ich sage die Wahrheit in Christus“ fragen, ob es eine Wahrheit außerhalb Christi gibt. Es kann jedoch, so Origenes, ein bestimmter Typus von Wahrheit auch inmitten von Ungerechtigkeit geben. Der alexandrinische Gelehrte zitiert Apg 16,17f und Joh 11,50 als Beispiele dafür, dass es eine Wahrheit gibt, die nicht in Christus ist, zur Erklärung von Röm 9,1 („Ich sage in Christus die Wahrheit“), nämlich zur Erklärung dessen, warum es Paulus nicht einfach bei dem „ich sage die Wahrheit“ belässt.¹³³

Epiphanius von Salamis verwendet Apg 16,17 in antimontanistischer Polemik: Montanisten hatten gegen die Anfeindungen durch die werdende Großkirche eingewandt, Maximilla habe gefordert „Hört nicht auf mich, sondern hört auf Christus.“ Epiphanius weist den Anspruch Maximillas zurück, mit diesen Worten Wahrheit zu verkündigen. Oft würden nämlich die unreinen Geister zur Wahrheit gezwungen, ähnlich wie die wahrsagende Sklavin nach Apg 16,16 oder die unreinen Geister nach Mt 8,29.¹³⁴ Auch der Einwand, sie sei Paulus „nachgefolgt“ (Apg 16,16), entkräftet die großkirchliche Position nicht: Es ist nicht Sache des Nachfolgenden, zu lehren.¹³⁵

Bei Basilius wird in seiner Auslegung zu Ps 32,1 (*Exultate, iusti, in Domino; rectos decet collaudatio*) zunächst die Notwendigkeit des Lobes in jeder Lebenslage betont und dann vor Sünde gewarnt; Apg 16,16 kommt als Warnung vor einem Lob Gottes mit gespaltenem Herzen zur Sprache, wie Jesus auch die Dämonen, die ihn kannten, nicht reden ließ.¹³⁶

Laut Johannes Chrysostomus wollte Paulus die Gläubigen nicht irreführen, als stehe er mit dem Teufel im Bunde. Wenn Paulus das Zeugnis des Dämons akzeptiert hätte, würde der Dämon die Gläubigen verführen, weil er, vom Apostel bestätigt, seine *συγκατάβασις* nur zu dem Zweck übt, die Menschen zu verderben.¹³⁷ Grenzüberschreitung sollte vermieden werden. Ammonius von Alexandria zufolge wollte Paulus mit diesem Exorzismus den Gläubigen

¹³⁰ Ps.-Clemens Rom., *Recog.* 4,20,4 (GCS 51, 156). Damit wird der Vordersatz bestätigt: *aliud est divinatio, aliud est divinitas* (Ps.-Clemens Rom., *Recog.* 4,20,3 [GCS 51, 156]).

¹³¹ Origenes, *Hom. Num.* 16,7,10 (SC 442, 256). Dass Wahrsagerei verboten ist, steht Origenes aufgrund von Lev 19,12,31; Dtn 18,9–12 fest (*Hom. Num.* 16,7,7, [SC 442, 252]).

¹³² Origenes, *Comm. Io.* 28, 121–129 (SC 385, 122–126). In *Princ.* III 3,5 (Goergemanns/Karpp, 598) gilt, vermutlich in einem Zusatz des Rufinus, Python, d.h. Bauchredner, als Dämon, was ebenfalls eine unrechte Quelle der Wahrsagung bezeichnet.

¹³³ Origenes, *Rom. Comm.* 7,13 (FC 2/4, 130–132).

¹³⁴ Epiphanius, *Pan.* 48,12,7 (GCS 31, 236).

¹³⁵ Epiphanius, *Pan.* 48,12,9 (GCS 31, 236).

¹³⁶ Basilius von Caesarea, *In Psalm.* (PG 29, 324 B – 325 A).

¹³⁷ Johannes Chrysostomus, *Hom. Ac.* 35,1 (PG 60, 253).

zeigen, dass auch sie Vollmacht hätten, Dämonen, die ihnen ja untertan sind, das Bleiberecht zu belassen oder sie auszutreiben.¹³⁸ Hier wird eine Grenzüberschreitung seitens der Gläubigen in das Reich der Dämonen hinein oder eine Rückverschiebung der von den Dämonen gesetzten Grenzen positiv bewertet, wobei die Gläubigen als überlegen vorgestellt werden.

Ps.-Oecumenius von Triikka, der ansonsten oft getreulich Johannes Chrysostomus folgt, wiederholt auch hier teilweise dessen Gedanken, bietet aber auch einiges, was bei dem Prediger von Antiochia und Bischof von Konstantinopel keine Parallele hat. Er knüpft zu Apg 16,16 an die Tradition der Pythia in Delphi an, deren Wirksamkeit, Worte des Wahnsinns auszusprechen, in reichlich obszöner Weise begründet wird. Die in Apg 16,17 gewählten Worte sollten den Dämon glaubwürdiger machen. Hätte Paulus das akzeptiert, hätte der Apostel viele getäuscht, als ob er selbst in dessen Gewalt gebracht worden wäre.¹³⁹ Paulus hat das unterbunden und wollte zu diesen Zeichen des Dämons nicht schweigen. So mahnt uns Paulus, nicht die Dämonen als diejenigen zu akzeptieren, die der Wahrheit beistimmen, sondern ihnen den Weg der πλάνη abzuschneiden und gegenüber allem, was zu ihnen gehört, die Ohren zu verschließen.¹⁴⁰ Es geht um die Eindeutigkeit der christlichen Lebensrichtung.

Beda Venerabilis vergleicht das Vorgehen des Paulus gegenüber Elymas und der wahrsagenden Sklavin, jenen habe er geschwächt und geblendet, diese ihrer verbrecherischen Kunst beraubt. Es sei unwürdig, dass ein unreiner Geist das Wort des Evangeliums verkündige. Dämonen bekennen Gott nur mit Zittern, loben ihn aber nicht mit Freude.¹⁴¹ Grenzüberschreitung seitens der Dämonen wird auch hier nicht akzeptiert.

Severian von Gabala beachtet die Worte ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ; sie sollen sicherstellen, dass Paulus angesichts dieses Wunders nicht für einen Gott gehalten werde. Gott ist ἀυτεξούσιος, der Mensch hingegen ὑπεξούσιος.¹⁴² Das Verbot der Grenzüberschreitung gilt also nicht nur für Magier, sondern auch für einen Apostel.

3.2. Paulus und die Magie in Ephesus (Apg 19,11–20)

Der Themenstellung des Aufsatzes entsprechend wird hier nicht die komplette, nicht sehr reichhaltige antike Wirkungsgeschichte dieses Abschnittes dargestellt. Die Untersuchung kann sich auf drei Motive beschränken: 1. die Schweißtücher des Apostels, 2. den versuchten Exorzismus der sieben Söhne des Skevas, 3. die öffentliche Lossagung vieler in Ephesus von der Magie.

3.2.1. Die Schweißtücher des Apostels

In großkirchlicher Literatur findet das Motiv eher wenig Beachtung, mit einer gewissen Ausnahme bei Kyrill von Jerusalem. Er kommt auf Apg 19,12 im Rahmen einer Aufzählung der vielfältigen biblischen Zeugnisse für Christus zu sprechen, beginnend mit dem Zeugnis Gottes, des Heiligen Geistes, Marias, Simeons und Hannas, des Täufers, der von Jesus geheilten Kranken, aber auch Gethsemane, Golgatha und der Ölberg. Die Schweißtücher zeugen von Christus, die bei Paulus, der Kraft Christi ähnlich, heilend wirken.¹⁴³ Andernorts gelten die Schweißtücher als Zeugnis für Paulus, neben anderen Wunder- und Heilungstaten und

¹³⁸ AMMONIUS VON ALEXANDRIA, *Frgm. Ac.* (PG 85, 1560 A).

¹³⁹ Ps.-Oecumenius von Triikka, *In Act.* (PG 118, 229 C).

¹⁴⁰ Ps.-Oecumenius von Triikka, *In Act.* (PG 118, 229 D).

¹⁴¹ BEDA VENERABILIS, *Expos. Ac.* (CCL 121, 69f), mit Anspielung auf Jak 2,19. In *Retract. Ac.* (CCL 121, 151) räumt er selbstkritisch ein, er habe den Namen Python fälschlich für einen hebräischen Namen gehalten; jetzt gesteht er zu, dass sich eine Interpretation aus dem Hebräischen nur gewaltsam erzwingen lässt

¹⁴² Severian von Gabala, *Creat.* 4,7 (PG 56, 466).

¹⁴³ Kyrill von Jerusalem, *Catech.* 10,19 (Reischl 286).

Heilungsvorkommnissen in seiner Umgebung.¹⁴⁴ Schließlich verwendet Kyrill Apg 19,12, um im einen Schluss vom Kleineren auf das Größere die Wirkmacht der Leichname verstorbener Heiliger anzuzeigen: Wenn schon von Schweißtüchern, getrennt vom Leib des Paulus, wunderwirkende Kräfte ausgingen, um wieviel mehr dann durch einen Leichnam eines Heiligen selbst.¹⁴⁵ In Apg 19,12 kann schließlich die Erfüllung des Worte Jesu Joh 14,12 gesehen werden.¹⁴⁶

Papst Gregor II. (715–731), Zeitgenosse des Beda Venerabilis, soll die Schweißtücher als welche von der Art bezeichnet haben, wie sie „*Hebraei*“ am Kopf zu tragen pflegen.¹⁴⁷ Ps.-Oecumenius vermutet, diese Tücher seien Leinentücher gewesen, die man am Kopf getragen habe, um Schweiß, Speichel oder Tränen vom Gesicht fernzuhalten.¹⁴⁸

Eine kritische Distanz wird in allen diesen Rezeptionsvorgängen nicht sichtbar. Johannes Chrysostomus kommt auf Apg 19,11f. jenseits des Textzitates nicht zu sprechen. Beda erwähnt nur die genannte Auslegung Gregors II., kommentiert den Text ansonsten ebenfalls nicht.

3.2.2. *Der versuchte Exorzismus (Apg 19,13–16)*

Die Rezeption dieser Stelle ist, bedingt durch die Textsignale der jüdischen Herkunft der Exorzisten und der Gegenwehr des Dämons, nicht selten im Sinne einer antijüdischen Alteritätskonzeption erfolgt, wiewohl auch paränetische Rezeptionsansätze nicht fehlen.¹⁴⁹

Eine paränetische Interpretation liegt bei Origenes vor. Er vermerkt eine inhaltliche Analogie zwischen Mt 7,21 und 1Kor 12,3, mit der Quintessenz, dass auch Letzteres nicht von Worten, sondern von Werken bewährt werden müsse. Manche haben prophezeit, obwohl sie dessen unwürdig waren (Bileam, Saul, Kaiphas), und manche haben Dämonen ausgetrieben (Judas, die Söhne des Skevas).¹⁵⁰

Johannes Chrysostomus fragt, warum der Exorzismus der Söhne des Skevas nicht funktioniert hat, und antwortet: Der Name Jesu wirkt es nicht, wenn er nicht μετὰ πίστεως ausgesprochen wird, weswegen der Herr auch zu Recht sagt (Joh 14,12): „Wer an mich glaubt, wird noch größere Dinge tun“.¹⁵¹ „Die Juden“ (gemeint: die jüdischen Exorzisten) wollten um des Geldes Willen den Dämon vertreiben. Der Tod des Ananias und der Sapphira hatte Schrecken über die Gemeinde gebracht; hier in Ephesus jedoch endete das Geschehen nicht in dieser schlimmen Weise; hier haben Menschen Heilung empfangen (Apg 19,12) und dann ihre Sünden bekannt.¹⁵² Johannes Chrysostomus kann in einer Nebenbemerkung sogar die Aussagen Mt 8,29; Mk 1,24; Act 16,17; Apg 19,15 antijüdisch wenden: Die Dämonen seien besser gewesen als die undankbaren Juden und hätten keinen Widerspruch gegen Jesus geäußert.¹⁵³ Ammonius von Alexandria hält das Vorgehen der jüdischen Exorzisten hinsichtlich des Vorgehens wie des Misserfolges für vergleichbar mit dem Vorgehen „der

¹⁴⁴ Kyrill von Jerusalem, *Catech.* 17,30 (Rupp 288).

¹⁴⁵ Kyrill von Jerusalem, *Catech.* 18,16 (Rupp 318).

¹⁴⁶ Ammonius von Alexandria, *Frgm. Act.* (PG 85, 1576 A).

¹⁴⁷ Beda Venerabilis, *Retract. Ac.* (CCL 121, 155).

¹⁴⁸ Ps.-Oecumenius von Trikka, *In Act.* (PG 118, 249 AB). Dieselbe Ansicht ist auch für Ammonius von Alexandria, *Frgm. Act.* (PG 85, 1576 A), belegt.

¹⁴⁹ Eher literarisch als theologisch ist Ps.-Clemens Rom., *Recog.* 9,39,7–9 (GCS 51, 322f) zu würdigen: dort wird in Nachahmung von oder Analogie zu Apg 19,16 von einer jungen Frau erzählt, die seit dem 7. Lebensjahr von einem Dämon besessen war, der gegen alle Besucher eher gewalttätig vorging.

¹⁵⁰ Origenes, *Comm. Mt.*, *Frgm.* 150 (GCS 41, 75).

¹⁵¹ Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 14,1 (PG 60, 289).

¹⁵² Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 14,2 (PG 60, 290).

¹⁵³ Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 41,3 (PG 60, 292).

Ägypterin“ gegen Joseph.¹⁵⁴ Ps.-Oecumenius betont, die Exorzisten hätten nicht πιστεύοντες, sondern περιόζοντες gehandelt; der Dämon habe sie überführt.¹⁵⁵

Auch Arator deutet Apg 19,15 antijüdisch: Wenn schon der Dämon die Herrschaft Christi benennt, sollte die jüdische *gens inimica*, die das Gekommensein des Messias leugnet, wenigstens durch diesen Dämon überzeugt werden.¹⁵⁶

3.2.3. Die Lossagung von der Magie (Apg 19,18f)

Die Stelle hat jenseits exegetischer Literatur im Alteritätsdiskurs, in exegetischer Literatur unter historischer wie paränetischer Perspektive Aufmerksamkeit gefunden.

In historischer Perspektive wissen Hieronymus und Ammonius von Alexandria von einem speziellen Interesse der Bevölkerung von Ephesus an der Magie zu reden.¹⁵⁷ Zu Apg 19,18 wird mehrfach die Notwendigkeit des Bekenntnisses *aller* Sünden betont.¹⁵⁸

Bei Eusebius von Caesarea wird Apg 19,19 als Teil des antipaganen Alteritätsdiskurses vereinnahmt: Die Lehre Christi bewirkte, dass kein Jünger zum Zauberer wurde, vielmehr Menschen sich aufgrund ihrer Verkündigung von der Zauberei lossagten, wie diese Lehre Christi auch sonst eine sittliche Besserung der Menschen bewirkte, die sich zu ihr halten gelernt hatten.¹⁵⁹ Wenn aber, so Eusebius an anderer Stelle, das Wirken der ersten Jünger die Abkehr der Vielen von der Magie zum Effekt hatte, wie sollte Jesus also unter die Zauberer und Betrüger zu rechnen sein? Diese Rezeption von Apg 19,19 fügt sich in die Apologie des Christentums angesichts der mit dem Magievorwurf operierenden antichristlichen Alteritätskonstruktion.¹⁶⁰

Ps.-Oecumenius von Triikka ist der Einzige unter den Kommentatoren, der ausführlicher auf Apg 19,18–20 zu sprechen kommt. Er hält die Verbrennung der Bücher für angemessen, weil so verhindert wird, dass ihr Weiterverkauf anderen geistig schadet und auch der Eindruck vermieden werden soll, dass die Menschen mit ihrer Bekehrung sich noch Reichtum erwerben wollen. Wie man auch Gewinn aus πορρεία nicht Gott darbringen darf, so darf man auch Geld aus dieser Quelle nicht zu Füßen der Apostel legen.¹⁶¹ Die Bücherverbrennung Apg 19,19 wurde später gelegentlich nachgeahmt.¹⁶²

4. Schluss

Das spannungsvolle Nebeneinander zwischen Anwendung und Ablehnung von Magie bei Christen wie bei Nichtchristen lässt auf eine Differenz in der Wahrnehmung zentraler Lebensfragen und -nöte seitens der Praktizierenden und ihrer Kritiker schließen. Magie ist ein Subsystem, das offenbar unter verschiedenen, nichtchristlichen wie christlichen Deutungssystemen und in Korrelation mit ihnen Bedeutung erlangen, aber als intellektuelle wie ethische Inferiorität und Alterität empfunden werden kann. Die „offiziellen“, vom System des Imperium

¹⁵⁴ Ammonius von Alexandria, *Frgm. Act.* (PG 85, 1576 C).

¹⁵⁵ Ps.-Oecumenius von Triikka, *In Act.* (PG 118, 249 C).

¹⁵⁶ Arator, *Hist. Act.* 647–650 (CSEL 72, 114).

¹⁵⁷ Ammonius von Alexandria, *Frgm. Act.* (PG 85, 1576 D). Nach Hieronymus hat Paulus eben deshalb den Epheserbrief geschrieben; Eph 6,12 richtet sich gegen die weite Verbreitung der Magie (Hieronymus, *In Eph.*, prol. [PL 26, 440 B – 442 A], mit Verweis auf Apg 19,19.27 für die Popularität der Magie).

¹⁵⁸ Basilius, *Asc. P.* 21,6 (CSEL 86, 70); ähnlich Basilius, *Reg. Mor.* 1,3 (PG 31, 701 C); *Asc.* 2, 288 (PG 31, 1285 A); Ammonius von Alexandria, *Frgm. Act.* (PG 85, 1576 C–D); Ps.-Oecumenius von Triikka, *In Act.* (PG 118, 252 C).

¹⁵⁹ Eusebius von Caesarea, *Theoph.* 5,8.11 (GCS 11/2, 223f).

¹⁶⁰ Eusebius von Caesarea, *D.e.* 3,6,16. 19 (GCS 23, 134).

¹⁶¹ Ps.-Oecumenius von Triikka, *In Act.* (PG 118, 252 C).

¹⁶² Augustin, *En. Ps.* 63, 23 (CCL 39, 792f.), ohne nähere historische Angaben.

Romanum wie der Kirche legitimierten und propagierten Antworten helfen manchen nicht immer, ihr Leben anders als durch Ohnmachtserfahrungen eingeschränkt wahrzunehmen und sich in die Unplanbarkeit menschlicher Lebensschicksale einzufügen, insofern das Veto gegen Grenzüberschreitung zu akzeptieren. Andererseits gibt es gute intellektuelle, ethische und religiöse Gründe seitens der Kritiker.

Intellektuelle unter den antiken Theologen haben Magie häufig als unzulässige Grenzüberschreitung diskreditiert. Damit war aber nicht das Motiv verbunden, unliebsame Konkurrenz auszuschalten; es ging nicht um materielle Vorteile, sondern um eine Lebensbewältigung, die Grenzüberschreitungen unnötig macht, aber auch darum, die Deutungshoheit bei der kirchlichen intellektuellen wie sozialen Elite festzuschreiben. Dabei macht sich an dieser Stelle ein Ungleichgewicht innerhalb der Quellen bemerkbar: Wir haben einerseits magiekritische Texte, andererseits magiehaltige Artefakte; was uns fehlt, sind – mit Ausnahme von Apuleius von Madaura – Quellen, die uns darüber Auskunft geben könnten, wie Magietreibende auf die kritischen Anfragen seitens der Philosophen und Theologen reagierten. Eine positive Rezeption von Apuleius in Kreisen christlicher Magietreibender haben wir nicht aus Originalquellen. So muss historische Konstruktion an dieser Stelle notwendig etwas lückenhaft bleiben.