

Thomas Naumann
Regine Hunziker-Rodewald (Hrsg.)

Diasynchron

Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption
der Hebräischen Bibel

Walter Dietrich zum 65. Geburtstag

Verlag W. Kohlhammer

Das Verbot magischer und mantischer Praktiken im Buch Deuteronomium (Dtn 18,9–13)

Thomas Römer

Walter Dietrich hat sich in vielen Arbeiten mit der Frage der Entstehung der Alleinverehrung Jahwes beschäftigt und hat zu Recht dem Deuteronomismus dafür die entscheidende Rolle zugeschrieben¹. Ohne das Buch Deuteronomium und das deuteronomistische Geschichtswerk hätte sich das israelitische Gottesbild wohl nie zu einem exklusiven Monotheismus entwickeln können. Bei der Ausbildung einer intoleranten deuteronomistischen Monolatrie² spielt auch das Verbot magischer und mantischer Praktiken eine Rolle, die den Deuteronomisten mit dem „wahren“ Jahwekult unvereinbar scheinen. Es ist mir eine grosse Ehre und Freude die folgenden Überlegungen zum Magie- und Mantikverbot im Deuteronomium dem geschätzten Kollegen zu widmen.

1. Einleitung: das Problem der Definition von Magie

In seinem Buch „Das antike Judentum“ sieht Max Weber die große Besonderheit der israelitischen Religion im Nichtvorhandensein der Magie. Zwar gesteht er ein, dass es ohne Zweifel Zauberer in Israel gegeben habe, jedoch seien diese von Beginn an durch die Anhänger der jahwistischen Religion bekämpft worden³. Diese weberianische Konstruktion, die der Magie die (wahre) Religion gegenüberstellt, ist durch ein jüdisch-christliches sowie durch ein griechisches Erbe geprägt, das strikt zwischen Religion und Magie

¹ Wichtige Veröffentlichungen sind wieder abgedruckt in Dietrich, David.

² Siehe dazu auch die Beiträge in Dietrich / Klopfenstein, Gott.

³ Weber, Wirtschaftsethik, 547–555.

differenziert. Dieser Gegensatz geht ohne Zweifel auf Platon zurück, der in seinen *Nomoi* die Magie von der Religion scheidet. Während jene versucht, die Götter zu überzeugen, besteht das wahrhaftig religiöse Verhalten darin, ihnen die freie Wahl zu lassen, denn die Götter wissen besser als wir, was gut für uns ist.⁴ Diese rein utilitaristische Definition der Magie ist stark kritisiert worden durch Gelehrte wie Jensen, der auf die Tatsache verweist, dass es sich bei der Magie vor allem um die Sache von Spezialisten handelt, die Riten ausüben, als Schamanen oder Zauberer legitimiert sind und die unter dem Schutz einer Gruppe oder eines Individuums stehen⁵. Die Frazer-Schule hingegen vertritt eine evolutionistische Vision und unterscheidet drei Etappen in der Entwicklung des menschlichen Geistes: die Magie, die Religion und die Wissenschaft⁶. Die Magie wird damit zur Eigenschaft des archaischen und primitiven Menschen und so genannte religiöse Riten werden als ein fortgeschrittenes Stadium der menschlichen Geistesgeschichte angesehen⁷. Eine solche Differenzierung ist durch eine bestimmte ideologische Konzeption geprägt, die der magischen Weltanschauung nur in negativer Weise begegnen kann.

Es scheint in der gegenwärtigen religionswissenschaftlichen Diskussion, dass der Begriff „Magie“ sich für ein globales Konzept nur schwer eignet. Gewiss kann man die verschiedenen Riten unterscheiden, die man als magisch bezeichnet: Hexerei, Nekromantie, Weissagung, usw., jedoch ist bisher keine Alternative für diesen Oberbegriff vorgeschlagen worden. Wir übernehmen daher die pragmatische Definition von Joanne Kümmmerlin-McLean, die von „methods associated with the gaining of suprahuman knowledge and power or with influencing suprahuman powers“ spricht⁸. Es ist indes klar, zumal für die Religionen des Vorderen Orients, dass eine strenge Trennung zwischen Magie und Religion unmöglich ist⁹. Wie steht es nun um die Magie in der Hebräischen Bibel?

⁴ Graf, *Magie*, 32-36.

⁵ Jensen, *Zauberhandlungen*.

⁶ Für weitere Details vgl. Graf, *Magie*, 19-27.

⁷ Vgl. Graf, *Magie*, 26.

⁸ Kuemmerlin-McLean, *Magic*, 468.

⁹ Diese Tatsache kann sogar durch die Etymologie des griechischen Wortes *magos* gestützt werden, das aus dem Persischen kommt und nach Xenophon die „experts en tout ce qui touche aux dieux“ οἱ περὶ τοὺς θεοὺς τεχνῖται bezeichnet, siehe Graf, *Magie*, 31.

2. Magie in der Hebräischen Bibel

Zunächst sei daran erinnert, dass die Hebräische Bibel nicht unmittelbar die religiöse Praxis Israels und Judas im ersten Jahrtausend v.u.Z. widerspiegelt oder direkten Einblick in die israelitischen und judäischen Rituale dieser Zeit bietet. Die Hebräische Bibel ist zum Großteil ein seit dem 6. Jh v.u.Z. durch eine geistige Elite komponiertes literarisches Produkt. Gleichwohl beinhalten diese Texte auf polemische oder subversive Art und Weise Aussagen über populäre rituelle Bräuche, die von historischem Interesse sind.

Man findet in der Bibel eine Vielzahl von Bezeichnungen für Spezialisten der Zauberei oder magischer Praktiken: מַכְשֵׁף (Zauberer), חֹכֵר (Zauberer), מְנַחֵשׁ (Zauberer); קָסָם/קָסָמִים (Wahrsager/der, der Wahrsagerei betreibt), usw.¹⁰

In 1 Kön 18,17 behandelt Ahab den Propheten Elia wie einen Magier, der Israel einem Zauber unterworfen hat.¹¹ Dies zeigt, dass die Grenze zwischen Prophetie und Magie sehr schwankend ist. Elia und Elisa sind Propheten und zugleich Magier. Sie können verseuchtes Wasser dekontaminieren und ein Eisenbeil wieder an die Wasseroberfläche hinaufsteigen lassen (2 Kön 2,19–22; 6,1–6). Mit magischen Riten rufen sie tote Kinder ins Leben zurück (indem sie ihre Lebenskraft auf das Kind übertragen, 1 Kön 17,19–23; 2 Kön 4,33–37). Auch nähern sich bestimmte „symbolische Handlungen“ der Propheten den magischen Riten an (z.B. das Modell von der belagerten und zerstörten Stadt in Ez 4,1–3 oder in Jer 51,59–64 die Rolle der Worte an Babylon, die in den Fluss geworfen werden und das Unheil über Babylon ankündigen.) Diese Beispiele, die ohne weiteres vermehrt werden könnten, bestätigen die These von F. Cryer: „ancient Israel was a ‚magic society‘, like those around her“¹². Trotzdem findet die Mehrzahl der Exegeten, dass die Hebräische Bibel im Allgemeinen eine feindliche Haltung gegenüber der Magie einnimmt¹³. Dieses Bild erklärt sich durch eine bewusste oder unbewusste Übernahme der theologischen Positionen des Deuteronomismus.

¹⁰ Für weitere Einzelheiten vgl. Albertz, Magie, und Fabian, Role, 225–230.

¹¹ Für diese Übersetzung von עֹכֵר vgl. Fohrer, Elia, 11.

¹² Cryer, Divination, 324.

¹³ Galling, Magie, 601.

3. Die Neubestimmung der jahwistischen Religion im Deuteronomium

Dies ist nicht der Ort die Debatte über den Ursprung und die Entstehung des Buches Deuteronomium detailliert zu behandeln¹⁴. Hier wird mit der Mehrheit der Forscher davon ausgegangen, dass dieses Buch am Ende der neuassyrischen Zeit im siebten Jahrhundert entstanden ist, möglicherweise unter der Regentschaft des Königs Joschija, die nach der biblischen Darstellung der Anfang einer politischen und religiösen Reform gewesen ist, deren Anliegen es war, eine exklusive Jahweverehrung einzuführen und Jerusalem zum einzigen legitimen Heiligtum zu machen. Die Erstausgabe des Deuteronomiums stellte die theologische Legitimation dieser Neuerungen dar, die wahrscheinlich weniger vom König selbst als von den Deuteronomisten getragen wurden, einer Partei höherer Beamter am Jerusalemer Hof. Die Rolle des Deuteronomiums ist nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 587 im Rahmen des sogenannten Deuteronomistischen Geschichtswerkes revidiert und beträchtlich ausgebaut worden mit dem Ziel das deuteronomische Gesetz zur Grundlage einer Religion zu machen, die sich nicht länger durch den König und den Staat legitimieren konnte¹⁵.

An zentraler Stelle des deuteronomischen Gesetzes (Dtn 12–26) finden sich in Dtn 17–18 Vorschriften für die zivilen und religiösen Autoritäten des Volkes: die Richter, der König (dessen Macht drastisch limitiert ist), die Leviten und die Propheten. Es besteht kein Zweifel, dass diese beiden Kapitel in ihrer heutigen Form das Werk einer deuteronomistischen Redaktion in babylonischer oder gar persischer Zeit darstellen¹⁶: Während in der Erstausgabe des Dtn die Leviten, das Kultpersonal der lokalen Heiligtümer, arbeitslos sind und es ihnen verboten ist, am zentralen Heiligtum den Kult zu zelebrieren, nimmt der Text Dtn 18,1–8 an, dass sie „durch Jahwe bestimmt“ am Heiligtum, d.h. in Jerusalem ihren Dienst vollziehen. Zwischen dem den Leviten gewidmeten Abschnitt, welcher deren Status aufwertet, und der Perikope, die von den Propheten handelt (18,14–22), findet sich interessanterweise ein kurzer Text, der magische Praktiken und Wahrsagerei verbietet.

Die Absicht dieser Komposition ist klar. Für die Deuteronomisten existieren, über die mosaische Vermittlung hinausgehend, zwei legitime Wege, mit dem Gott Israels in Kontakt zu treten und dessen Willen zu erfahren: der

¹⁴ Vgl. z.B. den Überblick über die neuere Forschung bei Veijola, *Deuteronomismusforschung*.

¹⁵ Siehe dazu Dietrich, *Geschichtswerk*, und ders., *Vielfalt*.

¹⁶ Lohfink, *Kerygmata*; Otto, *Gerichtsordnung*; Schmidt, *Magic*. Eine ältere Vorform aus der josianischen Zeit, wie sie z.B. Walter Dietrich vertritt, ist nicht ausgeschlossen, aber schwer zu rekonstruieren, siehe dazu Dietrich, *David*, 219–221.

durch die Priester und Leviten vermittelte Opferkult am zentralen Heiligtum sowie die prophetischen Orakel. Die in 18,9–13 beschriebenen Praktiken werden nunmehr verboten und den Bräuchen der ursprünglichen Landesbewohner (הגוים), mit denen man sich nicht vermischen darf, gleich gestellt. In Wirklichkeit handelt es sich aber um in Juda und Israel in der Mitte des ersten Jahrtausends v.u.Z. verbreitete Praktiken.

4. Dtn 18,9–13: Die verbotenen magischen und mantischen Praktiken

כִּי אָתָּה בָּא אֶל-הָאָרֶץ
אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ
לֹא-תִלְמַד לַעֲשׂוֹת
כַּתּוּעַבַת הַגּוֹיִם הָהֵם:

לֹא-יִמָּצֵא בְּךָ מַעֲבִיר
בְּנוֹ-וּבִתּוֹ בָּאֵשׁ קֶסֶם קְסָמִים
מַעֲוֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף

וְחֹבֵר חֶבֶר וְשׂוֹאֵל אוֹב
וְיִידְעֵנִי וְדֹרֵשׁ אֶל-הַמֵּתִים:

כִּי-תוּעַבַת יְהוָה כָּל-עֲשֵׂה אֱלֹהִים
וּבְגִלּוֹל תַּתּוּעַבַת הָאֱלֹהִים
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מוֹרִישׁ אוֹתָם מִפְּנֵיךָ
תָּמִיד תִּהְיֶה עִם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ

כִּי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָתָּה יוֹרֵשׁ
אוֹתָם אֶל-מַעֲנִיִּים וְאֶל-קְסָמִים
יִשְׁמְעוּ וְאָתָּה לֹא בֵן נָתַן לָךְ
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:

18,1–8 Leviten und Priester

18,9–13

In der Tat, wenn du in das Land hineingegangen sein wirst, das Jhwh dein Gott dir gibt, lerne nicht zu handeln nach den Abscheulichkeiten jener Nationen.

Es soll sich bei dir niemand finden, um seinen Sohn oder seine Tochter durch das Feuer gehen zu lassen, niemand, der die Weissagung praktiziert, kein Wahrsager, kein Zeichendeuter, kein Hexer, kein Zauberer, niemand, um einen Geist toter Ahnen, die „Wissenden“ zu befragen, niemand, um die Toten zu konsultieren.

Denn der, der solche Dinge tut, ist eine Abscheulichkeit für Jhwh, und auf Grund dieser Abscheulichkeiten verjagt Jhwh dein Gott sie vor dir. Du wirst immer bleiben bei Jhwh deinem Gott.

18,14 Diese Nationen, die du verjagen wirst, hören auf die Wahrsager, auf jene, die Weissagung praktizieren; dir aber wird Jhwh dein Gott dies nicht geben.

18,15–21 Die Propheten

Dtn 18,9 verzeichnet eine beeindruckende Anzahl von Begriffen, deren Bedeutung nicht immer offensichtlich ist. Betrachten wir die Dinge ein wenig genauer. Man stellt fest, dass die Verbote durch den Ausdruck תועבה gerahmt sind, einen typischen deuteronomistischen Begriff, der generell illegitime und mit dem Jahwekult unverträgliche Praktiken beschreibt.

4.1 מַעֲבִיר בְּנוֹ וּבִתּוֹ בָּאֵשׁ – „jemand, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen lässt“

Der Beginn dieser Liste ist erstaunlich, denn man erkennt nicht leicht, was diese für einige judäische Könige gut belegte Praxis (2 Kön 16,3; 21,6 par. 2 Chr 33,6; im Allgemeinen 2 Kön 17,17; 23,10; Ez 20,31)¹⁷ mit Wahrsagerei zu tun hat. Man denkt oft, dass diese Texte auf Kinderopfer im Rahmen einer Militärkrise anspielen (siehe in diesem Sinne das Opfer des Sohnes des Königs von Moab in 2 Kön 3,26–27)¹⁸ und demnach in keinem Zusammenhang mit magischen Praktiken stehen. Es finden sich in der Hebräischen Bibel jedoch zwei Texte, die diese Handlung, ähnlich wie im Deuteronomium, in eine Reihe mit mantischen Praktiken stellen:

וַיַּעֲבִירוּ אֶת־בְּנֵיהֶם וְאֶת־בְּנוֹתֵיהֶם בָּאֵשׁ
וַיִּקְסְמוּ קְסָמִים וַיִּנְחְשׁוּ וַיִּתְמַכְרוּ
לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה לְהַכְעִיסוֹ: 2 Kön 17,17

וְהָעֶבֶר אֶת־בְּנוֹ בָּאֵשׁ וְעוֹנֵן וְנָחַשׁ וְעָשָׂה אוֹב
וַיִּדְעוּם הָרַבָּה לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה לְהַכְעִיסוֹ: 2 Kön 21,6

Vier biblische Texte erwähnen die Gottheit „Molek“ in einer Reihe mit den Kinderopfern: Lev 18,21; 20,2–5; 2 Kön 23,10; Jer 32,35. Ich habe an anderer Stelle versucht zu zeigen, dass „*molæk*“ aus einer pejorativen Vokalisation von „*mælaek*“ stammt, ein Titel, der wahrscheinlich Jahwe bezeichnet, möglicherweise unter seinem chthonischen Aspekt (dies wird durch Texte wie Jes 57,5; Jer 7,31; Mi 6,7; Ez 20,25–26; 23,38–39 nahe gelegt; siehe auch Gen 20)¹⁹.

Die Assoziation des Ausdrucks „ein Kind durchs Feuer gehen lassen“ mit den Begriffen, die mit Wahrsagerei zusammenhängen in Dtn 18,2; 2 Kön 17 und 2 Kön 21, bedeutet vielleicht, dass diese Praxis zum Ziel hatte,

¹⁷ Siehe dazu auch Stavrakopoulou, King, die jedoch an der Historizität solcher Praktiken zweifelt.

¹⁸ Gray, Kings, 631–632.

¹⁹ Römer, Sacrifice. Zu einer Neuauflage der Deutung von Eissfeldt vgl. Bauks, Implications.

sowohl ein Orakel²⁰ bzw. die Hilfe Jahwe-Mælæks im Falle einer extremen Gefahr zu erhalten. Die fehlende Erwähnung dieser Praktik in Qumran (mit der Ausnahme von 4QDeut^f), entgegen anderer Begriffe in Dtn 18,9ff., die in den qumranischen Schriften belegt sind, zeigt an, dass ein solcher Brauch in den letzten Jahrhunderten v.u.Z. nicht mehr praktiziert wurde²¹.

4.2 קִסָּם קְסָמִים – „einer, der Weissagung (durch Orakel) praktiziert“

Die Wurzel קסם ist wahrscheinlich mit einer arabischen Wurzel in Beziehung zu setzen, welche mit „[das Holz] in Stücke schneiden“ wiederzugeben ist, dann aber das „Auslosen“ mit Hilfe von Pfeilen (das scheint der Fall für den babylonischen König in Ez 21,26 zu sein)²² oder mit Hilfe aus Holz gefertigter Stücke bezeichnet²³. Ez 21,27 spielt in der Tat auf ein mit dem Namen Jerusalems beschriebenes Stück Holz an. In den 33 Belegen der Wurzel in der Hebräischen Bibel scheint dieser präzise Sinn in der Mehrzahl der Fälle jedoch nicht gegeben. Oft wird der *qosem* mit dem Propheten (*nabi'*) gleichgesetzt (Jes 3,2; Jer 14,14; 27,9; 29,8), oder der *nabi'* übt ebenfalls das Amt des *qosem* aus (Ez 13,6; Mi 3,11). Es ist somit wahrscheinlich, dass die Propheten auch als Experten der Weissagung konsultiert wurden und sie unterschiedliche Mittel besaßen (Ekstase, Trance), um ihre Orakel zu verkünden. Der allgemeine Sinn von *q-s-m* „Weissagung praktizieren“ ist auch in der Mischna, im Talmud, im Syrischen und anderweitig belegt²⁴.

4.3 מַעוֹנֵן – Wahrsager

Die Etymologie dieser Partizipialform ist nicht klar²⁵. Manche haben eine Verbindung mit dem Substantiv עָנָן „Wolke“, gesehen und das Partizip somit verstanden als jemand, der durch Beobachtung der Wolkenkonstellationen wahrsagt (Aeromantie). Der palästinische Targum zum Deuteronomium bringt den Ausdruck mit dem Wort עֵין „Auge“, zusammen und stellt eine Verbindung her mit dem „bösen Auge“, das bereits bei den Sumerern belegt ist²⁶. Man hat ebenfalls eine Verbindung mit der arabischen Wurzel „raue Töne hervorbringen“ vorgeschlagen, die Gutturallaute waren typisch für be-

²⁰ Driver, Deuteronomy, 222.

²¹ Brooke, Deuteronomy, 74.

²² Siehe Sure V, 5, die diese Praxis anzeigt.

²³ Jeffers, Magic, 96.

²⁴ LXX übersetzt mit *manteion*. Zu einer möglichen Parallele aus Mari siehe Durand, *Administrateurs*, 112–113.

²⁵ Für die Darstellung der verschiedenen Optionen siehe Jeffers, Magic, 78–79.

²⁶ S. zu diesem Thema Thomson, Eye, und für die Hebräische Bibel Kotzé, Eye.

stimmte Wahrsager²⁷. Die LXX (κληδονιζόμενος) versteht den Begriff offensichtlich als Anspielung auf die „Kledomantie“, Weissagung aufgrund der Etymologie bestimmter Worte²⁸. Die spärlichen biblischen Belege erlauben kaum eine klare Entscheidung. Ri 9,37 belegt eine Verbindung mit einer Eiche²⁹, und in Jes 57,3–5 sind die Söhne einer *‘onenah* (diese Art der Weissagung konnte demnach auch durch Frauen ausgeführt werden) ebenfalls angeklagt, sich unter den „großen Bäumen“³⁰ zu erhitzen, was an eine Weissagung durch das Rauschen der Blätter des Baumes denken lässt. Für den Autor von Dtn 18 hat der Begriff wahrscheinlich keine präzise Bedeutung mehr, er scheint ihn parallel zu *qosem* zu benutzen³¹.

4.4 מַנְחֵם – „Zauberer“

Dieser Begriff wurde und wird oft mit מִנְיָ „Schlange“ in Verbindung gebracht. In der Tat ist die Benutzung von Schlangen im Kontext von Magie und Zauberei auch in der Bibel breit belegt, wie das Beispiel der ehernen Schlange in Num 21 oder die Existenz einer Schlange aus Bronze im Jerusalemer Tempel (2 Kön 18,4) zeigt. Die Schlange spielt in den biblischen Texten ebenfalls, wie auch in den anderen Kulturen des Altertums, eine bedeutende Rolle in den Ursprungsmythen. Eine klare Verbindung zur Wahrsagerei ist allerdings nicht festzustellen. Es ist jedoch nicht völlig auszuschließen, dass eine Verbindung zwischen der Schlange und der Wurzel מִנְחָ „zaubern, murmeln“ existiert (Jer 8,17; Ps 58,6; Klg 10,11)³². Die Texte, in denen sich die Wurzel מִנְחָ findet, spielen eher auf die Beachtung von Vorzeichen an (entgegen קִסָּם, das offensichtlich die Wahrsagerei durch Orakel bezeichnet³³); man müsste also das Partizip übersetzen mit „derjenige, der Vorzeichen beobachtet und interpretiert“³⁴. In Gen 37–50 erfährt

²⁷ Driver, Deuteronomy, 224.

²⁸ Es ist jedoch möglich, dass in der LXX dieses Wort bereits einen allgemeineren Sinn hat, siehe Lust, Lexicon, 257.

²⁹ Jeffers, Magic, 81.

³⁰ Der Zusammenhang von Jes 57,3–5 lässt jedoch eher an einen Fruchtbarkeitskult denken, vgl. Nihan, Cultes.

³¹ Man könnte sich auch die Frage stellen, ob die beiden Begriffe Glossen sind, die später in den Text eingetragen wurden, da sie kein waw-conjunctivum haben.

³² In Qumran wird ein Gebet Davids „Beschwörung (מִנְחָ) im Namen Jhwhs“ genannt, vgl. Brooke, Deuteronomy, 76.

³³ The Dictionary of Classical Hebrew, V, 667.

³⁴ Man vergleicht oft arabische und aramäische Wurzeln, die eine vergleichbare Bedeutung hätten, siehe Jeffers, Magic, 75. Jean-Marie Durand hat mir freundlicherweise mitgeteilt, dass eine Verbindung mit dem Lexem „Schlange“ nicht auszuschließen ist, wie einige babylonische Listen belegen, vgl. Durand, Commentaire.

man, dass Joseph einen Weissagungsbecher benutzt (Gen 44,5.15)³⁵. Es handelt sich also hier um Lekanomantie, eine im Vorderen Orient weit bekannte Praxis. Ein Weissager füllt Öl in einen mit Wasser gefüllten Becher, um aus dessen Bewegungen auf dem Wasser den Willen der Gottheit zu erfahren. Dtn 18 verbietet eine solche Praxis (die vielleicht auch in Gen 30,27 und Hos 12,2 angedeutet ist³⁶), während der Autor der Josephsnovelle, die zweifelsohne später als das Deuteronomium entstanden ist³⁷, keinen Anstoß daran nimmt, dass Joseph diese Art der Weissagung vollzieht.

4.5 מְכַשֵּׁף – „Hexer“

Die hebräische Wurzel כִּשַׁף entspricht dem akkadischen *kašāpu*, das die „schwarze Magie“ bezeichnet, die Hexerei³⁸, welche gefährlich ist und mit der Todesstrafe sanktioniert wird³⁹. Eine Beschreibung einer solchen schwarzen Magie, die in einigen Texten sexuelle Konnotationen hat⁴⁰, und die den Tod der Opfer bewirken will, findet sich vielleicht in Ez 13,18–21, wo es um Frauen geht, die Leute mit „Binden“ gefangen nehmen um sie zu töten⁴¹. In der Bibel wird die Verdammung solcher Magie neben Dtn 18,10 auch im Bundesbuch (Ex 22,17) zum Ausdruck gebracht, das für eine Hexe die Todesstrafe vorsieht (belegt ist allein die weibliche Form⁴²). Im Vergleich mit den babylonischen und assyrischen Texten erscheint ein strenges Verbot dieser Art von Magie völlig „normal“⁴³. Es handelt sich offensichtlich um eine in der assyrischen Zeit nach Juda „importierte“ Praxis⁴⁴. Die Verbindung mit Assyrien und Babylonien taucht ebenfalls in Texten wie Jes 47,9.12 und Nah 3,4 auf; zudem ist kein biblischer Text, der diese Wurzel enthält, vor das 7. Jahrhundert v.u.Z. zu datieren. In jungen Texten wie Ex 7,11 und Dtn 2,2 bezeichnet der Begriff (ohne pejorative Konnotation) die Zauberer am Hofe des Pharaos und des Königs von Babylon. Für den Autor von Dtn 18 scheint

³⁵ Erstaunlicherweise übersetzt die LXX hier und in Dtn 18 mit ὁρῶντίζομαι (den Flug der Vögel beobachten).

³⁶ Deller, šmn.

³⁷ Hier bin ich mit meinem geschätzten Kollegen Walter Dietrich uneinig. Vgl. zu den unterschiedlichen Auffassungen Dietrich, Josephserzählung, und Römer, Narration; vgl. weiter Uehlinger, Fratrie; Schmid, Josephsgeschichte.

³⁸ Schmitt, Magie, 107, vgl. auch KTU 1.169:9.

³⁹ Schmitt, Magie, 336–337; siehe Codex Hammurapi § 2, assyrische Gesetze § 47.

⁴⁰ Nah 3,4, Mal 3,5, 2 Kön 9,22; in Ex 22,17 folgt auf das Gesetz über die Hexerei ein Abschnitt zur Sodomie.

⁴¹ Schmitt, Magie, 285–287.

⁴² Siehe auch 1 Kön 9,22, wo Isebel der Hexerei beschuldigt wird.

⁴³ Cryer, Divination, 258, n. 6.

⁴⁴ Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 329–330.

der Begriff „importierte“, schädliche und schändliche magische Rituale zu bezeichnen.

4.6 חֵבֶר חֵבֶר – „Zauberer“, „Magier“

Es gibt zwei Möglichkeiten diesen in der Bibel seltenen Begriff (nur Dtn 18,11; Jes 47,9.12; Ps 58,6 und Sir 12,13) zu erklären. Man kann, wie dies bisweilen geschieht, eine Verbindung mit der akkadischen Wurzel *habāru* (lärmern) annehmen und an das Vorgehen des Schlangenbeschwörers denken, was gut zu Ps 58,6 und Sir 12,6 passt⁴⁵. Im Rahmen von Dtn 18 drängt sich ein solcher Sinn jedoch nicht auf. Die Tatsache, dass der Ausdruck wie auch in Jes 47,9.12 der Wurzel כָּשַׁף folgt, legt einen allgemeineren Sinn nahe. Wenn כָּשַׁף die unheilvolle Magie bezeichnet, könnte חֵבֶר חֵבֶר eine Art Schutzmagie oder Gegenmagie bezeichnen⁴⁶. In diesem Falle könnte man eine Verbindung mit der semitischen Wurzel *hbr* postulieren⁴⁷ und eine Verbindung mit der gut belegten Praxis der magischen Knoten herstellen, deren Ziel darin besteht, „gefangen zu nehmen“ oder den Gegner „zu binden“. Dieser Zaubertyp ist vielleicht auch im Ugaritischen belegt, da der Text Ras Ibn Hani 78/20 neben den *kšpm* auch die *hbrm* erwähnt⁴⁸. Für Dtn 18,11 ist die Übersetzung mit ‚Magier‘ ohne Zweifel die beste⁴⁹.

4.7 – וְשָׂאֵל אוֹב וַיִּדְעֵנִי וְדָרַשׁ אֶל-הַמֵּתִים

„derjenige, der den Geist eines Ahnen, eines Wissenden, befragt;
jener, der die Toten konsultiert“

Der Sinn der beiden Ausdrücke, die parallel gebraucht sind, ist klar⁵⁰: sie bezeichnen die Nekromantie. Der Totenkult und deren Befragung sind im Vorderen Orient weit verbreitet; das gleiche gilt auch für Israel und Juda. Im Übrigen werden die Verben שָׂאֵל und דָּרַשׁ häufig für die Konsultation Jhwhs oder anderer Gottheiten benutzt. Die Existenz eines Totenkultes ist für Juda durch die Informationen über die Konsultation der *'obot* und der *yidd'anim* in Jes 8,19; 19,3; 2 Kön 21,6 und über König Josias Ausrottung derselben

⁴⁵ Für diese Interpretation siehe Jeffers, Magic, 34–35.

⁴⁶ Siehe in diesem Sinne Schmitt, Magie, 113.

⁴⁷ Held, Studies, postuliert eine Verbindung mit dem akkadischen *ubburu* (durch die Magie binden). In Maqlu I, 4–5 findet man das Verb parallel zu *kuššupu*.

⁴⁸ Avishur, Incantation. Er übersetzt: „Fortwith (?) sorceres, ennemis (!) Horon will expell the binders“ (16). Diese Interpretation ist freilich nicht allgemein akzeptiert, s. die Zusammenfassung der Positionen bei Schmitt, Magie, 253, n. 57.

⁴⁹ LXX übersetzt mit φάρμακος.

⁵⁰ Cryer, Divination, 259, stellt zu Recht fest, dass es sich um Synonyme handelt.

(2 Kön 23,24) breit belegt. Jes 28,15 erwähnt jene, die mit dem Tod einen Bund abschließen (es handelt sich wohl, wie in Ugarit, um eine chthonische Gottheit). Dtn 14,1; Lev 19,27 (wo Tonsuren und Einschnitte für die Toten verboten werden); 26,14 (wo die Totenspeisung untersagt wird) und Lev 19,31 (Verbot der *'obot*) stehen allen Riten, die mit dem Totenkult verbunden sind, sehr negativ gegenüber. Dagegen bestätigen Jes 57,6–9 und 65,4 die Existenz solcher Praktiken für Juda noch zum Ende der Perserzeit⁵¹. Der eindeutigste Text für die Verehrung der Toten ist die großartige Geschichte der Nekromantie in En-Dor in 1 Sam 28, der mit großer Wahrscheinlichkeit in die persische Zeit zu datieren ist⁵². Der hier, wie W. Dietrich zu Recht bemerkt hat, tragisch gezeichnete Saul⁵³, der auf keine anderen Weissagungsmittel mehr zurückgreifen kann (1 Sam 28,6: „Jhwh antwortete weder in den Träumen, weder durch die Urim, noch durch die Propheten“), sucht schließlich eine kundige Person, um den verstorbenen Propheten Samuel zu befragen. Seine Berater verweisen ihn auf eine Frau, eine *בַּעַלְתָּ אוֹב* „eine, die *'ob* beherrscht“. Die Bitte Sauls, Samuel (der als *elohim* bezeichnet wird, V. 13) von den Toten herauf zu holen, wird in V. 8 mit Hilfe der Wurzel *קסם* („die Weissagung praktizieren“ wie in Dtn 18,10) beschrieben. Die Frage nach der Bedeutung des Begriffs *אוֹב* wird diskutiert⁵⁴. Die These, dass *'ob* ein Loch bezeichnet, das in die Erde gegraben wurde, um mit der Unterwelt zu kommunizieren, basiert auf dem akkadischen *'apu*, dem hethitischen *'api* und dem hurritischen *'abu*⁵⁵. Jedoch benutzt die Hebräische Bibel oft den Plural und man kann sich eine Nekromantie, die sich einer Vielzahl von Löchern bedienen würde, nur schwer vorstellen⁵⁶. Weiterhin ergeben mit einer solchen Übersetzung eine Vielzahl biblischer Texte keinen Sinn, und schließlich suggeriert die Tatsache, dass *'ob(ot)* wie in Dtn 18 oft parallel zu *yidd'oni(m)* gebraucht wird, über dessen Etymologie kein Zweifel besteht⁵⁷, einen diesem Lexem ähnlichen Sinn für *'obot*. Etymologisch ist *'ob* wohl in Beziehung zu setzen zu *'ab*, „Vater“ und bezeichnet somit die verstorbenen „Väter“⁵⁸. Es handelt sich nicht notwendigerweise um die leiblichen Vorfahren dessen, der sie befragt, sondern eher um wichtige Persönlichkeiten, deren Bedeutung auch nach dem Tod fortbesteht. Das hebräische *'ab* wird

⁵¹ Schmidt, *Dead*, 254–263.

⁵² Für eine neuere Datierung siehe Schmidt, *Dead*, 201–219; Nihan, *Samuel*.

⁵³ Dietrich, *Königszeit*, 55–56.

⁵⁴ Siehe den Überblick bei Rouillard / Tropper, *Ahnenkult*.

⁵⁵ Zu dieser Theorie siehe Loretz, *Totenkult*, 170, der weitere Vertreter dieser Interpretation zitiert.

⁵⁶ Schmidt, *Dead*, 151.

⁵⁷ Hoffner, *אוֹב*, bietet eine Lösung an, nach welcher der Begriff drei verschiedene Bedeutungen in der Hebräischen Bibel haben könnte: das Loch, durch das man die Toten befragt, der Totengeist selbst und der Totenbefrager.

⁵⁸ Lust, *Wizards*; Römer, *Récits*, 218–219.

nicht nur benutzt um einen biologischen Vorfahren zu bezeichnen, sondern auch als eine respektvolle Anrede gegenüber einem Übergeordneten. Man könnte sogar die Frage stellen, ob die Vokalisation *'ob* sich nicht einer tendenziösen Vokalisation⁵⁹ verdankt, mit welcher zwischen den (lebenden) Vorfahren und den Objekten der verhassten Nekromantie differenziert werden sollte⁶⁰. So verbietet Dtn 18 eine Praxis, die noch bis in die Perserzeit in Juda populär gewesen zu sein scheint. 1 Sam 28 zeigt, dass bei der Totenbefragung, die sich während der Nacht ereignet (V. 8), der Geist des Toten allein demjenigen, der ihn „aufsteigen lässt“, sichtbar ist und dass er offensichtlich durch den Mund des Nekromanten spricht (V. 13–19). Der Text streicht Sauls Widersprüchlichkeit hervor, der zunächst die Befragung der Totengeister verboten hatte (V. 3) und der schließlich keine andere Lösung mehr sah, als auf diese Praxis zurückzugreifen. Anders als in Dtn 18 wird die Totenbeschwörerin in 1 Sam 28 nicht kritisiert (sie ist es im Übrigen, die sich am Ende der Erzählung um den verwirrten König kümmert). Und schließlich zeigt der Text, dass die Nekromantie in gewisser Weise funktioniert, denn der Frau gelingt es Samuel heraufzubringen, obwohl er lediglich den Tod Sauls und der Seinen ankündet. Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass die Verbote des Deuteronomiums keine unmittelbare Wirkung besaßen und dass die Totenkulte und andere mantische Praktiken in Juda auch noch lange Zeit nach der Abfassung von Dtn 18 weiter bestanden⁶¹.

5. Der Aufbau von Dtn 18,10–11

Zusammenfassend sei nach dem Aufbau der Verbote von Magie und Wahrsagerei in Dtn 18 gefragt. Der äußere Rahmen wird durch Verbote gebildet, die sich auf chthonische Kulte beziehen: Menschenopfer und Nekromantie; danach sind drei Ausdrücke angeführt, die verschiedene Formen der Weis-

⁵⁹ Nach der Art des wohlbekannten Grundsatzes, für bestimmte Wörter die Vokale von „boshet“ (die Schande) zu benutzen. Diese Vokalisation muss zweifellos prämasoretisch sein (wie im Übrigen der Austausch von *ba'al* durch *boshet* in den Namen der Kinder Sauls), da *'ob* sich in der Hebräischen Bibel oft plene findet, wie es auch in Qumran der Fall ist: CD XII 3; 4Q270 2 i 10; und 11Q19 LX 18. (Ich danke Herrn Dr. Michael Langlois für diese Hinweise.)

⁶⁰ Lust, *Wizards*, 136–137. Er bemerkt, dass in einigen Handschriften die Pleneform für den Singular nicht begegnet (siehe die Liste 137, n. 1). Siehe bereits Lods, *Croyance I*, 248.

⁶¹ Brooke, *Deuteronomy*, 78, zeigt, dass diese Praktik noch zu der Zeit der Schriften von Qumran beliebt war.

sagungen betreffen: קסם, vielleicht der allgemeinste Begriff, der die „prophetische“ Weissagung durch Imagination, Trance, Ekstase, usw. bezeichnet; ענן, das Arten von Weissagungen charakterisiert, die mit der Beobachtung der Natur zusammenhängen, und נחש, das besonders für die Weissagung mit Verwendung bestimmter Hilfsmittel benutzt wird. Nach den verschiedenen Lexemen, deren semantisches Feld die Weissagung ist, findet man zwei, die sich auf die Magie beziehen: כשף bezeichnet die schwarze Magie, die in den mesopotamischen Rechtstexten ebenso wie in der Bibel verboten ist, während חבר offensichtlich eine Schutzmagie bezeichnet, die darauf abzielt, den Schadenszauber unwirksam zu machen.

מַעְבִּיר בְּנוֹ-וּבִתּוֹ בָּאֵשׁ	Chthonischer Kult
קָסָם קְסָמִים מַעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ	Weissagung
וּמַכְשֵׁף וְחֹבֵר חֶבֶר	Magie
וְשָׂאֵל אוֹב וַיִּדְעֵנִי וְדָרַשׁ אֶל-הַמֵּתִים	Nekromantie, Totenkult

Der Text Dtn 18,10–12 enthält nicht alle biblischen Begriffe, die mit der Weissagung und der Magie verbunden sind; dennoch zeigt die Vielzahl der Begriffe, dass der Autor um eine gewisse Vollständigkeit bemüht war. Andere theologische Strömungen standen hingegen diesen Praktiken weniger feindselig gegenüber als die Deuteronomisten.

6. Andere Auffassungen von Magie und Mantik in der Hebräischen Bibel und dem Frühjudentum

Die rigorose Ablehnung jeglicher mantischer und magischer Praktiken durch die Deuteronomisten wurde nicht von allen Strömungen des entstehenden Judentums geteilt. Der Autor der Josephsnovelle verspürt kein Problem, seinen Helden als Wahrsager und Traumdeuter zu charakterisieren. Ebenso integriert das priesterliche Milieu die Weissagung ohne Schwierigkeiten in den Jhwh-Kult. Mose und hauptsächlich Aaron treten in der priesterschriftlichen Erzählung der „Ägyptischen Plagen“ in einen Wettstreit mit den ägyptischen Zauberern ein und zeigen, dass die magische Macht, die von Jhwh herkommt, stärker ist als jene der Spezialisten des Pharaos (Ex 7–11). Auf

dieselbe Art und Weise schildert der erzählende Teil des Danielbuches (Dan 2–6) seinen Helden als den Wahrsagern und Zauberern des Königs von Babylon weit überlegen, ohne dass dabei die Weissagung als solche kritisiert wird. Die priesterschriftliche Beschreibung der Ausstattung des Priesters in Ex 28 zählt zu seinen Kompetenzen auch die Weissagung, denn er verwaltet die *Urim* (die, die glänzen) und die *Tummim*⁶² (die, die vollkommen sind), Instrumente der Weissagung (Steine oder Gehörknöchelchen), die vielleicht für die Auslosung von Entscheidungsfragen (Ja oder Nein, ein solches oder ein solches, usw.) verwendet wurden⁶³.

Nach dem priesterlichen Verständnis gehört die Weissagung also zum Jhwh-Kult. Dies scheint auch in Qumran der Fall zu sein, wo man die *Urim* und *Tummim* nebst der Traumdeutung als Offenbarungsmittel anerkennt⁶⁴. Die rabbinische Tradition hat jedoch eher die deuteronomistische Position zur Magie übernommen. So entsprechen sich nach der Mischna (*Sanh* 7,7) Magie und Idolatrie. Das Traktat Schabbat (6,10) prangert die magischen Praktiken als „den Brauch der Amoriter“ an.

F. Graf hat daran erinnert, dass in jüdischen Kreisen in Alexandria und Syrien-Palästina ebenso wie in der griechisch-römischen Welt Überlieferungen über Mose als Zauberer existierten⁶⁵. Diese stützten sich auf biblische und vielleicht andere Traditionen, welche die magischen Befugnisse der Gesandten Gottes aufwerten; der Talmud enthält im Übrigen die Behauptung, dass magische Praktiken, die sich zum Wohle des Unterrichts auswirken, nicht unter die Verbote fallen (*Sanh* 68a). Dank der priesterschriftlichen Strategie der Integration hat die Magie (im Dienst an der Tora) auf diese Weise eine Nische im Judentum gefunden⁶⁶.

⁶² Die beiden Begriffe sind zusammen belegt in Ex 18,30; Lev 8,8; Dtn 33,8; Esra 2,63; Neh 7,65; *Urim* allein in 1 Sam 28,6 und Num 27,21.

⁶³ Zur Diskussion siehe Van Dam, *Urim*. Nach Milgrom, *Leviticus*, 82: „The riddle of the *Urim* and *Thummim* still awaits resolution“.

⁶⁴ Brooke, *Deuteronomy*, 81–83.

⁶⁵ Graf, *Magie*, 14–16. Nach Plinius dem Älteren hat Mose eine Schule der Magie gegründet. In den magischen Papyri gibt es eine Formel, in der der Magier behauptet, Mose selbst zu sein.

⁶⁶ Herrn stud. theol. Ramón Seliger, Jena, sei für die Übertragung des Textes aus dem Französischen ins Deutsche herzlich gedankt.

Literatur

- Albertz, R., Art. Magie II. Altes Testament, TRE 21 (1991), 691–695.
- Avishur, Y., The Ghost-Expelling Incantation from Ugarit (Ras Ibn Hani 78/20). In: UF 13 (1981), 13–23.
- Bauks, M., The Theological Implications of Child Sacrifice in and beyond the Biblical Context in Relation to Genesis 22 and Judges 11. In: Finsterbusch, K. u.a. (Hg.), Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition, SHR 112, Leiden / Boston 2007, 65–86.
- Brooke, G.J., Deuteronomy 18.9–14 in the Qumran Scrolls. In: Klutz, T. (Hg.), Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon, JSNT.S 245, London / New York 2003, 66–84.
- Cryer, F.H., Divination in Ancient Israel and Its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation, JSOT.S 142, Sheffield 1994.
- Deller, K., šmn bll (Hosea 12,2). Additional Evidence. In: Bib 46 (1965), 349–352.
- Dietrich, W., Art. Deuteronomistisches Geschichtswerk, RGG⁴ 2 (2000), 688–692.
- Ders., Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr., Biblische Enzyklopädie 3, Stuttgart u.a. 1997.
- Ders., Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage, BThSt 14, Neukirchen-Vluyn 1989.
- Ders., Vielfalt und Einheit im deuteronomistischen Geschichtswerk. In: Pakkala, J. / Nissinen, M. (Hg.), Houses Full of All Good Things. Essays in Memory of Timo Veijola, Publications of the Finnish Exegetical Society 95, Helsinki / Göttingen 2008, 169–183.
- Ders., Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments, BWANT 156, Stuttgart u.a. 2002.
- Dietrich, W. / M. Klopfenstein (Hrsg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, Freiburg (CH) / Göttingen 1994.
- Driver, S.R., A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy, ICC, Edinburgh 1902.
- Durand, J.-M., Administrateurs de Qaṭṭunân. In: Charpin, D. / Durand, J.-M. (Hg.), Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot, Mémoires de N.A.B.U. 3 / Florilegium Marianum 2, Paris 1994, 83–114.
- Ders., Un commentaire à TDP I, AO 17661. In: RA 73 (1975), 153–177.
- Fabian, D.N., The Socio-Religious Role of Witchcraft in the Old Testament Culture. An African Insight. In: OTEs 11/2 (1998), 215–239.
- Fohrer, G., Elia, AThANT 31, Zürich 1957.

- Galling, K., Art. Magie 7. Im AT, RGG³ 4 (1960), 595–601.
- Graf, F., *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Pluriel, Paris 1994.
- Gray, J., I & II Kings. A Commentary, OTL, London³ 1977.
- Held, M., Studies in Biblical Lexicography in Light of Akkadian. In: *ErIs* 16 (1982), 76–85 (Ivrit); 245 (Englische Zusammenfassung).
- Hoffner, H.A., Art. *אִוֵּב*, ThWAT I (1974), 141–145.
- Jeffers, A., Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria, *Studies in the History of the Ancient Near East* 8, Leiden u.a. 1996.
- Jensen, A.E., Gibt es Zauberhandlungen? In: Petzold, L., *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie*, Darmstadt 1978, 279–295.
- Kotzé, Z., The Evil Eye as Witchcraft Technique in the Hebrew Bible. In: *Journal of Semitics* 16 (2007), 141–149.
- Kuemmerlin-McLean, J.K., Art. Magic. Old Testament, ABD 4 (1992), 468–471.
- Lods, A., *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'Antiquité israélite* (2 vols.), Paris 1906.
- Lohfink, N., Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks. In: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II*, SBAB 12, Stuttgart 1991, 125–142.
- Loretz, O., Vom kanaanäischen Totenkult zur jüdischen Patriarchen- und Elternerhebung. In: *JARG* 3 (1978), 149–201.
- Lust, J., On Wizards and Prophets. In: Anderson, G.W. u.a. (Hg.), *Studies in Prophecy*, SVT 26, Leiden 1974, 133–142.
- Lust, J. u.a., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 1996.
- Milgrom, J., *Leviticus: A Book of Ritual and Ethics*, Continental Commentaries, Minneapolis, MN 2004.
- Nihan, C., 1 Samuel 28 and the Condemnation of Necromancy in Persian Yehud. In: Klutz, T. (Hg.), *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, JSNT.S 245, London / New York 2003, 23–54.
- Ders., Trois cultes en Esaïe 57,3–13 et leur signification dans le contexte religieux de la Judée à l'époque perse. In: *Transeuphratène* 22 (2001), 143–167.
- Otto, E., Von der Gerichtsordnung zum Verfassungsentwurf. Deuteronomische Gestaltung und deuteronomistische Interpretation im »Ämtergesetz« Dtn 16,18–18,22. In: Kottsieper, I. u.a. (Hg.), "Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?". *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels*, FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 142–155.
- Römer, T.C., La narration, une subversion. L'histoire de Joseph (Gn 37–50) et les romans de la diaspora. In: Brooke, G. J. / J.-D. Kaestli (Hg.), *Narrativity in Biblical and Related Texts*, BETHL 149, Leuven 2000, 17–29.

- Ders., Les récits patriarcaux contre la vénération des ancêtres. Une hypothèse concernant les "origines" d' "Israël". In: Abel, O. / Smyth, F. (Hg.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie*, Patrimoines, Paris 1992, 213–225.
- Ders., Le sacrifice humain en Juda et Israël au premier millénaire avant notre ère. In: *Archiv für Religionsgeschichte* 1 (1999), 16–26.
- Rouillard, H. / Tropper, J., Vom kanaanäischen Ahnenkult zur Zauberei. Eine Auslegungsgeschichte zu den hebräischen Begriffen 'wb und yd'ny. In: *UF* 19 (1987), 235–254.
- Schmid, K., Die Josephsgeschichte im Pentateuch. In: Gertz, J. u.a. (Hg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlin / New York 2002, 83–118.
- Schmidt, B., Canaanite Magic Vs. Israelite Religion. Deuteronomy 18 and the Taxonomy of Taboo. In: Mirecki, P. / Meyer, M. (Hg.), *Magic and Ritual in the Ancient World, Religions in the Graeco-Roman World* 141, Leiden u.a. 2002, 242–259.
- Schmidt, B., Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition, *FAT* 11, Tübingen 1994.
- Schmitt, R., Magie im Alten Testament, *AOAT* 313, Münster 2004.
- Schwienhorst-Schönberger, Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie, BZAW 188, Berlin / New York 1990.
- Stavrakopoulou, F., King Manasseh and Child Sacrifice. Biblical Distortions of Historical Realities, BZAW 338, Berlin / New York 2004.
- Thomson, M.-L., The Evil Eye in Mesopotamia. In: *JNES* 51 (1992), 19–32.
- Uehlinger, C., Fratrie, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph (Genèse 37–50*). In: Macchi, J.-D. / T. Römer (Hg.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25–36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, MoBi 44, Genève 2001, 303–328.
- Van Dam, C., *The Urim and Thummim*, Winona Lake, IN 1997.
- Veijola, T., Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation (I). In: *ThRu* 67 (2002), 273–327.
- Weber, M., *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum*, MWG I/21, Tübingen 2005.

Gedruckt mit Unterstützung
der Hochschulstiftung der Bürgergemeinde Bern und
der Ulrich Neuenschwander-Stiftung.

Alle Rechte vorbehalten
© 2009 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart
Printed in Germany

ISBN 978-3-17-020822-3