

„Und er band ihn für tausend Jahre“

defixiones und die Charakterisierung des Satans in Offb 20

Michael Hölscher

Magische Praktiken, konkret die Formen von *κατάδεσμος* und *defixio*, gehörten für die Menschen des ersten nachchristlichen Jahrhunderts zum Alltag. Dass sich auch die Offb auf vielfältige Weise mit ihrem religiösen und gesellschaftlichen Umfeld im Kleinasien des 1. Jh. n. Chr. auseinandersetzt, ist nicht neu.¹ Auch das Thema der Magie wurde dabei in der Forschung immer wieder aufgegriffen und mit dem letzten Buch der Bibel in Verbindung gebracht.² Dieser Beitrag liest Offb 20 vor dem Hintergrund der *defixionum tabellae* und der dahinterstehenden Ritualpraxis, wobei es insbesondere um die Art und Weise der Charakterisierung des Satans geht. Dabei möchte ich methodisch drei Perspektiven durchspielen, die in der Auswertung noch um eine vierte ergänzt werden. Zunächst suche ich textorientiert nach Anklängen in Offb 20, die im Sinne von terminologischen oder strukturellen Überschneidungen zwischen dem neutestamentlichen Text und der Welt der *defixiones* verstanden werden können. In einem zweiten Zugriff sollen diese Überschneidungen rezeptionsorientiert aus der Perspektive der ersten Adressatinnen und Adressaten der Offb vor dem kleinasiatischen Hintergrund ausgewertet werden, bevor in einem dritten Schritt erwogen wird, inwiefern sich Anklänge an die *defixiones* in produktionsorientierter Hinsicht als intendierte Anspielungen oder literarische Strategie lesen lassen. Für den zweiten und dritten Zugriff ist ein Blick auf die Verbreitung der *defixiones* im Kleinasien des 1. Jh. n. Chr. unerlässlich. Wie sich die Ergebnisse traditionsgeschichtlich einordnen lassen, wenn man Überschneidungen zwischen Magie und der apokalyptischen Literatur insgesamt annimmt, wird abschließend in einem vierten Schritt ausgewertet.

Der Beitrag ist wie folgt aufgebaut: Zunächst wird begründet, warum es überhaupt möglich erscheint, die Offb mit den *defixiones* in Verbindung zu bringen. Es geht also um die Frage nach der Bekanntheit von *defixiones* im kleinasiatischen Raum (1.), bevor der Text Offb 20 vorgestellt wird (2.). Im Hauptteil werden die Spuren der *defixiones* erschlossen, die sich in Offb 20 ausmachen lassen (3.). Der

¹ Vgl. exemplarisch die zahlreichen Studien von FRIESEN (1995; 2001; 2004; 2005; 2011) zu den archäologischen, religiösen und sozialgeschichtlichen Realien im Umfeld der Offb sowie KARRER 2013.

² Vgl. etwa den materialreichen dreibändigen Kommentar von AUNE (1997; 1998a; 1998b), der vornehmlich die griechischen magischen Papyri auswertet, sowie THOMAS 2010.

letzte Teil wertet die Beobachtungen unter Rückgriff auf die vorgestellten Leitfragen aus (4.).

1. *defixiones* und die Christen in Kleinasien

Über Jahrhunderte hinweg wurden *defixiones* im Gebiet der Mittelmeerwelt und teilweise weit darüber hinaus verfasst.³ Folgt man der grafisch aufbereiteten statistischen Übersicht über die Datierung der Fluchtafeln im *Thesaurus Defixionum* (TheDefix), ist mit gut 500 Funden im 5. Jh. v. Chr. ein Spitzenwert in der Grafik erreicht.⁴ Um die Zeitenwende nimmt die Zahl deutlich ab, um dann ab dem 2. Jh. n. Chr. wieder anzusteigen. Für den Zeitraum am Ende des 1. Jh. n. Chr., der den Verfasser sowie die Erstadressatinnen und -adressaten der Offb betrifft,⁵ muss also zunächst einmal plausibel gemacht werden, warum derlei Praktiken überhaupt als ein Verstehenshorizont vorausgesetzt werden können. Das gilt umso mehr mit Blick auf den Befund im Kleinasien des 1. Jh. n. Chr. TheDefix führt hier auf den ersten Blick recht wenige Tafeln an, die zudem räumlich und zeitlich eine recht breite Streuung aufweisen.⁶

Dennoch scheint gerade diese räumliche und zeitliche Streuung bei gleichzeitiger gattungsbezogener Formstabilität (1.1) ein gewichtiges Argument für die allgemeine Bekanntheit zu sein. Hinzu kommen die stilistische Vielfalt der eingeritzten Texte, die mancherorts belegt ist, sowie die öffentliche Auseinandersetzung mit den *defixiones* in juristischen und literarischen Schriften (1.2), die für eine breite gesellschaftliche Kenntnis dieser Praxis bei Menschen von ganz unterschiedlichem Bildungsniveau sprechen. Was *defixiones* sind, wie sie klingen und wie sie rituell funktionieren, kann daher mit guten Gründen als Alltagswissen bezeichnet werden, das auch bei den Christinnen und Christen in Kleinasien vorausgesetzt werden kann, ganz gleich, welchem Bildungsniveau man sie zuordnen möchte.

³ Vgl. die Einleitung zu diesem Band.

⁴ Wobei wegen der unterschiedlichen und zuweilen recht groben Datierungen in der Forschungsliteratur von Mehrfachzuweisungen einzelner *defixiones* auszugehen ist.

⁵ Und hier folge ich der Mehrheitsmeinung, die die Offb im ausgehenden 1. Jh. n. Chr. ansetzt. Vgl. dazu KARRER 2017, 50–56; SCHREIBER 2013b, 576 f.

⁶ Das sind etwa TheDefix 143 (ed. SGD, Nr. 169; Datierung ins 3./4. Jh. n. Chr., Fundort ist Claudiopolis); TheDefix 191 (ed. SGD, Nr. 179; 3./4. Jh. n. Chr., genauer Fundort unbekannt); TheDefix 230 (ed. SEG 28, Nr. 1568; 1. Jh. v. Chr.–2. Jh. n. Chr., genauer Fundort unbekannt); TheDefix 474 (ed. SGD, Nr. 168; 2. Jh. n. Chr., Fundort ist das obere Mäandergebiet); TheDefix 583 (ed. CIJ, Nr. 802; hier handelt es sich um ein Amulett, das ins 1. Jh. v. oder n. Chr. datiert wird, Fundort ist Amisos am Schwarzen Meer); TheDefix 594 (ed. DT, Nr. 14; Datierung unklar, Fundort ist Kaklik in Phrygien). Hinzu kommen die 13 Tafeln, die im Demeter-Heiligtum in Knidos (TheDefix 229.566.567.584–593; ed. BLÜMEL 1992) gefunden wurden und ins 2. oder 1. Jh. v. Chr. datiert werden.

1.1 Räumliche und zeitliche Streuung bei gleichzeitiger Formstabilität

Setzt man den Zeitrahmen eng und zieht nur die Belege heran, die ganz überwiegend ins 1. Jh. n. Chr. datiert werden,⁷ fällt eine erstaunliche überregionale Verbreitung auf: *defixiones* sind von Ägypten⁸ und Hadrumetum⁹ in Nordafrika über Athen,¹⁰ Korinth,¹¹ Kreta,¹² Italien,¹³ Korsika,¹⁴ Sardinien,¹⁵ Sizilien¹⁶ und Spanien¹⁷ bis nach Pannonien,¹⁸ Raetien,¹⁹ Gallien,²⁰ Germanien²¹ und Britannien²² belegt. Amina Kropp geht davon aus, dass sich die *defixio* ab dem 1./2. Jh. n. Chr. „möglicherweise durch römische Händler, Legionäre, Kolonisten oder auch durch Wandermagier, weit über das Ursprungsgebiet hinaus“²³ verbreitet habe.

Mit Blick auf Kleinasien lässt sich die Formstabilität der *defixiones* gut an den 13 Tafeln aufzeigen, die im Demeter-Heiligtum in der Hafenstadt Knidos²⁴ gefunden wurden und für die Henk S. Versnel die Bezeichnung „Gebete um Gerechtigkeit“ geprägt hat.²⁵ Versnel beobachtet, dass die im Heiligtum der Sulis Minerva in

⁷ Hier werden ausschließlich die Belege angeführt, die von TheDefix relativ eindeutig ins 1. Jh. n. Chr. datiert werden. TheDefix übernimmt die Angaben zur Datierung aus der Sekundärliteratur und gibt entsprechend häufig ein sehr großes zeitliches Spektrum wieder.

⁸ TheDefix 270 (ed. Suppl.Mag. II, Nr. 52).

⁹ TheDefix 829 (ed. DT, Nr. 304); 895 (ed. DT, Nr. 305).

¹⁰ TheDefix 224 (ed. SGD, Nr. 21).

¹¹ TheDefix 353 (ed. STROUDT 2013, Nr. 118).

¹² TheDefix 1082 (ed. SEG 50, Nr. 930).

¹³ TheDefix 509 (ed. DT, Nr. 131); TheDefix 517 (ed. BEVILACQUA 2012, 614–616); TheDefix 538 (ed. dfx, Nr. 1.4.4/15); TheDefix 539 (ed. DT, Nr. 191); TheDefix 546 (ed. dfx, Nr. 1.5.6/1); TheDefix 846 (ed. DT, Nr. 123); TheDefix 855 (ed. DT, Nr. 132); TheDefix 1059 (ed. DT, Nr. 211).

¹⁴ TheDefix 558 (ed. dfx, Nr. 1.9.1/1).

¹⁵ TheDefix 559 (ed. dfx, Nr. 1.10.1/1).

¹⁶ TheDefix 1245 (ed. AMPOLO/ERDAS 2016, 295–297 mit Taf. 39).

¹⁷ TheDefix 482 (ed. dfx, Nr. 2.1.1/4); TheDefix 565 (ed. dfx, Nr. 2.1.3/1; da die Bleilamelle um eine IVDAEA-CAPTA-Münze gewickelt war, ist eine Datierung auf die Zeit nach 70 n. Chr. möglich); TheDefix 600 (ed. dfx, Nr. 2.3.2/1); TheDefix 1153 (ed. Nr. 2.2.3/3); TheDefix 1247 (ed. GARCÍA-DILS DE LA VEGA/DE LA HOZ MONTOYA 2013).

¹⁸ TheDefix 1108 (ed. BARTA 2012).

¹⁹ TheDefix 773 (ed. dfx, Nr. 7.1/1).

²⁰ TheDefix 494 (ed. LAMBERT 2003, 152–161); TheDefix 495 (ed. LAMBERT 2003, 162–174); TheDefix 735 (ed. dfx, Nr. 4.4.1/1); TheDefix 1188 (ed. LAMBERT 2013).

²¹ So gibt es etwa Funde aus Köln (TheDefix 258, ed. DTM, S. 182), Groß-Gerau (TheDefix 259, ed. DTM, S. 183) und Bad Kreuznach (TheDefix 742 [ed. DT, Nr. 96]; TheDefix 743 [ed. DT, Nr. 97]; TheDefix 744 [ed. DT, Nr. 98]; TheDefix 745 [ed. DT, Nr. 99]; TheDefix 746 [ed. DT, Nr. 100]; TheDefix 748 [ed. DT, Nr. 102]; TheDefix 750 [ed. dfx, Nr. 5.1.4/11]). Auch die *defixiones* aus Mainz werden ins 1./2. Jh. n. Chr. datiert (ed. DTM).

²² TheDefix 703 (ed. dfx, Nr. 3.22/24).

²³ KROPP 2008, 45.

²⁴ Knidos liegt etwa 250 km von Ephesus entfernt und ist auch in Apg 27,7 belegt.

²⁵ Vgl. VERSNEL 2009, 14–40. Zur Kritik vgl. DREHER 2012, der nicht von „Gebeten um Gerechtigkeit“, sondern von *defixiones criminales*, „criminal curses“ oder „Verbrechensflüchen“ spricht.

Aquae Sulis (Bath) gefundenen Tafeln aus dem 2./3. Jh. n. Chr. deutliche Parallelen zu den knidischen Texten aufzeigen, die ins 2. oder 1. Jh. v. Chr. datiert werden.²⁶

Anders als es sonst gängige Praxis war, wurden die knidischen Tafeln wohl nicht vergraben, sondern öffentlich an der Temenos-Mauer des Heiligtums aufgehängt.²⁷ Dafür sprächen die Nagellöcher am oberen Rand, ebenso der Inhalt. Schließlich gehe es in den Tafeln darum, dass der Gottheit der Verlust von Gegenständen vorgetragen werde, mit dem Ziel, das verlorene Gut zurückzuerhalten oder den Dieb zur Beichte zu bewegen. Dem Dieb muss also die Möglichkeit gegeben werden, von dem beklagten Verlust überhaupt zu erfahren.

1.2 Zwischen Analphabetentum und juristisch-literarischen Rezeptionen

Nach Amina Kropp ist ein entsprechend „reges magisches Treiben [...] auch durch die seit der julisch-claudischen Epoche zunehmend repressive Rechtslage sowie durch zahlreiche Magieprozesse bezeugt.“²⁸ Daran wird deutlich, dass die *defixiones* zwar in einem geheimen oder halböffentlichen (Knidos) Rahmen vollzogen wurden, mit der rechtlichen Regulierung aber eine sehr prominente öffentliche Behandlung erfahren. Dass Menschen ganz unterschiedlicher Bildungsniveaus *defixiones* kannten und sogar nutzten, lässt sich etwa an den Mainzer Funden zeigen. Jürgen Blänsdorf fallen „die verschiedenen Grade der Schreibgewandtheit“²⁹ auf: „Sie reichen von halben Analphabeten bis zu gewandten Stilisten.“³⁰

Die These, dass nur einfache Leute *defixiones* kannten, lässt sich auch deshalb nicht halten, weil die literarische Rezeption dagegen spricht. Antike Literaten beschreiben zuweilen bis in die kleinsten rituellen Details, wie Text und Ritual der *defixio* funktionieren. Cicero etwa stellt den Fall seines gegnerischen Anwalts Curo vor, der in einer Gerichtsrede, in der Cicero die Titinia vertrat, plötzlich extrem vergesslich geworden sei und hinterher erklärte, „das käme von den Giften und Zaubersprüchen der Titinia“ (*veneficiis et cantionibus Titiniae factum esse*; Cic., ad Brut. 218).³¹ Curo war also möglicherweise Opfer eines Prozessfluchs geworden, zumindest rechtfertigt er sein Versagen vor Gericht mit diesem Argument. Tacitus (ann. II 69,5; III 13,2) überliefert, dass Germanicus durch Zauberei getötet worden sei. Neben allerlei anderen Zaubermitteln wie Leichenteilen ist in der Beschreibung des Tacitus auch von einem Bleitäfelchen mit dem Namen des Germanicus die Rede (*carmina et devotiones et nomen Germanici plumbeis tabulis insculptum*,

²⁶ Vgl. BLÜMEL 1992, 85. Die 13 „Fluchtafeln aus dem Heiligen Bezirk der Damater und Kura“ hat BLÜMEL 1992, 85–103 (Nr. 147–159), zusammen mit den anderen knidischen Inschriften publiziert. Sie sind bereits im Korpus von Audollent enthalten (DT, Nr. 1–13).

²⁷ Vgl. dazu neben BLÜMEL 1992, 85, bes. STEINLEITNER 1913, 104.

²⁸ KROPP 2008, 45 f.

²⁹ BLÄNSDORF 2013, 33.

³⁰ BLÄNSDORF 2013, 33.

³¹ Text und Übersetzung nach KYTZLER 2000.

Tacitus, ann. II 39,5).³² Plinius sagt in seiner Abhandlung über die Magie (nat. XXVIII 4,19): „Es gibt in der Tat niemand, der nicht fürchtet, durch furchtbare Verwünschungen gebannt zu werden“ (*defigi quidem diris deprecationibus nemo non metuit*).³³

Man kann somit voraussetzen, dass die *defixio* mit ihrer rituellen Einbettung, ihrer Textgestalt und Materialität zum Alltagswissen gehörte und auch den Christen in Kleinasien, ganz gleich, auf welchem Bildungsniveau man sie einordnen möchte, nicht unbekannt war. Überhaupt geht man in der Forschung davon aus, dass die kleinasiatischen Christen gut „eingebunden [waren, M. H.] in die Sozialstrukturen und die Kultur ihrer Umwelt“³⁴, sodass man die Offb mit Knut Backhaus verstehen kann „als hochkontextualisiertes Dokument der antiken Mittelmeerkultur, dessen Traditions- und Quellenstränge in die unterschiedlichsten religions-, ereignis- und mentalitätsgeschichtlichen Richtungen führen“³⁵.

Daher erscheint es möglich, die Bindung des Satans in Offb 20 vor dem Hintergrund der *defixiones* zu lesen. Dabei wird entsprechend nicht ausschließlich Vergleichsmaterial aus dem unmittelbaren kleinasiatischen Umfeld der Offb herangezogen, vielmehr gehe ich davon aus, dass wegen der erheblichen Streuung der *defixiones* eine kulturelle Nähe zur Offb auch dann bestehen kann, wenn größere räumliche Entfernungen oder kleinere zeitliche Abstände mit Blick auf den materiellen Befund auftreten.

2. Erschließung des Textes Offb 20

Bevor am Ende des apokalyptischen Hauptteils (Offb 4,1–22,5), einsetzend mit Offb 21, der neue Himmel und die neue Erde in einer Vision anschaulich ausgemalt werden, wird der Sieg Gottes über die widergöttlichen Mächte erzählt. Wenn man Offb 20 als „Gegenstück zu 12,7–12“³⁶ liest, wo noch davon die Rede ist, dass der Satan für eine bestimmte Zeit Macht auf der Erde zugestanden bekommt, nimmt der Einfluss des Satans bis zu seiner endgültigen Vernichtung in Offb 20 im Erzählverlauf kontinuierlich ab. Offb 20 präsentiert diese Vernichtung des Satans und der anderen widergöttlichen Mächte in verschiedenen Schritten und verbindet sie mit der Beschreibung zweier Gerichtsszenen.

Zunächst ist von der Fesselung oder Bindung des Satans für 1000 Jahre die Rede (Offb 20,1–3). Seine Befreiung, sein letztes unheilvolles Wirken auf der Erde und seine endgültige Vernichtung werden erst in Offb 20,7–10 erzählt. Diese Szenen

³² Text und Übersetzung nach HELLER/FUHRMANN 2010. Vgl. auch Suet., Cal. 3,3; Cass. Dio LVII 18,9.

³³ Text und Übersetzung nach KÖNIG/WINKLER 1988.

³⁴ SCHREIBER 2013b, 582. Vgl. auch KARRER 2013.

³⁵ BACKHAUS 2001, 35.

³⁶ ROLOFF 1987, 189.

sind in der Offb durch eine zweite Szene unterbrochen, die von der tausendjährigen Herrschaft mit Christus in dieser satanfreien Zeit und vom Gericht über die Märtyrer erzählt, die sich dem Kaiserkult widersetzt haben (Offb 20,4–6).³⁷ Erst das große Gericht, dessen Beschreibung in einer vierten Szene folgt (Offb 20,11–15), macht nun allen übrigen Toten den Prozess, die „nicht im Buch des Lebens verzeichnet“ (Offb 20,15) sind. Am Ende dieses zweiten Gerichts sind auch Tod und Unterwelt selbst vernichtet worden (Offb 20,14).³⁸ Die vier Szenen scheinen nicht konsequent in chronologischer Abfolge angelegt zu sein, vielmehr liegt es nahe, sich die zweite Szene (Offb 20,4–6) als zeitlich parallel zur ersten Szene vorzustellen. Während der Satan also tausend Jahre gefesselt ist, passiert das, was in Offb 20,4–6 beschrieben wird.³⁹ Die Märtyrer leben auf und herrschen für 1000 Jahre mit Christus. Im Schlussteil dieser zweiten Szene (Offb 20,5b–6) wird das Geschehen als „erste Auferstehung“ interpretiert. Diejenigen, die hier mit Christus herrschen, werden positiv als „Priester Gottes und Christi“ ausgezeichnet. Diese Gerichtsszene und die weitere Gerichtsszene in Offb 20,11–15 „bilden somit eine Art antithetische Parallele: In VV. 4–6 wird den Christen in einer Vision das Heil zugesprochen und in VV. 11–15 den ungläubigen Menschen in einer Gerichtsvision das Verdammungsgericht.“⁴⁰

Im Folgenden sollen besonders Erzählelemente aus der ersten und dritten Szene mit dem Material der *defixiones* verglichen werden. Weil es dabei auf einzelne Begriffe ebenso ankommt wie auf Begriffskombinationen und die Interaktion zwischen dem Satan und dem Engel, gilt diesen Szenen noch ein gründlicherer Blick. Die erste Szene (Offb 20,1–3) beginnt mit dem Bericht des Sehers, der einen Engel aus dem Himmel herabsteigen sieht, der den „Schlüssel zum Abgrund“ (τὴν κλεῖν τῆς ἀβύσσου) und eine „große Kette“ (ἄλυσιν μεγάλην) in seiner Hand hält. Mit diesen Attributen scheint er einen göttlichen Auftrag auszuführen, was zwar sprachlich nicht explizit genannt, mit dem Herabsteigen vom Himmel aber wohl angedeutet ist.⁴¹ Er ergreift (ἐκράτησεν) den Satan, der mit verschiedenen Tieren identifiziert und mit verschiedenen Namen bezeichnet wird. Darauf „bindet“ oder „fesselt“ (ἔδησεν) der Engel den Satan für 1000 Jahre und wirft ihn in den Abgrund (ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἀβύσσον), der schließlich verschlossen und versiegelt wird (καὶ ἐκλείσεν καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ). Auch das Ziel dieses Vorgangs wird genannt, nämlich dass der Satan „nicht mehr irreführt die Völker, bis vollendet

³⁷ Den deutlichen Bezug zum Kaiserkult sehen etwa GIESEN 1997, 433, und ROLOFF 1987, 193.

³⁸ Diese Gliederung scheint Konsens zu sein. Vgl. dazu etwa GIESEN 1997, 428 f. 444 f.; ROLOFF 1987, 188 f. 195.

³⁹ So liest auch GIESEN 1997, 429 f. Erst Offb 20,7–10 ist wieder zeitlich nach den 1000 Jahren angeordnet. Dies werde auch dadurch hervorgehoben, dass Offb 20,7–10 nicht wie Offb 20,1 und Offb 20,4 mit καὶ εἶδον eingeleitet werden, sodass die Szene Offb 20,7–10 „als direkte Fortsetzung der beiden ersten Berichte erscheint“ (430).

⁴⁰ GIESEN 1997, 429.

⁴¹ So GIESEN 1997, 430.

sind die tausend Jahre“ (Offb 20,3). Weiter heißt es, der Satan müsse „danach“ (μετὰ ταῦτα) für kurze Zeit „gelöst werden“ (λυθῆναι) (Offb 20,3). Die Realisierung des Lösens wird in Offb 20,7 beschrieben, wobei im Unterschied zu Offb 20,3 der Ort, an dem der Satan die 1000 Jahre verbringt, als Gefängnis gekennzeichnet wird (λυθήσεται ὁ σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ).

3. Spuren der *defixiones* in Offb 20

Wenn der Text Offb 20 nun auf Anklänge an das *corpus defixionum* untersucht wird, geht es in einem ersten Schritt um rein terminologische Entsprechungen. Darüber hinaus kommen strukturelle Parallelen ebenso in den Blick wie terminologische *Cluster*-Bildungen. Wenn verschiedene Begriffe oder Begriffskombinationen in gleicher Anordnung oder Kombination in beiden Textbereichen vorkommen, stützt das mögliche produktionsorientierte Überlegungen zu einer (intendierten) literarischen Strategie des Verfassers.

3.1 Die Figur des Engels

Ein erster Blick gilt der Figur des Engels, die natürlich in vielfältiger Weise in der alttestamentlichen und frühjüdischen Literatur belegt ist und kein exklusiv magisch konnotiertes Wesen bezeichnet. Dennoch scheinen Dämonen- und Engelsegestalten im Überschneidungsfeld von Magie und Apokalyptik besonders geprägt zu sein. Für Rüdiger Schmitt gipfelt die frühjüdische Apokalyptik „in einer Veränderung des Symbolsystems dahingehend, daß mit einer endzeitlichen Auseinandersetzung der göttlichen und widergöttlichen Mächte gerechnet wird“⁴², womit für Stefan Beyerle auch eine „Aufwertung der Dämonen“⁴³ einhergeht. Für Beyerle „verbinden sich in der Engel-, Wächter- und Dämonenvorstellung wesentliche Aspekte aus Magie und Apokalyptik.“⁴⁴ Engel sind somit nicht ausschließlich magische Figuren, aber sie sind *auch* magisch konnotiert, gerade wenn sie mit der literarischen Gattung der Apokalypse verbunden werden.

In den *defixiones* werden Engel etwa als „heilige Engel“⁴⁵ oder „Herren Engel“⁴⁶ angerufen, beispielsweise mit dem Auftrag, eine Bindung auszuführen.⁴⁷ Der angerufene Engel ist somit Adressat im interaktiven Ritualgeschehen, insofern das Ich

⁴² SCHMITT 2004, 393.

⁴³ BEYERLE 2017, 413.

⁴⁴ BEYERLE 2017, 413.

⁴⁵ TheDefix 19 (ed. SGD, Nr. 167); TheDefix 89 (ed. DT, Nr. 187); TheDefix 536 (ed. dfx, Nr. 1.4.4/13).

⁴⁶ TheDefix 217 (ed. SGD, Nr. 164).

⁴⁷ TheDefix 19 (ed. SGD, Nr. 167); TheDefix 89 (ed. DT, Nr. 187); TheDefix 217 (ed. SGD, Nr. 164).

(*defigens*) den Engel um die Ausführung bittet. So belegt es etwa eine *defixio* aus Beirut (2.–4. Jh. n. Chr.):⁴⁸

ἄγιοι ἄγγελοι, συνοίτσατε (*sic!*) καὶ κατάσχετε
[...]

κὲ τὰ νῖν συνέρθατε, δῆσατε, κα-
ταστρέψατε, λεπτοκοπήσατε, <σ>φάλετε
ἵππους κὲ ἡνιόχους χρώας καλαείνων

Heilige Engel, überfallt und bindet hinab [...] und greift jetzt an, bindet, stürzt, werft nieder, zerhackt in Stücke die Pferde und Wagenlenker der Blauen⁴⁹

Die Verteilung der Rollen zwischen dem *defigens* und dem Engel ist anscheinend nicht immer ganz eindeutig. In einer *defixio* aus Rom (3./4. Jh. n. Chr.) ist zugleich davon die Rede, dass sowohl ein Engel als auch das schreibende Ich die Bindung vollzieht. Die Akteure scheinen gleichsam zu verschmelzen und mit vereinten Kräften zu binden:

Ἐξορκίζω ὑμᾶς ἄγιοι ἄγγελοι καὶ ἅγια ὀνόματα·	α	θω ...
συνεπισχύσατε τῷ κατόχῳ τούτῳ καὶ	υ	ιθ ...
δῆσατε καταδήσατε		

Ich beschwöre euch, heilige Engel und heilige Namen; vereinigt eure helfende Kraft mit diesem bindendem [*sic*] Zauber und bindet, bindet hinab.⁵⁰

Der Engel erscheint wie ein Agent einer größeren Macht, die in den *defixiones* üblicherweise direkt angerufen wird.⁵¹ Ganz überwiegend sind diese Mächte in den *defixiones* dem katachthonischen Bereich zuzuordnen, womit sie sich vom Engel in Offb 20 deutlich unterscheiden. Dort stehen Engel in der Regel auf der Seite Gottes, nur an wenigen Stellen agieren Engel für den Satan (Offb 9,11) oder seine Anhänger (Offb 12,7,9).⁵² Durch sein Herabkommen von oben angedeutet, scheint auch der Engel in Offb 20 in göttlichem Auftrag zu handeln,⁵³ offensichtlich aber nicht als Reaktion auf die Bitte eines *defigens*. Sein Agieren gegen den Satan als Vertreter der katachthonischen Mächte kann als Inversion dessen verstanden werden, was aus den *defixiones* bekannt ist.

⁴⁸ Die Angaben zur Datierung stammen jeweils aus dem TheDefix, der die verschiedenen Datierungsversuche der Sekundärliteratur zusammenträgt. Wenn ein Spektrum angegeben wird, bedeutet das, dass in der Fachliteratur unterschiedliche Datierungen innerhalb dieses Spektrums vorgenommen werden.

⁴⁹ TheDefix 19 (ed. SGD, Nr. 167; Übers.: Tremel, Nr. 19).

⁵⁰ TheDefix 89 (ed. DT, Nr. 187; Übers.: Tremel, Nr. 89).

⁵¹ Vgl. die Übersicht zu den „Defixionsgottheiten“ bei PREISENDANZ 1972, 6–8.

⁵² Vgl. HUBER 2007, 195.

⁵³ Der Himmel ist im Raumkonzept der Offb der Machtbereich Gottes (vgl. etwa Offb 4,2; 11,19; 13,6 u. ö.). Vgl. ausführlich HUBER 2017, 147–149.

3.2 Die Attribute des Engels

In Offb 20 ist der Engel mit einem „Schlüssel zum Abgrund“ (κλείς τῆς ἀβύσσου) ausgestattet. Bereits David E. Aune und Martin Karrer haben hier eine Anspielung auf Hekate gesehen, die die Schlüssel zur Unterwelt oder zum Hades besitzt.⁵⁴ In der Offb – und man kann hinzufügen: im Textkorpus der *defixiones* – scheint „das Innehaben von Schlüsseln [...] Macht und Verfügungsgewalt“⁵⁵ anzudeuten, wobei das Hauptinteresse der Offb natürlich in der christologischen Aussage liegt: „Wer sich an diesen Christus hält, braucht Tod und Unterwelt nicht mehr [zu] fürchten und kann darauf vertrauen, von dort errettet zu werden.“⁵⁶

Im Textkorpus der *defixiones* kommt das Schlüsselmotiv in Verbindung mit dem Hades sehr gehäuft vor. Besonders häufig findet sich die Rede von den „Schlüsseln des Hades“.⁵⁷ Eine *defixio* aus Oxyrhynchus (2.–4. Jh.) nennt die Schlüssel für die Pforten des Hades:⁵⁸

παρακατατίθημι ὑμῖν τοῦτον τὸν κατάδεζμον, θεοῖς καταχθονίοις καὶ Πλούτωνι Γεσσεμιγαδῶν, Ὀρθῶ Βαυβῶ Κόρη Περσεφονίη Ερεσχιγαλ καὶ Ἀδώνιδι τῷ Βαρβαριωνῆθ καὶ Ἑρμία καταχθονίῳ Ἰωουθ Φωκενταξέψευ καὶ Ἀνούβιδι καρτερῶ Ψήριχθα κανχενε[...]θ, τῷ τὰς κλῖδας ἔχοντι τῶν καθ' Ἄδου πολῶν, κα[ὶ] δαίμ[ο]σι κα-
ταχθονίοις, θεοῖς, <ἄωραις> τε καὶ ἄωροις, μέλλαξι τε [καὶ παρ-]
θένοις

Ich lege euch unterirdischen Göttern diese Beschwörung nieder und zwar Pluton (Zauberworte⁵⁹) und Kore und Persephone Ereschigal und Adonis, dem (.), und Hermes, dem unterirdischen Thoth (Zw.), und dem starken Anubis (Zw.), der die Schlüssel für die Pforten des Hades hat, und den unterirdischen Göttern und Dämonen, den vorzeitig verstorbenen beiderlei Geschlechts.⁶⁰

⁵⁴ Vgl. den Kommentar von AUNE 1998b, z. St., sowie KARRER 2013, 60 f.

⁵⁵ HUBER 2007, 181 f. Im Zusammenhang von Offb 1,18 wird die Schlüsselgewalt dann selbstredend im Kern christologisch verstanden: „Jener, der den Tod hinter sich gelassen hat, hat auch die Schlüsselgewalt über Tod und Hades“ (HUBER 2007, 182). Es ist somit der auferstandene Christus, der mit seiner Schlüsselgewalt den Bereich des Todes wieder öffnen und zu neuem Leben verhelfen kann (vgl. HUBER 2007, 183). Auch, dass Christus in Offb 3,7 die Schlüssel Davids zugeschrieben werden, passt insofern dazu, als damit auf Jes 22,22 angespielt und auf „die unwiderrufliche Entscheidungsvollmacht Christi über die Zugehörigkeit zum ‚Haus Davids‘, zu Israel, seinem Volk, bzw. den Zugang zur Davidsstadt, dem himmlischen Jerusalem (Offb 21,9–22,5), und damit letztlich zum Bereich der uneingeschränkten Lebensfülle und der Königsherrschaft Gottes“ (HUBER 2007, 183) verwiesen werde.

⁵⁶ HUBER 2007, 183 f.

⁵⁷ Vgl. etwa TheDefix 176 (ed. DT, Nr. 32; Zypern, 3. Jh. n. Chr.); TheDefix 387 (ed. DT, Nr. 23; Zypern, 3. Jh. n. Chr.); TheDefix 388 (ed. SEG 59, Nr. 1619; Zypern, 3. Jh. n. Chr.); TheDefix 390 (ed. DT, Nr. 26; Zypern, 3. Jh. n. Chr.); TheDefix 392 (ed. DT, Nr. 29; Zypern, 3. Jh. n. Chr.); TheDefix 393 (ed. DT, Nr. 35; Zypern, 3. Jh. n. Chr.); TheDefix 395 (ed. DT, Nr. 37; Zypern, 3. Jh. n. Chr.).

⁵⁸ Vgl. auch TheDefix 110 (ed. Suppl.Mag. I, Nr. 47); TheDefix 322 (ed. Suppl.Mag. I, Nr. 46); TheDefix 323 (ed. Suppl.Mag. I, Nr. 48), die die gleiche Formulierung verwenden.

⁵⁹ Im Original abgekürzt.

⁶⁰ TheDefix 324 (ed. Suppl.Mag. I, Nr. 49; Übers.: WORTMANN 1968, Nr. 1).

Eine Tafel aus Zypern (3. Jh. n. Chr.) stellt das Bildfeld umfangreicher dar. Dort ist neben den „Schlüsseln des Hades“ auch vom „Pfortner des Hades“ die Rede, „dem das Tor des Hades und die Türriegel des Himmels anvertraut sind“⁶¹. Die Stellen deuten darauf hin, dass den katachthonischen Göttern die Funktion von Hütern der Schwellen zukommt, sowohl zur Unterwelt hin als auch zur oberen, himmlischen Welt. Das passt insofern zum Engel in Offb 20, als er die Grenze von der himmlischen zur irdischen Welt überschreitet und auch die Schwelle zur Unterwelt kontrollieren kann, weil er zu eben dieser Welt die Schlüssel in Händen hält und es ihm gelingt, den Satan dort gefangen zu halten.

Das Schlüsselmotiv ist auch andernorts in der Offb belegt und wird in der Kommentarliteratur durchaus auch mit alttestamentlichen und apokryphen Traditionen oder rabbinischen Texten erklärt. Auch dieses Motiv scheint somit nicht ausschließlich in den Bereich der *defixiones* zu fallen, wenngleich denkbar bleibt, dass die Verknüpfung von Schlüssel- und Unterweltsmotiv die Adressatinnen und Adressaten der Offb insbesondere im Verbund mit weiteren Merkmalen an das Ritual der *defixio* hat denken lassen.

Eine solche Motivverknüpfung findet sich auch in Offb 1,17 f., wo von der dreifachen Vorstellung des Menschensohngleichen die Rede ist. Das dritte Merkmal kombiniert das Schlüsselmotiv mit dem Thema Tod und Hades: *καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾗδου* („und ich habe die Schlüssel zum Tod und zum Hades“). In der Forschung werden Tod und Hades entweder personifiziert als „dämonische Macht“⁶² oder aber räumlich als Ort gedacht.⁶³ Versteht man die zwei Größen personal, hätte in der Konsequenz „Christus Tod und Hades, jenes dämonische Paar, bezwungen, er hat ihnen den Schlüssel zu dem Ort, an dem sie die Toten bewachten, entwunden“⁶⁴. Versteht man die zwei Größen räumlich, würde Christus mittels der Schlüssel Zugang zu diesen Orten verschaffen.⁶⁵ Die Funktion der Schwellenhüter, wie sie in den *defixiones* deutlich wurde, passt freilich eher zu der Linie, die Tod und Hades *personifiziert* auffassen möchte.

Auch in Offb 9 ist von einem mittels Schlüssel kontrollierten Zugang zum Abgrund die Rede, der von einer Schwellenfigur – einem personifizierten Stern – gesichert wird. Dem Stern, der in der Regel als Engel gedeutet wird,⁶⁶ werden die

⁶¹ Vgl. TheDefix 175 (ed. MITFORD 1971, Nr.136; Übers.: S. Chiarini): „empfangt Marions Gefühl und den Zorn, den er gegen mich, Serapias, hegt, und übergibt sie dem Pfortner des Hades (*καὶ παράδοτε τῷ κατ’ Ἄδην θυρουρωῶ*) Mathureuphramenos und demjenigen (?), dem das Tor des Hades und die Türriegel des Himmels anvertraut sind (*καὶ τὸν ἐπὶ τοῦ πυλῶνος τοῦ Ἄδου καὶ τῶν γλήθων* (sic) *τοῦ οὐρανοῦ [τετα]γμένον*)“. Vgl. auch TheDefix 392 (ed. DT, Nr. 29).

⁶² ROLOFF 1987, 44. Diese Position vertritt bereits BOUSSET 1906, 198.

⁶³ GIESEN 1997, 89, betont etwa den räumlichen Aspekt.

⁶⁴ ROLOFF 1987, 44. Die Genitiv-Konstruktion *τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾗδου* wären in diesem Fall possessiv zu verstehen (vgl. BOUSSET 1906, 198).

⁶⁵ So GIESEN 1997, 90. In diesem Fall wären die Genitive objektiv zu deuten (vgl. BOUSSET 1906, 198).

⁶⁶ Vgl. BOUSSET 1906, 297; ROLOFF 1987, 102.

Schlüssel zum Brunnen des Abgrunds (καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἡ κλεῖς τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου) gegeben (Offb 9,1). Anders als in Offb 20 wird der Zugang hier nicht verschlossen, sondern geöffnet, damit Rauch und Heuschrecken herauskommen und auf der Erde Schaden anrichten können. Offb 9,11 kennt auch eine Engelfigur, die allerdings nicht mit der himmlischen Welt verbunden ist, sondern als „Engel des Abgrunds“ (τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου) über die dämonischen Unterweltsmächte herrscht.

Was die Bezeichnung der Unterwelt betrifft, differenziert die Offb deutlicher als die *defixiones*, die in der Regel vom Hades sprechen. Es fällt auf, dass in Offb 9,1 und 20,1 vom Abgrund (ἄβυσσος) die Rede ist, während der Menschensohn gleiche in Offb 1,17 f. die Schlüssel zum Hades (ἄδης) besitzt. Im Erzählkonzept der Offb wird der Hades – wie der ἄβυσσος – als Bereich „unter der Erde“ (ὑποκάτω τῆς γῆς) verstanden (Offb 5,3.13), steht aber eher im Zusammenhang mit dem Tod (θάνατος) und ist somit Aufenthaltsort der Toten (vgl. Offb 1,18; 6,8; 20,13.14). Der ἄβυσσος hingegen wird als dämonischer Ort und somit – neben dem Feuersee – als einer der „Bereiche der Gottferne“⁶⁷ aufgefasst.⁶⁸

Der in Offb 20 vorgestellte Engel befindet sich eindeutig auf der göttlichen Seite und steht den katachthonischen Mächten der *defixiones* somit deutlich gegenüber. Im Kontext der Offb ist zur letzteren Gruppe auch der „Engel des Abgrunds“ (Offb 9,11) zu zählen. Der Engel in Offb 20 ist – auch vor dem Hintergrund des Menschensohn gleichen in Offb 1,17 f. – mit einer *positiven* Schlüsselgewalt ausgestattet, die von Gott her legitimiert ist.⁶⁹ Der Offb scheint es somit darum zu gehen, welche Seite die Macht über bestimmte Bereiche des Kosmos erhält und welche nicht. Stärker als im Material der *defixiones* greifbar, die in der Regel die katachthonischen Mächte adressieren, entwickelt die Offb ein Gegenüber der Mächte. Hilfsfiguren wie die Engel kommen spiegelbildlich auf beiden Seiten, der göttlichen wie der widergöttlichen vor.

Neben dem Schlüssel ist dem Engel in Offb 20,1 noch eine „große Kette“ in die Hand gegeben, zu der sich nicht so recht Parallelen im Material der *defixiones* ausmachen lassen.⁷⁰ Sie kann allenfalls in Verbindung mit dem später erzählten Tun des Engels gesehen werden, nämlich dem Binden oder Fesseln. In sehr vielen *defixiones* wird „gebunden“ (δέω) oder „hinabgebunden“ (καταδέω), wobei neben der Grundbedeutung des Fesselns semantisch auch die übertragene Bedeutung des

⁶⁷ HUBER 2017, 151.

⁶⁸ Vgl. insgesamt HUBER 2017, 150–152.

⁶⁹ Vgl. KARRER 2013, 61: „Christus, der mehr noch als die himmlischen Götter leuchtet, ist Hekate, Pluto, den Unterweltsrichtern, Hades und Anubis überlegen; er öffnet das Reich des Todes und des Hades, weil er, der tot war, lebt (Offb 1,18).“

⁷⁰ Allenfalls ließe sich TheDefix 582 (ed. WÜNSCH 1912, Nr. 7) als mögliche, aber sehr späte (6. Jh. n. Chr.!) Parallele verstehen. Dort ist vom „Geist des Tartarus“ die Rede, „den der Engel Gabriel mit brennenden Fesseln gebunden hat (*quem angelus Gabriel de catenis igneis religav[it]*)“. Allerdings handelt es sich hier wohl weniger um eine *defixio*, sondern vielmehr um ein christliches Phylakterion. Für diesen Hinweis danke ich Sara Chiarini!

Verwünschens mitschwingt. Insbesondere *καταδέω* ist bereits in den Tafeln des 6. und 5. Jh. v. Chr. belegt und bis in die jüngeren *Papyri Graecae Magicae* als Fachterminus für das Verwünschen bezeugt.⁷¹

Gerade in den Tafeln, die mit der Lähmung eines gegnerischen Pferdes zu tun haben, ist aber auch die Grundbedeutung des Fesselns naheliegend:

ἵνα καταδήσης τοὺς ἵππους τοῦ οὐενέτου καὶ τοῦ συνζύγου
αὐτοῦ πρασίνου

Damit du die Pferde der Blauen und die der verbündeten Grünen fesselst.⁷²

κατάδησον αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ τὴν ὀπμὴν καὶ
τὸ πῆδημα καὶ τὸν δρόμον

Binde ihnen die Beine und die Stärke und die Sprünge und den Lauf.⁷³

Liest man die Figur des Engels mit seinen Attributen vor dem Hintergrund des *corpus defixionum*, so zeichnen sich durchaus parallele Züge ab, wobei zugleich die besonderen Akzente der Offb erkennbar werden. Während die Figur des Engels in den *defixiones* in den Bereich des Dämonischen gehört, kennt die Offb eine solche Engelsonstaltung auch, differenziert das Bild aber im Sinne eines Gegenübers der Mächte weiter aus. Was die Attribute des Engels betrifft, ist besonders das Schlüsselmotiv in der Offb von den *defixiones* her zu erhellen. Schließlich sind auch Teile des Weltbildes der Offb, insbesondere die Vorstellungen der Unterweltsbereiche, durchaus im Horizont der *defixiones* verstehbar. Neben solchen Parallelen, die terminologisch hergeleitet wurden, lassen sich aber auch strukturelle Entsprechungen zwischen Offb 20 und dem *corpus defixionum* ausmachen. Zuallererst fällt die Interaktion zwischen Engel und Satan in diesen Bereich.

3.3 Die Interaktion mit dem Satan

Rein terminologisch ist es der Begriff *δέω* in Offb 20,2, der neben *καταδέω* auch in den *defixiones* verwendet wird. Solches Binden oder Verwünschen realisiert sich rituell und textlich in der Regel interaktiv. Es liegt daher nahe, die Aktantenstruktur des Bindens oder Verwünschens zu betrachten und sie mit der in Offb 20 beschriebenen Interaktion zu vergleichen.

Im Ritual der *defixio* vollzieht ein *defigans* eine Handlung, um sein Opfer zu manipulieren. Die Handlung findet zum einen *sprachlich* statt („ich binde“), unterstützt durch einen handwerklichen Teil. Das beschriebene Stück Blei wird häufig manipuliert, indem der Textträger selbst versehrt wird (Durchstechen o. ä.) und/oder indem der Textträger vergraben wird. Das Zusammenspiel von Text, Text-

⁷¹ Vgl. EITREM/HERTER 1954; KROPP 2008, 38; PREISENDANZ 1972, 1–3. Der lateinische Begriff *defixio* lasse sich dagegen erst ab dem 6. Jh. n. Chr. nachweisen.

⁷² TheDefix 53 (ed. DT, Nr. 234; Übers.: Tremel, Nr. 53); vgl. auch TheDefix 57 (ed. DT, Nr. 238); TheDefix 59 (ed. DT, Nr. 240).

⁷³ TheDefix 60 (ed. DT, Nr. 241; Übers.: Tremel, Nr. 60).

träger und Ritual wird auch in den Ritualpräskripten beschrieben, die daher als Zauberrezepte gelesen werden können. Ein Beispiel ist PGM V:

Nimm [...] ein Bleitäfelchen und einen eisernen Ring [...] schreibe [...] den Namen, die Zaubersymbole[...] und [folgendes]: „Gebunden sei (καταδεθήτω) seine Vernunft, auf daß er nicht ausführen könne das und das“ [...].

Stich ein (κεντῶν) an den Zaubersymbolen mit dem Schreibrohr und vollziehe die Bindung (δεσμεύων) mit den Worten: „Ich binde (καταδεσμεύω) den XY zu dem betreffenden Zweck: Er soll nicht reden, nicht widerstreben, nicht widersprechen, er soll mir nicht entgegenblicken oder entgegenreden können, sondern soll mir unterworfen sein, solange dieser Ring vergraben (κέχωσται) liegt. Ich binde (καταδεσμεύω) seinen Sinn und sein Denken, seinen Geist, seine Handlungen, auf daß er unfähig sei gegen jedermann.“ Wenn (du) aber eine Frau bannst, sag auch: „Auf daß nicht heirate den XY die XY“ (nach Belieben).

Dann trag es weg ans Grab eines vorzeitig Verstorbenen, grab 4 Finger tief, leg es hinein und sprich: „Totendämon, wer du auch bist, ich übergebe dir den XY, auf daß er nicht ausführe das und das.“ Dann schütte es zu (χώσας) und geh weg. Am besten agierst du bei abnehmendem Mond. [...] Der Ring kann auch in einen unbenutzten Brunnen gelegt werden oder ins Grab eines vorzeitig Verstorbenen.⁷⁴

Der magische Papyrus lässt hinter das Ritual blicken, von dem sonst mit der beschrifteten Bleitafel und dem archäologischen Befund nur die äußere Seite erkennbar ist. Es zeigt sich, dass hinter dem Vergraben der Tafel wohl die Vorstellung steht, die formulierte Bitte an die katachthonischen Mächte zur weiteren Veranlassung zu übergeben.⁷⁵ Besonders deutlich zeigen das auch die *defixiones*, die sich als Unterweltsbriefe verstehen. Die Bleilamelle fungiert dort zugleich als Briefhülle, auf der außen die Adresse angegeben wird. Im Innern wird die Liste der Feinde notiert, die der Bann treffen soll.⁷⁶ Aber auch der Gedanke, dass die Bindung nur so lange aktiv ist, wie das Täfelchen mit der magischen Verwünschung unentdeckt bleibt, scheint im Hintergrund zu stehen. Eine absichtliche wie zufällige Entdeckung der Tafel würde ein Lösen der Bindung bewirken.⁷⁷ Solches Lösen gilt es im Ritual der *defixio* mit allen Mitteln zu verhindern. Das Begriffspaar Binden (δέω) und Lösen (λύω) kann zwar auch im religiös-rechtlichen Sinne verstanden werden,⁷⁸ ist aber im Bereich des magischen Bindezaubers stark geprägt.⁷⁹ Schon bei Plinius ist das Lösen als Gegensatz zum Binden im medizinisch-magischen Kontext belegt (nat. XXII 61; XXVIII 10,42). Ein magischer Papyrus, der allerdings schon deutlich

⁷⁴ PGM V 305–346; Übers.: KROPP 2008, 76.

⁷⁵ Vgl. etwa PREISENDANZ 1972, 20, der hier neben Gräbern und Totenkammern auch alte Brunnenschächte als Orte nennt. Die „rituelle Funktion des Ablageortes“ untersucht auch KROPP 2008, 88–94.

⁷⁶ Vgl. dazu die Einleitung zu diesem Band sowie KROPP 2008, 197–200; PREISENDANZ 1972, 7f.20.

⁷⁷ Vgl. GRAF 1996, 152–154. Daher werde zuweilen geraten, die Täfelchen im Meer zu versenken, damit sie nicht einfach wieder hervorgeholt werden können. Daneben werde aber auch geraten, Täfelchen an einer Schnur ins Meer zu hängen, sollte man den Bann wieder lösen wollen.

⁷⁸ Vgl. MICHEL 1954.

⁷⁹ Vgl. EITREM/HERTER 1954, 383 f.

christlich geprägt zu sein scheint, kennt spezielle Rezepte für das Lösen (PGM XII 160–178). Eine *defixio* aus dem 4. Jh. v. Chr. betont explizit das Nicht-Lösen als sprachliche Verstärkung des Bindens: *καταδῶ και οὐκ ἀναλύσω* („ich binde hinab und nicht löse ich“).⁸⁰

Dieser im magischen Papyrus beschriebene Vorgang erinnert insofern an das, was Offb 20 schildert, als die gesamte Handlungslinie des Engels den Handlungsschritten der *defixio* entspricht: Der Engel nimmt die Bindung des Satans vor, wirft diesen in den Abgrund (*ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον*), der zuletzt verschlossen (*ἐκλείσεν*) und versiegelt (*ἐσφράγισεν*) wird. Das Lösen des Satans (Offb 20,7) scheint – wie in der *defixio* – automatisch durch die Rückkehr aus dem unterirdischen Versteck zu geschehen. Diese Deutung hängt stark davon ab, ob man bereit ist, den beschriebenen Vorgang nicht von der Grundbedeutung des Fesseln und Lösens oder der Gefangennahme und Freilassung her zu lesen, sondern die übertragene Bedeutung zu akzeptieren. Für die übertragene Bedeutung spricht der Ort des Geschehens: Der Abgrund (*ἄβυσσος*) selbst ist in der Offb deutlich als unterirdischer, dämonischer Ort markiert, aus dem nach Offb 9,1–11 Rauch und Heuschrecken hervorkommen, um auf der Erde Schaden anzurichten. Nach Offb 11,7 und 17,8 ist der Abgrund auch der Ort der negativ besetzten Tiere.⁸¹ David E. Aune sieht gerade in der Verbindung von *δέω* mit einem übernatürlichen Wesen ein Indiz, dass hier „the world of magic“ anklänge, wobei er sich der jüdischen Magie als Referenzgröße bedient.⁸² Grundsätzlich seien Erzählungen vom Binden des Satans oder von Dämonen, zusammen mit dem Gerichtsthema, frühjüdisch häufig belegt.⁸³ Man wird also mindestens annehmen dürfen, dass sich in der Interaktion zwischen Satan und Engel magische Praktiken spiegeln, wie sie unter anderem auch in den *defixiones* zahlreich belegt sind. Folgt man David E. Aune in dem Punkt, dass das Binden in Offb 20 magisch konnotiert ist, müsste man – über Aune hinaus – eine solche Konnotation auch für das Lösen in Offb 20,3 annehmen.

Ein entscheidender Aspekt unterscheidet Offb 20 und die bisher betrachteten *defixiones* deutlich: Nirgends ist in der Offb davon die Rede, dass der Engel etwas spricht oder schreibt, auch ein beschriebenes Artefakt kommt überhaupt nicht vor. Auffällig ist allerdings, dass mit dem Satan genau das passiert, was in der magischen Praxis am Bleitafelchen selbst oder anderen Objekten wie Zauberpuppen oder sogar Tieren vollzogen wird, die das Opfer der *defixio* repräsentieren können.

Neben der niedergeschriebenen Verwünschung hat die Manipulation der Bleitafel – Falten, Rollen oder Durchbohren⁸⁴ – die gewünschte Misshandlung des

⁸⁰ TheDefix 113 (ed. SGD, Nr. 18).

⁸¹ Vgl. HUBER 2017, 151 f. Insgesamt ist siebenmal innerhalb der Offb vom Abgrund (*ἄβυσσος*) die Rede (Offb 9,1.2.11; 11,7; 17,8; 20,1.3).

⁸² AUNE 1998b, 1082 f.

⁸³ Vgl. AUNE 1998b, 1082.

⁸⁴ Vgl. PREISENDANZ 1972, 5. Eine Tafel aus Korinth (1./2. Jh. n. Chr.), die alle diese Bearbeitungsspuren aufweist, ist etwa TheDefix 358 (ed. SEG 49, Nr. 338; SEG 51, Nr. 347).

Opfers rituell zum Ausdruck gebracht.⁸⁵ Karl Preisendanz sieht insbesondere in den unbeschriebenen, aber manipulierten Bleitafeln einen Beleg dafür, dass der sprachliche Teil des Rituals nicht unbedingt auf die Tafel geritzt werden musste, sondern mündlich vorgetragen werden konnte.⁸⁶ Bei den beschriebenen Bleitafeln stellt die Formulierung „ich binde“ (*καταδῶ*) bzw. „ich durchbohre“ (*defigo*) insofern die logische Brücke zwischen rein sprachlich geäußelter und handwerklich unterstützter Verwünschung dar,⁸⁷ als man die Manipulation als Verstärkung der sprachpragmatischen Absicht verstehen kann. Dieser Umgang mit dem Trägermaterial Blei hat sich im Laufe der Zeit wohl verselbstständigt, indem zunächst Bilder des Opfers auf die Tafel geritzt wurden, bevor schließlich Zauberpuppen und Tierkörper als Repräsentanten des Opfers neben der Tafel auftauchten.⁸⁸ Dabei scheint die Idee hinter den Manipulationen von Zauberpuppen und Tieren die gleiche zu sein: „Es genügt mithin nicht, einfach einen Defixionstext zu schreiben; man formt auch ein gefesseltes Bild: das nimmt das Los vorweg“⁸⁹.

Als Beispiel kann eine Bleitafel aus dem gallischen Santone (2. Jh. n. Chr.) angeführt werden, die eine magische Handlung an einem Hund beschreibt:

Quomodo hic catellus aversus est nec surgere potest, sic nec illi. Sic transpicti sint, quomodo ille.

Wie dieses Hündchen auf dem Rücken liegt und sich nicht erheben kann, so auch jene [d. h.: meine Feinde] nicht. So mögen sie durchbohrt sein, wie jenes.⁹⁰

Oder eine Tafel aus Karthago (2./3. Jh. n. Chr.):

Quomodo huic gallo linguam vivo extorsi et defixi, sic inimicorum meorum linguae adversus me obmutescant.

Wie ich diesem Hahn lebendig die Zunge herausgedreht und durchbohrt habe, so sollen die Zungen meiner Gegner gegen mich verstummen.⁹¹

Vor diesem Hintergrund gelesen, fügt sich die Interaktion zwischen Engel und Satan durchaus in den Rahmen der antiken magischen Konventionen ein. Erstadressatinnen und -adressaten könnte der in Offb 20 erzählte Vorgang an einen Ritus erinnern, der an einem Tier vorgenommen wird, aber den Satan als Zielperson meint. In der Linie von Offb 20,2 ergäbe eine solche Interpretation sogar Sinn, weil dort etwas Tierisches, nämlich der Drache und die Schlange, eindeutig mit dem Zielobjekt Teufel oder Satan identifiziert wird: „Und er ergriff den Drachen, die alte Schlange, die ist der Teufel und der Satan (ὅς ἐστὶν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς), und

⁸⁵ Vgl. neben PREISENDANZ 1972, 5, auch KROPP 2008, 86 f.

⁸⁶ Vgl. PREISENDANZ 1972, 5.

⁸⁷ So KROPP 2008, 86.

⁸⁸ Vgl. dazu insgesamt BAILLIOT 2015; GRAF 1996, 121–133; KROPP 2008, 86 f.; PREISENDANZ 1972, 5.

⁸⁹ GRAF 1996, 123.

⁹⁰ TheDefix 190 (ed. dfx, Nr. 4.3.1/1–2; Übers.: KROPP 2008, 87).

⁹¹ TheDefix 795 (ed. dfx, Nr. 11.1.1/8; Übers.: KROPP 2008, 87).

er band ihn (für) tausend Jahre.“⁹² Für die Adressatinnen und Adressaten der Offb wird also aufgelöst, wen der Drache bzw. die Schlange tatsächlich repräsentiert, indem es ihnen der Seher direkt am Beginn der Visionsschilderung erklärt.

3.4 Die Schädigung des Prozessgegners

Wenn typische Terminologie der *defixiones* in Kombination mit juristischer Sprache vorkommt, wie im Abschnitt über das Gericht in Offb 20,4–6 der Fall, dann liegt als Vergleichshorizont eine ganz bestimmte Gattung der *defixiones*, nämlich die der Prozessflüche (*defixiones judicariae*) nahe. Dort geht es in der Regel darum, „einem Prozessgegner zu schaden [...], indem man ihm, den Zeugen oder Anwälten die Zunge lähmt“⁹³. Ein Täfelchen, das in Bad Kreuznach gefunden wurde und ins 1. Jh. n. Chr. datiert wird, will den Prozessgegner Sinto und seine Söhne zu den Unterirdischen verbannen:

*Sinto Vale<n>tis sive alii inimici.
Sinto Valentinus inim<i>cus. Sic com<o>di plumbum
subsudet, sic Sintonem et Martialem Sinto[nis]
et adiutorium Sintonis et quisquis contra
Rubrium fr[at]em et me Quartionem,
si qui<s> contravenerit, Sintonem et adiuto-
rium eius Sintonis defero ad infero<s>.
Sic nusquam contra nos [inve]nisse? respon[sio]-
nis, cum loquantur inimici. Sic [d]esumat
non parentem tanquam infero<s>.*

Sinto, Sohn (Sklave, Freigelassener) des Valens, oder falls es sonst Feinde gibt. Sinto, Sohn des Valens, der Feind. So wie das Blei versinkt, so melde ich Sinto und Martialis, Sintos Sohn, und Adiutorius, Sintos Sohn, und jeden, der gegen meinen Bruder Rubrius und mich, Quartio, vorgegangen ist. Sinto und Adiutorius, Sintos Sohn, melde ich den Unterirdischen, daß sie nirgendwo gegen uns Antworten finden, wenn die Feinde sprechen. So soll er den, der nicht (vor Gericht) erscheint, gewissermaßen <zu> den Unterirdischen entrafen.⁹⁴

⁹² Vgl. auch Offb 12,9: „Er wurde gestürzt, der große Drache, die alte Schlange (καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος), die Teufel oder Satan heißt (ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς) und die ganze Welt verführt; der Drache wurde auf die Erde gestürzt und mit ihm wurden seine Engel hinabgeworfen“ (EÜ 2016). GIESEN 1997, 430, meint, dass durch die Identifikation des Drachen als Teufel bzw. Satan dieser „in seinem Wesen durchschaut“ werde. Im Hintergrund stehe die altorientalische Vorstellung, dass er durch die Kenntnis des Namens schon überwunden sei. Damit erscheine er als Gegenbeispiel zum messianischen Richter, dessen Namen nur er selbst kenne (vgl. Offb 19,12).

⁹³ GRAF 1996, 110. Graf ordnet eine große Anzahl dieser Gattung der *defixiones* „dem prozessfreudigen Athen des späten fünften und vierten Jahrhunderts“ (110) zu, allerdings fänden sich solche *defixiones* auch an zahlreichen anderen Orten der antiken Welt und seien in verschiedenen Zeiträumen belegt. Ein anschauliches Beispiel ist TheDefix 300 (SEG 48, Nr. 354–356; SEG 51, Nr. 328), wo die Lähmung der Zunge wiederholt für verschiedene Gegner formuliert wird. Hier ist auch das „Gericht des Polemarchos“ selbst Adressat des Bindezaubers. Auch Cicero kennt den Prozessfluch (vgl. Cic., ad Brut. 218; s. o.).

⁹⁴ TheDefix 744 (ed. dfx, Nr. 5.1.4/5; Übers.: BLÄNSDORF 2012, 186).

Ein Beispiel aus Attika aus dem 4. oder 3. Jh. v. Chr. kennt sogar eine Formulierung des Vergrabens in Verbindung mit einem Prozessgegner:

μενω ἰ... [ἔν]-
 δεῖξιν ... γιζω καὶ να
 ἦν ἀγωνίζεσθαι μέλλει ἐν τῷ Μαιμα[κτ]-
 ηριῶνι μηνὶ καὶ αὐτὸν ἐπικατορύ[ττω]
 .. καὶ τὸς συνδίκος αὐτοῦ.

Ich binde Menon [...] ich lasse die Klage verschwinden und [...] den Prozess, den er im Monat Maimakterion austragen wird und ich begrabe ihn und seine Anwälte.⁹⁵

Eine Analogie zu Offb 20 ist insofern möglich, als dort für die Zeit der 1000-jährigen Herrschaft des Christus der Satan als Gegner in die Unterwelt verbannt ist und exakt in diesem Zeitraum das Gericht stattfindet (Offb 20,4f.). Ein reibungsloser Prozessverlauf ist möglich, erst danach bekommt der Satan für kurze Zeit wieder die Gelegenheit, Unheil und Verwirrung zu stiften. Eine weitere Spur findet sich auch im Hymnus in Offb 12,7–12. Nach dem Satanssturz wird vom Satan als dem „Ankläger unserer Brüder“ (ὁ κατήγορ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν) gesprochen (Offb 12,10) und somit ein juristischer Terminus eingespielt. Hier wird auf ein Motiv rekuriert, das aus dem AT bekannt ist: In Ijob 1,6–12; 2,1–7 erscheint der Satan vor dem „Richterstuhl Gottes“⁹⁶ und erhält schließlich den Auftrag, Ijob auf den Zahn zu fühlen. Christian Nanz fühlt sich dabei an die „Tätigkeit [...] eines Staatsanwalts“⁹⁷ erinnert. Sach 3,1 kennt eine anklagende Funktion des Satans, der zur Rechten des Engels des Herrn steht.

Die Rechtssprache scheint also einerseits aus alttestamentlicher Tradition herleitbar zu sein. Der Satan wird aus dem Himmel gestürzt, wo er keine anklagende Funktion am Thron Gottes mehr übernehmen kann. Aus der Perspektive der ersten Adressatinnen und Adressaten scheint es aber andererseits durchaus naheliegend, die *defixiones* im Hintergrund klingen zu hören. Auch dort schaltet man – so wörtlich – „Ankläger“ gerne mit Hilfe einer *defixio* aus, etwa in einem Text aus Pompeji (undatiert, durchbohrte Steintafel), der ein Gebet um Gerechtigkeit enthält:

*Hospes paullisper morare,
 si non est molestum, et quid evites,
 cognosce. Amicum hunc, quem
 speraveram mi<hi> esse, ab eo mihi accusato-
 res subiecti et iudicia instaurata. Deis
 gratias ago et meae innocentiae: omni
 molestia liberatus sum. Qui nostrum mentitur,
 eum nec di penates nec inferi recipiant.*

⁹⁵ TheDefix 1135 (ed. ABT 1911, Nr. 5; Übers.: TheDefix [Y. Löbel]).

⁹⁶ Nanz 2001, 168.

⁹⁷ Nanz 2001, 168.

Fremder, verweile einen Augenblick,
 wenn dies (dir) nicht zu lästig ist, und
 lerne, was du vermeiden sollst. Diesen, den ich für einen Freund
 von mir gehalten hatte, von ihm wurden Ankläger gegen mich
 angestiftet und Verfahren veranlasst. Ich bin den Göttern
 und meiner Unschuld dankbar: ich wurde von jeder
 Last befreit. Ihn, der uns betrügt,
 sollen weder die Götter Penates noch die Unterweltgötter empfangen.⁹⁸

4. Auswertung

Liest man die Offenbarung des Johannes vor dem Hintergrund der *defixiones*, lassen sich die zahlreichen Detailbeobachtungen in verschiedene Richtungen auswerten und weiterdenken. Möglicherweise sind die hier zu Grunde gelegten vier Perspektiven auch ein über die Apokalypseforschung hinaus hilfreiches Raster, um Parallelen zwischen *defixiones* und der neutestamentlichen Literatur einzuordnen.

4.1 Die Anklänge an die *defixiones* im literarischen Kontext der Offb

Möchte man die Anklänge an die *defixiones* im unmittelbaren literarischen Kontext von Offb 20 verorten, also erst einmal auf der Textebene wahrnehmen, bietet das von Stefan Schreiber für die Offb angenommene „Ensemble der dämonisierten Erzählfiguren“⁹⁹ einen hilfreichen Rahmen. Schreiber versteht darunter die Passagen über die Figuren Drache/Satan in Offb 12, die zwei Tiere in Offb 13 sowie die Stadtfrau Babylon in Offb 17f. Offb 20 ließe sich wohl problemlos in dieser Reihe ergänzen. Es ist klar, dass es in diesen Passagen der Offb letztlich um einen Machtdiskurs geht, der auf literarischer Ebene geführt wird. Es geht um das Verhältnis zwischen den göttlichen und widergöttlichen Mächten, wobei die Seite Gottes eindeutig den Sieg davonträgt. Während magische Praktiken in der allgemeinen Vorstellung der zeitgenössischen Umwelt eigentlich dem Satan oder anderen katchthonischen Gewalten zugeordnet werden, stellt Offb 20 den Satan in diesem Machtdiskurs als Magie-Opfer dar. Es scheint, als habe ausgerechnet der Urheber der Magie die Kontrolle über die eigene Kunst verloren. Gott selbst ist hingegen derjenige, der Macht über alle Bereiche des Kosmos zugeschrieben bekommt, der binden und lösen kann. Sogar den Abgrund kann Gott öffnen und schließen, auch über die dort ansässigen Dämonen scheint er Macht zu haben (vgl. auch Offb 9,1–12). Subtil werden also die Machtstrukturen zwischen Satan und Gott auf literarischer Ebene neu sortiert.

⁹⁸ TheDefix 544 (ed. dfx, Nr. 1.5.4/3; Übers.: TheDefix [S. Chiarini]).

⁹⁹ SCHREIBER 2013a, 91.

4.2 Auswertung mit Blick auf Erstadressatinnen und Erstadressaten

Wenn man die Anklänge an die *defixiones* und den auf der literarischen Ebene geführten Machtdiskurs vor dem möglichen Verstehenshorizont der Erstadressatinnen und Erstadressaten auswertet, lassen sie sich plausibel im Kontext der wiederum von Stefan Schreiber für die Offb angenommenen „Dämonisierung der römischen Kultur als narrative Strategie“¹⁰⁰ einordnen, die Schreiber hinter dem oben vorgestellten „Ensemble der dämonisierten Erzählfiguren“ gleichsam als doppelten Boden voraussetzt. Schreiber formuliert: „Hinter den politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Realitäten [...] sieht der Seher die böse Macht des Satans, der über das erste Tier Einfluss auf die römische Gesellschaft und damit auch auf die Lebenswelt der kleinasiatischen Christen nimmt.“¹⁰¹

Wenn gerade in diesem Ensemble Magie-Anspielungen auftauchen, unterstützt das die narrative Strategie der Dämonisierung römischer Kultur. Der Machtdiskurs lässt sich somit von der Textebene auf die Situation der Erstadressatinnen und Erstadressaten übertragen. Das hat dann auch Konsequenzen für das Verständnis des Kaiserkults, der durch das erste Tier (Offb 13,1–10) verkörpert wird und hinter dem letztlich der Drache/Satan steht (vgl. Offb 13,2). Hinter dem Kaiserkult steht damit eine Figur, die sich durch zunehmende Ohnmacht auszeichnet, während Gott derjenige ist, der an Macht gewinnt. Für die von der Offb abgelehnte Position, den Kaiserkult, heißt das, dass er als Phänomen der religiös-politischen Hochkultur mit den Unterweltsmächten in Verbindung gebracht wird. Damit geht in der Offb eine Inversion der magischen Ritualvorstellungen der *defixiones* einher. An sich ist der Bindezauber bereits eine „Verkehrung („Inversion“) von ritueller ‚Normalität‘“¹⁰², denn die *defixio* sucht „die Bewegung in die Tiefe, gegen das Erdinnere zu, während der öffentliche („normale“) Kult der Städte und Familien die Bewegung in die Höhe, hinauf zu den *superi*, den Himmelsgöttern, ausspielt.“¹⁰³ Die Offb stellt somit die alte Ordnung wieder her, indem sie die ihrer Ansicht nach falsche religiöse Praxis korrigiert. Es wird zwar das magisch gefärbte Ritual literarisch verarbeitet, aber die Offb wendet es wieder in die richtige Richtung, nach oben zu Gott hin. Umgekehrt wird der Kaiserkult als Element der religiös-politischen Hochkultur zur Unterweltdisziplin invertiert und damit – wie die Magie – zur Nicht-Religion erklärt, wenn sie mit dem Satan als Urheber des Bösen verbunden wird.

Diese Inversion ist – so real sie für die ersten Adressatinnen und Adressaten noch sein mag – nur vorübergehend, da in Offb 20 das Ende des Bösen und das Ende von Tod und Hades erzählt werden. Was bleibt, ist die positive Verheißung: „Und der Tod wird nicht mehr sein, auch nicht Trauer, auch nicht Schreien, auch Mühsal wird nicht mehr sein, weil das Erste vergangen ist“ (Offb 21,4). Interessant

¹⁰⁰ SCHREIBER 2013a.

¹⁰¹ SCHREIBER 2013a, 91.

¹⁰² GRAF 1996, 116.

¹⁰³ GRAF 1996, 116.

ist auch die Adaption von Sach 14,11 in Offb 22,3: „Und jeglicher Fluch (*κατάθεμα*) wird nicht mehr sein“. Während bei Sach noch von *ἀνάθεμα* die Rede ist, betont die Offb mit dem *hapax legomenon* *κατάθεμα* die Bewegung nach unten und erinnert damit durchaus an das *καταδέω* der *defixiones*. Ein Hinunterbannen gibt es nur so lange, wie der Raum, in den hinein der Bann erfolgt, überhaupt existiert. Nach der Inversion mit der neuen Zuordnung der Räume folgt also letztlich die Vernichtung der Räume des Bösen. Die Pragmatik für die ersten Adressatinnen und Adressaten ist klar: Sie leben in einer Zeit der sich vollziehenden Machtumkehr. Aber diese Zeit wird ein Ende haben.

4.3 Die produktionsorientierte Perspektive

Gerade weil sich Magie-Anspielungen in der Offb schlüssig in die Reihe anderer Referenzen auf die Kultur der Umwelt einordnen lassen, liegt es durchaus nahe, hier vom Verfasser intendierte Bezüge zu damals aktuellen magischen Vollzügen zu lesen.

4.4 Apokalyptik und Magie: eine traditions-geschichtliche Perspektive

Zuletzt soll noch etwas ausführlicher eine vierte Perspektive betrachtet werden, die die Verschränkung von Magie und Apokalyptik aufgreift, wie sie Stefan Beyerle herausgearbeitet hat.¹⁰⁴ Folgt man Beyerle, ergibt sich für das Verhältnis von Magie und Offb noch eine traditions-geschichtliche Ebene der Auswertung, die eng mit der Apokalyptik als Gattung verbunden ist und daher auch eine gattungskritische Dimension enthält. Texte wie das äthiopische Henochbuch oder das Danielbuch, die in der Exegese als Vergleichsgröße für die Interpretation der Offb herangezogen werden, hätten nach Beyerle an sich schon mit magischen Traditionen in Kontakt gestanden und diese zum Teil verarbeitet. Dabei fällt auf, dass nach Beyerle für das Danielbuch ausgerechnet der Machtdiskurs eine entscheidende Rolle spielt. Weil die Chaldäer dem König Nebukadnessar seinen Traum nicht deuten können, beschließt der König, „alle Weisen in Babel umzubringen“ (Dan 2,12). Das Verdikt trifft somit auch Daniel und die Seinen. Erst nachdem es Daniel gelungen ist, dem König seinen Traum auszulegen, erkennt der König, dass hinter Daniel der eigentlich mächtige Gott steht (Dan 2,47). Mit Beyerle lässt sich die Szene als Diskurs über Magie und Religion lesen. Magie ist dabei stets die religiöse Praxis der anderen, während die eigene Praxis positiv konnotiert ist und als Religion verstanden wird. So formuliert Beyerle: „Termini aus dem Wortfeld ‚Magie‘ dienen in den untersuchten Textzusammenhängen der Daniel-Literatur als Zuschreibungsbegriffe, die [...] vor allem ab- und ausgrenzende Funktion haben.“¹⁰⁵

¹⁰⁴ Vgl. BEYERLE 2017.

¹⁰⁵ BEYERLE 2017, 440. Zu Dan vgl. BEYERLE 2017, 427–440.

Strukturell fällt auf, dass sich in der Offb und im Danielbuch die äußeren Vollzüge sehr stark ähneln, weil zwei religiöse Strukturen nebeneinandergestellt werden, die eine Entscheidungssituation evozieren. Der Verehrung der satanischen Mächte steht in der Offb die Verehrung Gottes gegenüber. Wie das Danielbuch eine Hinwendung des Königs zum Gott JHWH erzählt, kennt auch die Offb die Situation der Entscheidung und Hinwendung zum einen Gott. Verehrung darf es im Konzept der Offb geben, aber eben nicht Verehrung des Kaisers, der ja mit dem Satan gleichzusetzen ist. Auch die prophetische Tradition, etwa das Ezechielbuch, kennt eine ähnliche Auseinandersetzung über Magie und Religion im Sinne eines Machtdiskurses. Ein Beispieltext ist die Polemik gegen Schadenzauber in Ez 13,17–21, wo JHWH selbst zu Wort kommt und seine Macht gegen diejenigen durchsetzt, die ihm die Macht streitig zu machen suchen (Ez 13,18.20).¹⁰⁶

(18) Weh den Frauen, die Zauberbinden für alle Handgelenke nähen und Schleier für Köpfe jeder Größe anfertigen, um damit auf Menschenjagd zu gehen! Meint ihr, ihr könnt in meinem Volk Menschen jagen und Menschen zu eurem Vorteil Leben zusprechen?
 (20) Siehe, ich gehe gegen eure Zauberbinden vor, mit denen ihr die Menschen jagt wie Vögel, ich reiße sie von euren Armen und lasse die Menschen frei, die ihr gefangen habt wie Vögel. (EÜ 2016)

Damit zeichnet sich in der Offb eine ähnliche synkretistische Tendenz ab, magische Praktiken nicht mit Blick auf ihre rituelle Dimension zu verbannen, sondern nur die adressierten Mächte auszuwechseln. Mit Blick auf die *defixio* wird das Phänomen auch in der späteren Geschichte des Christentums, etwa ab dem 5. Jh., greifbar, wenn ein Wechsel in der „Verwendung der bisher fast nur dem Schadenzauber dienenden Bleilamelle zu phylaktischen, Übel abwehrenden Zwecken“¹⁰⁷ zu erkennen ist, wie Karl Preisendanz formuliert. Gerade „in Kreisen, die der neuen Religion noch nicht innerlich verbunden waren“¹⁰⁸, habe man sich der traditionellen Formen bedient, „nur jetzt unter Mitwirkung christlicher, himmlischer Mächte“¹⁰⁹.

Die *defixiones* erweisen sich damit als ein wertvoller Fundus, um verschiedene Ebenen zu erschließen. Sie ermöglichen sowohl einen Einblick in das Magie-Verständnis am Anfang der frühjüdischen Epoche, als die Hellenisierung der östlichen Mittelmeerwelt sukzessive voranschritt und die Apokalyptik sich ausprägte, als auch in die Situation der Erstadressatinnen und Erstadressaten der Offb im 1. Jh. n. Chr. Für die Offb-Forschung bedeutet das möglicherweise, dass sich heutige Exegetinnen und Exegeten nicht zwingend entscheiden müssen, mit welchen Referenztexten sie die Offb lesen – eher vor dem alttestamentlichen Hintergrund oder vor dem Hintergrund von Umwelttexten wie den *defixiones*. Vielmehr müsste gesehen werden, dass auch alttestamentliche Texte vom Diskurs über Magie und

¹⁰⁶ Vgl. dazu SCHMITT 2004, 283–287.

¹⁰⁷ PREISENDANZ 1972, 27.

¹⁰⁸ PREISENDANZ 1972, 28.

¹⁰⁹ PREISENDANZ 1972, 28. Vgl. auch den Beitrag von Sara Chiarini in diesem Band.

Religion durchzogen sind,¹¹⁰ die, wenn sie in späterer Zeit rezipiert und aktualisiert werden, vor dem neuen zeitgeschichtlichen Hintergrund anders verstanden werden als zur Zeit ihrer Entstehung. Für die ersten Adressatinnen und Adressaten der Offb war der in der Vision geschilderte Machtdiskurs mit magischen Anklängen eine Möglichkeit, ihre Situation im römischen Kleinasien des 1. Jh. n. Chr. neu zu deuten.

Literaturverzeichnis

- ABT 1911: A. Abt, Bleitafeln aus Münchner Sammlungen, in: ARW 14 (1911) 143–158.
- AMPOLO/ERDAS 2016: C. Ampolo/D. Erdas, Notizia preliminare su due laminette plumbee con *defixiones*, in: F. Spatafora (Hrsg.), Il Thesmophorion di Entella. Scavi in Contrada Petrarò (Studi 32), Pisa 2016, 295–297.
- AUNE 1997: D. E. Aune, Revelation 1–5 (WBC 52A), Dallas (TX) 1997.
- AUNE 1998a: D. E. Aune, Revelation 6–16 (WBC 52B), Nashville (TN) 1998.
- AUNE 1998b: D. E. Aune, Revelation 17–22 (WBC 52C), Nashville (TN) 1998.
- BACKHAUS 2001: K. Backhaus, Die Vision des ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische Mitte der Johannesoffenbarung, in: K. Backhaus (Hrsg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung (SBS 191), Stuttgart 2001, 10–53.
- BAILLIOT 2015: M. Bailliot, Roman Magic Figurines from the Western Provinces of the Roman Empire. An Archaeological Survey, in: Britannia 46 (2015) 93–110.
- BARTA 2012: A. Barta, *Milites magistratusque*. A New Curse Tablet from Savaria, in: Acta classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis 48 (2012) 167–173.
- BEVILACQUA 2012: G. Bevilacqua, IX, 48. *Defixio* latina dalla via Ostiense contro *Caecilia Prima*, in: R. Friggeri/M. G. Granino Cecere/G. L. Gregori (Hrsg.), Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica, Mailand 2012, 614–616.
- BEYERLE 2017: S. Beyerle, Zauberei und Magie in der Apokalyptik, in: J. Kamlah/R. Schäfer/M. Witte (Hrsg.), Zauber und Magie im antiken Palästina und in seiner Umwelt. Kolloquium des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas vom 14. bis 16. November 2014 in Mainz (ADPV 46), Wiesbaden 2017, 409–453.
- BLÄNSDORF 2012: J. Blänsdorf, Forschung zur Lotharpassage I: Die Defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums. Defixionum tabellae Mogontiacenses (DTM) (Mainzer Archäologische Schriften 9), Mainz 2012.
- BLÄNSDORF 2013: J. Blänsdorf, Götter und Dämonen im Dienst der antiken Magie. Verfluchungstexte aus Mainz (1./2. Jh. n. Chr.) und Rom (4./5. Jh. n. Chr.), in: AW 4 (2013) 28–37.
- BLÜMEL 1992: W. Blümel (Hrsg.), Die Inschriften von Knidos. Teil I (IGSK 41/1), Bonn 1992.
- BOUSSET 1906: W. Bousset, Die Offenbarung des Johannes (KEK 16), Göttingen 1906.
- DREHER 2012: M. Dreher, “Prayers for Justice” and the Categorization of Curse Tablets, in: M. Piranomonte/F. Marco Simón (Hrsg.), Contesti magici – Contextos mágicos: Atti des Convegno Internazionale Contesti magici – Contextos mágicos, Roma, Palazzo Massimo, 4–6 novembre 2009, Rom 2012, 29–32.
- EITREM/HERTER 1954: S. Eitrem/H. Herter, Art. Bindezauber, in: RAC II (1954) 380–385.

¹¹⁰ Vgl. dazu auch die alttestamentlichen Beiträge in diesem Band.

- FRIESEN 1995: S. J. Friesen, Revelation, Realia, and Religion. Archaeology in the Interpretation of the Apocalypse, in: HThR 88 (1995) 291–314.
- FRIESEN 2001: S. J. Friesen, Imperial Cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins, Oxford 2001.
- FRIESEN 2004: S. J. Friesen, The Beast from the Land. Revelation 13:11–18 and Social Setting, in: D. L. Barr (Hrsg.), Reading the Book of Revelation. A Resource for Students (RBSt 44), Leiden 2004, 49–64.
- FRIESEN 2005: S. J. Friesen, Satan's Throne, Imperial Cults and the Social Settings of Revelation, in: JSNT 27 (2005) 351–373.
- FRIESEN 2011: S. J. Friesen, Roman Imperial Imagery in Revelation. Space, Knowledge, and Time, in: M. Labahn/O. Lehtipuu (Hrsg.), Imagery in the Book of Revelation (CBET 60), Leuven 2011, 43–54.
- GARCÍA-DILS DE LA VEGA/DE LA HOZ MONTOTOYA 2013: S. García-Dils de la Vega/J. de la Hoz Montotoya, Dos nuevas inscripciones de *Colonia Augusta Firma Astigi* (Écija – Sevilla). Una *tabella defixionis* y un pavimento musivo de temática circense, in: ZPE 184 (2013) 243–256.
- GIESEN 1997: H. Giesen, Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997.
- GRAF 1996: F. Graf, Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike (C. H. Beck Kulturwissenschaft), München 1996.
- HELLER/FUHRMANN 2010: P. Cornelius Tacitus, Annalen. Lateinisch-deutsch (Sammlung Tusculum), hrsg. von E. Heller, mit einer Einführung von M. Fuhrmann, Mannheim 2010.
- HUBER 2007: K. Huber, Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung (NTA NF 51), Münster 2007.
- HUBER 2017: K. Huber, Imaginierte Topoi. Zu Raum und Raumkonzept in der Narration der Johannesoffenbarung, in: A. Y. Collins (Hrsg.), New Perspectives on the Book of Revelation (BETHL 291), Leuven 2017, 131–159.
- KARRER 2013: M. Karrer, Hellenistische und frühkaiserzeitliche Motive in der Johannesapokalypse, in: T. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe (Hrsg.), Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (QD 253), Freiburg i. Br. 2013, 32–73.
- KARRER 2017: M. Karrer, Johannesoffenbarung, Bd. 1: Offb 1,1–5,14 (EKK 24/1), Ostfildern 2017.
- KÖNIG/WINKLER 1988: C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde. Lateinisch-Deutsch. Buch XXVIII. Medizin und Pharmakologie: Heilmittel aus dem Tierreich (Sammlung Tusculum), hrsg. und übersetzt von R. König in Zusammenarbeit mit G. Winkler, München 1988.
- KROPP 2008: A. Kropp, Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*) (ScriptOralia 135), Tübingen 2008.
- LAMBERT 2003: P.-Y. Lambert, La langue gauloise. Description linguistique, commentaire d'inscriptions choisies (Collection des Hespérides), Paris 2003.
- LAMBERT 2013: P.-Y. Lambert, Chartres 2011. Essay d'interprétation, in: EtCelt 39 (2013) 135–159.
- KYTZLER 2000: Marcus Tullius Cicero, Brutus. Lateinisch-deutsch (Sammlung Tusculum), hrsg. und übersetzt von B. Kytzler, Düsseldorf/Zürich 2000.
- MICHEL 1954: O. Michel, Binden und Lösen (rechts-theologische Ausdrücke), in: RAC II (1954) 374–380.

- MITFORD 1971: T. B. Mitford, *The Inscriptions of Kourion* (Memoirs of the American Philosophical Society 83), Philadelphia (PA) 1971.
- NANZ 2001: C. Nanz, „Hinabgeworfen wurde der Ankläger unserer Brüder ...“ (Offb 12,10). Das Motiv vom Satanssturz in der Johannes-Offenbarung, in: K. Backhaus (Hrsg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung* (SBS 191), Stuttgart 2001, 151–171.
- PREISENDANZ 1972: K. Preisendanz, Art. Fluchtafel (Defixion), in: RAC VIII (1972) 1–29.
- ROLOFF 1987: J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK.NT 18), Zürich ²1987.
- SCHMITT 2004: R. Schmitt, *Magie im Alten Testament* (AOAT 313), Münster 2004.
- SCHREIBER 2013a: S. Schreiber, Attraktivität und Widerspruch. Die Dämonisierung der römischen Kultur als narrative Strategie in der Offenbarung des Johannes, in: T. Schmelzer/M. Ebner/R. Hoppe (Hrsg.), *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt* (QD 253), Freiburg i. Br. 2013, 74–106.
- SCHREIBER 2013b: S. Schreiber, *Die Offenbarung des Johannes*, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hrsg.), *Einleitung in das Neue Testament* (KStTh 6), Stuttgart ²2013, 566–593.
- STEINLEITNER 1913: F. Steinleitner, *Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike. Ein Beitrag zur näheren Kenntnis kleinasiatisch-orientalischer Kulte in der Kaiserzeit*, Leipzig 1913.
- STROUDT 2013: R. S. Stroudt, *The Sanctuary of Demeter and Kore. The Inscriptions* (C Corinth. Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens 18/6), Princeton (NJ) 2013.
- THOMAS 2010: R. L. Thomas, *Magical Motifs in the Book of Revelation* (LNTS 416), London 2010.
- VERSNEL 2009: H. S. Versnel, *Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln* (HLV 10), Berlin 2009.
- WORTMANN 1968: D. Wortmann, *Neue magische Texte*, in: BJ 168 (1968) 56–111.
- WÜNSCH 1912: R. Wünsch (Hrsg.), *Antike Fluchtafeln* (KIT 20), Bonn ²1912.