

Die Waffe der Analogie

Altägyptische Magie als System

Thomas Schneider

Heinrich G. Haas zum 70. Geburtstag

1. These

Altägyptische Magie¹ stellt ein umfassendes System zur Stabilisierung der bestehenden Ordnung dar, auf das in allen Bereichen der Welt rekurriert werden kann. Dieses Regelwerk funktioniert nach rationalen Mechanismen, die bedrohte bzw. chaotische Bereiche der Welt durch Analogien in die normative Struktur der sinnhaften Ordnung reintegrieren. Erst ein detailliertes Verständnis dieser Funktionsweise erlaubt eine angemessene Gesamtbeurteilung der altägyptischen Magie im Sinne eines großen intellektuellen Entwurfes zur Problematik von Ordnung und Chaos.

¹ An Darstellungen zur Magie im Alten Ägypten vgl.: J. F. Borghouts: Artikel *Magie*, in: *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. 3 (1980), Sp. 1137–1151; P. Eschweiler: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches (OBO, Bd. 137), Freiburg i. Ü., Göttingen 1994; W. Gutekunst: Artikel *Zauber*, in: *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. 6 (1986), Sp. 1320–1355; E. Hornung: *Die Macht des Zaubers*, in: ders.: *Geist der Pharaonenzeit*, Zürich, München 1989, S. 51–66; L. Kákosy: *La magia nell'antico Egitto*, in: *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Modena 1985, S. 7–101; L. Kákosy: *Zauberei im alten Ägypten*, Leipzig 1989; A. Roccati und A. Siliotti (Hrsg.): *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*. Atti Convegno internazionale di studi Milano 1985, Milano 1987; Y. Koenig: *Magie et magiciens dans l'Egypte ancienne*, Paris 1994; F. Lexa: *La magie dans l'Egypte Antique de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, Paris 1925; M. Meyer und R. Smith (Hrsg.): *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco 1994; G. Pinch: *Magic in Ancient Egypt*, London 1994; R. K. Ritner: *Egyptian Magic: Questions of Legitimacy, Religious Orthodoxy, and Social Deviance*, in: A. B. Lloyd (Hrsg.): *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, London 1992, S. 189–200; R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC, Bd. 54), Chicago 1993; A. Roccati und A. Siliotti (Hrsg.): *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Milano 1987; G. Roeder: *Zauberei und Jenseitsglauben im alten Ägypten*, Zürich 1961; S. Sauneron: *Le monde du magicien égyptien*, in: D. Bernot u. a. (Hrsg.): *Le monde du sorcier (Sources orientales*, Bd. 7), Paris 1966, S. 27–65; R. H. Wilkinson: *Symbol & Magic in Egyptian Art*, London 1994.

Diese Leitthese der folgenden Ausführungen, die ägyptische *Magie als System*² verstehen will, zielt insbesondere auf drei Punkte:

(1) sie will eine ganzheitliche Beschreibung ägyptischer Magie geben im Gegensatz zu der in der Forschung vorherrschenden selektiven Beschäftigung mit einzelnen Texten oder Praktiken;

(2) sie will den umfassenden Anwendungsbereich ägyptischer Magie aufzeigen. Ägyptische Magie kann nicht auf eine partikulare Verwendung eingeengt werden, ist *gerade nicht* nur der häuslichen Anwendung und dem persönlichen Gebrauch zuzuweisen, wie J. Assmann postuliert.³ Entsprechend ist die von ihm vollzogene Unterscheidung zwischen »magic in the general sense« und »magic in the specific sense (in the sense of a particular discourse)« nicht sinnvoll, vielmehr besteht eine direkte Korrelation zwischen der universalen ägyptischen Kraft ›Magie‹ und ihrer umfassenden konkreten Anwendung.

(3) sie will die innere Funktionsweise und Funktionalität ägyptischer Magie darstellen in Absetzung von überholten Ansätzen, die noch der religionsethnologischen Magiediskussion des 19. und 20. Jahrhunderts verpflichtet sind. Aus ägyptischer Sicht kann, wie zu zeigen sein wird, gerade nicht davon gesprochen werden, daß »Magie immer eine Restkategorie bleiben [wird], vom wissenschaftlichen Beobachter geschaffen, um Handeln, das ihm unverständlich (irrational) erscheint, zusammenzufassen«⁴.

Dieser Ansatz stellt sich bewußt der traditionellen Sicht ägyptischer Magie entgegen. So spiegelt sich beispielsweise in der Beurteilung durch E. A. W. Budge von 1899 deutlich der Evolutionismus eines Edward Burnett Tylor (1832–1917) und James G. Frazer (1854–1941) wider, wonach Magie als archaisches Stadium kultureller Entwicklung, als infantiles und ignorantes Denken der frühen Menschheit zu betrachten sei.⁵ A. Erman beurteilte 1934 in seiner negativistischen Darstellung der ägyptischen Religion, die diese aus

² Zu Beschreibungen der Form »X als Y« siehe H. Feilke: *Sprache als soziale Gestalt. Ausdruck, Prägung und die Ordnung der sprachlichen Typik*, Frankfurt a. M. 1996, S. 11.

³ J. Assmann: *Magic and Theology in Ancient Egypt*, in: P. Schäfer und H. G. Kippenberg (Hrsg.): *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium (Studies in the History of Religions, Bd. 75)*, Leiden, New York, Köln 1997, S. 1–18; hier S. 3 f.

⁴ H. G. Kippenberg: Artikel *Magie*, in: H. Cancik, B. Gladogow und M. Laubscher (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart, Berlin, Köln 1998, S. 85–98; hier S. 95.

⁵ E. A. W. Budge: *Egyptian Magic*, New York, 1899, S. XIII f.

einer modernen europäischen Perspektive abqualifizierte und jegliches theologische System in ihr leugnete⁶, Magie 1934 als Paradebeispiel eines falschen Bewußtseins.⁷ H. Bonnet interpretierte Magie 1952 als psychische Grundstruktur des Ägypters, der die (höherstehende) Religion unterliegen mußte.⁸ Und nach der immer noch evolutionistischen Beurteilung L. Kákosys von 1989 gehörte Magie zu den Schattenseiten der ägyptischen Kultur, von denen sich Wissenschaft, Kunst und Philosophie als positive Bereiche menschlichen Denkens und Handelns abheben.⁹

Eine derartige Ausgrenzung und Abwertung der Magie erlauben die ägyptischen Quellen aber gerade nicht. Das System ägyptischer Magie gelangt im Gegenteil in allen Bereichen der ägyptischen Welt zur Anwendung. Die Anwendung erfolgt komplementär zu spezifischen Instrumenten, entweder im Vorgriff oder als Reaktion auf Bedrohungen der Ordnung. Entsprechend möchte ich von *präventiver Magie* bzw. *reaktiver Magie* sprechen:

Bereich	magisches Instrument	spezifisches Instrument
Kosmos	präventive Magie	Tempelkult
Außenpolitik	präventive Magie	Armee, Festungen, Diplomatie
Innenpolitik	präventive Magie	Erziehung, Ethik
Stabilität Ägyptens	präventive Magie	Tempelkult, Verwaltung
Haus und Feld	präventive Magie	konkrete Sicherung
Krankheit	reaktive Magie	Medizin
Jenseitsleben	präventive Magie	Ethik, Totenkult

⁶ K. Koch: *Das Wesen altägyptischer Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung*, Hamburg 1989 (*Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e. V.*; Jg. 7, Heft 1), S. 45–50.

⁷ A. Erman: *Die Religion der Ägypter*. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden, Berlin, Leipzig 1934, S. 295f.

⁸ H. Bonnet: *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, S. 435 und S. 439.

⁹ L. Kákosy: *Zauberei im alten Ägypten*, Leipzig 1989, S. 230. Vgl. auch Urteile wie jenes von H. Brunner: *Grundzüge der altägyptischen Literatur*, 4. Aufl. Darmstadt 1986, S. XI, der von »Machwerken, wie sie die Magie liebt« spricht.

Zu dieser äußereren Universalität von Magie korrespondiert eine innere Stringenz: ein Mechanismus von Analogien¹⁰, durch die die bedrohten Bereiche in die geordnete Welt zurückgeführt werden. Der Begriff der Analogie ist in der religionsethnologischen Diskussion über Magie in klassischer Form durch J. Frazers *Law of Similarity* etabliert und neuerdings durch S. J. Tambiah reaktualisiert worden.¹¹ Nach Tambiah stellen magische Riten *persuasive Analogien* dar, d. h. Handlungen, die analog zu einem beabsichtigten Geschehen sind und die durch ihren Vollzug jene Personen, vor denen sie vollzogen werden, von ihrer Wirksamkeit überzeugen sollen. Diese Definition trifft für die Analogien altägyptischer Magie nicht zu, die niemanden überzeugen wollen, sondern eine primäre, technische Funktion besitzen. Sie stellen Relationen her zwischen dem gefährdeten Bereich und der konstitutiven Ordnung der Welt. Auf diese Weise werden schon erfolgte oder in Zukunft mögliche Störungen an die geordnete Welt angebunden und in der Folge völlig reintegriert. Die Analogien ägyptischer Magie umfassen sowohl strukturelle als auch funktionale Entsprechungen¹², die fallweise bis auf eine Identität (etwa zwischen dem Magier und einem Gott; dem Patienten und dem Horus-kind des Mythos) hin tendieren. Die hauptsächlich verwendeten Analogien, deren Behandlung in Abschnitt 4 geboten wird, sind:

[geordnete, regelhafte Welt]	Rückbindung durch: Analogie des Aktanten Analogie des Zielobjektes Analogie der Handlung Analogie des Sprechaktes Analogie der Bezeichnung Analogie des Hilfsmittels	[gefährdeter Bereich]
---------------------------------	---	--------------------------

¹⁰ Die folgende Übersicht berücksichtigt die hauptsächlichen Analogien; im einzelnen siehe unten Abschnitt 3. [1990.

¹¹ S. J. Tambiah: *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge

¹² Vgl. C. Thiel: Artikel *Analogie*, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 1, Mannheim, Wien, Zürich 1980, S. 98 ff.; H. J. Sandkühler, Artikel *Analogie*, in: ders. (Hrsg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Bd. 1, Hamburg 1990, S. 101–108; außerdem die weiteren Beiträge dieses Bandes.

Das Gesamtsystem altägyptischer Magie wird in den folgenden Abschnitten nach seinen Voraussetzungen, seinen Grundgegebenheiten, seiner Funktionsweise und seinen Anwendungsbereichen eingehender ausgeführt.

2. Begriff

Eine Auffassung ägyptischer Magie als umfassender konzeptueller Rahmen wird u. a. durch Darstellungen der religiösen Ikonographie der 21. Dynastie nahegelegt. Ein Papyrus des Kunsthistorischen Museums Wien¹³ (Abb. 1) gibt eine verkürzte Darstellung des Sonnenlaufs in der Unterwelt, der ewig andauernden Folge von Untergang und Regeneration des Sonnengottes. Zu beiden Seiten des Sonnengottes Re stehen *Maat* (die ägyptische Personifikation der sinnhaften Ordnung in Natur und Gesellschaft – vom Aufbau des Kosmos bis hin zur menschlichen Solidarität) und *Heka* (die ägyptische Personifikation der Magie), die damit als für den Bestand der Welt unabdingbar festgehalten sind. Im Papyrus Greenfield (Abb. 2) stehen hinter Osiris, dem Herrscher der Unterwelt, gleichberechtigt Maat und Heka.¹⁴ Sowohl Maat als auch Heka wurden mit der Erschaffung der Welt hervorgebracht und als Tochter bzw. Sohn des Sonnengottes und Weltschöpfers Atum-Re personifiziert. Besonderen Ausdruck hat die Bedeutung von Maat und Heka für die Erhaltung der Welt – und damit der politischen und sozialen Ordnung – in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches gefunden. Die Riesenschlange Apophis, die die Fahrt der Sonnenbarke – und damit den Lauf der Welt – aufzuhalten droht, wird Nacht für Nacht von dem Sonnengott und seinen Helfern bekämpft. Als Göttin, die die Sonnenbarke leitet, erscheint u. a. Maat, während in anderen Darstellungen Heka am Bug des Schiffes steht. Ein Spruch der Sargtexte des Mittleren Reiches spricht davon, daß der Verstorbene sowohl magische Kräfte (hier wird der Plural von *Heka, hekau*, verwendet) verschluckt als auch Maat ißt.¹⁵

Während *Maat* als System jedoch umstritten und ausführlich

¹³ Papyrus Wien 3859 des Chonsumes; A. Piankoff und N. Rambova: *Mythological Papyri*, New York 1957, Tafel 16, dazu Bd. 1, S. 143 f.; H. te Velde: *The God Heka in Egyptian Theology*, in: JEOL, Bd. 21 (1970), S. 175–186: hier pl. XXXII.

¹⁴ E. A. W. Budge: *The Greenfield Papyrus*, London 1912, pl. 108; H. te Velde: *The God Heka in Egyptian Theology*, in: JEOL, Bd. 21 (1970), S. 175–186: hier pl. XXVIII.

¹⁵ Sargtexte Spruch 1017.

beschrieben ist¹⁶, muß dies für Heka erst noch geleistet werden. Immerhin hat P. Eschweiler Heka und Maat als »zunehmend personifizierte kategoriale Formen« angesprochen, wobei »insbesondere die ḥk³-Zauberkraft m. E. im Rahmen einer ›präwissenschaftlichen Physik‹ gewissermassen als konkret substantiell vorgestellte Effizienz zu verstehen [ist], die dann zunehmend zum ›Begriffsgott‹ gestaltet wird«.¹⁷ Terminologisch existiert eine Linie vom modernen Begriff ›Magie‹¹⁸ zur altägyptischen Bezeichnung *heka*, da in christlicher Zeit die Ägypter die griechische Bezeichnung *μαγεία* durch diesen ägyptischen Ausdruck übersetzten.¹⁹ Der in der Magie-Diskussion

¹⁶ J. Assmann: *Maât, L'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris 1989; ders.: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, 2. Aufl. 1995; M. V. Fox: *World Order and Maat: A Crooked Parallel*, in: JANES, Bd. 23 (1995), S. 37–48; E. Hornung: *Maat – Gerechtigkeit für alle?*, in: *Eranos Jahrbuch*, Bd. 56 (1987), S. 385–427; F. Junge, Rezension von J. Assmann: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, in: GGA, Bd. 245 (1993), S. 145–160; M. Lichtheim: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies* (OBO, Bd. 120), Freiburg i. Ü., Göttingen 1992; dies.: *Moral Values in Ancient Egypt* (OBO, Bd. 155), Freiburg i. Ü., Göttingen 1997; E. Teeter: *The Presentation of Maat. Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt* (SAOC, Bd. 57), Chicago 1997.

¹⁷ P. Eschweiler: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches (OBO, Bd. 137), Freiburg i. Ü., Göttingen 1994, S. 239. Als Ansatz zu einem umfassenden Verständnis siehe v. a. auch R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC, Bd. 54), Chicago 1993.

¹⁸ Vgl. zur Magiediskussion u. a. F. Goodman: Artikel *Magie*, in: S. R. Dunde (Hrsg.): *Wörterbuch der Religionspsychologie*, Gütersloh 1993, S. 190–195; H. Haarmann: *Die Gegenwart der Magie. Kulturgeschichtliche und zeitkritische Betrachtungen*, Frankfurt a. M. 1992; R. Horton: *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*, Cambridge 1993; D. L. O'Keefe: *Stolen Lightning. The Social Theory of Magic*, New York 1982 (anachronistisch, vgl. R. K. Ritner [wie Anm. 1], S. 239 ff.); H. G. Kippenberg: Artikel *Magie*, in: H. Cancik, B. Gladogow und M. Laubscher (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart, Berlin, Köln 1998, S. 85–98; ders. und B. Luchesi (Hrsg.): *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt a. M. 1978, 2. Aufl. 1987; M. Meyer und P. Mirecki: *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995; J. Middleton: *Theories of Magic*, in: M. Eliade (Hrsg.): *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, Bd. 7, S. 82–89; L. Petzold: *Magie und Religion: Beiträge zu einer Theorie der Magie*, Darmstadt 1978 (*Wege der Forschung*, Bd. 337); G. Schlatter: Artikel *Religionsethnologie*, in: H. Cancik, B. Gladogow und M. Laubscher (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart, Berlin, Köln 1988, S. 157–194; S. J. Tambiah: *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge 1990; H. S. Versnel: *Some Reflections on the Relationship Magic-Religion*, in: *Numerus*, Bd. 38 (1991), S. 177–197.

¹⁹ Koptisch *hik* < altägyptisch *ḥk³* (*heka*).

häufig geäußerte Vorwurf des Ethnozentrismus – der Anwendung des modernen europäischen Begriffs ›Magie‹ auf Phänomene einer außereuropäischen Kultur, die einer europäischen Definition von ›Magie‹ entsprechen, ohne daß nach der vielleicht ganz anderen Zuordnung dieser Phänomene durch Angehörige der Kultur selbst gefragt wird – ist hier nicht angebracht. Allerdings ist der ägyptische Begriff erheblich weiter gespannt als der griechisch-moderne.

Die Funktion angewandter Magie wird in ägyptischen Quellen selbst als Schutz bzw. Abwehr böser Geschehnisse definiert, so in einer berühmten Passage der Lehre für König Merikare (um 2000 v. Chr.): »Er [Gott] schuf ihnen [den Menschen] Zauber(mittel) (*hekau*) zu Waffen, um den Schlag des Ereignisses abzuwehren, über das in der Nacht wie am Tag gewacht wird.«²⁰ Diese Waffen funktionieren mittels Analogien, wie im 3. Abschnitt zu zeigen sein wird.

Ausführlicher berichtet von der Problematik des Zaubers das *Buch von der Himmelskuh*, wo Re den Erdgott Geb vor den Schlangen warnt, die in ihm sind, und vor »jenen Zauberern, die ihre Sprüche kennen, denn (der Gott) Heka ist selber darin«. Dann bekräftigt er, daß er selbst sich Heka einverleibt und sich nicht fürchten muß vor der Größe dessen, der vor ihm entstanden ist, und befiehlt: »Gib ihre Zaubersprüche (achu), die nach ihrem Willen wirken sollen²¹, über die ganze Welt – als ihre Zauber (*hekau*), die in ihrem Leib sind!«²²

Der Verstorbene, der im Besitz von Heka ist und ihn in Form von Sprüchen umsetzen kann, ist umfassend geschützt.²³ Sehr plastisch wird diese Funktion – Magie als Schutz und Waffe – in zwei

²⁰ J. F. Quack: *Studien zur Lehre für Merikare* (GOE, Reihe IV, Bd. 23), Wiesbaden 1992, S. 78–81 (Merikare E 136–137). Der Schlag des Menschen gegenüber einer feindlichen Einwirkung, die die Ordnung bedroht, ist legitim und wird daher ermöglicht, während ein ungerechtfertigter Schlag des Menschen gegen die Ordnung vergolten wird: »Ein Schlag wird mit einem ebensolchen vergolten / ein Treffer (einer Waffe) wird alles, was man getan hat« (Merikare E 123). Im Gegensatz zu J. F. Quack (a.a.O., S. 75) und anderen Bearbeitern fasse ich *mčtt* (zu *mčt* »(mit der Waffe) treffen«) in Parallele zu dem zuvor genannten »Schlag« als »das, was trifft; Treffer« auf.

²¹ So wohl korrekter zu verstehen statt »die sie nach ihrem Willen gemacht haben« (E. Hornung [wie Ann. 22]).

²² E. Hornung: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*. Eine Ätiologie des Unvollkommenen (OBO, Bd. 46), Freiburg i. Ü., Göttingen, 3. Aufl. 1997, S. 21 und S. 45.

²³ Etwa Sargtexte, Spruch 648: »Mein Zauber ist auf meinem Munde. Ich habe Macht über meine Feinde, die auf der Flammeninsel [einer Region des Jenseits] sind. Ich gehe geschützt vorüber.«

Szenen des Pfortenbuches, einer ägyptischen Unterweltsbeschreibung aus der Zeit des Neuen Reiches (um 1300 v. Chr.) dargestellt. Die dargestellten Götter tragen über sich Wurfnetze, wozu die Beischrift ausführt:

»Das sind Götter, die Magier sind für [den Sonnengott] Re-Harachte im Westen. Ihre Zauber (hekau) sind das, was auf dem Wurfnetz und was in dem Wurfnetz in ihrer Hand ist [...] Wir bezaubern dich [angeredet ist die Chaos-schlange Apophis, die den Bestand der Welt bedroht] mit dem, was in unserer Hand ist.«²⁴

Die Energie des Zaubers wird also von dem Wurfnetz auf Apophis geschleudert, dessen Gefährlichkeit damit gebannt ist. In Korrelation mit *heka* begegnet häufig der Ausdruck *ach*, der vielleicht die konkrete Realisierung der magischen Kraft meint (etwa der magische Spruch), die Eruptionen von Zauberkraft, die aus dem Kraftfeld Heka herausbrechen.²⁵ Wie deutsch *Zauber* kann *Heka* sowohl allgemein für das umfassende Phänomen *Magie* als auch spezifisch für die konkrete magische Handlung eintreten. Im Gegensatz zu Ausprägungen von Magie in anderen Kulturen und dem klassisch-modernen Begriff ›Magie‹ deckt die Kategorie *heka* aber umfassendere Inhalte ab. Heka stellt nicht nur ein Instrument zur Realisierung bestimmter Ziele dar, sondern ist eine Grundkomponente des Kosmos²⁶, deren Charak-

²⁴ E. Hornung: *Das Buch von den Pforten des Jenseits* (ÄH, Bd. 7/8), Bd. 1, Genf 1979, S. 341 ff., S. 344 ff.; Bd. 2, Genf 1984, S. 232 f., S. 234 ff. (64. und 66. Szene).

²⁵ Aufschlußreich ist das »Ritual zur Vernichtung des Bösen«. Hier wird die sprachlich ältere, mittelägyptische Version »der den Bösen mit seinen Achu zurücktreibt« auf neuägyptisch übersetzt, wobei statt Achu *Heka* verwendet wird (S. Schott: *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen*. Eine altägyptische Übersetzung, Mainz 1954, S. 64). In den Sargtexten (CT V 49c) findet sich die Aussage: »Mein Spruch besitzt in der Tat mehr Ach-Kraft als sein Messer«. Da in bezug auf das Messer nicht von Zauberkraft gesprochen werden kann, wird offenbar eher die Wirksamkeit der beiden Waffen verglichen. Die ägyptische Lautfolge *ḥy* hat die Bedeutung »(aus)strahlen, wirksam sein; Ausstrahlung, Wirksamkeit« (eine Unterscheidung zweier Wurzeln dürfte nicht korrekt sein). R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC, Bd. 54), Chicago 1993, S. 34, etwa verficht für *Ach* die Bedeutung »Ef-fizienz«, J. Assmann »Strahlkraft« (Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, 2. Aufl. Stuttgart 1991, S. 108).

²⁶ J. F. Borghouts: *Akhu and Hekau. Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word*, in: A. Roccati und A. Siliotti (Hrsg.): *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Milano 1987, S. 29–46; J. F. Borghouts: *Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestation (b3w)*, in: R. J. Demarée und J. J. Janssen (Hrsg.): *Gleanings from Deir el-Medina*, Leiden 1982, S. 1–70; K. Bosse-Griffiths: *The*

teristika von zahlreichen Texten und Darstellungen bestimmt werden. Magie ist nicht der sekundäre Oberbegriff für unterschiedliche Praktiken, sondern ihr struktureller Unterbau.

In einer ersten Annäherung kann Heka als Schöpferkraft definiert werden, ohne die die Welt nicht entstanden wäre und nicht weiter bestehen könnte. In personifizierter Form gilt »Heka, der älteste vom heiligen Ort der Schöpfung«²⁷, als der erste von dem Schöpfergott Atum erschaffene Gott, »als noch keine zwei Dinge in diesem Lande entstanden waren«²⁸. In Spruch 75 der Sargtexte verteidigt sich der Gott Schu – nach ägyptischer Theologie der Sohn des Atum – gegen diese theologische Doktrin, nach der der Gott Heka als Urgott noch älter sei als er. Heka kann aber die üblicherweise von Schu vollzogene Trennung von Himmel und Erde, d.h. die Erschaffung unserer Lebenswelt, auch selbst durchführen. Er wird öfter als Bestandteil des Schöpfergottes, als sein Ba (»Individualität«) oder sein Ka (»Lebenskraft«) aufgefaßt, als welcher er älter als die Zeit und mächtiger als die Götter ist, wie es das Buch von der Himmelskuh formuliert: »Mein [des Schöpfergottes Re] Ba ist Heka/Magie, er ist älter als sie [die Zeit].« Als Ba des Schöpfergottes ist er dessen

Great Enchantress in the Little Golden Shrine of Tufankhamün, in: JEA, Bd. 59 (1973), S. 100–108; dies.: *Further Remarks on Wrt Hk3w*, in: JEA, Bd. 62 (1976), S. 181f.; G. Englund: *Akh – Une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique* (Boreas 11), Uppsala 1978; P. Eschweiler: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches (OBO, Bd. 137), Freiburg i.Ü., Göttingen 1994, S. 232–238; F. Friedman: *The Root Meaning of ՚ḥ: Effectiveness or Luminosity*, in: *Serapis*, Bd. 8 (1985), S. 39–46; A. F. Gardiner: *Some Personifications*. I. ḤIKE, the God of Magic, in: PSBA, Bd. 37 (1915), S. 253–262; R. Hari: *La grande-en-magie et la stèle du temple de Ptah à Karnak*, in: JEA, Bd. 62 (1976), S. 100–107; E. Liptay: *Heka as Hypostasis of the Sungod in the 21st Dynasty*, in: U. Luft (Hrsg.): *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to László Kákosy*, Budapest 1992, S. 389–391; A. Piankoff: *Une statuette du dieu Heka*, in: *Mélanges Maspero* (MIFAO 66), Bd. 1, Cairo 1935–1938, S. 349–352; R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC, Bd. 54), Chicago 1993, S. 14–28; T. Schneider: *Beiträge zur sogenannten „Neueren Komparatistik“*, in: Ling-Aeg, Bd. 5 (1997), S. 189–209; hier S. 203 (Etymologie von ḥk); H. te Velde: *The God Heka in Egyptian Theology*, in: JEOL, Bd. 21 (1970), S. 175–186; W. Vycichl: *Un royaume dans un pot de lentilles. Une histoire de magie copte recueillie en 1936 à Farchout (Haute Égypte). L'origine du mot hik „magie“*, in: *Mélanges Gutbub*, Montpellier 1984, S. 233–237; J. Zandee: *Das Schöpferwort im alten Ägypten*, in: *Verbum. Essays on some Aspects of the Religious Function of Words* (FS H. W. Oobbink), Utrecht 1964, S. 33–66.

²⁷ Sphinxstele Thutmosis' IV.

²⁸ Sargtexte Spruch 261.

äußere Realisierung²⁹, die Umsetzung seiner Vorstellungen im Kosmos. Heka stellt gleichzeitig die dem Schöpfergott immanente Kraft dar, die durch seinen Ausspruch zur geschaffenen Welt wird.³⁰ Sie ist die *conditio sine qua non* der Welt, von der alles – auch die Götter – abhängt, so daß nach einer Aussage des Berliner Ptah-Hymnus »jeder zittert, wenn sein (des Schöpfergottes Ptah) Ba entsteht, das heißt Heka/die Magie, die Macht über die Götter hat«³¹. Das Verständnis von Heka als Kraft *par excellence* führt ab der 20. Dynastie dazu, daß das Wort für »Kraft« mit dem Schriftzeichen *heka* notiert werden kann. Über den Schöpfungsakt hinaus belebt und durchdringt Heka den Kosmos, ist im Wort, in den Körpern von Göttern und Menschen vorhanden.³² »Magie« ist damit ein integraler Bestandteil der Welt und ihre Existenz eine Grundvoraussetzung für Kosmos und Natur. Diese weitergehende Funktion Hekas als Energie, die die Welt am Leben erhält und der alles unterliegt, formuliert wiederum Spruch 261 der Sargtexte, wo es heißt:

Heka »war stärker als er [der Schöpfergott], als er Hu (den schöpferischen Ausspruch) auf seinen Mund nahm. Ich [der mit Heka identifizierte Tote] bin fürwahr der Sohn von dem, der den Kosmos geschaffen hat, ich bin der Beschützer dessen, was der einzige Herr [der Schöpfergott] ins Leben gerufen hat. Ich bin es, der die Gesamtheit der Götter am Leben hält, ich bin der, der ausführt, was er will, der Vater der Götter [...] Mir gehörte alles, ehe ihr entstanden seid. Ich bin Heka.«

Diese Funktion findet ihre ganz konkrete Ausprägung darin, daß Heka als eine der Hauptgottheiten der Stadt Esna in griechisch-römischer Zeit in einer Festprozession durch die Felder geführt wird und dann als ruhmvoller König in den Tempel zurückkehrt. Heka als unangreifbare Garantenergie fortwährender Existenz macht sie für den Toten erstrebenswert, der sich im Jenseits in Heka verwandelt oder sich dieser Kraft bemächtigen will, vor der »der Himmel ächzt und

²⁹ Vgl. R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC, Bd. 54), Chicago 1993, S. 23.

³⁰ Vgl. Papyrus British Museum 10188 (col. 28/22), wo der Schöpfergott Re-Atum feststellt: »Mein eigener Mund brachte hervor. Mein Name war/bedeutete Zauber. Ich machte dort Gestalten durch diese Kraft.«

³¹ Vgl. noch Spruch 539 der Pyramidentexte, wonach Heka mächtiger als die Götter, die er züchtigt oder bedroht; nach Spruch 648 der Sargtexte machen Hekas Kräfte den Göttern, die nach ihm geworden sind, Angst.

³² R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC, Bd. 54), Chicago 1993, S. 23.

die Erde erzittert«³³: »NN hat die hehu-Götter gegessen und Hu (den schöpferischen Ausspruch), er hat Sia (die Erkenntnis) verschluckt, er hat die Zauberkraft (heka) des Heka gegessen.«³⁴ Am drastischsten – und in dieser Hinsicht singulär – ist der sogenannte Kannibalenspruch aus den Pyramidentexten³⁵, in denen der verstorbene König im Jenseits Gottheiten aufisst, um ihre Heka-Kräfte in sich aufzunehmen.

In den konkreten magischen Handlungen wird auf diese Grundkomponente des Kosmos rekuriert, um die ideale Ordnung (Maat) zu erhalten und zu beschützen. Da dem übergeordneten Ziel der Bewahrung Ägyptens die unterschiedlichsten Bereiche staatlichen, gesellschaftlichen oder individuellen Handelns im alten Ägypten verpflichtet sind, ist zu fragen, wo der Ort ägyptischer Magie innerhalb dieses Systems der Weltherhaltung anzusetzen ist. Grundsätzlich scheinen sich zwei Ansätze zu eröffnen:

(1) Magie als *spezifischer Bereich* der Welt und des menschlichen Handelns neben den Aktivitäten des Staates (wirtschaftliche Versorgung, Schutz des Landes, Rechtsprechung), des Kultes (Kommunikation mit und Versorgung von Göttern und Toten), der Medizin (Behandlung von Erkrankungen und Verletzungen), der Ethik (maatkonformes Leben, gesellschaftliche Solidarität), der Wissenschaft usw. Ein derartiges Verständnis implizieren die traditionellen negativen Urteile zur ägyptischen Magie, die von der Degeneration eines kulturellen Bereichs sprechen, neben dem andere floriert hätten. Gleichzeitig befürwortet eine derartige Beurteilung auch eine Unterscheidung verschieden orientierter Handlungssegmente (säkular, religiös, medizinisch, magisch usw.) mit je eigenem Instrumentarium.

(2) Magie als *übergeordnete Kategorie*, die grundsätzlich in allen Bereichen der Welt und Gesellschaft Bedeutung besitzt. Eine moderne Kategorisierung wie bei (1) ist dann nicht plausibel. Magie ist dann nicht mehr als ungeliebtes Nebenprodukt des ägyptischen Geistes auszugrenzen, sondern wird zu einer Grundkonstante des ägyptischen Weltbildes, ohne die letzteres nicht verstanden werden kann. Meines Erachtens ist nur dieser Ansatz praktikabel und in sich geschlossen.

³³ Pyramidentext 924 a-b.

³⁴ Sargtexte Spruch 689 (ähnlich Spruch 469; vgl. Pyramidentexte 1324 b; Sargtexte Spruch 261).

³⁵ Pyramidentexte Spruch 273 f.

3. Inventar

Im System altägyptischer Magie sind folgende Größen involviert:

- (1) das Objekt, auf das Magie angewendet wird,
- (2) seine Schädigung oder Bedrohung,
- (3) der Akteur, der Magie anwendet,
- (4) das Mittel, durch das Magie zur Anwendung gebracht wird.

Die Szenerie magischer Handlungen kann wie folgt verdeutlicht werden. Das Anwendungsziel der Magie ist eine Person oder ein Objekt, das – aus der Perspektive der sinnvollen Ordnung der Welt (Maat) – verformt, ungeordnet, abgewichen ist. Dabei kann es sich um eine von einer Krankheit befallene Person handeln, um die Gefährdung Ägyptens durch die Rebellion eines ausländischen Fürsten oder um die Bedrohung des Kosmos durch den allnächtlichen Angriff auf den Sonnengott. Der Magier oder Aktant aktiviert Heka durch einen Sprechakt, eine Handlung und/oder einen Gegenstand und be seitigt die schon eingetretene oder drohende Deformation der Ordnung: der Patient wird geheilt, die Rebellion scheitert oder wird ver hindert, das Gefüge des Kosmos hat Bestand. Ziel des magischen Aktes ist es also, eine Abweichung von der Ordnung rückgängig zu machen, einen aktuellen Problemfall wieder in das bestehende Regelsystem der Welt zu integrieren.

Die einzelne Gefährdung, die an einem Punkt das Gefüge der Ordnung zu zerstören droht, bedroht in Konsequenz gleichzeitig die gesamte Struktur des Kosmos. Wenn eine Krankheit oder ein Gift den Patienten nicht verlassen, wird die Sonne nicht länger scheinen, die Nilüberschwemmung ausbleiben, werden Pflanzen nicht wachsen, wird der Nordwind nicht länger blasen, wird Süd zu Nord werden, werden sogar Himmel und Erde umstürzen und Apophis in der Sonnenbarke den Platz des Sonnengottes einnehmen.³⁶ Der Angriff auf den Kopf des Kranken, der mit dem Kopf des Re identifiziert wird, würde wieder zur Urfinsternis führen. Entsprechend wird die den Patienten bedrohende Krankheit als nicht zum geordneten ägyptischen Kosmos gehörige Ausländerin bezeichnet (etwa als Asiatin oder Nubierin in den *Zaubersprüchen für Mutter und Kind*), mit der Negation der Ordnung, der Chaosschlange Apophis, identifiziert, als Feind oder Dämon bezeichnet und als verkehrtes, monströses, ja

³⁶ J. Podemann Sørensen: *The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae*, in: ActaOr, Bd. 45 (1984), S. 5–19: hier S. 14f.

undenkbares Wesen dargestellt.³⁷ Direkt heißt es in Papyrus Chester-Beatty VIII, Spruch V: »du Übeltäter, der nicht existiert«. In Abschnitt 4 wird deutlich werden, daß in diesen Fällen Analogien zum Tragen kommen – bei der Verallgemeinerung der Bedrohung von einem einzelnen auf eine des ganzen Kosmos und umgekehrt in der Androhung der Vernichtung des ganzen Kosmos durch den Magier für den Fall, daß keine Regulierung des konkreten Einzelfalles erfolgt.

Der Einsatz von Magie zieht unweigerlich die beabsichtigte Konsequenz nach sich. Daher begegnet Magie in den verschiedensten Bereichen der Welt, wo sie neben spezifischen Instrumentarien auftritt und wie diese zum Ziel hat, die Regelmäßigkeit der Welt zu erhalten. Ihr stehen verschiedene Arten von Bedrohung gegenüber. Dabei kann zwischen dem *Zeitpunkt der Gefährdung* und dem *Bereich der Gefährdung* unterschieden werden.

Eine aktuelle, ganz konkrete Gefährdung, die den Bereich des Individuums betrifft, liegt vor bei Krankheit. Magie wirkt hier nachträglich, reagiert auf den Vorfall. Ich bezeichne sie als *reaktive Magie*. In der engeren Lebenswelt des einzelnen – in der Siedlung, auf dem Feld, in Gebäuden, auf Land- und Wasserwegen – drohen weitere aktuelle oder zumindest potentielle Gefahren (darunter Menschen³⁸, Wetter, wilde Tiere, Unfälle, Depressionen, böse Träume, der böse Blick³⁹, Unglückstage usw.); über sie geben Tagewählkalender (Hemerologien) Auskunft. In der Natur sind der Mensch, sein Vieh und seine Felder von gefährlichen Tieren bedroht, vor allem von giftigen Schlangen und Skorpionen, aber auch von Krokodilen, in geringerem Maß von Schakalen, Hyänen oder Löwen. Der magi-

³⁷ A. a.O., S. 13f.

³⁸ Nur selten erscheint die Bedrohung, Verletzung oder Ermordung durch einen anderen Menschen. In dem Katalog von Todesarten des Papyrus Turin 1993 wird der Tod durch eine Waffe angesprochen, während der magische Papyrus Harris von Menschen spricht, die Feldfrüchte rauben. Umstritten in seiner Bedeutung ist der Zauber gegen einen Mann auf dem Ostrakon Armytage aus Deir el-Medine. Hier handelt es sich vielleicht um einen Abwehrzauber gegen einen bösen Menschen, da der »Mann« seine Füße packen bzw. ihn sogar töten will. »Falls du meine Füße packst, bin ich Month; falls du mich töten willst, bin ich Osiris.« Die Details (Vergleich mit Jungbulle; Feind wird fliehen, während der Bedrohte »auf seinen eigenen Füßen« standhaft sein wird) lassen an einen Zweikampf denken.

³⁹ S. Schott: *Ein Amulett gegen den Bösen Blick*, in: ZÄS, Bd. 67 (1931), S. 106–110; W. Spiegelberg: *Der Böse Blick im altägyptischen Glauben*, in: ZÄS, Bd. 59 (1924), S. 149–154.

sche Papyrus Harris trägt die Überschrift: »Die guten Sprüche zum Rezitieren, die den Schwimmenden [= das Krokodil] abwehren«. Und am Ende des Papyrus folgen »Sprüche für das Freimachen des Feldes (von wilden Tieren)«; Feld und Vieh werden dem Schutz des »tapferen Hirten Hauron« anvertraut, der den Wolfsschakal zusammen mit Horus, Herischer, Anat und Seth erschlägt.⁴⁰ Ein weiterer Spruch soll das Getreide des Feldes – damit die Lebensgrundlage einer Familie – davor schützen, von wilden Tieren gefressen bzw. von bösen Menschen geraubt zu werden.

»Ein anderer Spruch, um die Gehege zu verschließen. O Hauron, vertreibe vom Feld, o Horus laß niemanden eintreten! Ich bin mit dem guten Buch ausgerüstet, das Re in meine Hand gegeben hat, das Löwen bannt und Menschen verzaubert.«

Dann folgt ein Katalog wilder Tiere, deren Maul verschlossen werden soll; ebenso soll der Mund böser Menschen verschlossen, ihre Glieder geschwächt und ihnen in der Nacht Finsternis gegeben werden. An diesen Schutz von Vieh und Getreide als Existenzgrundlage kann man den Schutz des Hauses⁴¹ anschließen.

Verschiedene Texte bieten eine umfassende Absicherung gegen alle erdenklichen Arten von Schädigung und Tod.⁴² Die entsprechende Passage des Papyrus Turin 1993⁴³ skizziert zunächst die kosmische Katastrophe, die eintritt, falls die Bedrohung einer einzelnen Person nicht verhindert wird. Sie gibt dann einen Katalog von insgesamt 72 Todesarten, der die umfassende Bedrohung des einzelnen Menschen aufzeigt. Genannt werden der Tod durch Erkrankung einzelner Körperteile (Lunge, Leber, Milz, Herz usw.) oder durch schwere Verletzungen, der Tod durch Löwe, Krokodil, Skorpion, Schlange, die Hörner eines Stieres; der Tod durch eine Waffe, durch Ertrinken oder das Einstürzen einer Mauer; der Tod durch Früchte und Kräuter, durch einen Stein, durch Vogel- und Fischknochen (die im Hals stecken bleiben), durch Eile, Stichwunden, Hunger und Durst, durch

⁴⁰ Vgl. noch H. Altenmüller: *Der Sockel einer Horusstele des Vorstehers der Wab-Priester der Sachmet Benitehhor*, in: SAK, Bd. 22 (1995), S. 1–20; hier S. 4 (Schutz vor Löwen, Krokodilen, Schlangen).

⁴¹ Etwa Papyrus Chester Beatty VIII; Papyrus Kairo 58027. Zur Deutung der u.a. im Tempel von Edfu überlieferten Sprüche zum »Schutz des Hauses« als Neujahrsritual siehe D. Jankuhn: *Das Buch ‚Schutz des Hauses‘*, Bonn 1972.

⁴² Etwa Papyrus Ramesseum IX; Papyrus Turin 1995+1996; Papyrus Chester Beatty VIII, XV.

⁴³ J. F. Borghouts: *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden 1978, S. 4 ff.

einen Sturz, eine Frühgeburt, Kummer und Depression. Dem umfassenden Schutz, was mögliche *Arten und Orte* von Tod und Schädigung anbelangt, entspricht der umfassende zeitliche Schutz, dessen man sich durch die Benutzung von Tagewählkalendern bzw. Schutzformeln magischer Papyri für bestimmte Tage bzw. Tageszeiten⁴⁴ zu versichern suchte.

Anschließen lässt sich hier die Gefährdung des Verstorbenen nach seinem Tode. Eine ethische Lebensführung ist zwar die generelle Vorbedingung, um das Jenseitsgericht in der »Halle der vollkommenen Maat« zu überstehen (stellt also ein spezifisches Instrumentarium dar, um die Ordnung – im sozialen Bereich – zu bewahren). Der Verstorbene nimmt aber ausreichend magische Unterstützung (Totenbuch, Amulette) mit auf diesen Weg. Vielleicht wurden beim Begräbnis auch magische Gegenstände wie die sogenannten Zauber-messer (Apotropaia) benutzt, die im Diesseits die Geburt und das Leben des Neugeborenen beschützten, aber als Grabbeigaben überliefert wurden⁴⁵, also sicher auch den Toten beschützen sollten. Bei den Tentexten, die der Verstorbene mit sich nimmt, handelt es sich – wie S. Morenz prononciert formuliert hat – um nichts anderes als magische Texte:

»Wir wollen [...] insbesondere für die Totenliteratur den Grundsatz so eindringlich wie möglich proklamieren, daß sie zwar religiöses Gut verwertet, an sich selbst aber, d. h. in ihrer Einheit von Inhalt und Zweck, nicht Religion, sondern Zauber darstellt [...] Tentexte sind Zaubertexte.«⁴⁶

Ebenso hat R. Caminos unterstrichen, daß Magie im Jenseits vermutlich als noch wichtiger angesehen wurde als im Diesseits, da alle funerären Bücher im Grunde magische Bücher für den Toten darstellten.⁴⁷

⁴⁴ Etwa Papyrus Ramesseum XVI/XVII.

⁴⁵ H. Altenmüller: *Totenglauben und Magie*, in: A. Roccati und A. Siliotti (Hrsg.): *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Milano 1987, S. 131–146. Vgl. noch ders.: *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens*, Diss. München 1965; ders.: *Ein Zauber-messer aus Tübingen*, in: WdO, Bd. 14 (1983), S. 30–45; ders.: *Ein Zauber-messer des Mittleren Reiches*, in: SAK, Bd. 13 (1986), S. 1–27.

⁴⁶ S. Morenz: *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, S. 104f., S. 241f. Ebenso J. F. Borg-houts: *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden 1978, S. 7.

⁴⁷ R. A. Caminos: *Magic for the Dead*, in: A. Roccati und A. Siliotti (Hrsg.): *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Milano 1987, S. 147–159. Er erwähnt unpublizierte »texts of mortuary magic«, u.a. den Papyrus British Museum 10194, der freien Zugang und Schutz im Jenseits gewährt, und Papyrus British Museum 10201, wo u.a. alle Körperteile des Verstorbenen im Jenseits begrüßt werden.

Der Tote ist mit der Papyrusrolle, d. h. dem Zauberbuch des Thot, ausgerüstet, dessen Rezitation Effizienz des Zaubers verspricht.

Diese Bedeutung von Magie im Jenseits erklärt sich u. a. daraus, daß zahlreiche Institutionen und Methoden, die die Regelhaftigkeit der diesseitigen Welt sichern – Kult, Justizwesen, ethisches Leben, Medizin usw. – im Jenseits entfallen. Da das Spektrum von Handlungsmöglichkeiten verengt ist, steigt die Bedeutung der verbleibenden Magie. In der unbekannten Welt des Jenseits, wo die Orientierung schwerfällt, besondere Kenntnisse vonnöten sind und zahlreiche existentielle Gefahren drohen, übt der Verstorbene außerdem auf sich allein gestellt selbst Magie aus und identifiziert sich mit zaubermächtigen Gottheiten. Jenseitige Magie entspricht auf weite Strecken der diesseitigen Magie.⁴⁸ Sie wendet sich gegen Feinde und Gefahren⁴⁹ bzw. sorgt für ein sicheres⁵⁰ und wohlversorgtes⁵¹ Leben.

⁴⁸ Der Inhalt der wichtigsten Jenseitstexte – Pyramidentexte, Sargtexte, Totenbuch, Unterweltführer – kann durch die Begriffe »Sicherung des Verstorbenen, praktische Hilfe und magische Unterstützung für das Jenseits« (vgl. E. Hornung: *Altägyptische Jenseitsbücher*. Ein einführender Überblick, Darmstadt 1997) abgegrenzt werden. Die Abwehr von Gefahren im jenseitigen Leben des Verstorbenen, seine Orientierungsfähigkeit (Wissen und Beweglichkeit), die materielle Versorgung und seine Verwandlungen in und Identifizierung mit Göttern formuliert zusammenfassend die Überschrift von Totenbuch-Spruch 182: Ziel ist, »Osiris [= jeden Toten] dauern zu lassen, dem ‹Herzensmatten› Atem zu geben mit Hilfe des Thot und die Feinde des Osiris zu vertreiben, wenn er dorthin (ins Jenseits) gelangt ist in seinen Erscheinungsformen, Schutz, Hilfe und Unterstützung (zu geben) im Totenreich. Thot selber hat (das Buch) angefertigt, damit das Sonnenlicht auf ihm ruhe Tag für Tag.«

⁴⁹ Zahlreiche Ritualetexte innerhalb der Pyramidentexte erstreben die Belebung und den Schutz des toten Königs oder richten sich gegen (potentielle) Feinde (Ritual vom Zerbrechen der roten Krüge: Spruch 244; vgl. Spruch 23); konkret gegen Schlangen und Skorpione (Spruch 227). Bei der Dekoration der Sarkophagkammer mit den Pyramidentexten sorgte man durch Verstümmelung gefährlicher Hieroglyphen dafür, daß diese nicht lebendig und dem König gefährlich würden. Sprüche der Sargtexte verhindern die Verwesung oder ein nochmaliges Sterben (44/45, 154), schützen vor dem Osten und seiner Schlachtstätte (176). Sie bewahren den verstorbenen Menschen vor Gefahren, feindlichen Wesen und lassen ihn über seine Feinde triumphieren. Sie erreichen die Wiedervereinigung von Ba und Körper (91–92) und sichern dem Verstorbenen einen Platz im Jenseits (152). Die Bücher vom Atmen garantieren dem Toten Luft, körperliche Ganzheit und Sehfähigkeit. Zahlreiche Totenbuch-Sprüche sollen den Toten über Widderacher triumphieren lassen (18) – über den Sonnenfeind Apophis (39, 108), den Eselverschlinger (40), Krokodile im Jenseits (31/32), Schlangen (33–35). Spruch 153 bewahrt den Toten vor dem riesigen Fangnetz zwischen Himmel und Erde. Weitere Sprüche gehören zu bestimmten wirksamen Amuletten/Objekten (155–160, 162, 166, 167) und garantieren die Verlässlichkeit des Herzens im Jenseitsgericht (26–30).

Unterschiede ergeben sich aus der unterschiedlichen Situation des Anwenders und der Andersartigkeit der beiden Welten. Es verwundert wenig, daß Magie gegen Krankheiten fehlt, die den Verstorbenen nicht mehr betreffen, während die Gefahr des endgültigen so genannten »2. Todes« im Jenseits der Gefahr des gewöhnlichen Todes im Diesseits entspricht. Besonders hervorgehoben ist der Bereich der Orientierung⁵², was nicht erstaunt angesichts der Unbekanntheit des Jenseits im Vergleich zu der wohlbekannten diesseitigen Welt Ägyptens. Die Bedeutung der Maat – der Ordnung – im Totenreich symbolisiert die berühmte Szene des Totengerichts, wo ein ethisches Verhalten des Verstorbenen in Einklang mit dem idealen Vorbild der

⁵⁰ Ziel des Verstorbenen ist das sichere und gut versorgte Fortleben im Jenseits. Er geht ein unter die unterwelthlichen Götter und erringt besondere Macht. Er kann daher die Erscheinungsform und Identität vieler verschiedener Götter annehmen – insgesamt sind über 100 verschiedene Identifikationen mit Gottheiten in funerären Texten belegt (in Spruch 17 des Totenbuches etwa mit dem Schöpfergott Atum). Daneben kann er sich in andere Elemente der Welt wie Feuer, Luft, Korn, auch Lotusblüte und Tiere (Falke, Schwalbe, Skorpionsgöttin, Schlange, Krokodil usw.) verwandeln.

⁵¹ Die Ausstattung des Toten mit Nahrung, mit Atemluft und Wasser stellt ein Hauptanliegen der Totentexte dar (etwa Totenbuch Sprüche 38, 54–56, 57–63, 72, 106, 148, 161). In Spruch 94 und 98 f. wird der Verstorbene mit Schreibmaterial und einem Fährboot ausgestattet.

⁵² Erst exakte Kenntnisse der Topographie der Unterwelt, ihrer Gefahren und der Orte und Namen ihrer Bewohner boten eine gewisse Garantie dafür, hier überleben zu können. Außerdem stellen diese Kenntnisse gleichsam den Passepartout des Verstorbenen dar. Indem er alle wichtigen Gegebenheiten und ihre Namen kennt, hat er Macht über sie und Legitimation. Dies ist schon in den Pyramidentexten für den König gegenüber Torwächtern und Fährmann wichtig. Das Zweiwegebuch im Korpus der Sargtexte, das nach einer alten Beurteilung von H. Kees »der Hexenküche der Magie« und der »abergläubigen Phantasie des Volkes« entsprungen sei, informiert über Hindernisse und Gefahren. Im ersten Spruch des Totenbuches legitimiert sich der Verstorbene, indem er sich mit Thot – dem Gott der Weisheit – höchstpersönlich identifiziert und unterstreicht, daß er Kenntnis habe von den geheimen Vorgängen um Osiris. Kenntnisse über die Topographie und die Bewohner der Unterwelt vermitteln weitere Sprüche: 144–147 (Tore des Jenseits und ihre Wächter); 149 f. (die 14 Hügel des Totenreiches); 107–109, 111–116 (Kenntnis der Wesen der heiligen Orte), 124–126 (das Tribunal/der Feuersee und seine Wächter). Besonders bemerkenswert sind zwei weitere Sprüche. Spruch 23 verhindert, daß der Tote seinen eigenen Namen vergißt (und damit die Macht über sich selber verliert). Spruch 137 bewirkt eine Beleuchtung, wenn Sonne und Mond fehlen. Zu dieser Thematik – Orientierung im Jenseits – lassen sich weitere Sprüche seit den Pyramidentexten stellen, die den problemlosen Eintritt des Verstorbenen ins Jenseits und die freie Beweglichkeit im Totenreich bezwecken, die Mitfahrt in der Sonnenbarke und die Aufnahme unter die Götter des Jenseits (etwa Totenbuch-Sprüche 100–102, 130, 133 f., 136, 103 f.).

Maat gefordert wird. Auch hier spielt die Magie mit: die Darstellung der Wägung des Herzens des Toten, das nicht schwerer als die Maat sein darf, nimmt das Resultat vorweg.

Im vorliegenden Zusammenhang sind die *Existenz* und die *Anwendungsbereiche* von Magie ausschlaggebend, nicht die *konkrete Art ihrer Einbindung* oder der *Grad der Standardisierung* (»Ritualisierung«). Zu dem System der Magie gehören daher weiter jene Bereiche, die Riten, d. h. standardisierte magische Handlungen, zur Anwendung bringen. Einen solchen Bereich stellt die Gefährdung des Königs oder Ägyptens durch Feinde, Seuchen u. a. m. dar, wobei es sich in der Regel um potentielle Bedrohungen handelt, gegen die die Magie präventiv verwendet wird, um eine Irregularität von vornherein zu verhindern. Nach der ägyptischen Königsideologie ist es Aufgabe des Königs, zu der er vom Schöpfergott eingesetzt wurde, die Maat auf Erden zu realisieren, den Idealzustand der Schöpfung wiederherzustellen. Der König, der den Staat verkörpert, setzt diese Ordnung in der Gesellschaft um, sei es durch die Verwaltung, den Justizapparat oder die ägyptische Armee und ein Festungssystem, die das Land nach außen schützen. Diese Instrumente reagieren ebenfalls auf schon vorliegende Irregularitäten (Angriffe, Aufstände, Straftaten). Regelmäßig werden zu wichtigen Anlässen (Regierungsantritt eines neuen Königs, Jahreswechsel, Feste) aber auch besondere Riten durchgeführt, die die potentiellen Feinde *präventiv* unschädlich machen oder sie dem König verpflichten sollen.⁵³

Verschiedene Rituale zur Vernichtung von Feinden, bei denen magische Praktiken angewandt werden, sind textlich und durch Objekte überliefert. Das Ritual des »Zerbrechens der roten Töpfe« ist seit dem Alten Reich mit der Ächtung von Feinden verbunden. In den sogenannten Ächtungstexten werden einerseits nubische, asiatische und lybische Fürsten und Völker aufgezählt, andererseits ägyptische Individuen: »Sterben soll Ameni, der Betreuer und Erzieher der (Prinzessin) Sathator-Nofru.«⁵⁴ Der Grund für ihre Ächtung wird in der sogenannten Rebellionsformel genannt, die als Zielgrup-

⁵³ Vgl. aus der umfangreichen Literatur nur J.-C. Goyon: *Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An* [Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50] (*Bibliothèque d'étude*, Bd. 52), Le Caire 1972; P. Germond: *Sekhmet et la protection du monde* (*Aegyptiaca Helvetica*, Bd. 9), Genève 1981, S. 194–274; J. F. Borghouts: *Nieuwjaar in het Oude Egypte*, Leiden 1986.

⁵⁴ K. Sethe: *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches*, Berlin 1926, S. 63; das folgende Zitat S. 61f.

pe der Verfluchung die ausländischen Fürsten mit ihrem Gefolge angibt bzw. alle Ägypter, »die rebellieren werden, sich verschwören werden, kämpfen werden, die nach Kampf und Rebellion trachten, jeder Rebell, der auf Rebellion sinnt in diesem ganzen Land«. Offenbar handelt es sich in allen Fällen um in der Zukunft mögliche Verbrechen gegen den König oder solche, die latent (in Gedanken, Reden oder im Traum) vorhanden sind. Dies führt auch die abschließende Auflistung böser Dinge aus, die von der Ächtung betroffen sind:

»Alle schlechten Worte, alle schlechte Rede, alle schlechte Verleumdung, alle schlechten Gedanken, alle schlechten Ränke, aller böser Kampf, jede böse Störung, alle schlechten Pläne, alle schlechten Dinge, alle schlechten Träume, jeder schlechte Schlaf.«

J. Assmann konnte plausibel machen, daß die Ächtung dieser Personen eine Präventivhandlung darstellt gegen Personen, die zum Zeitpunkt der Abfassung der Texte in den Diensten oder der Abhängigkeit des ägyptischen Königs standen – für den Fall, daß diese in Zukunft dem ägyptischen König illoyal würden. So erklärt sich die Nennung hoher ägyptischer Beamter, die uns auch aus anderen Quellen bekannt sind, und zwar nie als Feinde des Königs: es sind die Beamten des Staates, die ja nicht vom König abfallen, sondern ihm ergeben bleiben sollen. Vergleichbare Texte finden sich auf den seit dem Alten Reich bis in späte Zeit belegten Ächtungsfiguren, die wie die Gefäße zerbrochen wurden. Eine Beschreibung der Figurenriten findet sich in verschiedenen späten Texten. Die sogenannten Fangnetz-Riten der ptolemäischen Tempel sprechen davon, daß das Ritual, das alle Länder unter die Sohlen Pharaos geben soll, wie folgt anzuwenden sei: »Beim Abwenden der Lästerung von 4 Feinden, deren Namen auf ihre Brust geschrieben ist mit frischer Tinte. In die Flamme zu werfen.«⁵⁵ Die Sprüche gegen Feinde des Papyrus British Museum 10081 sollen »alle Münden, Lippen, Hälse und Kehlen versiegeln«,

»alle lebenden Münden, die mit irgendwelchen bösen und roten (d. h. schlechten) Worten gegen Pharao reden oder planen, Böses und Schlimmes gegen ihn zu sagen; bei Nacht und bei Tag, in jeder Stunde jeden Tages. Zu sprechen über der Statuette eines Rebellen, gemacht aus Wachs oder Ton, nebst einem

⁵⁵ J. Assmann: *Spruch 23 der Pyramidentexte und die Ächtung der Feinde Pharaos*, in: C. Berger, G. Clerc und N. Grimal (Hrsg.): *Hommages à Jean Leclant*, Bd. 1, Le Caire 1994 (*Bibliothèque d'étude*, Bd. 106/1), S. 45–59; hier S. 54.

Papyrusblatt, auf dem sein Name geschrieben ist, sowie die Namen seines Vaters und seiner Mutter, in frischer Tinte.«

Analoge magische Beschwörungen über Feindfiguren finden sich auch in dem späten Ritual des Papyrus Salt 825, das ausdrücklich dem Ziel verpflichtet ist, das Leben in Ägypten zu erhalten: hier werden Wachsfiguren geschmolzen und damit ihre Namen ausgelöscht. Ein Fund südlich der Chephren-Pyramide in Giza scheint zu belegen, daß im Rahmen eines Rituals gegen Feinde ein Gefangenenkäfig tief in die Erde eingeschlossen wurde, um so magisch die Feinde Ägyptens einzuschließen.⁵⁶ Dieselben magischen Praktiken richten sich dann in weiterem Sinn gegen die dämonischen Feinde des Kosmos wie Apophis und Seth. Das »Ritual zur Abwehr des Bösen (= Seth)« und das *Apophisbuch* vollziehen magische Handlungen und Beschwörungen über einer Figur des Seth bzw. Apophis aus Wachs, Holz oder einer Zeichnung von ihnen auf Papyrus, die geschmolzen, durchbohrt, gefesselt, geschlagen wird. Verschiedene Anlagen später Tempel – z. B. ein Komplex dekorierter und beschrifteter Kultschreine der Göttin Bastet in Bubastis – stellen »une forme monumentale (donnée) à un arsenal de protection magique⁵⁷ dar gegen die Bedrohung Ägyptens. Neben den Ritualen sichert dort auch der gewöhnliche Kult den Fortbestand der Welt.⁵⁸

Die übergreifende Systemhaftigkeit ägyptischer Magie wird nicht zuletzt darin deutlich, daß als Aktanten (»Magier«) Absolventen des Lebenshauses fungieren, jener den Tempeln Ägyptens ange-

⁵⁶ M. Lehner und P. Lacovara: *An enigmatic object explained*, in: JEA, Bd. 71 (1985), S. 169–174; A. Grimm: *Ein Käfig für einen Gefangenen in einem Ritual zur Vernichtung von Feinden*, in: JEA, Bd. 73 (1987), S. 202–206.

⁵⁷ V. Rondot: *Une monographie bubastite*, in: BIAFO, Bd. 89 (1989), S. 249–270: hier S. 270.

⁵⁸ Aber nicht nur der Kult für die Götter, sondern auch derjenige für die Toten (die im Jenseits zu Göttern werden) erhält die Ordnung der Welt. Nicht nur ist die Ausrichtung des Totenkultes durch die Hinterbliebenen ein wichtiger Bestandteil sozialer Solidarität. Darüber hinaus aber gehört das Jenseits ebenso zu der Welt wie das Diesseits. Ausbleibende Opfer, fehlende Gebete stellen schwerwiegende Störungen und Beeinträchtigungen der im Jenseits herrschenden Maat dar, was zu einer Schwächung der zu Göttern gewordenen Verstorbenen, ihrer Zauberkräfte und Hilfe für Re führen und damit den Sieg des Apophis und das Ende der Welt mitbewirken könnte. Die Konsequenz einer Abwendung von den Götterkulten skizziert dramatisch die sogenannte Asclepius-Apokalypse, in Übersetzung zugänglich etwa bei J. Assmann: *Magische Weisheit. Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus*, in: A. Assmann (Hrsg.): *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*, München 1990, S. 241–257: hier S. 256.

schlossenen Institution, in der die religiösen und wissenschaftlichen Werke Ägyptens verfaßt wurden und in dem u.a. ein Ritual vollzogen wurde, um das Land Ägypten zu bewahren.⁵⁹ Der Magier, dessen nahezu unbegrenzte Macht über Lebende, Götter und die Mächte des Universums ihn nach einer Beurteilung S. Saunerons zu einem gefährlichen Wesen machte, übergreift verschiedene moderne Kategorien. Als Funktionsbezeichnungen, die auf seine umfassende Kompetenz abzielen, begegnen *hekay* »Magier« (als direkte Ableitung vom Terminus *Heka*), *rech-ichet* »Sachverständiger« (wobei mit den »Sachen« heilige oder rituelle Vorgänge gemeint sind) oder *heriszeschta* »der, der über dem Geheimnis ist«, seit dem Mittleren Reich der spezifische Titel eines Priesters, der besonderes kultisches, kosmologisches oder magisches Wissen besitzt.⁶⁰ Die Kiste eines Mannes, der die letztere Bezeichnung trug, enthielt neben magischen bzw. medizinisch-magischen Texten und Utensilien auch literarische Texte. Von ihrer Ausbildung und beruflichen Stellung her handelte es sich bei den Personen, die während staatlicher und religiöser Rituale, für apotropäische Magie »privater« Kunden oder bei Begräbniszeremonien Beschwörungen rezitierten oder magische Handlungen ausführten, um Priester und Schriftgelehrte. Am häufigsten sind es »(oberste) Vorlesepriester« bzw. »Schreiber des Lebenshauses«⁶¹. Die sogenannte »private« Verwendung magischer Texte beschränkt

⁵⁹ Papyrus Salt 825: P. Derchain: *Le papyrus Salt 825 (B.M. 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Brüssel 1965.

⁶⁰ Sprechend ist das Beispiel des Zauberers, dem die Kiste mit den sogenannten Ramesseum-Papyri gehörte, aus dem Mittleren Reich. R. K. Ritner hat gesehen, daß die Form der Kiste dem Schriftzeichen  entspricht, mit dem man im Ägyptischen den Titel *hrj-sst* »der über dem Geheimnis ist; Zauberer« schreibt: R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC, Bd. 54), Chicago 1993, S. 231f. Zu Person und Fund jetzt L. D. Morenz: *Beiträge zur Schriftlichkeitsskultur im Mittleren Reich und in der 2. Zwischenzeit* (AAT, Bd. 29), Wiesbaden 1996, S. 144–154.

⁶¹ Auch die Statue eines Magiers Hetepi aus dem Beginn des Mittleren Reiches (Statue Louvre E 123) belegt die Feststellung, daß Magier in Ägypten von der Ausbildung her Priester und Schreiber waren. Hetepi trägt nämlich die Titel eines Vorstehers der Magier, Vorstehers der Schreiber, Priesters und Verantwortlichen für die (Tempel-) Opfer. Eine indirekte Bestätigung dafür, daß Priester für den Vollzug magischer Handlungen verantwortlich waren, ergibt sich auch aus der Entlehnung des Terminus *hrj-hšb hrj tp* »oberster Vorlesepriester« ins *Alte Testament*, wo die Traumdeuter und Zauberer Pharaos als *ḥartūmîm* bezeichnet werden. Die koptische Übersetzung der Septuaginta hat dann die griechische Wiedergabe »Traumdeuter« ihrerseits wiederum durch ägyptisch *shʒ n pr 'nl̥ >* koptisch **cephana** »Schreiber des Lebenshauses« übersetzt: R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, a.a.O., S. 222.

sich bei genauerem Hinsehen auf Priester, die die Schriftrollen aus Tempelbibliotheken oder Skriptorien erhielten. Entgegen älteren Auffassungen spricht einiges dafür, daß auch Beschwörungen, die in der Bevölkerung zirkulierten, letztlich auf priesterliche Schöpfung zurückgehen.⁶² Es scheint nicht so gewesen zu sein, wie einst G. Posener urteilte: »Les formules magiques étaient polyvalentes, elles passaient de la vie courante dans le Livre des Morts, et du temple dans la rue.«⁶³

Auch im Falle der Ärzte ist die moderne Kategorisierung nicht durchführbar. Ein Orakeldekret des British Museum spricht explizit von der »Magie eines Arztes«. Die von Ärzten ausgeübte magische Tätigkeit ist, wie unten ausgeführt werden soll, nicht dadurch zu erklären, daß die ägyptische Medizin sich von Irrationalem nicht habe lösen können oder degeneriert sei. Auch hier ist Magie die umfassendere Kategorie, die – wie in andere – auch in das spezialisierte medizinische Instrumentarium zum Schutz der Gesundheit des einzelnen mit anderen Mitteln eingreift. Da auch die Ausbildung der Ärzte am Lebenshaus erfolgte, ist die institutionelle Grundlage identisch; der Autor des medizinischen Papyrus Berlin 3038 etwa ist »Oberarzt« und »Schreiber der heiligen Bücher«. Der in der Notfallversorgung von Verletzten bei Steinbruchexpeditionen »speziell für die Vorbeugung und Behandlung von Bissen und Stichen giftiger Tiere zuständige und ausgebildete Arzt«⁶⁴ trug den Titel »Beschwörer der (Skorpionsgöttin) Selkis«, wobei die enge Verbindung von magischer Prävention und magisch-medizinischer Bekämpfung von Vergiftungen durch zahlreiche Texte (nicht zuletzt das Brooklyner Schlangenbuch⁶⁵) belegt ist. Gegen die in der älteren Forschung vorgeschlagene Unterscheidung von weltlichen und religiösen Vertretern des Ärzteberufs spricht ebenfalls das prominente Beispiel des Sachmetpriesters, eines Facharztes zur Seuchenbekämpfung⁶⁶,

⁶² R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, a.a.O., S. 204f.

⁶³ Zitiert nach S. Sauneron: *Le monde du magicien égyptien*, in: D. Bernot u.a. (Hrsg.): *Le monde du sorcier (Sources orientales*, Bd. 7), Paris 1966, S. 27–65; hier S. 33.

⁶⁴ H. Engelmann und J. Hallof: *Zur medizinischen Nothilfe und Unfallversorgung auf staatlichen Arbeitsplätzen im alten Ägypten*, in: ZÄS, Bd. 122 (1995), S. 104–136; hier S. 120–122.

⁶⁵ Dazu jetzt C. Leitz: *Die Schlangennamen in den ägyptischen und griechischen Giftbüchern (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1997, Nr. 6), Stuttgart 1997.

⁶⁶ F. von Känel: *Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket*, Paris 1984.

den vor 120 Jahren G. Maspero noch als »Zauberer« und »Kurpfuscher« abtat.⁶⁷ Gleichzeitig vollzieht dieser am Jahresbeginn die Rituale zur Bekräftigung der königlichen Macht, bittet Sachmet, den regierenden König im Leben »vor allen schlimmen Dingen, Fieber, Hitze, ungünstigen Winden, Überfällen der Todesboten zu bewahren, damit der Pharao seine Lebenskraft behalte im gegenwärtigen Jahr«, und führt Ersatzopfer (Tiere anstelle von Feinden) durch.⁶⁸ H. Engelmann und J. Hallof beurteilen dieses Ritual aus einer evolutionistischen, naturwissenschaftlichen Position, die nicht angebracht ist:

»Da methodisch erworbene Naturkenntnisse noch fehlten, waren Entwicklung und Gebrauch ritueller Feindbilder [...] praktikable Methoden, [um] lebenswichtige Bedürfnisse [...] der Verwirklichung wenigstens näher zu bringen. Doch erst die Bewährung auf einer dadurch erreichten höheren Stufe der Realitätserfahrung ermöglicht den Abbau alter ritueller Denkmodelle. So weit waren die Erkenntnisfortschritte der Ägypter bis 300 n. Chr. nicht mehr gediehen. Es gibt sogar Beispiele dafür, daß das Bemühen um Kausalität durch praktisch bewährte und notwendige Ritualhandlungen verdrängt und dadurch weiterführende Erkenntnismöglichkeiten verhindert werden. So war wohl auch der Sachmetpriester bei der täglichen Überwachung des Schlachtrituals weniger von ›wissenschaftlicher‹ Neugier getrieben, sondern vielmehr vom Ehrgeiz, es den Fleischern gleich zu tun [bei der möglichst geschickten Portionierung des Fleisches].«⁶⁹

Diese Fehlinterpretation geht auf die Unterstellung moderner Prämissen (Ritualhandlungen anstelle einer höheren Stufe der Realität

Die löwenköpfige Sachmet galt als Verursacherin von Krankheiten und Krieg, über die sie daher Verfügungsgewalt hatte.

⁶⁷ H. Engelmann und J. Hallof: *Der Sachmetpriester, ein früher Repräsentant der Hygiene und des Seuchenschutzes*, in: SAK, Bd. 23 (1996), S. 103–143; hier S. 104.

⁶⁸ G. Posener: *Les empreintes magiques de Gizeh et les morts dangereux*, in: MDAIK, Bd. 16 (1958), S. 252–270; hier S. 256f. Opfertiere werden als »Feind« bezeichnet und nehmen dessen Platz ein. An den Hörnern des Opfertieres (durch den Sachmetpriester ausgesucht, der also auch veterinärärztliche Funktionen wahrnimmt) wird ein Siegel befestigt, das einen gefesselten Feind mit Dolch in der Kehle zeigt. Zu der hier durch das Siegel vollzogenen Identifizierung und der oben angesprochenen Bedeutung des Namens vgl. ein weiteres Ritual, bei dem »Feinde« in Gestalt von Fischen vernichtet werden: auf Papyrus werden die Namen von Feinden des Königs, von Apophis, Seth und Baba notiert und mit Wachs an die Fischmäuler geheftet, »so daß sie zu Namen der vier Fische werden«; dann werden die Fische verbrannt: R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC, Bd. 54), Chicago 1993, S. 209 mit n. 969.

⁶⁹ H. Engelmann und J. Hallof: *Der Sachmetpriester, ein früher Repräsentant der Hygiene und des Seuchenschutzes*, in: SAK, Bd. 23 (1996), S. 103–143; hier S. 127f.

tätserfahrung, Streben nach Erkenntnisfortschritt, Bemühen um Kausalität, wissenschaftlicher Neugier) zurück und übersieht, daß gerade die Anwendung ritueller Handlungen die alleinige Garantie für den Fortbestand der Welt bot.

4. Funktion

Der Magier erreicht oder bewahrt durch Sprechakte, Handlungen und Applizierung von Objekten die Regelmäßigkeit. Er erzielt dies nicht dadurch, daß er der chaotischen Situation, der bedrohten Ordnung eine mächtigere Wirklichkeit, die geordnet und kohärent ist, lediglich gegenüberstellt. Sondern die Reintegration in die sinngemäße Ordnung erfolgt mittels Analogien, die Teilespekte dieser Szenerie mit Elementen der regulären, ideal geordneten Welt unlösbar verknüpfen und das hauptsächliche Instrument des Systems Magie darstellen. Die Unordnung wird an gewissen Schnittpunkten gleichsam an den geordneten Kosmos zurückgebunden. Die Analogien sind Fesseln, die eine weitere Desintegration des Kosmos verhindern. Innerhalb einzelner Realisierungen dieses Systems – einzelner magischer Handlungen – können gleichzeitig mehrere Analogien vorliegen, so daß, um bei dem Bild zu bleiben, häufig mehrere Fesseln geknüpft sind.

Den Begriff der Analogie verwende ich dabei in einem sehr weitreichenden Sinn, der über das klassische, von J. Frazer formulierte *Gesetz der Gleichartigkeit* hinausgeht. Ich verwende ihn auch nicht in dem Sinn, wie er in der religionsethnologischen Diskussion über Magie durch Stanley Jeyaraja Tambiah reaktualisiert wurde. Nach letzterem stellen magische Riten sogenannte *persuasive Analogien* dar, d. h. Handlungen, die analog zu einem beabsichtigten Geschehen erfolgen und gleichzeitig persuasiv sind, d. h. eine Gruppe von Personen, vor der sie vollzogen werden, von ihrer Wirksamkeit überzeugen sollen. Für Ägypten entfällt meist der Gruppenbezug; Handlungen werden von einer Einzelperson meist ohne Publikum durchgeführt. Offensichtlich geht es auch nicht darum, jemanden von der Effizienz der Magie zu überzeugen. Die Wirksamkeit der angewandten Analogien ist keine scheinbare und vordergründige, und sie soll auch keine sozialen Zwecke erfüllen, sondern der Ägypter versteht sie als konkretes und tiefgreifendes Instrumentarium.

Der Bezugspunkt einer Analogie, auf die sich die Effizienz des

Zaubers gründet, liegt im Bereich der sinnvoll geordneten Welt. Die Analogie unterwirft aktuelle Fälle einem vorgegebenen Regelwerk. Sie bindet jene an dieses an und gliedert sie dadurch in die konstitutive Ordnung der Welt ein. Häufig bezieht sich die Analogie daher auf den Mythos, insbesondere den Mythenkreis um Osiris, Isis und Horus, der das Zustandekommen dieser konstitutiven Ordnung aufzeigt. Der Mythos erklärt und legitimiert die bestehende Welt.⁷⁰ Weil im Mythos Horus seinen ermordeten Vater Osiris rächte und anstelle des zerstörerischen Seth König wurde, existiert ein ägyptisches Königtum, in dem der regierende ägyptische König als neuer Horus amtiert, der für die Bewahrung der Maat sorgen soll (usw.). Eine Analogie in diesem Bereich verknüpft das aktuelle Geschehen (z. B. Krankheit, Schlangenbiß) mit einem mythischem Präzedenzfall. Das kleine Horuskind wurde einst von Schlangen gebissen, aber von der Zauberkraft seiner Mutter Isis geheilt; sein Überleben war für den Fortbestand des Kosmos unabdingbar. Wenn der aktuelle Fall als analog, ja nahezu als identisch mit einer im Mythos vorgegebenen und hier notwendigerweise positiv gelösten Situation angesehen wird, und der Patient als Horus erscheint, ist auch das Resultat – die Genesung – vorgegeben.

Solche Analogien zwischen der Gegenwart und der (z. B. im Mythos vorgelegten) sinnvollen Kohärenz des Kosmos können ganz unterschiedlich ausfallen. Sie reichen von ausführlichen Schilderungen bis hin zu knappen Anspielungen. Die unterschiedlichen Analogien und ihre Funktionsweisen sollen im folgenden veranschaulicht werden.⁷¹

Das eben zitierte Beispiel gehört zu der häufigen Kategorie von *Analogien des Zielobjektes*, wobei es sich oft um Personen, insbesondere Patienten handelt, die unter Gift oder Krankheiten leiden. Die Analogie zu der mythisch konstituierten Welt ist durch den Gott Horus gegeben, der als Kind, dem Patienten vergleichbar, gegenüber Schlangenbissen hilflos war und doch zum Retter Ägyptens werden sollte – in der Formulierung des Papyrus Insinger: »War Horus auch

⁷⁰ Vgl. T. Schneider: *Mythos und Zeitgeschichte in der 30. Dynastie*. Eine politische Lektüre des ›Mythos von den Götterkönigen‹, in: A. Brodbeck (Hrsg.): *Ein ägyptisches Glasperlenspiel. Ägyptologische Beiträge für Erik Hornung aus seinem Schülerkreis*, Berlin 1998, S. 207–245; hier S. 232.

⁷¹ Grundlegend ist J. Podemann Sørensen: *The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae*, in: ActaOr, Bd. 45 (1984), S. 5–19.

verborgen hinter Papyrus, so wurde er doch Herr der Welt.«⁷² Die Analogie von Horus und Patient führt eine Litanei⁷³ ganz direkt aus:

»Der Schutz des Horus ist der mit der Sonnenscheibe, der die beiden Länder mit seinen Augen erleuchtet. Der Schutz des Patienten ebenso. Der Schutz des Horus ist der Älteste im Himmel, der alles Seiende beherrscht. Der Schutz des Patienten ebenso. Der Schutz des Horus ist jener große Zwerp, der in der Unterwelt umhergeht in der Dämmerung. Der Schutz des Patienten ebenso. Der Schutz des Horus ist der Löwe der Nacht, der im Westgebirge umherzieht. Der Schutz des Patienten ebenso (usw.)«

In Papyrus Leiden I 348 (Spruch 34) wird eine schwierige aktuelle Entbindung als Geburt des Horuskindes verstanden, die analog zu jener erfolgreich verlaufen muß, damit die Welt nicht untergeht. Dieses Szenario führt Spruch IV des eben zitierten Textes (Socle Béhague) drastisch vor Augen, der das kranke Kind und seine Mutter mit Horus und Isis identifiziert. Auf Isis' Aufschrei hin steht die Sonnenbarke still, es wird dunkel, »bis Horus gesund sein wird für seine Mutter Isis und bis der Kranke ebenso gesund sein wird«. Das-selbe Szenario bietet ein hieratischer Papyrus in Köln.⁷⁴ In Analogie und damit in temporäre Identität tritt der Gefährdete aber nicht nur mit Horus (so etwa auf den sogenannten Horussstelen), sondern auch mit anderen Gottheiten wie Osiris, Seth, Bastet, Re, Month, Osiris, Chnum, Hor-Sched.⁷⁵ Der im Wasser von Krokodilen bedrohte Mensch entspricht dem ins Wasser geworfenen und dort beschützten Körper des Osiris.⁷⁶ In Papyrus Ramesseum X identifiziert sich der

⁷² Papyrus Insinger 20, 18.

⁷³ A. Klasens: *A Magical Statue Base (Socle Behague) in the Museum of Antiquities of Leiden* (OMRO, Bd. 33), Leiden 1952.

⁷⁴ Kölner ägyptische Papyri (P. Köln ägypt.), Bd. 1, bearbeitet von D. Kurth, H.-J. Thissen und M. Weber (*Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Papyrologica Coloniensi*, Bd. 9), Opladen 1980, S. 22 f.

⁷⁵ Osiris: Sprüche gegen Fieberdämon im Papyrus BM 10808; Seth: magischer Papyrus des Vatikan; Bastet (Metternich-Stele; Re: Papyrus Leiden I 348, Spruch 13; Month und Osiris: Ostrakon Armytage: 2–3; Chnum (H. Altenmüller: *Der Sockel einer Horussstele des Vorstehers der Wab-Priester der Sachmet Benitehhor*, in: SAK, Bd. 22 (1995), S. 1–20; hier S. 14), Hor-Sched (a. a. O., S. 10). Vgl. die Identifikation mit Horus, Thot, Osiris und Atum in Spruch 345 der Sargtexte (É. Drioton: *Un syllogisme dans un texte magique égyptien*, in: *Mélanges Mariette* (BdÉ, Bd. 32), 1961, S. 173 ff.). Zu den Horussstelen siehe jetzt H. Sternberg-El Hotabi, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horussstelen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr.* (ÄgAbh, Bd. 62), Wiesbaden 1999.

⁷⁶ Metternichstèle, Spruch V (Spruch gegen Schädigung durch Krokodile): »Osiris liegt

Kranke mit einer ganzen Reihe von Göttern: »Ich bin Horus/Seth/Upuaat/Geb/Horus, der unterägyptische König/Horus, der Anführer von Letopolis.«

Eine Variante dieser Analogie stellt die sogenannte Gliedervergottung dar, bei der die von einer Krankheit bedrohten Körperteile des Patienten mit den entsprechenden Körperteilen von Gottheiten in Analogie gesetzt werden.⁷⁷ Von einer derartigen Beschwörung des vatikanischen magischen Papyrus heißt es, sie werde von den Göttern selbst rezitiert, wodurch ihr autoritative Wirksamkeit zukommt. In den *Zaubersprüchen für Mutter und Kind* findet sich folgende Passage:

»Dein Scheitel ist (der des) Re, gesundes Kind, ja, dein Hinterkopf ist (der des) Osiris, deine Stirn ist (die der) Satis, der Herrin von Elephantine, deine Schläfe ist (die der) Neith, deine Augenbrauen sind (die des) Herrn des Ostens, deine Augen sind (die des) Herrn der ganzen Welt, deine Nase ist (die von) dem, der die Götter ernährt, deine Schädelseiten sind (die der) zwei Uräus-Schlangen, deine Schultern sind die lebenden Falken, dein einer Arm ist (der des) Horus, der andere ist (der des) Seth, deine eine Rippenseite ist (die des) Sopdu, die andere ist (die der) Nut, die die Götter geboren hat, ‚fehlt‘ ist der Schrein [...] in Heliopolis, in dem jeder Gott ist, dein Herz ist (das des) Month, dein Hati-Herz ist (das des) Atum, deine Lunge ist (die des) Min, deine Galle ist wie die des⁷⁸ Nefertem, deine Milz ist (die des) Sobek, deine Leber ist (die des) [Harsaphes in] Herakleopolis, deine Eingeweide sind die/in Gesundheit, dein Nabel ist (der des) Einzelsterns, dein einer Schenkel ist (der der) Isis, der andere ist (der der) Nephthys, deine beiden Beine sind (wie die des) Basti-Tjaj [...], deine [Waden ?] sind die beiden Vasen, wo der Nil die Erde öffnet (?), deine Zehen (sind) Schlangen [...]«⁷⁹

Die Körperteile des Patienten werden hier in Analogie zu (Körperteilen von) Göttern, aber auch heiligen Örtlichkeiten (Schrein von Heliopolis, Nilquellen) verstanden. Umgekehrt können auch un-

im Wasser, indem das Auge des Horus bei ihm ist. Möge der, der im Wasser liegt, heil sein. Wenn irgendetwas sich dem nähert, was im Wasser liegt, dann nähert es sich dem Horusauge. Die vier mächtigen Götter dort, die für den Schutz des Osiris sorgten, sind die, die für den Schutz von dem, was im Wasser liegt, sorgen werden, alle Menschen, alles Vieh, das im Wasser liegt.«

⁷⁷ Siehe zuletzt (mit Literatur) J. F. Quack: *Dekane und Gliedervergottung*. Altägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis, in: JAC, Bd. 38 (1995), S. 97–122.

⁷⁸ *wt̄=k nj=jš Nfrtm* mit enklitischer Komparationspartikel *jš* in der Fügung *nj Nfrtm* »die des Nefertem«.

⁷⁹ Eigene Übersetzung nach *Hieratische Papyrus Berlin*, III, pls. XXXIII–XXXIV; vgl. A. Erman: *Zaubersprüche für Mutter und Kind*, Berlin 1901, S. 45–50.

persönliche Anwendungsziele von Magie mit Göttern parallelisiert werden, etwa Getreide mit der Getreidegöttin Renenutet.⁸⁰

Wird die Bekämpfung einer Gefahr an einem Substitut vollzogen, was bei der Zerbrechung von Feindfiguren der Fall ist oder dem Opfer von Stieren anstelle menschlicher Feinde, kann von der *Analogie der Handlung* gesprochen werden. Explizit wird gesagt, daß die Tötung von Tieren des Gottes Seth oder Wildeseln oder die des »Schweines des Re« dem Kampf gegen Seth bzw. Apophis entspricht.⁸¹

Für das Gesamtverständnis ägyptischer Magie als System ist die oft mißverstandene *Analogie des Aktanten*⁸² zentral. Der Magier versteht sich während der magischen Handlung als Gottheit, deren Zaubermacht ihm verfügbar wird, so daß er der Bedrohung entgegenrufen kann: »Halt, Maga, du Sohn des Seth. Ich bin Amun Kamutef!« In dem magischen Papyrus Budapest 51.1961 identifiziert sich der Zauberer mit dem syrischen Gott Koṭar. Auf einem magischen Ostrakon in Straßburg erscheint Horus nicht als Patient, sondern als Arzt. In Papyrus Louvre E. 3229 identifiziert sich der Rezipierende mit zahlreichen Göttern. Auf interessante, implizite Art und Weise wird die Analogie zwischen Göttern und dem Magier in Papyrus Turin 1993 erzielt, der sich gegen Skorpione und Schlangen wendet: die Vorderseite der Handschrift liefert in Form mythischer Episoden eine Schilderung des Kampfes verschiedener Götter gegen diese Gefahren, während auf der Rückseite der Magier gegen die Bedrohungen kämpft. Der Magier ist damit nur eine andere Lesart verschiedener Gottheiten.

Explizit identifiziert sich der Sachmetpriester mit dem Sohn dieser Göttin (»Ich bin Horus, der Sproß der Sachmet, der einzige Sohn der Bastet«), wodurch er ihre Macht erringt: »Ich bin der reine Priester, ich besitze das, was meine Göttin auszeichnet, sobald ich rein bin. Ich kenne ihre Zauberkraft.«⁸³ Spruch V des Socle Béhague führt über den Aktanten aus:

⁸⁰ Magischer Papyrus Harris Y; vgl. H. O. Lange: *Der magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927, S. 95.

⁸¹ A.a.O. Siehe auch oben Anm. 68.

⁸² J. Podemann Sørensen: *The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae*, in: *ActaOr*, Bd. 45 (1984), S. 5–19; hier S. 9f.

⁸³ P. Vernus: *Omina calendériques et comptabilité d'offrandes sur une tablette hiératique de la XVIIIe dynastie*, in: *RdE*, Bd. 33 (1981), S. 89–124 mit pls. 5–6, hier S. 93;

»Ich bin Isis, die Herrin von Chemmis [...] Mein Vater Geb übereignete mir seine Heka-Kraft, um Horus zu beschützen, um das Maul jeder Schlange zu verschließen, um für ihn jeden Löwen in der Wüste zu verjagen, jedes Krokodil im Fluß, alle Schlangen, die mit ihren Mäulern beißen. Ich wende ihr Gift ab.«

Öfter bestreitet der Magier geradezu, daß er und nicht ein Gott handelt oder spricht, etwa im magischen Papyrus Brooklyn: »He, He! Ich bin es gewiß nicht, der dieses sagt oder der dieses wiederholt – sondern du bist es, der es sagt, und du bist es, der es wiederholt.« Auch im Papyrus Genf MAH 15274 beteuert der Magier: »Nicht ich bin es, der es sagt, sondern der Gott XY.« Dieser Umstand wurde bislang oft mißverstanden. Der Bearbeiter des Genfer Papyrus, A. Massart, bemerkte dazu, der Magier würde damit die Verantwortung für sein Tun von sich weisen und auf die Gottheit abwälzen.⁸⁴ Ähnlich urteilte Y. Koenig. Mit Blick auf einen Zauberspruch zur Beschleunigung der Geburt, wo der Magier auf der Grundlage der Analogie zwischen Schwangerer und Isis bzw. zwischen Säugling und Horus den Untergang der Welt für den Fall von Komplikationen skizziert und festhält, daß nicht er, sondern Isis dies sage und wiederhole, meint er:

»Par ailleurs, il va de soi qu'en prononçant une telle menace, le magicien en court la colère des dieux. Mais il s'en préserve en la mettant sur le compte d'Isis la magicienne par excellence bien à sa place dans le contexte évoqué.«⁸⁵

Ähnlich argumentierte J. F. Borghouts:

»Quite naturally the magician sometimes excuses himself by declining responsibility for having used harsh words. He did so functionally; he expresses the will of supernatural powers by impersonating them, hence, elsewhere, the frequent initial presentative clause ‚I am god X.‘«⁸⁶

Dabei handelt es sich um ein grundlegendes Mißverständnis: der Magier lehnt durch die zeitweilige Identifizierung mit Gottheiten nicht die Verantwortung für sein Handeln ab. Gerade umgekehrt nimmt er dadurch die ganze Verantwortung auf sich, da er erst durch die Übernahme der göttlichen Rolle überhaupt zu zaubermächtigen

H. Engelmann und J. Hallof: *Der Sachmetpriester, ein früher Repräsentant der Hygiene und des Seuchenschutzes*, in: SAK, Bd. 23 (1996), S. 103–143: hier S. 117.

⁸⁴ A. Massart: *The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274*, in: MDAIK, Bd. 15 (1957), S. 172–185: hier S. 175.

⁸⁵ Y. Koenig: *Magie et magiciens dans l'Egypte ancienne*, Paris 1994, S. 71.

⁸⁶ J. F. Borghouts: *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden 1978, S. X.

Handlungen befähigt ist (wie es im übrigen die oben zitierten Aussagen des Sachmetpriesters deutlich herausstellen). Der Aktant ist im Idealfall – wie in Sargtext Spruch 267 – der Gott Heka (Magie) selbst, als welcher er absolute Macht ausübt.

In diesem Kontext sind offenbar auch die in der Ägyptologie zwiespältig, meist negativ bewerteten *Drohungen gegen Götter* zu verstehen, bei denen der Magier für den Fall des Mißlingens droht, den Himmel zum Einsturz zu bringen, den Sonnenlauf anzuhalten oder den Gott Osiris zu verbrennen. Nach S. Saunerons will er damit die Relevanz der Gefährdung für die Sicherheit der Götter herausstellen und diese so zum Eingreifen veranlassen. Es handle sich also um »un jeu d'intimidation«⁸⁷, »a kind of psychological warfare«⁸⁸. Dagegen ist einzuwenden, daß magische Argumente nicht überzeugen, glauben machen oder einschüchtern sollen. Der Magier versteigt sich auch nicht zu Bluffs. Sondern als Gott, im Idealfall Heka selbst, besitzt er die notwendige, sogar unumschränkte Autorität, der auch die Götter verpflichtet sind. Er kann ihnen daher die Bedrohlichkeit einer gegenwärtigen Situation für den Fortbestand der Welt drastisch vor Augen führen und sie zu Gegenhandlungen auffordern.⁸⁹

Die autoritative Wirksamkeit der konkreten Beschwörung kann durch die *Analogie des Sprechaktes* zu einem mythischen Präzedenzfall in Korrelation gesetzt werden. So wird etwa die Formel verwendet: »Ich habe um deinetwillen, NN, gesprochen, so wie Re für sich gesprochen hat« – dann folgen parallele Aussagen mit den Göttern Schu, Sopdu, Chnum, Horus, Seth, Thot, Isis, Nephthys. Der Magier kann sich auch auf die göttliche Autorschaft einer Formel berufen oder die Beschwörung aus einem von Re selbst erhaltenen Buch her-

⁸⁷ S. Sauneron: *Le monde du magicien égyptien*, in: D. Bernot u.a. (Hrsg.): *Le monde du sorcier (Sources orientales*, Bd. 7), Paris 1966, S. 27–65; hier S. 37. Auch E. Hornung spricht von »Auswüchsen und Perversions« (E. Hornung: *Die Macht des Zaubers*, in: ders.: *Geist der Pharaonenzeit*, Zürich, München 1989, S. 51–66; hier S. 63), u.a. im Hinblick auf einen Liebeszaubers, der aber als mißbräuchliche Verwendung von Magie für eigene Ziele aufzufassen ist und damit nicht in das System von Magie zur Aufrechterhaltung der Ordnung gehört.

⁸⁸ J. Podemann Sørensen: *The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae*, in: *ActaOr*, Bd. 45 (1984), S. 5–19; hier S. 17 (als Paraphrase der Meinung Saunerons). Der Autor hält dazu zu Recht fest (S. 18) »To enter and to transform actuality, cosmology must be dramatically displayed in it, but it exerts an authority of its own, independent of negotiation with crocodiles.«

⁸⁹ Vgl. noch Papyrus Geneva MAH 15274, rto. col. III, 1–6 (A. Massart: *The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274*, in: MDAIK, Bd. 15 [1957], S. 172–185).

leiten.⁹⁰ In dem magischen Papyrus des Vatikan wird der Ausspruch des Magiers mit dem der Götter Seth bzw. Thot identifiziert.⁹¹ Unmißverständlich wird diese Analogie auf einer Horusstele aus dem ausgehenden 7. Jahrhundert v. Chr. formuliert:

»Sei begrüßt, Gott, Sohn eines Gottes! [...] Sei begrüßt, Horus, hervorgegangen aus Osiris, geboren von der göttlichen Isis!

Als deine Zauber (hekau) lese ich vor; als deine Zauberkraft (achu) spreche ich, als deine Worte, die dein Wille geschaffen hat, beschwöre ich.

Deine Zaubersprüche sind es, die aus deinem Mund hervorgegangen sind, die dir dein Vater Geb anvertraut hat, die dir deine Mutter Nut gegeben hat, die dein Bruder Chentichem gelehrt hat

– um deine Sicherheit zu erreichen, um deinen Schutz wiederherzustellen, um das Maul aller Schlangen zu versiegeln, die sich im Himmel, auf Erden und im Wasser befinden; um die Menschen leben zu lassen und die Götter zu versorgen, um Re zaubermächtig zu machen durch deine Lobpreisung.«⁹²

Der Sprechakt des Magiers wird dadurch funktional identisch mit einer kanonischen Vorgabe. Die enge Verbindung zwischen Heka und dem Wort wird im Tempel von Dendera illustriert, wo Heka als »Herr der Worte« bezeichnet wird und ein Teil seines Wesens personifiziert hinter ihm das Zeichen für Schrift – d.h. das schriftlich fixierte magische Wort – trägt.

Ins Zentrum der Magie als System führt von hier jene Analogie, die eine unmittelbare Verknüpfung auf der Ebene des Wortes erzielt: die *Analogie der Bezeichnung*. Das Vorbild der Effizienz der magischen Sprache, ihr Präzedenzfall, ist die Erschaffung der Welt durch das Wort des Schöpfergottes⁹³, indem dieser die Namen der zu er-

⁹⁰ J. Podemann Sørensen: *The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae*, in: ActaOr, Bd. 45 (1984), S. 5–19; hier S. 10f.

⁹¹ E. Suys: *Le papyrus magique du Vatican*, in: Or, Bd. 3 (1934), S. 63–87.

⁹² H. Altenmüller: *Der Sockel einer Horusstele des Vorstehers der Wab-Priester der Sachmet Benitekhori*, in: SAK, Bd. 22 (1995), S. 1–20; hier S. 3f.

⁹³ Der Sprechakt des Schöpfergottes, mit dem Sachen benannt und damit erschaffen wurden, wird mit einem besonderen ägyptischen Wort auch *Hu* genannt. Folgerichtig wird berichtet, der Schöpfergott habe bei der Weltschöpfung *Hu* auf seine Lippen genommen und dadurch – als erstes Wesen – den Gott Heka erschaffen. Nach Sargtext 1130 wird der Götterfeind Apophis von Heka und *Hu* abgewehrt – der Zaubermacht und ihrer sprachlichen Instrumentalisierung. Und so möchte der Verstorbene in der Unterwelt nicht nur zu Heka werden, sondern ebenso zu *Hu*, dem eigentlichen Werkzeug, mit dem Heka realisiert wird. In Spruch 261 der Sargtexte sagt der zaubermächtige Tote: »Mir gehört *Hu*. Was ich gesagt habe, ist gut. Was aus meinem Munde gekommen ist, ist gut. Was ich sagen werde, ist demgemäß getan. Ich bin *Hu*, der Herr des *Hu*.«

schaffenden Dinge ausruft. Der Name gilt in Ägypten als wesentlicher Teil der Existenz einer Sache oder Person. Er gehört zu einem Menschen wie sein Körper, seine immateriellen Bestandteile (Ba, Ka) oder sein Schatten. Die Namengebung für neugeborene Kinder ist motiviert durch Aussehen oder Lautäußerungen des Neugeborenen, Umstände der Geburt (Festnamen, Ersatznamen) oder Wünsche der Eltern, wodurch der Name des Kindes bestimmte Aspekte des Kindes ausdrückt, die es besitzt, die ihm gewünscht werden oder die mit seiner Geburt verknüpft sind. Entsprechend ist der Ägypter überzeugt, daß auch die Bezeichnungen, die der Schöpfergott den *creata* verlieh, durch bestimmte Aspekte dieser Sachen selbst motiviert seien, sich also bestimmte Eigenschaften, Umstände der Erschaffung usw. im Namen widerspiegeln. Nach ägyptischem Verständnis tragen die Menschen die ägyptische Bezeichnung *rōme*, weil sie nach einer Schöpfungsvorstellung aus den Tränen (*rime* »weinen«) des Schöpfergottes hervorgingen. Ähnlich wird die Heuschrecke, die die Felder abfrißt, *snḥm* genannt, weil sie ein *sʒ nḥm* »Sohn des Raubens« ist. Es handelt sich also im Gegensatz zum geläufigen ägyptologischen Sprachgebrauch mitnichten um ein »Wortspiel«, sondern eine in ihren Voraussetzungen wohl begründete Etymologie.⁹⁴ Der Name bezeichnet bestimmte Aspekte einer Person oder Sache, er identifiziert sie, die Kenntnis des Namens macht die Person oder Sache ansprechbar und verfügbar. Daher wehrt sich in der neuägyptischen Erzählung von der List der Isis der Götterkönig Re gegen die Preisgabe seines geheimsten Namens mit der Begründung:

»Meinen (geheimen) Namen haben mein Vater und meine Mutter (nur) mir genannt. Ich habe ihn in meinem Leibe verborgen seit meiner Geburt, um zu verhindern, daß gegen mich Macht erhielte Zauberer oder Zauberin.«⁹⁵

Die Fassbarkeit einer Bedrohung bei Kenntnis ihres Namens formuliert der 3. Spruch des magischen Papyrus Genf MAH 15274 (»Halt, Gift, damit ich deinen Namen in bezug auf dein Aussehen finde«) und beschreibt dann detailliert die möglichen Erscheinungen des Dä-

⁹⁴ Vgl. F. Junge: Zur »Sprachwissenschaft der Ägypter, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens (FS W. Westendorf), Bd. 1: Sprache, Göttingen 1984, S. 257–272; vgl. ders.: Artikel *Kausales Denken*, in: Lexikon der Ägyptologie, Bd. 3 (1980), Sp. 371–377.

⁹⁵ Vgl. E. Brunner-Traut: Altägyptische Märchen, Mythen und andere volkstümliche Erzählungen, 8. Aufl. München 1989, S. 151f.

mons als Schlange, Hund, Mann oder Krokodil und, unter Verwendung der Analogie ›Patient – Horus‹, die Gegenhandlung.⁹⁶

Ausschlaggebend für die *Analogie der Bezeichnung* ist also ihre korrekte lautliche Gestalt. Die allgemeine Wichtigkeit der richtigen Aussprache magischer Beschwörungen verdeutlicht der Umstand, daß im Fall des spätägyptischen Papyrus British Museum 10808 eine mittelägyptische Beschwörung nicht in ägyptischer Schrift, die keine Vokale festhält, sondern lautgetreu in griechischen Buchstaben notiert ist⁹⁷, oder die Variation eines Zauberwortes im magischen Papyrus Harris als *Papaluka* – *Papalaka* – *Papalula*⁹⁸, um die wahre Lautgestalt nicht zu verfehlten.

Das Instrument der lautlichen Analogie soll anhand zweier Beispiele illustriert werden. Der magische Papyrus Budapest 51.1960 droht einem Totengeist als Verursacher von Krankheit:

»Seine (des Toten) Arme werden gegen dich sein wie (die des) Horus, seine Kraft wird gegen dich sein wie (die des) Seth. Er wird auf dich treten, er wird dir Leiden verursachen mit den Binsenhalmen, die die Fackeln des Re jeden Tag anzünden, die Leiterin der Menschheit.«⁹⁹

Über die Analogie des Patienten mit Horus und Seth hinaus scheint es hier vordergründig um ein pflanzliches Amulett zu gehen, das nach dem weiteren Wortlaut des Textes auf den Kopf des Patienten gelegt werden soll. Ungeklärt bleibt dabei, wie Binsenhalme die Fackeln des Re, d. h. die Uräusschlangen an seiner Stirn, anzünden sollen und als »Leiterin der Menschheit« bezeichnet werden können. Auf der Ebene lautlicher Analogie läßt sich dagegen statt *mʒtw(t) n(t)* *sw(t)* (»Binsenhalme«) *mʒwt ns(rt)* (»die Strahlen der Brennenden«) verstehen¹⁰⁰ und ein Hymnus an Maat im Grab Ramses' VI. heranziehen, wo Maat als »Brennende«, d. h. Uräus an der Stirn des Re,

⁹⁶ Instruktiv ist auch die unten (Text zu Anm. 132) zitierte Passage aus den *Zaubersprüchen für Mutter und Kind*, die alle möglichen Ausprägungen und entsprechenden Namen einer Krankheit auflistet, um ihr nicht die geringste Zugriffsmöglichkeit zu lassen.

⁹⁷ J. Osing: *Der spätägyptische Papyrus BM 10808* (ÄgAbh, Bd. 33), Wiesbaden 1976.

⁹⁸ H. O. Lange: *Der magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927.

⁹⁹ Col. II, 9 ff.: L. Kákosy: *Ein magischer Papyrus des Kunsthistorischen Museums in Budapest*, in: ders.: *Selected Papers (1956–73)*, Budapest 1981, S. 239–258; hier S. 241; P. Eschweiler: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches (OBO, Bd. 137), Freiburg i. Ü., Göttingen 1994, S. 207.

¹⁰⁰ Die eingeklammerten Konsonanten wurden zu der Zeit des Textes nicht mehr ge-

und als »Leiterin der Menschen« erscheint.¹⁰¹ Durch das Auflegen von Binsenhalmen wird also kraft der *Analogie der Bezeichnung* Maat selbst, die umfassende Ordnung des Kosmos, auf der Stirn des Patienten appliziert!

In einer Passage des Papyrus Turin 1993¹⁰², der eine umfassende Absicherung gegen alle erdenklichen Arten von Schädigung und Tod bietet und in die Form eines Dekretes des Gottes Osiris-Chontamenti gekleidet ist, d. h. von höchster Instanz sanktioniert ist¹⁰³, wird zunächst die kosmische Katastrophe skizziert, die eintritt, falls eine Bedrohung einer einzelnen Person nicht verhindert wird.

»Wenn die Abwehr eines Feindes, eines Aufrührers, eines Toten oder einer Toten verzögert wird, dann wird der Feind des Himmels diesen zerschlagen, dann wird der Feind der Erde diese mit Gewalt umstürzen, dann wird Apophis in der Barke von Millionen sitzen, dann wird dem im Sarg kein Wasser gegeben werden, dann wird der in Abydos nicht begraben werden und wird der in Busiris nicht verhüllt werden (Osiris), und dem in Heliopolis werden keine Opfer dargebracht werden. Der Kult in ihren Tempeln wird nicht vollzogen werden (usw.).«

Dagegen werde die Beseitigung der Bedrohung im Mikrokosmos des einzelnen gleichzeitig den Makrokosmos stabilisieren. Die zu diesem Zweck vollzogene magische Handlung besteht darin, den Kot gefährlicher Tiere zu vermischen und zu räuchern. Da das ägyptische Wort für Kot (hs, koptisch *has*) ein Wort für »beschwören/Beschwörung« (ḥṣj/w, koptisch *hōs*) assoziiert, ist es die Beschwörung der bedrohlichen Wesen selbst, die sich mit dem Rauch ausbreitet und die Gefahr bannt.

Vielleicht liegt in der *Analogie der Bezeichnung* auch der Schlüssel zu einem Rätsel der medizinischen Rezepte: drei Viertel aller in medizinischen Texten genannten Heilmittel sind nämlich bisher botanisch-pharmakologisch nicht *bestimbar*, und von dem verbleibenden Viertel scheint wiederum nur ein kleiner Teil tatsächlich pharmakologisch *wirksam* zu sein.¹⁰⁴ Vielleicht ist die Effizienz zahl-

sprochen. Vgl. J. Osing: *Die Nominalbildung des Ägyptischen*, Mainz 1976, S. 178 und S. 206.

¹⁰¹ J. Assmann: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, 2. Aufl. 1995, S. 161f.

¹⁰² J. F. Borghouts: *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden 1978, S. 4ff.

¹⁰³ Vgl. oben zur *Analogie des Sprechaktes*.

¹⁰⁴ R. Germer: *Untersuchung über Arzneimittelpflanzen im Alten Ägypten*, Diss. Hamburg 1979, S. 380f.

reicher Pharmaka nicht auf pharmakologischer Ebene zu suchen, sondern auf linguistischer: die Lautgestalt der Bezeichnung des Heilmittels assoziiert ein Element der geordneten Welt, das die Gesundheit wiederherstellt.

Während in diesen Fällen die Irregularität durch die Bezeichnungen bestimmter Objekte bekämpft wird, stellt eine weitere Kategorie eine *Analogie zwischen Hilfsmitteln* der Magie als solchen und Elementen der Ordnung her. Diese Elemente können analoge Hilfsmittel eines Präzedenzfalles sein, so etwa, wenn ein Spruch gegen Augenkrankheit das für das Augenbad benutzte Wasser mit dem von Horus für sein Augenbad verwendeten Wasser identifiziert.¹⁰⁵

Häufiger handelt es sich aber um funktionelle Parallelisierungen mit allgemeinen Komponenten des Kosmos. In Spruch U der *Zaubersprüche für Mutter und Kind* wird das Amulett mit dem Schutz kosmischer Bereich gleichgesetzt:

»Schutzmittel, das für dieses Kind gemacht wird: dein Schutz ist der Schutz des Himmels / der Erde / der Nacht / des Tages/des Goldes / des grünen Porphyrs / des Re / dieser sieben Götter, die das geschlämmt Land¹⁰⁶ gründen und die Herzen an ihrem Platz ernähren.«¹⁰⁷

In Papyrus Ramesseum VIII heißt es analog: »Mein Schutz ist der Schutz des Gottes XY.«

Damit ist die Problematik der korrekten Interpretation der Funktionsweise von Amuletten angeschnitten. Amulette sind magische Gegenstände, die im Rahmen einer magischen Handlung dem Schutzbedürftigen umgehängt oder aufgelegt wurden. Ihre Funktion erfüllen sie, wenn die Handlung korrekt ausgeführt und begleitend der zugehörige Spruch rezitiert wird. In den allermeisten Fällen sind uns Amulette jedoch ohne die entsprechenden Instruktionen (Handlungsanweisungen und Spruchtext) überliefert. Deshalb ist in vielen Fällen eine Entscheidung kaum möglich, wie ein bestimmtes Amulett zu verstehen ist, ob es etwa auf ein Objekt, ein Wesen usw. verweist

¹⁰⁵ J. Podemann Sørensen: *The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae*, in: ActaOr, Bd. 45 (1984), S. 5–19; hier S. 12.

¹⁰⁶ D. h. durch die Nilüberschwemmung mit Schlamm bedeckte Land. Zu der verwendeten Vokabel *hb* s. M. Gilula: *Pesant B 141–145*, in: JEA, Bd. 64 (1978), S. 129 f. (ohne unsere Stelle).

¹⁰⁷ A. Erman: *Zaubersprüche für Mutter und Kind aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums*, Berlin 1901.

oder vielmehr selbst bestimmte Qualitäten symbolisiert.¹⁰⁸ In seiner klassischen Kategorisierung von Amuletten nach ihrer Funktion unterschied 1914 W. M. F. Petrie¹⁰⁹ die Bereiche

– *homopoetic (similar)*: Der Träger eines Hasenamulets wünscht sich die Regeneration des Hasen als Überlebenskünstler der Wüste; der Träger eines Amulets in Form eines Armes mit geballter Faust wünscht sich die Kraft eines schlagenden Armes usw.;

– *dynamic (powers)*: Amulette in Gestalt von Machtssymbolen wie Krone oder Zepter oder Symbolen von Dauer und Beständigkeit (Djed-Pfeiler; Schen-Ring) verleihen Kraft;

– *ktematic (property)*: Amulette in Form von Grabbeigaben (Opfergaben, Opfertafeln) oder Hausgegenständen (z.B. Kopfstützen) usw. sichern dem Träger diese Besitztümer;

– *phylactic (protection)*: Amulette wie Udjat-Augen, Isis-Blut, Figürchen des Bes usw. bewerkstelligen Schutz und Abwehr;

– *theophoric (gods)*: sind Bilder der Götter bzw. Wesen, deren Hilfe der Magier sucht.

In modifizierter Form wurde die Petriesche Kategorisierung von C. Andrews¹¹⁰ übernommen. Ihre Behandlung zeigt aber gerade die Impraktikabilität dieser Untergliederung, bei der in subjektiver Weise ganz unterschiedliche Kriterien zur Anwendung kommen. So könnte ein Arm mit geballter Faust nicht nur *homopoetic*, sondern auch *dynamic* oder *phylactic* sein; Götterbilder auch *dynamic* oder *phylactic* usw.

Die genaue Funktion und das Verständnis derartiger magischer Gegenstände ergibt sich vielleicht aus den in einigen Fällen erhaltenen kompletten Handlungsanweisungen.¹¹¹ Sie zeigen, daß zwar das allgemeine Ziel (Schutz und Machtfülle des Lebenden oder Verstorbenen) klar ersichtlich ist, das Einzelverständnis jedoch, wie bestimmte Amulette oder komplexe Amulettgruppen funktionierten,

¹⁰⁸ P. Eschweiler: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches (OBO, Bd. 137), Freiburg i. Ü., Göttingen 1994, S. 180 bzw. S. 20.

¹⁰⁹ W. M. F. Petrie: *Amulets*, London 1914, Reprint 1972.

¹¹⁰ C. Andrews: *Amulets of Ancient Egypt*, London 1994.

¹¹¹ P. Eschweiler: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches (OBO, Bd. 137), Freiburg i. Ü., Göttingen 1994. Die folgenden Beispiele finden sich hier S. 64 (Papyrus Leiden I 348, 6,4–8,7), S. 89 f. (Sargtexte Spruch 83), S. 76 (Totenbuch Spruch 160).

schwierig ist. In Papyrus British Museum 10059 wird eine Ibis-Figur auf die Wunde des Kranken gelegt, wodurch der Ibis-Figur eine analoge Zaubermacht zu jener des Gottes Thot (der als Ibis erscheinen kann) zukommt. Seine Macht wird gleichsam direkt auf die Wunde appliziert. Entsprechend wird bei der Auflegung eines Stoffamulettes in Papyrus Leiden I 348, 6,4 – 8,7 durch das aufgemalte Bild des Sonnengottes Re eine Analogie des Amulettes zu seiner Zaubermacht hergestellt:

»Worte zu sprechen über eine Figur des Re, die gemalt ist mit Blut des Abdju-Fisches auf einen Verband aus Königseelen, der einem Mann an den Kopf gelegt wird. Eine Abwehr der Feinde ist das.«

Das Tragen eines Löwenamulettes führt den Verstorbenen gemäß Spruch 83 der Sargtexte zur Analogie, ja Identifizierung mit dem Gott Schu, der nach Spruch 75 noch zaubermächtiger ist als Heka selbst:

»Worte zu sprechen über das Vorderteil eines Löwen, anzufertigen aus Karneol oder Geierknochen, einem Mann an seinen Hals zu legen, wenn er hinabsteigt zur Nekropole. Ein Schutz in Gestalt des Ba [der Persönlichkeit, Identität] des Gottes Schu. Das bedeutet: die Macht eines Mannes über die Winde des Himmels, zu einem effektiven Zaubermächtigen (Ach-iqer) zu werden und zum König über alle Winde des Himmels. Nicht kann er erneut sterben, nicht können sich seine Feinde seiner bemächtigen, nicht kann ihn zurückhalten der (negative Gegen-)Zauber auf der Erde in Ewigkeit.«

Spruch 160 des Totenbuchs vollzieht eine Gleichsetzung des konkreten Amulettes mit jenem des Gottes Thot: »Ich bin das Amulett aus Feldspat, das die Hand Thot's (persönlich) trägt.«

Von großer Bedeutung sind schließlich nicht nur Form und Art des Gegenstandes, sondern auch Beschaffenheit und Farbe. In der Verwendung verschiedener Steine, Metalle, von Ton, Fayence, Knochen, Holz, Pflanzen usw. können durchaus Wirkungen intendiert sein, die den Materialien oder Farben zugesprochen werden. Die entsprechenden Materialien werden z. T. aufgelöst und getrunken, wie auch Zaubersprüche abgewaschen und getrunken werden bzw. das über Heilstatuen laufende Wasser.¹¹² In vielen Fällen dürften aller-

¹¹² P. Eschweiler: *Bildzauber im alten Ägypten*, a.a.O., S. 263 f.; R. K. Ritner: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC, Bd. 54), Chicago 1993, S. 92–110. Zu den Heilstatuen siehe zuletzt noch W. Gutekunst: *Textgeschichtliche Studien zum Verjüngungsspruch (Text B) auf Horusstelen und Heilstatuen*, Diss. Göttingen 1992,

dings lautliche *Analogien der Bezeichnung* vorliegen, wie die gleich zu zitierenden Beispiele für komplexe Analogien zeigen. Auch wenn Amulette häufig nur als Talismane getragen worden sein dürften, muß ihre eigentliche Funktion als weiterreichend bestimmt werden: Personen, die bedroht oder schon von Irregularität betroffen sind, sollen wieder in die reguläre Ordnung eingefügt werden, wobei Amulette eine direkte Analogie zu Strukturen dieser Ordnung herstellen. Amulette sind Ansatzpunkte, wo Heka als ordnende Energie auf die kranke Person einwirkt.

Die erneute Einbindung irregulärer Fälle in das sinnvolle Gefüge der Welt erfolgt in vielen Fällen nicht durch einzelne Analogien, sondern durch zwei oder mehr Verknüpfungen. Mehrfache Analogien erhöhen die Effizienz der Rückbindung. In Papyrus Deir el-Medine 1 vso. 4,5 – 5,2 lesen wir:

»Gegrüßt seist du, Zwerg inmitten des Himmels! Komm, daß du den NN rettest, wie du den Schwimmenden rettest am Tag des Vereinigens mit der Erde. Was all das betrifft, das losgelöst ist, das böse ist und sich anschickt, gegen den NN zu kommen: Wehre es ab von dem, gegen den es angehen will! Dieser Spruch wird gesprochen zu den Ohren. Er [Der Zwerg] wird gegeben an seinen Hals. Desgleichen der Zwerg, der (hier) in Schrift vorliegt, aus Wachs. Er wird gegeben an seinen Hals.«

In einer Mehrfachanalogie wird das Amulett in Zwerggestalt als wirkungsmächtiger Ableger des »Zwerges inmitten des Himmels« (offenbar des Sonnengottes Re) selbst verstanden und der bedrohte Mensch in Analogie zu dem geretteten »Schwimmenden« (Osiris). Gleichzeitig liegt offenbar eine sprachliche Analogie vor, wie auch der Papyrus Insinger davon spricht, daß »der kleine Zwerg groß ist aufgrund seines Namens«¹¹³: Der Zwerg (*nēmē*) ist Re, der »Herr der Maat« (zu dieser Zeit etwa *nemmiēj* gesprochen¹¹⁴).

Eine Mehrfachanalogie bietet auch ein Spruch des späten magi-

Trier 1995; L. Kákosy: *Heilstatuen in den Tempeln*, in: D. Kurth (Hrsg.): 3. Ägyptologische Tempeltagung: Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration (ÄAT, Bd. 33, 1), Wiesbaden 1995, S. 91–98.

¹¹³ Innerhalb von Kapitel 20 des Papyrus Insinger, in dem Amulette behandelt werden.

¹¹⁴ Vgl. F. Hoffmann: *Der Kampf um den Panzer des Inaros*. Studien zum P. Krall und seiner Stellung innerhalb des Inaros-Petubastis-Zyklus, Wien 1996, S. 30, und J. F. Quack: *Dekane und Gliedervergottung*. Altägyptische Traditionen im Apokryphon Joannis, in: JAC, Bd. 38 (1995), S. 97–122: hier S. 118.

schen Papyrus Brooklyn, der den Text der Heilstatue Ramses' III. aufnimmt:

»Worte zu sprechen über einen Löwen aus Fayence, auf einen Faden roten Leinens aufgezogen. Er wird gegeben einem Manne an seinen Arm. Als Schutz des Schlafzimmers wird er gegeben. [Spruchtext:] Er (der König) ist ein Löwe, der sich selbst schützt. Er ist der große Gott, der für seinen Bruder kämpft. Wer ihn beißt wird, wird nicht am Leben bleiben. Denn er ist ein Löwe, der abwehrt Götter und Geister. Er hat abgewehrt alle männlichen und weiblichen Schlangen, die mit ihren Mäulern beißen.«¹¹⁵

Das Löwenamulett vollzieht die Analogie mit dem als Löwe unbesiegbaren König, womit dessen Kräfte auf den Amuletträger übergehen. Gleichzeitig dürfte auch hier eine sprachliche Analogie vorliegen, da die Bezeichnung für Fayence (*tjehenet*) das Verb *tjehen* »mit jemandem im Kampf zusammentreffen« assoziiert. Das Fayenceamulett des Löwen entspricht also durch die Materialbezeichnung von vornherein dem kämpfenden Löwen. Die komplexe Vorschrift eines Spruches der *Zaubersprüche für Mutter und Kind*¹¹⁶ vollzieht die Analogie des fieberkranken Kindes mit dem Horuskind und knüpft weitere Analogien an mehrere dem Patienten aufgelegte Amulette: das Siegel (*chetem*) soll die Krankheitsdämonen einschließen (*chetem*), das Krokodil-Amulett greift die Dämonen an; das Handamulett beschützt den Leib des Kindes; die Perlen aus blauem Amethyst (*hemaget*) sollen bewirken, daß die Gefahr weicht (*hemgaut*).

5. Beispiel

Die Praxis altägyptischer *Magie als System* und ihre Komplementarität zu anderen Regelsystemen soll nun aufgrund eines Anwendungsbereichs näher skizziert werden: der Bedrohung der Gesund-

¹¹⁵ Papyrus Brooklyn 47.218.138, 13,9–14: J.-C. Goyon: *Un parallèle tardif d'une formule des inscriptions de la statue prophylactique de Ramsès III au Musée du Caire* (Papyrus Brooklyn 47.218.138, col. x+13, 9 à 15), in: JEA, Bd. 57 (1971), S. 154–159; É. Drioton: *Une statue prophylactique de Ramsès III*, in: ASAEE, Bd. 39 (1939), S. 57–89; P. Eschweiler: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches (OBO, Bd. 137), Freiburg i. Ü., Göttingen 1994, S. 58f.

¹¹⁶ P. Eschweiler (wie Anm. 115), S. 70 (Papyrus Berlin 3027 vso. 2,2–7).

heit des einzelnen Menschen. Krankheiten stellen eine der hauptsächlichen Störungen der Ordnung dar, die den Einsatz von Medizin, aber auch von Magie erforderlich machen. Magische Sprüche richten sich über allgemeine Gefährdungen des einzelnen, die Krankheiten einschließen¹¹⁷, hinaus speziell gegen einzelne Krankheiten und (Krankheits-)Dämonen¹¹⁸, Fieber¹¹⁹, Gift von Schlangen und Skorpionen¹²⁰, Bauchschmerzen, Verbrennungen und Kopfschmerzen¹²¹, Kinderkrankheiten¹²², gegen Komplikationen bei Schwangerschaft und Geburt¹²³, Albträume¹²⁴, gegen Hundebisse, Erstickungsgefahr, Gicht und Fieber¹²⁵ und Beeinträchtigungen der Sehkraft¹²⁶.

¹¹⁷ Etwa in Papyrus Turin 1995+1996; Papyrus Chester-Beatty VIII, XV; Papyrus Brooklyn 47.218.156; Papyrus Ramesseum IX.

¹¹⁸ Etwa in Papyrus Ramesseum C; Papyrus Turin 1995+1996 rto.; Papyrus Chester-Beatty VIII; Papyrus BM 10731; Papyrus Ramesseum VIII; Magischer Papyrus Leiden I 343 + 345.

¹¹⁹ Etwa in den Papyri Chester-Beatty-Papyri; Papyrus BM 10808.

¹²⁰ Etwa in Papyrus Turin 54003; Papyrus Ramesseum X; Papyrus Turin Cat. 1993; Papyri Chester-Beatty; Magischer Papyrus des Vatikan; Brooklyner Schlangenpapyrus; Papyrus Leiden I 349; Papyrus Turin Cat. 1993; auf Horusstelen, dem Socle Béhague, in der Heilkapelle von Karnak (C. Traunecker: *Une chapelle de magie guérisseuse sur le parvis du temple de Mout à Karnak*, in: JARCE, Bd. 20 (1983), S. 65–92).

¹²¹ Etwa in Pap. Leiden I 348.

¹²² Etwa in den Zaubersprüchen für Mutter und Kind (Papyrus Berlin 3027); Papyrus Brooklyn 47.218.2.

¹²³ Etwa in Papyrus Ramesseum IV, den Zaubersprüchen für Mutter und Kind (Papyrus Berlin 3027); Papyrus Leiden I 348; dem hieratischen magischen Papyrus in Köln (wie Anm. 67).

¹²⁴ Etwa in Papyrus Ramesseum XVI; Papyrus Leiden I 348, Spruch 36; O. Gardiner 363; Papyrus Chester-Beatty-Papyri III. Die erhaltenen Beschwörungen gegen Albträume führen diese aber auf Dämonen zurück; gehandelt wird nicht präventiv (um keine Albträume zu haben), sondern während der akuten Bedrohung durch die Traumbilder. Albträume werden phänomenologisch wie eine Krankheit behandelt. Bis zu einem gewissen Grad verhält es sich auch mit dem Liebeszauber oder erotischen Zauber so. In einigen koptischen Liebeszaubern, die ältere Vorgaben aufnehmen, wird die uns vom Heilzauber bekannte Horus-Isis-Konstellation angewandt (z. B. Pergament Schmidt 2: M. Meyer und R. Smith (Hrsg.): *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco 1994, S. 152 f.). Horus – d.h. ein konkreter Mann – ist verzweifelt, weil er eine oder mehrere Frauen begehrte, die ihn aber abweisen. Er weint, und seine Mutter Isis verhilft ihm durch Magie zur Erfüllung seiner Liebe bzw. sexuellen Begierde. Äußerlich wird unerfüllte Liebe also mit einer Krankheit gleichgesetzt. Es handelt sich hier aber um einen Fall von Machtzauber, nicht die Wiederherstellung von Maat.

¹²⁵ Etwa im demotischen Magischen Papyrus London/Leiden; Papyrus Leiden J 383; Papyrus BM 10070.

¹²⁶ Etwa in Papyrus Turin 54003.

In den Texten wird Magie teilweise in Verbindung mit medizinischen Handlungen angewendet, parallel dazu oder auch nacheinander. Im Wundbuch des Papyrus Smith findet sich beispielsweise in Fall 25 eine rein medizinische Behandlungsvorschrift (»*Heilanweisung einer Knochenverschiebung an seinem Unterkiefer*«), in Fall 9 die »*Heilanweisung einer Wunde an seiner Stirn, wenn die Schale des Schädels gebrochen ist*«, die eine magische Handlung impliziert. Dieses Nebeneinander von medizinischen und magischen Handlungen führte in der ägyptologischen Forschung häufig zu abwertenden Beurteilungen; z. B. der, die ägyptische Medizin habe sich von den Zwängen magischen Bewußtseins nicht lösen können.¹²⁷ Vertreter dieser Meinung argumentierten, daß der Anteil magischer Elemente in den medizinischen Texten gering sei: von den 850 Einzeltexten des medizinischen Papyrus Ebers aus der 18. Dynastie seien nur 2 % magisch, unter den insgesamt etwa 1200 Rezepten und Abhandlungen aller medizinischen Texte fänden sich nur 30 Zaubertexte. W. Westendorf¹²⁸ hat aber erkannt, daß die Forschung bei dieser Beurteilung einem grundlegenden Mißverständnis aufgesessen ist und sich der eigentliche Anteil von Magie in den großen medizinischen Sammelhandschriften auf 100 % erhöht. Zu jeder der grundlegenden ärztlichen und pharmakologischen Handlungen wurden nämlich sogenannte *Begleitsprüche* rezitiert, die als standardisierte Beschwörungen aber nur an einem Ort des Textes schriftlich festgehalten und in der bisherigen Forschung fälschlich nur einmal (statt bei jedem Fall erneut) gezählt wurden.

Verschiedene Erklärungsversuche, wann Magie und wann Medizin angewendet wurde, lassen sich nicht bestätigen, so die These, daß man nur bei medizinisch hoffnungslosen Fällen auf die Magie zurückgriff, sich bei heilbaren Krankheiten oder Unfällen aber an die Medizin hielt. Ganz im Gegenteil wurden hoffnungslose Fälle aufgegeben, während Magie auch gegen Bagatellerkrankungen wie Schnupfen¹²⁹ eingesetzt wurde. Die Vermutung, daß man bei äußeren, kausal unbestrittenen Krankheitsursachen immer medizinisch

¹²⁷ Daher schließt der grundlegende *Grundriß der Medizin der Alten Ägypter* medizinisch-magische Beschreibungen und Anweisungen meist aus und berücksichtigt in der Regel nur »richtig« medizinische Texte.

¹²⁸ W. Westendorf: *Erwachen der Heilkunst*. Die Medizin im Alten Ägypten, Zürich 1992, S. 24f.; ders.: *Handbuch der altägyptischen Medizin* (HdO I/36), Leiden, Boston, Köln 1999, Bd. 1, S. 529–535 (S. 532 zu dem dadurch höheren Anteil des Zaubers).

¹²⁹ S. Sauner: *Le rhume d'Aninakhte*, in: Kêmi, Bd. 20 (1970), S. 7–18.

vorgegangen sei, bei äußerlich nicht diagnostizierbaren Ursachen, die man als Einwirkung von Dämonen betrachtete, dagegen magisch, läßt sich durch Gegenbeispiele widerlegen.¹³⁰ Auch der Erklärungsansatz von E. Hornung, wonach das Nebeneinander von technischer Medizin und Magie sich dadurch erkläre, daß die Magie die nicht technisch heilbaren Aspekte einer Krankheit bekämpfe (»Ein ägyptischer Arzt ist auch Zauberer, d.h. Seelenarzt, der den Dämon der Krankheit bannt und für eine ideale Therapie die Wirkung von Heilmittel, Amulett und Zauberspruch kombiniert«¹³¹), vollzieht eine Ausgrenzung von Magie, die dem Befund nicht entspricht. Nach ägyptischer Auffassung ist Magie nicht weniger technisch als Medizin.

Ein Spruch über eine als »Ausfluß« bezeichnete Seuche, die auch als Asiatin angesprochen und mit der Überschwemmung verbunden wird, möge das magische Vorgehen gegen eine Krankheit illustrieren:

»Den Ausfluß abwehren von allen Gliedern des Kindes. Du bist Horus, nachdem du als Horus erwacht bist, du bist der lebendige Horus. Die Krankheit abwehren, die in deinem Körper ist, das Leiden, das in deinen Gliedern ist. Das (Eiter-)Gerinnsel – ein Krokodil, das dahinschnellt inmitten des Flusses, eine Schlange, deren Gift schnell voraneilt, ein Messer in den Händen des tüchtigen Schlachters. Friß nicht, Geschwulst seines Gesichts! Greif nicht über auf sein Gehirn! Weiche zurück, Eindringende! Beseitigt seien (?) ihre Schleimstoffe, abgewendet [o.ä.] ihr öliger Eiter. Fließe ab (?), Ausfluß, geh hinab auf den Boden! Geschwür(vereiterung), Bruder des Blutes, Freund des Eiters, Vater der Geschwulst, Ausfluß, der Oberägypten durchzieht (?). Komm, auf daß Du ruhest, indem zu dem Ort gelangt bist, wo deine schönen Frauen sind, an deren Haar man Myrrhe und an deren Achseln man frischen Weihrauch gegeben hat. Fließe aus (?), Ausfluß, geh hinab auf den Boden! Greif nicht über auf seinen Kopf! Weiche zurück, Sekret! Greif nicht über auf seinen Scheitel! Weiche zurück, Schleim, von ihm! Greif nicht über auf seine Stirn! Weiche zurück, Verrunzelung! Greif nicht über auf seine Augenbrauen! Weiche zurück! Kahlheit! Greife nicht über auf seine Augen! Weiche zurück, [Augenkrankheit]! Weiche zurück, Trübung! (usw.)«¹³²

¹³⁰ W. Westendorf: *Handbuch der altägyptischen Medizin* (HdO I/36), Leiden, Boston, Köln 1999, Bd. 1, S. 528.

¹³¹ E. Hornung: *Die Macht des Zaubers*, in: ders.: *Geist der Pharaonenzeit*, Zürich, München 1989, S. 51–66; hier S. 61.

¹³² Spruch E der Zaubersprüche für Mutter und Kind, XVII.II.10-XIX.V. 7.

Der Spruch vollzieht einleitend die Analogie des Patienten mit dem lebendigen Horuskind, später des Dämons mit einer (aus der chaotischen Welt außerhalb Ägyptens stammenden) Asiatin. Die katalogartige Aufzählung aller möglichen Erscheinungsformen und Namen strebt nach einer umfassenden Kontrolle, der kein Angriffspunkt entgeht.¹³³

Die Verbindung von Medizin und Magie wurde traditionell negativ, zumindest skeptisch beurteilt. Auch die gegenwärtigen Erklärungsmodelle haben sich von dieser Position nicht grundsätzlich gelöst und beurteilen die Verwendung von Magie nicht aus dem System heraus, sondern von einer modernen, naturwissenschaftlich geprägten Warte.

John F. Nunn, Arzt und Verfasser einer neueren Monographie zur ägyptischen Medizin¹³⁴, warnt davor, die Magie als für den Heilungsprozeß irrelevant zu betrachten. Er sieht in ihr aber nicht ein tatsächlich operativ wirksames Instrumentarium, sondern unterstellt ihr den auch in der modernen Medizin bedeutsamen Heileffekt, wie er durch Suggestion und Erwartung erzielt wird. Angesichts relativ weniger pharmakologisch wirksamer Arzneien sei es vernünftig gewesen, auf diesen Plazebo-Effekt zu vertrauen, der durch die Suggestion der Magie und das Aussprechen eines Zauberspruchs verstärkt worden sei. Nur in wenigen Fällen erkennt Nunn eine rationale Grundlage für das, was angeblich als Magie erscheint, an, so wenn der vom Tag des Pflückens abhängige, damit stark fluktuirende Gehalt an Morphininen in gewissen Kräutern magisch erklärt worden sei. Die Funktionalität ägyptischer Magie bei Krankheit beruht jedoch, wie oben gezeigt wurde, nicht auf *suggestiver Verstärkung* pharmakologisch unwirksamer Medikamente, sondern darauf, daß Magie den Krankheitsfall mit unangreifbaren Analogien – stärker als alle Medikamente – an die geordnete Welt anknüpft.

Problematisch ist auch der Ansatz W. Westendorfs, der der Bedeutung von Magie bei der Darstellung ägyptischer Medizin zwar einen vorderen Platz einräumt, jedoch von einem überholten Evolutionsschema ägyptischer Geistesgeschichte ausgeht, das an die religiösenethnologischen Thesen eines Tyler bzw. Frazer erinnert. Nach der dämonisch geprägten Geisteswelt der Vorgeschichte habe das Alte

¹³³ Vgl. oben die Bedeutung der Kenntnis des Krankheitsnamens (Text zu Anm. 96).

¹³⁴ P. Nunn: *Ancient Egyptian Medicine*, London 1996. Die folgende Beurteilung findet sich auf S. 96–112 (»Magic and Religion in Medicine«).

Reich in einem »Taumel der Selbstüberschätzung« und der Vorstellung allumfassender Machbarkeit die Blütezeit der ägyptischen Medizin heraufgeführt, von der Ägypten dann angeblich jahrtausende lang zehrte. Diese Blütezeit ägyptischer Medizin sei rational und fast zauberfrei gewesen, während nach dem Alten Reich das naturwissenschaftliche Erkenntnisstreben gelähmt gewesen sei und ein Rückfall in überholte magische Denkmuster zu konstatieren sei. Gegen dieses Schema¹³⁵ ist einzuwenden, daß sich eine zauberfreie Anfangszeit ägyptischer Medizin nicht belegen läßt.¹³⁶ Schließlich unterstellt Westendorfs Kritik am mangelnden naturwissenschaftlichen Erkenntnisstreben, die ägyptische Kultur habe ähnliche Denkmodelle und Erkenntnisinteressen wie die europäische Moderne verfolgt. Wo sie seinen Vorgaben nicht genügt, wird sie disqualifiziert.¹³⁷

Daß im Gegensatz dazu der Ägypter gerade in der Komplementarität von Magie und Medizin ein sinnvolles Instrumentarium zur Etablierung von Ordnung sah, führt ein Passus des medizinischen Papyrus Ebers aus: »Wirksam ist der Zauber zusammen mit dem Heilmittel, wirksam ist das Heilmittel zusammen mit dem Zauber.« Die alle Bereiche der ägyptischen Welt übergreifende Magie kann in jedem einzelnen – z. B. in der Medizin – komplementär zu einem dort entwickelten spezifischen Instrumentarium wirksam werden.

¹³⁵ W. Westendorf: *Erwachen der Heilkunst. Die Medizin im Alten Ägypten*, Zürich 1992. Die im folgenden referierte Beurteilung Westendorfs findet sich dort S. 19–39 (»Der Zauber in den medizinischen Texten«) und ebenso auch bei ders.: *Handbuch der altägyptischen Medizin* (HdO I/36), Leiden, Boston, Köln 1999, Bd. 1, S. 1–3.

¹³⁶ Die überlieferte Fassung des von Westendorf als Kronzeuge angeführten medizinischen Papyrus Smith stammt aus dem Neuen Reich, und auch wenn mit einem höheren Alter der Vorlage zu rechnen wäre, so finden sich doch auch hier schon nebeneinander medizinische und magische Anweisungen. Dasselbe gilt für alle sicher vor das Neue Reich datierbaren medizinischen Texte. Außerdem ist gerade für die ältere Zeit, worauf Ritner hinweist, ein großer Überlieferungsausfall zu veranschlagen; unsere medizinischen Texte sind zufällige Einzelvertreter.

¹³⁷ Westendorf urteilt etwa, den »Identifizierungs-Zauber« (Magier = Anubis usw., d.h. die Analogie des Aktanten) »mag der Ägypter tatsächlich geglaubt haben«; er spricht von dem »staunenden Menschen«; dem »primitiven Deutungsvermögen« einer »vertrauensseligen Heilungsbereitschaft«. Der Fall 9 des medizinischen Papyrus Smith zeigt, daß die »dämonische Seite der Medizin nicht total überwunden ist«.

6. Epilog

Magie stellt in Ägypten ein umfassendes, äußerst genau durchdachtes und stringentes System dar. Es ist kein Aberglaube, hat auch mit Glauben nichts zu tun, sondern kann eher mit physikalischer Begrifflichkeit erklärt werden.¹³⁸ Als möglicherweise leistungsfähiges Modell zu ihrem Verständnis bietet sich die moderne Chaos-Theorie an. Auf sie wird auch in ägyptologischen Arbeiten schon vereinzelt (etwa von M. Görg, R. van Walsem) rekurriert.¹³⁹ Sie wird auch der zweifachen Verwendung des ägyptischen Begriffs *Heka* (Magie) gerecht, der – erstens – ein Grundelement der Welt – neben der Maat – bezeichnet, dem sich die Entstehung der Welt überhaupt erst verdankt und das ihre weitere Existenz garantiert, und – zweitens – den konkreten Vorgang, mit dem eine drohende Auflösung der Ordnung verhindert und das gefährdete Objekt in die Ordnung reintegriert wird.

(1) Zahlreiche Erscheinungsformen in unserer Welt entsprechen nicht der klassischen, linearen, sondern einer nichtlinearen, sogenannten fraktalen Geometrie – in den Worten Benoît B. Mandelbrots: »Clouds are not spheres, mountains are not cones, coastlines are not circles, and bark is not smooth, nor does lightning travel in a straight line.«¹⁴⁰ Die Chaos-Forschung untersucht diese nichtlinearen, komplexen Strukturen, die sich durch Iteration aus einfachen Grundwerten erzeugen lassen und sich selbstähnlich sind, d.h. in der formalen Gestalt auf allen Betrachtungsstufen gleichen (Mandelbrot- und Julia-Mengen). Sie begegnen nicht nur in Erscheinungen der Natur (Verästelung von Bäumen, Turbulenzen in Flüssigkeiten, Entladung von Blitzen), sondern auch in der Entwicklung von Tierpopulationen, der menschlichen Evolution und dem Zustandekommen von Kreativität. In Analogie könnte Maat (»das was gerichtet

¹³⁸ E. Hornung: *Die Macht des Zaubers*, in: ders.: *Geist der Pharaonenzeit*, Zürich, München 1989, S. 51–66; hier S. 61.

¹³⁹ M. Görg: *Zeit als Geburt aus Chaos und Raum. Religionsgeschichtliche Entwicklungsschemata in Ägypten und der Bibel. – Oder: Warum führen uns Weihnachtsmythos und Chaostheorie nach Altägypten?*, in: K. Weis (Hrsg.): *Was ist Zeit? Teil II: Entwicklung und Herrschaft der Zeit in Wissenschaft, Technik und Religion*, 2. Aufl. München 1997, S. 89–116; R. van Walsem: *The Struggle Against Chaos as a 'Strange Attractor' in Ancient Egyptian Culture. A Descriptive Model for the 'Chaotic' Development of Cultural Systems*, in: Jacobus van Dijk (Hrsg.): *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*, Groningen 1997, S. 317–342.

¹⁴⁰ B. B. Mandelbrot: *The Fractal Geometry of Nature*. Updated and Augmented, New York 1983, S. 1.

ist«) allen geraden, linearen Strukturen der klassischen Geometrie und Mathematik vergleichbar sein, Heka dagegen allen nichtlinearen, komplexen Erscheinungen.

(2) Die Chaos-Forschung untersucht, wie sich aus stabilen Grundgegebenheiten unvorhersehbar verhaltende Systeme entwickeln, die von Ordnung in chaotische Turbulenzen übergehen. Derartige Vorgänge laufen von klar definierten Ausgangsbedingungen aus und innerhalb bestimmter Stabilitätsgrenzen auf bestimmte Zielpunkte zu (sogenannte Attraktoren). Dabei wird unterschieden zwischen dem deterministischen Chaos (z. B. der zunächst geordneten, determinierten Strömung, die dann chaotisch wird) und dem dissipativen Chaos (z. B. dem menschlichen Körper), dessen Ordnung nur durch ständige Energiezufuhr aufrechterhalten werden kann und sonst auseinanderfällt. Diese Vorgänge lassen eine temporäre Stabilität zwischen den zwei Zuständen *Ordnung* und *Chaos* erkennen. Genau diesen Platz besetzen auch die Zielobjekte altägyptischer Magie. Es handelt sich immer um Systeme (kranke Personen, gefährdetes Vieh, das bedrohte Ägypten), die dem Bereich der Ordnung angehörten, durch eine (aktuelle oder potentielle) Veränderung aber aus dieser Stabilität herausbrechen und in einen chaotischen Zustand (Tod, Zerfall) abzugeleiten drohen. Die altägyptische Magie bindet diese in ihrer Stabilität tangierten Systeme durch Analogien an die sinnhafte Ordnung zurück und restituiert ihre Stabilität. Auch die Chaos-Theorie fragt, wo und weshalb Regelhaftigkeit erhalten bleibt und wie es möglich ist, chaotisches Systemverhalten in kontrollierter Weise in reguläres Verhalten überzuführen. Auch der sogenannte »Schmetterlingeffekt« der Chaos-Theorie – minimale Abweichungen von bestimmten Ausgangsbedingungen können unabschätzbare Konsequenzen nach sich ziehen – findet seine Entsprechung im System ägyptischer Magie: die Krankheit nur eines einzigen Kindes ist eine potentielle Bedrohung der gesamten Welt.

Eine Neubeurteilung altägyptischer Magie aus dem Selbstverständnis dieses Systems und seiner analogen Funktionsweisen heraus (unbeeinflusst durch die zu Beginn dieses Beitrags erwähnten Prämissen der älteren Forschung¹⁴¹) verspricht eine neue Sicht eines zentralen

¹⁴¹ Vgl. hier noch das Plädoyer S. Saunerons für eine positive Einstellung zur altägyptischen Magie, bei dem aber dennoch die evolutionistischen Töne noch nicht ganz verstummt sind (S. Saueron: *Le monde du magicien égyptien*, in: D. Bernot u. a. [Hrsg.]:

Elementes altägyptischer Kultur. Altägyptische Magie erscheint dann nicht als irrationale Verirrung, sondern als bedeutende rationale Errungenschaft.

Abkürzungsverzeichnis

ÄAT	Ägypten und Altes Testament
ActaOr	Acta Orientalia
ÄgAbh	Ägyptologische Abhandlungen
ÄH	Aegyptiaca Helvetica
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte
BdÉ	Bibliothèque d'étude
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale
CT	Coffin Texts
GGA	Göttingische Gelehrte Anzeigen
GOF	Göttinger Orient-Forschungen
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JANES	Journal for Ancient Near Eastern Studies
JARCE	Journal of the American Research Center in Egypt
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
JEOL	Jaarbuch Ex Oriente Lux
MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis

Le monde du sorcier [Sources orientales, Bd. 7], Paris 1966, S. 27–65: hier S. 27): »Le diable et les sorcières du moyen âge ont gâté pour nous la notion de magie; nous sommes portés à y voir un art maudit, voué aux ténèbres, secret par essence, et tirant son efficacité d'une inavouable compromission avec les puissances de l'enfer. Or, si nous voulons comprendre un peu ce que fut la magie aux bords du Nil, il faudra nous défaire de ces images trop familières et passablement livresques. Nous y découvrirons en effet un effort rationnel pour comprendre l'origine des forces qui régissent ce monde, et pour tenter de les maîtriser; nous serons loin, bien entendu, d'une interprétation physique du monde, et de la recherche de lois, ou même de causes; les Éléates n'ont pas encore amorcé ce grand mouvement de pensée qui devait être décisif pour l'avenir humain; là où nous irons querir la magie égyptienne, nous trouverons un monde où les phénomènes naturels sont noyés dans le mythe, et où la seule «loi» reconnue est celle des retours analogiques. Mais la magie égyptienne, dans son effort pour modifier l'ordre naturel des choses, à partir d'une certaine interprétation des circonstances qui déterminent cet ordre naturel, constitue un premier effort intellectuel pour régir l'univers et y affirmer la transcendance de l'esprit; sous une forme encore confuse et embryonnaire, cette magie peut donc déjà passer pour une «science». C'est donc avec une certaine sympathie que nous devrons parcourir ces textes souvent bien étranges – sympathie que l'on doit à tout effort tendant à arracher une humanité encore à ses débuts à son élémentaire passivité devant ce qui échappe à sa règle.«

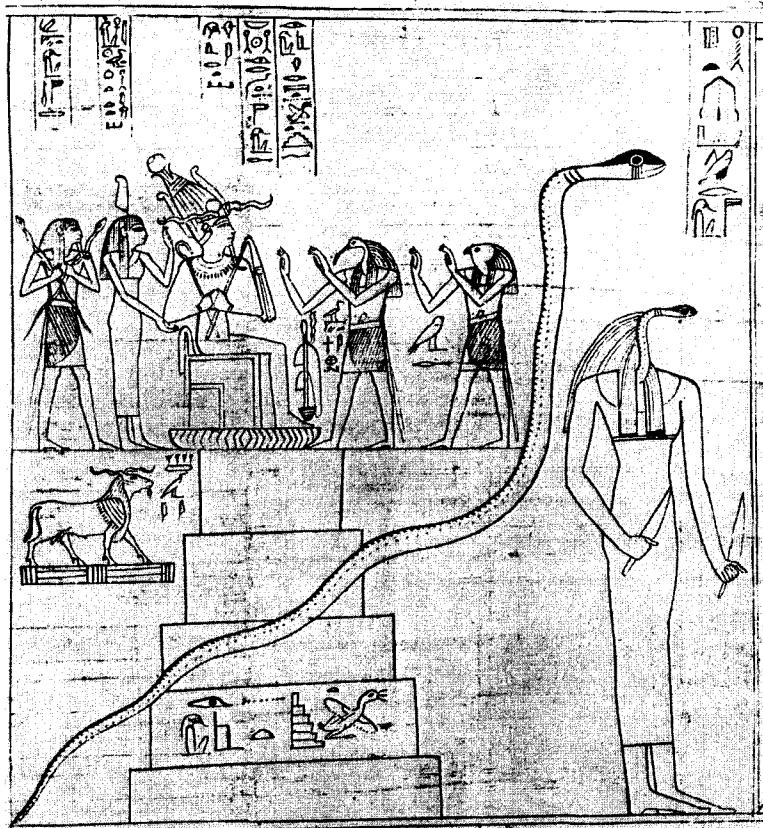


Abb. 1: Heka und Maat hinter dem Totenrichter Osiris (Papyrus Wien 3859 des Chonsumes; Kunsthistorisches Museum, Wien)

- OMRO Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden
Or Orientalia
PSBA Proceedings of the Society for Biblical Archaeology
PT Pyramid Texts
RdÉ Revue d'égyptologie
SAK Studien zur altägyptischen Kultur
SAOC Studies in Ancient Oriental Civilizations
WdO Welt des Orients
ZÄS Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde



Abb. 2: Heka und Maat zu beiden Seiten von Re-Harachte (Papyrus Greenfield; © The British Museum, London)

Das hermetische Wissenschaftsparadigma und seine rationalitätstypologischen Konstanten

Grundlagen des Analogiedenkens*

Manuel Bachmann

1. Indikatoren des hermetischen Wissenschaftsparadigmas

Goethes Farbenkreis darf als Symbol für eine ›andere‹ Wissenschaft gelten: für eine Wissenschaft, deren Erklärungsideal in bezug auf die Phänomene »Totalität und Harmonie«¹ ist. Der Dichter, der seine bleibende Leistung in seiner naturwissenschaftlichen Forschung sah, griff gegen den mathematischen Geist der zeitgenössischen Physik mit seinem Farbenkreis das Gedankengut der hermetischen² Tradition wieder auf und formte es neu. Es darf nicht erstaunen, wenn Gray³ im Farbenkreis angewandte Alchemie zu finden glaubte: das zum Kulminationspunkt der Farben Blau und Gelb ausgezeichnete Purpurrot als die Farbe des Steins der Weisen, der Endstufe des alchemischen Prozesses. Auch wenn Grays These mit guten Gründen in Schranken gewiesen wurde⁴ – Goethe griff hier weniger auf die Al-

* Erweiterte Fassung eines Vortrages, der im August 1997 in Eisenach anlässlich der Hainstein-Tagung ›Homöopathische Wahlverwandtschaften‹ gehalten wurde.

¹ Goethes Werke (Sophien-Ausgabe), 2. Abt.: *Goethes Naturwissenschaftliche Schriften*, Bd. 1: *Zur Farbenlehre*: Didaktischer Theil, Weimar 1890, S. 321–325.

² Der Begriff ›hermetisch‹ ist in dem Sinne zu verstehen, den J. Evola: *La tradizione ermetica*, Bari 1931, und in Berufung auf diesen insbesondere Gustav Friedrich Hartlaub in seinen zahlreichen Untersuchungen zum Komplex von Kunst und Magie, später dann auch F. A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, und R. Ch. Zimmermann: *Das Weltbild des jungen Goethe*, Bd. 1: *Elemente und Fundamente*, München 1969, prägten: als Prädikat der vielfältigen Überlieferungsstränge der Inhalte der Geheimwissenschaften, der Naturmystik, der *occulta philosophia*. A. Faivre: *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris 1986, benutzt hierfür – annähernd austauschbar mit ›hermetisch‹ – den Ausdruck ›esoterisch‹. Siehe auch das Folgende.

³ R. D. Gray: *Goethe, the Alchemist. A Study of Alchemical Symbolism in Goethe's Literary and Scientific Works*, Cambridge University Press 1952, S. 101–132.

⁴ Von R. C. Zimmermann: *Goethes Verhältnis zur Naturmystik am Beispiel seiner Farbenlehre*, in: A. Faivre und R. C. Zimmermann (Hrsg.): *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlin 1979, S. 333–363.

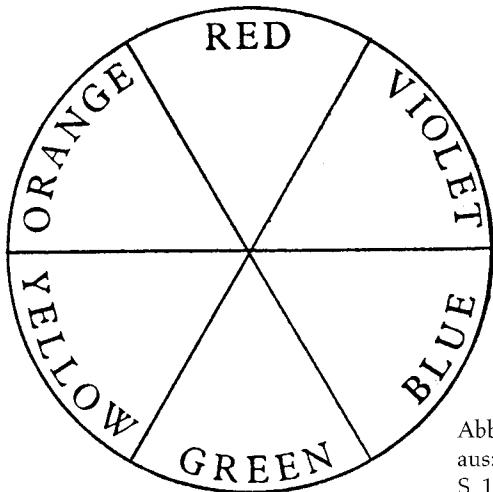


Abb. 1: Goethes Farbenkreis
aus: Gray: Goethe (1952),
S. 112

chemie als vielmehr auf prismatische Experimente zurück –, so läßt der Farbenkreis sehr wohl einen eindeutigen Bezug zur Alchemie erkennen, ja zur gesamten hermetischen Tradition. Das Hermetische verrät sich in der Ordnungsstruktur, die der Farbenkreis zeichnet: in der Ordnungsstruktur von *Symmetrie und Polarität*. Nicht nur spielt sie in der Hermetik eine eminente Rolle, vielmehr läßt sich über Konzeptionen von Symmetrie und Polarität die Hermetik als ein *spezifisches Wissenschaftsparadigma* fassen. Denn Symmetrie und Polarität sind Konstanten des hermetischen Paradigmas und in diesem Sinne dessen rationalitätstypologische Indikatoren. Sie weisen auf ein eigenständiges Denk- und Symbolsystem, für dessen Verständnis vom Standpunkt gegenwärtig etablierter Wissenschaft aus wenig oder gar nichts zu leisten ist.

Spricht man von Hermetik, so denkt man an Hermes Trismegistos, den imaginären Übervater des griechisch-orientalischen Synkretismus. Hermes Trismegistos ist einerseits ein Gott, der Gott aller Magier, Alchemisten und Astrologen, andererseits ist er ein Eingeweihter der Vorzeit, Stifter aller Geheimwissenschaften. Als solcher wird er oft in der Reihe anderer Eingeweihter wie Moses, Ostanes oder Zarathustra genannt. Entscheidend an Hermes Trismegistos ist nicht, daß er keine historisch nachweisbare Person ist. Seine Bedeutung ergibt sich vielmehr daraus, daß er die Gestalt eines Lichtträgers verkörpert, die von der geistigen Produktivität zweier Jahrtausende

aufgeladen wird.⁵ Sogar seine Himmelfahrt ist bezeugt. So erhält sein Name – der Dreimalgrößte –, beladen mit den Imaginationen des Orients und des Abendlandes, ein Gewicht, das nur von wenigen anderen aufgewogen wird. Als Stifter aller geheimen Künste und Wissenschaften ist Hermes Trismegistos der imaginäre Verfasser unzähliger Werke der griechischen und arabischen Literatur. Eine Sammlung von Schriften, deren Inhalt als »theosophisch«⁶ bezeichnet wird, ist heute als sogenanntes *Corpus Hermeticum*⁷ bekannt. Einerseits wollen diese Texte erlösende Weisheit vermitteln und rücken in die Nähe der Gnosis, andererseits entwerfen sie eine Kosmologie. Darin aber erschöpft sich die Hermetik noch nicht. Es existiert auch eine Hermetische Literatur magischen, astrologischen, medizinischen und alchemischen Inhalts.⁸ Dieser Umstand verleitete in der Forschung zur Unterscheidung zwischen *herméтизme savant* und *herméтизme populaire* (Festugière), für die zweite Gruppe eine äußerst unzutreffende Charakterisierung, da gerade die Astrologie, Alchemie und Magie Arkandisziplinen waren und nur von einer geistigen Elite betrieben werden konnten.⁹ Die Alchemie sei hier sogar hervorgehoben und ausdrücklich dem Gesamtgebiet der Hermetik eingeliedert. Denn die Alchemie hat mehr als jede andere Disziplin sich auf Hermes Trismegistos berufen, sich später nach ihm benannt (*ars hermetica*) und seinen Namen in ihrer Fachterminologie verewigt (hermetisches Gefäß, hermetischer Verschluß). Für uns entscheidend ist, daß erst in der Alchemie die hermetische Kosmologie und deren Ordnungsmodelle sich zu einem greifbaren Paradigma entwickelten, zu einem speziellen Typ von Universalwissenschaft, der sich wesentlich über die Konzeption von Symmetrie- und Polaritätsstrukturen definiert. Deshalb ist im Rückgriff auf dieses Paradigma mit dem Begriff ›Hermetik‹ zweierlei bezeichnet: einmal die Her-

⁵ Eine Gesamtdarstellung der Hermes-Imaginationen gibt die Aufsatzsammlung von A. Faivre: *The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus*, Grand Rapids 1995.

⁶ B. D. Haage: *Alchemie im Mittelalter*. Ideen und Bilder – von Zosimos bis Paracelsus, Zürich, Düsseldorf 1996, S. 78.

⁷ C. Colpe und J. Holzhausen: *Das Corpus Hermeticum Deutsch*. Übersetzung, Darstellung und Kommentierung in drei Teilen, Teil 1 und 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997.

⁸ Bearbeitet von A. J. Festugière: *La révélation d'Hermes Trismégiste*, Bd. 1: *L'astrologie et les sciences occultes*, 2. Aufl. Paris 1950, Bd. 2: *Le dieu cosmique*, Paris 1949, Bd. 3: *Les doctrines de l'âme*, Paris 1953, Bd. 4: *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954.

⁹ M. Ullmann: *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden, Köln 1972 (Handbuch der Orientalistik, Abt. 1, E.-Bd. 6, A. 2), S. 369.

metischen (großgeschrieben) Schriften: das *Corpus Hermeticum*, zum anderen die hermetischen (kleingeschrieben) Wissenschaften wie die Alchemie, aber auch die spätere Naturmystik, Theosophie und Verwandtes – Hermetik ist hier ein Name für eine Familienähnlichkeit von Ideen.

In dieser Ausgangslage ist über unseren Problemkomplex in drei Punkten genauer Rechenschaft abzulegen. *Erstens* ist zu klären, inwiefern Symmetriekonzeptionen ein Wissenschaftsparadigma prägen. *Zweitens* ist das hermetische Wissenschaftsparadigma über zwei Ausformungen von Symmetrie und Polarität konkret vorzuführen: über das Uroboros-Symbol und das Symbol des Hermaphroditen. *Zum dritten* möchten wir diese Symbolik hinsichtlich des darin koordinierten Wissenschaftsparadigmas auslegen, das auf eine Eigengesetzlichkeit hermetischen Denkens hindeutet. Diese Eigengesetzlichkeit und ihre immanente Schlüssigkeit war es nämlich, die bis auf Goethes Farbenlehre (und über sie hinaus auf die Naturphilosophie Schellings, Okens und Baaders) einwirkte.

2. Symmetrie und Paradigma

Um ›Hermetik‹ von einem internen Standpunkt zu erforschen, der sich gleicherweise am Maßstab gegenwärtiger Begrifflichkeit orientiert, sei auf eine wissenschaftstheoretische Betrachtungsweise zurückgegriffen. Eine solche operiert mit dem Begriff des Paradigmas, um verschiedene *Wissenschaftstypen* strukturell zu bestimmen. Das Paradigma bildet den theoretischen Rahmen, in dem ›Wissenschaft‹ vor sich geht, und zwar die Wissenschaft eines bestimmten Sektors der Geistesgeschichte, sei es einer Epoche, sei es einer Tradition.¹⁰ Dreierlei verkörpert dieser theoretische Rahmen: eine gemeinsame intuitive Grundeinstellung gegenüber den Phänomenen, einen Kanon der für wichtig erachteten Fragestellungen und der zugelassenen Lösungsmethoden, sodann ein Modell, das gegenüber empirischer Widerlegung immun ist, weil jedes Phänomen ihm ent-

¹⁰ Zum Paradigmenbegriff in der Wissenschaftstheorie vgl. W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartspolosophie. Eine kritische Einführung*, Bd. 3, Stuttgart 1986, S. 280ff. Entwickelt wurde die Paradigmentheorie von Th. S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 1967, zum Paradigmenbegriff bes. S. 68ff.

sprechend gedeutet wird. Jeder Wissenschaftstyp besitzt ein spezifisches Paradigma; jeder Wissenschaftstyp deutet deshalb die Phänomene jeweils anders. Die Beschreibung des Paradigmas ermöglicht, in der Wissenschaftsgeschichte zwischen Theorien Unvergleichbarkeiten auszumachen – Unvergleichbarkeiten der *metatheoretischen Voraussetzungen*. Die hintergründige Geschichte der Wissenschaften spielt sich auf der Ebene dieser Voraussetzungen ab, nicht auf der Ebene der ›Ergebnisse‹. Diese sind eo ipso unverständlich, sobald ihre Voraussetzungen im weiteren Verlauf vergessen werden. Geschieht dies, so gibt es zwischen den alten und neuen Theorien hinsichtlich ihrer Ergebnisse keinen gemeinsamen Maßstab mehr. Nicht über die aus der Sicht der Späteren ausgemachten Irrtümer definiert sich ein Wissenschaftstyp in der Wissenschaftsgeschichte. Irrte Newton mit seiner Alchemie, mit seiner experimentellen Theologie, mit seiner mystischen Physik?¹¹ Die Frage ist absurd, weil Newtons alchemistische Begrifflichkeit ebenso wie seine theologische Problemstellung für den Physiker unserer Zeit bedeutungsloses Chinesisch ist und allein im Rückgriff auf den dahinterstehenden Theorierahmen zu klären wäre.

Stößt man zu paradigmtheoretischen Aufgabenstellungen vor, ist es nicht mehr zulässig, beispielsweise vom »unmöglichen Projekt der Alchemie«¹² zu sprechen. Im Gegenteil, es erschließen sich gerade die wissenschaftstypologisch bedeutsamen *Möglichkeiten* dieses Projekts. Dies soll im folgenden in Angriff genommen werden, sekundiert von der Arbeitshypothese, ein Paradigma zeichne sich, wenngleich nicht ausschließlich, über spezifische *Symmetriekonzeptionen* aus. Die Hermetik müßte demnach als spezifischer Wissenschaftstyp gerade über nur ihr eigentümliche Symmetriekonzeptionen verfügen. Im Rahmen einer größeren Untersuchung zum Symmetriebegriff sind solche von Mainzer¹³ erstmals zur Sprache gebracht worden. Hier geht es darum, den paradigmatischen Fundamentalstatus jener Konzeptionen herauszuarbeiten.

¹¹ Zu Newtons Geheimwissenschaften vgl. B. J. T. Dobbs: *Alchemische Kosmogonie und arianische Theologie bei Isaac Newton*, in: Ch. Meinel (Hrsg.): *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden 1986 (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 32), S. 137–150.

¹² G. Böhme und H. Böhme: *Feuer, Wasser, Erde, Luft*. Eine Kulturgegeschichte der Elemente, München 1996, S. 242.

¹³ K. Mainzer: *Symmetrien der Natur*. Ein Handbuch zur Natur- und Wissenschaftsphilosophie, Berlin, New York 1988, S. 103–113.

Für eine enge Verbindung von Symmetriebegriff und Paradigma spricht einiges. Für jegliche Form von Wirklichkeitserkenntnis sind Symmetrievorstellungen von zentraler Bedeutung. Man bedenke die Funktion des Raumes als Medium der Erscheinungen! Im Raum leben, erleben und denken wir. Besondere Bedeutung muß deshalb der *Strukturierung* des Raumes zukommen, einerseits in bezug auf die Apperzeption, andererseits in bezug auf die Realitätsbewältigung durch Gestaltung der Umwelt. In bezug auf die Apperzeption kann die Funktion des Raumes bereits mit dem Hinweis deutlich gemacht werden, daß jedes Selbst- und Weltbewußtsein auf der Unterscheidung eines Innen und Außen beruht, also auf einer quasi-räumlichen Relation. Dieses Selbstbewußtsein gilt es nun, im unendlichen Raum zu lokalisieren und hierfür Grenzen der räumlichen Kontinuität zu ziehen. Raumstrukturierung ist dabei grundsätzlich immer dieselbe Operation: durch den Raum werden *Symmetriearchsen* gezogen. Aus der Konstruktion von Symmetriearchsen gehen Kunst und Wissenschaft hervor, mithin die wesentlichen Aktivitäten des Geistes, im Chaos der Erscheinungen Objektivität (Genständlichkeit) zu gewinnen. Ornamentik, Plastik, Architektur, ebenso Dichtung, Musik, Rhetorik operieren mit Symmetrieregeln, und zwar auch dort, wo diese gewollt verletzt werden.

Diese fundamentale Strukturierungsfunktion der Symmetrie wird in der Naturwissenschaft geradezu auf den Begriff gebracht. An einem Symmetriprinzip läßt sich die Grundoperation der mathematischen Naturwissenschaften festmachen. Die rein mathematische Beschreibung von Natur folgt gewissen Selektionsprinzipien, nur bestimmte aller denkbaren Lösungen zu formulieren, arbeitet mit Invarianzen, Wiederholungen und Parallelismen, Korrespondenzen, Stufenfolgen, Prozeßgrenzen bis zur Systematik solcher Strukturen in mathematisierter Form, was alles der Behandlung einer Mannigfaltigkeit aufgrund einer Symmetrielehre entspricht.¹⁴ ¹⁵ Der Bezug auf den Symmetriebegriff gilt nicht nur auf der methodologischen Ebene der Naturwissenschaft. Er gilt auch für den Begriff

¹⁴ Vgl. P. Niggli: *Symmetriaprinzip und Naturwissenschaften*, in: *Studium Generale*, Bd. 2 (1949), S. 225–231.

¹⁵ Zum Symmetriprinzip in den Naturwissenschaften vgl. L. Michel: *Symmetry in Physics*, in: R. Wille (Hrsg.): *Symmetrie in Geistes- und Naturwissenschaft*, Berlin, New York 1988, S. 182–191; B. C. van Fraassen: *Laws and Symmetry*, Oxford 1989; H. Genz und R. Decker: *Symmetrie und Symmetriebrechung in der Physik*, Braunschweig 1991; S. L. Altmann: *Icons and Symmetries*, Oxford 1992.

des naturwissenschaftlichen Objekts. Die sogenannten Naturgesetze werden als Objekte *mit symmetrischen Eigenschaften* behandelt. Das, was die Naturwissenschaft zu ihrem Gegenstand hat, sind nichts anderes als Symmetrien. Schließlich tritt der Symmetriebegriff noch auf einer den Naturgesetzen übergeordneten Ebene auf; denn es gibt Gesetze, denen selbst die Naturgesetze unterliegen. Es sind die sogenannten Invarianzprinzipien, welche die Unveränderlichkeit der Naturgesetze in Raum, Zeit und Bewegung ausdrücken. Auch hier haben wir es wiederum mit Symmetrieprinzipien zu tun: mit Invarianz gegenüber Verschiebungen.¹⁶ Auf den Punkt bringen kann man den Gebrauch des Symmetriebegriffs damit, daß wissenschaftliche *Objektivität* nur über Symmetrie möglich ist:¹⁷

»Die Symmetrieprinzipien spielen eine außerordentlich wichtige Rolle in dem großen Geheimnis, das man wissenschaftliche *Erkenntnis der Welt* nennt. Jede *wissenschaftliche Klassifikation* basiert darauf, die Symmetrieeigenschaften der zu klassifizierenden Objekte aufzuspüren. Die Objekte oder Erscheinungen werden bezüglich derjenigen gemeinsamen Eigenschaften gruppiert, die bei bestimmten Transformationen erhalten bleiben.«¹⁸

Trotz dieser Allgegenwärtigkeit der Symmetrie – dem Kongruenzpunkt außerwissenschaftlicher wie wissenschaftlicher Gegenständlichkeit –, darf ein entscheidender Punkt nicht außer acht gelassen werden. Konstruierbar sind Symmetrien unterschiedlichen Typs. Symmetriekonzepte sind variabel, und sie sind historisch gebunden – genauso wie die Wissenschaftsparadigmen variabel und historisch gebunden sind. In bezug auf die Objektivität stiftende Funktion der Symmetrie heißt dies, daß die Wahl eines bestimmten Symmetriekonzepts innerhalb eines Wissenschaftstyps darüber entscheidet, welche Objekte als mögliche Gegenstände überhaupt zugelassen sind. So wird die Symmetrie zum bestimmenden Ankerpunkt eines

¹⁶ In der Physik konzipiert Wigner eine hierarchische Zweistufigkeit der Symmetrieprinzipien; während die erste Symmetriestufe die Naturgesetze bilden, befinden sich auf der zweiten die Invarianz-Prinzipien. E. P. Wigner: *Symmetry and Conservation Laws*, in: *Proceedings of the National Academy of Science*, Bd. 51 (1964), S. 956–965; deutsch: *Symmetrie und Erhaltungssätze*, Übersetzung und Kommentar von L. Jansen, in: H. Storck (Hrsg.): *Symmetrie*, Köln 1985, S. 46–60.

¹⁷ H. Weyl: *Symmetrie*, ins Deutsche übersetzt von L. Bechtolsheim, 2. Aufl. Basel, Boston, Stuttgart 1981. Vgl. sein Beispiel von Epikurs Definition einer Geraden als Vertikale S. 128.

¹⁸ L. Tarassow: *Symmetrie, Symmetrie!* Strukturprinzipien in Natur und Technik, aus dem Russischen von R. Rudolph, Heidelberg, Berlin, Oxford 1993, S. 219.

Paradigmas, der die Gegenständlichkeit eines Wissenschaftstyps festlegt. Dies zeichnet die Symmetrie aus als einen vorzüglichen Parameter der Wissenschaftsgeschichte.

In diesem Sinne soll nun im folgenden von *dem hermetischen Wissenschaftsparadigma* gesprochen werden. Es soll ein bestimmtes Symmetriekonzept aufgewiesen werden, das die drei Elemente eines Wissenschaftsparadigmas dominiert. Das hermetische Symmetriekonzept bestimmt nämlich eine intuitive Grundeinstellung gegenüber den Phänomenen, legt einen Kanon der für wichtig erachteten Fragestellungen sowie der zugelassenen Lösungsmethoden fest, schließlich verkörpert es ein Modell, das gegenüber empirischer Widerlegung immun ist, weil jedes Phänomen ihm entsprechend gedeutet wird.

Einen Blick vorauswerfend, sind wir mit dem Symmetriebegriff schon in den Kern der >anderen Wissenschaft< eingedrungen, die die Hermetik verkörpert. Denn auf der Suche nach Symmetrien zieht das hermetische Denken mit den etablierten mathematischen Wissenschaftstraditionen einerseits gleich, andererseits grenzt es sich entschieden von diesen ab. Es bewahrt den überkommenen Symmetriebegriff der pythagoreisch-platonischen Philosophie, indem es an der Anschaulichkeit von Symmetrie festhält, um ihr zugleich eine nicht mehr anschauliche Hintergrundsdimension zu verleihen. Letzteres geschieht im Symbol, das über die Anschauung eine Dialektik zwischen Einbildungskraft und Verstand entzündet. Die Symmetrie wird dabei zu einem universellen Medium. In ihm findet die Verbindung zwischen dem Reich der Mathematik und dem Reich der Mysterien statt.

Seine philosophische Basis findet diese Verbindung im *Corpus Hermeticum*, genauer im Traktat CH II (B)¹⁹, der eine Theorie des Raumes entfaltet. Faßbar ist diese in drei Punkten:

(1) Es gibt ein Meta-Dimensionssystem, das alle räumliche Ausdehnung einbefaßt, einen Hyperraum, der mit Gott identisch ist. In dieser Hinsicht ist der Raum reine Energie (verwirklichte Kraft).

(2) Als Subsystem dieses göttlichen Hyperraumes ist der Raum der kosmische Raum, das Dimensionssystem, in dem die Bewegung des Kosmos stattfindet. In dieser Hinsicht ist der Raum Objekt des Denkens.

¹⁹ C. Colpe und J. Holzhausen: *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, a.a.O., Teil 1, S. 27–36.

(3) Als Dimensionssystem der Bewegung des gesamten lebenden Kosmos ist der Raum Geist (*voūς*) – Geist hier verstanden im Sinne eines kosmischen Prinzips, nicht eines subjektiven Vermögens. Er strahlt, wie der Traktat ausführt, das Gute aus, ist die Wahrheit, das Urbild des Pneuma und der Seele.

Im dritten Punkt ist eine kühne Identifikation von Raum und Geist vorgenommen, wodurch der Raum geistig und der Geist räumlich begriffen wird. Das bedeutet, daß der Geist als Ursprung und Zielpunkt der Natur zugleich auch das Dimensionssystem ihrer Bewegungen verkörpert. Im Rückbezug auf das Problem der Symmetrie läßt sich der darin liegende Gedanke ausformulieren: Wenn Symmetrien den Raum strukturieren, dann müssen diese als Ordnungsmuster verstanden werden, nach denen der kosmische Geist strukturiert ist. Aus der Gleichung von Raum und Geist ist fürderhin die hermetische Symbolbildung zu verstehen, die das Symmetriekonzept des hermetischen Paradigmas zum Ausdruck bringt. Es impliziert ein kosmologisches Modell; seine Symbole deuten auf die höchsten Aufbauprinzipien des Universums. Und diese sind im wesentlichen die drei folgenden Symmetrietypen:

(1) Die Rotationssymmetrie. – Die Alchemie hat für diesen Symmetriotyp das aus Ägypten stammende Uroboros-Symbol gewählt, kennt aber auch andere Versinnbildlichungen, beispielsweise das Labyrinth Salomos.²⁰ Beides sind Symbole für die unendliche Existenz des Universums, für dessen zyklische Natur und für die Wandelbarkeit der Materie.

(2) Die Spiegelsymmetrie. – In hermetischem Kontext wird dieser Symmetriotyp meistens mit einem Symmetriebruch verbunden. Für ihn steht der Hermaphrodit, die Einheit der Gegensätze des Männlichen und des Weiblichen. Der Hermaphrodit ist ein Polaritätssymbol, das die duale Internstruktur der kosmischen Zykliz zum Ausdruck bringt.

(3) Die Verschiebungssymmetrie. – Im sogenannten philosophischen Baum²¹ – nicht mit der *arbor porphyriana* zu verwechseln! –, der die Stufen des alchemistischen Prozesses symbolisiert, findet

²⁰ Abgebildet bei M. Berthelot: *Collection des anciens alchémistes grecs*, Bd. 1,1: *Introduction*, Paris 1887, S. 157.

²¹ Siehe beispielsweise S. Norton: *Catholicon physicorum seu Modus conficiendi tincturam physicam et alchymicam*, Frankfurt a. M. 1630, Fig. LXXXIII, abgedruckt bei K. Mainzer: *Symmetrien der Natur*, a.a.O., S. 107.

Verschiebungssymmetrie ihren Ausdruck. Dabei wird die Verwandlung der Materie als eine verschiedene Zustände durchlaufende Rotationsbewegung verstanden, namentlich im Sinne einer Korrosion und einer darauf folgenden Läuterung. Verschiebungssymmetrie im hermetischen Konzept ist eine Sekundärerscheinung der Rotations- und Spiegelsymmetrie und keine selbständige Struktur. Deshalb seien als selbständige Symmetriesymbole nur der Uroboros und der Hermaphrodit vorgestellt.²²

3. Die hermetischen Symmetriesymbole: Uroboros und Hermaphrodit

a) Der Uroboros

Der Uroboros (οὐροβόρος), auf Deutsch: der »Schwanzfresser«, bildet das alchemistische Symbol schlechthin. Abgesehen von einer Erwähnung in den proto-alchemistischen Papyri Leiden V und W (250–350 n. Chr.)²³, findet sich der Schwanzfresser in alchemistischem Kontext erstmals in denjenigen Fragmenten, die Berthelot aus den noch erhaltenen Handschriften des ältesten *Corpus alchymicum* zusammengestellt hat:

»Dies ist das Mysterium: Der Drache Uroboros, der sich selbst frisst und von selbst zusammenschmilzt, farblos wird [oder: seine Musterung verliert] und durch Fäulnis [oder: Gärung] seine Zusammensetzung ändert. Er nimmt ein dunkles Grüngelb an und aus ihm entsteht Goldglanz und daraus roter Zinnober, wie man sagt, und dies ist der Zinnober der Philosophen. Sein Bauch und sein Rücken sind safrangelb, sein Kopf dunkelgrün, seine vier Füße bilden die ‚Tetrasomie‘ [= Körper aus den Vier Elementen], seine drei Ohren sind die drei Fuß[arten].«²⁴

²² Selbstverständlich existiert eine Fülle anderer Symmetriesymbole. In der arabischen Alchemie liegen Symmetrien sogar den magischen Quadraten und deren Verwendung zur Quantifizierung der Qualitäten von Blei und Gold zugrunde. Man versucht, den Aufbau der Stoffe aus zahlentheoretischen Harmoniegesetzen zu erklären. Vgl. a. a. O., S. 110.

²³ M. Berthelot: *Introduction à l'Étude de la Chimie des Anciens et du Moyen-Age*, Paris 1889, S. 9, 18. Siehe auch die Untersuchung von H. J. Sheppard: *The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy. A Study in Origins*, in: *Ambix*, Bd. 10 (1962), S. 83–96.

²⁴ M. Berthelot: *Collection des anciens alchémistes grecs*, Texte grec, I, V, a. a. O., S. 21f.: Τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ μυστήριον ὁ οὐροβόρος δράκων, τουτέστι συμφαγώνε-



Abb. 2: Uroboros Codex Marcianus 299/188v.
aus: Berthelot: *Collection des anciens alchémistes grecs*, Bd. 1,2 (1887), S. 132

Ohne damit die rätselhaften Zeilen zu erhellen – ihr erster moderner Übersetzer nannte sie »formules mystiques«²⁵ –, ist auf den ersten Blick erkennbar, daß der Uroboros hier den zentralen Gegenstand der alchemistischen Operation bildet. Offensichtlich bezeichnet er direkt das Arcanum der hermetischen Wissenschaft. Bei Olympiodor (6. Jahrhundert) in *De arte sacra*, einem Kommentar zu Schriften des Zosimos, Hermes und anderer Eingeweihter, wird unter Berufung auf den Gott der Alchemisten und Magier, Agathodaimon, festgehalten, allein entscheidend sei, daß das Ende der Anfang und der Anfang das Ende bilde und daß dieses Prinzip der Uroboros verkörperre.²⁶

Die ältesten bekannten Abbildungen in einer alchemistischen Handschrift erblickt man im Codex 299 Bibliotheca Marciana Venedig, Bl. 188 verso (Abschrift aus dem 11. Jahrhundert) mit dem Titel *κλεοπατρης χρυσοποιία* (»Goldbereitung der Kleopatra«):

ται καὶ συγχωνεύεται, λειώνεται καὶ μεταλλάττεται τὸ σύνθεμα ἐν τῇ σήψει · καὶ γίνεται μελάγχλωδον, καὶ ἐξ αὐτοῦ γίνεται ἐρυθρὸν κινναβαρίζον, ὡς φησιν, καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ κιννάβαιρις τῶν φιλοσόφων. Ή δὲ κοιλία καὶ ὁ νάντος αὐτοῦ κροκοειδῆς · καὶ ἡ κεφαλὴ μελάγχλωδος · οἱ τέσσαρες αὐτοῦ πόδες ἐστὶν ἡ τετρασωμία · τὰ δὲ τρία ὅτα αὐτοῦ είσιν αἱ τρεῖς αἰθάλαι.

²⁵ M. Berthelot: *Collection des anciens alchémistes grecs*, Traduction, I, V, a.a.O., S. 22 Anm.

²⁶ M. Berthelot: *Collection des anciens alchémistes grecs*, Texte grec, a.a.O., S. 79f.: Ἀγαθοδαιμών τὴν ἀρχὴν ἐν τῷ τέλει θεῖς, καὶ τὸ τέλος ἐν τῇ ἀρχῇ (δράκων γὰρ οὐροβόρος βούλεται εἶναι).

(1) Uroboros mit der Inschrift: ἐν τῷ πᾶν (»Eins ist das All«)

Der Uroboros wird in einem Ring-Diagramm erläutert mit der Inschrift

– im äußersten Ring: „Ἐν τὸ πᾶν καὶ δι’ αὐτοῦ τὸ πᾶν καὶ εἰς αὐτὸ τὸ πᾶν καὶ εἰ μὴ ἔχοι τὸ πᾶν οὐδέν εἰστιν τὸ πᾶν (»Eins ist das All und durch es das All und in ihm das All und wenn es das All nicht enthält, ist es nichts«),

– im inneren Ring: Εἰς ἐστιν ὁ ὄφις ὁ ἔχων τὸν ἴον μετὰ δύο συνθέματα (»Die Schlange ist Eins, die das Gift hat mit zwei Zusammensetzungen«).

(2) Uroboros mit eingetragener Skala Codex Paris 2327, Bl. 196
(15. Jahrhundert)

Auch dieser Uroboros wird mit Ring-Diagramm auf Blatt 220 und in der Handschrift 2325 (Abschrift aus dem 13. Jahrhundert) erläutert mit der Inschrift

– im äußersten Ring: ἐν τῷ πᾶν δι’ οὗ τὸ πᾶν (καὶ δι’ αὐτοῦ τὸ πᾶν) καὶ αὐτῷ τὸ πᾶν (»Eins ist Alles, durch das es Alles ist und in Allem ist«),

– im inneren Ring: εἰς ἔστιν ὁ ὄφις ὁ ἔχων τὰ δύο συνθέματα καὶ τὸν ἴον (»Eins ist die Schlange, die die zwei Zusammensetzungen und das Gift besitzt«).



Abb. 3: Ring-Diagramm
Codex Marcianus
299/188v.
aus: Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs*,
Bd. 1,2 (1887), S. 132

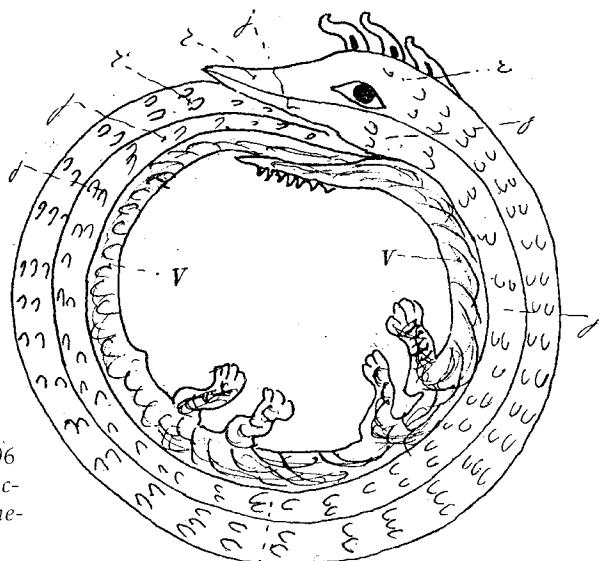


Abb. 4: Uroboros
Codex Paris 2327/196
aus: Berthelot: *Collection des anciens alchémistes grecs*, Bd. 1,2
(1887), S. 159

Parallel zur ältesten Alchemie etabliert sich das Uroboros-Symbol in der Gnosis, die für die spätere Hermetik aus einem bestimmten Grunde eine entscheidende Vorarbeit leistet: in der Gnosis geht die Wissenschaft daran, ihren eigenen Inhalt als denjenigen der religiösen Urkunde zu entwickeln.²⁷ Insbesondere die spekulative Alchemie gewinnt ihre Aussagen aus einer Kongruenz von Naturwissenschaft und kodifizierter Offenbarung. In dieser Hinsicht ist bereits der älteste nachweisbare Alchemist, Zosimos (um 300), Gnostiker. Für das Lieblingssymbol der Alchemie sind die (nicht-alchemischen) gnostischen Texte, in denen der Schwanzfresser an vereinzelten Stellen erwähnt wird, allerdings noch nicht allzu aussagekräftig. Origenes beschreibt ein ophitisches Diagramm mit der Darstellung des Uroboros, der die sieben Planetensphären umfaßt.²⁸ In den apokryphen Akten des Apostel Thomas (3. Jahrhundert), dem Empfänger und Ver-

²⁷ W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von H. Heimsoeth, 14. Aufl. Tübingen 1948, S. 185.

²⁸ Ausführlich untersucht von H. Leisegang: *Die Gnosis*, 2. Aufl. Leipzig o.J., S. 160 (Abb.), 168 ff. Vgl. auch A. Hilgenfeld: *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884, S. 277 ff.

mittler besonderer Geheimoffenbarungen²⁹, erscheint ein teuflischer Drache, der in dunklen Anspielungen auf gnostische Geheimlehren als seinen Vater den Uroboros bezeichnet:

»Ich bin eine Schlange, ein Sproß der Schlangennatur und ein Schädiger, der Sohn eines Schädigers; ich bin ein Sohn dessen, der die vier stehenden Brüder verletzt und geschlagen hat; ich bin der Sohn dessen, der auf dem Thron sitzt und über das Geschaffene, was unter dem Himmel ist, Macht hat [...]; ich bin der Sohn dessen, der die (Welt)-Kugel umgürtet; ich bin ein Verwandter dessen, der außerhalb des Ozeans ist, dessen Schwanz in seinem Mund liegt.«³⁰

Ähnlich erscheint im gnostischen Werk *Pistis Sophia* (3. Jahrhundert, besser mit »Papyrusrollen des Erlösers«³¹ zu betiteln), der Uroboros einerseits als Weltschlange³², andererseits ist er nichts anderes als die Sonnenscheibe³³. In vergleichbarem kosmischen Zusammenhang steht auch der doppelköpfige römische Gott Janus, der in der alexandrinischen Aion-Theologie, verbunden mit einer Weltalterlehre, zum solaren Weltgott umgedeutet wird. Er ist der Gott, der die Bewegung des Himmels bewirkt, und daher die Schlange, die sich in den Schwanz beißt, sein Symbol.³⁴

Bereits mit diesen wenigen Proben aus der Fülle von Uroboros-Erwähnungen in der antiken Literatur wird die vielfältige Bedeutung dieses Symbols greifbar. Zum ersten ist es ein Arkansignum, das ein Mysterium anzeigt, ohne es je ganz preiszugeben (ähnlich auch der Hermaphrodit). Dann bezeichnet es neben seiner alten Bedeutung als

²⁹ G. Bornkamm, in: E. Hennecke: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 4. Aufl. hrsg. von Wilhelm Schneemelcher, Bd. 2: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1971, S. 298.

³⁰ A. a.O., S. 321.

³¹ C. Schmidt: *Koptisch-gnostische Schriften*, Bd. 1: *Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jēū. Unbekanntes altgnostisches Werk*, 2. Aufl. bearbeitet von W. Till, Berlin 1954 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Bd. 45), S. XXII.

³² A. a.O., S. 207: »Die äußere Finsternis ist ein großer Drache, dessen Schwanz in seinem Munde, indem [...] [dieser Drache] außerhalb der ganzen Welt und die ganze Welt umgibt.«

³³ A. a.O., S. 233: »Der Diskus der Sonne war ein großer Drache, dessen Schwanz in seinem Munde und der zu sieben Kräften der Linken hinaufstieg und den vier Kräfte in Gestalt von weißen Pferden zogen.«

³⁴ R. Reitzenstein: *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn 1921, S. 215.

solares Symbol das Prinzip der Materie.³⁵ Im philosophischen Sinne bildet es das Signet des pantheistischen Einheitskonzepts (Totalität), das aus der vorsokratischen Philosophie stammt und die hermetische Kosmologie dominiert. Die »Alles ist Eines«-Formel, die im *Corpus Hermeticum* erscheint³⁶ und auch in der Gnosis bekannt ist, geht auf Heraklit oder Xenophanes zurück. Ebenso steht der Uroboros in direktem Zusammenhang mit dem alchemistischen Prozess. Zum einen verweist er auf die alchemische Praxis; bei Olympiodor³⁷ wird das ὄγανον κυκλικόν beschrieben, ein Zirkulationsapparat für die Durchführung eines mit sich rückgekoppelten Prozesses. Zum anderen bedeutet er das Prinzip des alchemistischen Wachstums- oder Reifungsprozesses, der Multiplikation aus einem indifferennten Chaos sowie der Regeneration, die in der Rückkehr zum ursprünglichen Zustand gipfelt.³⁸ Schließlich hat man im Uroboros eine All-Einheit zu sehen, die sich polarisiert: Laut den gegebenen Inschriften besitzt die Schlange τὰ δύο συνθέματα (»die zwei Zusammensetzungen«).

Nimmt man diese sechs Aspekte zusammen, so läßt sich die Bedeutung des Uroboros hinsichtlich der alchemistischen Theorie verschärfen. In sich vereinigt er die theoretische Basis der gesamten Alchemie, die mindestens folgende Elemente beinhaltet:

(1) Es gab und gibt (in einem virtuellen Zustand) eine Urmaterie (*prima materia*), der alle bekannten Substanzen entspreßen. Das bedeutet, daß es nicht verschiedene Materien, sondern letztlich nur eine einzige Materie gibt.

(2) Diese Materie ist die alchemistische Arkansubstanz; der gesamte Kosmos ist aus ihr als eine Einheit zu begreifen, in dem die verschiedenen Zustände dieser Materie sich nach den Gesetzmäßigkeiten einer kosmischen Sympathie zueinander verhalten. Dies ist allein aufgrund der Rotationssymmetrie der alchemistischen Materie möglich. Auch in der viel späteren Behandlung des Materieproblems

³⁵ Alchemisch undifferenziert spricht E. O. von Lippmann: *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*. Mit einem Anhang zur älteren Geschichte der Metalle. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, Berlin 1919, S. 62, vom »Symbol der Welt«.

³⁶ Im *Asclepius*-Traktat (C. Colpe und J. Holzhausen: *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, a.a.O., Teil 1, S. 254) heißt es: »Asklepios, wie schnell hast du dich vom wesentlichen und wahren Inhalt der Lehre entfernt! Denn habe ich nicht gesagt, alles sei eins und eins sei alles [...]?«

³⁷ M. Berthelot: *Collection des anciens alchémistes grecs*, a.a.O., cap. IV, 44, S. 96/105.

³⁸ H. J. Sheppard: *The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy*, a.a.O., S. 94.

durch neuzeitliche Alchemisten kommt dies deutlich zum Ausdruck, indem an der Uroboros-Natur der Arkansubstanz, namentlich an deren produktiver Selbstgenügsamkeit, unabirrbar festgehalten wird. So sagt Aristoteles im *Hermetischen Triumph* (1604):

»es hat alles in ihme, was wir bedürffen; Es tödtet sich selbst, und krieget von ihm selbst wiederum das Leben Es vermählet sich selbst: Es schwängert sich selbst, und gebiehret von sich selbst: Es löset sich selbst auf in seinem eigenen Blute, und härtet sich wiederum mit demselbigen.«³⁹

(3) Die Rotationssymmetrie des Verwandlungsprozesses beruht auf der Beseltheit der Materie, so wie umgekehrt die Rotationsbewegung die vorzüglichste Bewegung der Seele verkörpert. Platon entschied im *Timaios* ähnliche Fragen anhand der astralen Zyklen: das Runde sei die Weltseele und in seiner vollkommenen Bewegung ein glückseliger Gott⁴⁰ – ein pythagoreisch-heraklitisches Theorem, das sinngemäß für die gesamte hermetische Tradition verbindlich wurde. Für die Alchemie bedeutet es, daß die Gesetzmäßigkeiten jener kosmischen Sympathie im Rahmen der universalen Rotationssymmetrie die Affektionsgesetze der Weltseele sind. Modern ausgedrückt: Die beseelte Materie besitzt einen Drehimpuls, der ein libidinöses Kraftfeld induziert. Letzteres spielt in der hermetischen Philosophie der Renaissance (beispielsweise bei Marsilius Ficinus und Cornelius Agrippa) eine wichtige Rolle.

Für das theoretische Konzept, das hinter dem Uroboros steht, ist es nun entscheidend, daß – im Blick auf den vorsokratischen Quellhorizont – das hermetische Denken den Sprung von Heraklit zu Parmenides nicht mitmacht. Die Einheit der Materie ist kein monolithisches Prinzip hinter einer nur scheinbaren Vielheit, sondern sie ist die Einheit ihrer Gegensätze. Indem der Uroboros sich selbst verschlingt, ist er ein in sich duales Prinzip, das Ursprung und Ende, Zeugung und Vernichtung, Prozeß und Produkt in einem ist, aber eben auch immer je beide und darin sich selbst entgegengesetzt. Die Polarität im kosmischen Prozeß ist dessen Zirkularität äquivalent.

³⁹ Deutsches Original: *Uralter Ritter-Krieg*, Das ist ein Alchymistisch kürzliches Gespräch, Unsers Steins Des Goldes und Des Mercurii, Von der wahren Materie daraus der Stein der Weisen von den Naturkündigern durch gebührliche Handgriffe mit Hülffe des Lunischen Vulcani bereitet wird, von Einem Wohlerfahrnen Philosopho beschrieben, Leipzig 1604, Neudruck in: [L. de Saint Disdier und A. de Toussaint u.a.]: *Der Hermetische Triumph Oder der Siegende Philosophische Stein*, Leipzig, Görlitz 1707, S. 42.

⁴⁰ Platon: *Timaios* 34 b.

b) *Der Hermaphrodit*

Die hermetische Polaritätssymbolik geht denn auch direkt aus dem Schlangensymbol hervor. Die Schlange teilt sich in zwei Köpfe⁴¹ oder ganz in zwei und schlängelt sich um den Caduceus, das wichtigste Symbol des Hermes, zum Schlangenstab. In der Alchemie gilt dieser als dynamisches Symbol für die Versöhnung der Gegensätze von Sonne und Mond, von Männlichem und Weiblichem.⁴² Deren Gegensatz ist im Grunde ein asymmetrischer, die Verbindung seiner Glieder – ein Grundproblem der Alchemie – kann deshalb im symmetrischen Caduceus noch keinen völlig angemessenen Ausdruck finden. Als dieser Sachlage entsprechendes Polaritätssymbol wird der Hermaphrodit entwickelt – anschauliches Bild einer androgynen *res bina* (in der alchemistischen Terminologie: ›Rebis‹). Wie für den Caduceus ist auch für ihn ein Bezug zum Uroboros-Symbol gegeben, wenn im *Corpus Hermeticum* das All sowohl als sich selbstgebärendes Prinzip wie auch als Mann-Weibliches in eins beschrieben wird, namentlich als αὐτοπάτερα καὶ αὐτομήτορα (›Vater und Mutter seiner selbst‹)⁴³. Für die Alchemie wird die direkte Identifikation von Uroboros und Hermaphrodit bis in die Neuzeit möglich bleiben. In der *Occulta Philosophia* von 1613 (anonym) wird der Drache, der

⁴¹ Siehe beispielsweise die Abbildung aus E. Ashmole (Hrsg.): *Theatrum chemicum Britannicum*, London 1652, S. 213, wiedergegeben bei W. Shumaker: *The Occult Sciences in the Renaissance. A Study in Intellectual Patterns*, Berkeley, Los Angeles, London 1972, S. 195.

⁴² Vgl. Servius: *Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*, hrsg. von G. Thilo und H. Hagen, Bd. 1, Leipzig 1881, S. 508: »Denn die Schlangen haben ihre Köpfe gegeneinander gewendet, um zu zeigen, daß Gesandte miteinander reden und übereinkommen sollen [...] Weshalb auch die Friedensgesandten [...] Schlangenstabträger heißen [...] Diesen Schlangen werden zwei Äpfel hinzugefügt, einer von der Sonne, der andere vom Mond [...] Mercurius versöhnt so diese zwei wilden Tiere; und auch wir sollten sicherlich miteinander in Eintracht leben. – Andere leiten das Wort Mercurius als ›medicurrius‹ vom Lateinischen ab, ›hin- und herlaufend‹, weil er immer zwischen Himmel und Unterwelt hin- und hereilt [...] Ihm wird der Schlangenstab zugeordnet, weil er durch Vertrauensvermittlung die Feinde zur Freundschaft bringt.« Vgl. auch Pierius, zit. in Philippo Picinello: *Mundus Symbolicus*, in *Emblematum Universitate Formatus, Explicatus, et tam Sacris quām profanis Eruditionibus ac Sententiis illustratus*, Köln 1687, lib. 3, cap. 11, S. 152 b: »Sehr leicht zieht er [= Mercurius] die streitenden Gemüter zur Eintracht hin, indem er die zwei Schlangen, d.h. den gegenseitigen Haß, durch den Stab seiner Lehre in eines verbindet.«

⁴³ Testimonium bei Laktanz, in: C. Colpe und J. Holzhausen: *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, a.a.O., Teil 2, S. 576: »Aber auch Hermes war derselben Meinung, wenn er ihn [das göttliche All bzw. Gott] ›sich selbst Vater‹ und ›sich selbst Mutter‹ nennt.«

die Urmaterie verkörpert, paradoxal als Zwitter vorgestellt: »Ein Gifftiger Trach gar ungeheuwer / [...] / Himmel und Erdt auch Weib und Mann / Ihr Krafft ich dir recht geben kann. / [...] / Bin Vatter Mutter / [...]«⁴⁴

Der alchemistische Gedanke der Androgynie als ein Polaritätsprinzip der Natur wird im *Corpus Hermeticum* noch ausführlicher vorbereitet. Im Traktat *Poimandres* ist Gott, der Geist, androgyn, ebenso der Urmensch, ebenso sind es die sieben Urväter der Menschheit, die demnach auch die sieben Urmütter sind. Es handelt sich hierbei um eine Hermetische Geheimlehre; denn als solche wird sie ausdrücklich angekündigt:

»Und Poimandres sprach: ›Hier handelt es sich um das bis auf den heutigen Tag verborgene Geheimnis. Die Natur nämlich vereinte sich mit dem [Ur]menschen und brachte ein über großes Wunder hervor. Denn weil er die Natur der Sphärenharmonie der Sieben in sich hatte, die, wie ich sagte, aus Feuer und Pneuma bestehen, wartete die Natur nicht, sondern gebar sofort sieben Menschen entsprechend den Naturen der sieben Verwalter, mannweibliche, die sich nach oben ausrichteten [...] Die Entstehung dieser sieben nun, wie ich sagte, geschah auf folgende Weise. (Die Erde) war weiblich und das Wasser männlich, aus dem Feuer nahm die Natur die Reife, aus dem Äther das Pneuma und brachte die Körper hervor nach dem Bilde des [Ur]menschen. Der [Ur]mensch aber wurde aus Leben und Licht zu Seele und Geist, aus dem Leben wurde die Seele und aus dem Licht der Geist; und so blieb alles im sichtbaren Kosmos bis zum Ende eines Weltumlaufs (und) dem Anfang der Geschlechterfolge [...] Nach der Vollendung des Weltumlaufs wurde die Verbindung aller nach dem Willen Gottes gelöst; denn alle Lebewesen waren mannweiblich und wurden gleichzeitig mit dem Menschen getrennt, und es wurden jeder für sich ohne Ausnahme die einen männlich, die anderen weiblich.‹«⁴⁵

Die Androgynie des Urprinzips erscheint auch in der lateinischen Übersetzung der Hermetischen Schrift mit dem Titel *Λόγος τέλειος* (*Vollkommene Lehre*), dem sogenannten *Asclepius*: »Dieser Gott also ist, da er allein ja alles ist, vollkommen erfüllt von der Fruchtbarkeit beiderlei Geschlechts.«⁴⁶

⁴⁴ [Anonym:] *Occulta Philosophia*. Von den verborgenen Philosophischen Geheimnissen der heimlichen Goldblumen und Lapidis Philosoporum, Frankfurt 1613, S. 57f.

⁴⁵ C. Colpe und J. Holzhausen: *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, a.a.O., Teil 1, §§ 16–18, S. 15 f.

⁴⁶ A. a.O., § 20, S. 280. Zur Androgynie Gottes vgl. J. Kroll: *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster 1914 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*,

Nicht nur, weil dem Hermaphroditen bereits im *Corpus Hermeticum* der Boden bereitet wird, erscheint er als ein ebenso starkes Identifikationszeichen für die Hermetik wie der Uroboros – im Gegensatz zu diesem wurde er als »genuine alchemische Bildschöpfung«⁴⁷ bezeichnet –, sondern auch angesichts dessen, daß er dort zu einem semantischen Komplex verdichtet ist, der sich in der späteren Alchemie dann richtig entfalten wird und über Jahrhunderte hinweg mit ähnlichem Gesicht erkennbar bleibt. Neben der Hermetischen *voūç*-Lehre, die sich ihrerseits auf die gnostische Urmensch- bzw. Bythos-Lehre stützt⁴⁸, werden dabei auch der Hermaphrodit-Mythos bei Ovid und nicht zuletzt Platons Mythos des androgynen Urmenschen eine Rolle spielen.

Die Geschichte des Hermaphroditen in der Alchemie beginnt beim ältesten griechischen Alchemisten, bei Zosimos. In seinem Traktat *Über das göttliche Wasser* tritt das Quecksilber als Mannweibliches (ἀρσενόθηλυ) auf, und zwar in der unverständlichen Rätselsprache des Eingeweihten:

»Dies ist das göttliche und große Mysterium, das gesuchte. Es ist das All, das All aus Demselben und durch Dasselbe. Zwei Naturen, aber eine einzige Substanz. Denn die eine tut der anderen Gewalt an, und die eine beherrscht die andere. Es ist das Silberwasser [= Quecksilber], das Mannweibliche, das immer zu entfliehen sucht.«⁴⁹

Zu den ältesten bildlichen Darstellungen in alchemistischen Texten gehören zweifellos die Hermaphroditen aus dem *Buch der heiligen Dreifaltigkeit*⁵⁰ – einer spektakulär bebilderten Handschrift in deut-

Bd. 12), S. 43–55; G. Quispel: *Asclepius. De volkomen openbaring van Hermes Trismegistus*, Amsterdam 1996 (*Pimander*, Bd. 6), S. 95ff.

⁴⁷ J. Telle: *Sol und Luna. Literar- und alchemiegeschichtliche Studien zu einem altdeutschen Bildgedicht*, mit Text- und Bildanhang, Hürtgenwald 1980, S. 54.

⁴⁸ In der Valentianischen Gnosis ist der Bythos androgyn.

⁴⁹ M. Berthelot: *Collection des anciens alchémistes grecs*, 2. L., 1 (Bd. 3): *Les œuvres de Zosime*, Paris 1888, S. 143 f.: Τοῦτο ἔστι τὸ θεῖον καὶ μέγα μυστέριον, τὸ ζητούμενον. τοῦτο γάρ ἔστι τὸ πᾶν. καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ πᾶν, καὶ δι’ αὐτοῦ τὸ πᾶν. δύο φύσεις, μία οὐσία. ή δὲ μία τὴν μίαν ἔλκει. καὶ ή μία τὴν μίαν κρατεῖ. Τοῦτο τὸ ἀρσενόθηλυ, τὸ φεῦγον ἀει.

⁵⁰ *Buch der heyligen Dreyualdekeit und Beschreibung der Heimlichkeit von Veränderung der Metallen*, offenbaret anno Christi 1400 [späterer Zusatz], Kupferstichkabinett Berlin Ms 78 A 11. Es sind viele andere Exemplare bekannt. Der Text wurde seit etwa 1410 von einem Franziskanermönch namens Ulmannus geplant und wahrscheinlich zum Teil schon niedergeschrieben. Am 28. Juni 1419 wurde das vollständige Manuskript dem Burggrafen Friedrich von Brandenburg übergeben. Vgl. H. Buntz: *Das*

scher Sprache um 1400, die eine »eigenbrödlerische Geheimlehre«⁵¹ preisgibt – sowie aus der etwa zeitgleichen *Aurora consurgens*⁵², die Thomas von Aquin auf dem Sterbebett diktiert haben soll.

Der Hermaphrodit im *Buch der heiligen Dreifaltigkeit* ist mit dem Titel »Rex noster dyademate coronatu« überschrieben. Mit Zitaten von Hermes und Aristoteles versehen, versinnbildlicht er wahrscheinlich die Rätselformel »sein Vater die Sonne, seine Mutter der Mond«, die aus der Bibel der Alchemisten stammt, der *Tabula smaragdina*. Er wird im Text mit der aus dem *Corpus Hermeticum* bekannten Bestimmung »Vater und Mutter seiner selbst« als Beschreibung Gottes erläutert (»Got sein eygen muter, vater«⁵³). Im Grunde wiederholt sich hier die Hermetische voūs-Lehre, allerdings übersetzt in das alchemistische Programm. Denn der Hermaphrodit fungiert – gemäß dem Wortlaut der Handschrift – als ›Beweis‹ für die Notwendigkeit der Aufgabe, das Männliche und das Weibliche zu vereinigen, sowie für das Produkt, die gelungene Vereinigung.⁵⁴ Und was die *Aurora consurgens* anbelangt, so kommt eine Analyse ihres Hermaphrodit-Bildes zu demselben Ergebnis, das auch für das Bild im *Buch der heiligen Dreifaltigkeit* gilt: daß das Ziel des Prozesses, der Stein der Weisen, das Quecksilber ist, welches das Männliche und das Weibliche (auch: Gold und Silber) keimhaft enthält.⁵⁵

Buch der Heiligen Dreifaltigkeit. Sein Autor und seine Überlieferung, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, Bd. 101 (1972), S. 150–160; B. Obrist: *Les débuts de l'imagerie alchimique (XIVe-XVe siècles)*, Paris 1982, S. 117–182; M. Puttscher: *Das Buch der Heiligen Dreifaltigkeit und seine Bilder in Handschriften des 15. Jahrhunderts*, in: *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, a.a.O., S. 151–178.

⁵¹ G. F. Hartlaub: *Signa Hermetis. Zwei alte alchemistische Bilderhandschriften*, in: *Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft*, Bd. 4 (1937), wiedabgedruckt in: G. F. Hartlaub: *Kunst und Magie*. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von N. Miller, Hamburg, Zürich 1991, S. 115.

⁵² M.-L. von Franz: *Aurora Consurgens*. Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegenstzproblematik, 4. Aufl. Olten, Freiburg 1990 (C. G. Jung: *Gesammelte Werke*. Bd. 14/3: *Mysterium Coniunctionis*). Vgl. B. Obrist: *Les débuts de l'imagerie alchimique*, a.a.O., S. 183–256.

⁵³ Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, MS 80061, fol. 20 ra. Zit. nach B. Obrist: *Les débuts de l'imagerie alchimique*, a.a.O., S. 152.

⁵⁴ Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, MS 80061, fol. 99 va: »Hier vor in dem latine, in dem manlichen vronbelichen bilde beweisset Hermes und Aristotiles [...] daz sie, manlich vrowelich, in ein olei stein gewracht musen syn, sullen sy recht bestendig fix luna, sol tingieren.« Zit. nach B. Obrist: *Les débuts de l'imagerie alchimique*, a.a.O., S. 155.

⁵⁵ B. Obrist: *Les débuts de l'imagerie alchimique*, a.a.O., S. 212.



Abb. 5: Hermaphrodit, *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit*, Ms. 428 Vadiana St. Gallen



Abb. 6: Hermaphrodit, Zürich Cod. rhenovacensis 172
aus: S. Klossowski de Rola: *Alchemy. The Secret Art*, London 1973, plate 4

Um die Bedeutung des Hermaphroditen richtig einzuschätzen, ist zu bedenken, daß die Alchemie im wesentlichen eine *Sexualtheorie der Materie* ist.⁵⁶ ⁵⁷ Die Formel aus dem *Corpus Hermeticum*: »Vater und Mutter seiner selbst« bestimmt in der Alchemie die Theorie der Arkansubstanz maßgeblich. Es gilt, die Polarität der Geschlechter einzusetzen; sie liegt in der Substanz verborgen, und diese wird allein durch die Polarität erzeugt. Deshalb steht der Hermaphrodit am Anfang und Ende des alchemistischen Prozesses.⁵⁸ Dem entspricht, daß in der alchemistischen Astrologie die Planeten Saturn (Blei) und Merkur (Quecksilber), die Anfang und Ende des Prozesses repräsentieren, beide zwittrig sind.⁵⁹ Dabei nimmt das merkurielle Hermaphrodit-Prinzip die Zentralstellung im alchemischen Prozeß

⁵⁶ Sie wird in der Vision des Arislaus (J. Ruska: *Turba Philosophorum*. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie, Berlin 1931 [Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, Bd. 1], S. 326, Z. 23) eine »scientia gignendi« (»Wissenschaft von der Zeugung«) genannt.

⁵⁷ Das bedeutet in letzter Konsequenz, daß es sich bei den Metaphern der Alchemie nicht nur um uneigentliche Rede handelt. Genau dies wird heftig bestritten von B. Obrist: *Les débuts de l'imagerie alchimique*, a.a.O., S. 21–33. Indessen, weder die Hermetische Sexualtheorie des νοῦς noch die gnostische Theorie des androgynen Urgrundes liefern von ihrem Umfeld her Hinweise, daß sie ›nur‹ metaphorisch verstanden werden dürfen. Aus ihnen aber speisen sich Zentraltheoreme der Alchemie. Ein Verständnis der Funktion der Metapher, der Analogie, der Allegorie u.ä. in der Alchemie ergibt sich erst vor dem Hintergrund eines Totalitätsmodells der Welt, das mit der Konzeption einer Universalwissenschaft verbunden ist. Im übrigen ist Metaphorik nicht gleichbedeutend mit uneigentlicher Rede. Aus philosophischer Sicht konzipiert Bergson die Metapher in der Wissenschaftssprache als *vision directe*.

⁵⁸ Dazu A. Aurnhammer: *Zum Hermaphroditen in der Sinnbildkunst der Alchemisten*, in: *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, a.a.O., S. 181f.: »Die im Androgyn verbildlichten Stadien des opus werden meist mit Mercurius verknüpft. Die Schlüsselrolle des Mercurius ist unabhängig von der Theorie der lapis-Gewinnung. In der reinen Mercurius-Theorie figuriert er als materia prima, in der konkurrierenden Mercurius-Sulphur-Auffassung eint er im Zwischenstadium des Mercurius philosophorum die Gegensätze und in der späteren paracelsischen Dreierkonzeption vermittelt er zwischen Sal und Sulphur.«

⁵⁹ Für Merkur sagt dies schon die klassische Astrologie. Vgl. Claudius Ptolemaeus: *Tetrabiblos*, nach der von Ph. Melanchthon besorgten seltenen Ausgabe aus dem Jahre 1553, übers. von M. E. Winkel, Nachdruck der Ausgabe Berlin-Pankow 1923, Mössingen 1995, S. 35. Für Saturn, der schon bei Ptolemaios ambivalent verfaßt ist, vgl. beispielsweise Henricus Khunrath: *Von hylealischen, Das ist Pri-materialischen catholischen oder algemeinen natürlichen Chaos*, Der naturgemessen alchymiae und alchymisten; Wiederholte, vernewerte und wolvermehrte Naturgemess.-alchymisch und Rechtlehrende Philosophische confessio oder bekenntnus, Magdeburg 1597, Confession, S. 195: »so Man vnd Weib zugleich ist. Der vhralte Saturnus;«.

ein, gleichsam als sein Mittelpunkt, um den herum der Prozeß sich vollzieht.

4. Nachweis des paradigmatischen Status von Rotationssymmetrie und Polarität

Die Bedeutung der vorgeführten Symmetriesymbole, die beide aufeinander verweisen, indizieren einen theoretischen Rahmen, welcher der historischen Theorienvielfalt übergeordnet ist. Abstrahiert man auf diesen Rahmen, so scheint offensichtlich, daß für die hermetische Symmetriekonzeption die Idee eines polarisierenden Zentrums und einer rotierenden Peripherie von größter Bedeutung ist. Dabei stehen beide Strukturen, Symmetrie und Polarität, in einem logischen Zusammenhang. Nicht nur ist Symmetrie mit dem Symmetriebruch in Form einer Polarisierung verbunden, sondern Symmetrie wird so verstanden, daß aus ihr die Polarität hervorgeht. Die Polarität ist eine *Funktion* der Rotationssymmetrie in bezug auf ein Zentrum. Dieser funktionale Zusammenhang zeigt sich nicht zuletzt daran, daß unter der Folie jenes Konzepts jede Relation im hermetischen Universum sich als eine *Symmetrieoperation in bezug auf den Allmittelpunkt* lesen läßt: zum einen ist jede lineare Bewegung Rotation, zum anderen läßt sich jede Instanz am zentralen Brennpunkt spiegeln und findet in ihrem Spiegelbild ihren Gegensatz. Dies läßt sich auch anders ausdrücken. Was das hermetische Denken prägt, ist eine Ordnungsfunktion des Kreises und des Spiegels. Aus ihr entsteht die innere Ambivalenz der Substanz, des Zustandes, des ganzen Systems: Das Gespiegelte ist einerseits durch Rotationssymmetrie dasselbe, andererseits das polar Entgegengesetzte, der Antagonist. Infolge dieser Koppelung von rotativer Identität und reflexivem Antagonismus entstehen im hermetischen Universum Wahlverwandschaften, Analogien, Korrespondenzen sowie eine umfassende Einheit der Gegensätze.

Die durchgehende Strukturierungsfunktion, die das Modell einer universalen Rotationssymmetrie mit interner Polarität in bezug auf einen Allmittelpunkt im hermetischen Universum wahrnimmt, deutet auf den paradigmatischen Status dieser Symmetriekonzeption. Tatsächlich läßt sich deren paradigmatischer Status in bezug auf alle Komponenten nachweisen, die für die Identifikation eines Wissenschaftsparadigmas benötigt werden.

Als einschlägige Bestandteile eines Paradigmas wurden genannt: eine intuitive Grundeinstellung gegenüber den Phänomenen, ein Kanon von Fragestellungen und Lösungsmethoden sowie ein empirisch unwiderlegbares Modell der Phänomendeutung. Eindeutig lassen sich Rotations- und polarisierte Spiegelsymmetrie in diesen drei Theoriefunktionen nachweisen. Das hermetische Symmetriekonzept bestimmt insofern eine intuitive Grundeinstellung gegenüber den Phänomenen, als der Allkreis mit seinem Allmittelpunkt einerseits die polare Einheit der Geschlechter andererseits kein Phänomen im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern ein Deutungsschlüssel ist, der vom Hermetiker, aus den geheimen Lehren schöpfend, immer schon mitgebracht wird. Das hermetische Symmetriekonzept legt insofern einen Kanon der für wichtig erachteten Fragestellungen sowie der zugelassenen Lösungsmethoden fest, als die Lösung wichtiger kosmologischer Fragen in Zentrierung und Polung der Objekte besteht. Und schließlich verkörpert jenes Konzept insofern ein Modell, das gegenüber empirischer Widerlegung immun ist, als jedes Phänomen auf Zentralität und Polarität hin gedeutet wird. Alle drei Punkte können wir mit kurzen Hinweisen exemplifizieren. Daß der Hermetiker sich eines Deutungsschlüssels bedient, mit dem er an die Phänomene zwecks Entzifferung herantritt, dürfte die Erklärung dafür sein, weshalb die Alchemie die stofflichen Prozesse *allegorisch* beschreiben kann.⁶⁰ Und inwiefern tatsächlich die hermetische Kosmologie durch und durch beherrscht wird von der Frage nach Mittelpunkt und konzentrisch-polarisierter Peripherie, mithin von der Frage, welche Phänomene auf die polare Rotationssymmetrie des Universums hindeuten und (nur deshalb) in Betracht zu ziehen sind, wird augenfällig anhand der erwähnten, über die Jahrhunderte hinweg kanonischen Beschreibungen des einzigen Gegenstandes der Alchemie: der Arkansubstanz und ihres Wandlungsprozesses, deren Kardinalsymbole eben Uroboros und Hermaphrodit sind. Damit ist auch entschieden, daß jedes Phänomen nach den Parametern der Zentralität und Polarität seinen Ort in der Theorie findet und deshalb diese von den Phänomenen kaum widerlegt werden dürfte.

⁶⁰ Der allegorische Status alchemistischer Phänomenbeschreibung wird erstmals präzis an der ältesten Alchemie untersucht von I. Vereno: *Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum*. Auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica, Berlin 1992 (*Islamkundliche Untersuchungen*, Bd. 155).

Nicht nur die dargelegten, gleichsam innerlichen Voraussetzungen des hermetischen Objektbegriffs, auch die äußerlichen, gleichsam sichtbaren Komponenten eines Paradigmas werden von der analysierten Symmetriekonzeption beherrscht. Als solche zusätzlichen Komponenten, deren Berücksichtigung den historischen Nachweis eines Paradigmas untermauern, sind nach Kuhn⁶¹ mindestens vier zu nennen: *erstens* die symbolische Generalisierung, *zweitens* die gemeinsamen ontologischen Voraussetzungen, *drittens* die methodologischen Wertungen und *viertens* die sogenannten Musterbeispiele.

(1) Die erste Komponente ist die symbolische Generalisierung, welche formale Elemente der Wissenschaftssprache bezeichnet. Mit Uroboros und Hermaphrodit haben wir exakt solche symbolischen Generalisierungen vor uns, welche die zwei wichtigsten formalen Elemente der hermetischen Wissenschaftssprache einheitlich und deshalb den Hermetikern über Jahrhunderte und verschiedene Kulturräume hinweg verständlich indizieren. Selbstverständlich sind es nicht die einzigen symbolischen Generalisierungen, vielmehr lebt die hermetische Wissenschaftssprache von einem kanonisierten Symbolsystem, das seit der Antike bis ins 18. Jahrhundert in einer wuchernden Kommentarliteratur und sogar in eigenen Wörterbüchern immer wieder bearbeitet wurde. Allerdings gehören zur symbolischen Generalisierung nicht bloß Zeichen, sondern auch generalisierbare Aussagen, d. h. Gesetzesaussagen. Selbst in diesem nomologischen Sinne sind Uroboros und Hermaphrodit symbolische Generalisierungen; denn Rotationssymmetrie und Polarität bilden die Basis für die alchemische Strukturformel der Materie, die alle Wandlungsprozesse in der stofflichen Welt als Fälle einer übergeordneten Gesetzmäßigkeit begreift – eben als eine Symmetriestruktur. Kreisförmig um die virtuelle Urmaterie im Zentrum herum gruppiert sich deren konkrete Verwirklichung in Gestalt der vier Elemente, die aus Mischungen der Eigenschaften warm-kalt, feucht-trocken hervorgehen. Aufgrund der Rotations- und Spiegelsymmetrie in bezug auf das virtuelle Urmaterie-Zentrum lässt sich nicht nur jedes Element in ein anderes umwandeln, sondern darüber hinaus die Urmaterie als reiner Stoff isolieren. Letzteres wiederum ermöglicht, mittels geeigneter Zusätze (Keimen, Enzymen, Katalysatoren) dem

⁶¹ Diese Komponenten erläutert Th. S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 1967, 2. Aufl. 1976 im »Postscript« (von 1969).

eigenschaftslosen Urstoff neue Eigenschaften zu verleihen und ihn so zu verschiedenen anderen Stoffen zu synthetisieren. Die Synthese, beispielsweise die Transmutation der Metalle, besitzt dabei einen engen Bezug zur gnostischen Erlösungslehre. Dies ergibt sich daraus, daß jeder spezifische Stoff, besonders das unedle Metall, einen Bruch der Materiesymmetrie und in diesem Sinne verderbte Materie darstellt. Wiederherstellung der ursprünglichen Struktursymmetrie der Materie ist deren Erlösung, Läuterung oder Heilung. Dabei muß festgehalten werden, daß solche mystischen Dimensionen der Alchemie von der Symmetrietheorie und ihrer symbolischen Generalisierung in Uroboros und Hermaphrodit rational aufgebaut werden. Hinter dem geheimnisvollen Stein der Weisen – der erlösten Materie bzw. dem Enzym ihrer Erlösung – steht in wissenschaftstheoretischer Betrachtung ein mathematisches Theorem: die regenerierte Struktursymmetrie der Materie.

(2) Als zweite Komponente finden wir konvergierende ontologische Voraussetzungen, insbesondere ein gemeinsames ontologisches Modell, das unlöslich mit Uroboros und Hermaphrodit verknüpft ist: das relativistische Modell des Allmittelpunktes.⁶² Eine Vorform desselben entwirft der bereits erwähnte *Asclepius*-Traktat. Darin wird festgelegt, daß das Universum eine Sphäre (»cava mundi rotunditas in modum sphaerae«)⁶³ bilde, die »voll des höchsten Gottes (plenum deo)«⁶⁴ sei. In allem findet sich Gott allein. Nur er ist in sich und aus sich und ganz um sich selbst.⁶⁵ Die Konsequenz lautet: Gott ist zum einen einer und alles zugleich, zum anderen unbegrenzt, unerfahrbar, unermesslich, schließlich überall identisch gegenwärtig (»ubique«).⁶⁶ Mathematisch läßt sich diese Theologie nur im Modell einer unendlichen Sphäre mit einem ubiquitären Zentrum einlösen, wie dies die Tradition in der Weiterentwicklung des Modells dann auch getan hat. Mystik, platonistische Strömungen der Philosophie, Alchemie, Theosophie und Verwandtes besitzen in diesem Modell ihre gemeinsame Basis, die sie in ihren Theorien in der

⁶² Eine nach wie vor unüberholte Gesamtdarstellung gibt D. Mahnke: *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik, Halle 1937.

⁶³ *Asclepius*, §17 (*Apulei platonici Madaurensis opera quae supersunt*, hrsg. von C. Moreschini, Bd. 3: *De philosophia libri*, Stuttgart, Leipzig 1991, S. 55).

⁶⁴ *Asclepius*, §4 (a.a.O., S. 42).

⁶⁵ *Asclepius*, §30 (a.a.O., S. 74).

⁶⁶ *Asclepius*, §27 (a.a.O., S. 69).

Anwendung jeweils spezifisch modifizieren. Greifen wir zur Stichprobe den neuzeitlichen Alchemisten Heinrich Khunrath (1560–1605) heraus; er nennt das Weltzentrum, den »Mittele Saltz-Punct des Großen Gewebes der gantzen Weld«, auch »Mundi ovum«, das Weltei, und identifiziert diesen Allmittelpunkt mit Saturn, dem »geheimnusreiche[n] Bley der Weisen«, der zugleich der »Androgynos Sophorum Catholicus«, also der allgemeine alchemische Hermaphrodit ist.⁶⁷ Allmittelpunkt und Polarität sind hier wiederum, wenngleich weiterentwickelt im Vergleich zu den angeführten Hermes-Texten, vereinigt.

(3) Als dritte Komponente wurden methodologische Wertungen genannt, und solche sind in der Alchemie speziell in einem auf den lateinischen Geber⁶⁸ zurückgehenden Satz greifbar, der sowohl mit der Rotationssymmetrie wie mit dem Polaritätsgedanken in gewisser Beziehung steht: *opus in una re, una via, una operatione perficitur*.⁶⁹ Dabei ist die von Goltz, Telle und Vermeer bemerkte und mit dem Uroboros-Symbol in Verbindung gebrachte Tatsache aufschlußreich, daß die Forderung nach der Einheit der Sache, des Weges und der Operation weder von sachlichen Gegebenheiten noch von den naturphilosophischen Grundlagen der Alchemie her zu erklären ist.⁷⁰ Offensichtlich liegen hier wiederum die Symmetriestrukturen der Rotation und Polarität zugrunde, die grundsätzlich vorgeben, welchen methodologischen Maximen die Durchführung des Werkes zu folgen hat. Die Forderung nach der Einheit der Sache, des Weges und der Operation ist eine Forderung nach einer umfassenden Symmetrie, die nur in der Rotationsstruktur mit interner Polarität eingelöst werden kann.

(4) Wenn Musterbeispiele im Sinne konkreter Problemlösungen wesentlich zur Ausbildung eines Wissenschaftsparadigmas gehören, so müssen solche auch in der Alchemie nachweisbar sein. Tatsächlich ist dies in besonderem Maße der Fall. Es gibt zwei Verfahrensanwei-

⁶⁷ Henricus Khunrath: *Von hylealischen, Das ist Pri-materialischen catholischen oder algemeinen natürlichen Chaos*, a.a.O., S. 194–96.

⁶⁸ Alchemist des ausgehenden 13. Jahrhunderts, Verfasser der *Summa perfectionis*, der meistrezipierten Alchemie-Lehrschrift des Mittelalters.

⁶⁹ D. Goltz, J. Telle und H. J. Vermeer: *Der alchemistische Traktat »Von der Multiplikation« von Pseudo-Thomas von Aquin*. Untersuchungen und Texte, Wiesbaden 1977 (Sudhoffs Archiv Beihefte, Bd. 19), S. 102/104: »opus nostrum in una re, uno vase, una viasecundum Hermetem, una operacione perficitur.«

⁷⁰ Vgl. a.a.O., S. 64.

sungen, die als omnipotente Problemlösungsstrategien ausgegeben werden und sich direkt auf die zugrundeliegende Symmetriekonzeption beziehen: die Rekursivität des Verfahrens (Deckung von Anfang und Ende)⁷¹, die der Uroboros verkörpert, und Polarisierungsprozeduren wie Vereinigung oder Verkehrung der Gegensätze.⁷²

Beobachtet man im hier entfalteten Rahmen die Symmetriekonzeptionen der Alchemie, so zeigt sich, daß Symmetrie und Polarität auch die äußerlichen Komponenten des Paradigmas prägen. Es ist die Konzeption einer universalen Rotationssymmetrie mit interner Polarisierungsfunktion, die nicht nur die intuitive Grundeinstellung, den Kanon der Fragestellungen und das empirisch unwiderlegbare Modell der Phänomendeutung, sondern auch die symbolischen Generalisierungen, die ontologischen Voraussetzungen sowie die methodologischen Wertungen einschließlich konkreter Problemlösungsstrategien durchdringt. zieht man hieraus den einzig möglichen Schluß, dann muß man die Existenz eines hermetischen Wissenschaftsparadigmas zugeben, das mit dem Konzept einer universalen Rotationssymmetrie verbunden ist. Was darüber hinaus mit diesem Wissenschaftsparadigma greifbar wird, ist nichts anderes als die systematische Grundlage dessen, was wir ›Analogiedenken‹ oder ›morphologisches Denken‹ nennen.

5. Das hermetische Paradigma und der cartesische Wissenschaftstyp

Jener konzeptionellen Verbindlichkeit bestimmter Symmetrievorstellungen, die wir nachweisen konnten, liegt letztlich eine Tiefenstruktur zugrunde, die sich darin ankündigt, daß Teil des Paradigmas auch die Definition der Rationalitätsstandards ist. Im Spiegel des Paradigmenbegriffs erscheint mit den hermetischen Wissenschaften

⁷¹ Vgl. die erwähnte Stelle bei Olympiodor (Anm. 27).

⁷² Eine ebenso große Rolle wie die Vereinigung der Gegensätze, wie sie C. G. Jung: *Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, 5. Aufl. Olten, Freiburg 1990 (C. G. Jung: *Gesammelte Werke*, Bd. 14,1), in den Vordergrund stellte, spielt die Verkehrung der Gegensätze, die *conversio oppositorum*. Vgl. D. Goltz, J. Telle und H. J. Vermeer: *Der alchemistische Traktat „Von der Multiplikation“ von Pseudo-Thomas von Aquin*, a. a. O., S. 75.

ein anderer, eigenständiger *Rationalitätstyp* – wenngleich historisch nicht immer in reiner und einziger Form. Wenn wir von der Alchemie als einem spezifischen Wissenschaftstyp sprechen, dann ist in Rechnung zu stellen, daß es sich in bezug auf andere Wissenschaftstypen hierbei nicht bloß um Differenzen dunkler Nomenklatur, exotischer Symbolik oder um eine bloße Methodendifferenz handelt. Das hermetische Paradigma zeigt ein nach speziellen Gesetzen strukturiertes Denken an, das sich selbst einen Maßstab der Logizität gibt.

Aus diesem Grunde sollte es möglich sein, dieses Paradigma von anderen deutlich abzugrenzen. Hierzu sei auf Goethes Farbenkreis zurückgegriffen. In ihm rotieren sechs Farben um ein gemeinsames Zentrum und bilden Pole innerhalb eines geschlossenen Kreises. In der gegenwärtigen Physik dagegen findet sich anstelle des Farbenkreises eine offene Skala von Wellenlängen. Eine solche Skala kennt nur eine Achse linearer Quantitätsabstufungen. Hier läßt sich das hermetische Paradigma von anderen Wissenschaftstypen unterscheiden, die mit offener Skala und cartesischen Koordinaten arbeiten – man könnte sie deshalb zum cartesischen Paradigma zusammenfassen. Und der feststellbare Unterschied zwischen hermetischem und cartesischem Paradigma fällt wahrscheinlich anders aus, als man erwartet. Denn höher als die Erklärungsleistung des cartesischen Paradigmas ist jene im hermetischen Paradigma zu veranschlagen: In Goethes Farbenkreis finden sich Polarität und Steigerung, das heißt, eine strukturelle Darstellung von Qualitäten, von Evolution und Entelechie und damit weitaus *komplexeren* Verhältnissen als in der offenen Skala.

Wie diese höhere Erklärungsleistung zustande kommt, darf man gerade vom paradigmtheoretischen Standpunkt aus nicht verkennen. Auch wenn der Allmittelpunkt in der hermetischen Kosmologie ein imaginärer Punkt ist, der wahrscheinlich allein in der ὄρασις – für das Auge der Seele – sichtbar wird, kann das hermetische Paradigma nicht bloß als ›mystisch‹ charakterisiert werden, realisiert es doch nicht weniger als der cartesische Wissenschaftstyp eine *Strukturtheorie* des Objekts. Rotationssymmetrie und Polarität sind zwei Pfeiler dieser Strukturtheorie. Ihre weiteren Pfeiler, ihre Varianten, ihre Kategoriensysteme, ihre Logik, die zur Analyse der Rationalitätsstandards des hermetischen Paradigmas beizuziehen und deshalb rationalitätstypologisch ebenso bedeutsam wären, sind damit zwar noch nicht dingfest gemacht. Soweit aber steht eines fest: Diese

Strukturtheorie ermöglicht einen rationalen Zugang zur Natur, und rücksichtlich ihres von Goethe formulierten Erklärungs Ideals der Totalität und Harmonie ist sie holistisch zu nennen; ihr zugrunde liegt die Erfahrung eines Universums, das sich lebendig aus einem Zentrum entwickelt.