

Christoph Markschies

Heilige Texte als magische Texte¹

Seit reichlich hundert Jahren erscheint alle paar Jahre eine mehr oder weniger dicke Monographie zur Kanonisierung der heiligen Schriften im antiken Christentum; man streitet aber im Grunde seit dem späteren achtzehnten Jahrhundert über die Frage, wann im antiken Judentum und Christentum welche Bücher der Heiligen Schrift zur heiligen Schrift wurden und was die identitätsbildenden Merkmale dieses Prozesses der Kanonisierung waren. Zwei der Gründe, warum so lange und so intensiv gestritten wurde und gestritten wird, sind zum einen die ungeklärte Frage nach den Kriterien von heiligen Texten bzw. einem Kanon heiliger Texte und zum anderen die etablierte, aber im Grunde diffuse Terminologie. Ein einziges Beispiel: Es ist für eine Antwort auf die alten Streitfragen von erheblicher Bedeutung, ob man definiert, dass die Kanonizität eines Buches durch rituelle Praxis, synodale Entscheidung oder liturgische Verwendung konstituiert wird. Kann es überhaupt eine einzige gültige Antwort geben? Vermutlich nicht, die lokalen wie regionalen Unterschiede und zeitlichen Inkongruenzen dieser Prozesse (also des Prozesses der Konstituierung von heiligen Texten, die Kanonisierung von Sammlungen solcher Texte) sind in den letzten Jahrzehnten sehr viel deutlicher geworden. In den letzten Jahrzehnten ist aber auch durch die Erweiterung des Blickfeldes hin zu anderen, teilweise auch nichtreligiösen Kanonisierungsprozessen – beispielsweise zur Kanonisierung identitätsbildender Literatur wie den großen römischen Rechtscorpora oder den Werken Homers – eine vergleichende Forschung über die Verbindlichmachung von Texten durch eine Elite für eine bestimmte Gruppe etabliert worden, die im Kontext der großen Debatten der Kultur- und Literaturwissenschaft steht, „Kanon und Gedächtnis“, „Kanon und Zensur“, ich könnte jetzt viele Sammelbände der letzten Jahre zitieren und kommentieren, der Befund ist aber auch so deutlich.²

1 Der Text des Vortrags in Genshagen wurde nur geringfügig bearbeitet und um einige wenige Literaturhinweise in den Fußnoten ergänzt.

2 In Auswahl: Aleida Assmann und Jan Assmann, Hg., *Kanon und Zensur: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, Archäologie der literarischen Kommunikation 2 (München: Fink, 1987); Margalit Finkelberg und Guy G. Stroumsa, Hg., *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Jerusalem Studies in Religion and Culture 2 (Leiden, Boston: Brill, 2003) sowie Maria Moog-Grünwald, Hg., *Kanon und Theorie*, Neues Forum für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft 3 (Heidelberg: Winter, 1997). – Vgl. auch Jan Assmann und Hans-Peter Müller, *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon: Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und seiner Umwelt*. Vortrag anlässlich der Promotion zum

Nicht nur die Literaturangaben sind vorläufig. Mir hat seit Jahren an diesen Debatten nicht gefallen, dass die – wenn ich so sagen darf – kanonische Praxis so gut wie überhaupt nicht berücksichtigt wurde. Vielmehr konzentrierte sich die Forschung und damit auch die wissenschaftliche Debatte immer nur auf die (ich karikiere) großen Texte großer Männer oder großer Gruppen – also im Judentum auf die bekannten rabbinischen Texte, die die Verunreinigung der Hände durch Lektüre bestimmter biblischer Schriften konstatieren, und im Christentum auf provinzialsynodale Dekrete und Briefe prominenter Theologen. Statistiker zählten Belege von autoritativen Zitaten, Ideengeschichtler rekonstruierten das jeweilige Konzept heiliger Texte und autoritativer Sammlungen derselben. Ich habe mich in den letzten Jahren bemüht, wenigstens die kodikologische Praxis in den Blick zu nehmen, ansatzweise die liturgische Praxis, beispielsweise das öffentliche Lesen von heiligen Texten im Gottesdienst und schließlich die Frage der Aufbewahrung solcher Texte auf dem Altar und in den mehr oder weniger großen Kirchenbibliotheken.³ Im Grunde hat man damit aber lediglich ein paar Aspekte der kanonischen Praxis heiliger Texte im Judentum und Christentum in den Blick genommen, systematisch angegangen bin ich das Thema noch nicht und – wenn ich recht sehe – auch niemand Anderes. Es existieren Vorstudien, beispielsweise zum Tora-Schrein der antiken jüdischen Synagogen und seinen antiken Vorbildern.⁴ Auch heute liefere ich aus bekannten Gründen meines etwas arbeitsreichen Nebenamtes keine umfassende Typologie kanonischer Praxis heiliger Texte

D. theol. ehrenhalber vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster am 12. Januar 1998; mit einer Laudatio von H.-P. Müller, Münstersche Theologische Vorträge 1 (Münster: Lit, 1999).

3 Christoph Marksches, „Neue Forschungen zur Kanonisierung des Neuen Testaments“, *Apocrypha* 12 (2001): 237–262; ders., „Liturgisches Lesen und die Hermeneutik der Schrift“, in *Patristica et Oecumenica: Festschrift für Wolfgang A. Bienert zum 65. Geburtstag*, hg. Peter Gemeinhardt und Uwe Kühneweg, Marburger Theologische Studien 85 (Marburg: N. G. Elwert, 2004), 77–88; ders., „Quelques remarques provisoires“, in *Le canon du Nouveau Testament: Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, hg. Gabriella Aragione, Eric Junod und Enrico Norelli, *Le Monde de la Bible* 54 (Genf: Labor et Fides, 2005), 11–34 sowie ausführlich ders., *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen: Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007).

4 Carl Wendel, „Der antike Bücherschrank“, in *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse* 7/1943 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1943), 267–299 = ders., *Kleine Schriften zum antiken Buch- und Bibliothekswesen*, hg. Werner Krieg, Veröffentlichung des Bibliothekar-Lehrinstituts des Landes Nordrhein-Westfalen (Köln: Greven, 1974), 64–92; ders., „Armarium Legum“, in *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse* 1/1946 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1946), 1–12 = ders., *Kleine Schriften zum antiken Buch- und Bibliothekswesen*, 93–107.

im antiken Judentum und Christentum, sondern lediglich wieder eine solche Vorstudie, nämlich zu den magischen Praktiken, die auf die Texte der heiligen Schriften, also die kanonisch werdenden und kanonisch gewordenen Texte, angewendet wurden.

Man könnte nun einleitend Definitionen heiliger und magischer Texte vortragen – aber ich beginne nicht mit großen theoretischen Definitionen über Magie und magische Praxis (das kann man schön bei Fritz Graf nachlesen),⁵ sondern konzentriere mich auf zwei magische Praktiken mit heiligen Texten, nämlich zunächst auf die sogenannten Bibelorakel und sodann in einem zweiten, wesentlich kürzeren Abschnitt auf die Zauberpapyri und ihre Rezeption im antiken Christentum. Unser erster Abschnitt über die Bibelorakel setzt mit der Erinnerung an ein ganz und gar bekanntes Beispiel ein, das auf die Mitte des Sommers 386 n. Chr. datiert wird und im Garten eines Mailänder Hauses spielt. Da will ein in einer Midlife Crisis befindlicher und darüber ziemlich verwirrter Rhetorikdozent und Stadtrhetor jener Kaiserresidenz eine Kinderstimme das bekannte *tolle lege, tolle lege* rufen gehört und es flugs in die Tat umgesetzt haben: „So ging ich eilends wieder an den Platz, wo Alypius saß (*sc. einer jener für das Leben des Augustinus bestimmenden guten Freunde*); denn dort hatte ich das Buch des Apostels hingelegt (*also den sogenannten „Apostolos“, den zweiten Bibelteil mit Apostelgeschichte, Briefen und Apokalypse, meist separat gebunden*), als ich aufgestanden war. Ich ergriff es, schlug es auf und las für mich den Abschnitt, auf den zuerst mein Auge fiel“.⁶ Es handelt sich, wie bekannt, bei dieser (wenn ich so sagen darf) zufällig aufgeschlagenen Bibelstelle um eine Passage aus dem paulinischen Römerbrief (Röm 13,13f.), die – so legt es uns jedenfalls der zum nordafrikanischen Bischof aufgestiegene Autor Augustinus viele Jahre post festum nahe – eine entscheidende Rolle bei der Konversion des christlichen Rhetors zu einem streng asketischen Leben in der Nachfolge Jesu spielen sollte. Eine zufällig aufgeschlagene Bibelstelle oder, in etwas präziserer religionswissenschaftlicher Terminologie, ein Bibelorakel, war ein entscheidender Grund für die Lebenswende des Augustinus, wie übrigens schon zwei Generationen vorher eine scheinbar zufällig in der Kirche gehörte Bibelstelle für die Lebenswende des ägyptischen Asketen Antonius hin zum Leben als Einsiedler – Augustinus spielt mehrfach auf diese Gründungserzählung des anti-

5 Fritz Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber: Die Magie in der griechisch-römischen Antike* (München: Beck, 1996), 9–23.

6 Augustinus, *Confessiones* 8, 12, 29 (CChr.SL 27, 131, 30–33 Verheijen). Zu den magischen Kontexten dieser Passage existiert gute Literatur, zuletzt Andreas Merkt, „Augustinus, die Magie und die *magi ex oriente*“, *Annali di storia dell'esegesi* 24/2 (2007): 463–483 mit vielen weiteren Hinweisen.

ken Mönchtums an.⁷ So weit, so gut. Interessanterweise hat aber Augustinus, dessen Leben an Revisionen reich ist, so reich, dass er diesen Revisionen sogar ein eigenes Buch widmete (die *retractationes*), die Praxis des so genannten Bibelorakels keineswegs nur als Grund seiner Lebenswende und damit überaus positiv herausgestellt. Er hat Bibelorakel durchaus auch sehr kritisch gesehen. In einem Brief an einen uns sonst unbekanntem Christen namens Januarius, fast zeitgleich mit der Abfassung der *Confessiones*, in der die zitierte Szene festgehalten ist, schrieb Augustinus: „Wenn manche die Blätter des Evangeliums zur Wahrsagerei benutzen, so ist das zwar sicherlich besser, als zu bösen Dämonen seine Zuflucht zu nehmen. Doch missfällt mir auch diese Gewohnheit, weil man hierbei das göttliche Wort, das um des ewigen Lebens willen redet, zu irdischen Zwecken und zur Eitelkeit dieses Lebens gebrauchen will“.⁸ Und in den *Confessiones* findet sich an anderer Stelle die Beobachtung, es springe wohl, „wenn man etwa ratsuchend einen beliebigen Dichter aufschlage, der etwas ganz anderes besinge und im Auge habe, oft ein Vers heraus, der merkwürdig gut auf das eigene Anliegen passe“,⁹ aber das sei eben Zufall und könne auch ganz anders kommen – Augustinus lässt die positive Beobachtung einen gebildeten Arzt in Karthago formulieren, die rationalistischen Zweifel, ob dies nicht reiner Zufall sei, schiebt er sich selbst zu, damals als freier Rhetorikdozent in einer durch Cicero ausgelösten Phase des akademischen Skeptizismus befindlich. Aber referiert er wirklich nur einen überwundenen akademischen Skeptizismus des jungen Mannes? Neben solchen eher kritischen Passagen stehen freilich auch ganz andere Texte, keineswegs nur die berühmte Gartenszene der *Confessiones*, die Geschichte von der Bekehrung – es ist ja für Augustinus charakteristisch, dass er sich hier wie auch an anderen Stellen nie um den Ausgleich dieser Widersprüche bemüht hat und ein gutes Stück abendländischer Theologiegeschichte die kontroverstheologische Abarbeitung der Widersprüche der Theologie des Bischofs von Hippo ist. In unserem Falle ist das Problem vielleicht ein wenig kleiner, denn Augustinus kritisiert die Praxis der Bibelorakel nicht nur wegen ihres möglicherweise rein zufälligen Charakters und der Gefahr des

7 Athanasius, *Vita Antonii* 2 (SC 400, 132,12–134,24 Bartelink); vgl. Pieter W. van der Horst, „Sortes: Sacred Books as Instant Oracles in Late Antiquity“, in *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, hg. Leonard V. Rutgers, Pieter W. van der Horst, Henriette W. Havelaar und Lieve Teugels, *Contributions to Biblical Exegesis and Theology* 22 (Leuven: Peeters, 1998), 151–153.

8 Augustinus, *Epistulae* (ad Ian.) 55,37 (CChr.SL 31, 264,784–788 Daur); vgl. Johannes Zellinger, *Augustinus und die Volksfrömmigkeit: Blicke in den frühchristlichen Alltag* (München: Hueber, 1933), 44–55.

9 Augustinus, *Confessiones* 4, 3,5 (CChr.SL 27, 42,39–41 Verheijen).

Missbrauchs des göttlichen Wortes heiliger Schriften, sondern bekräftigt öffentlich den zentralen theologischen Wert solcher Bibelorakel. In einer Predigt am Ende der neunziger Jahre erklärt er seiner Gemeinde in der nordafrikanischen Kleinstadt unumwunden, dass Gott auf vielerlei Weise zu den Menschen sprechen würde und durchaus auch durch *sortes*,¹⁰ also durch scheinbar zufällige Wahl- und Losverfahren, zu denen auch die Bibelorakel zählen. Der Kirchenvater hat keine Einwände, wenn man „bei Kopfweh das Evangelium ... auf das Haupt legt“, und freut sich beim Anblick eines Menschen, „der, im Bett von Fieber und Schmerzen hin- und hergeworfen, seine Hoffnung einzig und allein auf das Evangelium setzt, das er sich auf den Kopf legt“.¹¹ Es ist also offenbar auch hier wie anderswo nicht ganz so einfach, Rationalisierung und Magie als einen scheinbar rationalitätsfreien Bereich voneinander abzugrenzen: Augustinus rationalisiert die Bibelorakel einerseits als zufälliges, missbräuchliches Herumhantieren mit dem Gotteswort, rationalisiert sie andererseits aber auch als einen Modus göttlicher Offenbarung.

Für die Praxis, die Augustinus beschreibt, gleichsam an einer beliebigen Stelle die Bibel aufzuschlagen und die entsprechende Passage *eigenständig*, sozusagen als durch einen Text herausgeforderter Hermeneut, auf die Lebenssituation oder eine besondere, detaillierte Frage zu beziehen, gibt es natürlich allerlei andere Beispiele aus der antiken christlichen Literatur, darauf muss ich hier nicht weiter eingehen. Spannender sind für unsere Zusammenhänge Texte, in denen der Präzisionsgrad des Orakels höher ist und die Applikation des Orakels auf die spezifischen Lebensumstände jedenfalls nicht mehr der hermeneutischen Kompetenz des Benutzers bzw. Empfängers überlassen wird. Ich denke dabei zunächst an einen bestimmten Typus von Bibelorakeln auf Papyrus, zu der beispielsweise der Berliner Papyrus 21 315 gehört, ein griechisch-koptisches Doppelblatt aus dem sechsten Jahrhundert. Bei diesem Typus von Bibelorakeln, den der Berliner Papyrus repräsentiert, handelt es sich um Blätter, die einerseits bestimmte Verse aus biblischen Büchern bieten – in unserem Beispiel Johannes 10,29f. und vermutlich auch, heute allerdings verloren, 10,31f. „Mein Vater, der sie mir gegeben hat, ist größer als alles, und niemand kann sie mir aus des Vaters Hand reißen. Ich und der Vater sind eins.“ Da hoben die Juden abermals Steine auf, um ihn zu steinigen. Jesus aber sprach zu ihnen: ‚Viele gute Werke habe ich euch erzeugt vom Vater, um welches dieser Werke willen wollt ihr mich steinigen?‘“ –, andererseits unter der Überschrift Ἑρμηνεία (also: Ἑρμηνεία), zu deutsch: „Deutung“ oder „Erklärung“, allgemeine deutende Sentenzen, in unse-

¹⁰ Augustinus, *Sermones* 12, 4,4 (393/395 n. Chr.), (CChr.SL 41, 168,102 Lambot).

¹¹ Augustinus, *Tractatus in Iohannem* 8, 12 (CChr. SL 36, 73,5f. und 8–11 Willems).

rem Fall: „Die Sache wird gut“. Man wählte also nicht mehr einfach einen Bibelspruch aus einer Vollbibel aus, sondern in einem spezifisch präparierten Kodex einen Bibelspruch, zu dem auf der folgenden Seite eine spezifische Deutung gegeben war. Diese Deutung bezog sich zum einen auf den biblischen Text. In unserem Fall, dem Papyrus 21 315, wurde, wie der verstorbene Berliner Papyrologe Kurt Treu gezeigt hat, die biblische Formulierung „viele gute Werke“ aus dem Johannesevangelium aufgenommen und in das Leben eines Menschen, der Rat wie Hilfe suchte, transformiert. Er las als deutende Sentenz: „Das Werk (oder eben: die Sache, πράγμα) wird gut“.¹² Von Transformation des biblischen Textes kann man in zweierlei Hinsicht sprechen: Der biblische Wortlaut wird geringfügig modifiziert (ἔργα καλὰ zu καλὸν πράγμα), vor allem aber wird ein auf Jesus Christus bezogener Satz auf die Gemeinschaft der Christen als Gemeinschaft der an ihn Glaubenden, ihm Nachfolgenden appliziert – oder präziser: von dem einen Christus auf den einen ratsuchenden Christen transformiert. An dem Berliner Stück ist nun noch bemerkenswert, dass das griechische Orakel „Das Werk wird gut“ auf derselben Seite noch in koptischer Sprache ein wenig abgewandelt wiederholt wird: „Diese Sache wird dir nach Tagen geschehen“, mit anderen Worten: das erwartete, das vorausgesagte Ereignis wird baldigst geschehen. Offenkundig stammt das Berliner Doppelblatt, das übrigens Spuren einer Faltung trägt und also in doppelter magischer Verwendung einem Menschen als zielgerichtetes Amulett oder allgemeiner Talisman diente, aus Ägypten und konnte aufgrund seines koptischen Textes auch von Einheimischen verwendet werden, die nur wenig Griechisch lesen konnten. In einem anderen Fragment eines solchen Typus von Bibelorakel aus dem siebenten Jahrhundert, das sich einst im Schatzhaus der großen Moschee von Damaskus befand, von einem Mitarbeiter der preußischen Akademie der Wissenschaften katalogisiert und in der Berliner Staatsbibliothek restauriert wurde, seit der Rücksendung ins osmanische Reich aber leider verschollen ist (van Haelst 445¹³), wird zu einer anderen Stelle aus dem

¹² Nachweise bei Kurt Treu, „P. Berol. 21315: Bibelorakel mit griechischer und koptischer Hermeneia“, *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 37 (1991): 55–60 (mit einer Liste der 13 Papyri im Anhang, die zitierten Formeln auf p. 58). Weiter auch Hans Quecke, „Zu den Joh-Fragmenten mit ‚Hermeneiai‘“, *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974): 407–411 und ders., „Zu den Joh-Fragmenten mit ‚Hermeneiai‘: Nachtrag“, *Orientalia Christiana Periodica* 43 (1977): 179–181.

¹³ Vgl. einstweilen: Bruno Violet, „Um die Jahrhundertwende in Damaskus. Eine Forschungsreise“, *Der Orient* 18 (1930): 1–27. An der Arbeitsstelle „Griechische Christliche Schriftsteller“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin wird eine Publikation des erhaltenen Materials der Damaszener Funde vorbereitet, in deren Rahmen auch die Umstände der Forschungsreise dorthin und ihrer Berliner Nachgeschichte erneut beleuchtet werden.

Johannesevangelium „Glaubt an den von Gott Gesandten“ (Joh 6,29) die Hermene „Wenn du glaubst, wirst du guten Erfolg haben“ angefügt. Kurt Treu hat in einem kleinen Aufsatz alle erhaltenen Belege dieses Typs solcher Bibelorakel besprochen und darauf aufmerksam gemacht, dass es in diesen Texten weniger um die isolierte Vorhersage von Künftigem ging als vielmehr um die „Aktivierung zum richtigen Verhalten, damit Gewünschtes eintrete, Unerwünschtes vermieden werde“. Man könnte vielleicht noch allgemeiner sagen, dass es um die Befestigung in christlichem Leben, Verhalten und Denken ging, die den betreffenden Menschen gleichsam automatisch auch in den Segensbereich Gottes stellte, in den Bereich der vielen guten Werke Gottes. Unser Typus von Bibelorakel macht diesen Zusammenhang von Verheißung und Erfüllung gleichsam handgreiflich, oder noch besser: handhabbar. Den Nutzerkreis solcher Papyri dürfen wir uns nicht zu klein vorstellen. Das vorhin erwähnte Beispiel des Augustinus zeigt, dass wir (wie bei vielen anderen magischen Praktiken) vor allem keinesfalls annehmen dürfen, sie seien eher bei einfacheren Menschen verbreitet gewesen. Vermutlich betraf das Phänomen alle soziologischen und bildungssoziologischen *strata* des antiken Christentums, ähnlich wie die bis heute in gewissen protestantischen Kreisen verbreiteten Herrnhuter Losungen, denen man eine gewisse Verwandtschaft zu dem Modell der Bibelorakel nicht wird absprechen können.

Die besondere Pointe dieses Typs der christlichen Bibelorakel war nun die Verwendung der heiligen Schrift und insbesondere des Johannesevangeliums zum Zweck der Divination, wie ein im Grunde nahe verwandtes und ebenfalls außerordentlich beliebtes paganes Vergleichsstück dokumentieren kann, in dem es keine heiligen Texte gab: Ich meine die zeitlich zu den christlichen Texten einigermaßen parallelen sogenannten *Sortes Astrampsychi*, damals weit verbreitete Orakel, die einem sagenhaften Magier namens Astrampsychos oder Astrapsychos zugeschrieben waren, den der Lyder Xanthos unter die berühmten Magier aus der Zeit vor Alexanders Ankunft in Persien (wie Ostanes, Gobryas oder Pazatas) zählte. Das erwähnte, in Kodizes und Papyri bewahrte Buch der *Sortes Astrampsychi* stammt aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert; es enthält fast einhundert Fragen alltäglichen wie trivialen Inhalts („Werde ich von hier fortkommen?“), zu denen über einen höchst komplizierten Weg eine Reihe von Antworten ermittelt werden kann: Der Benutzer wählt zuerst eine passende Frage, addiert die Ordnungsnummer der Frage mit einer gedachten Zahl zwischen eins und zehn, identifiziert eine neben der Summenzahl in roter Schrift gegebene weitere Zahl, die ihn auf einen Block von Antworten verweist. Im Block identifiziert er sodann die richtige Antwort mit Hilfe der von ihm vorher gedachten Zahl (im Falle unseres Beispiels ergab ein solches Vorgehen als Antwort: „Du wirst dich nächstens nicht von diesem Ort fortbe-

wegen“.)¹⁴ Vergleicht man unseren Typus christlicher Bibelorakel mit diesen *Sortes Astrampsychi*, so fällt auf, dass in den christlichen Papyri anstelle von alltäglichen Sätzlein heilige und insofern gerade nicht alltägliche Texte stehen – deswegen konnte wahrscheinlich auch der komplizierte magische Apparat der „Produktion“ von Antworten kleiner ausfallen als bei den *Sortes Astrampsychi*, in denen der komplizierte Weg von einer Frage zu einer Ordnungszahl einer Antwort ersetzte, was an Heiligkeit dem Büchlein fehlte oder eben nur durch den Namen des Magiers Astrampsychos bzw. Astrapsychos garantiert wurde. Und umgekehrt wurde das magische Verfahren der Orakelfrage durch die Einfügung von biblischen Texten gleichsam christianisiert, heiligten die heiligen Texte das ganze Verfahren. Christen benutzten die *Sortes Astrampsychi* übrigens trotzdem ganz selbstverständlich, ersetzten allerdings einige Fragen (beispielsweise die Frage „Werde ich mich mit meiner Freundin versöhnen?“ durch die geringfügig andere „Werde ich ein Bischof werden?“) und tilgten Namen von paganen Göttern zugunsten der Einfügung von biblischen Figuren.¹⁵ Auf die wesentlich spannendere Frage, ob es auch regelrechte pagane Parallelstücke zu den christlichen Bibelorakeln mit paganen heiligen Texten gab, will ich nur kurz eingehen: Cassius Dio teilt in seiner römischen Geschichte drei Orakel mit, die zwei unterschiedliche Personen im Orakelheiligum des Zeus Belus im syrischen Apamea erhalten – alle bestehen aus Homerversen und könnten ein Zeugnis für die Praxis des Heiligtums sein, die Antworten in Form von Zitaten aus dem „göttlichen Homer“ zu formulieren.¹⁶ In Pseudo-Plutarchs *Homervita*, die Robert Lamberton an das Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts datiert,¹⁷ heißt es: „Manche nutzen Homers Dichtung für Divination, so wie die Orakel Gottes“¹⁸ und in den berühmten *Papyri Graecae Magicae* von Karl Preisendanz ist als PGM VII ein Papyrus der British Library (BM CXXI) aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert ediert, der ein Würfelorakel mit

14 Gerald M. Browne, Hg., *Sortes Astrampsychi*, Bd. 1, *Ecdosis Prior*, BiTeu (Leipzig: Teubner, 1983), 1 (Frage 1) und 10 (Antwort 18,3); zur Bedienung Christine Harrauer, Art. „Astrampsychos“, in *Der Neue Pauly* 2 (Stuttgart: Metzler, 1997), 121f. – Zum Zusammenhang vgl. auch Gudmund Björk, „Heidnische und christliche Orakel mit fertigen Antworten“, *Symbolae Osloenses* 19 (1939): 86–88.

15 *Sortes Astrampsychi* (Langfassung) 44.9 und 98; zitiert nach Gerald M. Browne, „The Composition of the *Sortes Astrampsychi*“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 17 (1970): 96. Weitere Belege bei Pieter W. van der Horst, *Sortes: Sacred Books as Instant Oracles*, 166 in Anm. 95 und 96.

16 Cassius Dio 79, 8,6 (411,25–31 Boissevain) und 40,3 (449,14–450,5 ebd.).

17 [Ps.-Plutarch], *Essay on the Life and Poetry of Homer*, hg. John J. Keaney und Robert Lamberton, ACS 40 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1996), 7.

18 Pseudo-Plutarch, *De vita Homeri* 2, 218 (310 Keaney/Lamberton).

Homerversen enthält, eine Homeromantie. Man benutzte, um eine Orakelantwort zu erhalten, vermutlich zunächst einen sechsflächigen Würfel (κύβου), den man dreimal warf, oder eben drei solche Würfel, die einmal geworfen wurden. Die so entstandene dreistellige Zahl (z.B. 1–2–3) führte auf eine Liste mit 216 durchnummerierten Antworten, die im Londoner Papyrus fragmentarisch erhalten sind; als Ὀμηρομαντεῖον ist der Text an seinem Ende bezeichnet (PGM VII p. 6,48). Eine Würfelprobe vor einigen Tagen führte mich auf die Ziffern 1–2–2, dem entspricht eine Stelle aus der Ilias (8 360 „Ja, dann raubten dir wohl die Unsterblichen die Besinnung“);¹⁹ die Ziffern 1–3–3 haben eine andere Stelle aus demselben Werk im Blick (18 328: „Zeus aber gibt nicht allen Gedanken der Menschen Erfüllung“.) Eine Stelle aus Pausanias dokumentiert, dass Tablett mit Würfeln an besonderen religiösen Orten bereit standen und der Fragesteller vor dem Würfeln ein Gebet sprach.²⁰ Man kann also angesichts unseres bisherigen Befundes durchaus die Hypothese wagen, dass die christliche Praxis, biblische Texte als Bibelorakel zu benutzen und insbesondere auch die Hermeneia mit biblischen Versen, paganen Vorbildern folgte.

Nur am Rande will ich die – nach klassischer, wiewohl nicht unproblematischer Terminologie – synkretistischen Phänomene anführen, in denen die Dinge nicht so schön übersichtlich sind wie in den genannten beiden Beispielen und an denen deutlich wird, dass zwischen „religion as practised“ und „religion as prescribed“ doch gewisse Differenzen bestehen.²¹ In einem der anonymen veterinärmedizinischen Traktate des *Corpus Hippiatricorum Graecorum* aus dem vierten oder fünften nachchristlichen Jahrhundert heißt es, dass man einem Pferd, das Schwierigkeiten hat, sein Junges zur Welt zu bringen, einen Papyrus mit Psalm 48 auf den Rücken legen soll („Zittern hat sie da erfasst, Angst wie eine Gebärende“: Ps 48,7),²² einem unfruchtbaren Pferd aber ein Stück aus der Ilias Homers (5 749: „Krachend erschloss sich von selbst des Himmels Tor“); die Bibel und Homer sind also mindestens gleichberechtigt eingeführt, wenn nicht gar Homer für die

¹⁹ Theodor Hopfner, Art. „Astragalomanteia“, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl.-Bd. 4 (Stuttgart: Metzler, 1924), 54.

²⁰ Pausanias 7, 25,10 (160,75–83 Moggi = 213,4–12 Rocha-Pereira) und Franz Heinevetter, *Würfel und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien* (Breslau: Graß, Barth & Co., 1912).

²¹ Für diese Zusammenhänge vgl. Christoph Marksches, „Hohe Theologie und schlichte Frömmigkeit? Einige Beobachtungen zum Verhältnis von Theologie und Frömmigkeit in der Antike“, in *Volks Glaube im antiken Christentum*, hg. Heike Grieser und Andreas Merkt (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009), 456–471. Zuerst veröffentlicht in *Frömmigkeit: Eine verlorene Kunst*, hg. Andreas Hölscher und Anja Middelbeck-Varwick, *Theologie der Spiritualität*, Beiträge 8 (Münster: Lit, 2005), 29–48.

²² *Hippiatrica Cantabr.* 10, 3: Bd. 2, S. 141,13–15 Oder/Hoppe und 10, 5: ebd., S. 141,21–142,2).

schwierigeren Fälle zuständig ist. Allerdings sind wir damit eher im Bereich der Amulette als im Bereich der klassischen Bibelorakel.

Ich möchte jenes erste Beispiel für einen magischen Umgang mit heiligen Texten im antiken Christentum abschließen mit einigen wenigen grundsätzlicheren Bemerkungen zu diesem Typus von Divination, die man als *sortilegium* oder cleromancy bezeichnen könnte. Das Verfahren setzt natürlich einen bestimmten Umgang mit den biblischen Texten voraus, nämlich ihre faktische Behandlung als *heilige und göttliche* Texte, mit anderen Worten: ihre rituelle Verehrung. Auch diese Praxis haben die Christen übernommen – in diesem Fall offenbar von den hellenistischen Juden. Im pseudepigraphen Aristeebrief, vielleicht aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, der die Tora tatsächlich als θεῖος und ὄσιος bezeichnet, wird berichtet, dass der König Ptolemaeus Philadelphus die hebräisch geschriebenen, aus Jerusalem nach Alexandria gebrachten Rollen der Tora verehrt: Die Rollen befinden sich nach der Erzählung zunächst in den Futteralen, werden vor dem König entrollt, er verharrt lange Zeit vor ihnen und verneigt sich dann siebenmal.²³ Und in einer zeitgleich in Judäa verfassten Schrift, dem ersten Makkabäerbuch, wird berichtet, dass Judas und seine Brüder sich so auf den Kampf vorbereiten, dass sie fasten und dann „das Buch des Gesetzes aufrollen – in der gleichen Absicht, in der die Heiden die Bilder ihrer Götzen befragen“ (1 Makk 3,48). Das verwendete griechische Vokabular (ἔξηρεύων) zeigt, dass der Verfasser an die paganen Orakel in Delphi, Didyma und Klaros denkt und das Gesetzesbuch hier als eine Orakelquelle genommen ist.²⁴ Den nahe liegenden Einwand, dass das erwähnte, in den Magikerpapyri von Karl Preisendanz veröffentlichte Londoner Ὅμηρομαντεῖον nicht in meine Reihe passt, weil die Werke Homers ja nicht kultisch verehrt wurden, muss ich ein Stück weit akzeptieren, verweise aber auf ein schon anderwärts von mir behandeltes kaiserzeitliches Wachstäfchen aus der Oxforder Bodleiana, in das ein Schüler die Worte Θεὸς οὐδ' ἄνθρωπος Ὅμηρος, „Homer war kein Mensch, sondern ein Gott“²⁵ geschrie-

²³ *Epistolae Aristee* 176f. (SC 89, 184 Pelletier).

²⁴ Zur Interpretation Pieter W. van der Horst, *Sortes: Sacred Books as Instant Oracles*, 146f.; weitere Details bei Oda Wischmeyer, „Das heilige Buch im Judentum des zweiten Tempels“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 86 (1995): 226f.; vgl. auch Wolfgang Speyer, „Das Buch als magisch-religiöser Kraftträger im griechischen und römischen Altertum“, in *Religionsgeschichtliche Studien*, hg. Wolfgang Speyer, *Collectanea* 15, (Hildesheim, New York, Zürich: Georg Olms, 1995), 28–55.

²⁵ Wachstäfchen aus der Bodleian Library, Oxford gr. inscr. 4; zitiert bei Dirk C. Hesseling, „On Waxen-Tablets with Fables of Babrius (Tabulae Cretae Assendelftinae)“, *Journal of Hellenic Studies* 13 (1893): 296 und Erich Ziebarth, *Aus der antiken Schule: Sammlung griechischer Texte auf Papyrus, Holztafeln, Ostraka*, *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen* 65 (Bonn: Marcus und Weber, 1913), 12.

ben hat. Die Frage, ob also die Juden und die Christen an dieser Stelle einfach nur pagane Praxis kopiert haben oder selbst schöpferisch tätig waren oder es sich um parallele Entwicklungen handelt, wird man kaum abschließend klären können (so auch Pieter W. van der Horst).²⁶

Einen zweiten, wenn auch wesentlich kürzeren Schwerpunkt neben den Bibelrakeln hatte ich bereits angekündigt, es soll um Zauberpapyri und ihre Rezeption bei den antiken Christen gehen. Zauberpapyri intendieren eine magische Medizin – oder, wenn man den Begriff „Medizin“ wie verschiedene Kollegen für die wissenschaftliche Heilkunst reservieren will, eine magische Heilkunst. Wie magische Medizin wirkt, beschreibt der pseudo-hippokratische Traktat *De morbo sacro* aus dem fünften vorchristlichen Jahrhundert aus kritischer Perspektive der um Wissenschaftlichkeit bemühten antiken Medizin: „Meiner Meinung nach waren die ersten, die diese Krankheit (die „heilige Krankheit“, also die Epilepsie) heilig gemacht haben, Leute wie heute die Magier, Entsühner und Bettelpriester und Scharlatane, die tun, als ob sie fromm wären und höheres Wissen besitzen. Da sie vor der Krankheit versagten und sie nicht heilen konnten, machten sie die Götter verantwortlich, um sich selbst zu entschuldigen“.²⁷ Eine besondere Pointe der Schrift *De morbo sacro* ist der Vorwurf des praktischen Atheismus an diesen Personenkreis: Solche Menschen würden nicht nur Entsühnungs- und Reinigungsriten verschreiben, sondern versprechen, „durch ihre magischen Riten den Mond herunterzuholen, die Sonne zu verfinstern, Sturm und Windstille hervorzurufen, Regen zu machen und die Trockenheit, das Meer unbefahrbar und die Erde unfruchtbar, – d.h. die Kräfte zu beherrschen, die den Göttern zustehen. Deswegen glaube ich, die Heiler sind gottlos und glauben nicht an die Götter“.²⁸ Wie genau „funktionieren“ nun solche Zauberpapyri? Im Grunde genauso, wie das der chronologisch wesentlich frühere pseudohippokratische Text beschreibt. Wieder ein charakteristisches Beispiel: In den von Karl Preisendanz gesammelten griechischen Zauberpapyri ist eine Sammelschrift mit zehn Zauberschriften der British Library aus dem vierten Jahrhundert ediert (PGM V = BM gr. XLVI), deren einer Text mit den Worten „Dokument des Hieroglyphenschreibers Jeû“, also einer Hypostase des Gottes Jahwe, überschrieben ist und an den „Kopflösen“ gerichtet ist (also wohl an Osiris, der gelegentlich als kopfloser Toter dargestellt

²⁶ Pieter W. van der Horst, *Sortes: Sacred Books as Instant Oracles*, 172f.

²⁷ Hippocrates, *De morbo sacro* 1, 4, S. 3,18–4,3 Jouanna = 1,10f., S. 60,21–24 Grensemann = VI, S. 354,12–16 Littré.

²⁸ Hippocrates, *De morbo sacro* 1, 9, S. 7,3–10 Jouanna = 1,29f., S. 64,61–66 Grensemann = VI, S. 358,19–360,4 Littré.

wurde),²⁹ „den Schöpfer (τὸν κτίσαντα) von Erde und Himmel, den Schöpfer von Tag und Nacht, den Schöpfer von Licht und Finsternis; du bist der gute Osiris, den keiner je gesehen, du bist Iabas (Jahwe in samaritanischer Aussprache)“ und so weiter (Zz. 99–104). Erwünscht ist die Austreibung eines „kleinen Dämons“ aus dem Patienten (Zz. 120), beispielsweise der Ursache von Kopfschmerzen, wenn der Kontext ursprünglich sein sollte. Und bei der rituellen Austreibung soll der, der das entsprechende Ritual erworben hat und ausführt, sprechen: „Ich bin Mose, dein Prophet, dem du übergeben hast deine Mysterien, die von Israel gefeiert werden ... Erhöre mich!“ (Zz. 109–111). Und soll weiter sagen: „Ich bin ein Bote Gottes, ... der Starke, das unsterbliche Feuer ..., ich bin es, der blitzt und donnert, ... ich bin es, der zeugt und vergehen macht“. Reinhold Merkelbach hat den Text unter der Überschrift „ägyptisch-jüdischer Exorzismus“ neu übersetzt, kommentiert und besprochen – ob man sich als Autoren, Käufer und Nutzer solcher Texte wirklich Juden vorstellen kann, ist in der Forschung umstritten und braucht hier auch nicht entschieden zu werden. Sicher ist, dass der Papyrus dem, der ihn nutzt, gerade durch die Integration von religiösem Wissen des Judentums besonders wirkungsvoll Anteil an der göttlichen Schöpferkraft gibt und damit auch die Macht, einen anderen Gott zu einem Exorzismus zu bewegen. Natürlich werden nicht nur jüdische Elemente integriert. Insbesondere in den koptischen Zauberpapyri sind auch viele christliche Inhalte aufgenommen, beispielsweise einzelne Wunder Jesu aus dem kanonisch gewordenen Neuen Testament.³⁰ Und wir wissen aus spätantiken hagiographischen und kirchenhistorischen Überlieferungen, dass auch höchst gebildete Christen solche Papyri nahmen und damit magische Praktiken durchzuführen versuchten – besonders ergiebig ist an dieser Stelle die Vita des Patriarchen Severus von Antiochien, die der Konstantinopolitaner Rechtsanwalt Zacharias Rhetor, später Bischof von Mytilene, um das Jahr 512 n. Chr. schrieb.³¹ Selbst wenn es Polemik sein sollte, dass Zacharias Rhetor

29 Reinhold Merkelbach, Hg., *Abrasax: Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, Bd. 2, *Gebete (Fortsetzung)*, Papyrologica Coloniensia 17,2 (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991), 154 mit zwei Abbildungen.

30 Belege aus Angelicus M. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, 3 Bd. (Brüssel: Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, 1930–31); bei Wolfgang Wischmeyer, „Magische Texte: Vorüberlegungen und Materialien zum Verständnis christlicher spätantiker Texte“, in *Heiden und Christen im 5. Jahrhundert*, hg. Johannes van Oort, Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 5 (Leuven: Peeters, 1998), 97.

31 Vgl. Hans G. Beck, „Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich“, in *Handbuch der Altertumswissenschaft Abt. 12, Byzantinisches Handbuch Teil 2*, Bd. 1 (München: Beck, 1959), 385f. und Walter Bauer, „Die Severus-Vita des Zacharias Rhetor“, in *Aufsätze und kleinere Schriften*, hg. Walter Bauer (Tübingen: Mohr Siebeck, 1967), 210–228. – Ich zitiere nach der

den Jura-Professoren und Studenten in Beirut vorwirft, dass sie „ihre Zeit damit verbrachten, magische Bücher zu studieren, statt sich dem Rechtsstudium zu widmen“, sind seine Beschreibungen viel zu genau, als dass man sie als reine Phantasie abtun kann. Schließlich studierten Severus und sein Biograph Zacharias zu Beginn des sechsten Jahrhunderts gemeinsam in Beirut Jura. Offenbar war in dieser ausgehenden Spätantike Magie tatsächlich eine besondere Gefahr in den christlichen Studentenzirkeln. Und so könnte die schöne Geschichte von einem christlichen Mitstudenten, der seine magischen Bücher in einem Geheimfach seines Stuhls versteckt hatte, durchaus einen historischen Kern haben. Zacharias Rhetor erzählt jedenfalls eine äußerst bunte und farbige Geschichte: Der Sklave jenes christlichen Mitstudenten beichtet einer offiziellen Untersuchungskommission diesen geheimen Ort der magischen Literatur im Haus seines Herren, man findet die Bücher und der Student gesteht daraufhin, dass er sich der Magie zuwandte, um den Widerstand einer Frau zu brechen, die sich ihm verweigerte. Zacharias Rhetor beschreibt, was man im Stuhl fand: „In den Büchern waren gewisse Zeichnungen von perversen Dämonen, barbarische Namen, schädliche, anmaßende Befehle voller Arroganz und ganz geeignet für diese perversen Dämonen“. Und der reumütige christliche Student, Johannes Phulon aus Theben, wirft die magischen Bücher eigenhändig ins Feuer. Soweit das Beispiel – offenkundig nahmen auch gebildete Christen solche magischen Texte, auch die aus paganer Provenienz, als heilige Texte und verwendeten sie. Ob sich daher auch ein Stück die teilweise auffälligen Parallelen zwischen antiken christlichen Gebeten und den Zauberpapyri erklären lassen, auf die erstmals Theodor Schermann vor genau hundert Jahren aufmerksam machte,³² müsste noch einmal geprüft werden; gänzlich unwahrscheinlich ist es nicht.

Es wird Zeit, ein Resümee zu versuchen: Wir haben im Prospekt dieses Kolloquiums formuliert, dass sich heilige Texte als ein Phänomen der Rationalisierung von Religion begreifen lassen, weil durch Kodifizierung Inhalte von Religion festgelegt und auf diese Weise zugleich der Auseinandersetzung zugänglich gemacht werden, wie die Tatsache ihrer fortwährenden Auslegung dokumentiert. – Kanonisierung impliziert, wie man bei Jan Assmann lernen kann, wenn man es denn noch nicht gewusst hätte, Kommentierung.³³ Auf der anderen Seite haben wir

praktischen syrisch-englischen Handausgabe, die den kritischen Text von Kugener, Paris 1907, verwendet: Lena Ambjörn, Übers., *The Life of Severus by Zachariah of Mytilene*, Texts from Christian Late Antiquity 9 (Piscataway/NJ: Gorgias Press, 2008).

³² Theodor Schermann, *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im 1. Kleinschriftlichen*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 34/2b (Leipzig: Hinrichs, 1909).

³³ Vgl. oben die Literatur in der zweiten Fußnote dieses Beitrags.

auch formuliert, dass ganz im Gegenteil heilige Texte ja auch immer mit einer Aura versehen sind und sich rationalen Zugriffen gerade zu entziehen suchen. Magische Praktiken im Umgang mit heiligen Schriften sind vielleicht das Paradebeispiel der Folgen einer solchen Aura (oder vielleicht aktiver: Auratisierung) von heiligen Schriften, einschlägiger als die Beispiele unseres Prospektes, also die der kultischen Verehrung des materiellen Buches oder der Behandlung ihrer Inhalte als einem Arkanwissen, zu dem nur Auserwählte einen Zugang haben können und dürfen. Aber gleichzeitig ist deutlich geworden, dass die beiden Termini „Rationalisierung“ und „Auratisierung“ sich nicht dafür eignen, als Duale streng gegeneinander gestellt zu werden. Natürlich hätten die christlichen Konfiskatoren der magischen Bücher unter dem Stuhl des Johannes Phulon aus Theben für sich Rationalisierung in Anspruch genommen, wie auch Pseudo-Hippokrates rund tausend Jahre zuvor. Aber die Vorstellung, magische Texte wären nur von denen verwendet worden, die der Rationalisierung noch bedürftig seien, trifft es ja wohl überhaupt nicht, wie wir an dem großen Theologen Augustinus sahen. Wie üblich laufen also die Fronten quer und die Befunde sind überaus verwirrend. Und eine klare Separation zwischen heiligen und magischen Texten muss jeweils erst erkämpft werden (oder lässt sich gar nicht durchführen).

Literaturverzeichnis

- Ambjörn, Lena, Übers.: *The Life of Severus by Zachariah of Mytilene*. Texts from Christian Late Antiquity 9. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2008.
- Assmann, Aleida und Jan Assmann, Hg.: *Kanon und Zensur: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*. Archäologie der literarischen Kommunikation 2. München: Fink, 1987.
- Assmann, Jan und Hans-Peter Müller: *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon: Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und seiner Umwelt*. Vortrag anlässlich der Promotion zum D. theol. ehrenhalber vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster am 12. Januar 1998. Mit einer Laudatio von H.-P. Müller. Münster: Theologische Vorträge 1. Münster: Lit, 1999.
- Bauer, Walter: „Die Severus-Vita des Zacharias Rhetor“. In *Aufsätze und kleinere Schriften*, herausgegeben von Walter Bauer, 210–228. Tübingen: Mohr Siebeck, 1967.
- Beck, Hans G.: „Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich“. In *Handbuch der Altertumswissenschaft Abt. 12, Byzantinisches Handbuch Teil 2*. Band 1, 385f. München: Beck, 1959.
- Björk, Gudmund: „Heidnische und christliche Orakel mit fertigen Antworten“. *Symbolae Osloenses* 19 (1939): 86–88.
- Browne, Gerald M., Hg.: *Sortes Astrampsychi*. Band 1, *Ecdosis Prior*. BiTeu. Leipzig: Teubner, 1983.
- Browne, Gerald M.: „The Composition of the Sortes Astrampsychi“. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 17 (1970): 95–100.

- Finkelberg, Margalit und Guy G. Stroumsa, Hg.: *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*. Jerusalem Studies in Religion and Culture 2. Leiden; Boston: Brill, 2003.
- Graf, Fritz.: *Gottesnähe und Schadenzauber: Die Magie in der griechisch-römischen Antike*. München: Beck, 1996.
- Harrauer, Christine: Art. „Astrampsychos“. In *Der Neue Pauly* 2, 121f. Stuttgart: Metzler, 1997.
- Heinevetter, Franz: *Würfel und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien*. Breslau: Graß, Barth & Co., 1912.
- Hesseling, Dirk C.: „On Waxen-Tablets with Fables of Babrius (Tabulae Cretae Assendelftianaë)“. *Journal of Hellenic Studies* 13 (1893): 293–314.
- Hopfner, Theodor: Art. „Astragalomanteia“. In *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl.-Band 4, 51–56. Stuttgart: Metzler, 1924.
- Kropp, Angelicus M., *Ausgewählte koptische Zaubertexte*. 3 Bände. Brüssel: Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, 1930–31.
- Marschies, Christoph: „Hohe Theologie und schlichte Frömmigkeit? Einige Beobachtungen zum Verhältnis von Theologie und Frömmigkeit in der Antike“. In *Volks Glaube im antiken Christentum*, herausgegeben von Heike Grieser und Andreas Merkt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. Zuerst veröffentlicht in *Frömmigkeit: Eine verlorene Kunst*, herausgegeben von Andreas Hölscher und Anja Middelbeck-Varwick, 29–48. Theologie der Spiritualität, Beiträge 8. Münster: Lit, 2005.
- Marschies, Christoph: *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen: Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Marschies, Christoph: „Liturgisches Lesen und die Hermeneutik der Schrift“. In *Patristica et Oecumenica: Festschrift für Wolfgang A. Bienert zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von Peter Gemeinhardt und Uwe Kühneweg, 77–88. Marburger Theologische Studien 85. Marburg: N. G. Elwert, 2004.
- Marschies, Christoph: „Neue Forschungen zur Kanonisierung des Neuen Testaments“. *Apocrypha* 12 (2001): 237–262.
- Marschies, Christoph: „Quelques remarques provisoires“. In *Le canon du Nouveau Testament: Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, herausgegeben von Gabriella Aragione, Eric Junod und Enrico Norelli, 11–34. *Le Monde de la Bible* 54. Genf: Labor et Fides, 2005.
- Merkelbach, Reinhold, Hg.: *Abrasax: Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*. Band 2, *Gebete (Fortsetzung)*. Papyrologica Coloniensia 17,2. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991.
- Merkt, Andreas: „Augustinus, die Magie und die *magi ex oriente*“. *Annali di storia dell'esegesi* 24/2 (2007): 463–483.
- Moog-Grünewald, Maria, Hg.: *Kanon und Theorie*. Neues Forum für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft 3. Heidelberg: Winter, 1997.
- [Ps.-]Plutarch: *Essay on the Life and Poetry of Homer*, herausgegeben von John J. Keaney und Robert Lamberton. *American Classical Studies* 40. Atlanta, GA: Scholars Press, 1996.
- Quecke, Hans: „Zu den Joh-Fragmenten mit ‚Hermeneiai‘“. *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974): 407–414.
- Quecke, Hans: „Zu den Joh-Fragmenten mit ‚Hermeneiai‘: Nachtrag“. *Orientalia Christiana Periodica* 43 (1977): 179–181.
- Schermann, Theodor: *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im 1. Klemsbriefe*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 34/2b. Leipzig: Hinrichs, 1909.

- Speyer, Wolfgang: „Das Buch als magisch-religiöser Kraftträger im griechischen und römischen Altertum“. In *Religionsgeschichtliche Studien*, herausgegeben von Wolfgang Speyer, 28–55. Collectanea 15. Hildesheim; New York; Zürich: Georg Olms, 1995.
- Treu, Kurt: „P. Berol. 21315: Bibelorakel mit griechischer und koptischer Hermeneia“. *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 37 (1991): 55–60.
- Van der Horst, Pieter W.: „Sortes: Sacred Books as Instant Oracles in Late Antiquity“. In *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, herausgegeben von Leonard V. Rutgers, Pieter W. van der Horst, Henriette W. Havelaar und Lieve Teugels, 143–174. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 22. Leuven: Peeters, 1998.
- Violet, Bruno: „Um die Jahrhundertwende in Damaskus. Eine Forschungsreise“. *Der Orient* 18 (1930): 1–27.
- Wendel, Carl: „Armarium Legum“. In *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse* 1/1946, 1–12. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1946.
- Wendel, Carl: „Der antike Bücherschrank“. In *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse* 7/1943, 267–299. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1943.
- Wendel, Carl: *Kleine Schriften zum antiken Buch- und Bibliothekswesen*. Herausgegeben von Werner Krieg. Veröffentlichung des Bibliothekar-Lehrinstituts des Landes Nordrhein-Westfalen. Köln: Greven, 1974.
- Wischmeyer, Oda: „Das heilige Buch im Judentum des zweiten Tempels“. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 86 (1995): 218–242.
- Wischmeyer, Wolfgang: „Magische Texte: Vorüberlegungen und Materialien zum Verständnis christlicher spätantiker Texte“. In *Heiden und Christen im 5. Jahrhundert*, herausgegeben von Johannes van Oort, 88–122. Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 5. Leuven: Peeters, 1998.
- Zellinger, Johannes: *Augustinus und die Volksfrömmigkeit: Blicke in den frühchristlichen Alltag*. München: Hueber, 1933.
- Ziebarth, Erich: *Aus der antiken Schule: Sammlung griechischer Texte auf Papyrus, Holztafeln, Ostraka*. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 65. Bonn: Marcus und Weber, 1913.