

# Multikulturelle Magie und ihr alt-neuer Gott

Zur antiken Hybridgestalt des  
alectorocephalen Anguipeden

# Hans-Bonnet-Studien zur Ägyptischen Religion (HaBoS)

Band 4

Hans-Bonnet-Studien zur Ägyptischen  
Religion (HaBoS) werden  
herausgegeben von Ludwig D. Morenz

Ludwig D. Morenz

# Multikulturelle Magie und ihr alt-neuer Gott

Zur antiken Hybridgestalt des  
alectorocephalen Anguipeden



EBVERLAG

**Bibliografische Information  
der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet  
diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte  
bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

**Alle Rechte vorbehalten.**

Dieses Buch, einschließlich aller seiner  
Teile, ist urheberrechtlich geschützt.  
Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen sowie die  
Einspeicherung und Verarbeitung in  
elektronischen Systemen bedürfen der  
schriftlichen Genehmigung des Verlags.

**Umschlagmotiv: IAΩ als Bild und Buchstabe auf  
einer antiken Gemme (Fig. 42)**

**Umschlag | Layout: Rainer Kuhl**

**Copyright ©: EB-Verlag Dr. Brandt  
Berlin 2020**

**ISBN: 978-3-86893-319-2**

**Internet: [www.ebverlag.de](http://www.ebverlag.de)  
E-Mail: [post@ebverlag.de](mailto:post@ebverlag.de)**

**Printed in Germany**

*Vernunft und Magie begegnen sich wohl und werden eins,  
in dem, was man Weisheit, Einweihung nennt,  
im Glauben an die Sterne, die Zahlen ....*

so Adrian Leverkühn in T. Manns Dr. Faustus  
(gegen Ende von Kap. XXIII)



# Inhalt

Vorwort .....	9
I.) Einleitung .....	13
a) Wer ist Abrasax-IAΩ? .....	13
b) Magische Mentalität: Synkretismus versus Hybridität? .....	17
II.) Essay .....	28
II.a) Antik-magische Vorstellungen von Abrasax, IAΩ und Seth .....	28
Exkurs 1) „Oh IAΩ“ auf einem antiken magischen Täfelchen mit solarem Supergott IAΩ-Atum-Tutu(-Seth) .....	31
Exkurs 2) Spottgraffito und/oder auch magisches Bild? Zum Palatin-Graffito des Gekreuzigten im kaiserzeitlichen Rom .....	36
Exkurs 3) Von mytho-biologischer Urschöpfung. Zu Atums generativer Rolle in der Kosmogonie von Heliopolis (Pyr. 1248a–d) .....	42
Exkurs 4) <i>Hermeneutische Billigkeit</i> – oder: Was und wie viel traut man seinem Modell-Autor zu? .....	61
II.b) Die Gestalt des alectorocephalen Anguipeden. Ein ludo-ikonologischer Erklärungsversuch .....	67
Exkurs 5) In Familienähnlichkeit zum alectorocephalen Anguipeden .....	91
Ausklang .....	93
Bibliographie .....	95



## Vorwort

Irgendwie hat irgendwo und irgendwann wohl jede(r) schon einmal den Namen Abrasax (oder vielleicht eher die lateinische Form Abraxas) gehört, und von ihm scheint *magischer* Klang auszugehen. Er führt zurück bis in das sozio-kulturell so vielschichtige Feld der antiken Magie, und zu dem seltsamen Namen gesellt sich – insbesondere auf den Gemmen – ein merkwürdiges Bild: der alectorocephale Anguipede, also eine Mischgestalt mit Menschenkörper aber Schlangenbeinen und einem Hahnenkopf<sup>1</sup>. Im Folgenden wird eine ikonologische Analyse mit entsprechender kulturhistorischer Kontextualisierung angestrebt.

In den letzten Jahren und Jahrzehnten hat die Erforschung der antiken und spätantiken Magie einen enormen Aufschwung genommen<sup>2</sup>. Dabei steht die Frage nach bestimmten „nationalen“ Aspekten von Magie genau so wie die nach einem „internationalen“ Synkretismus bzw. nach

---

<sup>1</sup> Im Blick auf lange Zeiträume, breitere Bildtraditionen und kulturgeschichtliche Kontexte eröffnet D. Wengrow, *Monsters*, 2013, interessante Perspektiven auf Mischwesen und ihren Vorstellungshintergrund.

<sup>2</sup> Dabei spielte das übersetzerische Grundlagenwerk H.D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, das erstmals 1986 (1992<sup>2</sup>) erschienen ist, eine wichtige Rolle (Textedition selbst in Erweiterung des Preisendanzschen Werkes: *Papyri Graeca Magicae* 1973/4<sup>2</sup> und dazu mehreren Einzelveröffentlichungen; Sammlung als *Suppl. Mag.*). Vereinfachend können wir vielleicht grob drei Phasen der neueren Forschung unterscheiden, die mit A. Dieterich und seinem Forschungsumkreis (etwa R. Wünsch und besonders K. Preisendanz, dem Herausgeber der [von Dieterich und Wünsch begonnenen] PGM) beginnende Aufbauphase (stellvertretend A. Dieterich, *Abraxas*, 1891), dann eine mittlere Phase (stellvertretend: C. Bonner, *Studies*, 1950) und schließlich eine mit H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, 1986 beginnende neue Phase, die in den letzten beiden Jahrzehnten noch einmal deutlich an Dynamik (sowohl Objektpublikationen wie E. Zwierlein-Diehl, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien I–III*, 1973, 1979, 1991, S. Michel, *Die magischen Gemmen*, 2004, oder A. Mastrocinque, *Les Intailles magiques*, 2014, Analysen wie G. Bohak *Jewish Magic*, 2008, oder interdisziplinäre Tagungsbände wie K. Endreffy, A.M. Nagy, J. Spiehr, eds., *Magical Gems in their Contexts*, 2019) gewonnen hat. Aus der Perspektive der klassischen Philologie ist besonders auf Arbeiten wie die von R. Reitzenstein (*Poimandres*, 1906) oder die von R. Merkelbach 1992 begründete Abrasax-Reihe hinzuweisen. Die Ägyptologie ist hier nach den bahnbrechenden Arbeiten P. Derchains während der 60er Jahren insbesondere durch die Arbeiten von J. Dieleman und J.F. Quack (s. Bibliographie) substantiell beteiligt.

transkultureller Hybridität, und beide scheinbar dichotomischen Aspekte spielten doch eng zusammen (substantiell im Sinne eines starken Materialbezuges zur Problematik: G. Bohak, *Jewish Magic*, 2008, gepaart mit G. Bohak, *Hebrew, Hebrew everywhere?*, 2003, und weiterhin: J. Dieleman, *Priests*, 2003).

Mein Interesse am Thema reicht bis in die Studienzeit zurück, wo ich während der späteren 1980er Jahre das Glück hatte, mit Peter Nagel in Halle manichäische und gnostische Texte zu lesen. Dabei hatten wir zwar strikt philologisch-textfokussiert gearbeitet, doch kamen immer wieder Gespräche mit im ägyptisch-griechisch-römischen (Zeit-)Raum text- und bildbezogen arbeitenden Forschern wie Lázsló Kákósy bereichernd hinzu. Einen spezifischeren Anstoß zu den hier verfolgten Überlegungen bot mir dann unsere vom 5.–7.9.2015 in Bonn veranstaltete Tagung *Egyptian and Jewish Magic*, wobei ich Gideon Bohak und Rita Lucarelli als den beiden InitiatorInnen danke<sup>3</sup> und insbesondere durch den Vortrag von Erika Zwierlein-Diehl<sup>4</sup> zum Weiterdenken angeregt wurde. Diese konkrete Fallstudie steht und entstand im Rahmen unseres BMBF-Verbundprojektes „Sinnüberschuss und Sinnreduktion von, durch und mit Objekten. Materialität von Kulturtechniken zur Bewältigung des Außergewöhnlichen“ (Laufzeit von 2018 bis 2021). Zudem diskutierten wir im SoSe 2019 mehrfach Aspekte der kulturell hybriden gräko-ägyptisch-jüdischen Magie im Bonner ägyptologischen Master- und Doktoranden-Kolloquium. Allen Mitstreiterinnen und Mitstreitern danke ich für ihre verschiedenen Anregungen.

Vor allem halfen Erika Zwierlein-Diehl, Gideon Bohak und Joachim Quack – im Unterschied zu mir ausgewiesene Experten für antike Magie mit Schwerpunkt auf klassisch-antiker, jüdischer bzw. ägyptischer Magie und zugleich ausgesprochen kenntnisreich auch im Hybrid der gräko-

---

<sup>3</sup> Damaliges Tagungsprogramm noch immer einsehbar unter <https://www.ejma.uni-bonn.de/program-and-speakers>.

<sup>4</sup> Publiziert als E. Zwierlein-Diehl, *The Snake-legged God*, 2016.

ägyptisch-jüdischen Magie – durch Kommentare zu ersten Textfassungen und verschiedene Literaturhinweise. Außerdem danke ich, wieder einmal, Andreas Blasius für unsere mäandrierenden Diskussionen und insbesondere sein großzügig geteiltes Wissen zum griechischen und römischen Ägypten, und schließlich danke ich Annika Felten für ihre abschließende Lektüre des Manuskripts sowie Lena Akyüz und Dominic Jacobs für ihre Hilfe bei der Bildbeschaffung und -gestaltung herzlich.



# Einleitung

## a) Wer ist Abrasax-IAΩ?

Diese ikonologische Fallstudie ist dem antiken Abrasax-IAΩ in Form des alectorocephalen Anguipeden gewidmet, den ich vorschlage, spezifisch als einen hybriden gräko-ägyptisch-jüdischen *Gott der Magie* zu erklären ohne dabei allerdings eine *Religion der Magie* anzusetzen<sup>5</sup>. Dabei wird in besonderer Weise seine seltsame Mischgestalt in den Blick genommen und hier in der Bildform konkret als eine visuelle Auslegung der Buchstaben des Namens IAΩ gedeutet (Titelbild und unten Fig. 42), die zugleich enge ikonographische Bezüge zu dem in der gräko-ägyptisch-jüdischen Magie aufgrund seines Gewaltpotentials (das in Dienst genommen werden sollte) mitunter positiv – bzw. wohl besser: nützlich und wirksam – bewerteten Seth-Typhon<sup>6</sup> aufweist.

Auf einem ganz anderen – und quellenbedingt ausgesprochen problematischen (wir kennen Basilides' Vorstellungen und Werke fast nur durch seine gegen ihn polemisierenden christlichen Gegner) – Blatt steht der *gnostische Abraxas* des Alexandriners Basilides aus dem 2. Jh. n. Chr.<sup>7</sup>, verstanden als einem Zeichen des höchsten Urwesens, aus dem die fünf Urkräfte (Geist, Wort, Vorsehung, Weisheit und Macht) hervorgegangen seien, und der auch Jesus auf die Welt entsandt habe<sup>8</sup>. Die konkret nach-

---

<sup>5</sup> Diese Bestimmung soll eine doch etwas andere Nuance haben, als die manchmal in der Forschung vorgenommene Verortung als Gott in einer (vermutlich inexistenten, aber das bleibt wohl eine Definitionsfrage) „Religion der Magie“.

<sup>6</sup> Die Positivbewertung des in der griechisch-römischen und der spätantiken Zeit eigentlich negativ konnotierten Seth-Typhon gilt insbesondere für den sog. Schadenzauber in den PGM.

<sup>7</sup> M. Tardieu, *Basilide*, 1994. Unsere Hauptquellen für die Vorstellung der Basilidianer von 365 Himmeln und Abrasax als ihrem Princeps sind Irenäus, *Adv. haer.* 19, 1 und 4 und Hippolyt, *Elench.* 7,26,6.

<sup>8</sup> Klassisch zur Differenz und Differenzierung dieser beiden in der frühen Forschung vermischten Bereiche Gnosis und magische Gemmen: C. Bonner, *Studies*, 1950, 123 und 133f. Die Verbindung von Abraxas/Abrasax als alectorocephalen Anguipeden

weisbaren Beziehungen der antiken magischen Gemmen zur Gnosis sind bestenfalls ausgesprochen dünn. Zwar zeigte insbesondere Attilo Mastrocinque einige mögliche Beziehungsfäden auf<sup>9</sup>, doch erscheint eine konkrete Verbindung zur Gnosis keineswegs immer unproblematisch<sup>10</sup>.

Lange war in der neuzeitlichen europäischen Tradition die Form *Abraxas* bekannter als *Abrasax*, und zwischen beiden Namensformen (in den Quellen griechische versus lateinische Form<sup>11</sup>) scheint keine Bedeutungs-differenz zu bestehen. In den antiken Quellen dominiert *Abrasax* stark. Beide Wortformen ergeben im griechischen Bezugshorizont gematratisch bzw. isopsephisch die Zahl 365 ( $\alpha = 1$ ;  $\beta = 2$ ;  $\rho = 100$ ;  $\alpha = 1$ ;  $\sigma = 200$ ;  $\alpha = 1$ ;  $\xi = 60$ )<sup>12</sup>, verweisen damit auf die Zahl der Tage des Jahres und bezeichnen das Wesen in einer spielerischen Kodierung – hier geht es weniger um eine wirkliche Krypto-Graphie als vielmehr um eine die Bedeutung steigernde sakral-poetische Ästhetik des Geheimnisses<sup>13</sup> – als eine Art göttlichen Herren der Zeit<sup>14</sup>. Unser Kronzeuge – und jedenfalls

---

mit Basilides kann zurückgeführt werden auf Ioannes Macarius (1550–1614), E. Zwierlein-Diehl, *The Snake-legged God*, 2016, 251–255.

<sup>9</sup> Zuletzt A. Mastrocinque, *Iconographies of IALDABAOTH*, 2019.

<sup>10</sup> Eine stärkere Kritik an diesem Ansatz und der konkreten Durchführung formulierte J.F. Quack, *From Egyptian Traditions to Magical Gems*, 2019, 235f.

<sup>11</sup> Abraxas ist als lateinische Form von griechisch Abrasax gebraucht, E. Zwierlein-Diehl, *Amulette*, 1992, 13.

<sup>12</sup> So lesen wir in PGM IV, 331, wortspielerisch: „Binde die Platte an die Figuren mit einem Faden vom Webstuhl in 365 Knoten und sprich dabei wie du gelernt hast: ‘**Abrasax**, halte sie fest““. Hier ist also die magische Handlung direkt und ganz explizit mit einem magischen Spruch kombiniert. Zur Isopsephy in der antiken Magie vgl. C. Bonner, *The Numerical Value of Magical Formula*, 1930. Gematrie/Isopsephy kennen wir nicht erst aus der griechischen, sondern schon aus der altorientalischen Kultur. Trotzdem können wir Abrasax an die griechische Tradition der Buchstaben-Zahlen-Verschlüsselung anschließen.

<sup>13</sup> Ausgesprochen interessant erscheint mir G. Simmel, *Das Geheimnis*, 1907; Vorstellungen aufgegriffen und weiterentwickelt von H. Böhme, *Das Geheimnis*, in: *NZZ* 20./21.12 1997, 65f.

<sup>14</sup> Eine gnostische Schrift nennt JHWH den Archonten der 365 Himmel, C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache*, 1892, 365 (*sic*). Interessant ist auch, daß der griechische Name Abrasax in die vokalfreie hebräische Schrift transponiert wurde, wo er in Formen wie <sup>c</sup>brsk̄s u.ä. erscheint. Dabei ging natürlich die gematratische Bedeutung verloren, G. Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 2007, 248.

die (selbstverständlich auch vom Ruhm des Autors bedingt) meistzitierte Quelle – für die Rezeption im neuzeitlichen Westeuropa<sup>15</sup> findet sich in Goethes *Segenspfändern im West-Östlichen Divan*:

Doch Abraxas bring ich selten!  
 Hier soll meist das Fratzenhafte,  
 Das ein düsterer Wahnsinn schaffte,  
 Für das Allerhöchste gelten.  
 Sag' ich euch absurde Dinge,  
 Denkt, daß ich Abraxas bringe.

Wertung und Sprachwahl Goethes wären aus moderner Perspektive billig zu kritisieren<sup>16</sup>, doch neben der Ausleuchtung einer ironischen Dimension<sup>17</sup> und vor allem der mit J.J. Winckelmann verbundenen – weil Unklassischen (oder sogar Antiklassischen) – starken Negativbewertung<sup>18</sup> ließen uns eine spezifische Fallstudie durchaus kulturwissenschaftlich neue Einsichten und Fragen erhoffen<sup>19</sup>.

Die zunächst einmal so fremdartig wirkende sakrale Gestalt namens *Abraxas/Abrasax* wurde in der Forschung auch der letzten Jahrzehnte mehrfach diskutiert. Die Darstellungen auf Gemmen – unsere Haupt-

<sup>15</sup> Zu dem ganzen Problemkomplex aus archäologischer Perspektive: E. Zwierlein-Diehl, *Antike Gemmen und ihr Nachleben*, 2007.

<sup>16</sup> So schon M. Pieper, *Die Abraxasgemmen*, 1934, 139; vgl. dazu aber auch A.A. Barb, *Diva Matrix*, 1953.

<sup>17</sup> Hier ist auch auf Goethe als Sammler solcher Gemmen hinzuweisen, G. Femmel, G. Heres, *Die Gemmen aus Goethes Sammlung*, 1977.

<sup>18</sup> J.J. Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Alterthums*, 1764, 68 (dazu als moderne kritische Ausgabe: J.J. Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Alterthums*, 2002); zur modernen Perspektiveneinordnung etwa S. Marchand, *Down from Olympus*, Princeton 1996, 7–13. Für Goethe war bekanntlich Winckelmann die große Autorität für Fragen des klassischen Altertums, was auch Niederschlag in seiner Darlegung *Winckelmann und sein Jahrhundert* fand. Entsprechend hoch stieg das „Klassische“ auf Goethes Wertskala, während das Unklassische sank. Diese Verschiebung konnte auch für Goethes Ägyptenbild gezeigt werden, S. Morenz, *Die Begegnung*, 1969, 138–144.

<sup>19</sup> Hier kann an Arbeiten wie C. Dill, *Wörterbuch zu Goethes West-Östlichem Divan*, 1987, erinnert werden; aus klassisch archäologischer Perspektive: E. Zwierlein-Diehl, *Antike Gemmen und ihr Nachleben*, 2007.

quelle – behandelte etwa S. Michel, *Die magischen Gemmen*, 2004, 107–113<sup>20</sup>, und zuletzt umfassend zur Materialbasis: Á. Nagy, *Figuring out the Anquiped Gems bis*, 2019 sowie die elektronische *Campell-Bonner-Database* (<http://www2.szepmuveszeti.hu/talismans/>). Insbesondere Árpád Nagy argumentierte in mehreren Arbeiten (vor allem: *Figuring out*, 2002, fortgeführt in: ders., *Figuring out the Anquiped Gems bis*, 2019) für einen jüdischen Ursprung, doch bleibt diese Annahme ausgesprochen problematisch und wird keineswegs unisono in der Forschung geteilt<sup>21</sup>. Daneben wird auch eine ägyptische Ableitung vertreten, so von dem Ägyptologen Y. Koenig, *Des „trigrammes panthéistes“ ramessides*, 2009, oder von der klassischen Archäologin E. Zwierlein-Diehl, *The Snake legged God*, 2016<sup>22</sup>.

Mit Á. Nagy gesprochen, bedürften wir zum Verständnis des synkretistischen Sakralwesens geradezu eines „scholarly syncretisme“<sup>23</sup>, der jenseits unserer traditionellen Fachgrenzen irgendwo zwischen Trans- und Interdisziplinarität (bei einer zugleich zu wahren innerfachlichen Stringenz) angesiedelt wäre. Die Ursprungs- und Herkunftsfrage ist noch immer nicht sicher geklärt, und mit einer etwas verschobenen Fragestel-

<sup>20</sup> Dazu weiterhin etwa J.F. Quack, *Rez. S. Michel, Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, in: *Gnomon* 76, 2004, 257–262.

<sup>21</sup> G. Bohak, *Hebrew, Hebrew Everywhere*, 2003. Tatsächlich können wir zwei sehr differente Formen von „jüdischer Magie“ unterscheiden, die „Jewish Magic“ im Sinne G. Bohaks, die konkreter kulturell und vielleicht auch ethnisch dezidiert „jüdisch“ ist (zur Begriffsklärung: G. Bohak, *The Use of Engraved Gems*, 2019) versus verschiedene Anleihen bei der *Großen Tradition* (im Sinne von R. Redfield) der jüdischen Religion wie nicht zuletzt den Gottesnamen, Engelsnamen oder auch bestimmten Personennamen.

<sup>22</sup> Spezifischer betonte E. Zwierlein-Diehl, daß mit dem Anquipes ein Bild des jüdischen IAΩ nicht aus Wortspielen, sondern vielmehr aus Bildern geschaffen wurde, und zwar 1. dem griechisch-römischen Hahnenkopf + der Peitsche des Sol, 2. dem griechisch-römisch-ägyptischen Gepanzerten mit dem Schild, auf dem meist IAΩ steht, als Hyperaspistēs (*Amulette* 1992, 31; dies., *The Snake-legged God*, 2016, 241), 3. den ägyptischen Uräus-Schlangen (dafür verweist sie auf qualitativ gute und frühe Darstellungen wie die Wiener Gemme (E. Zwierlein-Diehl, *The Snake-legged God*, 2016, Abb. 8). Dies ist eine Sichtweise, die mit der hier vorgeschlagenen komplementär gut zusammenspielen kann.

<sup>23</sup> Á. Nagy, *Figuring out the Anquiped Gems bis*, 2019, 180. In diesem Sinn ist auf den Sammelband L.M. Bortolani et alii (Hrsg.), *Cultural Plurality*, 2019, hinzuweisen.

lung und Untersuchungsperspektive sollen auch diese Überlegungen dazu beitragen<sup>24</sup>.

## b) Magische Mentalität: Synkretismus versus Hybridität?

Im Folgenden geht es um Fragen nach einer konkreten Umsetzung *magischer Mentalität(en)*, wobei bekanntlich die Begrifflichkeit nur schwer widerspruchsfrei und trotzdem sinnvoll definierbar scheint. Insbesondere die oft damit einhergehenden bzw. verbundenen Werturteile (nicht zuletzt die [inzwischen vielkritisierte] Unterscheidung „Wir“ versus „Sie“)<sup>25</sup>, aber auch die Problematik von einer Art *Aberwissen* (M. Buber)<sup>26</sup> gelten im systematischen Spannungsfeld Assoziativ-Poetisch versus Logisch-Rational in der moderneren Forschung als problematisch<sup>27</sup>, wobei etwa

<sup>24</sup> In diesem Sinn ist ausgesprochen interessant, daß zum einen der Magier ein Wesen auf Ägyptisch, Hebräisch, Griechisch und Parthisch anrufen soll, zum anderen aber einige der angeführten (wenigen) Worte andere Etymologien zu haben scheinen, J.F. Quack, *The Heliopolitan Ennead*, 2019, 200f. Hier zeigt sich ein starker Wille zur Internationalität, für den die konkrete Sprachbeherrschung zugleich bemerkenswert unwichtig zu sein scheint.

<sup>25</sup> Einflußreich in der religionswissenschaftlichen Forschung wirkte der Sammelband H.G. Kippenberg, B. Luchesi (Hrsg.), *Magie*, 1978; zur Problematik der Differenzierung WIR versus SIE hinsichtlich Denkweisen M. Bloch, *How we think they think*, 1998.

<sup>26</sup> „Was man so Aberglauben nennt, kommt mir eher wie Aberwissen vor“, M. Buber, *Zwiesprache*, in: ders., *Das dialogische Prinzip*, 1997, 155. In diesem Sinn könnten wir, zunächst paradox anmutend, die Magie geradezu als Versuch zu einer sozio-kulturellen *Entzauberung* der Welt verstehen, vgl. H. Böhme, *Das Geheimnis*, 1997.

<sup>27</sup> Kritisch in der neueren Magie-Diskussion etwa B.C. Otto, *Magie*, 2011; dazu die breit gefächerte und informierte Darlegung mit spezifischem Blick auf die römische Kaiserzeit und die magischen Praktiken im lateinischen Westen in R. Gordon, F.M. Simon, *Introduction*, 2010. Eine gewisse hermeneutische Problematik inhäriert der wissenschaftlichen Kritik der Magiekritik, sofern diese in der Regel rational-logisch vorzutragen versucht wird. Entsprechend wird eine gewisse hermeneutische Spannung bleiben müssen und kann vielleicht sogar fruchtbar gemacht werden. Dabei erscheint die Dichotomie Assoziativ-Poetisch versus Logisch-Rational mit anderen Dichotomien wie Durchmischung/Hybridität versus Reinheit der Lehre/des Systems oder Abwertung-Verbot versus Wertschätzung-Erlaubtheit verbunden. Solche in der sozialen Praxis einander oft überschneidenden Dichotomien können über die Kirchenväter (D. Frankfurter, *Beyond Magic and Superstition*, 2005), das kaiserzeitliche

die Überlegungen Aby Warburgs zur Gewinnung eines „Denkraums der Besonnenheit“ und der Überlagerungen verschiedener Mentalitätsschichten<sup>28</sup> fruchtbar scheinen. Hier wird *magisches Denken* im Sinne von dem Philosophen Ernst Cassirer gebraucht<sup>29</sup>, wobei komplementär auch etwa an das „Wilde Denken“ im Sinne von Claude Levi Strauss<sup>30</sup> zu erinnern ist. Gute Überblicke zu Praxis und Konzepten antiker Magie bieten etwa F. Graf, *Gottesnähe und Schadenszauber*, 1996, oder N. Janowitz, *Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians*, 2001. Verschiedene „magische“ Perspektiven werden aufgezeigt in D.R. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen (eds.), *The World of Ancient Magic*, 1999 oder M. Meyer, P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, 2001; zu altägyptischen Vorstellungen und Praktiken: L. Morenz, *Hoffen und Handeln*, 2016, und zum antik-palästinischen Vorstellungskreis: J. Kamlah, R. Schäfer, M. Witte (Hgg.), *Zauber und Magie im Alten Palästina und in seiner Umwelt*, 2017.

Die Problematik einer – m.E. trotzdem als Analysewerkzeug sinnvollen (wenn auch zugleich im Gebrauch immer wieder zu dekonstruierenden) – dichotomischen Trennung der beiden Pole Magie<sup>31</sup> und Religion

---

Rom bis in das klassische Athen (*Desidaimonia*; begriffsgeschichtlich ist zu beachten, daß dieser Terminus in klassisch-griechischer Zeit negatiert wurde) zurück verfolgt werden, während sie z.B. für die ägyptischen *Heka*-Vorstellungen (Überblick bei L. Morenz, *Hoffen und Handeln*, 2016) nicht zu greifen scheinen. Hier wirkt eher eine Durckheimsche Dichotomie Privat versus Öffentlich, und eine systematische Grenzziehung zur Religion und ihren Ritualen erscheint besonders problembehaftet; vgl. für die europäische Kulturgeschichte der frühen Neuzeit insbesondere K.V. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 1971.

<sup>28</sup> Zu Denkfigur und Begriff Warburgs: M. Treml, S. Flach, P. Schneider (Hg.), *Warburgs Denkraum. Formen, Motive, Materialien*, 2014.

<sup>29</sup> E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, 1922, 34ff., sprach von einem strukturalen Denken, das die Welt nach morphologischen Gesichtspunkten aufteilte und in Klassen ordnete; weiterhin ders., *Philosophie der symbolischen Formen*, 1923–1929.

<sup>30</sup> C. Levi Strauss, *Das wilde Denken*, 1968.

<sup>31</sup> Zur Begriffsgeschichte genüge vorderhand ein Hinweis auf J.N. Bremmer, *The Birth of the Term ‘Magic’*, 1999, dazu: D. Borschung, J.N. Bremmer, *The Materiality of Magic*, 2015; eine breite bibliographische Basis (wenn auch nur bis 2007 reichend) bietet F. Röpke, „Magie“ und performatives Handeln, 2007. Für unsere Fragen besonders interessant scheinen mir etwa P. Schäfer, H.G. Kippenberg (Hrsg.), *Envisioning*

zeigt pointiert R.L. Fowler's Bonmot: "one man's magic is another man's religion"<sup>32</sup>. Gerade für die moderne Kulturwissenschaft (mit einem Fokus auf Hybridität und partieller Dekonstruktion einer „modernen“ Rationalität<sup>33</sup> sowie [im konkreten Einzelfall durchaus unterschiedlich motivierten] Skeptiken gegenüber Kulturevolutionismus und bestimmten Werturteilen) stellt die Behandlung der antiken Magie eine auch methodisch interessante Herausforderung, während umgekehrt die stark philologisch und allenfalls ikonographisch orientierte traditionelle Untersuchung der antiken Magie von Methoden und Fragestellungen der modernen Kulturwissenschaft substantiell profitieren kann, etwa bezüglich dem in diesem Essay besonders relevanten Interpretationsfeld Synkretismus (als einem traditionellen im 19. und 20. Jh. verwurzeltem religionswissenschaftlichen Terminus<sup>34</sup>) versus Hybridität (etwa im Sinne der Arbeiten von H. Bhaba)<sup>35</sup>. Dabei bewegt sich die neuere Forschung eher weg von allge-

---

Magic, 1997, und D. Frankfurter, *The Great, the Little*, 2015, wo Magie als „a kind of local orientation of authoritative tradition“ (S. 13) verstanden wird. Als relationalen Terminus im Spannungsfeld zu Religion diskutiert H. Versnel (*Some Reflections on the Relationship Magic-Religion*, 1991) den Terminus Magie. Stark materialbezogen arbeitend scheint mir auch die Diskussion der Grenzverwischung Religion-Magie im Blick auf antike Umgangsweisen mit Objektgattungen bei C. Faraone, *Magical Gems as Miniature Amuletic Statues*, 2019, relevant. Für die Akteursperspektive interessant ist H. Wendt, *At the Temple Gates*, 2016, wobei hier die PGM, die PDM und auch die "magischen Gemmen" eher peripher behandelt sind. Angekündigt für 2019 ist D. Frankfurter (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, 2019.

<sup>32</sup> R.L. Fowler, *Greek Magic, Greek Religion*, 1995, 21; vgl. weiterhin etwa den methodisch anregenden Ansatz K.V. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 1971. Aus ägyptologischer Perspektive ist etwa hinzuweisen auf P. Derchain, *De la magie à la méditation*, 1987, mit seinem Strukturmodell auf S. 49 oder R.K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, 1993.

<sup>33</sup> Tatsächlich kann der Glaube an Rationalität als ein Grundparadigma der Moderne gelten, doch wissen wir spätestens seit M. Horckheimer, T. Adorno um die *Dialektik der Aufklärung* (erstveröffentlicht 1944), und diese Dichotomie hat mit den Polen Logik versus Magie besonders Aby Warburg betont und kulturhistorisch verfolgt.

<sup>34</sup> Etwa R. Reitzenstein, *Poimandres*, 1906, H.H. Schaeder, *R. Reitzenstein, Studien zum Antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, 1926, oder aus ägyptologischer Perspektive H. Bonnet, *Zum Verständnis des Synkretismus*, 1939.

<sup>35</sup> H. Bhaba, *Über kulturelle Hybridität*, 2012. Diese kulturphilosophischen Überlegungen können gut mit konkreten Falldiskussionen aus der antiken Magie wie V. Dasen, *One God may hide another*, 2019, verbunden werden.

meinen Großgruppenklassifizierungen (so etwa ethnische Abstraktionen wie: Ägypter, Juden, Griechen ...<sup>36</sup>), und versucht dafür, stärker individuelle Akteure (also auch deren mehrschichtige sozio-kulturelle Zugehörigkeiten und konkreten Zugehörigkeitsempfindungen und insbesondere deren Agency) genauer in den Blick zu bekommen<sup>37</sup>. Gerade bei den „magischen Gemmen“ setzen uns allerdings oft fehlende Kontexte und der Überlieferungszufall diesbezüglich ziemlich enge Grenzen.

Dies mag als besonderer Einzelfall ein ägyptischer/ägyptisierender Amethyst-Skarabäus aus der Pariser *Bibliothèque Nationale* illustrieren (Fig. 1), der vor allem in der Ikonographie und auch seinem Stil traditionell „ägyptisch“ wirkt, aber doch in bestimmten Details für die „ägypt(olog)ische Brille“ wie bei der Pflanze mit ihrer besonderen Blütenform in der Hand der Hathor bestimmte Ungewöhnlichkeiten zeigt.

---

<sup>36</sup> Zur Problematik der Vermischung biologischer, sprachlicher und kultureller Zuschreibungen genüge hier ein Hinweis auf E.A. Knauf, *Die Herkunft der Nabatäer*, 1986. Trotzdem erscheint es sinnvoll, im Wissen um die Begrenztheit solche an Nationen oder Ethnien orientierte Begrifflichkeiten beizubehalten, auch wenn es „die Ägypter“ essentialistisch betrachtet nicht einfach absolut gab. So trivial dies scheinen mag, wird dies doch im Alltagsgeschäft vielleicht zu oft vergessen.

<sup>37</sup> H. Wendt, *At the Temple Gates*, 2016 (insbes. Kap. 5), D. Frankfurter, *The Great, the Little*, 2015.