

Citation style

Lotz, Almuth: Rezension über: Marco Frenschkowski, Magie im antiken Christentum. Eine Studie zur Alten Kirche und ihrem Umfeld, Stuttgart: Anton Hiersemann, 2016, in: Plekos. Elektronische Zeitschrift für Rezensionen und Berichte zur Erforschung der Spätantike, 19 (2017), S. 277-294, DOI: 10.21245/rec.ant.235823361, heruntergeladen über Website



copyright

This article may be downloaded and/or used within the private copying exemption. Any further use without permission of the rights owner shall be subject to legal licences (§§ 44a-63a UrhG / German Copyright Act).

Marco Frenschkowski: *Magie im antiken Christentum. Eine Studie zur Alten Kirche und ihrem Umfeld*. Stuttgart: Anton Hiersemann 2016 (Standorte in Antike und Christentum 7). XIV, 338 S. € 88.00. ISBN: 978-3-7772-1602-7.

Die Magie als Facette von Religion und Kultur in der griechisch-römischen Antike, die ihr in den frühen Hochkulturen und dem Judentum zugrunde liegenden Traditionen sowie die spätantike Auseinandersetzung mit ihr im frühen Christentum und in der Alten Kirche hat sich im Laufe der letzten 25–30 Jahre zu einem überaus populären Thema in den unterschiedlichen altertumswissenschaftlichen Disziplinen entwickelt. Zahlreiche Publikationen, vor allem aus dem angelsächsischen, aber in zunehmendem Maße auch deutschen Sprachraum, belegen dies. Hier einzureihen ist die Darstellung des evangelischen Theologen und Religionswissenschaftlers Marco Frenschkowski, der in Leipzig einen Lehrstuhl für Neutestamentliche Wissenschaft innehat und – so ist es seiner Publikationsliste zu entnehmen – sich im Laufe seines bisherigen wissenschaftlichen Arbeitens wiederholt des Themas der Magie im Spannungsfeld von Antike und Christentum angenommen und Magie „als Spezialfall von Alterität“ (S. X) zu einem Schwerpunkt seines Forschens und Lehrens gemacht hat. Die detail- und umfangreiche Studie zur „Magie im antiken Christentum“ kann daher getrost als ein Resümee von Frenschkowskis persönlichem Forschen in den letzten zweieinhalb Jahrzehnten gelesen werden. Darüber hinaus leistet die wissenschaftlich anspruchsvolle Arbeit aber auch eine repräsentative und ausgewogene Zusammenschau des aktuellen Forschungsstandes zur Magiegeschichte und -theorie des Altertums von den frühen Hochkulturen bis in die Spätantike, mit einer Konzentration auf der christlichen Rezeption und Kritik der durch die griechisch-hellenistische und lateinisch-römische Kultur tradierten Magiekonzepte. Die Aufnahme von Frenschkowskis Titel in die von Hiersemann verlegte Reihe „Standorte in Antike und Christentum“ ist daher gerechtfertigt.

Frenschkowski legt mit dem Band eine überarbeitete Neuauflage seines 2010 publizierten RAC-Artikels „Magie“ vor¹, dessen inhaltliche Gliederung im Wesentlichen beibehalten wurde. Während gegenüber dem RAC-Artikel die Ausführungen zum Alten Orient hier gekürzt sind, ist die Darstellung zur

1 M. Frenschkowski: Magie. In: RAC 23, 2010, 857–957.

Alten Kirche gründlicher. Neu ist ein methodologischer Abschnitt als Einführung in die Thematik, in dem die Prämissen des akademischen Magiediskurses und die Problematik eines universal verwendeten Magiebegriffs aufgezeigt werden, und abschließend ein Abschnitt über die Unterschiede antiker und moderner Magiekonzepte. In beiden zusätzlich verfassten Abschnitten spiegelt sich Frenschkowskis Motiv für die Neuausgabe seines Lexikonartikels als Monographie, nämlich das Ansinnen, mit dem Buch eine Einführung zu dem von ihm und Michael Siefener als Herausgeber betreuten, aber bislang noch nicht erschienenen Titel „Zauberbücher. Ein Handbuch magischer Ritualtexte in interkultureller Perspektive“, einem bibliographisch orientierten Quellen-Kompendium magisch-ritueller Literatur von der Antike bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, zur Verfügung stellen zu wollen (S. XI–XII).

In Vorbereitung auf die nachfolgenden ausführlichen Themenkapitel des Buches umreißt und grenzt Frenschkowski seinen Untersuchungsgegenstand im ersten Abschnitt „Problemanzeigen und methodischer Einstieg“ (Kap. I, S. 1–56) ein, indem er sich diesem aus unterschiedlichen Blickwinkeln her annähert, relevante Aspekte einer antiken Magiegeschichte benennt und methodische Schwierigkeiten des akademischen Magiediskurses aufzeigt.

In „Eine erste Übersicht“ (Kap. I.1) fächert Frenschkowski das Spektrum an Themenfeldern auf, die unsere Vorstellung magischer Praxis und Magiekritik in der griechisch-römischen Antike und den wissenschaftlichen Diskurs prägen. Als zentrale Aspekte nennt er hier: die Bedeutung des ursprünglich aus dem iranisch-zoroastrischen Kulturkreis entlehnten griechischen Wortfeldes der *μαγεία* als „exotische Kunst“ und „Zauberei“, das in der weiteren semantischen Entwicklung zunehmend negativ konnotiert ist und schließlich in der Wahrnehmung breiter Bevölkerungsgruppen zum einen immer mehr „suspekte rituelle Handlungen abseits der öffentlichen Götterkulte“ kennzeichnet und zum anderen „geheimnisvolle okkulte Weisheit und ihre praktische Anwendung“ (S. 2) beschreiben kann; die zunehmende Gleichsetzung von Magie mit paganen Ritualen und ihre Diffamierung als illegitimer Umgang mit Dämonen durch das frühe Christentum und die Alte Kirche, in deren eigener Kultpraxis sich aus moderner Perspektive gleichwohl magisch anmutende Elemente finden; die Magie als literarischer Topos, dessen Ausformung sich insbesondere in einem stabilen Motivrepertoire der lateinischen Dichtung und der graeco-ägyptischen Zauberpapyri

spiegelt und ein „Magieimaginarium“ (S. 3) populärer Figuren und Riten schafft; die Frage der Fassbarkeit einer rituellen Wirklichkeit hinter dem literarischen Klischee, dessen epochenübergreifende „Traditionsstabilität“ als Argument für die Magie als einen „eigenen Bereich antiker Kultur und Weltbewältigung“ (S. 4) zu diskutieren ist; die Innenansicht des Magiers und die dem Zauber offenbar eigene Pragmatik, die im Besonderen in den magischen Textcorpora der graeco-ägyptischen Zauberpapyri, der aramäischen Zauberschalen und der Defixionen fassbar sind; die externe Delegitimierung der Magie, die durch die Auseinandersetzung des römischen Rechts, der neuplatonischen Philosophie und des Christentums vorangetrieben wird und letztlich in einer Unterscheidung von guter, sogenannter weißer, und verwerflicher, sogenannter schwarzer, Magie mündet, im christlichen Kontext eingebettet in den heilsgeschichtlichen Rahmen der Auseinandersetzung Gottes mit Satan bzw. des Heiligen mit dem Magier.

Im Kapitel „Magie als Gegenstand kulturwissenschaftlicher Forschung“ (Kap. I.2) gibt Frenschkowski einen Überblick über die verschiedenen Forschungstraditionen und Interpretationslinien im akademischen Magiediskurs seit dem 19. Jahrhundert. Als prägend für die ‚social anthropology‘ und wichtiger Impulsgeber wird hier James George Frazers evolutionistisches Modell genannt, das Magie als „eine primitivere Vorstufe von Religion und/oder Wissenschaft“ (S. 10) begreift und in Anschluss an die Theorie Edward Burnett Tylors Magie als ‚survival‘ früherer Entwicklungsstufen auch in fortgeschritteneren Gesellschaften erkennen will. Dabei schrieb Frazer der Magie eine „systemimmanente Rationalität, gerade im Bereich der sympathetischen Magie“ (S. 13) zu. Der starke Einfluss Frazers wirkt insofern positiv nach, als er die Deutung des kultischen Rituals bei der Betrachtung religiöser Systeme ins Bewusstsein rückte. Weitere wichtige Beiträge zur Magieforschung leisteten in der Folge das romantische Interesse an der Magie als Hinterlassenschaft vormoderner Strukturen und Zeugnis volkstümlichen Erbes, im Zuge des Kolonialismus die Fokussierung auf die Magie als Ausdruck kultureller Andersartigkeit und Fremdheit, Marcel Mauss' und Henri Huberts Deutung der Magie als Ausdruck einer privaten bzw. marginalisierten Kultpraxis, Bronislaw Malinowskis Beschreibung der „Magie als zweckrationales (Unterschied zur Religion), dennoch auf Sakrales bezogenes (Unterschied zur Wissenschaft) Subsystem des Gesamtsystems Kultur“ (S. 16) und die jüngere Alteritätsforschung, die den deskriptiven Wert eines universalen, definitiv verallgemeinerbaren Magiebegriffes grundsätzlich infrage stellt

und diesen als „Diffamierungs- und Delegitimierungslabel“ (S. 18) in ganz spezifischen Kontexten entlarvt. In diesem Zusammenhang verweist Frenschkowski auch auf die wegweisenden Feldforschungen des britischen Anthropologen Edward E. Evans-Pritchard bei den afrikanischen Azande, welche die soziale Funktion magischer Riten für die Bewältigung von Unglückserfahrungen und die Überwindung innergesellschaftlicher, den sozialen Frieden gefährdender Verwerfungen offenbar machten. Hinzuzufügen ist hier, dass Evans-Pritchards Erkenntnisse wiederum maßgeblich den Althistoriker Peter Brown bei seiner Analyse spätantiker Magie angeregt haben.

Als Fazit des bisherigen und Determinanten des künftigen Magiediskurses der Kulturwissenschaften postuliert Frenschkowski hier wie im sich anschließenden Kapitel „Aufgaben einer gegenwärtigen kulturwissenschaftlichen Theorie der Magie und das Gespräch der Ethnologie“ (Kap. I.3) die Betrachtung der Magie als Deutungskategorie innerhalb religiöser Systeme oder „als Spezialfall sozialer Devianz“ (S. 22) und damit einhergehend eine strenge Unterscheidung zwischen Objekt- und Metasprache, um so die in den antiken Quellen immer wieder suggerierte und ideologisch vorbelastete Opposition von höherstehender Religion und unterlegener Magie als delegitimierende Bewertungskategorien erkennen zu können.

Im Kapitel „Die Vergleichbarkeit der Magie: das Beispiel Indien“ (Kap. I.4) weist Frenschkowski darauf hin, dass zwar auch der Kulturvergleich bestimmte transkulturelle Aspekte der antiken bzw. westlichen Magie wie deren Pragmatik und deren Einbettung in ein religiöses Referenzsystem mit entsprechenden Delegitimierungen und Oppositionen bestätige, aber diese nicht inhaltlich identisch seien. Daraus folge eine methodische Orientierung „sowohl am antiken Wortfeld als auch an metasprachlichen bzw. kulturwissenschaftlichen Magiekonzepten, ohne sich auf eine engere Definition festzulegen“ (S. 47).

Das Kapitel „Völker von Zauberern‘ und ähnliche ethnische Imaginationen“ (Kap. I.5) zeigt auf, dass im transkulturellen Vergleich auch immer wieder benachbarte Ethnien bzw. Vertreter nationaler Minderheiten als Projektionsflächen für Magieimaginationen dienen.

Im Kapitel „Zur Theorie der Magie: abschließende Überlegungen“ (Kap. I.6) konstatiert Frenschkowski folgende Kernaussagen: Um defizitäre Magietheorien zu vermeiden, müsse zum einen von einer begrifflichen Nivellierung der Konzepte Magie und Religion Abstand genommen werden, da

ansonsten „die Entstehung binnenreligiöser Ausgrenzungen der Magie und die verbreiteten Konkurrenzszenarios Religion–Magie [...] und Delegitimierungen der Magie nicht mehr verständlich werden“ (S. 54); zum anderen müsse von einer Angleichung des Magiebegriffs an den des Rituals abgesehen werden, da ansonsten jedes religiöse Ritual als magisch zu charakterisieren sei. Problematisch sei zudem der „Begriff des ‚magischen Weltbildes‘“ (S. 55), da er Unterschiede zwischen Epochen und Kulturen verunklare und Magie als ein „konstantes kulturelles Substratum“ (S. 55–56) suggeriere. Bei der Analyse seien auch die Spannungsverhältnisse zwischen Legitimität und Illegitimität magischer Praktiken einerseits und zwischen tatsächlicher Magie und dem literarischen Topos andererseits zu berücksichtigen, um so „das soziale Spektrum der Magie“ (S. 55) erfassen zu können.

Der zweite Abschnitt „Antike Begriffsgeschichte und Ansätze einer Theorie der Magie“ (Kap. II, S. 57–84) widmet sich in sechs Unterkapiteln der griechisch-römischen Terminologie der Magie und ihrem Bedeutungswandel bis zur Spätantike. Das griechische Wortfeld des *μάγος* bzw. der *μαγεία* wurde erstmals durch Herodot dem Altpersischen entlehnt in Verwendung für die medische, im Dienst des persischen Königtums stehende privilegierte Priesterkaste, die auf die Oneiromantie, die Deutung von *portenta*, die Opferung für Götter und Verstorbene und die Rezitation von Theogonien spezialisiert war.² Später wird die Bezeichnung auch mit dem zoroastrischen Klerus der Sasanidenzeit verbunden. Diese ursprünglich positiv besetzte Terminologie erfuhr im griechischen Sprachraum eine Bedeutungspejoration hin zu ‚Zauberer, Gaukler, Scharlatan‘ für den nicht in die offiziellen Polis-Kulte eingebundenen, religiös delegitimierten Ritualspezialisten im Kontext von Mysterien und Initiationsriten.³ In zunehmendem Maße wurde nun auch der *γόης*, dessen ursprüngliche Funktion es war, mit seiner professionellen Totenklage für einen Verstorbenen die Verbindung von Diesseits und Jenseits zu erreichen, mit dem Magier identifiziert.⁴ Die im fünften und vierten Jahrhundert immer stärker zutage tretende Abwertung der Magie wurde im Wesentlichen durch zwei Umstände veranlasst: die Entwicklung einer philosophischen Theologie und die Herausbildung einer wissenschaftlichen Medizin. Ein

2 Vgl. u. a. Hdt. 1,107–108. 120. 128. 132. 7,43. 113–114. 191.

3 Herakl. 22 B 14 DK.

4 Phoronis, EGF: frg. 2, Pherekydes, FGrHist Nr. 3: frg. 47.

recht weites Bedeutungsspektrum liegt daher dann schließlich in der frühkaiserzeitlich-römischen Rezeption durch Plinius den Älteren vor, dessen magiegeschichtlicher Abriss im Rahmen seiner „Naturgeschichte“ einen enormen Einfluss auf den antiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Magiediskurs entfaltet. Plinius führt die verschiedenen Traditionsstränge zusammen, indem er den Ursprung magischer Heilmittel in Persien verortet und Magie als anrühigen Aberglauben von der Medizin als Wissenschaft und der religiösen Divination des offiziellen Kults abgrenzt.⁵ Der dichotomen Interpretation von Magie und Religion ist so der Weg bereitet. Im Folgenden tritt dann die ethnographische Traditionslinie zunehmend zurück und das „Wortfeld der Magie [...] wird [...] zu einem zentralen Delegitimierungslabel für spezifische Praktiken, aber auch zu einer Abbeviatur für das Faszinans bestimmter Rituale privater ‚Machtausübung‘“ (S. 68). Eine positive Wertung und Legitimierung erfuhr die Magie in der Spätantike dann noch einmal durch den Neuplatonismus, der zwischen einer legitimen, höheren Magie, der Theurgie, und einer illegitimen, niederen Magie, der Goetie, unterschied. Während erstere mit rituellen Mitteln den Menschen/Philosophen für die göttliche Offenbarung empfänglich machen und seinen Seelenaufstieg vorbereiten will, evoziert die Goetie mit Hilfe der Dämonen Trugbilder, die dies zu unterbinden suchen.

Den dritten Abschnitt „Magie in der griechischen und römischen Antike: eine Skizze“ (Kap. III, S. 85–150) untergliedert Frenschkowski in 14 kleinschrittige Unterkapitel. Das einführende Kapitel nennt uns die zur Verfügung stehenden Quellen: Epik, Lyrik, Drama und Roman, deren literarische Schilderungen ein traditionelles Magieimaginarium mit spezifischen Stereotypen und Klischees schaffen und nach Frenschkowski keinen Rückschluss auf tatsächliche Ritualpraxis erlauben; Fachbuchliteratur unter anderem aus den Bereichen Astrologie, Medizin, Veterinärmedizin, Botanik, Pharmakologie, Alchemie; philosophische Literatur von zum Beispiel neuplatonischen Autoren; archäologisch erschlossene materielle Schriftträger wie Amulette, Talismane, Inschriften; die graeco-ägyptischen Zauberpapyri.

Im Folgenden diskutiert Frenschkowski den sozialen Ort magischer Rituale. Gegen die problematische Ansicht der älteren Forschung, Magie in den ungebildeteren Bevölkerungsschichten als eine Form des ‚Volks Glaubens‘ verorten zu können, führt Frenschkowski die Komplexität der Riten an. Am

5 Plin. nat. 30,1–18.

Beispiel spätantiker Magieschilderungen stellt er die Frage, was einen Magier als solchen qualifiziert, und kommt – hier Marcel Mauss folgend – zu dem Schluss, dass bestimmten Personen aufgrund individueller Eigenschaften von der Gesellschaft eine magische Prädisposition zugesprochen wird. So wurde zum Beispiel in den verschiedenen Kulturkreisen im Besonderen Frauen ein magischer Charakter zugeschrieben, was in erster Linie ein soziales Vorurteil zu bezeugen scheint. Das Motiv der Frau als Zauberin und Hexe in der griechischen (Theokrit, 2. Idylle) und besonders römischen Literatur (die Erictho-Szene Lucan. 6,333–830) ist ein beliebtes Stereotyp, das in gewissem Umfang durchaus – trotz Frenschkowskis Schwierigkeiten eines Rückbezugs – auf eine im römischen Bereich konkret fassbare rituelle Wirklichkeit hinter dem literarischen Topos verweist: Frauen, die im römischen Staatskultus in eine passive Zuschauerrolle gedrängt wurden, fanden in Randzonen religiöser Praxis, zum Beispiel in den griechischen Mysterienkulten, die Möglichkeit, unabhängig von der patriarchalischen Gewalt des Vaters oder Ehemannes selbst aktive Rollen auszufüllen. Die Reaktion hierauf war eine von Männern betriebene Dämonisierung der sich ihrem Einfluss entziehenden Frauen, ein Vorgang, der sich zum Beispiel am Bacchanalien-skandal 186 v. Chr. bzw. an seiner literarischen Aufarbeitung durch Livius studieren lässt. Ebenso kann die Verbindung hexender Frauen mit der Zaubertriade Hekate – Selene – Artemis im römischen Kontext klar verortet werden: Im Hain von Aricia lag das in die früheste Zeit des Latinerbunds zurückreichende Heiligtum der Diana Trivia, deren archaischer Kult Frazer zu seinem Buch „The Golden Bough“ inspirierte und deren Dreigestalt Reflex eines in prähistorische Zeit zurückreichenden, matriarchalisch geprägten chthonischen Fruchtbarkeitskults war.⁶

Als das magische Ritual konstituierend ordnet Frenschkowski in den anschließenden Kapiteln folgende Eigenschaften ein: Zaubersprüche, magische Symbole und Ritualgegenstände, die Intentionalität, die Funktionalisierung eines magischen Imaginariums im Sinne einer „symbolische[n] Entgrenzung vorgegebener ‚Realität‘“ (S. 116), die Einbettung des magischen Ritus in ein soziales Milieu, mit magischen Riten verbundene Göttinnen und Götter.

6 Zum Kult der Diana Trivia im Hain von Aricia vgl. E. Simon: Die Götter der Römer. München 1990, 51–53.

Am Beispiel der Zauberpapyri zeigt Frenschkowski das besondere Verhältnis von Magie und Mysterienkulten auf, deren Gemeinsamkeiten sich im Initiationsritus, im geheimen Vollzug und in der angestrebten Verbindung zum Göttlichen zeigen. So kommt es nicht von ungefähr, dass Apuleius, der in zahlreiche Mysterienkulte eingeweiht ist, sich des Magievorwurfs erwehren muss.⁷

In Hinblick auf den graeco-ägyptischen Zauber der Spätantike weist Frenschkowski auf die „Priester-Theorie“ (S. 137) hin, gemäß der Priester ägyptischer Tempel Verfasser bzw. Kopisten der durch die Papyri überlieferten magischen Handbücher sind. Als wichtige Quelle für den graeco-ägyptischen Zauber ordnet Frenschkowski die sogenannte magische Bibliothek von Theben ein. In den Papyri begegnen immer wieder semitische Gottesnamen, die offenbar als „fremde“ Namen integriert wurden, wie es weltweit im Zauber üblich ist. Die semitischen Vokabeln wären dann also vielfach isolierte *Onomata barbarica*, mysteriöse Worte einer barbarischen Sprache“ (S. 145). Die häufigen kosmogonischen Anspielungen der Papyri verweisen nach Frenschkowski auf die prähistorischen Wurzeln des magischen Rituals, welches als Reinszenierung der Weltschöpfung begriffen wird.

Der vierte Abschnitt „Magie in altorientalischen, alttestamentlichen und jüdischen Traditionen“ (Kap. IV, S. 151–201) beleuchtet in 13 Unterkapiteln, ausgehend von verschiedenen regionalen Kontexten, die Rolle der Magie im Umfeld des Alten und Neuen Testaments. Von Interesse ist für Mesopotamien Frenschkowskis Befund, dass in der religiösen Praxis magisches und religiöses Denken komplementär aufeinander bezogen sind und „Magie (in unserem modernen Sinn) Bestandteil der institutionalisierten Religion“ (S. 152) ist. Auch für Ägypten greift in Bezug auf die rituelle Praxis die konzeptuelle Opposition von Magie und Religion nicht. Im zoroastrisch-iranischen Kulturraum hingegen führt die dualistische Prägung in der Tradition der Avesta dazu, Religion als Ringen gegen Hexen und Zauberer zu deuten. Zu Recht betont Frenschkowski, dass „zu den ‚magischen‘ Traditionen etwa bei Plinius d. Ält. [...] in der iranischen Überlieferung nur wenige Parallelen [bestehen]“ (S. 160).

7 Apul. apol. 55,8.

Das alttestamentliche Schrifttum belegt für Altisrael die theologische Delegitimierung magischer und mantischer Praktiken als fremdreligiös und heidnisch. Im heilsgeschichtlichen Zusammenhang soll so die Überlegenheit Jahwes gegenüber den Göttern benachbarter Völker demonstriert werden. Jedoch schließt der Ausgrenzungsdiskurs nicht die gleichzeitige reale Magiepraxis aus, so begegnen das jüdische Rachegebet und die Ekelevokation. Zu einem literarischen Topos entwickelt sich die Erzählung von Mose, der sich am Hof des Pharao mit den Zauberern Jannes und Jambres misst, insofern, als hier ein Konkurrenzzenario entworfen wird, das uns zum Beispiel in der Spätantike im Kräfteressen des Heiligen mit dem Dorfmagier wiederbegegnet. Ein interessanter Befund ist, dass, im Unterschied zu anderen religiösen Kulturen, im Judentum Amulette keine große Rolle gespielt zu haben scheinen, Phylakterien jedoch durchaus.

In der hellenistisch-römischen Welt wurde die Vorstellung des Juden als Zauberer kolportiert, worin sich eher eine Minderheitenprojektion zu spiegeln scheint als ein Reflex realer jüdischer Magie. Bis ins 20. Jahrhundert sollte dieses Motiv unselig fortwirken. Zwei hellenisierte Juden nimmt Frenschkowski mit Flavius Josephus und Philo von Alexandrien in den Blick. Während Josephus nur wenig Interesse für die Magie zeigt, vor allem „das Wortfeld ‚Goetie‘ zur Desavouierung von prophetischen und messianischen Gestalten“ benutzt (S. 174), führt Philo einen polemischen Ausgrenzungsdiskurs, der individualreligiöse Praktiken von unter anderem Sklaven und Frauen (!) als *κακοτεχνία* diffamiert und sie von einer wahren Magie, die als *ὀπτική ἐπιστήμη* beschrieben wird, unterscheidet⁸.

In der späteren Tradition begegnet dann Salomo, als Magiergestalt im jüdischen Erzählgut literarisch ausgestaltet, als Inbegriff der Weisheit und wird zum Autor von Weisheitsliteratur (*Sapientia Salomonis*, Psalmen des Salomo) und in der weiteren Entwicklung dann auch von magischer Literatur (*Testamentum Salomonis*, viertes Jahrhundert) stilisiert.

Als ein prominentes Beispiel für die Überlieferung im hebräischen bzw. aramäischen Sprachraum kann Qumran herangezogen werden. Unter den dortigen Textfunden belegen die zahlreichen Heilzauber und Exorzismen/Dämonenbeschwörungen, dass die Essener eine Gelehrtenmagie praktizierten, die offenbar nicht als illegitim galt und ihren Ruf als Experten für magische

8 Phil. spec. leg. 3,100–101.

Heilungen begründete. Flavius Josephus überliefert, dass die essenische Gemeinde Handbücher über die Heilkraft von Wurzeln und Steinen besessen habe.⁹ Im äthiopischen Henochbuch findet sich das später breit rezipierte mythologische Motiv der gefallenen, in böse Geister verwandelten Engel, die sich gegen göttliches Gebot mit irdischen Frauen verbunden und ihr magisches Wissen an Frauen und Kinder weitergegeben haben.¹⁰ Ein weiteres Quellenzeugnis aramäischer Magie sind spätantike apotropäische Zauberschalen, die man unter Türschwellen, in Hausecken und auf Friedhöfen im Raum Irak-Nordsyrien-Westiran gefunden hat und die wahrscheinlich durch professionelle Ritualexperten für ihre Kunden mit „sowohl synkretistisch-dämonologische[n] Beschwörungen als auch Kompositionen aus alttestamentlichen Passagen“ (S. 189) beschrieben worden sind. Magie lässt sich hier als „eine imaginative Bewältigung nachbarschaftlicher und sonstiger Konflikte und Aggressionen, aber auch Hilfe gegen Ängste in Sachen ‚Invasion‘ der persönlichen Welt durch Krankheit, Einbrecher, Schadenzauber und Schicksalsschläge“ erklären (S. 189). Interessanterweise ist auf den Zauberschalen (wie auch Amuletten) keine Terminologie der vom babylonischen Talmud verbotenen magischen Rituale verwendet: „offenbar sah man die eigene Praxis nicht als Übertretung der tradierten Norm“ (S. 198) – ein Befund, den auch die Bibelbezüge und -zitate auf den Schalen unterstützen.

Die umfangreiche Literatur des rabbinischen Judentums (Mischna, Talmud, Midrasch), wichtige Quelle für die Lebenswirklichkeit jüdischer Religion nach der Tempelzerstörung 70 n. Chr., dokumentiert, ähnlich dem delegitimierenden Ausgrenzungsdiskurs der Kirchenväter, das letztlich vergebliche Bemühen, den Einfluss magischer Praktiken und der Gelehrtenmagie innerhalb des Judentums zurückzudrängen. Trotz der rabbinischen Anstrengungen einer religiösen Normierung existieren jedoch vor allem zahlreiche spätantike Zeugnisse einer jüdischen Magie, „deren Erforschung oft große Widerstände überwinden muss, da sie vielfach dem Bild eines rabbinischen ‚Normaljudentums‘ und überhaupt zahlreichen (auch akademischen) Klischees über das Judentum entgegenstehen“ (S. 192). Mit der mythologischen Namens-Magie um den zum Geheimwissen gewordenen „wahren Gottesnamen“, dessen Aussprechen Leben und Tod bewirken kann, begegnet ein

9 Ios. bell. Iud. 2,136.

10 Aith. Hen. 15,8–16,2 nach dem Prätext Gen. 6,1–4.

spezifisch jüdisches Motiv in der Überlieferung.¹¹ Der Synkretismus jüdischer Magie lässt sich im Typus des ‚heiligen Mannes‘ fassen, des charismatischen, von Gottvertrauen erfüllten Wundertäters, der in den Figuren des Choni, des Chanina ben Dosa, des Abba Chilkiha, teilweise auch Jesu und in der sekundären Überlieferung alttestamentarischer Gestalten (Abraham, Mose, David, Salomo, Daniel) literarisch ausgestaltet wird. Der babylonische Talmud ist Zeugnis für die umfangreiche Debatte, Magie als Missbrauch göttlicher Kräfte auf ketzerische Weise und harmlosen, als bloße Augentäuschung definierten Illusionismus, wie er zur Unterhaltung der Menge auf Märkten dargeboten wurde, voneinander zu unterscheiden. Zwei in Ägypten und Palästina angelegte magische Schriften, die nach Frenschkowski im vierten Jahrhundert in dem jüdischen Zauberbuch *Sepher ha-Razim* („Das Buch der Geheimnisse“) zusammengeführt wurden, zeigen die Einbettung magischer Vorstellungen in die traditionelle Kosmologie der sieben Himmel und eine reiche Angelologie. *Sepher ha-Razim* wie auch weitere im Mittelalter einflussreiche magische Handbücher, zum Beispiel *Charba de Mosche* („Das Schwert des Mose“) und die Hekhalot-Literatur, zeigen die enge Beziehung jüdischer Kultur zu ihrer hellenistisch geprägten Umwelt. So finden sich in der Hekhalot-Literatur theurgische Anweisungen, und auch magische Texte in der Kairoer Geniza integrieren die jüdische Magie in ein theurgisch-theosophisches Interpretationsmodell.

Im fünften Abschnitt „Magie im ältesten Christentum“ (Kap. V, S. 203–222) resümiert Frenschkowski in fünf Unterkapiteln, inwiefern und in welchem Umfang das Thema der Magie im Neuen Testament Niederschlag gefunden hat und innerhalb des Urchristentums Relevanz entfalten konnte.

Die unter anderem im Markus- und Johannesevangelium überlieferten, offenbar bereits von jüdischen und paganen Zeitgenossen gegenüber Jesus erhobenen Vorwürfe dämonischer Besessenheit (Mk 3,20–30, Joh 8,48) und Teufelsbündnerei (Lk 11,14–23) zeigen ein gängiges Diffamierungsmuster, das immer wieder in der Auseinandersetzung etablierter Religionen mit Stiftern neuer Religionen (so auch bei Mani und Mohammed) begegnet. Befördert wurden solche Vorwürfe gegen Jesus offenbar durch die äußerliche Ähnlichkeit und große Verwechselbarkeit seiner Wunderheilungen und Ex-

11 Siehe hierzu L. Blau: Das altjüdische Zaubrewesen. Graz 1974 (Nachdruck der Erstausgabe 1897/98), 50–52.

orzismen mit magischen Praktiken; nicht von ungefähr lassen sich zum Beispiel motivische Parallelen zwischen den Evangelien und der Apollonius-Vita Philostrats aufzeigen. Bereits das Matthäusevangelium ist daher frühes Zeugnis einer christlich-apologetischen Abgrenzungsstrategie, die darauf abzielt, Jesu Wirken durch Einordnung in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang und Betonung des persönlichen Glaubens in seiner Unvergleichbarkeit herauszustellen und vom technisch-mechanistischen Verständnis der Magie abzuheben.

In den Briefen des Paulus und der Paulusschule wird dem Thema der Magie kein besonderes Interesse zuteil. Explizit werden den Zauber bezeichnende Termini bzw. Praktiken in den Lasterkatalogen (Gal 5,20), aber auch in anderen Teilen des Neuen Testaments selten genannt. Im eschatologischen Verständnis des Paulus/der Paulusschule ist es allein der Glaube an Christus, durch den die mit den Dämonen verbundenen „Mächte und Gewalten“ (Kol 2,15), „Philosophie und leerer Trug, die der Überlieferung der Menschen und den Elementen der Welt folgen“ (Kol 2,8), überwunden werden.

Die Ende des ersten Jahrhunderts entstandene Apostelgeschichte des Lukas beschreibt die christliche Mission als konfrontative Gegenüberstellung von Evangelium und heidnischer Welt der Magie, was sich in der Erzählung der paulinischen Verbrennung magischer Literatur in Ephesus literarisch verdichtet (Apg 19). Wie schon bei Jesus, so lässt sich auch für Petrus und Paulus hinsichtlich ihres Wirkens von einer Doppeldeutigkeit beschriebener Phänomene und Wirkungen sprechen, die eine Nähe zu magischen Praktiken herstellt und dem Magievorwurf gegen Christen Vorschub leistet. Nicht zuletzt die Episode von der Begegnung des Simon Magus mit Petrus (Apg 8,9–24) entfaltet in der späteren Rezeption durch Justin oder die Pseudoklementinen im Rahmen von Konkurrenzszenarien christlicher Mission und Magier starke Nachwirkung. Mit den drei dem Stern folgenden „Weisen aus dem Morgenland“ (μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν) in Mt 2 liegt die einzige neutestamentliche Stelle vor, in der Magier, die wohl als chaldäische Astrologen mit iranisch-zoroastrischen Bezügen gedeutet werden können, positiv konnotiert sind.

Im sechsten Abschnitt „Magie in der Alten Kirche“ (Kap. VI, S. 223–273) fasst Frenschkowski in 16 Unterkapiteln Magiediskurs und -kritik der Kirchenväter vom späten ersten Jahrhundert bis zum Ausgang der Antike, die Erscheinungsformen christlicher Magie in der religiösen Praxis und Beispiele für die Diffamierung einzelner judenchristlicher und gnostischer

Gruppierungen durch den häresiologischen Magievorwurf von Seiten der Orthodoxie zusammen.

Für die patristische Magiekritik insgesamt charakteristisch, aber noch nicht in der Bibel angelegt, ist die konzeptuelle Gleichstellung von Magie, Astrologie und Mantik mit Dämonenwerk. Unter anderem bei Justin und Tertullian findet sich der Ursprungsmythos der Magie, deren Entstehung aus der illegitimen Verbindung gefallener Engel mit Menschen und den von diesen abstammenden Dämonen erklärt wird.¹² In zunehmendem Maße und dann durch Augustinus in ein kohärentes christlich-theologisches Lehrgebäude integriert ist die dämonische Magie Inbegriff paganer Religion schlechthin und Ausdruck des satanischen Gegenentwurfs zum Reich Gottes. Auf Augustinus geht der Topos des Dämonenpakts zurück, dem zufolge die Menschen in ihrer anmaßenden Wissbegier (*vana curiositas*) unter Preisgabe ihrer Seelen vom Teufel in die magischen Künste eingeweiht werden. Die latente Wissenschaftsfeindlichkeit des Christentums erklärt sich aus einer mehrheitlich kritischen Auseinandersetzung mit (auch christlichen) Autoren, die Magie als ein physikalisch erklärbares und beherrschbares Naturphänomen durchaus positiv bewerten und die hier wirkenden Kräfte und Stoffe weniger auf übernatürliche Helfer als vielmehr auf empirische Gesetzmäßigkeiten zurückführen und zur Beeinflussung körperlicher und seelischer Prozesse nutzbar machen wollen. Unter anderem sind das enzyklopädische Werk *Kestoi* des Julius Africanus, die *Mathesis* des Firmicus Maternus und die Schrift *De medicamentis* des Marcellus von Burdigala in diese Traditionslinie einzuordnen, die schließlich in der Renaissance im Konzept der *magia naturalis* mündet.

Auch der religiöse Alltag von Christen war durch populäre Bräuche und Vorstellungen geprägt, die als magisch zu charakterisieren sind und die die Kirche immer wieder vergeblich auszumerzen bemüht war. Zu dieser volkstümlichen Alltagsmagie gehörte der unter Christen weit verbreitete und von den Kirchenvätern immer wieder angeprangerte Amulettglaube. Amulette mit christlichen Symbolen und Phylakterien mit Bibelzitat, Kreuzpartikeln oder ‚heiliger Erde‘ zur Übelabwehr und für Heilungszauber stellen christliche Anverwandlungen älterer, paganer Traditionen dar; die syrischen *Canones*

12 Iust. Mart. 2 apol. 5,2–4 (CCEL); Tert. apol. 35. Vgl. B.-Ch. Otto: Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit. Berlin/New York 2011 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 57), 300–301.

des Jakob von Edessa aus dem späten siebten Jahrhundert belegen unter anderem die fortdauernde Präsenz von Ritualen zur Schädlingsbekämpfung, von apotropäischem Zauber zum Schutz von Tier und Mensch vor Dämonen sowie von Erntezauber im bäuerlichen Milieu des christlichen Laienvolks¹³. Neben dieser magischen Vorstellungen verhafteten Laienwelt in der Spätantike findet sich in der Kirchenväterliteratur seit den Apostolischen Vätern die theologische Rechtfertigung eines magisch-apotropäischen Verständnisses der Sakramente. Die metaphorische Interpretation von Abendmahl, Taufe und Ölsalbungen als Leben spendende *φάρμακα* gegen Krankheiten¹⁴, aus der Eucharistie hergestellte Augenumschläge zur Heilung von Blindheit¹⁵ oder die Verwendung einer Patene zum Baden kranker Füße¹⁶ lassen sich als Beispiele für eine von Kirchenseite gebilligte, gleichwohl magisch zu charakterisierende Sakramentsfrömmigkeit anführen. Auch die Gestalt des Wunder wirkenden Heiligen und seine literarische Stilisierung durch die Hagiographie spiegeln das Bemühen der Kirche, angesichts der Beharrungskraft paganer Traditionen an das „magisch-mythische Weltverständnis breiterer Bevölkerungsschichten“ anzuschließen und auf diesem Wege „den christlichen Kult weiträumig zu etablieren“ (Fremer)¹⁷. Zu Recht weist Frenschkowski darauf hin, dass „die byzantinischen und slavischen Heiligenleben eine reiche Quelle an Magieimaginarie[n] [seien], die regelmäßig als Konkurrenzszenarien zwischen dem Heiligen und dem (mehrheitlich männlichen) ‚Magier‘ gestaltet sind“ (S. 255).

So wie vor allem die disziplinarrechtlichen Kanones der Synoden und Konzilien Zeugnis davon ablegen, dass die Kirche auch in den eigenen Reihen „nicht-orthodoxe“, als Magie desavouierte Handlungen“ (S. 253) anprangerte und zu unterbinden suchte, so überliefern uns die Konzilsakten prominente Fälle von Bischöfen, die mit dem Magievorwurf konfrontiert waren und auf Synoden vor dem kirchlichen Gericht zur Verantwortung gezogen wurden. Mehrmals rechtfertigten Synoden die Exkommunikation und Amtsenthebung gegnerischer Bischöfe mit der Begründung, dass diese sich

13 Siehe z. B. Jacob. Edess. can. 37. 39. 41–42. 44.

14 Ign. Eph. 20,2.

15 Aug. c. Iulian op. imperf. 3,162 (PL 45,1315).

16 Greg. Tur. glor. mart. 85 (PL 71,781).

17 T. Fremer: Wunder und Magie. Zur Funktion der Heiligen im frühmittelalterlichen Christianisierungsprozeß. In: Hagiographica 3, 1996, 15–88, hier 17.

magischer Praktiken bedient hätten (unter anderem Euseb von Emesa, Paulinus von Adana, Priscillian von Avila, Sophronios von Tella). Der Vorwurf illegitimer Magie wurde als häresiologisches „Diffamierungslabel“ (S. 259) zu einem effizienten Instrument orthodoxer Ausgrenzung von vor allem heterodoxen judenchristlichen und gnostischen Strömungen innerhalb des Christentums. Als Beispiele führt Frenschkowski hier die synkretistische Sekte der Elkesaiten, die Valentinianer, deren Theologie sich in einem Teil der christlich-gnostischen Texte von Nag Hammadi spiegelt, die Manichäer, die jüdische Taufsekte der Mandäer und die asketische Bewegung der Priscillianer an. Die Verurteilung und Hinrichtung Bischof Priscillians von Avila als *maleficus* durch den spanischen Usurpator Maximus im Januar 385 nahm die durch Theodosius II. juristisch vollzogene „Gleichsetzung von Magie, Heidentum und Häresie“ (S. 273) vorweg.

Im siebten Abschnitt „Rechtsgeschichtliches zur Magie“ (Kap. VII, S. 275–287) widmet sich Frenschkowski in einem sehr kurz gehaltenen Überblick in zwei Unterkapiteln dem römischen Rechtsdiskurs zur Magie und der Bedeutung des Magiedelikts in der römischen Rechtspraxis bis Konstantin und in der nachkonstantinischen Zeit. Ausgehend von der kaiserlichen Gesetzgebung im spätantiken *Codex Theodosianus* (Cod. Theod. 9,16) und den Schilderungen Ammians über mehrere Aufsehen erregende Magie- und Majestätsprozesse in den 60er Jahren des vierten Jahrhunderts spricht Frenschkowski von „epidemischen Prozessen wegen SchadENZAuber“, in denen „der Historiker Wolfgang Behringer ein erstes Beispiel für die Dynamik der späteren Hexenprozeßwellen“ (S. 280) zu sehen glaubt¹⁸. Zu Recht relativiert Frenschkowski selbst diese Aussage: Das Thema tritt „an Bedeutung für den Staat auch wieder zurück; von wirklichen Hexenverfolgungen kann man in der Antike so wenig sprechen wie im frühen Mittelalter“ (S. 281).

Frenschkowskis Überlegungen sind hier unbedingt durch weiterführende Fragestellungen und die Hinzuziehung weiterer Quellen zu vertiefen. Zum einen stellt sich die Frage, zu welchen Zeiten präzise und in welchen ganz konkreten situativen Kontexten es zu einer Häufung von Magieprozessen bzw. gerichtlichen Voruntersuchungen gekommen ist, zum anderen, wer vor allem von Magieklagen betroffen war, und drittens, welche Relevanz dem Magiedelikt in der alltäglichen Strafrechtspflege der Gerichtshöfe zukam. Die von Ammian beschriebenen Verfahren zeigen uns die Umsetzung der

18 W. Behringer: *Witches and Witch-Hunts. A Global History*. London 2004.

spätantiken Magiegesetzgebung vor allem im Kontext von Majestätsdelikten auf und belegen in der Regel exklusive, sich im engeren bzw. weiteren Dunstkreis der kaiserlichen Macht bewegend Personen als Angeklagte. Eine systematische, auf Dauer und breit angelegte Strafverfolgung des Magiedelikts wurde vom römischen Staat zu keinem Zeitpunkt angestrebt, zumal der römische Rechtsapparat keinen Staatsanwalt kannte und überhaupt erst auf Anzeige einer Privatperson hin aktiv werden konnte, um dem Gesetz Geltung zu verschaffen. Ergänzt man das Zeugnis Ammians durch Libanios, der im Laufe seines Lebens mehrmals mit Magieklagen konfrontiert war, lässt sich belegen, dass Zeiten erhöhter gerichtlicher Aktivität bei der Untersuchung von Magieanzeigen mit Zeiten erhöhter gesellschaftlicher Konfliktbereitschaft und Krisenanfälligkeit sowie Phasen instabiler kaiserlicher Herrschaft korrelieren. Der Magievorwurf konnte also überhaupt nur in politisch brisanten Kontexten juristische Relevanz insofern entfalten, als der Magieverdacht im Zusammenhang mit dem Vorwurf der Majestätsverletzung und der die Person des Kaisers betreffenden Divination erhoben wurde und im verfahrensrechtlichen Umgang das stärkere das schwächere Delikt konsumierte. Erst und offenbar ausschließlich dann sahen sich die staatlichen Organe veranlasst, den Vorwürfen weiter nachzugehen.¹⁹

Im Besonderen die von Frenschkowski in diesem Zusammenhang leider gar nicht berücksichtigte hagiographische Literatur liefert uns für die Spätantike vereinzelte Hinweise auf die Rolle des kirchlichen Schiedsgerichts im Zusammenspiel mit der (vor)prozessualen Aufarbeitung von Magieklagen durch die staatlichen Gerichtshöfe. Die der *lex Christiana* folgende Streitschlichtung durch den Bischof oder Heiligen löste das formelle Rechtsverfahren häufig ab oder ersetzte es ganz und trug zu einer erfolgreichen Bewältigung von Konflikten und Krisen bei, deren Verursachung man der Magie zuschrieb.²⁰

Im achten Abschnitt „Antike und moderne Konzeptionen der Magie: eine Problemanzeige“ (Kap. VIII, S. 289–291) benennt Frenschkowski im Abriss

19 Ausführlich zu den juristischen Implikationen der Magie in der Spätantike: A. Lotz: Der Magiekonflikt in der Spätantike. Bonn 2005. Zu Libanios: A. Lotz: Magievorwürfe gegen Libanios. In: P. Bukovec/V. Tadić (Hrsgg.): *Ritualia orientalia mixta. Reflexionen über Rituale in der Religionsgeschichte des Orients und angrenzender Gebiete*. Hamburg 2017 (Religionen im Vorderen Orient 4), 91–107.

20 Ausführlich zur außergerichtlichen Streitbeilegung durch das kirchliche Schiedsgericht siehe A. Lotz: Der Magiekonflikt in der Spätantike (wie Anm. 19), 233–245.

Unterschiede zwischen antiker Magie und modernen Magiekonzepten. Während sich magische Praxis in der Antike in erster Linie durch den metaphysischen Bezug auf übermenschliche Kräfte und einen korrekten rituellen Vollzug definierte, dient die moderne Magie seit dem 19. Jahrhundert immer mehr „einer Erweckung verborgener Potenzen des Menschen selbst“ (S. 289) und wird „als Ausdruck individueller und variabler Spiritualität praktiziert: ein in der Antike undenkbares Konzept. Die beschworenen Dämonen, Intelligenzen, Engel u. ä. erscheinen oft nicht mehr als äußere und übernatürliche, sondern eher als innerseelische oder allenfalls ‚transpersonale‘ Größen“, die ein „kultivierter, konzentrierter, kanalisierter Wille“ (S. 290) zu unterwerfen sucht.

Die Studie schließt mit einem „theologischen Resümee“ zur „Stellung der Alten Kirche zur Magie“ (Kap. IX, S. 293–295), in dem Frenschkowski aus der religionsgeschichtlichen Perspektive heraustritt und Charakteristika der Magie „im Referenzrahmen christlicher Theologie“ (S. 293) konstatiert. Frenschkowski stellt fest, dass die theologische Magiekritik der Alten Kirche einen wichtigen „Beitrag zur gedanklichen Überwindung des Heidentums und zu einer religiösen Proto-Aufklärung“ (S. 293) geleistet habe und „der inklusive Synkretismus der Magie und die exklusive Soteriologie der Kirche [...] nicht spannungsfrei miteinander auskommen [konnten]“ (S. 294). Um das Phänomen Magie und seine über die Jahrhunderte andauernde Faszination erklären zu können, sei nach Nutzen und sozialer Funktion desselben zu fragen und auf die Gesellschaft als ganze zu beziehen – inwiefern biete Magie eine Strategie zur Überwindung innergesellschaftlicher Konflikte, aber auch zur individuellen Bewältigung von unmöglich Veränderbarem? „Der Nutzen der Magie ist imaginativer Natur“ (S. 294), schlussfolgert Frenschkowski. Magie eröffne ihrem Praktiker eine Freiheit, die ihm zuvor durch äußere Lebensumstände genommen worden sei, und erzeuge eine veränderte innere Wirklichkeit. Für die Alte Kirche habe die Magie im Kontext der heilsgeschichtlichen Auseinandersetzung zum ‚Alten‘ gehört, das durch die Erscheinung Christi überwunden worden sei.

Frenschkowskis Studienbuch bietet eine umfassende fachwissenschaftliche Aufarbeitung antiker Magiegeschichte, die weit über den im Titel genannten Referenzrahmen der Alten Kirche hinausgreift und die profunde Sachkenntnis und das souveräne Präsentationsvermögen ihres Autors bezeugt. Das an-

spruchsvolle Niveau der Darstellung setzt beim Leser einschlägige Vorkenntnisse voraus, was den Band nicht unbedingt als einführende Literatur in die Thematik empfiehlt.

Der Band wird abgerundet durch einen Quellenteil, der mit Theokrits 2. Idylle, Plinius' Magiegeschichte in der *Naturalis historia* (30,1–18) und Proklos' Exzerpt „Über die Heilige Kunst nach den Hellenen“ drei Passagen in Übersetzung bietet, die für die Beschäftigung mit dem Thema antiker Magie zentral sind, aber leicht um weitere Texte ergänzt werden könnten. Es folgen abschließend ein Verzeichnis ausgewählter Literatur und zwei ausführliche Register, die moderne Autoren sowie antike Namen und Realia verschlagworten.

Almuth Lotz, Potsdam
alotz@uni-potsdam.de

www.plekos.de

Empfohlene Zitierweise

Almuth Lotz: Rezension zu: Marco Frenschkowski: *Magie im antiken Christentum. Eine Studie zur Alten Kirche und ihrem Umfeld*. Stuttgart: Anton Hiersemann 2016 (Standorte in Antike und Christentum 7). In: *Plekos* 19, 2017, 277–294 (URL: <http://www.plekos.uni-muenchen.de/2017/r-frenschkowski.pdf>).
