Bild und Schrift auf ‚magischen' Artefakten

Materiale Textkulturen

Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 933

Herausgegeben von
Ludger Lieb

Wissenschaftlicher Beirat:
Jan Christina Gertz, Markus Hilgert, Hanna Liss,
Bernd Schneidmüller, Melanie Trede
und Christian Witschel

Band 19

Bild und Schrift auf ‚magischen' Artefakten

—

Herausgegeben von
Sarah Kiyanrad, Christoffer Theis und Laura Willer

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-060162-6
e-ISBN (PDF) 978-3-11-060433-7
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-060492-4
ISSN 2198-6932

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Licence. Weitere Informationen finden Sie unter http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

Library of Congress Control Number: 2018941194

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2018 Kiyanrad et al., publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Einbandabbildung: P. Heid. Inv. Kopt. 679 © Institut für Papyrologie, Universität Heidelberg, Foto: Elke Fuchs
Satz: Sonderforschungsbereich 933 (Jessica Dreschert), Heidelberg
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Der vorliegende Band beinhaltet Beiträge, die auf einem interdisziplinären Workshop des Sonderforschungsbereichs 933 *Materiale Textkulturen – Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften* an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg am 19. Juli 2013 am Ägyptologischen Institut vorgestellt wurden. Ausgerichtet wurde der Workshop mit dem Titel „Methodische Reflexionen zum Spannungsverhältnis zwischen magischem Text und Bild" von den MitarbeiterInnen des Teilprojekts A03 „Materialität und Präsenz magischer Zeichen zwischen Antike und Mittelalter" Sarah Kiyanrad, Christoffer Theis und Laura Willer. Die Vorträge der RednerInnen so wie ergänzende Artikel wurden in überarbeiteter Form in den Band aufgenommen.

Das Ziel des Bandes soll sein, die angeregten und anregenden Diskussionen des Workshops um die verschiedenen vorgestellten Thematiken fortzuführen und zu vertiefen. Ebenso soll anderen, an der Diskussion interessierten Personen, die nicht am Workshop teilnehmen konnten, die Möglichkeit geboten werden, einen Einblick in die Arbeit zu erhalten.

Unser Dank gilt dem Sonderforschungsbereich 933 mit seinen Sprechern Prof. Dr. Markus Hilgert und Prof. Dr. Ludger Lieb sowie den Herausgebern für die Aufnahme des Bandes in die Reihe *Materiale Textkulturen*. Besonderer Dank gilt der *Deutschen Forschungsgemeinschaft*, ohne deren finanzielle Unterstützung der vorliegende Band nicht hätte erscheinen können. Für hilfreiche Anmerkungen und ihre kritische Durchsicht des Skripts sei Prof. Dr. Susanne Enderwitz, Prof. Dr. Andrea Jördens und Prof. Dr. Joachim F. Quack gedankt. Laura Müller und Julia Weber sei unser Dank für ihre redaktionelle Untersützung, Jessica Dreschert für die Erstellung des Satzes sowie Ursula Egner, Hadis Jahani und Karin Meese für ihre Hilfe bei der Ausrichtung des Workshops ausgesprochen.

Heidelberg, im Sommer 2017
Sarah Kiyanrad, Christoffer Theis und Laura Willer

DOI 10.1515/ 9783110604337-202, BY-NC-ND © 2018 Sarah Kiyanrad, Christoffer Theis, Laura Willer, publiziert von De Gruyter. Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz.

Inhalt

Vorwort —— V

Sarah Kiyanrad, Christoffer Theis und Laura Willer
(Schrift-)Bildliche Magie —— 1

Peter J. Forshaw
From Occult Ekphrasis to Magical Art
Transforming Text into Talismanic Image in the Scriptorium of Alfonso X —— 15

Krisztina Hevesi
P. Stras. K 204 and K 205
An Unpublished Coptic Magical Collection from the Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg —— 49

Sarah Kiyanrad
„Herr! Heb die Strafe von uns auf“
Ein schrifttragendes Amulett aus dem Jemen (?) —— 119

Jay Johnston and Iain Gardner
Relations of Image, Text and Design Elements in Selected Amulets and Spells of the Heidelberg Papyri Collection —— 139

Nils Hallvard Korsvoll
Official Teaching and Popular Practice
Are Church Opinions on Magic Reflected in the Surviving Amulets from the Early Middle Ages? —— 149

Christoffer Theis
Hekate Triformis auf Gemmen —— 165

Paolo Vitellozzi
Relations Between Magical Texts and Magical Gems
Recent Perspectives —— 181

Vorstellung der Autorinnen und Autoren —— 255

Indices —— 257

Sarah Kiyanrad, Christoffer Theis und Laura Willer

(Schrift-)Bildliche Magie

Zehn *Kab* Zauberei kamen in die
Welt herab: Neun nahm Ägypten,
eines die ganze Welt!

Talmud, *Traktat Qiddušin* 49b[1]

1 Magie in Bild und Text

Auf zahlreichen Artefakten – Amuletten, sogenannten magischen Schalen und Gemmen –, die gemeinhin dem Bereich der ‚Magie' zugerechnet werden, finden sich sowohl Texte als auch Bilder. Deren Verhältnis, das bislang nur selten im Fokus wissenschaftlicher Aufmerksamkeit stand, soll im vorliegenden Sammelband nachgegangen werden.

Das Thema des vorliegenden Bandes basiert auf dem besonderen methodischen Fokus des Sonderforschungsbereichs 933, der die Verbindung von Material und Geschriebenem und die darauf bezogenen Praktiken untersucht. Die nachfolgenden Beiträge erforschen speziell den Konnex von bildlichen Darstellungen und Textstücken und deren Interaktion auf ‚magischen' Artefakten. Welche Bedeutungen sind in Bilder ‚hineingeschrieben', welchen ‚Text' vermitteln sie – um welche Informationen ergänzen sie also Texte auf Artefakten? Und in welcher Form und mit welchem Design wird andererseits Schrift auf einem Artefakt angebracht, um effektiv zu sein? Ist das Verständnis allein des Geschriebenen oder allein des Bilds ausreichend, um das Ensemble in seinem Ganzen zu interpretieren, oder entschlüsselt sich die Bedeutung eines Artefakts erst durch die Kombination von Bild und Schrift?

Diese Fragen sind insbesondere deshalb von Relevanz, weil sie hier auf non-typographische Gesellschaften angewendet werden – solche, in denen Handschriftlichkeit und Inschriftlichkeit noch die übliche Form der Schriftlichkeit darstellt. Schon das Bild – seien es eine Tintenzeichnung, inskribierte Figuren oder bereits zwischen Bild und Schrift stehende *charakteres* – muss ‚gelesen' werden können und bedarf der Entschlüsselung; ein Text wiederum erschließt sich nur denjenigen, die die entsprechende Schrift beherrschen und somit die vorhandenen Zeichen in ihrem Kontext deuten können. Um im Sinne des SFB 933 eine Reduktion auf ausschließlich philologische Fragen zu vermeiden, rücken die Beiträge vor allem die Bilder der Text-Bild-Ensembles in den Fokus.

Dieser Beitrag ist im Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften" entstanden. Der SFB 933 wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert.

1 Edition Stemberger 1987, 223.

DOI 10.1515/ 9783110604337-001, © 2018 Sarah Kiyanrad, Christoffer Theis, Laura Willer, publiziert von De Gruyter. Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz.

Alle Beiträge befassen sich scheinbar mit ‚Magie' – was dieser Begriff genau bedeuten soll und was man (alles) darunter subsumieren kann, ist nach wie vor Gegenstand einer regen Forschungsdiskussion.[2] Während der Begriff in zahlreichen Publikationen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch unhinterfragt negativ konnotiert war und Magie willkürlich mal als „unverständlich", „irrational", „negative Wirkung", „Parasit aller Religionen"[3] und mal als „Zeugnis[se] eines weltbeherrschenden Aberglaubens"[4] bezeichnet wurde, ist diese Forschungsposition heutzutage weitgehend verschwunden.

In fast jeder jüngeren Publikation zum Thema Magie finden sich Ansätze zur Definition des umstrittenen Begriffs. Öfter wird Magie auch als eine Art von ‚Restkategorie' begriffen,[5] die erst durch den Betrachter geschaffen wird. So existieren in der Forschung Stimmen, die Magie als wissenschaftliche Kategorie insgesamt verwerfen wollen.[6] Dies wird etwa damit begründet, dass sich keine sinnvolle Unterscheidung zwischen magischen und religiösen Praktiken treffen lasse. Magie wird damit als ein Element von Religion verstanden. Die Nähe oder Einheit von Magie und Religion zeigt sich unter anderem daran, dass die Trennlinie zwischen diesen beiden Kategorien nur mit großem Aufwand zu ziehen ist und weitgehend unscharf verläuft.[7]

Blickt man auf historische Einschätzungen ‚magischer' Praktiken, so nehmen die ‚Ausüber' dieser Praktiken ‚Magie' naturgemäß positiv wahr, worauf verschiedene Beiträge des vorliegenden Sammelbands dezidiert hinweisen. Doch insbesondere in der Zeit nach Christi Geburt finden sich mehrfach Äußerungen, dass Magie etwas Negatives sei. So deutet Ignatius von Smyrna im ersten nachchristlichen Jahrhundert in seinem Epheserbrief XIX die Geburt Jesu als das Ende der Magie,[8] wie nach Origenes, *Contra Celsum* I, 60 der Lobpreis der Engel in Lukas 2, 14 einen Machtverfall aller Magier bewirkt habe.[9] Etwas anders interpretiert Justin der Märtyrer in seiner Schrift *Dialog mit dem Juden Tryphon* LXXVIII, 9 die Anbetung Jesu durch die Magier als Befreiung letzterer.[10] Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* IV, 42 bezeichnete die Zauberei als „trugvolle und alberne Kunst der Magier".[11] Hippokrates, *De morbo*

2 Zu Definitionsversuchen siehe Harari 2017, 15–203; Theis 2014, 19–25 und Otto 2012.
3 Eitrem 1939, 67.
4 Preisendanz 1939, 151.
5 Kippenberg 1998, 95.
6 Hier sei nur auf die rezente Arbeit von Otto 2011, 129–132 und passim mit weiterführender Literatur verwiesen.
7 Als Einführung hierzu sei auf Kippenberg/Luchesi 1978 und Cunningham 1999 verwiesen; speziell zur Ägyptologie Gutekunst 1987, 94 und Ritner 1994.
8 Edition von Bihlmeyer 1924, 87.
9 Edition von Crouzel/Simonetti 1978, 198.
10 Edition Haeuser 1917, 129. Dies findet sich auch bei Epiphanius von Salamis, *De Fide* VIII,1–3 und Eusebius von Caesarea, *Demonstratio Evangelica* VII, 331a wie auch bei Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* III, 16,4.
11 Griechischer Text nach Marcovich 1986, 126.

sacro, C 2 beschreibt Magier als Betrüger. Ähnlich findet es sich auch noch im Codex Theodosianus IX, 16,4: *Chaldaei ac magi ac ceteri quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat*, da hier der Magier schlicht als *maleficus*, als „übel Handelnder", betitelt wird.[12] Augustinus von Hippo, *De doctrina Christiana* II, 20,30 schrieb Magie zusammen mit allen anderen heidnischen Riten dem Satan zu.[13] Um die Zeit von Christi Geburt unterscheidet Philon von Alexandria, *De specialibus legibus* III, 100 f., zwischen ‚guter' und ‚schlechter' Magie, wobei letztere nur von den unteren Bevölkerungsschichten ausgeübt worden sein soll. Diese Unterscheidung findet sich noch im zehnten nachchristlichen Jahrhundert im Werk *Kitāb al-Fihrist* 309,16 und 311,16 von Muḥammad ibn Isḥāq ibn an-Nadīm.[14]

Die wenigen genannten Stellen mögen genügen, um bereits den zwiespältigen Blick in der Antike auf das, was man gemeinhin als ‚Magie' betitelt, zu verdeutlichen. Bis heute wurde und wird der Begriff Magie vor allem im Zusammenhang mit Praktiken verwendet, die ein Nischendasein fristen und die eben nicht von allen als Teil der legitimen religiösen Praktiken anerkannt werden. Oft ist dies als Diffamierungsstrategie solcher Praktiken zu verstehen. Das Verhältnis zwischen Religion und Magie kann in diesem Band nicht erschöpfend behandelt werden. Doch lässt sich Folgendes festhalten: Gemeinsam ist den hier behandelten ‚magischen' Artefakten, dass man sie zur religiösen Volkskultur rechnen kann und dass die mit und an ihnen vollzogenen Handlungen nicht von allen Mitgliedern der jeweiligen Gesellschaft als legitime religiöse Praktik verstanden wurden.

Amulette, Gemmen und ähnliche Artefakte waren stets Objekte interkulturellen Austauschs. Auch davon zeugen die Bilder und Texte auf den Artefakten. Viele der vor allem aus Ägypten bekannten Vorstellungen und Anwendungsschemata finden sich nämlich auch in angrenzenden Kulturbereichen. Dies manifestiert sich nicht nur in zeitgenössischen Texten, sondern auch darin, dass die Schemata in zeitlich weit auseinanderliegenden Räumen zu greifen sind, weshalb man sie wohl als interkulturelles Gut bezeichnen kann.[15] Entsprechende Praktiken konnten beispielsweise in Ägypten nicht nur im offiziellen religiösen Bereich, sprich dem Tempel angewandt werden, sondern finden sich ebenso im häuslichen Kontext.[16] Freilich bedeutet dies nicht, dass die ausübenden Akteure selbst sie notwendig als Magie bezeichnet hätten.

‚Magische' Elemente aus der ägyptischen, mesopotamischen oder griechischen Antike begegnen auch noch im islamischen Kontext. Daher darf auch gefragt werden, inwiefern es speziell in diesem Bereich überhaupt sinnvoll ist, die entsprechenden Praktiken und Artefakte spezifischen Kulturen oder gar Religionen zuzurechnen. So begegnen uns in den *Papyri Graecae Magicae* und ‚magischen' Handbüchern in

12 Text nach Fögen 1993, 323.
13 Siehe den Text bei Green 2004, 90.
14 Siehe die Textausgabe von Flügel 1871, 309, 311.
15 Vgl. nur die Beispiele bei Theis 2014, 631–654; id. 2016.
16 Zu diesem Zusammenhang auch Schneider 2000, 38.

koptischer Sprache[17] höchst unterschiedliche göttliche Wesen, Epitheta, Mittel und Instrumentarien aus den Kulturen des antiken östlichen Mittelmeerraums. Es finden sich ägyptische, griechische und mesopotamische Einflüsse wie auch jüdisches und christliches Gedankengut.[18] Dementsprechend würde hier eine Einengung der Texte auf einen speziellen Kulturkreis keinen Sinn ergeben – das Zusammenspiel verschiedenster Kulturen und Religionen tritt in den Texten offen zu Tage, was eine dezidierte Zurechnung eines (magischen) Textes – der in diesen wie auch in anderen Fällen aus kleinen, separat zu betrachtenden Einheiten besteht – zu nur einer Kultur oder Religion obsolet macht. Doch muss in diesem Kontext ebenso die Frage gestellt werden, ob dies nicht auch lediglich eine additive Nebeneinanderstellung verfügbarer Splitter aus verschiedenen Kulturbereichen darstellt, die als Anzeichen für einen Zerfall des Gesamtverständnisses zu verstehen sein könnte.

Wohl jede Fachdisziplin, die sich mit Magie befasst, trifft in dem von ihr betrachteten historischen und kulturellen Kontext nicht nur auf Handbücher, in denen neben Beschreibungen auch Abbildungen zu sehen sind, sondern auch auf Artefakte, die gleichermaßen Schrift und Bild tragen. Je nach Ausbildung und Forschungsinteresse steht in der Regel das eine oder andere im Vordergrund der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Text bzw. dem Artefakt. So werden magische Gemmen manchmal nach ikonographischen Gesichtspunkten kategorisiert, wenngleich sie Zeichen tragen (können), während beispielsweise bei der Edition magischer Schalen die begleitenden Zeichnungen gelegentlich gar nicht oder nicht vollständig abgebildet und besprochen werden.

Zugegebenermaßen fällt es in vielen Fällen schwer, einen konkreten Zusammenhang zwischen Bild und Text herzustellen. Genau dies soll in der vorliegenden Publikation versucht bzw. es soll anhand einzelner Aspekte überprüft werden, inwiefern dies überhaupt möglich ist. Neben den rein inhaltlichen Aspekten sind auch praxeologische sowie weiterführende Fragestellungen zu betrachten, also Fragen, die auf den Umgang der Akteure mit schrifttragenden Artefakten abheben – wurden Text und Bild etwa von demselben Schreiber bzw. Zeichner ausgeführt? Wurden vorhandenen Texten nachträglich Bilder hinzugefügt – oder andersherum? Sind Text oder Bild allein für die Wirkweise entscheidend, oder sprechen beide möglicherweise je einen bestimmten Adressatenkreis an? Was vermögen Bilder, anders als Texte, zu bewirken – und umgekehrt?

Die Existenz von Objekten und Büchern, die Bild und Text vereinen, erlaubt einen anderen Blick auf solche, die nur Bild oder nur Text zeigen. Warum gibt es beispielsweise magische Gemmen mit ähnlicher Ikonographie, von denen manche beschriftet

17 Edition der PGM: Preisendanz 1973–1974. Bsp. für ein koptisches Handbuch siehe Choat/Gardner 2013.

18 Zur Durchmischung auch Theis 2014, 609 f.; Brashear 1995; Quack 2013, 177–199.

sind, andere wiederum nicht?[19] Ohne auf diese und weitere Fragen abschließende Antworten geben zu können, möchte der vorliegende Sammelband aus unterschiedlichen fachlichen Perspektiven Bild und Text auf magischen Artefakten und in magischen Texten gleichermaßen in die Betrachtung miteinbeziehen und damit einen ersten Schritt hin zu einer holistischen Analyse der jeweiligen Forschungsobjekte leisten.

2 Bild versus Text?

Bekannt und seit langem publiziert sind textliche Überlieferungen aus der Antike, deren Inhalte dem Bereich der Magie zugeordnet werden, wie zum Beispiel die *Papyri Graecae Magicae* oder die sogenannten magischen Schalen aus Mesopotamien.[20] Weniger Beachtung wurde dabei den auf ihnen angebrachten Zeichnungen gewidmet; in den *Papyri Graecae Magicae* zum Beispiel sind einige davon als photographische Abbildungen beigegeben, ohne auch nur ansatzweise besprochen zu werden. Anders verhält es sich bei der Publikation von ‚magischen Gemmen', was in der Natur der Sache liegt, da diese viel häufiger bildliche Darstellungen aufweisen als Flächen, in die ausschließlich Schriftzeichen oder – im Falle von Pseudoschriften – schriftartige Zeichen geritzt wurden.[21] Dabei zeigen neuere Untersuchungen übereinstimmend, dass es fruchtbar ist, Text und Bild auf ein und demselben Artefakt in Verbindung zu betrachten.[22]

Die Spannbreite bildlicher oder bildartiger Darstellungen auf ‚magischen' Artefakten reicht von anthropomorphen Gestalten bis hin zu abstrakten Zeichen wie den Zauberzeichen, auch *charakteres* genannt.[23] Bei ihnen ist nicht klar auszumachen, ob sie für Eingeweihte symbolischen oder bildhaften Charakter aufwiesen oder eine Pseudoschrift darstellten. Denn schriftartige Zeichen bzw. Pseudoschriften befinden sich in einem Grenzbereich zwischen tatsächlicher Schrift und symbolischer Darstellung.[24]

Die oben skizzierte Forschungssituation mag verschiedene Gründe haben. Einer davon wird zumindest im Falle der griechischsprachigen Papyri darin zu suchen sein,

19 Eine Antwort hierzu bietet Faraone 2011. Er geht davon aus, dass sowohl Bilder als auch Texte Weiterentwicklungen und zusätzliche Medien waren, die den an sich wirkmächtigen Steinsorten, die ursprünglich blank in Gebrauch waren, eingraviert wurden.

20 Preisendanz 1973–1974; Naveh/Shaked 1985; Levene 2003; id. 2013; Moriggi 2014.

21 Zu sog. magischen Gemmen u. a. Michel 2004 und Entwistle/Adams 2011; einige Beispiele für solche Pseudoschriftzeichen liegen bei Mastrocinque 2003; id. 2007; id. 2014 vor.

22 Dijkstra 2015; Mößner/Nauerth 2015.

23 Dazu Gordon 2014, 253–300.

24 Zu Schriftzeichen Hornbacher/Neumann/Willer 2015, 172.

dass es deutlich mehr magische Stücke gibt, die nur Texte aufweisen als solche, die gleichzeitig mit einer Zeichnung versehen sind.[25] Eine weitere Ursache wird darin liegen, dass ein Bild zuerst ikonographisch identifiziert werden muss, bevor es interpretiert werden kann.[26] Während in der Moderne sprachliche Zeichen auf Grund ihrer Präzision zumeist als privilegiert betrachtet werden,[27] war in der griechisch-römischen Antike die Hierarchie oder strikte disziplinäre Trennung zwischen bildlichem und sprachlichem Ausdruck weit weniger ausgeprägt. Vielmehr gab es eine intensivere Interaktion zwischen beiden Feldern.[28] Als ein Grund dafür ist anzunehmen, dass in einer Kultur mit einer vermutlich hohen Analphabetenrate Bildern eine besondere Bedeutung zukam.[29] Dies wird allein an dem nahezu ubiquitär präsenten Bildschmuck auf Gefäßen, Tempeln und anderen repräsentativen Gebäuden deutlich. Ideengeschichtlich spielten Abbilder in der griechisch geprägten Antike eine herausragende Rolle; man denke nur an die Schattenbilder in Platons Höhlengleichnis. In den mythologischen Erzählungen wurde etwa von Narziss berichtet, der sich in sein eigenes Spiegelbild verliebte, und in der Mantik deutete man von den Göttern gesandte (bildhafte) Zeichen wie den Vogelflug oder die Eingeweide eines Opfertiers.

Dass selbst in den beiden verwandten Kulturen der griechischen und römischen Antike allerdings Unterschiede bei der Auffassung, was ein Zeichen sei, und der adäquaten Anwendung des Zeichenbegriffs bestanden, zeigen allein die Ausdrücke, die gewählt wurden, um das Kultbild einer Gottheit zu benennen. So wurde im Lateinischen oft auf *signum* „Zeichen, Götterbild“ und *simulacrum* „Bildnis“ zurückgegriffen, während im Griechischen *agalma* „(Götter-)Bild“ bevorzugt wurde, *sema* „Zeichen“ dagegen nie und *semeion* „Zeichen“ nur ausnahmsweise Verwendung fand.[30] In den koptischen Zauberpapyri werden Zeichnungen im Gegensatz dazu als *zodion* „figürliches Bildnis“ bezeichnet.[31]

Trotz platonischer Bildkritik wurden Götterbilder generell nicht von den Gottheiten selbst unterschieden, d. h. die Bilder repräsentierten nicht das göttliche Wesen, sondern verkörperten es.[32] Die griechischen Philosophen thematisierten immer

25 Dijkstra 2015, 287. Auch wenn Dijkstra sich nur auf griechische Amulette christlichen Inhalts bezieht und einräumt, dass das Verhältnis auf sämtliche magischen Papyri bezogen anders ausfallen kann, wird es doch nicht beträchtlich divergieren.

26 Ein Bsp. für eine forschungsgeschichtliche Diskussion zu einem Zeichenkomplex bei Dijkstra 2015, 275 f.

27 Graf 1997, 952.

28 Squire 2009, 189–193.

29 Zur umstrittenen Frage nach der Alphabetisierungsrate in der Antike u. a. Harris 1989, Beard/Bowman/Corbier 1991 und Allen 1991, 7 f. Hinweise auf die neuste Literatur finden sich in der Einleitung zu Bagnall 2011.

30 Graf 1997, 947.

31 Mößner/Nauerth 2015, 351.

32 Squire 2009, 113–116.

wieder die Frage, ob ein Abbild eine Gottheit adäquat abzubilden vermöge.[33] Auch wenn die Diskussion über diese Götterbilder vor allem um Statuen kreist, zeigt sie, dass bildliche Darstellungen bereits in vorchristlicher Zeit nicht unumstritten waren. Somit ist es auch legitim zu fragen, wie die Darstellungen anthropomorpher oder andersgestaltiger Wesen auf ‚magischen' Artefakten verstanden wurden, ob die Darstellung als identisch mit der gezeigten Macht gesehen wurde oder doch nur als Zeichen für sie. Sowohl im paganen als auch im christlichen Kontext wurde von den Befürwortern bildlicher Darstellungen immer wieder das Argument vorgebracht, dass es sich bei ihnen nur um einen Verweis auf die jeweilige übernatürliche Macht handele.[34]

Was definiert eine bildliche Darstellung? Dies ist wie im Falle des Magiebegriffs eine Frage, die sich nicht ahistorisch und kulturübergreifend beantworten lässt. Ein Aspekt, der im Verlauf der letzten mehr als 2000 Jahre immer wieder zur Beschreibung eines Bildes in den Vordergrund rückte, ist derjenige der Ähnlichkeit zu dem, was es abzubilden sucht. Bereits zwei einzelne Beispiele aus diesem Zeitraum können dies verdeutlichen. Platon bezeichnete als Erster die Malerei als *mimesis* „Nachahmung" der Realität, und Thomas von Aquin sprach noch im 13. Jh. davon, dass der Sinn von Bildern ihre Ähnlichkeit zu dem realen Vorbild sei.[35]

Konträr dazu steht die semiotische Sichtweise, bei der kulturabhängige Konventionen über die stets als Zeichen betrachteten Inhalte der Bilder vorausgesetzt werden.[36] Bilder definieren sich dabei nicht über Ähnlichkeiten, zumal diese Ähnlichkeiten ebenfalls nur kulturabhängig erkannt werden können, weswegen die Bilder selbst eben doch wieder aus kulturellen Codes bestehen und somit im semiotischen Sinn interpretierbar sind.[37] Um die ursprünglich auf linguistischen Aspekten beruhende Semiotik der Bildinterpretation anzupassen, entwickelte sich so die sogenannte Bildsemiotik.

Die semiotische Herangehensweise an Bilder kann hier nur sehr knapp angerissen werden. Ausführlicher handelt davon z. B. das vierbändige Werk *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*,[38] aus dem nicht nur ersichtlich wird, dass es mehrere Arten von Semiosen gibt, dass die semiotischen Verfahren in den verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen unterschiedlich zur Anwendung kommen und dass eine große Vielfalt an semiotisch untersuchten Gegenständen existiert, sondern auch, dass die Beschäftigung mit Zeichen und ihrer Interpretation in sämtlichen Kulturen weltweit seit jeher eine Rolle spielt.

33 Graf 1997, 949.
34 Graf 1997, 956.
35 Platon, Staat 598b. Thomas von Aquin, *Summa Theologica* I, q. 35, a. I: *De ratione imaginis est similitudo*.
36 Schulz 2005, 64, 77.
37 Schulz 2005, 76, 80 f.
38 Posner 1997–2004.

Die phänomenologisch beeinflusste Bildwissenschaft sucht im Gegensatz zur Semiotik zwischen Bild und (Schrift-)Zeichen zu unterscheiden. Phänomenologisch soll die Präsenz des Bildes betrachtet werden, anstatt es als Repräsentation für etwas anderes anzusehen – was nötig wäre, um ein Bild im semiotischen Sinne als etwas aus Zeichen mit Kommunikationsabsicht Zusammengesetzes zu verstehen.[39] Aus phänomenologischer Sicht besteht ein Bild also eben nicht aus Zeichen.[40] Denn „das Wesentliche der Bilder liegt darin, etwas sichtbar zu machen, was ohne sie nicht sichtbar wäre. Sie machen etwas anschaulich, was ansonsten unanschaulich bliebe".[41] Dabei muss immer bedacht werden, dass die Bildwissenschaft unter Bildern häufig mehr versteht als die in den meisten Fällen mit wenigen Strichen ausgeführten Zeichnungen, die wir aus historischen ‚magischen' Kontexten kennen, nämlich Gemälde im westeuropäischen Sinne.

So wie in der von Markus Hilgert entwickelten Text-Anthropologie, die unter anderem von der Bild-Anthropologie Hans Beltings beeinflusst wurde, die Interpretation des Geschriebenen immer vom Rezipienten und seiner spezifischen sozial-kulturellen Situation abhängt, wobei auch die Materialität des Textträgers eine Rolle spielt, so ist schließlich auch davon auszugehen, dass die Rezeption einer bildlichen Darstellung ihrem spezifischen Kontext unterliegt, wozu auch ein auf demselben Artefakt befindlicher Text zählen muss, ebenso wie umgekehrt bei der Rezeption eines Textes ein beigegebenes Bild eine Rolle spielt.[42]

Sowohl bildliche Darstellungen als auch textliche Mitteilungen – also das Gebilde aus einzelnen Schriftzeichen – können, müssen jedoch nicht als Zeichen mit Kommunikationsabsicht verstanden werden. Angelico-Salvatore di Marco, der sich mit Zeichen in Religion und Magie beschäftigt, formuliert dies folgendermaßen: „Mit Zeichen kann man vieles machen. Und endlich bestimmen wir, was wir mit Zeichen meinen und machen wollen. Die Zeichen haben den Sinn, den wir ihnen zumessen".[43]

3 Aspekte (schrift-)bildlicher Magie – Zusammenfassung der Beiträge

Angesichts solcher, in der Forschung noch nicht abschließend gelöster Schwierigkeiten, die sich bei der Definition von Begriffen wie ‚Magie', ‚Bild', ‚Zeichen' und selbst

39 Frank/Lange 2010, 65 und Schulz 2005, 79.
40 Schulz 2005, 78.
41 Schulz 2005, 69.
42 Hilgert 2010, 91, 97, 103. Vgl. hierzu auch Luft/Ott/Theis 2015.
43 Di Marco 1988, 55.

‚Text'[44] ergeben, stellt sich die Frage, was ein Workshop und ein daraus resultierender Sammelband überhaupt zu leisten imstande sind. Im Rückblick lässt sich konstatieren, dass mehrere Autorinnen und Autoren eine praxeologische Perspektive eingenommen haben und gleichzeitig einen eher emischen Ansatz verfolgen, der, wenn er die definitorischen Probleme auch nicht zu beseitigen vermag (und soll), zumindest erlaubt, genau diejenige Grundlagenarbeit zu leisten, welche vonnöten ist, um sich künftig erneut der Frage nach (zu revidierenden) Definitionen zu widmen.

Eine weitere Gemeinsamkeit findet sich darin, dass die Autorinnen und Autoren sowohl ‚Texte über Texte', ‚Texte über Bilder' als auch Artefakte im weitesten Sinne berücksichtigen und damit bewusst eine Brücke zwischen text- und artefaktorientierter Wissenschaft schlagen. Schließlich zeigen die Artikel, dass das ‚Problem' des Verhältnisses zwischen Text und Bild im Bereich der Magie kein kulturspezifisches ist, sondern epochen- und raumübergreifend auftritt und daher am besten Fachgrenzen überschreitend gelöst werden sollte.

Peter J. Forshaw (Universität Amsterdam) befasst sich anhand des Beispiels *Picatrix* mit dem Verhältnis beschriebener und abgebildeter ‚magischer' *imagines* oder *ṭalāsim*. Während sich in diesem ursprünglich auf Arabisch verfassten, später ins Lateinische übersetzten ‚magischen Handbuch' selbst zwar *ekphraseis* finden – drei Arten von Zeichnungen sind beschrieben –, ist keine mittelalterliche Handschrift erhalten, in welcher die *imagines* als solche künstlerisch dargestellt sind. Anhand einer späteren illuminierten lateinischen Handschrift und Vergleichswerken weist Forshaw nach, dass die bildliche Darstellung von Planeten, Dekanen und Mondstationen wesentlich auf der Übersetzung der *Picatrix* ins Lateinische beruht und einen unmittelbaren Nexus mit dem *scriptorium* Alfons' X. aufweist. Im Zusammenhang mit diesem Übersetzungs- und Adaptionsprozess wandelte sich die Bedeutung von Bildern in der (‚europäischen') Magie im 13. Jh. grundlegend.

Krisztina Hevesi (Universität Heidelberg) unternimmt das komplexe Unterfangen, ein in nur etlichen Fragmenten erhaltenes Handbuch mit Anleitungen zu unterschiedlichen magischen Handlungen zum ersten Mal zu rekonstruieren und zu publizieren. Dabei weist der koptische Text aus der Straßburger Bibliothèque nationale et universitaire nicht nur die üblichen *voces magicae* und *charakteres* auf, sondern auch Zeichnungen, die in den Text eingefügt sind. Deren Interpretation ist jedoch auf Grund des fragmentarischen Zustandes des Artefaktes deutlich erschwert. Trotzdem kann Hevesi aufzeigen, dass das Manual in der in Äypten schon über 2000 Jahre alten Tradition von magischen Handbüchern steht, die sich aus Text und Bild zusammensetzen und deren einzelne Handlungsanweisungen und Rezepte hier zur individuellen Anwendung personalisiert werden.

44 Vgl. Ott/Kiyanrad 2015.

Gleichermaßen mit sogenannten magischen Handbüchern, in diesem Fall aus der Heidelberger Papyrussammlung, befassen sich **Jay Johnston** und **Iain Gardner** (beide Universität Sydney). Die drei von ihnen untersuchten koptischen Codices aus dem 10. Jh. enthalten neben Texten – vor allem Invokationen und Anleitungen – auch Bilder; hinzu kommen sechs Dokumente, die vermutlich als Amulette zu deuten sind. Für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Text und Bild schlagen Gardner und Johnston eine holistische Analyse vor, die einen typographischen Katalog, eine Untersuchung der Text- und Bildelemente und die Erstellung von Anwendungslisten bietet. Auf die behandelten Dokumente angewandt zeigen Johnston und Gardner, dass Bilder nicht nur immanenter Bestandteil von Ritualpraktiken sein konnten, sondern dass ihre Analyse als Ritualobjekte mancherorts auch zu einem besseren Verständnis des mit ihnen einhergehenden Ritualtexts dient.

Ein Amulett, allerdings deutlich jünger und aus dem islamisch geprägten Kulturkreis, behandelt auch der Beitrag von **Sarah Kiyanrad** (Universität Heidelberg). Das möglicherweise aus dem Jemen stammende Artefakt ist ebenfalls auf Papier geschrieben und beinhaltet wie die zeitlichen Vorgänger Invokationen, die hier aber alle den einen Gott adressieren. Zwar ist die Ikonographie des Amuletts stark reduziert, doch zeugen die erhaltenen ikonographischen ‚Spuren' vom Phänomen des Kulturtransfers und liefern möglicherweise auch einen Hinweis auf die Funktion des Amuletts.

Neben Papieramuletten geben auch Objektamulette, die nicht selten Schrift tragen, Anlass, über das Verhältnis zwischen magischem Bild und Text nachzudenken. **Nils Hallvard Korsvoll** (Universität Trondheim) beschäftigt sich in seinem Artikel mit erhaltenen frühmittelalterlichen Amuletten, zu denen sich insbesondere Gemmen zählen lassen, und vergleicht die ikonographische Gestalt der Artefakte mit den Anweisungen einiger prominenter christlicher Autoren. Letztere scheinen, trotz insgesamt eher amulettkritischer Haltung, keinen Vorbehalt gegen die Verwendung dezidiert christlich konnotierter Symbole – allen voran des Kreuzes – auf Amuletten und als Amulette gehabt zu haben. Korsvoll weist anhand einer umfangreichen Analyse literarischer Quellen und erhaltener Amulette nach, dass die ‚kirchliche' Propagierung der Kreuzikonographie tatsächlich Einfluss auf die Verbreitung des Kreuzsymbols auf Amuletten bzw. von kreuzförmigen Amuletten selbst gehabt zu haben scheint.

Mit Text und Bild, in diesem Fall auf magischen Gemmen, ist auch **Christoffer Theis** (Universität Heidelberg) befasst. Theis nimmt unterschiedliche Abbildungen der mehrköpfigen bzw. mehrgestaltigen, vor Krankheiten und Übeln schützenden Göttin Hekate zum Anlass, eine Kategorisierung der Darstellungsvarianten auf Gemmen vorzunehmen. Dabei unterscheidet er vier unterschiedliche Typen von Hekate-Repräsentationen, zu denen er jeweils einen Überblick über zahlreiche erhaltene Exemplare und deren Inschriften bietet. Text und Bild können auch in diesem Fall als sich gegenseitig vervollständigende Komposita betrachtet werden.

Dass Anleitungen in (vor allem altgriechischen) Papyri und Steinbüchern zur Herstellung magischer Gemmen und die tatsächlich erhaltenen Exemplare zahlreiche

Gemeinsamkeiten aufweisen, zeigt **Paolo Vitellozzi** (IULM Mailand) anhand einer detaillierten Analyse einer umfangreichen Materialsammlung. Dabei kann nachgewiesen werden, dass sich Steinschneider zwar grundsätzlich an den existierenden Vorlagen bzw. Anweisungen orientiert zu haben scheinen, gleichermaßen aber ihr kreatives Potenzial einsetzten, sodass die praktisch auftretenden Bild-Text-Kombinationen die literarisch beschriebenen noch übersteigen. Vitellozzi revidiert auf Grundlage seiner eigenen Erkenntnisse vorhandene Ikonographiekataloge und schlägt eine eigene, Text und Bild vereinende Gemmentypisierung vor, für die er zahlreiche erhaltene Beispiele anführt.

Literaturverzeichnis

Allen, Martin Lu (1991), „The Function and Value of ‚Knowing Letters'", in: Martin Lu Allen u. T. Keith Dix (Hgg.), *The Beginning of Understanding. Writing in the Ancient World*, Ann Arbor, 1–9.

Bagnall, Roger (2011), *Everyday Writing in the Graeco-Roman East* (Sather Classical Lectures 69), Berkeley.

Beard, Mary/Bowman, Alan K./Corbier, Mireille (Hgg.) (1991), *Literacy in the Roman World* (Journal of Roman Archaeology Supplementary Series 3), Ann Arbor.

Bihlmeyer, Karl (1924), *Die apostolischen Väter, Erster Teil: Didache, Barnabas, Klemens I + II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diognetbrief*, Tübingen.

Brashear, William M. (1995), „The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928–1994)", in: Wolfgang Haase u. Hildegard Temporini (Hgg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II 18.5*, Berlin/New York, 3380–3684.

Choat, Malcolm/Gardner, Iain (2013), *A Coptic Handbook of Ritual Power (P. Macq. I 1)*, Turnhout.

Crouzel, Henri/Simonetti, Manlio (1978), *Origène, Traité des Principies I*, Paris.

Cunningham, Graham (1999), *Religion and Magic. Approaches and Theories*, Edinburgh.

Dijkstra, Jitse (2015), „The Interplay Between Image and Text. On Greek Amulets Containing Christian Elements from Late Antique Egypt", in: Dietrich Boschung u. Jan Bremmer (Hgg.), *The Materiality of Magic* (Morphomata 20), Paderborn, 271–292.

Di Marco, Angelico-Salvatore (1988), „Zeichenmagie in der Religion, im religiösen Kult", in: Annemarie Lange-Seidl (Hg.), *Zeichen und Magie*. Akten des Kolloquiums der Bereiche Kultur und Recht der Deutschen Gesellschaft für Semiotik, 1986, Tübingen, 49–56.

Eitrem, Samson (1939), „Die magischen Gemmen und ihre Weihe", in: *Symbolae Osloenses* 19, 57–85.

Entwistle, Chris/Adams, Noël (Hgg.) (2011), *‚Gems of Heaven'. Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD 200–600* (British Museum Research Publications 117), London.

Faraone, Christopher A. (2011), „Text, Image and Medium. The Evolution of Graeco-Roman Magical Gemstones", in: Chris Entwistle u. Noël Adams (Hgg.), *‚Gems of Heaven'. Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD 200–600* (British Museum Research Publications 117), London, 50–61.

Flügel, Gustav (1871), *Kitâb al-Fihrist*, 2 Bde., Leipzig.

Fögen, Marie T. (1993), *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt a. M.

Frank, Gustav/Lange, Barbara (2010), *Einführung in die Bildwissenschaft*, Darmstadt.

Gordon, Richard (2014), „Charakteres Between Antiquity and Renaissance: Transmission and Reinvention“, in: Véronique Dasen u. Jean-Michel Spieser (Hgg.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, Florenz, 253–300.

Graf, Fritz (1997), „Zeichenkonzeptionen in der Religion der griechischen und römischen Antike“, in: Roland Posner (Hg.), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, Bd. 1 (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 13), Berlin/New York, 939–958.

Green, Roger P.H. (2004), *De Doctrina Christiana*, Oxford (zweite Auflage).

Gutekunst, Wilfried (1987), „Wie ‚magisch‘ ist die ‚Magie‘ im Alten Ägypten? Einige theoretische Bemerkungen zur Magie-Problematik“, in: Alessandro Roccati u. Alberto Siliotti (Hgg.), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Mailand, 77–98.

Harari, Yuval (2017), *Jewish Magic Before the Rise of the Kabbalah*, Detroit.

Harris, William V. (1989), *Ancient Literacy*, Cambridge/London.

Haeuser, Philipp (1917), *Des heiligen Philosophen und Märtyrers Justinius Dialog mit dem Juden Tryphon*, München.

Hilgert, Markus (2010), „‚Text-Anthropologie‘: Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie“, in: Markus Hilgert (Hg.), *Altorientalistik im 21. Jahrhundert. Selbstverständnis, Herausforderungen, Ziele* (Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin 142), 85–124.

Hornbacher, Annette/Neumann, Sabine/Willer, Laura (2015), „Schriftzeichen“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 169–182.

Kippenberg, Hans G. (1998), s. v. Magie, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow u. Matthias Laubscher (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV*, Stuttgart/Berlin/Köln, 85–98.

Kippenberg, Hans G./Luchesi, Brigitte (Hgg.) (1978), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt a. M.

Levene, Dan (2003), *A Corpus of Magic Bowls. Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, London.

Levene, Dan (2013), *Jewish Aramaic Curse Texts from Late-Antique Mesopotamia. „May These Curses Go Out and Flee“*, Leiden.

Luft, Daniela C./Ott, Michael R./Theis, Christoffer (2015), „Kontext“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 101–112.

Marcovich, Miroslav (1986), *Hippolytus – Refutation Omnium Haeresium* (Patristische Texte und Studien 25), Berlin/New York.

Mastrocinque, Attilio (Hg.) (2003), *Sylloge Gemmarum Gnosticarum parte I* (Bollettino di Numismatica, Monografia 8.2.I), Rom.

Mastrocinque, Attilio (Hg.) (2007), *Sylloge Gemmarum Gnosticarum parte II* (Bollettino di Numismatica, Monografia 8.2.II), Rom.

Mastrocinque, Attilio (2014), *Les intailles magiques du départment des Monnaies, Médailles et Antiques*, Paris.

Michel, Simone (2004), *Die magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit* (Studien aus dem Warburg-Haus 7), Berlin.

Moriggi, Marco (2014), *A Corpus of Syriac Incantation Bowls. Syriac Magical Texts from Late-Antique Mesopotamia*, Leiden.

Mößner, Tamara/Nauerth, Claudia (2015), „Koptische Texte und ihre Bilder“, in: Andrea Jördens (Hg.), *Ägyptische Magie und ihre Umwelt* (Philippika 80), Wiesbaden, 302–375.

Naveh, Joseph/Shaked, Shaul (1985), *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem.

Ott, Michael R./Kiyanrad, Sarah (2015), „Geschriebenes“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 157–168.

Otto, Bernd-Christian (2011), *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 57), Berlin/New York.

Otto, Bernd-Christian (2012), „Zauberhaftes Ägypten – Ägyptischer Zauber? Überlegungen zur Verwendung des Magiebegriffs in der Ägyptologie“, in: Florian Jeserich (Hg.), *Ägypten, Kindheit, Tod. Gedenkschrift für Edmund Hermsen*, Wien, 39–70.

Posner, Roland (Hg.) (1997–2004), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur* (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 13), Bde. 1–4, Berlin/New York.

Preisendanz, Karl (1939), „Neue griechische Zauberpapyri“, in: *Forschungen und Fortschritte* 15, 151–152.

Preisendanz, Karl (1973–1974), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, hrsg. von Albert Henrichs, Stuttgart.

Ritner, Robert K. (1993), *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Studies in Ancient Oriental Civilization 54), Chicago.

Quack, Joachim Friedrich (2013), „Zauber ohne Grenzen“, in: Andreas H. Pries, Laetitia Martzolff, Robert Langer u. Claus Ambos (Hgg.), *Rituale als Ausdruck von Kulturkontakt. „Synkretismus“ zwischen Negation und Neudefinition*. Akten der interntionalen Tagung des Sonderforschungsbereiches „Ritualdynamik“ in Heidelberg, 3.–5. Dezember 2010 (Studies in Oriental Religions 67), Wiesbaden, 177–199.

Schneider, Thomas (2000), „Die Waffe der Analogie. Altägyptische Magie als System“, in: Karen Gloy u. Manuel Bachmann (Hgg.), *Das Analogiedenken. Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie*, München, 37–85.

Schulz, Martin (2005), *Ordnungen der Bilder. Eine Einführung in die Bildwissenschaft*, München.

Squire, Michael (2009), *Image and Text in Graeco-Roman Antiquity*, Cambridge.

Stemberger, Günter (1987), *Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München (zweite Auflage).

Theis, Christoffer (2014), *Magie und Raum. Der magische Schutz ausgewählter Räume im alten Ägypten nebst einem Vergleich zu angrenzenden Kulturbereichen* (Orientalische Religionen in der Antike 13), Tübingen.

Theis, Christoffer (2016), „Circulus magicus. Apotropäische Kreise in magischen Ritualen“, in: Susanne Beck, Burkhard Backes, I-Ting Liao, Henrike Simon u. Alexandra Verbovsek (Hgg.), *Gebauter Raum: Architektur – Landschaft – Mensch. Beiträge des fünften Münchner Arbeitskreises Junge Ägyptologie*. 12. 12. bis 14. 12. 2014 (GOF IV, 62) (Münchner Arbeitskreis Junge Ägyptologie 5) , Wiesbaden, 193–210.

Peter J. Forshaw

From Occult Ekphrasis to Magical Art

Transforming Text into Talismanic Image in the Scriptorium of Alfonso X

This essay considers the relationship between texts and images in magical works produced in the thirteenth-century scriptorium of Alfonso X, *El Sabio - The Wise*, King of Castile, Léon, and Galicia (1221–1284). With the upsurge of translations from Arabic in the twelfth century, the Christian West discovered a vast amount of new material relating to a broad range of knowledge, ranging from medicine, law, and philosophy to astrology, alchemy, and magic. One of the most important new genres of learned magic introduced into the West during the twelfth and thirteenth centuries is that of "Image Magic".[1]

1 Introduction

In the Latin High Middle Ages, the Renaissance, and the Early Modern Period, learned writers on the subject of *imagines magicae* or magical images were aware that the Latin phrase *Imago Magica* was a translation of the Arabic word *Ṭilasm* (i.e., *Talisman*, variously rendered as *Ṭilasm*, *Ṭilsam*, *Ṭelsam*, *Talisma*, *Tilsemon*, etc).[2] It is important to emphasise that the Arabic word *Ṭilasm*, taken from the Greek τέλεσμα, has a wider set of connotations than the English word *Talisman*.[3] These *imagines* could be in two dimensions, as in simple painted figures, such as those found in Alfonso's manuscripts, in three dimensions, as in statuettes and figurines, or in between the two, as in seals.[4] In Arabic works, indeed, a *Ṭilasm* "might be many things, including a monumental statue, an engraved ring, a written tablet or scroll, or even an inscribed shirt".[5] The early Latin translators of Arabic material evidently had trouble with the word *Ṭilasm*, and there were variant translations as *Prestigium* (illusion or trick) and *Idolum*, before *Imago* became universally accepted.[6] In any consideration of the relations between image and text, it is worth bearing this ambiguity of the term *Ṭilasm* in mind: although translated by the Latins as *Imago*, it could originally mean image

1 On image magic, see Láng 2008, 79–122; Klaassen 2013, 33–80; Page 2013, 73–92.
2 Hottinger 1659, 209; Frommann 1675, 279; Rutkin 2012, 492.
3 Luck 2006, 49: *talisman* could be an Arabic transformation of Greek *telesma* "initiation".
4 Weill-Parot 2011, 118; Skemer 2006, 8.
5 Berlekamp 2011, 120.
6 Burnett 2008, 2.

DOI 10.1515/ 9783110604337-002, © 2018 Peter J. Forshaw, publiziert von De Gruyter. Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz.

and/or text. Nowadays specialists of medieval and early modern magic tend to draw a distinction between amulets as natural objects (without images), worn on the body, and talismans as man-made objects engraved with images of the planets, signs of the zodiac, symbols of the constellations, and other powerful images.[7]

An author in his own right, as composer of the *Cantigas de Santa Maria*, some themselves concerning magic,[8] Alfonso was also a patron of translators.[9] Between 1250 and 1280 he commissioned a series of translations that made a significant contribution to Western knowledge of astrology and magic in the Middle Ages. One product of his scriptorium was a translation from Arabic into Castilian, the *Libro de los Juegos – Book of Games* (1283), recognised as one of the first works in the West to discuss the game of Chess, but which also contains several astronomical or astrological games.[10] He was also the sponsor of the *Tablas Alfonsíes – Alfonsine Tables* (1252), listing revised astronomical positions for the Sun, Moon and five planets of the Ptolemaic system, which became the standard ephemeris in Europe for the next 300 years.[11] Most significantly for this essay, he encouraged the translation and production of works on the occult sciences. These included the *Lapidario* (1250/1259) on the magico-medicinal properties of stones,[12] *Libro de las Cruzes – Book of the Crosses* (1259) on judicial astrology;[13] *Libro del saber de astrología – Book on the Knowledge of Astrology* (1276–79),[14] *Libro de las Formas et de las Ymágenes – Book of Forms and Images* (1276–79),[15] *Libro de Astromagia – Book of Astral Magic* (1280),[16] and the kabbalistic *Liber Razielis – Book of Raziel*.[17] The main focus of this essay will be on the *Picatrix*, the Latin translation that Alfonso commissioned of the Arabic collection of astral magic the *Ghāyat al-Hakīm* or *Aim of the Wise Man*.[18]

7 Luck 2006, 49; Weill-Parot 2002b, 167 note 2; Lecouteux, 2005, 20.

8 See Escobar 1992; García Avilés 2006–2007, 64–65; 2011, 105.

9 Roxburgh 2009; Boudet 2006, 193; Pingree 1987.

10 See Goladay 2007, 640sq. concerning a game called "al-falakiyya" in Arabic, or "Kawākib" (stars) in Persian. See also García Avilés 2006–2007, 84–86.

11 Chabás/Goldstein 2003.

12 On the dating of the *Lapidario*, see Kahane/Kahane/Pietrangeli 1966, 580. On the *Lapidario*, see Dominguez Rodriguez 2007. See too her 2001 general essay on text, image and design in the codices of Alfonso X.

13 Muñoz 1981.

14 See Samsó 2008, Chapter IX "Alfonso X y los origenes de la astrologia hispánica". See also Fernández Fernández 2010, 52–61.

15 On the *Libro de las Formas et de las Ymágenes*, see García Avilés 1996a.

16 On the *Libro de Astromagia*, see d'Agostino 1992 for the original text; Fernández 2013; García Avilés 1996a; García Avilés 1999; García Avilés 2006–2007, 67–80; García Avilés 2010.

17 On the *Liber Razielis*, see García Avilés 1997; 1999; O'Callaghan 2003; Grégorio 1993, 93. For additional background, see García Avilés 1996b.

18 See Weill-Parot 2002a, 123–138, "La magie à la cour alphonsine et ses énigmes".

The *Ghāyat al-Hakīm* and its companion alchemical work the *Rutbat al-Hakīm* (*The Step of the Wise Man*)[19] was traditionally attributed to the Muslim astronomer, alchemist and mathematician Maslama al-Majrīṭī (d.c. 1008).[20] This claim was made in the *Muqaddima*, the *Introduction* to a planned world history, written in 1377 by the Tunisian cultural and political historian Ibn Khaldūn (d. 1406).[21] Although the attribution is now disputed by modern scholarship, the author of the *Ghāyat*, whoever he may be, claims to have laboured for six years on compiling information from 224 works, which it is generally agreed were assembled in the eleventh century in Al-Andalus by someone belonging to the religion of the Sabians of Harran.[22] Given the fact that the Sabians considered that ancient authority on astrology, magic and alchemy Hermes Trismegistus to be their prophet,[23] one might expect the identity of the *Hakīm*, the Wise Man of the *Ghāyat al-Hakīm's* title, to be Hermes. It appears, however, to be someone on the surface at least far less magical: the *Hakīm* is lauded as "the true master of the Greeks"[24] and in a discussion of the sciences necessary for the exercise of the prophets and wise men, we learn that these include, "logic, contained in the eight books of the first of the *Hakīm* [...] and the 13 volumes of the *Hakīm's* physics and metaphysics".[25] This can only be that famous teacher of Alexander the Great, the philosopher Aristotle; one of the works that most likely exerted an influence on the *Picatrix* is the pseudo-Aristotelian compendium of political, medical, astrological, alchemical and talismanic lore, the *Sirr al-Asrār*, well known in Latin as the *Secretum Secretorum* or *Secret of Secrets*.[26] At the request of King Alfonso, the *Ghāyat al-Hakīm* was translated first into Castilian in the years 1256–1258 and then eventually into Latin.[27] A Hebrew version, the *Takhlit he-hakham*, dates from possibly

19 Hamès 2011, 216.

20 Fierro 1996.

21 Garin 1983, 46. On Ibn Khaldūn, see Fromherz 2010, 1. On Ibn Khaldūn and magic, see Asatrian 2003.

22 The Harranian Sabians played a vital role in Baghdad and the rest of the Arab world from 856 until about 1050; playing the role of the main source of Greek philosophy and science as well as shaping the intellectual life. The most prominent of the Harranian Sabians was Thabit ibn Qurra. Pingree 1989, 8; 2002. See also Green 1992, 113. On the attribution of the *Picatrix* to Maslama al-Qurtubi (d. 964), see Saif 2015, 3, 201.

23 Pingree 2002, 22; van Bladel 2009, 96.

24 Pingree 1986, 194.

25 Hamès 2011, 216.

26 Pingree 1980, 2. See Williams 2003, 10–11 for an overview of the contents. For a comparison between the aphorisms of the *Sirr al-Asrār* and those in the *Ghāyat* and in the Latin *Picatrix*, see Parra Pérez 2009.

27 For the Latin critical edition, see Pingree 1986. See Bakhouche/Fauquier/Pérez-Jean 2003 for a modern French translation of the Latin and a useful introduction that identifies the important additions and suppressions between the original Arabic and the Latin translation. For a German translation of the Arabic *Ghāyat* and extremely useful prefatory matter, see Ritter/Plessner 1962. On the

the late thirteenth century.[28] The reason for the choice of *Picatrix* as the title of the Latin translation remains something of a mystery, though some scholars believe it to be an Arabic deformation of either Harpocration, author of the Greek magico-medical treatise the *Kyranides*, or even perhaps Hippocrates, as "Buqratis".[29]

Whatever the mysteries of its name, the *Ghāyat*/*Picatrix* certainly enjoys a reputation. Writing in the fourteenth century, Ibn Khaldūn shows himself to be well informed about literature on magic and the occult sciences in both his *Muqaddima* and in a treatise on the Sufis, "The Cure for One who Asks, for the Improvement of Questions".[30] In both works he engages in discussions of the talismanic art, alchemy, astrology and dream interpretation, one of the sources from which he draws his information being none other than the *Ghāyat al-Hakim*, which he considers to be the "most complete and best written treatise on magic".[31] The oldest external reference to the *Picatrix* in the Christian West dates from 1456 in *Das Buch aller verbotenen Künste, des Aberglaubens und der Zauberei – Book of All Forbidden Arts, Superstition and Sorcery* of the physician Johannes Hartlieb (c. 1410–1468), a work famous in some circles for containing the first known record of a recipe for witches' flying ointment (*unguentum pharelis*).[32] There we read that "*Picatrix* is the most perfect book that I have ever seen on the art [of magic]".[33] Modern scholars, in their turn, consider the *Ghāyat* to be the "most famous work of magic in the Islamic world",[34] and "the most thorough exposition of celestial magic in Arabic",[35] with the *Picatrix* being described as "a most complete text-book for the magician".[36]

The anonymous author of the *Ghāyat*/*Picatrix* claims to have exposed "the roots of the magical art" (radices magice artis).[37] In the light of his claim to have drawn from 224 sources, it quickly becomes apparent that the magical art has quite a complex root system, one that draws nourishment from extremely heterogeneous sources.[38]

Spanish translation, see Pingree 1981. On "Manuscripts of *Picatrix*," see Thorndike 1929, 822–84; Pingree 1986, xvi–xxiii; Ritter/Plessner 1962, ix–xi (Arabic), xi–xii (Hebrew); xii (Latin).

28 Ritter/Plessner 1962, xi–xii. See also Idel 2005, 183; Leicht 2006, 316sq.; Leicht 2011, 295f.

29 Thomann 1990; Kahane/Kahane/Pietrangeli 1966 576; Caiozzo 2003, 135. On the *Kyranides*, see Kahane/Kahane/Pietrangeli 1966.

30 Asatrian 2003, 74, 94.

31 Garin 1983, 46.

32 On Hartlieb, see Kieckhefer 1997, 32f, on the *unguentum pharelis*, Kieckhefer 1997, 54.

33 Ritter/Plessner 1962, xx: "Es ist noch gar ain mercklich püch jn der künst nigramancia das hebt sich an: ‚ad laudem dei et gloriosissime virginis Marie', haisst picatrix. das ist das vollkomnest püch, das jch ye gesach jn der kunst." See also Hartlieb 1465, f. 22^{r}.

34 Vesel 2011, 80: "l'ouvrage le plus célèbre de magie dans le monde islamique". See also Kieckhefer 1989, 133.

35 Pingree 1980, 1.

36 Yates 1964, 53; Tester 1987, 215.

37 Pingree 1986, 30, 191. But see also, Thorndike 1929, 815: "the science of the stars is the root of magic", as found in Pingree 1986, 32: "radices magice sunt motus planetarum".

38 Boudet 2011, 161.

Certain parts of the *Picatrix* must have been written in Spain at the time of compilation but the origin of the material is undeniably Eastern and reveals the influence of Mesopotamian, Egyptian, Greek, Roman, Persian, Zoroastrian, Sabian, Nabataean, and Indian sources.[39] The compiler's basic intention seems to have been to juxtapose different traditions of astral magic, in order to provide the reader with a strong theoretical and practical resource.[40] The four books of the *Picatrix* are full of diverse (and at times conflicting) philosophical theories, explanatory models and significant variants in ritual.[41] In the prologue the author provides a summary of their contents: Book 1 concerns the heavens and their effect on account of the images (*ymagines*) in them; Book 2 speaks in general of the figures of heaven (*figuris celi*) and the motion of the eight spheres and their effects in this world; Book 3 considers the properties of the planets and signs, and of their figures and forms (*figuras et formas*) and how it is possible to speak with the spirits of the planets and "of other nigromantic things"; Book 4 speaks of the properties of spirits, things that should be observed in the art, and how it is helped by images (*ymaginibus*), suffumigations and other activities.[42] The *Picatrix* contains practices from both main branches of astral magic, the talismanic and the liturgical, the former intent on drawing down celestial spirits or virtues into material objects so that they become imbued with magical powers; the latter making use of elaborate formulas to induce the planetary deities to send angels to fulfill the magician's requests.[43]

It is likely that the *Picatrix* was influenced by the writings of the ninth-century student of Sabian lore, the Iraqi mathematician, physician and "first philosopher of the Islamic world", Abu Yūsuf Yaʿqūb al-Kindī (c. 801–873), whose influential combination of Platonism and Aristotelianism *De radiis stellarum – On the Rays of the Stars*, also known as *De theorica artium magicarum – On the Theory of the Magical Arts*, described both talismanic and liturgical forms of astral magic in detail. *De radiis* propounds a naturalist theory of radiations in which not only do all material things in the cosmos emit rays, but so too do words, actions, and images, such that ritual, prayer, and sacrifice all become powerful magical ways of influencing the cosmos.[44] Astral magic is presented as working through a cosmic harmony of interconnected omnidirectional rays, with the informed practitioner having the ability to direct the virtues of the celestial bodies (planets, constellations, fixed stars) down into terrestrial objects for magical purposes, on a natural rather than supernatural basis. It is probable that the *Picatrix* was also influenced by Al-Kindī's friend, the astrologer Abū Maʿshar (787–

39 Pingree 1980, 3.
40 Boudet 2011, 161: "Il n'y a pas une seule sorte de magie, ni même une seule sorte de magie astrale dans le *Picatrix*, mais plusieurs."
41 Vesel 2011, 81; Pingree 1980, 2f.
42 Pingree 1986, 2.
43 Pingree 1980, 4.
44 Pingree 1980, 4f.; Lehrich 2003, 116sq.; Travaglia 1999. See also al-Kindī 1974.