

Brückenschläge

Gebete um Gerechtigkeit und das Neue Testament. Eine Skizze

Markus Lau

Liebe geht durch den Magen – und Wut zuweilen auch. Statt beflügelnde Schmetterlinge im Bauch spürt man einen gärenden Klumpen Zorn in sich. Man könnte geradezu platzen. Unrechtserfahrungen, Ärger, Wut, frustrierende Hilflosigkeit, Enttäuschung, Demütigung und manch weitere wenig erwünschte Erfahrungen können eben regelrecht „auf den Magen schlagen“, treffen Menschen in ihrem Inneren, gären in ihnen und suchen sich ihre Ausdrucksformen. Durch Erfahrung, Sozialisation und Charakterbildung haben Erwachsene in aller Regel gelernt, mit derart negativen Widerfahrnissen umzugehen und die inneren Affekte zu kontrollieren und sozialverträglich auszuleben. Wer – wie der Autor dieser Zeilen – die Autonomiephase kleiner Kinder miterlebt hat, weniger pädagogisch korrekt auch Trotzphase oder „terrible twos“ genannt, weiß um diesen Lernprozess und hat hautnah miterlebt, wie sich ungefilterte „Wut im Bauch“ ausleben kann und Kinder zuweilen mühsam Strategien des bewältigenden Umgangs mit Frustrationserfahrungen und begrenzter Autonomie erlernen.

Erfahrungen begrenzter Autonomie, von Unrecht und Hilflosigkeit haben Menschen zu allen Zeiten und in allen Kulturen gemacht. Auch die ersten Christinnen und Christen und ihre hellenistisch-römische wie jüdische Umwelt sind da keine Ausnahme. Und auch antike Kulturen haben unterschiedliche Formen der Affektkontrolle und gesellschaftlich akzeptierter Coping-Strategien im Blick auf Unrechtserfahrungen entwickelt. Zu diesen gehören auch die Gebete um Gerechtigkeit und die mit ihnen verbundenen rituellen Verhaltensweisen. Diese Gebete stehen im ersten Teil dieses Beitrages im Zentrum. Unter Rückgriff auf klassisch-exegetische Methodik möchte ich einige typische Merkmale der Texte benennen, ihre Wirkweise beschreiben und ihren Sitz im Leben analysieren. Im Anschluss versucht sich der Beitrag an Brückenschlägen zu neutestamentlichen Texten und will exemplarisch ausloten, ob und wie speziell Gebete um Gerechtigkeit für die Interpretation neutestamentlicher Texte mit Gewinn für das Verständnis der Texte herangezogen werden können. Das Ganze ist kaum mehr als ein Türöffner, der einige erste Beobachtungen zusammenträgt und als Einladung verstanden werden will, *defixiones* und speziell Gebete um Gerechtigkeit verstärkt im Rahmen der exegetischen Analyse neutestamentlicher Texte heranzuziehen.

Gebete um Gerechtigkeit stellen im Gefüge der vielfältigen Formen von *defixiones* einen eigenen Gattungstyp¹ dar, der sich begründet angesichts der Struktur der Texte, der Inhalte, der Funktion der Texte und ihrem Sitz im Leben erheben und von anderen Gattungsformen *im* Feld der *defixiones* unterscheiden lässt, auch wenn es natürlich Mischformen, Gattungskombinationen und unsichere Zweifelsfälle bei der Zuordnung von konkreten Texten zu Gattungen gibt. Das ist aus exegetischer Sicht eine Alltagserfahrung im Umgang mit Texten, die aber m. E. nicht *per se* den heuristischen Wert von Gattungsdifferenzierung innerhalb eines großen Textkorpus von ähnlichen Texten – man denke an die exegetische Debatte um die formgeschichtliche Binnendifferenzierung von Gleichnissen² – in Frage stellt.

Die Gattungsdiskussion um Gebete um Gerechtigkeit kreist um die auch wissenschafts- und erkenntnistheoretische Implikationen enthaltende Frage, wie stark Unterschiede bzw. Gemeinsamkeiten zwischen Texten ausgeprägt sein müssen oder dürfen, um sie noch einer gemeinsamen Grundgattung zuzuordnen oder dies eben nicht mehr zu tun. Die Gebete um Gerechtigkeit stellen im Gefüge der vielfältigen Formen von *defixiones* wohl einen Grenzfall³ im Blick auf ihre Definition als Gattung dar. Betont man stärker die Gemeinsamkeiten etwa im Blick auf die Materialität und die Funktionsweise der Texte – auch Gebete um Gerechtigkeit suchen unter Rekurs auf göttliche Mächte Leben und Verhalten eines Dritten zu beeinflussen –, die zwischen den Texten bestehen, die etwa von Henk Versnel als Gebete um Gerechtigkeit angesprochen werden und anderen *defixiones*, die agonistische Konkurrenzsituationen zu beeinflussen suchen, dann wird man die Gattung Gebete um Gerechtigkeit eher als eigenständige Subgattung *im* Feld der *defixiones* begreifen. Betont man indes die Unterschiede etwa in Aufbaustruktur, Wirkweise und Semantik, die zwischen Gebeten um Gerechtigkeit und den übrigen Realisierungen der *defixiones* bestehen, dann liegt es nahe, die Gebete als Texte einer eigenen Gattung zu verstehen, die nicht Teil des Feldes der *defixiones* sind, sondern als eigenständige Textgruppe *neben* ihnen stehen. Beide Positionen scheinen mir angesichts der angeführten Argumente vertretbar zu sein; dauerhaft bewähren müssen sich in jedem Fall an konkreten Texten. In hermeneutischer Perspektive scheint mir dabei zu gelten: Wenn eine zur Debatte stehende Gattungsdifferenzierung hilft, konkrete Textbeobachtungen zu machen, Familienähnlichkeiten und -unähnlichkeiten mit Blick auf ein Textkorpus zu entdecken, ja vielleicht auch Gattungsdynamiken aufzuhellen, dann ist die Differenzierung in jedem Fall heuristisch wertvoll, weil sie präzisere Wahrnehmungen von konkreten Texten mit ihrer jeweiligen Individualität ermöglicht. Und diese konkreten antiken Texte und ihre Implikationen sollten im Zentrum des Erkennt-

¹ Im Feld der *defixiones*-Forschung gibt es eine lebhaftige Debatte, ob Gebete um Gerechtigkeit eine eigene Gattung darstellen, die *neben* den sonstigen *defixiones* steht, oder es sich um *defixiones* eines spezifischen Typs handelt, den man „Gebet um Gerechtigkeit“ oder „*defixio criminalis*“ oder auch „*defixiones in fures*“ nennt (die ältere Forschung hat zudem von „Rachegebeten“ gesprochen [vgl. KROPP 2008, 119 Anm. 465] und damit einen potentiellen Motivationsstrang für das Formulieren solcher Gebete ins Wort gebracht). Zur Debatte vgl. VERSNEL 2009 (sowie zahlreiche frühere Arbeiten von ihm); DREHER 2010; DREHER 2012; VERSNEL 2012.

² Vgl. dazu nur die konträren Stimmen von ZIMMERMANN 2008 und HÄFNER 2011.

³ Vgl. auch KROPP 2008, 119, die den Schwellencharakter der Gebete in gattungstheoretischer Perspektive betont, Gemeinsamkeiten (z. B. 120 f.) und Unterschiede (z. B. 186) zwischen den Gebeten und anderen Formen der *defixiones* herausarbeitet.

nisinteresses stehen.⁴ Anders gesagt: Gattungskritik ist ein methodisches Instrument, um Texte je und je genauer zu analysieren und zu interpretieren. Gattungskritik ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck.

In diesem Sinne spreche ich im Anschluss an Henk Versnel von „Gebeten um Gerechtigkeit“,⁵ erachte diese allerdings stärker als Versnel als Subgattung⁶ im großen Feld der *defixiones* und möchte die Typik, Funktionsweise und den Sitz im Leben der Gebete um Gerechtigkeit im Folgenden rückgebunden an drei Beispieltex-te und mit gelegentlichen Verweisen auf weitere Beispiele aus den insgesamt 178 Texten, die in der TheDefix-Datenbank auch⁷ als Gebete um Gerechtigkeit verzeichnet sind, vorstellen.⁸ Unser erstes Beispiel stammt aus dem römischen Bath in Britannien, wird in den Zeitraum des 3.–5. Jh. datiert und ist auf Latein verfasst (TheDefix 156 [lateinischer Text nach Tab. Sulis, Nr. 10; vgl. auch dfx, Nr. 3.2/10; deutsche Übersetzung in Anlehnung an Bradley, Nr. 7 von M. L.]):⁹

Recto (A)

- 1 *Docilianus*
- 2 *Bruceri*
- 3 *dae sanctissim(a)e*
- 4 *Suli*
- 5 *devevoe eum [q]ui*
- 6 *caracellam meam*
- 7 *involverit si*
- 8 *vir si femina si*
- 9 *servus si liber*
- 10 *ut[1–2]um dea Sulis*
- 11 *maximo letum*
- 12 *[a]digat nec ei so-*
- 13 *mnum permit*

⁴ Ob man über die Texte hinausgehend auch Rückschlüsse im Blick auf das Gattungsbewusstsein der antiken Urheber der Texte ziehen darf, wäre dann eine andere und weiterführende, allerdings auch sehr spekulative Frage.

⁵ Der Terminus geht allerdings nach DREHER 2010, 302 mit Anm. 10, nicht auf Versnel zurück, sondern wurde von E. Turner geprägt.

⁶ Damit nehme ich eine Mittelposition in der Debatte um die Gattungsdifferenzierung der Gebete um Gerechtigkeit ein; vgl. DREHER 2010, 308–311, der nachzeichnet, wie in der Folge von Versnels Arbeiten sich unterschiedliche Forscherinnen und Forscher zur Frage positionieren.

⁷ Die Datenbank dokumentiert den Forschungsdiskurs um die Texte und kann daher konkrete Texte unterschiedlichen Gattungstypen aus dem Feld der *defixiones* zuweisen. Bei den genannten 178 findet sich jeweils mindestens auch die Zuordnung zu den Gebeten um Gerechtigkeit, zuweilen aber auch alternative Gattungszuordnungen.

⁸ Ein solches Vorgehen birgt freilich immer die Gefahr in sich, dass „das bisher Bekannte nicht unbedingt das Typische erhellen könnte“, wie BRODERSEN 2001, 61, formuliert. Reizvoll wäre es insofern, das Gattungsmuster, also Baustruktur und Motive der Gebete um Gerechtigkeit vollends zu erfassen und die Reihung der Motive in ihren Variationen zu erarbeiten. Dafür fehlt hier freilich der Raum, müsste man doch alle Texte, die in der Forschung thematisch den Gebeten um Gerechtigkeit zugewiesen worden sind, in chronologischer wie lokaler Perspektive vergleichend in den Blick nehmen.

⁹ Vgl. zu diesem Text auch TOMLIN 2004.

Verso (B)

- 1 *tat nec natos nec*
- 2 */ nascentes do-*
- 3 *[ne]ç caracallam*
- 4 *meam ad tem-*
- 5 *plum sui numi-*
- 6 *nis per[t]ulerit*

Docilianus, der Sohn von Brucerus, der heiligsten Göttin Sulis: Ich verfluche den, der meinen Kapuzenmantel gestohlen hat, ob ein Mann, ob Frau, ob Sklave, ob ein Freier, damit [...] die Göttin Sulis Tod über ihn bringe [...] ihm keinen Schlaf und keine Kinder jetzt oder in der Zukunft (gewähre), solange er meinen Kapuzenmantel nicht in den Tempel seiner Gottheit zurückbringt.

Das zweite Beispiel ist ein griechischer Text aus dem Demeter-Heiligtum von Knidos in Kleinasien und wird in das 2./1. Jh. v. Chr. datiert (TheDefix 584 [griechischer Text und deutsche Übersetzung nach IKnidos, Nr. 148; vgl. auch DT, Nr. 2]):

Recto (A)

- 1 Ἀνιεροῖ Ἄρτε-
- 2 μεις Δάματρι,
- 3 Κούρα[ι, θεο]ῖς πα-
- 4 ρὰ Δάματρι πᾶ-
- 5 σι· ὅστις τὰ ὑπ' ἐμοῦ
- 6 καταλιφθέντα ἰ-
- 7 μάτια καὶ ἔνδυ-
- 8 μα καὶ ἀνάκω[λ]-
- 9 ον, ἐμοῦ ἀπαιτ[η]-
- 10 <σα>ς, οὐκ ἀπέδ[ωκέ]
- 11 μοι, ἀνεπέγκα[ι]
- 12 αὐτὸς παρὰ Δ[ά]-
- 13 [μ]ατρα, καὶ εἴ τι[ς]
- 14 [ἄλλος] τὰμὰ ἔχ[ει],
- 15 [πεπρη]μένος ἐξ[α]-
- 16 [γορεύ]ων· ἐμο[ῖ]
- 17 [δὲ ὅσια κ]αὶ ἐλεύ-
- 18 [θερα

Verso (B)

- 1 καὶ συμπιεῖν καὶ
- 2 συμφαγεῖν καὶ
- 3 ἐπ[ὶ τὸ α]ὐτὸ στέ-
- 4 γος ἐ[λθ]εῖν· ἀδί-
- 5 κημαι γάρ, δέσπο[ι]-
- 6 να Δάματερ

Artemis hängt (diese Tafel) auf im Heiligtum der Damater, der Kura, aller Götter bei Damater. Wer die von mir zurückgelassenen Kleider und den Mantel und das knielange Kleid mir nicht zurückgegeben hat, obwohl ich darum gebeten habe, der möge sie selbst zu Damater bringen, auch wenn ein anderer meine Dinge haben sollte, und möge innerlich

brennend beichten; für mich aber soll es recht und gut und frei sein [– – –] und zusammen zu trinken und zu essen und unter dasselbe Dach zu kommen; denn man hat mir Unrecht getan, Herrin Damater.

Das dritte Beispiel ist wiederum auf Latein geschrieben, datiert in das 2./3. Jh. n. Chr. und wurde in Groß-Gerau gefunden, in römischer Zeit ein Vorposten der Hauptstadt der Provinz *Germania superior, Mogontiacum* (Mainz) (TheDefix 260 [lateinischer Text und deutsche Übersetzung nach SCHOLZ/KROPP/BLUMER 2006, S. 183; vgl. dfx, Nr. 5.1.3/1]):

Recto (A)

- 1 *Deum. maxsime (sic!) Atthis (sic!) tyranne*
- 2 *totumque duodeca theum, comme*
- 3 *ndo deabus iniurium fas ut me vindic*
- 4 *(e)tis a Priscil(l)a caranti (filia) quae nuberi (sic!) er(r)a*
- 5 *vit. pe[r] matrem deum vestrae (sic!) {ut},*
- 6 *[v]indicate sacra Pater[na oder -ni].*
- 7 *P[ri]scil(l)[a]*
- 8 *pere[at]*

Verso (B)

- 1 *Per matrem deum intra dies C(?) cito,*
- 2 *vindicate numen vestrum magnum*
- 3 *a Priscilla quae detegit sacra, Pris*
- 4 *cillam (n)usqu(a)m, nullam numero, nu[p]*
- 5 *sit gentem tremente Priscilla*
- 6 *quam*
- 7 *er(r)ante*

Größter aller Götter, Attis, Herr, Gesamtheit der zwölf Götter (des Pantheons)! Ich überantworte den Göttinnen mein ungerechtes Schicksal, auf dass ihr mich an Priscilla, Tochter des Carantus, rächt, die den großen Fehler beging zu heiraten. Bei der Großen Göttermutter, rächt als die Eurigen die Geheimnisse des Paternus [oder: die väterlichen Geheimnisse]. Priscilla soll zugrunde gehen! Bei der Großen Göttermutter, rächt Eure große Göttlichkeit bald, innerhalb von hundert (?) Tagen, an Priscilla, die meine Geheimnisse verrät! Priscilla erachte ich als absolut null und nichtig. Sie hat einen Nichtsnutz (?) geheiratet, weil Priscilla (ebenso) geil wie irre ist.

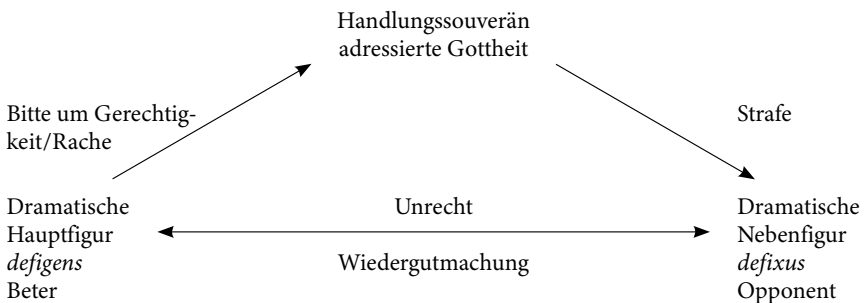
1.1 Die Texte im Fokus

Die drei Beispiele erlauben uns Einblicke in Situationen aus dem Alltag (spät-)antiker Menschen. Dem einen wird sein Kapuzenmantel gestohlen, die andere beklagt eine Art Fundunterschlagung, der dritte arbeitet sich an enttäuschter Liebe und Geheimnisverrat ab. Docilianus, Artemis und Paternus sehen sich Erfahrungen von Unrecht ausgesetzt, wissen mit Ausnahme des Paternus nicht, wer ihre Gegenspieler sind, sehen zur Durchsetzung ihrer Rechte keine gangbaren oder jedenfalls keine in gleicherweise erfolgsversprechenden Alternativen und formulieren in diesen Situationen an Gottheiten gerichtete Bitten, die die Un-

rechtssituation ausgleichen, Gerechtigkeit wiederherstellen und den Wunsch nach Rache durch Bestrafung des Gegenübers befriedigen sollen. Damit sind ein paar wenige erste Konstituenten der Gebete um Gerechtigkeit knapp benannt, die es im Folgenden ohne Anspruch auf Vollständigkeit weiter zu beschreiben und zu charakterisieren gilt.¹⁰

1.1.1 Aktantenstruktur und Funktionslogik

In den Gebeten um Gerechtigkeit begegnet uns in aller Regel eine Dreierkonstellation von Figuren: Der Beter, der als *defigans*, das Gebet formuliert und damit ein Anliegen einer Gottheit vorträgt; die adressierte Gottheit selbst sowie der „Übeltäter“, also der Urheber der Unrechtserfahrung, die Auslöser für die Formulierung, Niederschrift und rituelle Deponierung des Gebetes ist, der für den Beter zumeist nicht bekannt ist. Diese Dreierkonstellation lässt sich im Blick auf die Aktantenstruktur und die im Hintergrund stehende Handlungssequenz unter Rückgriff auf ein aus der Gleichnisforschung bekanntes Modell, das dramatische Dreieck mit in diesem Fall antithetischem Zwillingenpaar,¹¹ beschreiben:



Im Licht der Handlungssequenz steht am Anfang eine Aktion der dramatischen Nebenfigur im Blick auf die Hauptfigur und ihre Sphäre (materiell, persönlich),¹²

¹⁰ Vgl. für das Folgende auch die Einleitung zu diesem Tagungsband (s. S. 5–23); sehr konzise und zugleich kritisch ist die Übersicht potentieller Charakteristika der Gebete um Gerechtigkeit im (scheinbaren) Gegenüber zu den übrigen *defixiones*, die DREHER 2010, 305–308, auf der Basis der Arbeiten von Versnel (sowie einzelner Beiträge von D. Ogden und C. Faraone) formuliert (und als nicht wirklich relevant für eine Ausgrenzung der Gebete aus dem Feld der *defixiones* erachtet). Wenn ich im Folgenden auf diese hilfreiche Auflistung verweise (vgl. auch die knappe Auflistung SALVO 2012, 236), dann bedeutet das nicht, dass Dreher die genannten Charakteristika selbst zwingend als spezifisch für die Gebete um Gerechtigkeit im Gegenüber zu anderen *defixiones* erachtet.

¹¹ Vgl. SELLIN 1974/1975, 180 f.; EBNER/HEININGER 2015, 75–78; NEUMANN 2016, 376–378.

¹² Auch darin kann man einen Unterschied zu *defixiones* anderer Typik sehen: Der Impuls zur Formulierung des Gebetes geht vom *defixus* aus, vgl. DREHER 2010, 307: „Während die *defixiones* das Opfer vorbeugend von einer zukünftigen Handlung abhalten wollten, bäten die ‚prayers for justice‘ die Götter um Bestrafung eines vergangenen Unrechts“; Martin Dreher fügt dann noch im Blick auf die *defixiones* hinzu (Anm. 36): „oder zu einer zukünftigen Handlung zwingen wollen, wie in vielen Liebesflüchen“.

die die Hauptfigur als Unrecht wahrnimmt und auf die sie mit Wut, Zorn und dem Wunsch nach Gerechtigkeit reagiert. Die dramatische Hauptfigur spielt sodann „über Bande“ ihren Wunsch nach Gerechtigkeit aus, weil der Gegenspieler für sie in aller Regel nicht bekannt ist. Sie formuliert ein Gebet. Die im Gebet um Gerechtigkeit adressierten Götter, denen der Beter angesichts der Schriftlichkeit seines Textes gleichsam einen Brief schreibt,¹³ sollen helfen, das erlittene Unrecht auszugleichen. Das Ziel ist dabei ein doppeltes: Es geht um Wiedergutmachung und Strafe. Durch diesen Akt des Gebetes wird die Hauptfigur zum *defigans*, die Nebenfigur soll zum *defixus* werden. Im Idealfall kommt es aus Sicht der dramatischen Hauptfigur sodann zur Wiedergutmachung, die der *defigans* dahingehend interpretieren kann, dass sein Bittgebet erhört wurde. Ob dem auch so ist, die adressierte Gottheit also im Sinne des *defigans* agiert hat, ist freilich eine Frage des Glaubens und der religiösen Überzeugungen der dramatischen Hauptfigur. Der Handlungssouverän ist schon seinem Wesen nach frei, zu handeln oder nicht zu handeln. Ob ein Gebet im Blick auf das Tun der Götter und mittelbar mit Blick auf die angezielte Person wirkt, ist für den Beter genauso mit Unsicherheiten behaftet wie für jeden anderen *defigans*, der Formen von *defixiones* verwendet. Ob all diese Formen sprachlicher Äußerungen effektiv sind, ist eine Frage des Glaubens (dass sie freilich im Blick auf den *defigans selbst* performative Wirkungen entfalten können, wird uns noch beschäftigen). Wohl auch deshalb finden sich in den Texten Elemente, die die adressierten Gottheiten vom Anliegen des Beters überzeugen und argumentativ¹⁴ zu einer wirkungsvollen Handlung bewegen sollen.

1.1.2 Die verhandelten Fälle: Die Nennung der Straftatbestände als Teil einer Argumentation

Zur Anzeige bei den Göttern gebracht werden in den Gebeten um Gerechtigkeit in aller Regel Fälle aus dem Bereich der alltäglichen Kleinkriminalität,¹⁵ oft Diebstahl,¹⁶ die verweigerte Rückgabe eines Depositums, Fundunterschlagung,

¹³ Vgl. dazu auch den inspirierenden Titel des Aufsatzes von BRODERSEN 2001, der auf die Bedeutung der Schrift im Akt dieser Kommunikationen mit der göttlichen Sphäre hinweist (66f.). In Analogie zu antiken Briefen findet sich mit TheDefix 426 (SGD, Nr. 62) eine *defixio* aus dem 3./2. Jh. v. Chr., die auf ihrer Außenseite die Namen der adressierten Götter, Praxidike und Hermes, als Empfänger des „Briefes“ trägt (der Hinweis findet sich bei BRODERSEN 2001, 67 mit Anm. 41). Brodersen schliesst daraus, dass es sich bei den *defixiones* im Gegensatz zu anderen religiösen Gebeten nicht um „religiöse Kommunikation von unten nach oben“ handelt, sondern um „religiöse Kommunikation von ‚unten nach ganz unten‘“, womit er die adressierten Unterweltgottheiten meint; für die Gebete um Gerechtigkeit, in denen nicht primär Unterweltgottheiten adressiert werden, ist diese Aussage zu differenzieren und damit auch ein Differenzmarker für die Gattungsdiskussion im Feld der *defixiones* zu gewinnen.

¹⁴ Vgl. KROPP 2008, 120.

¹⁵ Vgl. die detaillierte Analyse von SCHOLZ 2011; vgl. auch KROPP 2008, 119.

¹⁶ Dabei werden vor allem Kleidungsstücke als gestohlen gemeldet, sodann auch Haushaltsgefäße, Bargeld und Schmuck; seltener kommen Tiere abhanden, vgl. SCHOLZ 2011, 89–91 mit Graphik 1; 96–103 mit den Listen 1–4.

aber auch soziales Konfliktverhalten, wie Ehrabschneidung (im Falle des Paternus schlägt dieses gleich doppelt zu Buche: nicht nur hat ihn seine Partnerin für einen anderen Mann verlassen und diesen geheiratet, sie erzählt offensichtlich auch noch Geheimnisse weiter, die ihr Paternus in besseren Zeiten anvertraut hat), Rechtsverdrehung, Meineid, falsche Verdächtigung usw. Kapitalverbrechen werden unter den von Markus Scholz analysierten 500 in lateinischer Sprache verfassten *defixiones* und damit auch in den zu dieser Gruppe gehörenden Gebeten um Gerechtigkeit nicht genannt.¹⁷ Der Vorwurf der Giftmischerei, der in Gebeten um Gerechtigkeit gekontert wird, findet sich indes auf Gebeten um Gerechtigkeit aus Knidos.¹⁸ In aller Regel nennen die Gebete um Gerechtigkeit also den Straftatbestand. Das dürfte zunächst eine argumentative Funktion im Blick auf die Götter erfüllen.¹⁹ Der Beter argumentiert, dass sein Anliegen ein gerechtes ist, wenn er das erlittene Unrecht beschreibt und damit die Rechtmäßigkeit seines Anliegens begründet. Das erinnert an „Anklageschriften zur Eröffnung eines Prozesses“²⁰ vor einem göttlichen Gericht.

1.1.3 Semantik

Insofern sich bei den Gebeten um Gerechtigkeit um Bittgebete in eigener Sache vor einer göttlichen Richterinstanz handelt, die im Sinne des Beters strafend im Blick auf das Gegenüber aktiv werden soll, ist die Semantik oft von einem flehentlichen Ton des Bittens geprägt.²¹ Begriffe, die aus den Wortfeldern „Gerechtigkeit/Un-gerechtigkeit“, „Bitte“, „Rache“ und „Strafe“ stammen, dominieren. Die Götter werden mit Hoheitstiteln und „preisenden Epitheta“²² angesprochen (Docilianus wendet sich an die *deae sanctissimae Sulis*, Paternus spricht Attis als Herrn und größten aller Götter an), was sie im Blick auf das Anliegen des Beters gewogen machen soll und wohl auch Teil einer Übertragungsstrategie ist, die das vom Beter erlittene Unrecht zu einer Angelegenheit der Götter selbst macht. Bezeichnend ist in dieser Perspektive unser drittes Beispiel, wenn Paternus die adressierten Gottheiten darum bittet, die von Priscilla verratenen Geheimnisse „als die eurigen“, also als die der Götter zu rächen.²³ Diese Übertragung versucht die Götter direkt und motivierend für die Sache des Paternus einzuspannen: Sie selbst sind Opfer der Priscilla geworden. In den Gebeten findet sich zudem auch juristisch-forensische Sprache,²⁴ wenn es um die Beschreibung der Unrechtserfahrung und die Strafvor-schläge geht.

¹⁷ Vgl. SCHOLZ 2011, 95.

¹⁸ Vgl. z. B. IKnidos, Nr. 150.154 (TheDefix 566.589).

¹⁹ Vgl. DREHER 2010, 305.

²⁰ VERSNEL 2009, 22; aufgenommen z. B. bei SCHOLZ 2011, 94.

²¹ Vgl. VERSNEL 2009, 22 f.; DREHER 2010, 306.

²² KROPP 2008, 120.

²³ Vgl. SCHOLZ/KROPP/BLUMER 2006, 185.187.

²⁴ Vgl. KROPP 2008, 187.

1.1.4 Dramatische Hauptfigur: Betende

Die Urheber der Gebete um Gerechtigkeit nennen in aller Regel in den Gebeten ihre Namen und zuweilen auch die weiterer Geschädigter, indes nur selten die Namen der Opponenten. Das ist einer der wesentlichen Unterschiede zu anderen Texten aus dem Feld der *defixiones*, die andere Teilgattungen realisieren, bei denen die Urheber anonym bleiben, dafür die durch die *defixiones* zu Treffenden mit Namen eindeutig identifiziert werden.²⁵ Genau das ist freilich in den Situationen, in denen Gebete um Gerechtigkeit formuliert werden, nur sehr selten möglich, gerade weil der Übeltäter unbekannt ist. Die Namensnennung im Blick auf den Beter/die Beterin selbst zeigt, dass die Urheber sich im Recht fühlen und mit ihrer Person für die bei den Göttern deponierte Anklage eintreten.²⁶

In sozialgeschichtlicher Perspektive fällt auf, dass die Urheber eher zu den „kleinen Leuten“ in den antiken Gesellschaften gehören. Das zeigen nicht nur die Namen, sondern vor allem auch die beklagten Unrechtserfahrungen an. Nur ganz selten kommen objektiv wertvolle Dinge abhanden, zumeist sind es einfache Alltagsgegenstände wie einige Kleidungsstücke oder geringe Geldsummen, die freilich subjektiv hohen Wert haben können.²⁷ Das lässt die These erwägenswert erscheinen, dass die Gebete um Gerechtigkeit Handlungsoptionen für Menschen darstellen, die über wenig Alternativen verfügen, um in ihrer jeweiligen *community* ihr Recht durchzusetzen. Im Blick auf das Geschlecht der Betenden zeigt sich, dass sowohl Männer als auch Frauen²⁸ die Gebete formulieren.

Dazu eine Detailbeobachtung: Die Suchfunktionen der TheDefix-Datenbank erlauben es, die gesamthaft verzeichneten *defixiones* im Blick auf das Geschlecht des *defigans* zu durchsuchen. Dabei ist für die allermeisten *defixiones* gattungskonform und z. T. auch aufgrund des Erhaltungszustandes nicht auszumachen, welches Geschlecht der *defigans* hat. Wo dies möglich ist, zeigt sich, dass unter den 38 *eindeutig* und *ausschließlich* (daneben gibt es vier *defixiones*, die von mindestens einer Frau und einem Mann gemeinsam verfasst wurden) weiblichen Urheberinnen einer *defixio* 19 und damit 50 % ein Gebet um Gerechtigkeit formuliert haben. Dem stehen acht eindeutig weibliche Urheberinnen einer *defixio amatoria*, eine Verfasserin einer *defixio commercialis* sowie zehn Frauen gegenüber, die eine inhaltlich nicht näher zu spezifizierende *defixio* verfasst haben. Dieser aufgrund der Überlieferungslage natürlich nur sehr bedingt aussagekräftige Befund,²⁹ zeigt, dass allein

²⁵ Vgl. KROPP 2008, 120; DREHER 2010, 305.

²⁶ Vgl. SCHOLZ 2011, 94.

²⁷ Vgl. SCHOLZ 2011, 90.

²⁸ Für die Gebete um Gerechtigkeit aus dem Demeterheiligtum in Knidos gilt, dass es sich ausschließlich um Autorinnen handelt, vgl. VERSNEL 2009, 17.

²⁹ Vergleicht man diesen Befund mit den eindeutig männlichen Urhebern einer *defixio*, so gehören von den 91 von Männern als *defigans* formulierten *defixiones* 28 zur Gruppe der Gebete um Gerechtigkeit (gerundet also 31 %). Wirklich aussagekräftig sind all diese Zahlen nicht, weil die Masse an *defixiones* keinen Einblick in das Geschlecht der Urheber gibt. Und das gilt auch für die Gebete um Gerechtigkeit, von denen TheDefix gegenwärtig ja immerhin 178 verzeichnet, von denen sich aber nur 47 eindeutig im Blick auf das Geschlecht des *defigans* bestimmen lassen.

agierende Frauen,³⁰ wenn sie zur Bleilamelle greifen, dies augenscheinlich vornehmlich tun, um ein Gebet um Gerechtigkeit zu formulieren – und dies vielleicht auch, weil sie in Konfliktsituationen, wie sie im Hintergrund der Gebete um Gerechtigkeit stehen, in antiken Gesellschaften in der Tendenz über geringere Handlungsoptionen verfügen als Männer. Gebete um Gerechtigkeit sind insofern – zugespitzt formuliert – die religiösen Waffen der gesellschaftlich relativ Machtlosen, ja Ohnmächtigen, um ihren Bedürfnissen Geltung zu verschaffen.

1.1.5 Dramatische Nebenfigur: Opponent/en

Während der Beter sich in aller Regel mit Namen nennt, bleibt sein menschlicher Opponent zumeist anonym.³¹ Und genau im Nichtwissen um den Übeltäter liegt ja auch eine der Motivationen, die zur Formulierung des Gebetes drängt. Man weiß eben nicht, wer sein Unwesen getrieben hat; freilich muss dieses Wissen in der Sphäre des Göttlichen vorhanden sein,³² da sonst die Gebete keine sinnvolle Handlungsoption eröffnen würden. Theologisch gesprochen zeigt sich in ihnen die Überzeugung, dass die Götter auch um im Verborgenen geschehene Taten, um Sünden, wissen, aber offenbar nicht von sich aus aktiv einschreiten. Und anstatt nun etwa über eine Orakelbefragung an diesem Wissen zu partizipieren und dann unter Rückgriff auf weltliche Instanzen sein Recht durchzusetzen, entscheiden sich die Beter dafür, die Götter unmittelbar um eine richterliche Tätigkeit in ihrer Sache anzugehen. Offensichtlich erscheint dieses Vorgehen den Betern effektiver als evtl. Alternativen. Um den *defixus* nun sicher zu treffen und nicht durch eine unachtsame Formulierung das Gegenüber von den im Text der Gottheit anempfohlenen Strafen zu exkludieren, verwenden zahlreiche Gebete um Gerechtigkeit „*all inclusive-formulas*“³³ – mithin Wendungen, die entlang klassischer Ordnungsstrukturen antiker Gesellschaften antithetische Paarungen im Sinne semantischer Oppositionen nennen und diese z. B. mit „*si – si*“ (so etwa Docilianus) oder „*ē – ē*“ koordinieren (zu Details und Beispielen s. unter 2.2). Diese Formeln, die situationsabhängig variiert werden können, sind ein formelhafter Mechanismus des auf Nummer-sicher-Gehens, gleichen Informationslücken aus und repräsentieren in diesen Gebeten am ehesten eine Form eher magischen Denkens, das den Übeltäter auf jeden Fall treffen will und zugleich den Göttern keinen Vorwand eröffnen möchte, nicht im Sinne des Beters zu handeln.³⁴

³⁰ Ob man hier an Witwen oder Single-Frauen denken darf?

³¹ Nach Amina Kropp ist das ein spezifisches Charakteristikum dieser Gebete im Gegenüber zu anderen *defixiones*, vgl. KROPP 2008, 172. Vgl. auch SCHOLZ 2011, 90 mit Tabelle 1, der die namentliche Nennung verdächtiger Personen Delikten zuweist und aufzeigen kann, dass im Vergleich der Delikte vor allem bei Diebstahl von Schmuck und Bargeld konkrete Namen genannt werden. Von den 22 Fällen, die Scholz in Tabelle 1 listet, gehören 17 zu den Gebeten um Gerechtigkeit. Angesichts der von ihm näher ausgewerteten 95 *defixiones* zeigt sich, dass die Täter in der Regel unbekannt sind.

³² Vgl. auch GRAF 1996, 145.

³³ Vgl. dazu KROPP 2008, 120.172 f.

³⁴ Vgl. KROPP 2008, 173: „Die unterschiedlichen sprachlichen Verfahren fungieren als Ab-

1.1.6 Strafbitten

Die Strafbitten, die in ihrer absoluten Formulierung kaum mehr Vorschläge darstellen, sind drakonisch, weil sie harte Strafen auch für kleine Vergehen bei den Göttern einfordern.³⁵ Zumeist soll die Strafe der Götter sich dabei körperlich am *defixus* bemerkbar machen (Schlafmangel, Krankheit wie z. B. Harnverhaltung,³⁶ Kinderlosigkeit, ein Gefühl inneren Brennens, wie es Artemis von Demeter im Blick auf den Dieb erbittet) oder das Umfeld des Opponenten treffen. Ziel ist es, dass der durch das Gebet Gebundene aufgrund seiner von ihm als Bestrafung durch die Götter gedeuteten Schicksalserfahrungen zur Wiedergutmachung bewegt wird und das erlittene Unrecht – etwa durch die Rückgabe des Diebesgutes – ausgleicht.

In diesem Ziel der Auferlegung eines äußeren Zwanges auf einen anderen Menschen zeigt sich eine der besonders deutlichen Parallelen der Gebete zu den übrigen *defixiones*.³⁷ Allerdings drückt sich in den formulierten Gebeten m. E. deutlicher ein Bewusstsein für die Begrenztheit der menschlichen Macht des Beters aus, diesen Zwang auch wirklich evozieren zu können. Andere Texte aus dem Feld der *defixiones* wirken in diesem Punkt „magischer“, oder vielleicht besser: selbstgewisser im Blick auf den Erfolg des Handelns. Die Gebete um Gerechtigkeit erscheinen in dieser Perspektive deutlicher als die anderen *defixiones* als bittende Kommunikationsakte mit den Göttern.³⁸ Oder anders: Die Gebete drücken stärker den Glauben an die Macht der Götter aus, die übrigen *defixiones* erwecken den Eindruck, stärker an die Macht des eigenen Wortes zu glauben.

Ein solcher direkter Ausgleich wird freilich unmöglich, wenn die Strafbitte den Tod des Opponenten anzielt, eine Option, mit der etwa Docilianus spielt und die Paternus Priscilla mit Nachdruck an den Hals wünscht, was sich im Übrigen gar nicht so selten als Strafbitte selbst für kleine Vergehen in den Gebeten findet.³⁹ Hier bricht sich wohl am deutlichsten der brennende Wunsch nach Rache für erlittenes und nicht ausgeglichenes Unrecht auf Seiten des Beters Bahn, der seinem Zorn freien Lauf lässt, wobei durchaus die Frage ist, wie ernst solche Todeswünsche wirklich gemeint sind. In jedem Fall zeigt sich neben dieser psychologischen Komponente in den Strafbitten erneut ein juristischer Zug, der den Texten eigen ist: Sie fungieren als Anklageschriften, die nicht nur den Anklagegrund, sondern im Sinne

sicherungsstrategie, da sie der Zauberwirkung abträgliche Informationsmängel zu *defixus* und involvierten Gottheiten ausgleichen oder abmildern.“

³⁵ Von einer *lex talionis* kann insofern nur höchst eingeschränkt die Rede sein, so auch KROPP 2008, 120; vgl. aber SCHOLZ 2011, 104 Anm. 24.

³⁶ So z. B. in TheDefix 686 (dfx, Nr. 3.22/5): Hier erbittet ein Mann namens Biccus vom Gott Merkur, dass der Dieb, den er im Gebet zu treffen sucht, weder urinieren noch defäkieren können möge.

³⁷ So KROPP 2008, 120.

³⁸ BRODERSEN 2001, 67, notiert, dass die *defixiones* immer Teil eines Kommunikationsprozesses mit den Göttern sind. Das stimmt, aber im Falle der Gebete um Gerechtigkeit wird das in den Texten deutlicher als in den übrigen *defixiones*.

³⁹ Vgl. SCHOLZ 2011, 92.

eines Plädoyers auch einen Antrag im Blick auf eine subjektiv als angemessen empfundene Strafe stellen.

1.1.7 Selbstschutzklauseln

Gerade angesichts der umfangreichen Strafbitten, die auch das Umfeld des *defixus* erfassen können, fügen manche Beter noch Formen von Selbstschutzklauseln ein.⁴⁰ Gerade wenn das Gegenüber unbekannt ist, besteht ja zumindest die Möglichkeit, dass es sich um eine Person handelt, die zum unmittelbaren Umfeld des Beters gehört, ja evtl. sogar zum gleichen οἶκός. Um sich durch die Strafbitte nicht selbst zu schädigen, wird so formuliert, dass der Beter sich vor den Auswirkungen des als Bittgebet vorgetragenen Fluches schützt. Artemis etwa bittet darum, dass es für sie ungefährlich sein möge, mit dem Übeltäter Haus und Tisch zu teilen, was zugleich nahelegt, dass sie sich den Täter oder die Täterin auch in ihrem unmittelbaren Umfeld vorstellen kann.

1.1.8 Positive Löseformeln und Beichtinschriften

Die Gebete um Gerechtigkeit zielen nicht nur auf Bestrafung, sondern auch auf Wiedergutmachung ab. Docilianus und Artemis wollen ihre Besitztümer zurück-erhalten. Dazu sollen die Götter die Diebe durch Bestrafung motivieren. Diese freilich hat ihren Zweck erfüllt, wenn das Unrecht ausgeglichen ist. Insofern finden sich in den Gebeten zumindest fallweise Formeln, die die Strafbitte unter eine modal-temporale Bedingung stellen,⁴¹ wie dies etwa Docilianus formuliert: „... solange er meinen Kapuzenmantel nicht in den Tempel seiner Gottheit zurück-bringt“.⁴² Der *defixus* kann bei entsprechendem Wohlverhalten und Wiedergut-machung der Strafe entgehen oder die bereits begonnene Bestrafung beenden. In manchen Gebeten werden dazu auch konkrete Zeitspannen genannt, in denen die Götter und dann auch der Täter aktiv werden sollen.⁴³

Neben die Wiedergutmachung kann dann auch noch eine rituelle Verhaltensweise des *defixus* im Blick auf die Götter treten: Die kleinasiatischen Beicht-inschriften,⁴⁴ im BIWK mustergültig zusammengestellt, zeigen, verkürzt gesagt, eine rituelle Handlungsoption an, sich öffentlich und vor den Göttern zu seiner Schuld zu bekennen, diese wieder gutzumachen und damit zugleich Versöhnung zu erzielen und die Strafe der Götter abzuwenden bzw. zu beenden. Artemis spielt in unserem zweiten Beispiel mit der Erwähnung des öffentlichen Schuldbekenn-nisses (ἐξἄγορεύων) als Form der Reaktion auf das im Gebet erwünschte innere

⁴⁰ Vgl. VERSNEL 2009, 16 Anm. 21.

⁴¹ Vgl. KROPP 2004, 87.

⁴² Vgl. z. B. auch TheDefix 162 (Tab. Sulis, Nr. 32).

⁴³ Paternus bittet in unserem dritten Beispiel etwa die Götter, ihn innerhalb von 100 Tagen zu rächen, was freilich nicht mehr auf eine Wiedergutmachung durch Priscilla abzielt, sondern ihren Straftod im Blick hat. Als Frist für die Wiedergutmachung werden in anderen Texten häufiger neun Tage genannt, vgl. KROPP 2004, 86 f.

⁴⁴ Vgl. zu ihnen: KLAUCK 2003; ÖHLER 2016; AMELING 2011; NIEBUHR 2011, 266–269.

Brennen ihres Antipoden recht deutlich auf diese Möglichkeit an. Gebete um Gerechtigkeit und Beichtinschriften, die sich oft ähnlich gelagerter Vergehen⁴⁵ wie Diebstahl, Depositums- und Fundunterschlagung sowie falscher Verdächtigung verdanken, erscheinen insofern als aufeinander bezogene Kommunikationsakte, die durch religiös-rituelle Verhaltensweisen unter Einschluss von Schriftlichkeit menschliche Handlungsoptionen im Spannungsfeld sozialer Konflikte vor dem Forum der Götter eröffnen.⁴⁶ Das Gebet um Gerechtigkeit stellt dabei die Handlungsoption des „Opfers“ dar, die Beichtinschrift die des von den Göttern gestraften „Täters“. Und wenn dabei in zumindest einer Beichtinschrift (vgl. BIWK, Nr. 60) davon die Rede ist, dass am Anfang der Bestrafung durch die Götter eine im Tempel der Gottheit deponierte schriftliche Bitte des Opfers⁴⁷ um Genugtuung stand (als Schriftträger wird ein *πιττάκιον* genannt⁴⁸), dann wird man hier vielleicht auch an ein Gebet um Gerechtigkeit denken dürfen.

1.1.9 Handlungssouverän: Die göttlichen Adressaten

Adressiert werden unterschiedliche Gottheiten und mit übernatürlichen Kräften ausgestattete Entitäten, von denen man sich ein erfolgreiches Einwirken auf den Opponenten erhofft. Eine Konzentration primär auf chthonische Gottheiten, wie

⁴⁵ KLAUCK 2003, 66–69, systematisiert die in den Beichtinschriften genannten Verfehlungen entlang der Kategorien „rituelle Vergehen“, „soziale Vergehen“, „unwissentliche Sünden“ und „unverzeihliche Sünden“.

⁴⁶ Vgl. zum Zusammenhang von Beichtinschriften und Gebeten um Gerechtigkeit etwa VERSNEL 2009, 29–35.40; KLAUCK 2003, 62.

⁴⁷ KLAUCK 2003, 60–62, nimmt die mehr oder weniger direkte Präsenz des Opfers im Beichttext zum Anlass, um generell zwei Typen von Beichtinschriften zu differenzieren: Typ 1 lässt nicht erkennen, dass als Ausgangspunkt die Anklage des Übeltäters durch sein Opfer bei einer Gottheit steht; in Texten dieses Typs zeigt sich allein eine Beziehungssache zwischen der strafenden Gottheit und dem die Beichtinschrift verfassenden und seine Sünde bekennden Menschen. Typ 2 hingegen präsentiert die Dreierkonstellation, die sich auch in den Gebeten um Gerechtigkeit findet, allerdings aus der Sicht der dramatischen Nebenfigur, des Täters, formuliert.

⁴⁸ Vgl. dazu auch VERSNEL 2009, 32f., der als weiteren Schriftträger im Rahmen der Beichtinschriften das *σκήπτρον* nennt (vgl. BIWK, Nr. 3.35.68.69), wobei der Begriff unterschiedliche Realien meint: In BIWK, Nr. 3, scheint es sich um eine anlassunabhängig aufgestellte Fluchtafel in einem Badehaus zu handeln (nach SCHOLZ 2011, 91, sind Bäder die bevorzugten Tatorte für Diebstähle, die in den Gebeten um Gerechtigkeit beklagt werden, weil sehr oft der Verlust von Kleidern und Utensilien angezeigt wird, die für den Besuch von Bädern und Thermen konstitutiv waren), die prospektiv jeden Diebstahl unter das Verdikt göttlicher Strafe stellt und im in BIWK, Nr. 3, behandelten Fall sozusagen „zugeschlagen“ hat. In BIWK, Nr. 69, indes meint *σκήπτρον* eine Tafel, mit der sich eine Frau gegen die öffentlich vorgetragene Verdächtigung, sie betriebe Giftmischerei, in einem Tempel öffentlich wehrt – sehr zu ihrem Nachteil, denn das Gerücht trifft, wie die Beichtinschrift, die u. a. die Enkel der Frau aufgestellt haben, deutlich macht, zu und die Götter strafen die Frau mit dem Tod, nicht nur wegen der Giftmischerei, sondern auch wegen des offenkundig mit dem *σκήπτρον* verbundenen Meineides und der in diesem Kontext ausgesprochenen Verfluchungen (*ἀρὰς ἔθηκεν*) gegen diejenigen, die das Gerücht der Giftmischerei streuen, was sich durchaus als Bezug auf *defixiones* und vielleicht speziell auf fälschlich vorgebrachte Gebete um Gerechtigkeit lesen lässt.

dies für zahlreiche andere Formen der *defixiones* gilt, findet sich nicht. Im Gegenteil werden „Klassiker“⁴⁹ aus dem griechisch-römischen Götterpantheon⁵⁰ – Isis, Merkur, Mater Magna, Sulis Minerva, Serapis, Hephaistos oder Demeter – adressiert. Darin spiegelt sich wohl auch die gesellschaftliche Bewertung der Gebete wider, die weniger unter einem gesellschaftlich-religiösen Verdikt standen als die übrigen *defixiones* (s. dazu unter 1.2).

1.1.10 Erfolgsprämien für die Götter

Die Gebete um Gerechtigkeit rechnen damit, dass die Götter im Sinne des Beters eingreifen. In religionsgeschichtlicher Perspektive zeigt sich in ihnen der Glaube an die Kraft von Bittgebeten und die Fähigkeit der Götter, direkt auf Menschen und ihr Leben einzuwirken. Zugleich unterstellen die Gebete den Göttern ein Interesse an einer ausgleichenden Gerechtigkeit und einer funktionierenden Gesellschaftsordnung, die Übeltaten nicht ignoriert. Ganz sicher freilich scheinen sich die Betenden im Blick auf das Interesse der Götter an einer Intervention im Sinne des Beters nicht zu sein. Die flehentliche Sprache, die argumentativen Elemente im Text und die „all-inclusive“-Formel, die auch das Ziel hat, den Göttern kein Schlupfloch zu lassen, um nicht aktiv zu werden, deuten zumindest an, dass die Betenden damit rechnen, die Götter von ihrem Anliegen überzeugen, evtl. auch überreden zu müssen – und dies möglicherweise auch, weil die Beter selbst natürlich um das eigene Fehlverhalten wissen, das theoretisch auch durch die im Gebet beklagten Widerfahrnisse von Seiten der Götter bestraft wird. Die Gebete sind insofern immer auch Kommunikationsakte in Situationen der Verunsicherung und versuchen an sich deutungsoffene Ereignisse mit Eindeutigkeit zu versehen und durch praktisches Handeln zu bewältigen. Um den Göttern gleichsam auf die Sprünge zu helfen und sie zu motivieren, kann ihnen auch in den Gebeten eine materielle Gegenleistung für den Erfolgsfall versprochen werden, die sich dann zumeist auf den Tempel der Gottheit bezieht. So verspricht ein gewisser Varenus die Hälfte des ihm gestohlenen Geldes den Göttern Merkur und Virtus, wenn diese den Dieb mit seinem eigenen Blut⁵¹ bezahlen lassen (*sangu[i]no suo solvat*) und so zur Rückgabe des Gestohlenen motivieren (TheDefix 102 [dfx, Nr. 3.12/1]).⁵² Und eine Frau namens Saturnina bietet je ein Drittel der ihr gestohlenen Kleidung dem

⁴⁹ KROPP 2008, 120, spricht von großen Gottheiten und notiert, dass Unterweltmächte sich nur selten finden.

⁵⁰ DREHER 2010, 305, spricht im Anschluss an Versnel von „olympischen oder jedenfalls oberirdischen“ Gottheiten; vgl. auch VERSNEL 2009, 22.

⁵¹ Blut ist in Gebeten um Gerechtigkeit geradezu eine „Währung“, mit der Rückzahlungen erfolgen können und müssen, vgl. KROPP 2008, 188 f.

⁵² Der Text des Varenus lässt offen, ob es sich nur oder überhaupt um gestohlenen Geld handelt. Der Text nennt als Verlustgut: *res Varei involaverit*; es ist durchaus möglich, dass Varenus im Blick auf das Geld, dessen Hälfte er den Göttern lobt, an eine zusätzliche Entschädigungssumme von Seiten des Diebes denkt oder an eine Summe, die als Ersatz für das evtl. gar nicht mehr rückgabefähige Diebesgut fungiert; vgl. KIERNAN 2004, 106 f.

Gott Mars-Silvanus bzw. Merkur⁵³ als Belohnung für die Wiederbeschaffung des Diebesgutes an (TheDefix 684 [dfx, Nr. 3.22/3]), was wohl dahingehend zu verstehen ist, dass der Tempel *de facto* eine Geldsumme und nicht ein Bündel getragener Leinenkleider erhält. Diese Erfolgspremien geben der rituellen Kommunikation mit den Göttern neben ihrem Charakter als Bittgebete und Anklageschriften auch einen vertragstechnischen Anstrich, der an Rechtsgeschäfte erinnert.⁵⁴ Freilich ist der *do-ut-des*-Mechanismus, der sich hier zeigt, generell ein breit bezeugtes Charakteristikum antiker Religiosität.

Die Gebete selbst und ihre z. T. öffentliche Präsentation in den Tempeln (s. 1.2) stellen im Übrigen auch bereits Formen der Erfolgsprämie dar. Sie stehen in Analogie zu Votivtafeln oder inschriftlich bezeugten Wundergeschichten im Kontext von Heilkultzentren, die den Tempel und die Gottheit öffentlich als Platz und Entität markieren, die erfolgreich im Sinne der Beter bzw. allgemeiner gesprochen: der Nutznießer des göttlichen Handelns agiert haben. Vereinfacht gesagt: Sie werben für den jeweiligen Tempel und die Gottheit und tragen zur Popularität des Ortes und der Gottheit bei. Das gilt auch dort, wo die Gebete um Gerechtigkeit nicht öffentlich präsentiert, sondern rituell verborgen werden, weil sich natürlich auch in solchen Fällen mündlich herumspricht, an welche Gottheit man sich mit welchem Problem wenden kann. Die Massierung von Textzeugnissen mit Gebeten um Gerechtigkeit an einzelnen Kultorten in Britannien und Germanien zeigt das deutlich an. Auch das erhöht die Reputation der Gottheit und ihres Tempels als Problemlöser im Blick auf jene Situationen, die in den Gebeten um Gerechtigkeit bearbeitet werden. Solche Reputation zieht „Kunden“ an und bringt damit dem Tempel, der Gottheit und ihrem Personal auch finanzielle Vorteile. Wenn zudem das Tempelareal der Gottheit als der Ort genannt wird, an den das gestohlene Objekt zurückgebracht wird und von dort wieder seinen Weg zum eigentlichen Besitzer findet (in diesem Sinne dürfte in unserem ersten und zweiten Beispiel von der Rückgabe des gestohlenen Gutes an den Tempel der Gottheit die Rede sein), dann zeigt sich, dass der Tempel eine Transmitterfunktion im Alltag hatte. Er fungiert beinahe als Fundbüro (mit Finderlohn für die Götter). Das steigert seine Bekanntheit und seine Bedeutung – und damit auch die der am Tempel verehrten und aktiven Gottheit.

1.2 Die Texte in ihrem Kontext

1.2.1 Sprache, Datierung, Fundorte

Gebete um Gerechtigkeit finden sich vor allem in griechischer und mehr noch in lateinischer Sprache. Die frühesten Zeugnisse stammen aus dem 4./3. Jh. v. Chr.; ihre Blütezeit haben die Texte in der hohen Kaiserzeit des 1.–3. Jh. n. Chr., aber auch bis hinauf in das 6. Jh. n. Chr. finden sich entsprechende Textzeugnisse. Lokal lassen sie sich in der gesamten Mittelmeerwelt bis ins römische Britannien nachweisen; neben Kleinasien ist dabei allerdings vor allem Britannien ein Hotspot

⁵³ In Zeile 2 (*recto*) der Inschrift überlagern sich die Adressierungen des Gebets an Mars Silvanus und an Merkur. Offensichtlich hat sich die Verfasserin nach Erstellung des Textes in der Adressierung umentschieden oder will beide Gottheiten zugleich adressieren.

⁵⁴ Vgl. KROPP 2008, 186 f., die von einer „geschäftlichen Transaktion“ (186) spricht.

für die Produktion und Verwendung der Gebete um Gerechtigkeit, jedenfalls angesichts der augenblicklichen Befundlage.

1.2.2 Materialität, Medialität, Öffentlichkeit

Im Blick auf die Materialität zeigt sich, dass Gebete um Gerechtigkeit wie die übrigen *defixiones* vor allem auf Blei geschrieben worden sind, sodann auf Bronze und Zinn, seltener indes auf Papyrus und auf Stein. Wie andere *defixiones* auch konnten sie verbrannt, gerollt und gefaltet werden, wurden in Brunnen (so die Tafel des Docilianus), Quellen und Wasservorkommen versenkt, die oft im Kontext sakraler Stätten, von Tempeln und Heiligtümern standen; im Vergleich zu anderen *defixiones* finden sie sich in Erdgruben selten, kaum im Kontext von Gräbern⁵⁵ früh oder unter mysteriösen Umständen Verstorbener. Für unser drittes Beispiel wird erwogen, ob das Gebet im Kontext des Hauses der Priscilla deponiert worden ist. Sicher ist dies allerdings nicht.⁵⁶ Die Tafel der Artemis indes ist, wie alle knidischen Gebete um Gerechtigkeit, im Tempel der Demeter an der Temenosmauer des Heiligtums öffentlich präsentiert worden. Die Bohrungen, die sie aufweist, deuten jedenfalls auf eine öffentliche Aufhängung hin,⁵⁷ wobei Durchbohrungen auf *defixiones*, die sich häufiger finden lassen (TheDefix verzeichnet 170 Einträge für die „*tablet modification*: durchbohrt“), nicht *per se* auf eine öffentliche Präsentation hinweisen, sondern auch Teil einer rituellen Manipulation des Textträgers sein können, die die manipulative, ja zwingende Wirkung der *defixio* im Blick auf den *defixus* und seine Bindung noch verstärkt.⁵⁸ Gleichwohl scheint für *defixiones* des Typs „Gebet um Gerechtigkeit“ Öffentlichkeit konstitutiver gewesen zu sein⁵⁹ als für andere Arten von Fluchtafeln. Das hat natürlich auch mit ihrem Charakter zu tun. Denn als Anklageschriften, die ja etwa im Falle des Diebstahls zugleich eine Verlustanzeige unter Nennung des konkreten Guts beinhalten oder im Falle der Verleumdung eine öffentliche Gegendarstellung von Seiten des sich mit Namen nennenden Beters kommunizieren, der sich so sicher im Recht sieht, dass er auch einen Konflikt mit den Göttern und ihre Strafe riskiert⁶⁰ (man denke nochmals an BIWK, Nr. 69), setzen die Texte für ihr Funktionieren ein gewisses Maß an Öffent-

⁵⁵ VERSNEL 2009, 22, notiert, dass sich *Sammelfunde* der Gebete nie in Gräbern finden lassen, Streufunde indes selten auch in Gräbern (23 Anm. 32).

⁵⁶ Vgl. dazu SCHOLZ/KROPP/BLUMER 2006, 186 f.

⁵⁷ Vgl. z. B. GAGER 1992, 188; EIDINOW 2019, 367; TOMLIN 2004, 17, erwägt auch für in Britannien gefundene Tafeln, die eine Bohrung aufwiesen und in Form einer *tabula ansata* gestaltet waren, dass sie öffentlich präsentiert worden sind.

⁵⁸ Vgl. KROPP 2004, 83.

⁵⁹ Vgl. SCHOLZ 2011, 94; DREHER 2010, 306 f.; VERSNEL 2009, 23; KIERNAN 2004; SALVO 2012, 239 (mit Blick auf das Gebet um Gerechtigkeit auf der eindeutig Öffentlichkeit anzielenden Marmorstele TheDefix 227 [vgl. DEISSMANN 1923, 351–362]).

⁶⁰ Die knidischen Gebete um Gerechtigkeit, die gegen den Vorwurf der Giftmischerei Einspruch erheben, enthalten als Element der Verteidigung auch bedingte Selbstverfluchungen, um die Wahrheit des im Gebet Vorgetragenen zu untermauern, was der Logik des Eides in der Antike entspricht, vgl. TheDefix 229 (IKnidos, Nr. 147); GRAF 1996, 145.

lichkeit voraus, auch wenn die Öffentlichkeit in den Texten selbst nicht präsent ist und keine Rolle im Ritualverlauf spielt. Vor allem der angezielte Opponent sollte um das Gebet wissen⁶¹ oder jedenfalls mit ihm rechnen können,⁶² damit er im Falle plötzlich auftretender Störungen in seinem Leben die richtige Deutekategorie wählt und diese als Strafe der Götter für sein Verhalten interpretiert, so dass er im Sinne des Gebetes aktiv wird. Letztlich sollen die Gebete damit auch das unbekannte Gegenüber verunsichern, seine Wahrnehmung seines eigenen Ergehens durch eine *framing*-Strategie steuern, indem sie ein Deutemuster (Krankheit, Misserfolg usw. als Strafe für Sünde und Schuld) wachrufen. Und genau dafür braucht es Öffentlichkeit (und eine gute Portion Gottvertrauen und Glauben an die Wirkmacht der Götter auf beiden Seiten der Beteiligten). Die gesellschaftliche Bewertung der Gebete um Gerechtigkeit scheint also dergestalt gewesen zu sein, dass ihr ritueller Einsatz nicht zwingend klandestin erfolgen musste, sondern man z. B. auch mündlich über sein rituelles Agieren berichtet hat (das wäre jedenfalls für die Gebete aus dem römischen Britannien oder aus Mainz zu erwägen, die kaum öffentlich zu lesen waren), was im Falle der Verwendung von *defixiones* der übrigen Kategorien eher unwahrscheinlich ist, war Schadenzauber doch gesellschaftlich weitgehend tabuisiert (fand freilich gleichwohl statt) und unter Strafe gestellt.

1.3 Sitz im Leben: Ein mehrdimensionales Gebet

Es ist offenkundig, dass die Gebete um Gerechtigkeit einen mehrdimensionalen Sitz im Leben haben. Sie entstammen Konfliktsituationen im sozialen Alltag von Menschen, die wir eher in den relativen Unterschichten antiker Gesellschaften suchen müssen. Die Gebete zielen darauf, Gerechtigkeit zu erlangen, was konkret bedeutet, dass Unrecht ausgeglichen wird, im Falle materieller Konflikte also in der Regel die Rückgabe von Besitz und/oder eine Entschädigung impliziert. Die Gebete eröffnen damit Handlungsoptionen für Menschen, die sich angesichts eigener Unrechtserfahrungen nicht ohnmächtig in ihr Schicksal fügen wollen, aber offenbar über keine Alternativen verfügen, um ihr Recht effektiv durchzusetzen. Die Gebete verfolgen damit auch das Ziel, den Täter zu verunsichern und ihn schicksalshafte Widerfahrnisse als Strafe für sein unrechtmäßiges Verhalten in-

⁶¹ Vgl. EIDINOW 2019, 367, die einen psychologischen Druck auf die Opponenten, der durch die Gebete erzeugt wird, erwägt, der zur Wiedergutmachung führt; vgl. zum Wissen der Opponenten um die sie anzielenden Gebete auch TOMLIN 2004, 18, der aber summarierend notiert, dass die „meisten Fluchtafeln nur für die Augen der Götter bestimmt waren“.

⁶² Auch darin besteht eine Differenz zu anderen *defixiones*, die ihre Wirkung gerade verlieren, wenn der *defixus* unmittelbar um sie weiß, vgl. dazu BRODERSEN 2001, 68, der im Blick auf die religiöse Kommunikation im Fluch notiert, dass die Götter die Botschaft der *defixio* kennen und verstehen müssen, um die *defixio* auszuführen, der angezielte Kontrahent indes nicht um die *defixio* wissen darf. Auch hier scheinen mir die Gebete um Gerechtigkeit eine etwas andere Nuancierung zu verlangen, damit sich ihr Erfolg einstellt, der ja in der Regel eine erneute Interaktion zwischen Kontrahent und Beter, die Wiedergutmachung, impliziert.

terpretieren zu lassen. Das ist ein erster Sitz im Leben der Gebete. Gebet um Gerechtigkeit ist insofern ein guter Name für Texte dieses Typs, soll doch sowohl dem Beter Gerechtigkeit widerfahren, wie auch den Übeltäter, dessen Handeln Auslöser für die Formulierung des Gebetes war, eine aus Sicht des Beters subjektiv gerechte Strafe treffen.

Sodann zielen diese Gebete auch darauf ab, Rache zu üben. Die ältere Forschung zu den Gebeten um Gerechtigkeit gibt in diesem Sinne einen klaren Fingerzeig, wenn sie Texte dieses Typs als „Rachegebete“⁶³ bezeichnet. Im Hintergrund der Gebete steht der Zornaffekt: Unrecht zu erleiden und sich dem hilflos, ja ohnmächtig ausgesetzt zu fühlen, weil man den Übeltäter nicht kennt,⁶⁴ ist unerträglich und evoziert die Affekte von Wut und Zorn, die nicht selten in Rachegedanken münden. Dieses Ineinander der Affekte ist seit Aristoteles bekannt: Er definiert im 2. Buch seiner Rhetorik (rhet. II 2 [1378a]) den Zorn (ὄργη) als ein von Schmerzen begleitetes Verlangen nach Rache (τιμωρία) an jemandem, von dem man selbst faktisch oder vermeintlich Unrecht erlitten hat oder Freunde Unrecht erlitten haben, ohne dass dieses Unrecht verdient wäre.⁶⁵

Dieser Wunsch nach Rache und Gerechtigkeit, die „Wut im Bauch“, findet unmittelbar in den Gebeten um Gerechtigkeit einen Niederschlag, vor allem in ihren Strafvorschlägen, ja Strafvisionen mit ihren oft völlig überzogen wirkenden Forderungen, die nicht selten in der Wunschvorstellung, der *defixus* möge innerlich brennen – und damit genau jenes Gefühl erleben, das nach Aristoteles den Zorn physiologisch ausmacht: Zorn sei das „Sieden des Blutes, das um das Herz liegt, und heiß ist“ (an. I 1 [403a–b]; Übersetzung: W. Theiler) – oder gar sterben gipfeln. Und genau darin liegt dann auch bereits ein Moment der individuellen und letztlich auch sozialen und religiösen Kontrolle dieser Affekte und damit ein zweiter Sitz im Leben der Gebete um Gerechtigkeit. Mit dieser spezifischen Teilfunktion der Gebete, ihrer Funktion als Instrumente der Moderation von Unrechtserfahrungen, hat sich vor allem Irene Salvo⁶⁶ beschäftigt. Sie zeigt „how these prayers were used as a way to soothe and cool the feelings behind a wish for revenge“.⁶⁷ Dabei hebt sie vor allem auf die soziale Funktion der Gebete um Gerechtigkeit ab, insofern sie ein probates Instrument seien, um den gesellschaftlichen Frieden zu erhalten, der durch das „soziale Gift“⁶⁸ von Unrechtserfahrungen und Rachegedanken gefährdet sei. Und dazu leisten die Gebete um Gerechtigkeit einen Beitrag.

⁶³ Vgl. KROPP 2008, 119 Anm. 465.

⁶⁴ Vgl. auch GRAF 1996, 144 f., der mit Blick auf die Gebete um Gerechtigkeit und die unbekannt Täter formuliert: „allen Texten gemeinsam ist wieder das Gefühl der Krise, der Hilflosigkeit nun angesichts eines eingetretenen Schadens, dessen Urheber man zur Rechenschaft ziehen will. In dieser Unsicherheit helfen wiederum die unterirdischen Mächte“ – und man wird ergänzen dürfen: auch die oberirdischen.

⁶⁵ Vgl. dazu VON GEMÜNDE 2009, 164.

⁶⁶ Vgl. SALVO 2012.

⁶⁷ SALVO 2012, 237.

⁶⁸ Vgl. SALVO 2012, 255: „social toxin“.

Der wohl entscheidende Aspekt, der die Wut im Bauch bearbeitet, besteht darin, dass durch die Gebete um Gerechtigkeit für denjenigen, der sich ohnmächtig einer Unrechtserfahrung ausgesetzt sieht, eine Möglichkeit der Handlung eröffnet wird. Im Gebet werden Emotionen ausagiert und in konkrete Handlung umgesetzt.⁶⁹ Denn um ein Gebet um Gerechtigkeit zu formulieren muss man sich zunächst eine Bleiplatte oder einen alternativen Schrifträger besorgen, man muss zu einem Tempel oder Heiligtum gehen, dort mit dem Text rituell handeln, muss den Text *schreiben* (oder ihn ggf. auch jemandem diktieren), und dabei ist es notwendig, in einem Reflexionsakt die syntaktische Struktur des Gebetes zu bedenken (und ggf. darüber mit Fachleuten ins Gespräch kommen), denn man will ja ein Gebet formulieren, das wirken soll, was zwingend verlangt, spezifische Textbausteine zu verwenden, über die es zu reflektieren gilt. Bei der Beschriftung der Platte verleiht man seinen Affekten, die zugelassen werden, einen semantischen Ausdruck. Sie werden niedergeschrieben und auf das Schreibmaterial gebannt, erhalten dort einen dauerhaften Ausdruck. In den oft völlig überzogen wirkenden Strafbitten, aber eben auch nur dort, kann man seiner Rache fast freien Lauf lassen. Sehr zugespitzt formuliert: Die Strafvorschläge sind Inseln der Kondensation des Rachewunsches in einem Meer sehr geordneter ritueller Syntax. In den Gebeten handelt der Beter also, agiert sich, seine Wut und Ohnmacht aus, ja die scheinbare Ohnmacht gegenüber erlittenem Unrecht wird durch das Ritual zumindest punktuell veröffentlicht, so dass andere innerhalb der Gesellschaft darum wissen können und – wichtiger noch – die Götter darum wissen. Das ist für die Affektkontrolle entscheidend: Die faktische Ohnmacht gegenüber erlittenem Unrecht, das einem von Unbekannten angetan wurde, wird durch eine rituelle Aktion, die die Sphäre der Götter involviert und damit deren übernatürliches Wissen und Macht nutzt, in eine Form der machtvollen Auseinandersetzung mit diesem Unrecht transformiert. Das Gebet will die Götter als Agenten nutzen, weiß freilich dabei um die Souveränität der Götter, die als Richter im Gebet bittend angefleht werden, im Blick auf die argumentiert und geworben wird, an deren Gerechtigkeitssinn und Interesse an der geltenden Ordnung appelliert wird. Der Beter rächt sich also über einen Umweg. Er überlässt die Rache einer Gottheit. Über das Scharnier der durch die rituelle Handlung aktivierten Götter wird die Ohnmacht der wenig Mächtigen insofern in Macht transformiert, indem der Wunsch nach Rache und Gerechtigkeit auf die Götter übertragen wird: „The prayers of justice show us a crime-coping method which involves the supernatural“.⁷⁰ Bei den Gebeten um Gerechtigkeit handelt es sich insofern um Formen ritualisierter Affektkontrolle im Umgang mit Zorn, Wut und Rache, die aus erlittenen Unrechtserfahrungen erwachsen. Das macht die Gebete zu einer eigentlich relativ konservativen Institution, weil sie geltende Gesellschaftsordnungen stabilisieren

⁶⁹ Vgl. SALVO 2012, 240.

⁷⁰ SALVO 2012, 259.

wollen, die sowohl durch das ungerechte Verhalten des in den Gebeten anonymen Opponenten als auch durch die Affektreaktion des Beters zumindest im Kleinen bedroht sind. Die Gebete helfen, den brüchigen Frieden in Familien, Häusern, Nachbarschaften, Dörfern und Städten zu sichern.⁷¹

2. Brückenschläge in die Welt des Neuen Testaments

Es ist eine Alltagserfahrung: Da läuft man durch die Straßen seiner Stadt, geht die vertrauten Wege und stolpert plötzlich über scheinbar Neues, sieht etwas, das man Jahr und Tag übersehen hatte, das freilich schon eh und je dort seinen angestammten Platz hatte. Die Wahrnehmung des Bekannten ändert sich durch Sozialisation, durch neues Wissen, neue Aufgaben. Junge Eltern entdecken plötzlich die große Anzahl von Spielplätzen in ihrer Umgebung; die Filiale der Restaurantkette, bei der man im Urlaub so vorzüglich gegessen hat, entdeckt man plötzlich auch in der Heimat. Ein neues *frame* verändert Wahrnehmung, lässt Neues im Vertrauten entdecken. Das gilt auch für die Interpretation biblischer Texte und stellt m.E. einen zentralen Motor für wissenschaftlichen Fortschritt in der exegetischen Wissenschaft dar: Unsere so oft traktierten Texte werden durch neues Vergleichsmaterial, neue Theorien, Thesen und Konzepte in neues Licht getaucht, in dem sie dann neu wahrgenommen und entdeckt werden können. Dieses Neue war schon immer in den Texten angelegt, aber es zeigt sich erst im Akt des Neulesens durch Exegetinnen und Exegeten, die mit einer frischen Perspektive, mit einem spezifischen *frame*, im Licht ihres Wissens an die Texte herangehen und sie neu interpretieren.

In diesem Sinne beginnt z. B. Hans-Josef Klauck seinen Beitrag über die kleinasiatischen Beichtinschriften und das Neue Testament mit der folgenden basalen Feststellung:⁷²

Eigenständige Beiträge zur Epigraphie liegen jenseits der Arbeitsroutine und der Fachkompetenz des Neutestamentlers. Aber bei gelegentlichen Ausflügen in ein faszinierendes, fremdes Gebiet begegnet ihm manches, von dem er meint, es sei in seinem eigenen Fach zu wenig bekannt und nicht nur deshalb mitteilenswert.

Natürlich bleibt Klauck⁷³ in seinem Beitrag nicht bei den Beichtinschriften stehen, sondern zeigt auf, wo neutestamentliche Texte Verwandtes bieten oder gänzlich an-

⁷¹ Vgl. SALVO 2012, 257: „the social function of the display of emotions in the Knidian prayers [...] was to satisfy and cool strong retaliatory emotions, and to ‚detoxify‘ the social interrelationships within the city“.

⁷² KLAUCK 2003, 57.

⁷³ Klauck ist mit diesem Vorgehen der Vernetzung von auf den ersten Blick für die Exegese eher fremdem Material mit biblischen Texten natürlich nicht allein (vgl. von ihm zudem noch: KLAUCK 2006, 201–206, mit einer ausführlichen Analyse der Salutarisinschrift aus Ephesus [IvE 27], die Klauck für die Offb fruchtbar macht). Fokussieren wir allein auf das Feld der Epi-

dere Wege im Umgang mit Schuld, Sünde und Bekenntnis von Schuld gehen – und dies nicht, um Abhängigkeiten der neutestamentlichen Texte von Beichtinschriften zu behaupten, sondern weil sich mit dem Wissen um die kultur-, sozial- und religionsgeschichtlichen Charakteristika der Beichtinschriften neutestamentliche Texte präziser lesen und interpretieren lassen und so Neues entdeckt werden kann. Programmatisch formuliert er:⁷⁴

Verhindert dieser chronologische Rahmen [sc. der Entstehung der Beichtinschriften weitgehend in der Zeit nach der Entstehung der neutestamentlichen Texte, M. L.] nicht einen Vergleich mit dem Neuen Testament, das um einiges früher zum Abschluss kam? Nicht unbedingt [...] [D]ie Frage ist immer, auf was man hinaus will. Ich beabsichtige keineswegs, bestimmte neutestamentliche Gegebenheiten aus den heidnischen Inschriften genetisch „abzuleiten“. Aber auch unterhalb jener Schwelle bleibt noch genug zu tun, angefangen mit der einfachen Illustrierung frühchristlichen Vokabulars aus zeitlich benachbarten Quellen. Ein möglicher Rezeptionshorizont⁷⁵ für die christliche Botschaft kann aufgewiesen werden; strukturell verwandte Phänomene sind unabhängig von der zeitlichen Zuordnung auf Ähnlichkeiten und Unterschiede hin zu befragen. Auch die Beobachtungen zur Gattungsfrage, auf die wir am Schluss zu sprechen kommen, reichen als Erkenntnisziel schon aus.

Das ist aus meiner Sicht mustergültig formuliert und auch für die folgenden Überlegungen leitend. Wer insofern die antike Umwelt des Neuen Testaments und der frühen Christen gut kennt, kann mehr in den Texten der Jesusbewegung entdecken, kann Neues entdecken, bereits Bekanntes mit neuen Argumenten präziser untermauern oder bisher gültige Thesen begründet in Zweifel ziehen. Die *defixiones* und darunter speziell auch die Gebete um Gerechtigkeit zu kennen, kann also nur zum Vorteil der exegetischen Wissenschaft sein⁷⁶ – und dies nicht zuletzt auch aufgrund dreier Vorteile, die dieses Material bietet:

- Die *defixiones* sind zeitlich und lokal sehr breit gestreut; es handelt sich um in der Antike sehr bekanntes Alltagsmaterial, in dem soziale, kulturelle und religiöse Aspekte miteinander verschränkt sind.

graphik, zu dem ja auch die *defixiones* gehören, dann kommen z. B. schnell die Arbeiten von Peter Pilhofer zu Philippi in den Blick (vgl. PILHOFER 1995; PILHOFER 2000) oder auch ein Beitrag von Peter Lampe, in dem er ApG 19 im Licht der Inschriften von Ephesus liest (vgl. LAMPE 1992). Jüngst hat etwa Heinz Blatz mehrere Beiträge zu neutestamentlichen Texten vorgelegt, die vor epigraphischem Vergleichsmaterial gelesen werden (vgl. BLATZ 2017; BLATZ 2020). Und auch der Sammelband „Epigraphik und Neues Testament“ ordnet sich hier ein (vgl. CORSTEN/ÖHLER/VERHEYDEN 2016).

⁷⁴ KLAUCK 2003, 63.

⁷⁵ Vgl. dazu auch die Fallstudie KLAUCK 2004.

⁷⁶ Dass die *defixiones* bisher ein relatives Schattendasein auch in jenen Bereichen der Exegese gespielt haben, die ausführlicher epigraphisches Material für die Interpretation neutestamentlicher Texte heranziehen, vermag ein Blick in den Sammelband von CORSTEN/ÖHLER/VERHEYDEN 2016, zu zeigen. Auf *defixiones* geht allein der lesenswerte Beitrag von ÖHLER 2016, 158.160.162 f.166, ein, in dessen Zentrum mit den Beichtinschriften Material steht, das mit den *defixiones* und speziell den Gebeten um Gerechtigkeit verwandt ist (und deshalb kommt Markus Öhler auch auf sie zu sprechen).

- Die Texte der *defixiones* realisieren einen Gattungstyp mit entsprechenden Unterformen; die Texte gehorchen kulturellen Gattungsgesetzen und sind insofern in diachroner wie in geographischer Perspektive sehr formstabil.
- Die *defixiones* erlauben Einblicke in die Alltagswelt der kleinen Leute. In ihnen äußern sich nicht ein Seneca oder Plutarch, ein Philo oder Flavius Josephus; es sind Leute wie Docilianus, Paternus und Artemis, die diese Texte verfassen oder in Auftrag geben. Mit den *defixiones* bewegen wir uns also in den sozialen Kreisen, aus denen auch die ersten Christinnen und Christen stammen.

Im Sinne dieser Überlegungen möchte ich daher im Folgenden drei Themenfelder benennen, die in neutestamentlichen Texten vielfach präsent sind, und für die speziell die Gebete um Gerechtigkeit von Relevanz sein können, was ich jeweils mit ein paar wenigen Beobachtungen zu konkreten Texten andeuten will. Dabei lassen sich neutestamentliche Texte und Gebete um Gerechtigkeit als Stimmen polyphoner Diskurse zu antiken Themen und Alltagserfahrungen verstehen. Je präziser und vielschichtiger wir diese Diskurse erfassen, desto schärfer können wir das Proprium der neutestamentlichen Diskursstimmen analysieren und ihre Verankerung in der antiken Welt in Anknüpfung und Widerspruch in den Blick bekommen. Und auch für kultur- und religionsgeschichtliche Phänomene wie Gebete und Formen ritualisierter Affektkontrolle lassen sich Vergleiche ziehen, die die Charakteristika frühchristlicher Realisierungen dieser Phänomene zu charakterisieren helfen. Dabei gilt – und das sei deutlich vorausgeschickt –, dass ich nicht eine Abhängigkeit der biblischen Texte von Gebeten um Gerechtigkeit als Prätexten behaupten will. Im Licht des Intertextualitätsparadigmas liegen in allen Fällen deutlich weichere Formen vor, die sich wohl am besten als für die Interpretation der neutestamentlichen Texte produktive Parallelen verstehen lassen. Das Ganze ist als eine Einladung zum Weiterdenken zu verstehen, die neue Perspektiven eröffnen will und sich nur in Ansätzen in exegetische Detailarbeit vertieft.

2.1 Die Welt der Gebete

Formal handelt es sich bei den Gebeten um Gerechtigkeit, wie das schon ihre Bezeichnung ausdrückt, um Gebete. Dabei sind die Gebete um Gerechtigkeit von ihrer Semantik her Bittgebete, die sich an transzendente Gottheiten richten, die aus der Perspektive des Beters über übermenschliche Handlungsmacht verfügen und diese im Sinne des Beters gegen den *defixus* einsetzen sollen, um dessen Geschick negativ zu beeinflussen, theologisch gesprochen damit zur Umkehr motivieren, und das erlittene Unrecht wieder auszugleichen. Zum Gebetscharakter trägt auch die flehentliche Sprache und die Verwendung von Gotteseipheta und Hoheitstiteln in diesen *defixiones* bei. Diese Bittgebete erwachsen aus einer Situation der Ohnmachtserfahrung; gerade in den Strafvorschlägen drücken sich dabei Affekte von Wut, Hilflosigkeit und Unrechtserleben aus, die im Gebet, im Schrei-

ben der Tafel und im rituellen Umgang mit ihr kanalisiert, produktiv ausgelebt und insofern letztlich ordnungsstabilisierend bearbeitet werden. Zum Charakter des Gebetes gehört auch das zuweilen in den Texten präsenste Versprechen einer Dankesgabe an die Gottheit für den Erfolgsfall. Das Prinzip des *do ut des*, also der antike Reziprozitätsmechanismus, wird dabei nicht mittels einer Opfergabe proaktiv in Gang gesetzt, sondern – etwa dem Heildank in Wundergeschichten aus Epidauros vergleichbar – die Belohnung für die Zukunft versprochen. Als Gebete versuchen die Texte dabei zwar die Götter vom Anliegen der Beter zu überzeugen und sozusagen wasserdicht zu formulieren; gerade darin zeigt sich aber auch, dass die Betenden sich nicht sicher sind, dass ihr Gebet auch erhört wird. Oder anders: Auch pagane Betende überlassen letztlich die Rache den Göttern, was schon beinahe nach einem biblischen Motto klingt: „Mein ist die Rache, spricht der Herr“ (vgl. Dtn 32,35; Röm 12,19; Hebr 10,30).

Gebete, Gebetslogiken, Gebetsgesten und Gebetssprache begegnen auch im Neuen Testament. Das berühmte Vaterunser (Mt 6,9–13; Lk 11,2–4) ist dabei nur die Speerspitze einer deutlich breiteren Tradition, die unterschiedliche Formen des Gebetes kennt (Fürbitte, Lob, Dank, Segen und Fluch, aber auch nonverbale, verleblichte Formen des Gebetes, wie sie z. B. 1 Kor 6,20 im Blick hat) – dies jedenfalls, wenn man die Definition für Gebet zugrunde legt, die etwa Karl-Heinrich Ostmeyer vertritt: Als Gebet zu verstehen, sei jede Form der menschlichen Kommunikation mit Gott oder Christus.⁷⁷ An Studien zu den vielfältigen Implikationen und Modi von Gebet im Neuen Testament herrscht kein Mangel.⁷⁸ Und auch Kontextualisierungen christlichen Betens im Horizont antiker Literatur und Alltagskultur griechisch-römischer wie jüdischer Provenienz finden sich.⁷⁹ Schließlich wird auch und völlig zu Recht auf den Fluch und das Fluchen als Formen des Gebets (etwa im Kontext der Paulusbriefe) hingewiesen,⁸⁰ aber die Gebete um Gerechtigkeit kommen bei all dem weder mit Blick auf das Thema des Gebetes generell noch speziell für die Welt des Fluchens als Vergleichsmaterial in den Blick. Wenn überhaupt, dann werden jüdische Fluchgebete als Parallelen genannt.⁸¹ Aber auch pagane Menschen beten, wenn sie unter Rückgriff auf Gebete um Gerechtigkeit fluchen. Und dass solche Texte Gebete darstellen, ist auch in Arbeiten gut

⁷⁷ Vgl. OSTMEYER 2006, 29f.; vgl. auch OSTMEYER 2010.

⁷⁸ Vgl. z. B. FENSKE 1997; OSTMEYER 2006 (mit dem Forschungsüberblick 2–29), sowie den Sammelband KLEIN/MIHOC/NIEBUHR 2009.

⁷⁹ Vgl. FENSKE 1997, 48–59, sowie die Übersicht zu antiken Quellentexten rund um das Thema Beten: 298–302; OSTMEYER 2006, 109–111.184.301f. Vgl. zudem der jüngst erschienene Sammelband FELDMAN/SANDOVAL 2020, der sich mit Gebeten in Texten des Judentums des Zweiten Tempels beschäftigt und dabei auch auf neutestamentliche Texte zu sprechen kommt. Gebete um Gerechtigkeit spielen im ganzen Band allerdings keine Rolle.

⁸⁰ Vgl. OSTMEYER 2006, 69–71.

⁸¹ Vgl. OSTMEYER 2006, 69 Anm. 185, mit einem kurzen Verweis auf die jüdische Tradition, in der Segen und Fluch Formen des Gebetes sind.

bezeugt,⁸² die von Exegetinnen und Exegeten bei der Aufarbeitung des Kontextes für christliche Gebete berücksichtigt werden.⁸³ Hier klafft also noch eine Lücke in der Wahrnehmung und Berücksichtigung von Gebeten um Gerechtigkeit für die Kontextualisierung ur- und frühchristlichen Betens.

Zukünftige Studien zum Gebet im Neuen Testament und im frühen Christentum können diese Lücke schließen, denn mit den Gebeten um Gerechtigkeit steht erstklassiges Quellenmaterial bereit, um an Originaltexten aus dem Alltag griechisch- und lateinischsprachiger Menschen antike Gebetsprache im Blick auf Semantik, Syntax, Gattungsmuster, Gebetsanlässe und Gebetslogiken zu studieren und damit die neutestamentlichen Gebetstraditionen präziser zu kontextualisieren.⁸⁴ Inhaltlich reizvoll scheint es mir zudem, die in den Gebeten vorhandenen Affekte und ihre Bewältigung mit Gebeten zu vergleichen, die sich im Neuen Testament, im frühen Christentum, aber auch in frühjüdischen Texten finden und die ihrerseits Einblicke in Emotionen und Affekte ermöglichen, die die Produktion von Gebeten steuern und dabei Affekte bewältigen.⁸⁵

Dass es sich bei den Gebeten um Gerechtigkeit um Bittgebete handelt, die in einer für den Beter zumindest subjektiv als ausweg- und alternativlos erlebten Notsituation Fürbitte für den Beter selbst bei der adressierten Gottheit einlegen und für die unbekanntes Gegner, die durch das Gebet über den Handlungssouverän der Gottheit manipuliert werden sollen, allenfalls in einer im christlichen Sinne invertierten Perspektive „Fürbitte“ geleistet wird, die auf eine Bestrafung der Gegner abzielt und so zur Verhaltensänderung führen soll, hat im Licht neutestamentlicher Gebetstraditionen seinen besonderen Reiz. Denn auch das Neue Testament kennt die Fürbitte⁸⁶ für den Beter selbst, der in höchster Not ist.⁸⁷ In der Getsemaniszene – mithin im Kontext einer Anklage und Verurteilung, die auf Verrat, Verleumdung und falscher Verdächtigung durch Judas, aber auch durch unbekanntes „Zeugen der Anklage“ (vgl. Mk 14,55–59) beruht – spielen das Markusevangelium und von ihm abhängig auch Matthäus und Lukas literarisch mit dieser Tradition der Fürbitte für den Beter selbst, die die synoptische Jesusfigur freilich dahingehend realisiert, dass Jesus seine Fürbitte, die darauf abzielt, das

⁸² Vgl. PULLEYN 1997, 70–95 („Curses and Justice“).

⁸³ Vgl. OSTMEYER 2006, 21–23, der die Arbeit von Simon Pulleyn rezipiert.

⁸⁴ Auch für die Interpretation jüdischer Traditionen und Texte wie die Rache-, Feind- und Fluchpsalmen genannten Zeugnisse können die paganen Gebete um Gerechtigkeit im Übrigen als Material zur Kontextualisierung dienlich sein.

⁸⁵ Vgl. zu diesem Themenkomplex die Beiträge in REIF/EGGER-WENZEL 2015, die jüdische Gebete der Antike und des Neuen Testaments im Blick auf den Aspekt der Emotionen und Affekte analysieren. Pagane Gebetstraditionen bleiben hier noch weitgehend außen vor, wären aber in der Sache in jedem Fall eine sinnvolle Ergänzung.

⁸⁶ Vgl. zur Fürbitte im Neuen Testament VON ARX 2009.

⁸⁷ Zu denken ist z. B. an die Anrufung Jesu um Heilung und Erbarmen durch den blinden Bettler Bartimäus in Mk 10,46–52 oder die Bitte um göttliches Erbarmen, die der sich als sündig und verloren erlebende Zöllner im Tempelareal vorträgt (Lk 18,9–14).

Trinken aus dem Leidenskelch möge ihm nicht auferlegt werden, ganz unter den Willen Gottes stellt: „Nicht was ich will, sondern was du willst ...“ (vgl. Mk 14,35 f.; Mt 26,39; Lk 22,41 f.), ist die Option Jesu. Im Licht der Gebete um Gerechtigkeit rezipiert, zu deren Sitz im Leben ebenfalls Fälle falscher Verdächtigung und Verleumdung gehören,⁸⁸ zeigt sich in theologischer Perspektive, dass der eine Gott im Gegenüber zu den in den Gebeten um Gerechtigkeit adressierten Gottheiten deutlich autonomer charakterisiert wird. Er wird nicht als Bestrafungsinstanz für Gegner missbraucht, sein Wille ist souverän. Und diesem göttlichen Willen ordnet sich die Jesusfigur entschieden unter, was nicht unerheblich auch zur Charakterisierung Jesu als Gefolgsmann Gottes beiträgt, der den Plan Gottes in das Zentrum seines Lebens stellt und dafür bereit ist, sein Leben einzusetzen.

Inhaltlich schillernd scheint mir vor dem Hintergrund der Gebete um Gerechtigkeit auch die Aufforderung zum Gebet für die Gegner im Rahmen der Logien von der Feindesliebe zu sein.⁸⁹ Die positive Fürbitte für die Gegner, zu der der mathäische und der lukianische Jesus auffordert (Mt 5,44; Lk 6,28), formuliert einen deutlichen Kontrapunkt zu typischen Verhaltensweisen im antiken Alltag, wie sie in den Gebeten um Gerechtigkeit präsent sind. Vor dem Hintergrund dieser Gebete gelesen, zeigt sich in aller Schärfe die Valenz der jesuanischen Aufforderungen, die die Eskalationsspiralen angesichts erlebter Gewalt und Unrechtserfahrungen zu durchbrechen suchen. Wo mit Liebe, Segen und Fürbittgebet auf feindliche Verhaltensweisen wie das Verfluchen, von dem in Lk 6,28 ja wörtlich die Rede ist (*καταράομαι*), reagiert wird, da wird Feindesliebe als Verzicht auf Rache sehr konkret und tritt an die Stelle eines Gebetes, das auf die bestrafende göttliche Intervention⁹⁰ setzt, die Bitte um den göttlichen Segen für den Gegner, womit deutlich eine semantische und motivische Opposition zur Verfluchung als von Jesus favorisierte Verhaltensweise benannt ist.

Schließlich können die Gebete um Gerechtigkeit auch in Erinnerung rufen, dass wir uns das Beten in der Antike nicht allein als mündlichen Kommunikationsakt vorstellen dürfen, sondern dass Gebeten auch nonverbale Aspekte inhärent sind⁹¹ (wie eben das Schreiben des Gebetstextes auf Blei und andere Trägermaterialien), Schrift und Schriftträger implizieren zudem eine Dauerhaftigkeit des Gebetes, die über den zeitlich kontingenten Akt eines mündlichen Gebetes hinausragt –

⁸⁸ Vgl. VERSNEL 2009, 17.

⁸⁹ Vgl. dazu auch den Beitrag von Bernhard Heining in diesem Band (S. 311–332).

⁹⁰ Dabei lassen sich manche Gebete um Gerechtigkeit auch als Gegenfluch im Blick auf eine vorherige Verfluchung begreifen, durch die das im Hintergrund des Gebetes um Gerechtigkeit stehende Unheil ausgelöst worden ist (vgl. z. B. das Rachegebet von Rheneia: DEISSMANN 1923, 351–362 [TheDefix 227]); auch scheinen manche Gebete um Gerechtigkeit zuweilen mit der Option zu rechnen, dass der *defixus* seinerseits mit einem Gegenfluch oder anderen kultischen Techniken auf das ihm widerfahrende Unheil reagieren wird und wollen dies durch die im Gebet vorgetragene Bitte an die Gottheit ausschließen (vgl. z. B. TheDefix 758 [DTM, Nr. 1]).

⁹¹ Vgl. dazu grundlegend EHRlich 2004.

Aspekte, die es auch bei der Beschäftigung mit Gebeten im Neuen Testament und im frühen Christentum im Blick zu behalten gilt.

2.2 Der Umgang mit dem Zornaffekt

Die Gebete um Gerechtigkeit lassen sich, wie Irene Salvo eindrücklich herausgearbeitet hat, als ritualisierte Formen der Affektkontrolle verstehen und verdanken sich auch dem Wunsch nach Rache und dem Gefühl des Zornes und der Ohnmacht angesichts erlittenen Unrechts. Wie man mit solchen Affekten umgeht, ist in antiker Literatur und Kultur Gegenstand der Debatte. Und an diesen Diskursen partizipieren auch das frühe Christentum und neutestamentliche Texte. Allein die Häufigkeit der Verwendung von Stichworten wie ὀργή (36-mal) und ὀργίζω (8-mal) im Neuen Testament zeigen die Präsenz von Wut und Zorn auch in diesen Textwelten an. Und dabei geht es nicht nur um die Charakterisierung von Verhaltensweisen und der emotionalen Situation von Erzählfiguren, sondern auch um sehr konkrete Mahnungen zum Umgang mit dem Affekt des Zorns, zur Produktivität des Zorns (vgl. dazu näherhin unter 2.3 die Notizen zu Jak 1,20) und seinen potentiellen Auswüchsen. Die Mahnung von Mt 5,21 f., die den Zorn unter das Verdikt des Gerichts stellt, spricht in diesem Sinne eine klare Sprache. Auch die Forderungen des Römerbriefes, den eigenen Zorn zu zügeln, um dem göttlichen Zorn Raum zu geben (Röm 1,18; 2,5.8; Röm 12 f.⁹²), sind Stimmen im Rahmen eines antiken gesamtgesellschaftlichen Diskurses über den Umgang mit dem Zorn und erinnern zugleich in ihren Funktionslogiken durchaus unmittelbar an die Gebete um Gerechtigkeit.

Zur Aufarbeitung dieses breiten gesellschaftlichen Diskurses über den Umgang mit dem Zornaffekt können auch die Gebete um Gerechtigkeit berücksichtigt werden, um mit geschärftem Blick eine durch neue Vergleiche noch präzisere Charakterisierung und Verortung der unterschiedlichen neutestamentlichen Stimmen im Rahmen dieses Diskurses vornehmen zu können. Zu diesen Diskursen gibt es bereits innerhalb der neutestamentlichen Exegese eindrückliche Arbeiten, die den Zorn entweder stärker in der Perspektive des Umgangs mit ihm als Affekt⁹³ in den Blick nehmen oder den sprachethischen Diskurs⁹⁴ zum Zorn aufarbeiten. Als Stimmen in diesem Diskurs, zu denen dann neutestamentliche Texte in eine Beziehung gesetzt werden, werden dabei etwa die Schriften eines Aristoteles, Seneca, Plutarch, Epiktet oder Philo herangezogen, die explizit vom Zorn und der Kontrolle dieses für die Antike schlimmsten aller Affekte⁹⁵ wie auch weiterer negativ bewerteter Affekte handeln. Die Gebete um Gerechtigkeit können hier den Tisch der Tradition noch reichhaltiger decken. Denn sie erlauben im Vergleich zu den

⁹² Vgl. dazu auch den Beitrag von Thomas Schumacher in diesem Band (s. S. 381–408).

⁹³ Vgl. VON GEMÜNDEN 2007; VON GEMÜNDEN 2009, 163–189; VON GEMÜNDEN 2013.

⁹⁴ Vgl. dazu ausführlich LUTHER 2015, 67–186.

⁹⁵ Vgl. die Wertung bei VON GEMÜNDEN 2009, 163.

genannten Texten einen ausgeprägteren Einblick in den Alltag des Umgangs mit Zorn und Unrechtserfahrungen in der Breite der Gesellschaft und nehmen weniger die Perspektive einer gebildeten, einem philosophischen Ideal verpflichteten Oberschicht ein, wie sie in den bisher für den Vergleich herangezogenen Texten präsent ist. Anders gesagt: Bei den Gebeten um Gerechtigkeit ist man näher dran am Alltag der Menschen und ihrem Ringen mit Zorn, Rache und Unrecht. Und das kann für das Verständnis neutestamentlicher Stimmen in diesem Diskursfeld nur hilfreich sein, auch wenn in den Gebeten um Gerechtigkeit natürlich keine bewusste Metareflexion über den Zornaffekt stattfindet, sondern sie unmittelbar Zorn dokumentieren.

Und noch in einer weiteren Perspektive sind Gebete um Gerechtigkeit als Formen ritualisierter Affektkontrolle von Interesse für die Bibelwissenschaft – nämlich mit Blick auf das Ritual der Taufe, was gewiss zunächst verwundern dürfte. Wenn man aber die Taufe als Ritual der dynamischen und transformativen Affektkontrolle versteht, wie dies etwa von Petra von Gemünden vertreten wird,⁹⁶ dann findet sich im Urchristentum auch eine Form ritualisierter Affektkontrolle. In der Taufe durchläuft der Täufling eine Transformation, legt den alten Menschen ab, der von Leidenschaften und Affekten geplagt ist, und zieht den neuen Menschen an, der – jedenfalls dem Ideal nach – seine Affekte kontrollieren kann.

Keine Frage: Das Taufritual ist etwas völlig anderes als die ritualisierte Affektkontrolle der Gebete um Gerechtigkeit. Die Taufe zielt ihrem Wesen nach auf eine dauerhafte Transformation des Menschen, ist ein für den Täufling einmaliges Ritual, integriert in Gemeinschaft und vergibt Sünden (vgl. nur Apg 2,38), was das theologische Problem postbaptismaler Sünde⁹⁷ mit sich bringt; die Gebete um Gerechtigkeit sind demgegenüber Symptombekämpfung, haben nichts mit Sündenvergebung zu tun und sind natürlich vielfach wiederholbar. Insofern haben beide Rituale keine tiefgehenden Gemeinsamkeiten. Und gleichwohl gibt es einen Aspekt, kaum mehr als ein kleines Detail, das Taufe und Gebete zumindest semantisch und formal verbindet: die Alternativformulierungen, auch „all-inclusive“-Formeln genannt. Sie finden sich in den *defixiones*, die TheDefix präsentiert, nicht weniger als 61-mal. Davon lassen sich 51 *defixiones* als Gebete um Gerechtigkeit verstehen, während sich bei den zehn verbleibenden Texten der inhaltliche Charakter der *defixio* aufgrund der Überlieferungslage nicht immer sicher bestimmen lässt. Der Befund ist allerdings auch so sehr eindeutig: Die Formel ist ein typisches Merkmal der Gebete um Gerechtigkeit. Sie findet sich in griechischer wie lateinischer Sprache, wird spätestens mit dem 1. Jh. v. Chr.⁹⁸ verwendet und ist nicht nur für das römische Britannien, sondern auch für die geographischen Räume Spanien, Italien, Germanien, Nordafrika, Attika und die Ägäis bezeugt.

⁹⁶ Vgl. VON GEMÜNDE 2009, 226–247; VON GEMÜNDE 2007, 260 f.

⁹⁷ Vgl. dazu z. B. HAGENOW 2011.

⁹⁸ TheDefix 235 (SEG 49, Nr. 320) wird sogar in das 3. Jh. v. Chr. datiert.

Die Gebete um Gerechtigkeit wollen dabei durch den Einsatz der Formel so inklusiv und auf Nummer sicher gehend formulieren, dass der angezielte Übeltäter in jedem Fall getroffen wird. Sie versuchen zu verhindern, dass ein unpräzise formulierter Text ein Schlupfloch für den *defixus* lässt, so dass die Götter ihn nicht bestrafen. Dem dient die Nennung von semantischen Oppositionen, die entlang typischer Differenzachsen im Blick auf Menschen in antiken Gesellschaften (Geschlecht, Alter, sozialer [Bürger – Fremder; Sklave – Freier] und religiöser Status) formuliert sind, wobei die Differenzierung entlang von Geschlecht, Alter und sozialem Status (Sklave/Freier) häufig anzutreffen ist,⁹⁹ andere Dichotomieachsen indes selten belegt sind:

ob Mann ob Frau (vgl. z. B. TheDefix 598 [dfx, Nr. 2.2.4/1])

ob Sklave ob Freier (vgl. z. B. TheDefix 161 [Tab. Sulis, Nr. 31])

ob Junge ob Mädchen (vgl. z. B. TheDefix 266 [Tab. Sulis, Nr. 44])

ob Heide ob Christ (vgl. TheDefix 101 [Bradley, Nr. 4])

ob Fremder ob Stadtbewohner (vgl. TheDefix 235 [SEG 49, Nr. 320])

ob Verwandter ob Unbekannter (vgl. TheDefix 235 [SEG 49, Nr. 320])

ob Zivillist ob Soldat (vgl. TheDefix 663 [Bradley, Nr. 122])

Der Einsatz der Formel stellt mithin einen Aspekt des Auf-Nummer-sicher-Gehens dar, kann den Gegebenheiten angepasst werden und dient dazu, den *defixus* mindestens temporär, ggf. auch dauerhaft aus der Heilssphäre der Götter zu exkludieren. Göttliche Strafe soll ihn sicher treffen. Die Formel hilft, ihn für die Götter als Sünder zu markieren, der die geltende Ordnung, die sich auch in der „all-inclusive“-Formel spiegelt, verletzt hat.

Eine semantisch und strukturell vergleichbare Formel findet sich nun mit der Gegenüberstellung von „Jude – Grieche, Sklave – Freier, männlich – weiblich“ in Gal 3,28 und in Variationen auch in 1 Kor 12,13 („Jude – Grieche, Sklave – Freier“) und in Kol 3,11¹⁰⁰ („Grieche – Jude, Beschneidung – Vorhaut, Barbar – Skythe, Sklave – Freier“) in der Paulustradition. Dort wird sie mit der Taufe verbunden.¹⁰¹

⁹⁹ Vgl. KROPP 2008, 172 f.

¹⁰⁰ Kol 3,9–11 verdoppelt zunächst durch die Hinzufügung von „Beschneidung – Vorhaut“ die Achse „Grieche – Jude“ in Form eines Chiasmus, und fügt dann mit der Gegenüberstellung von „Barbar – Skythe“ eine neue Kategorie ein, die strukturell parallel zum vierten Glied der Formel in Kol 3,11 steht (Glieder 3 und 4 kommen jeweils ohne *καί* aus, während Glieder 1 und 2 mit *καί* verbunden sind). Inhaltlich handelt es sich durch die Hinzufügung der Achse „Barbar – Skythe“ um eine heilsgeschichtliche Erweiterung: Beide Begriffe sind ethnische Kategorien, die als Stereotype unzivilisierte Menschen meinen. Flavius Josephus notiert in diesem Sinne, dass sich Skythen gar kaum von wilden Tieren unterscheiden ließen (Jos., C. Ap. II 269). Die Paulustradition des Kolosserbriefes sieht in Erweiterung der paulinischen Tradition nun sogar diese „Wilden“ durch die Taufe integriert. In Überbietung der Paulustradition geht Kol 3,11 an die Grenzen und formuliert eine heilsgeschichtliche Inklusion; vgl. dazu ausführlich BORMANN 2018, 188 f.

¹⁰¹ In Gal 3,27 und 1 Kor 12,13 fällt jeweils das Stichwort βαπτίζω; Gal 3,27 verbindet dies mit Gewandmetaphorik (Χριστὸν ἐνεδύσασθε) und diese findet sich wiederum in Kol 3,9 f. (ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον) und verweist dort metaphorisch auf die Taufe.

Es erscheint dabei durchaus wahrscheinlich, dass die ganze Formel Teil der Tauf-liturgie war.¹⁰²

Kommentatoren des Galaterbriefes wie Hans Dieter Betz¹⁰³ und Frederick F. Bruce¹⁰⁴ haben in antiker Literatur nach Parallelen zu diesen Gegenüberstellungen gefahndet, die in der Formel präsent sind, um im Licht evtl. Parallelen die Bedeutung der Formel präziser erfassen zu können. Genannt werden zum einen Dankgebete, die einer Gottheit dafür Dank sagen, dass man z. B. als Mensch, Mann und Grieche und nicht als Tier, Frau oder Barbar geboren worden ist (Diog. Laert. I 33¹⁰⁵). Zum anderen kommen legalistische Formen der Selbstverpflichtung in den Blick, wie etwa der hippokratische Eid, der Frauen und Männer, Sklaven und Freie als Kategorien nennt, deren Leibern man als Heiler nicht schaden wird, oder auch epigraphische Zeugnisse wie etwa das Tempelgesetz für einen Mysterienkultverein aus Philadelphia in Lydien (SIG³ III, Nr. 985, Z. 5–7), das den Zugang zum Kultbereich regelt und in aufzählender Form Männer und Frauen, Sklaven und Freie nennt, die Zutritt zum Tempel erhalten können, wenn sie sich ansonsten auf die Eintrittsregeln (Askese, Enthaltbarkeit, ethisch reines Leben) einlassen. Im Licht dieser Vergleichsmaterialien zeigt sich der Kontrastcharakter der Taufformel der Paulustradition, die just jene sozialen, religiösen und geschlechtlichen Grenzziehungen, für die in den Gebeten gedankt wird, aushebelt und wie der Mysterienkultverein aus Philadelphia Menschen unterschiedlichen Geschlechts und sozialen Status Mitgliedschaft in der Jesusbewegung ermöglicht, in die hinein das Taufritual ja integriert.

Mit den Gebeten um Gerechtigkeit und ihren „all-inclusive“-Formeln lässt sich nun eine dritte Gruppe von Texten diesen beiden bereits erkannten Parallelen zugesellen, die formal und semantisch deutliche Parallelen zur paulinischen Formel aufweisen. Als Gebeten eignet ihnen eine gewisse Nähe zu den bereits genannten Dankgebeten, auch wenn die Auflistung semantischer Oppositionen in den Gebeten jeweils andere Funktionen haben. Und auch im Licht dieses neuen Vergleichsmaterials bestätigt und verstärkt sich der Eindruck des Kontrapunktcharakters, den die Taufformel ohnehin aufweist, insofern sie klassische Grenzziehungen antiker Kultur in Christus und damit durch die Taufe als überholt und bedeutungslos erachtet, was z. B. konkrete Folgen im Blick auf das Verhältnis zwischen Sklaven und Freien¹⁰⁶ oder Männern und Frauen¹⁰⁷ in den Christengemeinden hat. Im

¹⁰² Vgl. dazu z. B. BETZ 1988, 325.

¹⁰³ Vgl. BETZ 1988, 320–327, bes. 326 Anm. 20.

¹⁰⁴ Vgl. BRUCE 1982, 187 f.

¹⁰⁵ Vgl. auch Plut., Marius 46,1; Lact., inst. III 19,17; und in jüdischer Tradition: tBer 7,18; yBer 13b; yMen 43b (Dank dafür, dass man nicht als Nichtjude, Unwissender, Sklave oder als Frau geboren worden ist).

¹⁰⁶ Die Positionen des Paulus, die dieser im Philemonbrief formuliert, lassen sich durchaus als Auswirkungen der Taufformel verstehen, vgl. zum Philemonbrief die minutiöse Analyse von EBNER 2017.

¹⁰⁷ Vgl. dazu die Analyse von EBNER 2000, der die Formel von Gal 3,26–28 für die Konflikte, die in 1 Kor 11,2–16 verhandelt werden, fruchtbar macht.

Vergleich zu den „all-inclusive“-Formeln, die Menschen als Übeltäter und Sünder markieren und aus der Heilssphäre der Götter exkludieren wollen, will die Taufformel Gegenteiliges erreichen: Sie integriert in die Heilssphäre des einen Gottes, in das Gottesvolk, und vergibt Sünden. Das ist natürlich keine neue Erkenntnis im Blick auf die Taufe und die Formel der paulinischen Tradition, aber das neue Vergleichsmaterial lässt diese Charakteristika der christlichen Taufe im Kontext antiker Alltagskultur deutlicher hervorscheinen und bringt uns damit näher an die Wahrnehmungen von Texten wie Gal 3,28 im Rahmen der antiken Kultur heran.

2.3 Die Suche nach Gerechtigkeit und die Handlungsmacht der scheinbar Ohnmächtigen

Schließlich sei noch ein drittes thematisches Feld benannt. Denn der eben angesprochene Zornaffekt hat natürlich Ursachen und zu denen gehören auch Erfahrungen von Unrecht, von üblen Widerfahrnissen, von Krankheit und Tod im eigenen Umfeld. Die Gebete um Gerechtigkeit sind eben auch, das haben wir gesehen, Formen ritualisierten Umgangs mit solchen Unrechtserfahrungen, die sozialverträglich unter Rückgriff auf die Sphäre des Göttlichen kanalisiert werden. Mit diesen Gebeten als *coping*-Strategien suchen Menschen göttliche Gerechtigkeit und zwar gerade auch Menschen, die aus dem Kreis der kleinen Leute stammen, die ihr Recht nur schwer vor Gericht und in der Gesellschaft durchsetzen können und auf anderen Wegen nach Gerechtigkeit und Rache suchen.

Auch die frühen Jesuanhängerinnen und -anhänger, die wir soziologisch eher in den Kreisen zu suchen haben, die auch Träger der Gebete um Gerechtigkeit sind,¹⁰⁸ werden derartige Erfahrungen gemacht haben. Neutestamentliche Texte erlauben da und dort Einblicke in entsprechende Konflikte innerhalb der Gemeinden (vgl. z. B. die Gemeindestreitigkeiten in Korinth, die das Thema von 1 Kor 8; 11,17–34 sind) wie auch zwischen Christen und Außenstehenden (vgl. z. B. Mt 10,17–20). Und das Neue Testament präsentiert uns als Erzählfiguren Menschen, die in den erzählten Welten Situationen durchleben, die denen vergleichbar sind, die den Hintergrund der Gebete um Gerechtigkeit bilden. Dabei darf man nicht nur an die bereits genannten Sprüche von der Feindesliebe denken, sondern z. B. auch an lukanische Sondergutgleichnisse wie die Parabel vom Richter und der Witwe in Lk 18,1–8, die auf mühsamen Wegen nach Gerechtigkeit suchen muss. Im Licht der Gebete um Gerechtigkeit lässt sich vergleichend fragen, wie in den biblischen Texten die Suche nach Gerechtigkeit und zuweilen Rache gestaltet wird und welche Verhaltensweisen als vorbildlich und nachahmenswert charakterisiert werden, wo Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Gebeten um Gerechtig-

¹⁰⁸ Vgl. STEGEMANN/STEGEMANN 1997, 249–271: „Die Mehrheit in den Christusgemeinden nach 70 rekrutierte sich nach unserer Analyse aus der bessergestellten urbanen Unterschicht“ (270).

keit, die ja auch religiöse Akte sind und Gottheiten adressieren und von diesen Gerechtigkeit einfordern, zuweilen gar einklagen, und neutestamentlich bezeugten Handlungsoptionen liegen.

Ein interessantes Beispiel, in dessen Rahmen uns auch der Zornaffekt wieder begegnet, liefert in dieser Perspektive der Jakobusbrief. Er verhandelt nämlich in Jak 1,20 die Frage, ob menschlicher Zorn Gerechtigkeit Gottes bewirken, ja fast wird man übersetzen müssen: erarbeiten kann,¹⁰⁹ lautet der Vers doch: ὀργή γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται. Im Hintergrund scheint eine vom Verfasser des Briefes verneinte, von anderen in seinem Adressaten- oder Gegnerkreis augenscheinlich aber bejahte Option zu stehen, menschlicher Zorn könne eine göttliche Intervention im Sinne des Schaffens von Gerechtigkeit erreichen. Damit ist eine Situation gegeben, in der Menschen offenkundig ein Ungerechtigkeitsempfinden und den damit verbundenen Affekt des Zorns, der zur Handlung treibt, durch Rekurs auf Gott auszugleichen suchen, also bei Gott aus dem Zorn heraus nach Gerechtigkeit suchen – eine Situation, wie sie uns auch in den Gebeten um Gerechtigkeit begegnet. Der Vers folgt dabei als Begründung auf eine sprachethische Handlungsanweisung in V. 19, die von der semantischen Opposition zwischen ταχύς und βραδύς sowie λαλέω und ἀκούω lebt:¹¹⁰

- 19a Ἴστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί.
Wisst, meine geliebten Brüder,
19b ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος ταχύς εἰς τὸ ἀκοῦσαι,
es sei aber jeder Mensch schnell im Blick auf das Hören,
19c βραδύς εἰς τὸ λαλῆσαι,
langsam im Blick auf das Reden,
19d βραδύς εἰς ὀργήν·
langsam im Blick auf den Zorn.

Das Stichwort ὀργή verbindet dabei V. 19 und V. 20 und findet seinerseits eine semantische Opposition im Begriff πρᾶύτης im Rahmen von V. 21,¹¹¹ der aus dem Vorhergehenden die Schlussfolgerung zieht:

διὸ ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσεῖαν κακίας ἐν πρᾶύτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν.

Daher ablegend jeden Schmutz und den Überfluss von Schlechtigkeit in Sanftmut nehmt gastlich auf das eingepflanzte Wort, das fähig ist, zu retten eure Seelen.

¹⁰⁹ Vgl. zur Verwendung von ἐργάζομαι und κατεργάζομαι im Jakobusbrief noch Jak 1,3; 2,9: Während in 1,3 mit κατεργάζομαι eine positive Folge für die Adressaten ausgedrückt wird (die Erprobung der Pistis-Beziehung der Adressaten durch mannigfache Versuche, von denen 1,2 spricht, bewirkt Geduld), ist in 2,9 wie in 1,20 ein sehr viel aktiveres menschliches Handeln im Blick, das in beiden Fällen negativ charakterisiert wird, denn das menschliche Tun verfehlt auch in 2,9 sein Ziel und bewirkt nur eines: Sünde! Vgl. zu den Übersetzungs- und Verständnismöglichkeiten für ἐργάζομαι in V. 20 auch POPKES 2017, 92 f.

¹¹⁰ Vgl. für eine präzise Analyse des Argumentationsverlaufs auch LUTHER 2015, 110–120; VON GEMÜNDEN 2003, 102–113.

¹¹¹ So auch HOPPE 1989, 43.

Über das genaue Verständnis von V. 20 rätseln Exegetinnen und Exegeten seit Längerem. Und das aus mehreren Gründen. Während für die Aufforderungen von V. 19 und die generelle Warnung vor Zorn und Wut durchaus alttestamentliche Vergleichstexte genannt werden können (Sir 1,22; 5,11; Spr 15,1; 29,20)¹¹² und sich die sprachethische Forderung des Briefes, die zum Zügeln der Zunge gerade auch mit Blick auf den Zornaffekt aufruft und zum guten Zuhören mahnt, in den antiken Diskurs zum Zornaffekt einordnen lässt,¹¹³ bleibt der Hintergrund der Logik von V. 20:

menschliche¹¹⁴ ὀργή —————> göttliche δικαιοσύνη

diffus und das Verständnis des Verses ist von Unsicherheiten geprägt,¹¹⁵ was nicht zuletzt auch daran liegt, dass der Genitivverbindung δικαιοσύνην θεοῦ nicht eindeutig formuliert, um wessen Gerechtigkeit es hier eigentlich geht:¹¹⁶ Als *objectivus* gelesen, würde es um die Gerechtigkeit des Menschen gehen, die vor Gott besteht und vor Gott gilt.¹¹⁷ Der Vers würde dann davor warnen, zu denken, dass ein zorniger Mann vor Gott gerechtfertigt sein könnte, eine Warnung, die etwa Sir 1,22 kennzeichnet. Als *subjectivus* betrachtet könnte es indes um ein Tun Gottes, eine göttliche Intervention im Blick auf den zornigen Menschen gehen, das zu einer Situation der Gerechtigkeit für den Menschen führt.

Liest man unseren Vers aus der Warte der Gebete um Gerechtigkeit dann liegt ein Verständnis des Genitivs als *subjectivus* näher und die Funktionslogik, die V. 20 negiert, erhält einen breit bezeugten Sitz im Leben. Denn genau die Überzeugung, dass menschlicher Zorn aufgrund von Unrechtserfahrungen eine göttliche Intervention produzieren kann, ist in den Gebeten um Gerechtigkeit präsent und leitet ihre Produktion. Beachtet man zudem, dass V. 20 insgesamt im Kontext sprachethischer Mahnungen steht, liegt der Gedanke nahe, dass der Zornaffekt,

¹¹² Vgl. POPKES 2001, 114–117.128.

¹¹³ Vgl. LUTHER 2015, 110–132.

¹¹⁴ Den Terminus ἀνὴρ aus V. 20 verstehe ich im Licht von 1,19 und vor allem von 1,7 f. als Wechselausdruck für ἄνθρωπος (vgl. VON GEMÜNDEN 2003, 108; erwogen bei BURCHARD 2000, 81) und damit nicht exklusiv männlich; vgl. indes METZNER 2017, 92, der erwägt, dass der Brief den Zorn als etwas „Mann-Typisches“ erachtet und dabei auf 1 Tim 2,8 verweist, was sich m. E. im Horizont antiker Kultur so nicht plausibilisieren lässt: Auch Frauen formulieren im Zorn Gebete um Gerechtigkeit.

¹¹⁵ Nur zwei Beispiele: POPKES 2001, 128, notiert: die „semantische Opposition ‚Zorn eines Mannes – Gerechtigkeit Gottes‘ findet sich so [...] nur hier.“ M. E. handelt es sich an dieser Stelle aber gar nicht um eine gedachte semantische Opposition, zum Zorn ist ohnehin πρᾶτης in V. 21 der Oppositionsbegriff, sondern um eine Folgebeziehung, auf die das ἐργάζεται auch hinweist. METZNER 2017, 92, hingegen formuliert: „Auch Jakobus hält den Zorn für ein Übel, weil er δικαιοσύνη θεοῦ verhindert.“ Aber auch das steht so nicht im Text. Jak 1,20 hält fest, dass der menschliche Zorn göttliche Gerechtigkeit nicht bewirken kann (so richtig LUTHER 2015, 113).

¹¹⁶ Zur Debatte vgl. LUTHER 2015, 113 Anm. 239 (die die Frage für unentscheidbar hält); BURCHARD 2000, 82; VON GEMÜNDEN 2003, 108–110.

¹¹⁷ Vertreten z. B. bei HOPPE 1989, 43.

der Gerechtigkeit Gottes zu erreichen sucht, ein sprachliches Phänomen ist. Und damit ist dann kaum ein zornig dem Gegner an den Kopf geworfenes Schimpfwort gemeint, sondern eine sprachliche Äußerung, die sich auf Gott bezieht und Gott adressiert. Mit Karl-Heinrich Ostmeyer darf man hier an Gebete denken,¹¹⁸ so dass ein Bezug auf Gebete um Gerechtigkeit und ihre Logiken durchaus im Bereich des Möglichen liegt – und dies umso mehr als das Thema des Gebetes dem Jakobusbrief ein wichtiges Anliegen ist.¹¹⁹ Freilich ginge es gleichsam um „jüdisch-christliche“ Gebete um Gerechtigkeit, in deren Rahmen der eine Gott aus dem Affekt des Zorns heraus um Gerechtigkeit angegangen wird.¹²⁰ Dass es auch solche Gebete gegeben hat, ist dabei keine Frage. Man denke nur an das Rachegebet aus Rheneia aus dem 2./1. Jh. v. Chr. (TheDefix 227).¹²¹ Und auch die Assoziation alttestamentlicher Feind- und Fluchpsalmen, motivisch ja durchaus mit den Gebeten um Gerechtigkeit verwandt, liegt in diesem Zusammenhang nahe.¹²²

Der Brief lehnt genau solche sprachlichen Äußerungen als Gebete und den Zorn als Motivation für das Bittgebet an Gott ab. Zorn ist nicht der Weg, der zur göttlichen Gerechtigkeit führt. Jak 1,20 setzt im Verbund mit V.19,21 einen Kontrapunkt und fordert eine andere Haltung und einen anderen Affekt ein, den V.21 in semantischer Opposition zur ὀργή benennt: πραΰτης! Sanftmut ist die Haltung, die das schnelle Reden und den Zorn zügelt. Dazu passt bestens, dass Jak 3,18, neben 2,23 die einzige weitere Stelle im Brief, an der von δικαιοσύνη die Rede ist, einen Weg benennt, wie Menschen Gerechtigkeit erlangen können und dies als himmlische Weisheit (3,17) versteht, zu deren Kennzeichen im Rahmen der

¹¹⁸ Vgl. OSTMEYER 2006, 175.185.

¹¹⁹ Vgl. dazu die präzise Studie WYPADLO 2006.

¹²⁰ Man kann dann immer noch fragen, ob es eine spezifische Gruppe im Horizont des Briefautors gibt, an die er bei der Formulierung von Jak 1,19–21 besonders gedacht hat, vgl. METZNER 2017, 93, der drei Optionen erwägt: Jakobus könnte an radikale Eiferer denken, die z. B. als zornige Zeloten die Gerechtigkeit Gottes erzwingen wollen. Der Brief könnte an arme Christen denken, die das von Reichen erfahrene Unrecht mit verbaler und physischer Gewalt vergelten wollen. Schließlich könnte auch an rivalisierende Lehrer gedacht sein, eine Option, die Metzner angesichts von Jak 3,1–4,12 favorisiert (an innergemeindliche Konflikte im Hintergrund denkt auch MUSSNER 1964, 100 f.). Gegenüber solchen Engführungen auf bestimmte Gruppen fällt freilich auf, dass die Mahnung im Brief so allgemein formuliert ist, dass sie sich *de facto* an alle Leserinnen und Leser richtet. Jede und jeder kann Erfahrungen von Unrecht und aufkeimendem Zorn machen.

¹²¹ TheDefix verzeichnet zudem einige Gebete um Gerechtigkeit (vgl. z. B. TheDefix 311 [P.Ups. 8: 6./7. Jh.: „Sohn des großen Gottes“]) und weitere *defixiones* (vgl. z. B. den Gerichtsfluch TheDefix 191 [SGD, Nr. 179; vgl. auch GAGER 1992, Nr. 54: 4./5. Jh.: „der Gott Jakobs“]), die den einen Gott und/oder Jesus adressieren und in Dienst nehmen wollen. Die Texte datieren allerdings in den Zeitraum des 4.–7. Jh. n. Chr. und gehören insofern in den Bereich der Rezeptionsgeschichte biblischer Texte.

¹²² Auch sie könnten im Hintergrund der Formulierung von Jak 1,20 stehen. Dann müsste man sich ein Szenario vorstellen, in dessen Rahmen die Psalmtexte gelesen und als Gebete an Gott im Rahmen von Unrechtserfahrungen aktualisiert werden.

menschlichen Realisierung solcher Art Weisheit auch die Sanftmut – der Begriff findet sich im Jakobusbrief nur in 1,21 und 3,13 – gehört (vgl. Jak 3,13: ἐν πράυτητι σοφίας):

καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιούσιν εἰρήνην.

Frucht der Gerechtigkeit aber in/mit Frieden wird gesät den Tätern des Friedens.

Versteht man τοῖς ποιούσιν εἰρήνην als Dativobjekt, näherhin als *dativus commodi*,¹²³ und nicht als *dativus auctoris*,¹²⁴ dann werden die Täter des Friedens mit den Früchten der Gerechtigkeit beschenkt, die – auch durch das Tun der Täter des Friedens¹²⁵ – in und mit Frieden (ἐν εἰρήνῃ) gesät worden sind. Gerechtigkeit erwächst insofern aus Frieden und nicht aus Zorn, so die Mahnung des Jakobusbriefes, was in synoptischer Perspektive durchaus als eine für den Jakobusbrief insgesamt ja typische Rezeption von Jesustraditionen, wie sie vor allem auch im Matthäusevangelium bezeugt sind,¹²⁶ und speziell der Bergpredigt mit der Aufforderung zur Feindesliebe und der Seligpreisung der Täter des Friedens (Mt 5,9) erscheint. Im Licht der Gebete um Gerechtigkeit jedenfalls ergeben sich für Jak 1,20 und seinen literarischen Kontext gerade angesichts der Kombination der Aspekte von Zorn und Gerechtigkeit interessante neue Perspektiven, die sich angesichts der Hochschätzung des Gebets im ganzen Jakobusbrief,¹²⁷ seiner kritischen Einstellung zum Zorn¹²⁸ und seiner ethischen Weisungen durchaus in den Duktus des Briefes einordnen lassen. Jak 1,20 warnt dann vor der falschen Haltung beim Gebet,¹²⁹ zu dem der Brief prinzipiell motiviert: Wirksames Gebet ist nicht das Gebet der Zornigen, sondern – so 5,16 – das Gebet der Gerechten.

¹²³ Vgl. POPKES 2001, 244.256 f.; BURCHARD 2000, 152.164.

¹²⁴ So z. B. METZNER 2017, 195.210; MUSSNER 1964, 175 Anm. 3.

¹²⁵ Beim Dativ ἐν εἰρήνῃ kann m. E. ein instrumentaler Aspekt mitgehört werden.

¹²⁶ Vgl. dazu z. B. KONRADT 2008, 500 f., der zurecht darauf hinweist, dass der Jakobusbrief trotz vieler Übereinstimmungen mit Traditionen, die auch das Matthäusevangelium bietet (und hinter denen möglicherweise Q-Stoff steht), das Matthäusevangelium nicht als literarischen Text kennen muss, sondern eher aus dem gleichen Traditionsraum stammt. Zum Zusammenhang zwischen Jesusüberlieferung und Jakobusbrief vgl. auch jüngst PETER 2020.

¹²⁷ Nach WYPADLO 2006, 11–14.379–386, realisiert sich für den Jakobusbrief christliche Existenz grundlegend auch in der Gebetspraxis, was bei Wypadlo im Spitzensatz ganz am Ende seiner Studie mündet (386): „Christliche Existenz ist [...] Glaubensexistenz und als solche Gebetsexistenz.“

¹²⁸ Vgl. VON GEMÜNDEN 2003, die herausarbeitet, dass der Jakobusbrief im Gegensatz zu anderen Stimmen aus der jüdischen Tradition den Zornaffekt absolut verurteilt und damit eine jüdische Tradition verschärft (der Brief steht damit allerdings nicht alleine: auch andere judenchristliche Texte im syrischen Raum des 1./2. Jh. n. Chr. radikalisieren das Zornverbot und bewegen sich damit in Richtung einer stoischen Option im Blick auf den Umgang mit dem Zornaffekt).

¹²⁹ In dieser Perspektive gelesen ergibt sich dann auch ein Querbezug zu Jak 4,1–3, ein Text, der den „Gebetsmissbrauch“ (so WYPADLO 2006, 329–352) im Blick hat und die schlechten Bitten an Gott thematisiert, die dieser nicht erfüllt, weil sie aus der falschen Haltung heraus vorgetragen werden.

Literaturverzeichnis

- AMELING 2011: W. Ameling, Paränese und Ethik in den kleinasiatischen Beichtinschriften. Zu den Voraussetzungen christlicher Mission in Kleinasien, in: R. Deines/J. Herzog/K.-W. Niebuhr (Hrsg.), Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselseitige Wahrnehmungen. III. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti 21.–24. Mai 2009, Leipzig (WUNT 274), Tübingen 2011, 241–249.
- VON ARX 2009: U. von Arx, Fürbittendes Gebet im Neuen Testament, in: H. Klein/V. Mihoc/K.-W. Niebuhr (Hrsg.), Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus 4.–8. August 2007 (WUNT 249), Tübingen 2009, 25–75.
- BETZ 1988: H. D. Betz, Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien (Hermeneia), München 1988.
- BLATZ 2017: H. Blatz, Lagina, Quarnea, Silbea, Potamia und eine Göttertrias? Die Inschrift SEG 49,1706 und das städtische Umfeld der Gemeinde von Thyatira, in: SNTUA 42 (2017) 5–33.
- BLATZ 2020: H. Blatz, Wettkampf im Lykostal? Agonale Motivik im Kolosserbrief und soziokultureller Kontext, in: K.-H. Ostmeyer/A. Wypadlo (Hrsg.), Das Ziel vor Augen. Sport und Wettkampf im Neuen Testament und seiner Umwelt (BWANT 226), Stuttgart 2020, 121–142.
- BORMANN 2018: L. Bormann, Gibt es eine postkoloniale Theologie des Neuen Testaments?, in: A. Nehring/S. Wiesgickl (Hrsg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, 186–204.
- BRODERSEN 2001: K. Brodersen, Briefe in die Unterwelt. Religiöse Kommunikation auf griechischen Fluchtafeln, in: K. Brodersen (Hrsg.), Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike (Antike Kultur und Geschichte 1), Münster 2001, 57–68.
- BRUCE 1982: F. F. Bruce, The Epistle to the Galatians. A Commentary on the Greek Text (NIGTC), Grand Rapids (MI) 1982.
- BURCHARD 2000: C. Burchard, Der Jakobusbrief (HNT 15/I), Tübingen 2000.
- CORSTEN/ÖHLER/VERHEYDEN 2016: T. Corsten/M. Öhler/J. Verheyden (Hrsg.), Epigraphik und Neues Testament (WUNT 365), Tübingen 2016.
- DEISSMANN 1923: A. Deissmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen ⁴1923.
- DREHER 2010: M. Dreher, Gerichtsverfahren vor den Göttern? – „judicial prayers“ und die Kategorisierung der *defixionum tabellae*, in: G. Thür (Hrsg.), Symposium 2009. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Seggau, 25.–30. August 2009) (Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte 21), Wien 2010, 301–335.
- 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 del Convegno Internazionale Contesti magici – Contextos mágicos*, Roma, Palazzo Massimo, 4–6 novembre 2009, Rom 2012, 29–32.
- EBNER 2000: M. Ebner, Wenn alle „ein einziger“ sein sollen ... Von schönen theologischen Konzepten und ihren praktischen Problemen: Gal 3,28 und 1 Kor 11,2–16, in: E. Klinger u. a. (Hrsg.), Der Körper und die Religion. Das Problem der Konstruktion von Geschlechterrollen, Würzburg 2000, 159–183.

- EBNER/HEININGER 2015: M. Ebner/B. Heininger, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB 2677), Paderborn 2015.
- EBNER 2017: M. Ebner, Der Brief an Philemon (EKK XVIII), Göttingen/Ostfildern 2017.
- EHRlich 2004: U. Ehrlich, The Nonverbal Language of Prayer. A New Approach to Jewish Liturgy (TSAJ 105), Tübingen 2004.
- EDINOW 2019: E. Eidinow, Binding Spells on Tablets and Papyri, in: D. Frankfurter (Hrsg.), Guide to the Study of Ancient Magic (RGRW 189), Leiden 2019, 351–387.
- FELDMAN/SANDOVAL 2020: A. Feldman/T. J. Sandoval (Hrsg.), Petitioners, Penitents, and Poets. On Prayer and Praying in Second Temple Judaism (BZAW 524), Berlin 2020.
- FENSKÉ 1997: W. Fenske, „Und wenn ihr betet ...“ (Mt. 6,5). Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit (StUNT 21), Göttingen 1997.
- GAGER 1992: J. G. Gager, Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, New York (NY) 1992.
- VON GEMÜNDEn 2003: P. von Gemünden, Die Wertung des Zorns im Jakobusbrief auf dem Hintergrund des antiken Kontexts und seine Einordnung, in: P. von Gemünden/M. Konradt/G. Theißen (Hrsg.), Der Jakobusbrief. Beiträge zur Rehabilitierung der „stohernen Epistel“ (Beiträge zum Verstehen der Bibel 3), Münster 2003, 97–119.
- VON GEMÜNDEn 2007: P. von Gemünden, Affekt und Affektkontrolle im antiken Judentum und Urchristentum, in: G. Theißen/P. von Gemünden (Hrsg.), Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums, Gütersloh 2007, 249–269.
- VON GEMÜNDEn 2009: P. von Gemünden, Affekt und Glaube. Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums (NTOA 73), Göttingen 2009.
- VON GEMÜNDEn 2013: P. von Gemünden, Affekte in den synoptischen Evangelien. Die Bedeutung der literarischen Gattung für die Darstellung von Zorn, Begierde, Furcht/Angst und Neid, in: P. von Gemünden/D. G. Horrell/M. Küchler (Hrsg.), Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft (FS. G. Theißen; NTOA 100), Göttingen 2013, 255–284.
- GRAF 1996: F. Graf, Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996.
- HÄFNER 2011: G. Häfner, Erosion des Urgesteins? Zu Überlieferung und Auslegung der Gleichnisse Jesu, in: U. Busse/M. Reichardt/M. Theobald (Hrsg.), Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung (FS R. Hoppe; BBB 166), Göttingen 2011, 181–196.
- HAGENOW 2011: S. Hagenow, Heilige Gemeinde – Sündige Christen. Zum Umgang mit postkonversionaler Sünde bei Paulus und in weiteren Texten des Urchristentums (TANZ 54), Tübingen 2011.
- HOPPE 1989: R. Hoppe, Jakobusbrief (SKK.NT 15), Stuttgart 1989.
- KIERNAN 2004: P. Kiernan, Britische Fluchtafeln und „Gebete um Gerechtigkeit“ als öffentliche Magie und Votivrituale, in: K. Brodersen/A. Kropp (Hrsg.), Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt a. M. 2004, 99–114.
- KLAUCK 2003: H.-J. Klauck, Die kleinasiatischen Beichtinschriften und das Neue Testament, in: H.-J. Klauck, Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien (WUNT 152), Tübingen 2003, 57–81.
- KLAUCK 2004: H.-J. Klauck, Religionsgeschichte wider den Strich – ein Paradigmenwechsel?, in: M. Ebner/B. Heininger (Hrsg.), Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich (FS K. Müller; NTA.NF 47), Münster 2004, 117–140.

- KLAUCK 2006: H.-J. Klauck, Die Johannesoffenbarung und die kleinasiatische Archäologie, in: M. Küchler/K. M. Schmidt (Hrsg.), *Texte – Fakten – Artefakte. Beiträge zur Bedeutung der Archäologie für die neutestamentliche Forschung* (NTOA 59), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2006, 197–229.
- KLEIN/MIHOC/NIEBUHR 2009: H. Klein/V. Mihoc/K.-W. Niebuhr (Hrsg.), *Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sămbăta de Sus 4.–8. August 2007* (WUNT 249), Tübingen 2009.
- KONRADT 2008: M. Konradt, Der Jakobusbrief, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hrsg.), *Einführung in das Neue Testament* (KStTh 6), Stuttgart 2008, 496–510.
- KROPP 2004: A. Kropp, „*Defigo Eudemum: necetis eum*“. Kommunikationsmuster in den Texten antiker Schadenzauberrituale, in: K. Brodersen/A. Kropp (Hrsg.), *Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*, Frankfurt a. M. 2004, 81–97.
- KROPP 2008: A. Kropp, *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)* (ScriptOralia 135), Tübingen 2008.
- LAMPE 1992: P. Lampe, Acta 19 im Spiegel der ephesischen Inschriften, in: BZ.NF 36 (1992) 59–76.
- LUTHER 2015: S. Luther, *Sprachethik im Neuen Testament. Eine Analyse des frühchristlichen Diskurses im Matthäusevangelium, im Jakobusbrief und im 1. Petrusbrief* (WUNT II/394), Tübingen 2015.
- METZNER 2017: R. Metzner, *Der Brief des Jakobus* (ThHK 14), Leipzig 2017.
- MUSSNER 1964: F. Mußner, *Der Jakobusbrief* (HThKNT XIII/1), Freiburg i. Br. 1964.
- NEUMANN 2016: N. Neumann, *Bewegungen im Dreieck. Heil als Begegnung im erzählten Raum des lukanischen Sonderguts*, in: Bib. 97 (2016) 375–394.
- NIEBUHR 2011: K.-W. Niebuhr, *Jüdisches, jesuanisches und paganes Ethos im frühen Christentum. Inschriften als Zeugnisse für Rezeptionsmilieus neutestamentlicher Texte im kaiserzeitlichen und spätantiken Kleinasien am Beispiel des Jakobusbriefes*, in: R. Deines/J. Herzer/K.-W. Niebuhr (Hrsg.), *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselseitige Wahrnehmungen. III. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti 21.–24. Mai 2009*, Leipzig (WUNT 274), Tübingen 2011, 251–274.
- ÖHLER 2016: M. Öhler, *Sünde, Bekenntnis und Sühne in kleinasiatischen „Beichtinschriften“ und dem 1. Johannesbrief*, in: T. Corsten/M. Öhler/J. Verheyden (Hrsg.), *Epigraphik und Neues Testament* (WUNT 365), Tübingen 2016, 155–184.
- OSTMEYER 2006: K.-H. Ostmeyer, *Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament* (WUNT 197), Tübingen 2006.
- OSTMEYER 2010: K.-H. Ostmeyer, *Art. Gebet*, in: www.wibilex.de (https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Gebet_Beten_NT___2018-09-20_06_20.pdf; zuletzt abgerufen: 22.03.2021).
- PETER 2020: A. Peter, *Akoluthiewahrung und Jesusüberlieferung im Jakobusbrief* (WUNT II/ 536), Tübingen 2020.
- PILHOFER 1995: P. Pilhofer, *Philippi, Bd. I: Die erste christliche Gemeinde Europas* (WUNT 87), Tübingen 1995.
- PILHOFER 2000: P. Pilhofer, *Philippi, Bd. II: Katalog der Inschriften von Philippi* (WUNT 119), Tübingen 2000.
- POPKES 2001: W. Popkes, *Der Brief des Jakobus* (ThHK 14), Leipzig 2001.
- PULLEYN 1997: S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford 1997.

- REIF/EGGER-WENZEL 2015: S. C. Reif/R. Egger-Wenzel (Hrsg.), *Ancient Jewish Prayers and Emotions. Emotions Associated with Jewish Prayer In and Around the Second Temple Period* (DCLS 26), Berlin 2015.
- SALVO 2012: I. Salvo, *Sweet Revenge. Emotional Factors in 'Prayers for Justice'*, in: A. Chaniotis (Hrsg.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World* (HABES 52), Stuttgart 2012, 235–266.
- SCHOLZ/KROPP/BLUMER 2006: M. Scholz/A. Kropp/R.-D. Blumer, „Priscilla, die Verräterin“. Ein bleiernes Fluchtäfelchen mit Rachegebet aus Groß-Gerau, in: G. Seitz (Hrsg.), *Im Dienste Roms* (FS H. U. Nuber), Remshalden 2006, 181–191.
- SCHOLZ 2011: M. Scholz, *Verdammter Dieb – Kleinkriminalität im Spiegel von Fluchtäfelchen*, in: M. Reuter/R. Schiavone (Hrsg.), *Gefährliches Pflaster. Kriminalität im Römischen Reich* (Xantener Berichte 21), Mainz 2011, 89–105.
- SELLIN 1974/1975: G. Sellin, *Lukas als Gleichniserzähler. Die Erzählung vom barmherzigen Samariter* (Lk 10,25–37), in: ZNW 65/66 (1974/1975) 166–189/19–60.
- STEGEMANN/STEGEMANN 1997: E. W. Stegemann/W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1997.
- TOMLIN 2004: R. S. O. Tomlin, „*carta picta perscripta*“. Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln, in: K. Brodersen/A. Kropp (Hrsg.), *Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*, Frankfurt a. M. 2004, 11–29.
- VERSNEL 2009: H. S. Versnel, *Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln* (HLV 10), Berlin 2009.
- VERSNEL 2012: H. S. Versnel, *Response to a Critique*, in: M. Piranomonte/F. Marco Simón (Hrsg.), *Contesti magici – Contextos mágicos: Atti del Convegno Internazionale Contesti magici – Contextos mágicos*, Roma, Palazzo Massimo, 4–6 novembre 2009, Rom 2012, 33–45.
- WYPADLO 2006: A. Wypadlo, *Viel vermag das inständige Gebet eines Gerechten* (Jak 5,16). *Die Weisung zum Gebet im Jakobusbrief* (FzB 110), Würzburg 2006.
- ZIMMERMANN 2008: R. Zimmermann, *Parabeln – sonst nichts! Gattungsbestimmung jenseits der Klassifikation in „Bildwort“, „Gleichnis“, „Parabel“ und „Beispiel Erzählung“*, in: R. Zimmermann (Hrsg.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte* (WUNT 231), Tübingen 2008, 383–419.