

Zeitschrift:	Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica
Herausgeber:	Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft
Band:	76 (2019)
Heft:	1
Artikel:	Ars magorum ars Chaldaeorum?! : Zur Frage um den historischen Ursprung der griechisch-römischen Magie : wie Gedankengut der Maqlû-Priester in den Zauberpapyri fortleben könnte
Autor:	Reif, Matthias
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-846870

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 07.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Ars magorum ars Chaldaeorum?!

Zur Frage um den historischen Ursprung der griechisch-römischen Magie: Wie Gedankengut der *Maqlû*-Priester in den *Zauberpapyri* fortleben könnte

Matthias Reif, Regensburg

Abstract: Die Gegenüberstellung der einen Einblick in das magische Handwerk der Antike gewährenden *Zauberpapyri* mit der assyrischen Keilschriftsammlung *Maqlû* taucht die Frage um das historische Herkunftsland des altertümlichen Zauberwesens in neues Licht und legt den Schluss nahe, dass entscheidende Prägung von Mesopotamien aus gegangen sein könnte.

Keywords: *Maqlû*, *Zauberpapyri*, Ursprung der Magie, assyrisch-babylonischer Zauber, Mesopotamien, Defixion, *Chaldae*.

Sine dubio illic [sc. ars] orta in Perside a Zoroastre, ut inter auctores convenit; sed unus hic fuerit an postea et alias non satis constat. Eudoxus [...] Zoroastren hunc sex milibus annorum ante Platonis mortem fuisse prodidit. [...] Mirum hoc in primis, durasse memoriam artemque tam longo aevo, commentariis intercidentibus, praeterea nec claris nec continua successioneibus custoditam. [...] Primus, quod exstet, ut equidem invenio, commentatus est de ea Osthanes Xerxes regem Persarum bello quod is Graeciae intulit, comitatus ac velut semina artis portentosae sparsit obiter infecto, quacumque commeaverat, mundo.

«Zweifelsohne hat die magische Kunst ihren Ursprung dort in Persien von Zoroaster her, wie die Übereinstimmung der Schriftsteller zeigt. Ob jedoch einzig dieser oder ob in späterer Zeit auch ein anderer existiert habe, ist nicht hinreichend gewiss. Eudoxos [...] tradierte, dieser Zoroaster habe sechstausend Jahre vor Platons Tod unter den Lebenden geweilt. [...] Sonderbar ist vor allem dies, dass sich das Andenken an ihn und seine Kunst in so langer Zeit erhalten haben, obgleich Aufzeichnungen verloren gegangen sind und seine Kunst ausserdem weder von einer nennenswerten noch einer fortwährend bestehenden Nachfolgerreihe bewahrt wurde. [...] Als erster hat, soweit noch vorhanden, wie ich jedenfalls ausfindig machen kann, Studien über sie Osthanes angestellt als Begleiter des Perserkönigs Xerxes im Krieg, den dieser mit Griechenland begann, und gleichsam die Samen der widernatürlichen Kunst ausgestreut, nachdem er nebenbei, wohin auch immer er gegangen war, die Welt mit ihr befleckt hatte.» (Plin. *Nat.* 30,3–8)

Plinius d. Ältere, der römische Historiker und Naturforscher, führt die Magie auf Zoroaster zurück und verortet sie in ihren Ursprüngen in Persien. So würden die Schriftsteller einhellig überliefern. Besagter Zoroaster sei angeblich bereits 6000 Jahre vor Platons Geburt verstorben. Ausgehend von Osthanes, einem Be-

gleiter des Perserkönigs Xerxes, habe sich die Kunst schliesslich im Westen verbreitet.¹

Schon dem antiken Urteil nach soll die Magie ihre Wurzeln gerade im Orient haben.² Auch die Forschung der Moderne hat im Wesentlichen an dieser Sichtweise festgehalten, hat im vielschichtigen magischen Betätigungsfeld eine persische, ägyptische und babylonische Komponente zu identifizieren versucht, erweitert um v. a. jüdisch-christliches oder uritalisches Gedankengut.³ Bis heute

¹ In Auseinandersetzung mit dem Zitat vgl. z. B. E. Tavenner, *Studies in Magic from Latin Literature* (New York 1966 [1916]) 19–22 v. a. mit Anm. 96, 99 und 110.

² Zur Verwandtschaft des Zauberwesens mit im Osten beheimateten Mysterienreligionen und ekstatischen Kulten sowie zur Orientverortung der Magie vgl. Strab. 10,3,23, Th. Hopfner, «Mayeia», *RE* 14 (1930) 301–393, hier 306f., F. Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike* (München 1996 [urspr. französische Originalausgabe: *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris 1994]) 89–107 (das Kapitel «Magie und Mysterienkulte») sowie v. a. 154, M.-L. Thomsen, «Zauberer und Zauberinnen in der Antike», in Historisches Museum der Pfalz Speyer (Hrsg.), *Hexen. Mythos und Wirklichkeit* (München 2009, Ausstellungsbeileitbuch) 37–43, hier 40 ebenfalls mit Verweis auf Zoroaster.

³ Z. B. E. Tavenner, a.O. (Anm. 1) 23, L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science During the First Thirteen Centuries of Our Era, I* (New York/London 1923) 14, Th. Hopfner, a.O. (Anm. 2) 307, G. Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike* (Stuttgart 1990, Kröners Taschenausgabe 489) 45–56 (das Kapitel «Geschichtlicher Überblick»), insbesondere 47 «Eine Wurzel der hellenistischen Magie ist zweifellos in Persien zu suchen» bzw. 48 «Neben Persien galt Babylonien als Ursprungsland der Magie» bzw. 50 «Wenn Ägypten geradezu als Ursprungsland der Magie [...] erscheint, so darf das nicht verwundern» bzw. 52 «Auch das Judentum übte einen nicht unbedeutenden Einfluss auf die magische Koine des Hellenismus aus», S. Eitrem, «Dreams and Divination in Magical Ritual», in C. A. Faraone/D. Obbink (Hrsg.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion* (New York/Oxford 1991) 175–187, hier 176 mit Anm. 3, H. D. Betz, «Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri», in C. A. Faraone/D. Obbink (Hrsg.), a.O. 244–259, hier 249 mit Anm. 34, C. Daxelmüller, *Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie* (Zürich 1993) 49 «Dennoch lassen sich die bis heute wenig präzis nachvollziehbaren Verbindungen nicht ableugnen; die Grundstruktur des religiös-magischen Denkens sowohl des Zweistromlands wie der Antike ist zu ähnlich [...]», F. Graf (1994), a.O. (Anm. 2) 194 noch abgeschwächt «La Mésopotamie possède une longue tradition en matière de magie», ders. (1996), a.O. (Anm. 2) 12–14, sehr bestimmt 154 «Entscheidend sind freilich weder Persien noch Ägypten, sondern Mesopotamien. Hier lässt sich Magie in langer Tradition fassen», G. Veltri, «Der Magier im antiken Judentum. Von empirischer Wissenschaft zur Theologie», in A. Grafton/M. Idel (Hrsg.), *Der Magus. Seine Ursprünge und seine Geschichte in verschiedenen Kulturen* (Berlin 2001, Einstein Bücher) 147–167, hier 149–164, R. Decker, *Hexen. Magie, Mythen und die Wahrheit* (Darmstadt 2004) 12 «Mehr noch als für seine Zauberer war Mesopotamien für seine Astronomen und Astrologen berühmt. Als Kernland [...] der Zauberer galt dagegen Ägypten», M. v. Albrecht, *Vergil. Bucolica – Georgica – Aeneis. Eine Einführung* (Heidelberg 2006, Heidelberger Studienhefte zur Altertumswissenschaft) 33 unter Anm. 101, M.-L. Thomsen (2009), a.O. (Anm. 2) 37 «Viele in der griechischen und römischen Antike nachweisbaren Vorstellungen von Magie und zauberischer Beeinflussung finden sich bereits in der mesopotamischen Hochkultur. Dazu zählen Zauber mit Bildern, Nestelknüpfen oder der böse Blick», P. Busch, «Magie und das Neue Testament», in A. Jördens (Hrsg.), *Ägyptische Magie und ihre Umwelt* (Wiesbaden 2015, Philipika 80) 69–81, hier v. a. die Abschnitte 73–75 bzw. 75–77 («Jesus als Magier?» bzw. «Die Apostel als Magier?»), N. P. Heefsel, «Magie in Mesopotamien», in A. Jördens (Hrsg.), a.O. 33–53, hier 33 «Magie in Mesopotamien – was klingt nicht alles mit bei diesem Titel! Mesopotamien, [...], dieses Mesopotamien scheint geradezu der Inbegriff einer Heimat der Magie zu sein.»

besteht allerdings nur bedingt Einigkeit hinsichtlich der Gewichtung der einzelnen Prägungsfacetten: Zuletzt hat die Heidelberger Papyrologin Jördens einen Sammelband herausgegeben unter dem bezeichnenden Titel *Ägyptische Magie und ihre Umwelt*, bei dem sich im Vorwort eine vermittelnde Position erahnen lässt und neben Ägypten im Besonderen auch dem benachbarten Kulturregionen Bedeutung geschenkt wird.⁴

Ziel des vorliegenden Beitrags ist es, anhand einiger Einzelbefunde aufzuzeigen, dass die griechisch-römische Magie vielfach dem mesopotamischen Zauberhandwerk vergleichbar wirkt, ja besonders starkes Gewicht wohl gerade der mesopotamischen Komponente zugesprochen werden sollte.⁵ Eigenständig gestützt und weiterentwickelt werden soll damit u. a. die Argumentation Grafs, der knapp Gemeinsamkeiten zusammengetragen hat. Die hiesige Studie versteht sich jedoch anders als sein einführendes, zentrale Gesichtspunkte der Magieforschung präsentierendes Überblickswerk dem Bestreben verpflichtet, die Frage um den historischen Ursprung des Zauberhandwerks rein textbasiert neu zu reflektieren:⁶ Zu diesem Zweck wird in komparatistischer Vorgehensweise die Beschwörungsserie *Maqlû* als repräsentatives Dokument für den assyrisch-babylonischen Zauber einer aussagekräftigen Stellenauswahl in den griechisch-sprachigen *Zauberpapyri* gegenübergestellt.⁷ Die beiden Textquellen erweisen sich in geeigneter Weise als aufeinander beziehbar, weil sie einen konkreten

⁴ A. Jördens, «Vorwort», in dies. (Hrsg.), a.O. (Anm. 3) VII–VIII, hier VIII «Andererseits wurden [...], wie auch der neue Titel [...] verheisst, stärker auch die Nachbarkulturen in die Betrachtung einbezogen. Die Idee einer Ausweitung [...] auf die ausserägyptischen Kulturen ist vor allem [...] zu danken [...].»

⁵ Für einen allgemeinen Überblick zur babylonischen Magie vgl. z. B. E. Reiner, «La magie babylonienne», in *Le monde du sorcier. Égypte – Babylone – Hittites – Israël – Islam – Asie centrale – Inde – Népal – Cambodge – Viêt-nam – Japon* (Paris 1966, Sources orientales VII) 67–98, ausführlich M.-L. Thomsen, *Zauberdiagnose und Schwarze Magie in Mesopotamien* (Kopenhagen 1987, CNI Publikations 2) 9–96.

⁶ Zu den Zielen F. Grafs (1996), a.O. (Anm. 2) 6–8 (das «Vorwort»), für die Verbindungen zwischen assyrischer und griechisch-römischer Magie v. a. 154f. mit seinen Angaben unter Anm. 179–191 (249f.). Aus seiner Auflistung magischer Gemeinsamkeiten werden im Folgenden lediglich Statuen, oὐσία und Knoten aufgegriffen.

⁷ Die neun Tafeln umfassende Sammlung von Keilschrifttexten wird auf das 7. Jh. v. Chr. datiert und stammt aus der Bibliothek Aššurbânaplis, in der die magischen Texte Babyloniens seinerzeit systematisiert worden sein sollen. Zu den Informationen vgl. G. Meier, *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû* (Osnabrück 1967 [1937], Archiv für Orientforschung, Beiheft 2) 1, L. W. King, *Babylonian Magic and Sorcery being «The Prayers of the Lifting of the Hand»* (Hildesheim/New York 1975 [London 1896]) V, M.-L. Thomsen, «Vorläufer abendländischer Magie», in *Kindlers Enzyklopädie. Der Mensch* 6 (1983) 688–690, hier 689f., dies. (2009), a.O. (Anm. 2) 37. Zu den *Maqlû*-Priestern vgl. z. B. D. T. Potts, *Mesopotamian Civilization. The Material Foundations* (London 1997, Athlone Publications in Egyptology and Ancient Near Eastern Studies) 229. – Zählung und Übersetzung der *Maqlû*-Texte richten sich nach der genannten Edition G. Meiers. Die *Zauberpapyri* werden zitiert nach K. Preisendanz (Hrsg., übers.), *Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri I. Mit Ergänzungen von [...] Durchgesehen und herausgegeben von Albert Henrichs* (Stuttgart 1973 [Leipzig/Berlin 1928]) bzw. ders. (Hrsg., übers.), *Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauber-*

Eindruck in rituelles Prozedere vermitteln, das aus ihnen rekonstruierbar wirkt – freilich natürlich mehr oder weniger genau.⁸ Eine erschöpfende Darstellung von Parallelen ist hier nicht beabsichtigt.⁹

Eine in den assyrischen Beschwörungsformeln sehr verbreitete Vorstellung stellt die offenkundige Herstellung von Figuren als Zaubermittern dar.¹⁰ Diese kann der Gegner, auch wenn sich keine direkten Zeugnisse für die Durchführung von Schadenzauber erhalten haben,¹¹ z. B. zum Zweck einer beschworenen Defixion geschaffen haben, wie etwa I,131–134 erkennen lässt:¹²

«Die da Figuren entsprechend meinen Figuren gefertigt, meine Gestalt nachgebildet haben, / die meinen Speichel genommen, mein Haar gerauft haben, / die meinen Gewandsaum abgeschnitten, beim Vorübergehen mir die Erde unter den Füßen weggezogen (?) haben: / der Feuergott, der Held, löse ihre Beschwörung.»

Es ist entscheidend, dass die Puppe mit Speichel, Haar oder einem Kleidungsstück des zukünftigen Opfers, also typischen *oúσία*-Stoffen, versehen wird,¹³ damit eine sympathetische Verbindung¹⁴ zwischen zu Bezauberndem und

papyri II. Mit Ergänzungen von [...] und Ernst Heitsch. Durchgesehen und herausgegeben von Albert Henrichs. Mit vier Tafeln (Stuttgart ²1974 [Leipzig/Berlin 1931]).

⁸ Zum Wert und Informationsgehalt des *Maqlû* vgl. M.-L. Thomsen (2009), a.O. (Anm. 2) 37 bzw. dem der *Zauberpapyri* vgl. E. Wallinger, *Hekates Töchter. Hexen in der römischen Antike* (Wien 1994, Frauenforschung 28) 17f., M. Rücker, *Pharmakeía und crimen magiae: Untersuchungen zu Frauen und Magie in der griechisch-römischen Antike* (Diss., Leipzig 2008 [zugl. «*Pharmakeía und crimen magiae*». *Frauen und Magie in der griechisch-römischen Antike*, Wiesbaden 2014, Philippika 78]) 10, M.-L. Thomsen (2009), a.O. (Anm. 2) 42.

⁹ Die in der vorliegenden Studie zusammengetragenen Ergebnisse, wie sie in meiner Magisterarbeit bzw. der ursprünglichen Fassung der später für den Druck gekürzten Dissertation dokumentiert sind, sollen belegen, dass sich das Motivspektrum der griechisch-römischen Magie der *Zauberpapyri* auch in der assyrischen *Maqlû*-Sammlung widerspiegelt und sich damit vielleicht doch eher ein universelles, möglicherweise zumindest in seinen Grundzügen tradiertes Konzept der Magie als eine sich in ihren Vorstellungen unabhängig, aber aufgrund menschlicher Konstanten parallel entwickelnde Magie bestätigen könnte. Dazu vgl. bereits J. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, I. The Magic Art and the Evolution of Kings*, I (London ³1911) 236, M. Reif, «*De arte magorum. Erklärung und Deutung ausgewählter Hexenszenen bei Theokrit, Vergil, Horaz, Ovid, Seneca und Lucan unter Berücksichtigung des Ritualaufbaus und der Relation zu den Zauberpapyri*» (Göttingen 2016, Hypomnemata 203 [zugl. Diss., Regensburg 2014/15]) 13 mit dem der Dissertationarbeit vorangestellten Zitat und 480 mit Anm. 1 und 2, zudem siehe u. Anm. 64 das Zitat.

¹⁰ Vgl. z. B. I,73–86; II,91f.181–183; IV,131–134; V,3.7; VII,58–75; IX,5.21.29–39.40–59.154.184f.

¹¹ Vgl. M.-L. Thomsen (1987), a.O. (Anm. 5) 9.

¹² Vgl. F. Graf (1996), a.O. (Anm. 2) 155.

¹³ Zur *oúσία* vgl. z. B. M. Rücker, a.O. (Anm. 8) 117f., M.-L. Thomsen (2009), a.O. (Anm. 2) 37, M. Reif, a.O. (Anm. 9) 33f. mit Anm. 11, 43f., 114 und Kap. 3.5.3 Anm. 117.

¹⁴ Vgl. z. B. S. S. Ingallina, *Orazio e la Magia (Sat. I 8; Epodi 5 e 17)* (Palermo 1974, Hermes 10) 15, G. Luck, a.O. (Anm. 3) 42, W. Fauth, *Carmen magicum. Das Thema der Magie in der Dichtung der römischen Kaiserzeit* (Frankfurt a. M. u. a. 1999, Studien zur Klassischen Philologie 114) 21 mit Anm. 35.

symbolischem Abbild zustande kommt.¹⁵ Sogar Erde, die von den Füßen des Opfers berührt worden sein mag, spielt im Zauber eine Rolle.¹⁶ Das erinnert spürbar an die auch in magischen Texten des griechisch-römischen Altertums präsente magische *contagio*.¹⁷ Die Defixion selbst wiederum kann durch einen Gegenzauber Aufhebung erfahren, wenn das Opfer eine Puppe der gegnerischen Hexe oder des Zauberers herstellt (I,15–20).

Figuren – wie im Bereich des Voodoo-Kultes ebenfalls üblich – sind für die griechisch-römische Antike archäologisch,¹⁸ literarisch¹⁹ und in den Texten real angewandter Magie fassbar.²⁰ Der *Grosse Pariser Zauberpapyrus* enthält einen als Φιλτροκατάδεσμος θαυμαστός betitelten Liebesbindezauber (PGM IV 296–466), in dem zwei solche Puppen zum Einsatz kommen:²¹ Diese ζώδια δύο, eine bewaffnete Ares-Puppe und eine weibliche Figur als potentielles Opfer, sollen aus Wachs oder Ton geformt werden (κηρὸν «ἢ πηλὸν», PGM IV 296), also aus Materialen, die die assyrischen Tafeln für Puppenherstellung nennen.²² Auch im Liebesbindezauber ist für den korrekten Ritualvollzug unbedingt eine, wenn auch hier nicht näher definierte οὐσία vonnöten, die am Kopf oder Hals der weiblichen Puppe angebracht werden soll (PGM IV 303f.).²³ Die symbolische wie auch tatsächliche Bindung des Opfers tritt in den 365 Knoten des Fadens zutage, durch welchen Tafel und Figuren verknüpft werden sollen (PGM IV 331f.). Vergleichbare Zauberknoten sind auch in der assyrischen Beschwörungssammlung tradiert.²⁴

Insbesondere der Aspekt von Bindung und Lösung erweist sich für den Zauber in Mesopotamien und in der griechisch-römischen Welt als bezeichnend: In der assyrischen Inschrift ist II,83 von einem Übeltäter, der gebunden werden soll, die Rede. Die Bindung von Muskeln und Figuren wird V,95f. thema-

¹⁵ Vgl. F. Graf (1996), a.O. (Anm. 2) 126.

¹⁶ Zur Bedeutung des unbeschuhnten Erdkontaktes vgl. M. Reif, a.O. (Anm. 9) 147f., 191 mit Anm. 38, 250 mit 226 und Kap. 3.5.3. 100, zur Verbindung von Magie und Chthonischem 91f. mit Anm. 89, 114f. mit 172, 132, 206–209, 211–213, 217f., 272, 298 mit 94f., 315, 487, Kap. 3.4.4 186 und 3.5.3 188.

¹⁷ Vgl. z. B. W. Fauth, a.O. (Anm. 14) 21 mit Anm. 35, M. Reif, a.O. (Anm. 9) z. B. 132, 291, 303–305, 345f. und 376.

¹⁸ Zu den Funden am Anna Perenna-Brunnen in Rom vgl. M. Piranomonte, «Religiöse und magische Rituale am Anna Perenna-Brunnen in Rom», in Historisches Museum der Pfalz Speyer (Hrsg.), a.O. (Anm. 2) 44f.

¹⁹ Vgl. z. B. Hor. *Sat.* 1,8,30–33.43f.

²⁰ Zur allgemeinen Figurenverwendung im Zauber vgl. die Erosstatue PGM IV 1842–1867, den Hund 1872–1927 bzw. 2943–2966, die Hermesfigur 2359–2372, das «Bettelmännchen» 2373–2440 – zur deutschen Übersetzung des Begriffs ἐπαιτητάριον (2378) vgl. K. Preisendanz (1973 [1928]), a.O. (Anm. 7) 147.

²¹ Zu besagtem Liebeszauber vgl. M. Reif, a.O. (Anm. 9) 45 mit Anm. 56, 53 mit 90, 112 und ausführlich v. a. 161f.

²² Zu Materialen der Puppenherstellung vgl. für Wachs IV,40; IX,25, für Lehm IV,41, zudem für Teig II,125; IV,41, für verschiedene Hölzer IV,39, für Asphalt IV,41.

²³ Der Einsatz von Haar und Speichel in rituellem Prozedere lässt sich gleichfalls nachweisen, dazu vgl. PGM IV 1336f.; XIII 889f.1051.

²⁴ Zu den assyrischen Zauberknoten vgl. I,9; III,60; VI,30f.41f.; V,55; VII,93–100.112; IX,71.73.161.

tisiert. Neben Belegen für fesselnde Bindung ist auch die Lösung mittels Puppe vorstellbar (II,18).²⁵ Sehr häufig begegnet die Kombination der Verben «fesseln» und «binden» in unmittelbarer Nähe (VII,63f.).²⁶ Der Befund spiegelt sich gleichfalls in den griechischen Papyri wider: Der Liebesbindezauber im *Grossen Pariser Zauberpapyrus* greift einen λόγος an die Götter der Unterwelt auf, der zur Handlung niedergeschrieben und gesprochen werden soll und das entsprechende Vokabular beinhaltet (PGM IV 335f.): «παρακατατίθεμαι ὑμῖν τοῦτον τὸν κατάδεσμον, θεοῖς χθονίοις [...]. [...].» Dabei dient das Gebet dem Zweck der Bindung des Opfers auf Lebenszeit sowie seiner physischen Herbeiführung (380f.395): «[...]. ποίησον, κατάδησον εἰς τὸν ἄπαντα χρόνον τῆς ζωῆς μου [...]. [...]. ἔξον, κατάδησον τὴν δεῖνα φιλοῦσαν [...].» Dem analogen Zaubergedanken gemäss muss man sich die Puppe der Frau wohl im Rücken gefesselt vorstellen (αὐτὴν δὲ ὀπισθάγγωνα, 301).²⁷ In Entsprechung zur Bindung existiert in den PGM-Gebrauchstexten auch die Möglichkeit zur Lösung (πέδας λύει [...], PGM V 488).²⁸

In den *Maqlû*-Tafeln finden sich typische Kennzeichen, die einen Analogiezauber erkennen lassen. Mit der für magische Texte charakteristischen Formulierung des Vergleiches (wie) wird die beabsichtigte Zauberwirkung durch Gegenüberstellung mit einem alltäglichen Vorgang als ebenso naheliegend herausgestellt.²⁹

«Die die böse Zauberformel gegen mich gesprochen, wie Talg zergehe sie!» (I,32)

«Wie Wasser eines Schlauches durch einen Guss mögen sie ein Ende nehmen! / Wie bei der Steinverarbeitung seien sie an ihren Fingern abgeschnitten!» (I,118–119)

«Wie Minze mögen ihre Zaubereien bitter (?) sein! / Wie Saffran mögen ihre Zaubereien sie zerkratzen. / Wie Senf (?) mögen ihre Zaubereien sie durchbohren!» (V,30–32)³⁰

²⁵ Für weitere Belege zur Lösung eines Zaubers durch eine Figur vgl. II,103.125.134.148.159.

²⁶ Für weitere Belege zum Wortfeld «fesseln» und «binden» vgl. III,111f.; IV,9.69; VII,71, zum Bereich der Bindung allein vgl. III,50f.; IV,115, zu dem der Lösung allein vgl. IV,109–113; VI,110; VIII,4.

²⁷ Zu den Formulierungen von Bindung bzw. Fesselung in besagtem Zauber vgl. M. Reif, a.O. (Anm. 9) 39f. v. a. mit Anm. 34. Zum Wortfeld der Bindung vgl. zudem die Defixion bei R. Wuensch (Hrsg.), *Corpus inscriptionum Atticarum. Appendix continens defixionum tabellas in Attica regione repertas* (Berlin 1897, CIG III 3) 9 Nr. 49 Αστύφιλον | Ἀλ[α]έ[α] Φα[v]ίαν | καταδῶ καταδῶ | τὴν γλῶτταν | καὶ τὴν ψυχήν.

²⁸ Vgl. auch PGM I 101; VII 438; XII 160–178. Zum letzten Beleg vgl. M. Reif, a.O. (Anm. 9) 252 und Kap. 3.4.5 Anm. 219.

²⁹ Zur vergleichenden Ebene bei analogem Zauber vgl. z. B. M. Reif, a.O. (Anm. 9) 35, 43–45 mit dem Myrrhezauber, 90, 128 mit Anm. 36 und 291f. mit 55.

³⁰ Für weitere Beispiele der Analogie vgl. I,33; V,43–50; VII,3f.

In einem entsprechenden Zeugnis wird in den *Zauberpapyri* im Zuge eines herbeiführenden Liebeszaubers die Verbrennung von Myrrhe mit einem Entbrennen in Liebe verglichen (PGM IV 1540–1546):

«[...]. ὡς ἐγώ σε κατακάω καὶ δυνατὴ εἰ, οὕτω ἡς φιλῶ, τῆς δεῖνα, κατάκαυσον τὸν ἔγκεφαλον, ἔκκαυσον καὶ ἔκστρεψον αὐτῆς τὰ σπλάγχνα, ἔκσταξον αὐτῆς τὸ αἷμα, ἔως ἔλθῃ πρὸς ἐμέ, τὸν δεῖνα τῆς δεῖνα. [...]»

«[...]. Wie ich dich entzünde und du wirkkräftig bist, so setze der NN Gehirn, zu der ich Liebe empfinde, in Brand, seng es an und dreh ihre Eingeweide heraus, lass ihr Blut ausströmen, bis sie kommt zu mir, dem NN, dem Sohn der NN. [...]»

Soll sich in den Keilschrifttexten das Opfer wie Talg auflösen oder versiegend zugrunde gehen wie ein sich immer weiter entleerender Wasserschlauch, findet sich in den Papyri äquivalentes Gedankengut, wenn eine Frau in Liebe entbrennen möge, wie Myrrhe im Feuer auflodert. Mag die Vergleichsebene in den assyrischen Texten rein verbal-sprachlich zu fassen sein, wird der zum Vergleich herangezogene Vorgang im Papyrus tatsächlich rituell umgesetzt und im Rauchopfer Myrrhe dargebracht (IV 1496–1498).

Eine weitere gemeinsame Vorstellung der assyrisch-griechisch-römischen Magie liegt im Reinheitsgebot als Voraussetzung einer erfolgreichen Zauberhandlung vor: In den mesopotamischen Texten wird z. B. über die Waschung von Leib und Körper mit reinem Quellwasser berichtet (VII,119f.), oft wird die Reinigung der Hände erwähnt (ebenfalls VII,119).³¹ In den Papyri erscheint das Gebot der Reinheit weiter gefasst:³² Neben Hinweisen auf physische Sauberkeit in unterschiedlichen Nuancen³³ steht der Verzicht auf gewisse Nahrungsmittel (z. B. Fleisch)³⁴ oder auf Sex.³⁵ Zudem soll rituelles Walten an reinem Ort stattfinden.³⁶

Dass ein magisches Ritual aufgrund kosmischer Sympathie an den rechten Augenblick bzw. bestimmte Uhrzeiten gebunden sein mag, prägt das Zauberhandwerk: Dafür sprechen in den Keilschrifttexten Erwähnungen von Hochflut bzw. Tiefstand des Wassers (III,119.120), die Nennung des Neumondes (VI,110) und die spürbare Bedeutung des Morgens (IX,165–168). Für die *Zauberpapyri*

³¹ Für weitere Belege zur Reinigung der Hände vgl. VII,170.178; IX,159–169.172–174. Zur Reinigung im Allgemeinen vgl. I,47–49; III,86–88.

³² Zum Reinigungs- bzw. Reinheitsgedanken mit nachfolgenden Belegen vgl. M. Reif, a.O. (Anm. 9) 110 mit Anm. 155, v. a. 216 mit 101 und 251 mit 227 bzw. 229.

³³ Vgl. z. B. PGM III 690–692; IV 2968f.

³⁴ Vgl. z. B. PGM IV 735.

³⁵ Vgl. z. B. PGM IV 897–899.

³⁶ Vgl. PGM VII 844.

lässt sich der identische Befund konstatieren:³⁷ Sonnenaufgang,³⁸ Neumond,³⁹ der Neumond zum Zeitpunkt des Standes der Sonne im Sternbild des Löwen⁴⁰ sowie Vollmond⁴¹ spielen im rituellen Prozedere regelmässig eine zentrale Rolle.⁴²

Indizien für eine Bedeutsamkeit des Namens lassen sich schon in den mesopotamischen Inschriften wahrnehmen (II,12.64). Die Kenntnis des wahren, geheimen Namens⁴³ ist es, die dem magischen Akteur erst die eigentliche Macht über die Gottheit zu verleihen vermag und die deren Epiphanie bewirken kann.⁴⁴ Ja, der wahre Name soll die Sphären von Himmel und Erde durchdringen, so heisst es.⁴⁵

Die Zahlensymbolik erweist sich als gemeinsames Charakteristikum von assyrischer und griechisch-römischer Magie:⁴⁶ Besonders der Drei und der Sieben dürfte schon in Babylon eine herausragende Stellung zugekommen sein.⁴⁷ So soll manche Beschwörung dreimal rezitiert werden.⁴⁸ Auch finden bei einem Ritual drei Zweige⁴⁹ Verwendung oder es wird mit einem *eru*-Zweig dreimal geschlagen.⁵⁰ Von sieben Knoten aus weissem Wollband ist die Rede.⁵¹ In den Papyri soll eine Beschwörungsformel teils dreimal,⁵² teils siebenmal gesprochen

³⁷ Zum richtigen Zeitpunkt teilweise mit nachfolgenden Belegen vgl. M. Reif, a.O. (Anm. 9) 39, 190f. und v. a. 349–351. Für die Zeitzuweisung an Götter vgl. z. B. PGM IV 835–849.

³⁸ Vgl. PGM IV 930.

³⁹ Vgl. PGM IV 753.

⁴⁰ Vgl. PGM IV 780.

⁴¹ Vgl. PGM IV 797f.

⁴² Für weitere Belege vgl. PGM I 236; II 43; III 374f.; IV 1295.

⁴³ Zur Bedeutsamkeit des Namens vgl. F. Graf (1996), a.O. (Anm. 2) 180f., mit nachfolgenden Belegen vgl. M. Reif, a.O. (Anm. 9) v. a. 447f., zu den unverständlichen Zauberlauten 148, 155, 159f., 197, 253, 427 mit Anm. 60, 443–445 mit 125 und Kap. 3.4.3 mit 116.

⁴⁴ Vgl. PGM IV 979.1007f.

⁴⁵ Vgl. PGM IV 1209–1211.

⁴⁶ Ausführlich zur Zahl mit nachfolgend aufgegriffenen PGM-Belegen vgl. M. Reif, a.O. (Anm. 9) 111 mit Anm. 161, 196 mit 55, 314, Kap. 3.1.3 5, 3.2.2 56, 3.4.3 93, 3.5.3 73 und 3.6.3 133.

⁴⁷ Zur Sieben vgl. L. Thorndike, a.O. (Anm. 3) 16, G. G. G. Reinhold, «Einführung: Die Zahl Sieben in Natur und Kosmos», in ders. (Hrsg.), *Die Zahl Sieben im Alten Orient. Studien zur Zahlensymbolik in der Bibel und ihrer altorientalischen Umwelt. The Number Seven in the Ancient Near East. Studies on the Numerical Symbolism in the Bible and Its Ancient Near Eastern Environment* (Frankfurt a. M. u. a. 2008) 1–9, hier 7–9, G. G. G. Reinhold, «Die sieben Stufen. Zur Thronvorstellung im Alten Orient und im Alten Testament», in ders. (Hrsg.), a.O. 23–26, P. van der Veen, «The Seven Dots on Mesopotamian and Southern Levantine Seals – An Overview», in G. G. G. Reinhold (Hrsg.), a.O. 11–22.

⁴⁸ Vgl. IX,13.

⁴⁹ Vgl. IX,3.67.

⁵⁰ Vgl. IX,159.181.

⁵¹ Vgl. IX,73. Zur Sieben vgl. auch II,124; V,110. Für weitere Belege zur Zahlensymbolik vgl. z. B. V,109; IX,61.63f.71.

⁵² Vgl. PGM IV 209.

werden.⁵³ Sieben Ölzweige,⁵⁴ sieben Weizen- und Gerstenkörner kommen zum Einsatz.⁵⁵

Auch in formaler Hinsicht lassen sich Ähnlichkeiten zwischen den Beschwörungen aus dem Zweistromland und den griechisch-römischen Zaubergebeten festhalten:

Die als konventionell geltende Gebetsstruktur ist in den assyrischen Texten erkennbar.⁵⁶ Auf die *invocatio* des Gottes Nusku unter Nennung seiner Epitheta und Taten (II,1–8) folgt in der Beschwörung eine offenkundige *narratio* mit entsprechendem Bezug auf den magischen Akteur, der als Diener der Gottheit das Anrecht auf Unterstützung hoffen zu dürfen begründet (12–14). Die *preces* bilden den Abschluss und bringen als Anliegen vor, den Gegner auszulöschen, selbst jedoch wohlbehalten zu sein (15–17). In vollkommener formaler Entsprechung wird in den griechischsprachigen Gebrauchstexten in einer Beschwörung zum Zwecke eines erfolgreichen Schalenorakels erst der Gott Typhon mit seinen Beiwörtern invoziert (PGM IV 179–185), dann werden im erzählenden Mittelteil bereits vom magischen Akteur für den Gott geleistete Taten in Erinnerung gerufen (185–194). Schliesslich endet das Gebet mit der Bitte, eine Gottheit möge sich einstellen, um die Lekanomantie zu begünstigen (195–208).

Darüber hinaus gleicht sich das magische Formelspektrum in der sprachlich offenen, anonymen Floskel, mit der ein Bezug des Zaubers – von Akteur wie Opfer – auf jedwede Person möglich erscheint. In der beliebig übertragbaren Formulierung der *Maqlû*-Tafeln wird spürbar auf die konkrete Abstammung vom Vater Wert gelegt und die jeweilige Person in Relation zu ihm gesetzt.⁵⁷ Im Unterschied zu einer solchen Erwähnung des Patronymikons stellen die *Zauberpapyri* dagegen allein die Beziehung zur Mutter in den Vordergrund⁵⁸ – vielleicht ob des möglichen Vorbehalts *pater semper incertus*.⁵⁹

Das Spektrum magischer Ingredienzien erweist sich bei einer Durchsicht der Texte ebenfalls als identisch: Zwar kommen Zutaten wie Blut oder Mehl,

⁵³ Vgl. PGM IV 906.

⁵⁴ Vgl. PGM IV 1249.

⁵⁵ Vgl. PGM IV 3004.

⁵⁶ Zum traditionell gleichen Aufbau des magisch-religiösen Gebets vgl. z. B. F. Graf, «Prayer in Magic and Religious Ritual», in C. A. Faraone/D. Oobbink (Hrsg.), a.O. (Anm. 3) 188–213, hier 189–194 in Auseinandersetzung mit dem Gebet Sapphos an Aphrodite (Frag. 1) und der Εύχὴ πρὸς Σελήνην (PGM IV 2785–2890), konkret zu den Gebetsteilen in den PGM M. Reif, a.O. (Anm. 9) 21 mit Anm. 2.

⁵⁷ Vgl. III,35 «Den Behexer und die Hexe des NN., Sohnes des NN», VI,51 «Zauberin, die du gegen den NN., Sohn des NN., Steine sammelst». Für weitere Stellen zum Vaternamen vgl. VI,115; VII,48.

⁵⁸ Vgl. bereits M. Reif, a.O. (Anm. 9) 46 und den dortigen Beleg. Zudem vgl. z. B. PGM IV 1457 «[...]. [...] ἄξητέ μοι τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα, ἐμοί, τῷ δεῖνα τῆς δεῖνα [...]. [...]», 2497 «κατάκλινον τὴν δεῖνα, ἥν δεῖνα».

⁵⁹ Zur Diskussion über potentielle Ursachen der Verwendung des Mutternamens in den PGM in Abgrenzung zum Gebrauch des Vaternamens im Verwaltungswesen vgl. F. Graf (1996), a.O. (Anm. 2) 116 v. a. mit Anm. 31 (240), der sich gegen oben genannte Begründung ausspricht und hier ein Indiz magischer Inversion erkennen möchte.

Gersteformen oder Schwefel etc. nicht immer im konkreten Ritualgeschehen zum Einsatz, spielen bisweilen nur im rituellen Kontext eine Rolle, aber nichtsdestoweniger vermögen sie die gleichartige Ausprägung der Magie zu belegen.⁶⁰

Am Ende erlauben die zusammengetragenen Befunde eine geschärzte Sichtweise der in der Forschung schon lange gestellten Frage nach der Herkunft der griechisch-römischen Magie: Es mag sehr wahrscheinlich zutreffen, dass sich das Zauberwesen insgesamt als Konglomerat verschiedenartiger Strömungen zeigt, die in verschiedenen Regionen der alten Welt beheimatet gewesen sein können. Dabei ist gesichert, dass die Magie ihren Namen von den Māyoi herleitet, den Mitgliedern der angeblichen Priesterschaft bei den Persern, der als Aufgabenbereich u. a. die Traum- und Zeichendeutung zugekommen sein dürfte, der anvertraut gewesen sein soll, den künftigen Herrscher nach Vollenzung des 14. Lebensjahres in der Kunst, Regierungsgeschäfte zu führen, auszubilden.⁶¹ Gleichfalls lässt sich mit Überzeugung behaupten, dass Ägypten z. B. gerade mit der exklusiven, nur Eingeweihten zugängigen Alchemie den Charakter des Zauberwesens entscheidend bestimmt haben könnte.⁶² Das iso-

⁶⁰ Für Blut vgl. IX,61 sowie PGM IV 2101.2103.2105.2644.2645f.2887, für (Fein-)Mehl, Gerste bzw. deren Erscheinungsformen z. B. I,10; V,11; IX,10.18.94.138.157f. sowie PGM IV 908.2583.2585f.2945.3003f., für Knoblauch z. B. V,57 sowie PGM IV 936.2585.2651, für Kot z. B. V,50; IX,61 sowie PGM IV 2459f.2651.3097, für Öl z. B. VII,31–37; IX,140–145 sowie PGM IV 2192f.3008, für Safran z. B. V,31 sowie PGM IV 1834.2461, für Salz z. B. VI,111.117; IX,11 sowie PGM IV 2581.2647, für Schwefel z. B. II,70; VI,73.78.82f.98.101; IX,26.46, zehnmal IX,108–117 sowie PGM VII 168.490; XIII 243; XXXVI 295, für Weihrauch vgl. z. B. II,10 sowie PGM IV 907.1309.1834.1990f.2462.2678f.2873.

⁶¹ Zur Begriffsdefinition von μαγεία/magia und dem Betätigungsfeld der Magoi vgl. z. B. Hdt. 1,101 (Magoi als medischer Stamm), Herakl. DK 22 B 14 (religiöse Experten, Weihung in Mysterien), Strab. 16,2,39 (spezielle Wahrsager bei den Persern), Apul. *Apol.* 25,9 (... *Persarum lingua magus est qui nostra sacerdos* ...), Hdt. 1,107,1; 7,37,2f. (Deutung von Träumen, Sonnenfinsternissen, Mondphänomenen), Plat. *Alk.* 1,121e,3–5; 122a,1–3, Apul. *Apol.* 25,10–11 (Prinzenerzieher). In entsprechender inhaltlicher Auseinandersetzung und bisweilen mit Verweis auf vorausgehende Belege vgl. z. B. E. Tavenner, a.O. (Anm. 1) 1–4 v. a. mit Anm. 3–6, S. S. Ingallina, a.O. (Anm. 14) 10 mit Anm. 4 und 5, G. Luck, a.O. (Anm. 3) 138–144, F. Graf/S. I. Johnston, «Magie, Magier», *DNP* 7 (1999) 657–672, hier 662, M. Rücker, a.O. (Anm. 8) 53–55 mit v. a. ihren Angaben unter Anm. 122, 124 und 125, B.-C. Otto, *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit* (Berlin/New York 2011, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 57 [zugl. Diss., Heidelberg 2009]) 149–156 v. a. mit Anm. 25, 36, 39, 41, 43, 46 und 47, L. Costantini, *Magic in Apuleius' *Apologia*. Understanding the Charges and the Forensic Strategies in Apuleius' Speech* (Berlin/Boston 2019, Beiträge zur Altertumskunde 373 [zugl. *Magic in Court. Understanding the Forensic Strategies and the Charges against Apuleius in the *Apologia**, Diss., Leeds 2016]) 24–27 und 27–33 (die Kapitel «Philosophic-Religious Magic: Oriental Wisdom» und «The Goetic Magus»), dem mein grosser Dank für die Übersendung seines Dissertationsmanuskripts gebührt.

⁶² Vgl. G. Luck, a.O. (Anm. 3) 49f., H.-W. Schütt, *Auf der Suche nach dem Stein der Weisen. Die Geschichte der Alchemie* (München 2000) 13, H. Wilson, *Hieroglyphen lesen* (München 2000 [urspr. englische Originalausgabe: *Understanding Hieroglyphs*, London 1993]) 11, K.-H. Göttert, *Magie. Zur Geschichte des Streits um die magischen Künste unter Philosophen, Theologen, Medizinern, Juristen und Naturwissenschaftlern von der Antike bis zur Aufklärung* (München 2001) 99f., L. M. Principe, *The Secrets of Alchemy* (Chicago/London 2013, Synthesis) 9f.

lierte magische Vorgehen mag möglicherweise hier begründet liegen.⁶³ Doch erweist sich die Forschung in ihrem bisherigen Urteil zur historischen Heimat des Zauberhandwerks vielleicht insgesamt als zu unbestimmt: Gerade das griechisch-römische Zauberwesen in seiner bis heute am reinsten und klarsten zutage tretenden Form in den *Zauberpapyri* legt im detaillierten Vergleich mit den Keilschrifttexten der *Maqlû*-Tafeln den Schluss nahe, dass besonders starke Prägung von Mesopotamien ausgegangen sein könnte.⁶⁴ Denn hier lassen sich erste Hinweise auf Puppen- oder Voodoo-Zauber finden, hier offenbart sich der Glaube an die Wirkkraft magischer οὐσία über das Prinzip der kosmischen Sympathie, hier zeigt sich der Einfluss magischer Berührung, treten Vorstellungen von Zauber und Gegenzauber, Bindung und Lösung zutage. Die für die literarischen wie subliterarischen Magietexte typische Vergleichsebene beim Analogiezauber, die rituelle Reinheit, die Abhängigkeit des erfolgreichen Zaubers vom richtigen Zeitpunkt, die Macht der Zahlen, die Gebetsstruktur, die Ingredienzien etc. – alles wirkt am Ende irgendwie recht assyrisch. Mit grosser Wahrscheinlichkeit könnte neben Persien und Ägypten für die Magie besonders prägend gerade die Heimat der gar so verrufenen *Chaldaeis*⁶⁵ gewesen sein und dem verrufensten aller Handwerke in seiner heute noch fassbaren Form das Leben geschenkt haben.⁶⁶

Annex weiterer Gemeinsamkeiten der mesopotamischen bzw. griechisch-römischen Magie

Für den Bezug vom magischen Akteur zu Schlangen vgl. III,43; IV,84.126; VII,99 sowie PGM IV 663f.939.1656 und für seine Nennung im Umfeld von Hunden vgl. V,43.47f.; VIII,87f.; IX,187 sowie PGM IV 930.1652.2251.2279.2882f. (Hundskopfaffen: PGM IV 1003.1687.2662f.2686.3139, Hundsfigur: PGM IV 1882.2945f., Epitheton κυνολύγματε: 2549), für die Erwähnung von Dämonen bzw. Totengeistern vgl. II,210–212; IV,19–22; VI,134 sowie PGM IV 345f.361.1493f.1950.2060, für die Rolle und Anrufung der Nacht bei

⁶³ Zum Geheimen in der Magie bzw. der Isolation des magischen Akteurs vgl. unter Verweis auf Or. *Cels.* 1,24 Th. Hopfner, a.O. (Anm. 2) 371f., zudem M. Reif, a.O. (Anm. 9) 25, 52 mit Anm. 84, 192–196, 221f., 294f. mit 71, 463.

⁶⁴ Vgl. F. Graf (1996), a.O. (Anm. 2) 156 «Die Ähnlichkeiten sind zu gross und zu zahlreich, um alle bloss das Ergebnis von Parallelentwicklungen zu sein. Die babylonische und assyrische Magie ist das Werk von Spezialisten [...] solche Spezialisten [sind] auch oft unterwegs [...].»

⁶⁵ Zum Begriff vgl. Tac. *Ann.* 14,9,3, Suet. *Vit.* 14,4, Apul. *Apol.* 97,4, *Flor.* 15,16, *Met.* 2,12,3. Zudem vgl. E. Reiner, a.O. (Anm. 5) 69, S. S. Ingallina, a.O. (Anm. 14) 10 mit den entsprechenden Belegen unter Anm. 6, ausführlich M.-L. Thomsen, «The Wisdom of the Chaldaeans. Mesopotamian Magic as Conceived by Classical Authors», *Acta Hyperborea* 1 (1988) 93–101, zudem G. Luck, a.O. (Anm. 3) 48f. Zur Verfolgung der Chaldäer, z. B. unter Kaiser Tiberius und Vitellius, vgl. G. Kleinfeller, «*Magia*», *RE* 14 (1930) 396–398, hier 397, zu Tiberius' Vorgehen gegen fremde Kulte vgl. z. B. R. Turcan, *Sénèque et les religions orientales* (Brüssel 1967, Collection Latomus 91) 7 mit Anm. 5.

⁶⁶ Zur Charakterisierung der Zauberkunst als *fraudulentissima artium* (Plin. *Nat.* 30,1) und einer Auseinandersetzung mit dem Beleg vgl. B.-C. Otto, a.O. (Anm. 61) 226.

verschiedenen Praktiken vgl. I,1–3 sowie PGM II 21; IV 287; VI 27, für die inversive Vorstellung von Zauber und dessen Gegenzauber vgl. IV,108–113 sowie z. B. das wohl auch als Gegenzauber verwendbare Schutzgebet PGM I 195–222, für Schutz- und Glückszauber bzw. die Bitte um Wohlbefinden oder Erfolg vgl. VII,172f. sowie PGM IV 2359–2372.2373–2440.3125–3171, für eine naheliegend über das Metaphorische hinausgehende, denkbare Deutung als Wetterzauber oder die Nennung eines entsprechenden Befähigungsspektrums im Zusammenhang überirdischer Wesen vgl. V,82–84.86; VI,53–55; VII,3–5 sowie PGM I 99; II 110.112; VII 320–322; VIII 91–93, für das Spektrum emotionaler Empfindungen eines Behexten vgl. I,8; VII,40 sowie PGM IV 354–356.1424–1430.1510–1519.2487.2496.2756, für die Relation der Magie zur Erde vgl. I,37; IX,161 sowie PGM IV 495.926.1118–1120.1211.1347; V 249.371, für die besondere Bedeutung der Wegkreuzungen vgl. IX,57.75 sowie PGM IV 2527.2825 und überhaupt für den Einfluss des gewählten Ortes auf die Zaubерhandlung vgl. III,114f. sowie z. B. PGM IV 1926.2469.2493, für die Verwendung abstruser (geheimer) Kräuter vgl. VI,92; IX,111f.114.170 sowie PGM IV 901f.1313.1878.2360.3009.⁶⁷

Korrespondenz:

Matthias Reif
Universität Regensburg
Institut für Klassische Philologie
Lehrstuhl für Lateinische Philologie
Universitätsstr. 31
D-93040 Regensburg
matthias.reif@sprachlit.uni-regensburg.de

⁶⁷ Insbesondere für die Verbindung vom magischen Akteur, v. a. von Hexen, zu Schlangen bzw. Hunden vgl. M. Reif, a.O. (Anm. 9) z. B. 158, 298 mit Anm. 94f., 426 und 470 bzw. 41–43 mit Anm. 42, 118 mit 182, 158, 197, 286, 323, 356 und 470, zum Chthonischen siehe o. Anm. 16.