

Die Rolle von Religion und Naturbeobachtung bei der Auswahl der Drogen im Papyrus Ebers

Christian Leitz

Ein möglicher Alternativtitel dieses Beitrags wäre sicher „das Verhältnis zwischen Magie und Medizin“ gewesen, der Verfasser hat ihn aber dann doch nicht gewählt, weil er für die altägyptische Medizin nicht ganz zu passen scheint. Dabei findet sich gerade im Papyrus Ebers – gleich zu Beginn in einem Spruch für das Trinken eines Heilmittels (pEbers 3)¹ – ein oft zitierter Satz, der genau dieses Verhältnis zu beschreiben scheint:

nh̄t hk̄3 hr phrt ts phr: „Wirksam ist der Zauber zusammen mit dem Heilmittel – wirksam ist das Heilmittel zusammen mit dem Zauber“.

hk̄3: „der Zauber“ ist beispielsweise der gerade genannte Spruch für das Trinken eines Heilmittels oder der davorstehende (pEbers 2) für das Lösen eines Verbandes sowie der Text, der ganz am Anfang des berühmten Papyrus steht: „Anfang vom Spruch für das Auflegen eines Heilmittels auf irgendeine Körperstelle des Mannes (= des Patienten)“. Man hat sich das Ganze sicher so vorzustellen, daß dieser insgesamt elf Zeilen umfassende Spruch, dessen Aufsagen vielleicht zwei Minuten in Anspruch nahm, bei jedem der Hunderte von Rezepten des Papyrus Ebers zum Einsatz kam und auf diese Weise, wie dies auch von WESTENDORF und anderen zu Recht betont wird, den Magieanteil des Textes beträchtlich erhöhte.

Mit diesem Wort *hk̄3* wird sich der Beitrag nicht weiter beschäftigen², sondern sich an das andere halten, *phrt*: „das Heilmittel“ oder „das Rezept“³, woraus ja der überwiegende Teil der insgesamt 110 Kolumnen der 20 Meter langen Handschrift besteht. Der gerade zitierte Satz „Wirksam ist der Zauber zusammen mit dem Heilmittel“ muß einen dabei fast zwangsläufig auf eine falsche Fährte führen, da er nahelegt, daß das Heilmittel dem nicht magischen Bereich der altägyptischen Medizin zuzurechnen ist. Unter diesem Gesichtspunkt kann man beispielsweise eine Aufstellung der ägyptisch-medizinischen Papyri machen, die nach dem Anteil des

- 1 Vgl. zu diesem Spruch J.F. QUACK, Magie und Totenbuch – eine Fallstudie (pEbers 2, 1-6), in: *Chronique d'Égypte* 74 (Bruxelles 1999), S. 5-17.
- 2 Für einen Literaturüberblick zu Heka s. CHR. LEITZ (Hg.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, Bd. V (Orientalia Lovaniensia Analecta; 114). – Leuven 2002 s.v. *hk̄3*.
- 3 Für die magischen Konnotationen des Wortes *phrt* s. R.K. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Studies in Ancient Oriental Civilization; 54). – Chicago 1993, S. 54-58, 66-67.

Zaubers in diesen Texten angeordnet ist⁴. So enthält dann der Papyrus Ebers weniger als 2% Zauberteil, während der Londoner medizinische Papyrus schon bei rund 67% liegt. Ein anderes Beispiel für die Relevanz dieses Kriteriums innerhalb der ägyptischen Medizingeschichte ist die Tatsache, daß dieser Magieanteil Ausschlag gab, ob ein bestimmter Papyrus Eingang in das moderne Corpus der medizinischen Texte fand oder nicht. Dies sei zum besseren Verständnis noch etwas genauer ausgeführt:

Wer sich als Außenstehender über die altägyptische Medizin informieren möchte und zu den bewährten Handbüchern und Sammelwerken greift – sprich dem neunbändigen *Grundriß der Medizin* von HERMANN GRAPOW und seinen Mitarbeitern⁵ und dem zweibändigen, gerade erschienenen *Handbuch der altägyptischen Medizin* von WOLFHART WESTENDORF –, der wird sich wundern, wie gering der magische Anteil der ägyptischen Medizin war⁶. Bei genauerem Studium wird er jedoch feststellen, daß dieser erste Eindruck einzig durch eine Vorgehensweise der modernen Wissenschaft hervorgerufen wurde, die allenfalls eine praktische Berechtigung hat. Die Ägyptologie verfügt nur deswegen über ein nahezu magiefreies Korpus medizinischer Texte, weil fast alle derartigen Bestandteile weggelassen wurden und Texte, in denen der Anteil des Zaubers zu groß war, gar nicht erst in das Sammelwerk Eingang fanden. Tatsächlich aber sind die Übergänge fließend, die medizinischen und magischen Anteile halten sich im Londoner medizinischen Papyrus⁷ in etwa die Waage, während der Magieanteil im Papyrus Leiden I 348⁸, der hauptsächlich Sprüche gegen Kopf⁹- und Bauchschmerzen enthält, so groß ist, daß er nicht mehr als medizinischer Text angesehen wird.

In Wirklichkeit handelt es sich jedoch bei der Vorstellung, man könne für das alte Ägypten eine Trennung zwischen medizinischen und magischen Texten durchführen, um eine Fiktion¹⁰. Es ist methodisch nicht sehr glücklich, eine moderne Einteilung der Wissenschaftsgebiete in die Vergangenheit zu transponieren und dann getrennte Korpora beispielsweise von medizinischen, magischen, astronomischen

4 So W. WESTENDORF, *Handbuch der altägyptischen Medizin*. 2 Bde. (Handbuch der Orientalistik, I. Abteilung, 36. Band). – Leiden u.a. 1999, S. 529-532.

5 H. GRAPOW / H. VON DEINES / W. WESTENDORF, *Grundriß der Medizin der alten Ägypter*, 9 Bde. – Berlin 1954-1973.

6 S. allerdings auch hier den Index Zauber/Magie in W. WESTENDORF, *Handbuch* (vgl. Fußnote 4), S. 798-799.

7 Letzte Edition bei CHR. LEITZ, *Hieratic Papyri in the British Museum*. 7th Series, *Magical and Medical Texts of the New Kingdom*. – London 1999.

8 J.F. BORGHOUTS, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348* (Oudheidkundige Mededelingen; 51). – Leiden 1970.

9 S. hierzu zuletzt A. KARENBERG / CHR. LEITZ, Headache in magical and medical papyri of Ancient Egypt, in: *Cephalalgia* 21 (Oxford 2001), S. 911-916.

10 Vgl. J.F. QUACK, Rezension zu W. WESTENDORF, *Handbuch der altägyptischen Medizin*, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 94 (Berlin 1999), Sp. 456-459; ebenso J. WALKER, The Place of Magic in the Practice of Medicine in Ancient Egypt, in: *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 1 (Sydney 1990), S. 85-95.

und anderen Texten aufzustellen, die in der Antike selbst jedoch eine Einheit bilden konnten. Hinzu kommt, daß es auch auf der sozialen Ebene in vielen Fällen keine Trennung zwischen Arzt und Zauberer gab, oft handelte es sich um die gleichen Personen, die nur unterschiedliche Titel trugen¹¹.

Es soll im folgenden plausibel gemacht werden, daß die Opposition des Satzes vom Anfang des Papyrus Ebers, also die zwischen *hkk³* und *phrt* nicht auf der Ebene Magie versus Nichtmagie zu suchen ist: Gemeint ist vielmehr die zwischen dem gesprochenen, vielleicht nur gemurmelten Zauberspruch und dem tatsächlichen, auf jeden Fall materiellen Heilmittel, das hergestellt, eingenommen, aufgelegt oder sonst irgendwie appliziert wird. Über den Magieanteil des Heilmittels ist damit noch gar nichts ausgesagt. Es kann sein, daß ein bestimmtes Rezept auch nach modernen Maßstäben völlig magiefrei ist, es kann auch das völlige Gegenteil der Fall sein. Es werden für beides Beispiele gegeben, der Schwerpunkt liegt aber bei den magischen Bestandteilen, da dies das eher Unerwartete ist. Ein gewisses Korrektiv erhält der Leser beispielsweise durch die Dissertation von RENATE GERMER¹², die sich genau mit dem anderen Aspekt, nämlich der tatsächlichen Wirksamkeit der verwandten Drogen beschäftigt.

Eine weitere Einschränkung ist die, daß sich der Aufsatz nur mit bestimmten Krankheiten beschäftigen wird. Gewöhnlich wird vorgeschlagen, die einzelnen Leiden in exogene versus endogene Krankheiten zu unterteilen¹³. Unter exogenen Krankheiten sind äußere Verletzungen zu verstehen, wie sie beispielsweise im Papyrus Smith beschrieben werden¹⁴. Da die Verletzungsursache klar auf der Hand lag – ein Keulenschlag oder ein herabfallendes Bauteil –, gab es keine Veranlassung, mit dem Einfluß von Dämonen zu rechnen, die mit Hilfe der Magie bekämpft werden konnten¹⁵. Nur als Zwischenbemerkung: Hierin liegt auch ein gewisser Einwand gegen die häufiger geäußerte Ansicht, im Laufe der ägyptischen Geschichte habe es eine Entwicklung von einer nahezu naturwissenschaftlichen Medizin, wie sie in dem vermutlich aus dem Alten Reich stammendem Papyrus Smith zu Tage trete, hin zu einer mehr magisch beeinflussten Medizin gegeben¹⁶. In Wirklichkeit

11 FR. VON KÄNEL, *Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket*. – Paris 1984, S. 252-253.

12 R. GERMER, *Untersuchung über Arzneimittelpflanzen im Alten Ägypten*, Diss. phil. – Hamburg 1979.

13 A.-P. LECA, *La médecine égyptienne au temps des pharaons*. – Paris 1971, S. 59; J.F. NUNN, *Ancient Egyptian Medicine*. – London 1996, S. 96; K. SABRI KOLTA / D. SCHWARZMANN-SCHAFHAUSER, *Die Heilkunde im Alten Ägypten* (Sudhoffs Archiv, Beiheft; 42). – Stuttgart 2000, S. 56-57.

14 Zu diesen Verletzungen s. die unlängst erschienenen Arbeiten von J. STEPHAN, *Ordnungssysteme in der altägyptischen Medizin und die Überlieferung in den europäischen Kulturkreis*, Diss. Hamburg 2001, S. 149-254 und von A. BRAWANSKI, Die Fälle 1-8 des Papyrus Edwin Smith („Schädelhirntraumafälle“), in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 29 (Hamburg 2001), S. 7-39.

15 Zu Ausnahmen s. W. WESTENDORF, *Erwachen der Heilkunst. Die Medizin im Alten Ägypten*. – Zürich 1992, S. 26.

16 So W. WESTENDORF, *Erwachen der Heilkunst* (vgl. Fußnote 15), S. 19-21; J.F. NUNN, *Medicine* (s. Fußnote 13), S. 96.

könnte diese vermeintliche Entwicklung nur auf die spezielle Thematik des Papyrus Smith und das gleichzeitige Fehler anderer Quellen aus dieser frühen Epoche der ägyptischen Geschichte zurückzuführen sein.

Bei nicht wenigen der sogenannten endogenen Krankheiten stellte man sich dagegen vor, daß sie durch Dämonen verursacht wurden, zum Beispiel nicht zur Ruhe gekommene Tote; eine ganze Reihe von Termini ägyptischer Krankheiten bezeichnen entweder diese Krankheiten selbst oder die sie verursachenden Dämonen. Diese Wesen konnten durch die verschiedenen Öffnungen in den Körper eindringen und Schaden anrichten. So berichtet etwa das ansonsten magiefreie Gefäßbuch des Papyrus Ebers von einem Köpfungsdämon, der die von den Ohren zum Herz als dem Sitz des Verstandes führenden Gefäße durchschneidet und so eine Taubheit der Ohren bewirkt (pEbers 854e).

Bei all den Rezepten, um die es im folgenden gehen wird, handelt es sich jeweils um Heilmittel gegen endogene Krankheiten, also um Krankheiten, deren Ursache entweder nicht bekannt war oder zumindest nicht mitgeteilt wurde oder gar auf den Einfluß von Dämonen zurückgeführt wurde.

Im Grunde genommen würde sich eine systematische Aufzählung anbieten. Man könnte mit den Sympthiemitteln nach dem Prinzip *similia similibus* anfangen, bei dem etwa ein Beinleiden mit dem Teil des Beins einer Ziege behandelt wird (pBerlin 121). Ein Antipthiemittel nach dem Prinzip *contraria contrariis* wäre beispielsweise das Einreiben mit dem Fett des Pirols zur Verhinderung von Fliegenstichen (pEbers 845). Ein etwas verfeinertes Modell wurde von dem Medizinhistoriker KARL ED. ROTHSCHUH entwickelt, der eine erste Einteilung der Iatromagie in Simile-Magie und Singularitäts-Magie vornimmt¹⁷. Unter ersterem sind die magischen Heilwirkungen des Gleichartigen und Ähnlichen zu verstehen, unter letzterem die magischen Heilwirkungen des Ungewöhnlichen, Seltenen, Unheimlichen. Die Rezepte des Papyrus Ebers und die der übrigen medizinischen Schriften lassen sich, sofern sie magischen Begründungen unterliegen, fast ausschließlich der ersten Gruppe, der Simile-Magie, zuordnen. ROTHSCHUH unterteilt diese weiter in fünf Untergruppen. Über diese Aufteilung könnte man sicher streiten und mit guten Gründen auch mehr oder weniger Einteilungen vornehmen. Tatsache ist aber, daß sich dieses Modell im Großen und Ganzen gut auf die ägyptischen Rezepte anwenden läßt, auch wenn der Autor die ägyptische Medizin mit keinem Wort erwähnt – sein Ausgangsmaterial waren vor allem die medizinischen Schriften des Plinius.

Da im folgenden öfter auf dieses Modell Bezug genommen wird, seien die fünf Begriffe jeweils mit einem kurzen Beispiel eingeführt:

(1) Isodynamie: Die Heilwirkung beruht auf Identität. Als Beispiel mag das Beinleiden des pBerlin 121 dienen, das mit dem Teil des Beins einer Ziege behandelt wird.

17 K. ED. ROTHSCHUH, *Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart*. – Stuttgart 1978, S. 112ff.

(2) Morphoanalogie: Die Heilwirkung beruht auf einer Formähnlichkeit. Ein Beispiel wäre das Verschließen einer Wunde mit Hilfe eines Straußeneies und einer Schildkrötenschale.

(3) Chromoanalogie: Die Heilwirkung beruht auf einer Farbähnlichkeit. Ein ägyptisches Beispiel ist die später besprochene Verwendung von Rabenblut gegen das Ergrauen. Bei dieser Untergruppe wäre es sicher überlegenswert, sie nur als einen Spezialfall der zweiten anzusehen.

(4) Dynamoanalogie: Die Heilwirkung beruht auf der Aneignung von Simile-Kräften. Ein ägyptisches Beispiel ist das Eingießen eines Augenheilmittels mittels einer Geierfeder, wodurch der Patient sich die besondere Sehkraft dieses Raubvogels aneignen sollte.

(5) Ergoanalogie: Die Heilwirkung beruht auf der Ähnlichkeit von Handlungen. Hierzu rechnet der Autor auch die Formen der magischen Krankheitsabnahme (*Transplantatio morbi*) und der Krankheitsvernichtung (*Deletio morbi*). Für die *Transplantatio morbi* zitiert WESTENDORF¹⁸ ein Beispiel aus den *Zaubersprüchen für Mutter und Kind*, bei dem eine Krankheit namens *b^{cc}* auf eine Schwalbe übertragen wird. WESTENDORF spricht in diesen und ähnlichen Fällen von einer Sündenbock-Therapie.

Es wird sich im folgenden zeigen, daß es mit einem solchen Modell verschiedener Analogien nicht getan ist; die eigentliche Schwierigkeit besteht in den meisten Fällen vielmehr darin herauszufinden, was genau denn die Analogie ist. In einigen Fällen kommt dabei nichtmedizinischen, vor allem religiösen Texten eine Schlüsselrolle zu; eine andere wichtige Quelle können naturkundliche, insbesondere zoologische Schriften sein.

Da es systematische Behandlungen schon gibt¹⁹ und hier mehr aufgezeigt werden soll, in welchem Umfang und wie durchgehend der ganze Papyrus Ebers magische Bestandteile enthält, soll im weiteren einfach nach der Reihenfolge des Papyrus vorgegangen werden²⁰. Zur Demonstration, daß es sich hierbei nicht nur um ein spezifisch ägyptisches Phänomen handelt, werden recht häufig auch noch Stellen aus der *Naturgeschichte* des Plinius (23/24 - 79 n.Chr.) zitiert²¹. Die strukturellen und häufig auch inhaltlichen Ähnlichkeiten sind unverkennbar; es wäre sinnvoll, sie einmal in einem größeren Rahmen zusammenzustellen, was auch ein neues Licht auf das Nachwirken der altägyptischen Medizin werfen könnte.

18 W. WESTENDORF, *Erwachen der Heilkunst* (vgl. Fußnote 15), S. 214-215.

19 P. GHALIOUNGHUI, *Magie and Medical Science in Ancient Egypt*. – London 1963, S. 35-37; A.-P. LECA, *La médecine égyptienne* (vgl. Fußnote 13), S. 61-62; W. WESTENDORF, *Erwachen der Heilkunst* (vgl. Fußnote 15), S. 31-36.

20 Vgl. generell die fortlaufende Übersetzung bei W. WESTENDORF, *Handbuch* (vgl. Fußnote 4), S. 547-710.

21 Jeweils nach der neuen Tusculum-Ausgabe von R. KÖNIG und G. WINKLER.

Der erste hier besprochene Fall ist die Verwendung der Eselsmilch²² als Hauptbestandteil eines Medikaments (pEbers 98) für das Töten der Schmerzstoffe (*whdw*)²³. Die unmittelbar folgende Nummer (99) ist ein Alternativrezept mit einer ausführlicheren Überschrift: „Ein anderes (Heilmittel) für das Töten der Schmerzstoffe und das Beseitigen des Giftsamens (^{c3}) eines Toten oder einer Toten im Bauch eines Mannes oder einer Frau“. Über diesen Giftsamen und dessen Verbreitung durch den eselsgestaltigen Gott Seth ist man seit den Forschungen WESTENDORFS über altägyptische Incubusvorstellungen gut unterrichtet²⁴. Danach gab es die Vorstellung, daß die Menschen der Gefahr ausgesetzt waren, im Schlaf von einem dämonischen Wesen mit seinem giftigen Samen geschwängert zu werden (vgl. hierzu pEbers 168). Es kann sich dabei wie hier um einen Toten oder eine Tote handeln, häufig ist es auch der Gott Seth. Der Spruch 26 des Londoner medizinischen Papyrus²⁵, der sich gegen den Giftsamen richtet, soll über einem steifen Phallus eines Esels aus Gebäck gesprochen werden, der danach einer Katze zum Fressen vorgeworfen wird²⁶. Die Verbindungen des Gottes Seth, des potentiellen Incubus, zum Esel sind weit verbreitet; der Esel war neben dem Stier eines der beiden Tiere, die in der ägyptischen Schrift normalerweise mit einem Phallus determiniert wurden. Auf unser Rezept bezogen heißt dies: Vorgegangen wird nach dem Prinzip *similia similibus*, also ähnliches wird durch ähnliches bekämpft. Da der Giftsame und die als vergleichbar angesehenen Schmerzstoffe auf den eselsgestaltigen Seth zurückgehen können, versucht man in einem von mehreren Rezepten, dies Leiden durch die Verwendung von Eselsmilch zu heilen. Was hier nur in stark verkürzter Form angedeutet werden konnte, läßt doch schon erkennen, daß es ein Fehler wäre, die medizinischen Texte isoliert zu betrachten. Vielmehr können sich schon durch die Nennung einer einzigen Droge vielfältige Beziehungen zu dem weiten Feld der ägyptischen Kultur- und Religionsgeschichte ergeben.

Der nächste Fall betrifft die Verwendung von Gänsefett zur Herstellung von Trankmitteln bei einer Reihe von Erkrankungen des Afters (pEbers 132-134, 136, 147, 149, 151, 153). Angesichts des verhältnismäßig beschränkten Gesamtvor-

22 S. allgemein zu den tierischen Drogen L. MATIEGKOVA, Tierbestandteile in den altägyptischen Arzneien, in: *Archiv Orientální* 26 (Praha 1958), S. 529-560 und DIES., Produkte tierischer Exkretion und Sekretion in den altägyptischen Heilmitteln, in: *Archiv Orientální* 27 (Praha 1959), S. 529-552.

23 Eine Zusammenfassung der bisherigen Interpretationen zu den „Schmerzstoffen“ (*whdw*) gibt J. STEPHAN, *Ordnungssysteme* (vgl. Fußnote 14), S. 126-130.

24 W. WESTENDORF, Beiträge aus und zu den medizinischen Texten I. Mafdet, die Herrin des Lebenshauses und Seth, groß an Lebenskraft, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 92 (Berlin 1966), S. 128-130 und DERS., Beiträge aus und zu den medizinischen Texten III. Incubusvorstellungen, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 96 (Berlin 1970), S. 145-149. Ein neuerer Literaturüberblick bei S. MICHEL, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*. – London 2001, S. 247.

25 CHR. LEITZ, *Magical and Medical Texts* (vgl. Fußnote 7), S. 68.

26 Einzelheiten bei CHR. LEITZ, Zwischen Zauber und Vernunft: Der Beginn des Lebens im Alten Ägypten; in: A. KARENBERG / CHR. LEITZ (Hgg.), *Heilkunde und Hochkultur I. Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*. – Münster 2001, S. 137-139.

kommens von Gänsefett in den medizinischen Texten²⁷ kann man sagen, daß es sich bei der Verwendung gleich in acht Rezepten nicht um Zufall handeln kann. Der Grund, gerade Gänsefett und nicht das anderer Tiere zu verwenden, dürfte weniger in der besonderen medizinischen Wirksamkeit dieses Fettes liegen, sondern seinen Ursprung in einer einfachen Naturbeobachtung haben. Gänse und Enten besitzen eine besonders große Bürzeldrüse in der Nähe des Afters, mit der sie sich ständig ihr Gefieder einfetten. Aus diesem Grund mußte das Fett von Tieren, die anscheinend viel Zeit mit der Pflege ihres Hinterteils verbrachten, besonders wirksam bei Erkrankungen des Afters sein. Nach der eingangs vorgestellten Terminologie von ROTHSCHUH würde man hier von Dynamoanalogie reden. Die gleiche Überlegung dürfte für das Rezept des pEbers 146 gültig sein. In diesem Heilmittel werden ein unbekanntes Produkt der Graugans und das Gehirn (?) der Bläßgans gegen eine Verschiebung des Afters angewandt. Für diese Krankheit ist der Prolapsus recti, also ein Vorfall des Mastdarms in ganzer Wanddicke durch den After, vorgeschlagen worden; der belgische Arzt FRANS JONCKHEERE²⁸ konnte auf ein ähnliches Rezept bei Plinius (*nat. hist.* 30, 70) verweisen.

Naturbeobachtung dürfte auch bei dem Rezept des pEbers 142 eine Rolle gespielt haben. Es handelt sich um ein Heilmittel für das Herausholen der Hitze im After, gegen das zu gleichen Teilen das Fett der Kuhantilope (*Alcelaphus buselaphus*) und Kreuzkümmel (*Cuminum cymium*) eingesetzt werden. Die Verwendung des Kreuzkümmels in diesem und anderen Rezepten (pEbers 140, 144, 164) erklärt sich durch seine Wirkungsweise als Spasmolyticum im Magen-Darmbereich. Er ist beruhigend, blähwidrig, leicht harntreibend und verdauungsfördernd²⁹. Warum wird dazu aber noch das Fett der Kuhantilope verschrieben, die in allen medizinischen Texten nur an dieser Stelle erwähnt wird? Die Kuhantilope ist um etwa 1850 in Ägypten ausgerottet worden, war aber in pharaonischer Zeit kein seltenes Tier³⁰. Die Ägypter werden also die Gelegenheit gehabt haben, wie heutige Zoologen das auffällige Territorialverhalten der Kuhantilopen zu beobachten³¹. Die männlichen Tiere legen an bestimmten Stellen Kotplätze an, um ihr Revier zu kennzeichnen. Die beistehende Abbildung (Abb. 1) zeigt ein typisches Herausforderungsritual: Das eine Männchen nimmt eine hockende Stellung ein und kotet, das andere reibt sich die Flanke. Dieses besondere Sozialverhalten der Kuhantilopen dürfte der Grund sein, warum gerade ihr Fett in einem Rezept für das Herausholen der Hitze aus dem After Verwendung fand; zugleich unterstreicht es die immer wieder zu konstatierende Fähigkeit der Ägypter zu präziser Beobachtung ihrer Umwelt.

27 H. VON DEINES / H. GRAPOW, *Grundriß der Medizin der alten Ägypter*, VI: *Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen*. – Berlin 1959, S. 114.

28 F. JONCKHEERE, *Le papyrus medical Chester Beatty*. – Bruxelles 1947, S. 48.

29 Alles nach R. GERMER, *Untersuchung* (vgl. Fußnote 12), S. 105 zur Verwendung von *tpnn*.

30 D.J. OSBORN / J. OSBORNOVÁ, *The Mammals of Ancient Egypt* (The Natural History of Egypt; IV). – Warminster 1998, S. 171-173.

31 R. D. ESTES, *The Behavior Guide to African Mammals*. – Berkeley 1991, S. 140-141.

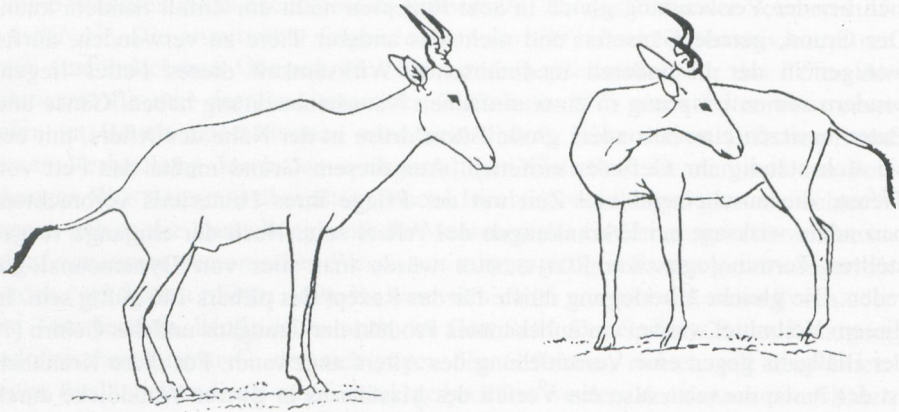


Abb. 1: Herausforderungsritual der Kuhantilope (nach ESTES, S. 135)

Das Rezept pEbers 248 ist ein Heilmittel für das Beseitigen von dämonischen Einwirkungen im Kopf. Hiergegen sollen unter anderem die Gräten des Nilbarsches (*ḥḥ*) und des roten Fisches (*dšr*, Buntbarsch?) sowie der Schädel des Fiederbartwelses (*wḥꜥw*) (zu Asche) erhitzt werden und dann mit Honig und einer Salbe verrührt werden, um den Kopf damit vier Tage lang zu salben. Ein ähnliches Rezept, nur mit dem Schädel eines Welses (*nꜥr*), steht zwei Rezepte später als Heilmittel für die Krankheit im halben Kopf (pEbers 250). Verwandt damit ist pEbers 405, hier dient die Galle des *ḥḏw*-Fisches zum Beseitigen der weißen Stellen im Auge. Daß es sich jeweils um ein Sympthiemittel handelt, ist klar, zweimal wird eine Krankheit im Kopf mit dem Schädel eines Welses behandelt; ähnliche Sympthiemittel, nur mit den Köpfen anderer Tiere, finden sich bei Plinius (*nat. hist.* 29, 112-114). Unklar ist aber die Rolle der fünf verschiedenen Fische. Über den Fiederbartwels ist aus religiösen Texten nichts bekannt; bei den anderen vier Fischen ist die Situation jedoch besser. Der Nilbarsch war eine Urgottgestalt des Sonnengottes, die vor oder bei der Entstehung des Lichts in Erscheinung trat³². Die roten Fische bewachten nach Ausweis eines Papyrus des Neuen Reiches die Barke des Sonnengottes Amun vor Apophis³³; der *ḥḏw*-Fisch spielt eine ähnliche Rolle, er erscheint jedoch auch noch an vielen anderen Stellen mit dem Sonnengott³⁴. Der in schlammigen und dunklen Gewässern lebende Wels schließlich war nach Ausweis des Höhlenbuches und des Amduat mit dem Lauf des nächtlichen

32 CHR. LEITZ, *Tagewählerei. Das Buch ḥt nḥ ph.wy dt und verwandte Texte* (Ägyptologische Abhandlungen; 55). – Wiesbaden 1994, S. 271.

33 pBM 10042 rto V, 7; CHR. LEITZ, *Magical and Medical Texts* (vgl. Fußnote 7), S. 37.

34 J.F. BORGHOUTS, *The Magical Texts* (vgl. Fußnote 8), S. 210-217.

Sonnengottes verbunden³⁵. Das heißt, alle vier Fischarten stehen in einer Beziehung zum Sonnengott.

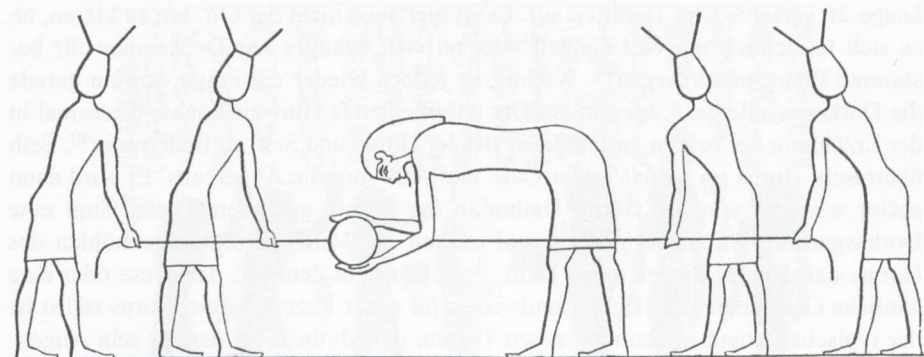


Abb. 2: Vier welsköpfige Dämonen aus dem Grab Ramses IV (nach CAPART, in: *Chronique d'Égypte* 14, Bruxelles 1939, 214).

Damit scheint noch nicht viel gewonnen, dies ändert sich aber, wenn man einen erneuten Blick auf den Text wirft. Die Überschrift des unmittelbar vorangehenden Spruches (pEbers 247) lautet: „Ein anderes (Heilmittel), ein sechstes, das Isis selbst gemacht hat für Re, um die Schmerzen zu vertreiben, die in seinem Kopf sind“. D.h. der Patient identifiziert sich mit dem Sonnengott Re ähnlich wie in einem Leidener Papyrus gegen Kopfschmerzen³⁶. Der Gegner des Sonnengottes bei seiner Tagfahrt und noch mehr bei seiner Nachtfahrt war die Schlange Apophis, die in der zitierten Leidener Handschrift auch eindeutig als Verursacher der Kopfschmerzen identifiziert werden konnte. Damit wird die Logik des Rezepts erkennbar: Die Fische sind der Sonnengott selbst (der Nilbarsch), die Wesen, die ihn in der Unterwelt empfangen (die Welse) und seine Helfer im Kampf gegen Apophis (der rote Fisch und der *ḥbdw*-Fisch). Wie in dem mythischen Vorbild wird dies ausreichen, Apophis und damit die von ihm hervorgerufenen Kopfschmerzen unschädlich zu machen.

Bei der Erwähnung des Eselsfettes in einem Alternativrezept (pEbers 249) zum gerade besprochenen hat schon WESTENDORF³⁷ auf einen anderen Zauberspruch hingewiesen, bei dem Seth – häufig als Esel vorgestellt – der Verursacher von Kopfschmerzen ist. Das heißt, auch hier würde es sich wieder um ein Sympthiemittel handeln.

35 I. GAMER-WALLERT, *Fische und Fischkulte im alten Ägypten* (Ägyptologische Abhandlungen; 21). – Wiesbaden 1970, S. 116-117.

36 pLeiden I 348 Spruch 7; vgl. CHR. LEITZ, Spruch 11 des magischen Papyrus Leiden 1348 (rto IV, 9-10), in: *Göttinger Miscellen* 98 (Göttingen 1987), S. 55-60.

37 W. WESTENDORF, *Erwachen der Heilkunst* (vgl. Fußnote 15), S. 57 mit Verweis auf W. WESTENDORF, Ein neuer Fall der „homosexuellen Episode“ zwischen Horus und Seth? in: *Göttinger Miscellen* 97 (Göttingen 1987), S. 71-77.

In einem Heilmittel zum Vertreiben der Verschleierung im Auge (pEbers 339) wird neben einer Reihe anderer Ingredienzien der Kot der Dorkasgazelle (*ghs*) verwendet³⁸. Die Verwendung von Tierkot war häufig, das einschlägige Lexikon listet knapp 20 verschiedene Tierarten auf. Es ist hier auch nicht der Ort, um zu klären, ob es sich tatsächlich um Kot handelt oder ob sich dahinter nur Decknamen für bestimmte Pflanzen verbergen³⁹. Wichtig ist jedoch wieder die Frage, warum gerade die Dorkasgazelle der Lieferant ist. Der entscheidende Hinweis könnte diesmal in der Erzählung der beiden verfeindeten Brüder Horus und Seth zu finden sein⁴⁰. Seth überrascht Horus im Schlaf in der Oase und reißt ihm die Augen aus. Er wird dann später weinend von der Göttin Hathor in der Wüste gefunden. Diese fängt eine Dorkasgazelle, um sie zu melken und träufelt die Milch in die Augenhöhlen des Horus, der danach wieder sehen kann. Es scheint gut denkbar, daß diese oder eine ähnliche Geschichte das Hintergrundwissen für unser Rezept liefert. Horus selbst ist der typische Patient in den magischen Texten; der Mythos, bei dem er sein Augenlicht durch Seth verliert genauso wie dieser seine Hoden durch Horus, zieht sich durch die ganze ägyptische Geschichte. In der Nachschrift zu diesem Rezept wird angeordnet, daß das Mittel mit der Feder eines Gänsegeiers eingegossen werden solle. Auch hierin liegt ein Sympthiemittel vor. Mußte der Geier, der schon aus weiter Entfernung und großer Höhe seine Beute sah, doch als ein Vogel von besonderer Sehkraft gelten. Die gleiche Überlegung liegt bei Plinius (*nat. hist.* 29, 123) vor, wo die Galle des Adlers oder alternativ die des Geiers zum Einreiben bei dunklen Flecken, Verdunkelung der Augen und beim grauen Star zur Anwendung kommt.

Einer der nächsten Texte, ein Heilmittel für das Öffnen der Augen (pEbers 344), erwähnt einen Skarabäus und Krokodilskot (vgl. für letztere Droge Plinius, *nat. hist.* 28, 108?). Der Mistkäfer war ein Bild des morgendlichen Sonnengottes; die Assoziation des Sonnenaufgangs mit dem Öffnen der Augen dürfte in Ägypten allgegenwärtig gewesen sein. Auch das Krokodil dürfte nicht zufällig gewählt sein. Der Sonnengott verjüngte sich nach Ausweis der Unterweltbücher des Neuen Reiches im Leib eines Krokodils, es existieren Darstellungen, bei denen die Sonnenscheibe aus der Bauchdecke eines Krokodils herausbricht⁴¹. Darüberhinaus könnte man

38 Vgl. auch Plinius, *nat. hist.*, 28, 170: *capras negant lippire, quoniam quasdam herbas edint, item dorcadas; ob id fimum earum cera circumdatum nova luna devorari iubent*: „Die Ziegen sollen keine Triefaugen bekommen, ebenso die Dorkasgazellen; deshalb schreibt man vor, ihren mit Wachs umhüllten Kot bei Neumond zu verschlucken“.

39 Grundlegend TH. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*. – Leipzig 1921 (zitiert nach der Neuauflage Amsterdam 1974), §§ 489-496; ein konkreter Nachweis für einen ägyptischen Text bei J.F. QUACK, Das Pavianshaar und die Taten des Thot (pBrooklyn 47.218.48+85 3, 1-6), in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 23 (Hamburg 1996), S. 313-314.

40 pChester Beatty I, Kolumne 10.

41 H. STERNBERG-EL HOTABI, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr.* (Ägyptologische Abhandlungen;

Herodot (II, 68) zitieren, nach dem das Krokodil im Wasser blind, außerhalb des Wassers aber sehr scharfsichtig sei.

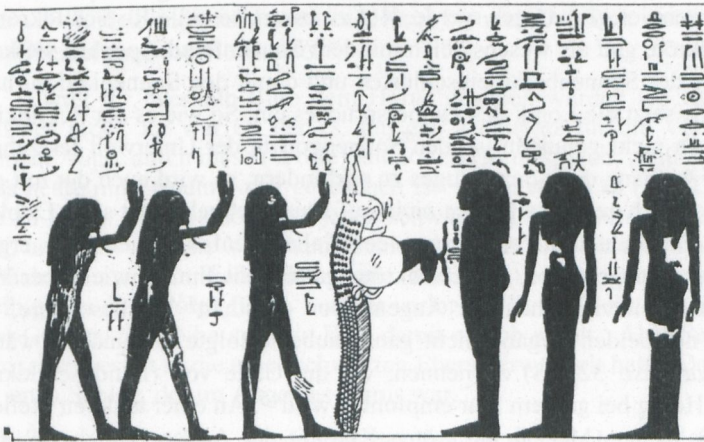


Abb. 3: Krokodil, aus dessen Bauchdecke die Sonne herausbricht: Grab Ramses' IX. (nach F. GUILMANT, *Le tombeau de Ramses IX* (MIFAO; 15). – Le Caire 1907, Taf. 92)

Das nächste Thema ist die Schildkrötengalle. Diese wird dreimal zusammen mit Honig oder einer Salbe in einem Augenmittel genannt (pEbers 347, 350 und 360). Nr. 347 ist dabei die Kurzfassung zu Nr. 360 und zeigt nebenbei sehr schön, wie jederzeit zu einem einfachen Rezept noch ein Zauberspruch hinzutreten kann. Die ausführliche Fassung lautet:

„Ein anderes (Heilmittel) für das Beseitigen der weißen Stellen in den Augen:

Es ist Lärm am südlichen Himmel seit dem Beginn der Nacht, es herrscht Aufruhr am nördlichen Himmel. Eine Anhäufung (von Leichen) ist ins Wasser gefallen. Die Mannschaft des Re schlägt ihre Landepflöcke ein, weil die Köpfe ins Wasser gefallen sind. Wer ist es denn, der ihn (= den einzelnen Kopf) bringen wird und wer wird ihn finden? – Ich bin es, der ihn bringen wird und ich bin es, der ihn finden wird. Ich habe eure Köpfe gebracht. Ich habe eure Nacken (an sie) geknüpft. Ich habe eure abgeschnittenen (Köpfe) wieder an ihrer (richtige) Stelle befestigt. Ich habe euch geholt, um abzuwehren die Einwirkung eines Gottes, eines Toten, einer Toten [usw.]

Werde rezitiert über der Galle einer Schildkröte, werde zerstoßen in Honig, werde an die Außenseite der beiden Augen gegeben“.

62). – Wiesbaden 1999, S.15-16. Eine leicht zugängliche farbige Abbildung findet sich bei E. HORNING, *Tal der Könige*. – Zürich, München 1985, S. 116.

Die Schildkröte, gemeint ist die große Afrikanische Weichschildkröte (*Trionyx triunguis*), die bis zu 1 Meter Länge erreichen kann, wurde seit jeher als Feind des Sonnengottes angesehen. Bereits in einem Sargtext des Mittleren Reiches⁴² droht der Tote, wenn er gezwungen werde, Kot zu essen, so solle Re Schildkröten essen. Die Schildkröte galt als wesensgleich mit dem Sonnenfeind Apophis, sie konnte das Fahrwasser der Sonnenbarke einschlürfen und damit den Sonnenlauf aufhalten. An dieser Stelle setzt die Logik des Zauberspruches ein: So wie es der Schildkröte letztendlich doch nicht gelungen ist, den Sonnengott in der Unterwelt festzuhalten und damit den Aufgang des Sonnenauges zu verhindern, so wird auch der mit dem Sonnengott identisch gedachte Patient nicht auf Dauer sehbehindert sein. Es bleibt noch zu klären, ob nicht die Verwendung der Galle ebenfalls einen Sinn ergibt. Zum einen wäre zu untersuchen, ob Schildkrötengalle nicht ähnlich wie Leber Vitamin A – ein Bestandteil vieler heutiger Augensalben – enthält⁴³, insbesondere, wenn die Trennung der beiden Organe nicht ganz sauber erfolgte⁴⁴. Zunächst wäre wieder Plinius (*nat. hist.* 32, 33) zu nennen, wo die Galle von (Land)Schildkröten mit attischem Honig bei grauem Star empfohlen wird⁴⁵. An einer anderen Stelle (32, 37) soll die Galle der (Meer)Schildkröten Klarheit der Augen bewirken⁴⁶. Für einen ganz anderen Kulturkreis wäre auf ein akkadisches Rezept zu verweisen, bei dem gegen eine Augenkrankheit Fischgalle eingesetzt wurde⁴⁷.

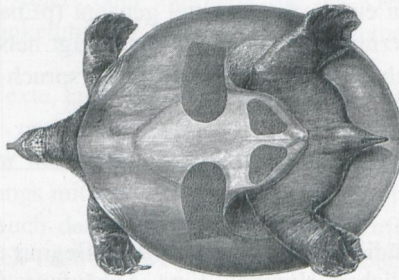


Abb. 4: Afrikanische Weichschildkröte (nach *Description de l'Égypte*)

- 42 CT V, 30f. Der grundlegende Aufsatz zu diesem Thema stammt von A. GUTBUB, *La tortue animal bénéfique à l'époque ptolémaïque et romaine*, in: *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron I* (Bibliothèque d'études; 81). – Le Caire 1979, S. 391-435.
- 43 W. WESTENDORF, *Erwachen der Heilkunst* (vgl. Fußnote 15), S. 70 und J.F. NUNN, *Medicine* (s. Fußnote 13), S. 150 und 200.
- 44 Um eine ungefähre Vorstellung zu bekommen, sei der Leser auf eine farbige Abbildung einer Schafsleber mit nicht abgetrennter Gallenblase verwiesen: D. SCHWEMER, *Leberschau, Losorakel, Vogelflug und Traumgesicht*, in: *Die Hethiter und ihr Reich*. – Stuttgart 2002, S. 144.
- 45 *Felle testudinum cum Attico melle glaucomata inungui prodest*.
- 46 *Fel testudinum claritatem oculorum fecit*.
- 47 W. VON SODEN, *Fischgalle als Heilmittel für Augen*, in: *Archiv für Orientforschung* 21 (Horn 1966), S. 81-82. Eher skeptisch äußert sich zur pharmazeutischen Wirkung von Galle L. MATIEGKOVA, *Tierbestandteile* (vgl. Fußnote 22), S. 555.

Der pEbers 356 verwendet die beiden Augen eines Schweins gegen die Blindheit (vgl. auch die Verwendung von Schweinegalle in pEbers 392). Hierbei handelt es sich um eine Anspielung auf das 112. Kapitel des Totenbuches, in dem sich Seth in einen Eber verwandelt und (den Patienten) Horus blendet. Der Text lautet in Auszügen in der Übersetzung von HORNING⁴⁸:

„[...] wißt ihr, weshalb Buto dem Horus gegeben wurde? Ich weiß es, ihr wißt es nicht. Re war es, der es ihm gab als Ersatz für die Verletzung in seinem Auge, durch diese (Worte), die Re zu Horus sprach: ‚Laß mich sehen, was heute mit deinem Auge geschehen ist‘ – und er sah es (an). Dann sagte Re zu Horus: ‚Blicke doch auf jenen schwarzen Eber.‘ Darauf blickte er auf ihn, und da wurde die Verletzung seines Auges noch weit schlimmer. Horus sprach dann zu Re: ‚Siehe, mein Auge (fühlt sich) wie bei jenem Schlag, den Seth gegen mein Auge führte‘, und er verlor das Bewußtsein. Da sagte Re zu den Göttern: ‚Legt ihn auf sein Bett, damit er sich erholt.‘ Aber Seth war es, der seine Gestalt in die eines schwarzen Ebers verwandelt hatte. Da heilte (?) er jenen Schlag, der im Auge des Horus war.“

Der Mechanismus ist klar: Indem sich der Patient, der in vielen medizinischen und magischen Texten mit Horus identifiziert wird, die beiden Schweineaugen, sprich die Augen seines Gegners Seth, aneignet, wird er wieder sehend⁴⁹. Kurz danach, im pEbers 362 wird der Kauknochen eines Esels gegen die Hitze in den beiden Augen verwendet, im pEbers 364 ist es der Zahn eines Esels, der als Heilmittel für die Schläfe dient. Beidemale dürfte sich hinter dem Esel der Gott Seth verbergen, dies ist ja weiter oben bei den Incubus-Vorstellungen schon zur Sprache gekommen.



Abb. 5: In Ägypten lebende Fledermausart (nach *Description de l'Égypte*)

48 E. HORNING, *Das Totenbuch der Ägypter*. – Zürich, München 1979, S. 219-220.

49 CHR. LEITZ, Die medizinischen Texte aus dem Alten Ägypten, in: A. KARENBERG / CHR. LEITZ (Hgg.), *Heilkunde und Hochkultur I. Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*. – Münster 2001, S. 26-27; DERS., *Tagewählerei* (vgl. Fußnote 32), S. 269-270.

Im pEbers 409 wird für die Beseitigung des Wütens im Auge neben Bleiglanz auch das Ei eines Geiers verwendet. Hier dürfte die gleiche Erklärung wie oben bei pEbers 339 greifen, die Aufnahme in beide Rezepte wird durch die große Sehkraft dieses Raubvogels veranlaßt sein.

Ähnlich gelagert ist der Fall im pEbers 424 und 426, wo Fledermausblut gegen die Einbiegung eines Haars im Auge verwandt wird. Das gleiche Mittel findet sich auch in einem koptischen Papyrus, um nach innen gewachsene Wimpernhare nicht nachwachsen zu lassen⁵⁰. Aetius von Amida (ed. HIRSCHBERG) erwähnt im 69. Kapitel seiner Augenheilkunde gleichfalls Fledermausblut gegen das Wiederwachsen der ausgerupften Wimpernhare. Zu vergleichen ist ferner Plinius (*nat. hist.* 30, 132), der als erstes Enthaarungsmittel das Blut der Fledermäuse anführt⁵¹. Der Glaube, daß das Blut dieser Tiere den Haarwuchs verhindern könne, scheint sich bis mindestens zum Anfang des 19. Jahrhunderts in Ägypten gehalten zu haben. So wird berichtet, daß Frauen Fledermausblut auf all die Körperteile eines neugeborenen Mädchens auftrugen, bei denen sie nicht wollten, daß dort Haare wuchsen⁵². Als Erklärung für diese auch in anderen Kulturen weitverbreitete Vorstellung der Fledermaus als Haardämon wird die vollständige Kahlheit der Flughäute vorgeschlagen, vgl. das französische *chauve-souris*⁵³. Im pEbers 424 wird daneben auch noch das Blut der Eidechse verwendet, so jedenfalls die konventionelle Übersetzung von *hntʒsw* (vgl. auch pEbers 370⁵⁴). Der Fall ist aber etwas komplizierter, da die genaue Artbestimmung des mit Eidechse übersetzten Wortes nicht sicher ist. Das koptische Nachfolgewort **ANΘΟΥC** wird griechisch mit *καλαβώτης* übersetzt⁵⁵, eine Kurzform für *ασκαλαβώτης*, den Gecko. Allein auf Grund der ägyptischen Texte ist eine Entscheidung zwischen einer Eidechsenart und einem Gecko nicht möglich. Sollte aber von der pharaonischen bis zur koptischen Zeit kein Bedeutungswandel eingetreten sein, so hätte man jedenfalls für die Verwendung in einem Augenrezept eine einleuchtende Erklärung – ist doch der Gecko im Gegensatz zu den tagaktiven Eidechsen ein vorwiegend nächtliches Tier mit großen Augen⁵⁶. Die gleiche Über-

50 W. TILL, *Die Arzneikunde der Kopten*. – Berlin 1951, S. 14 und 51, vgl. S. 64. Vgl. zum möglichen Vitamin-A-Gehalt des Fledermausblutes L. MATIEGKOVA, Tierbestandteile (vgl. Fußnote 22), S. 537.

51 *Vespertilionum sanguis psilotri vim habet.*

52 E.W. LANE, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians written in Egypt during the Years 1833-1835*. – London [1836], S. 35.

53 R. RIEGLER, in: H. BÄCHTOLD-STÄUBLI (Hg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. II. – Berlin, Leipzig 1930 (Ndr. 1987-2000), Sp. 1584-1585. Die Verbindung gerade zu den Augen könnte sekundär mit der Vorstellung zusammenhängen, daß die Fledermäuse über ganz außergewöhnliche Sehfähigkeiten verfügen müssen – sind sie doch in der Lage, selbst bei völliger Dunkelheit jedem Hindernis auszuweichen.

54 Hier wird der Kot dieses Tieres für das Beseitigen des Wütens im Auge (*dr ʒdt im irt*) eingesetzt, vielleicht ein Glaukomanfall (grüner Star), so die Vermutung von Prof. Dr. MARTIN VOGEL, Augenklinik Göttingen bei W. WESTENDORF, *Handbuch* (vgl. Fußnote 4), S. 614, Anm. 100.

55 W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*. – Oxford 1939, S. 11.b.

56 SEBASTIAN RICHTER, Leipzig, und SIMONE MICHEL, Hamburg, machten mich beide unabhängig voneinander noch auf eine zweite und mindestens ebenso gute Möglichkeit aufmerksam. Auf magischen

legung ließe sich auch bei einem koptischen Augenrezept anwenden, wo die Übersetzungen ebenfalls zwischen Eidechse und Gecko schwanken⁵⁷. Bei Plinius (*nat. hist.* 29, 131) werden tränende Augen mit der Asche vom Kopf des Geckos geheilt.

Das dazwischen liegende Rezept pEbers 425 soll verhindern, daß Haare im Auge wachsen, nachdem sie ausgerissen wurden. Hiergegen wird der Kot des Geckos (?) eingesetzt und das Blut von fünf Tieren, nämlich Rind, Esel, Schwein, Windhund und Ziege. Für all diese Tiere mit Ausnahme des Windhundes läßt sich eine Beziehung zum Gott Seth nachweisen, so daß wieder die Vermutung naheliegt, es könne auf den Kampf zwischen Horus und Seth angespielt sein, bei dem Seth Horus die Augen ausriß.

Das Rezept des pEbers 539 ist ein Heilmittel für die Beseitigung einer Absonderung am Rand einer Wunde. Hierzu werden ein Straußenei und die Schale einer Schildkröte verwendet. Der dahinterstehende Gedanke scheint zu sein, daß das harte Straußenei und der Schildkrötenpanzer die Wunde verschließen sollen, so daß keine Absonderung mehr nach draußen gelangen kann – Morphoanalogie nach der Terminologie von ROTHSCUH. Diese Vermutung wird bestätigt durch pEbers 710, wo die gleichen Bestandteile verwendet werden, um die Schweißabsonderung am Körper eines Mannes oder einer Frau zu beseitigen. Ähnlich ist pEbers 718, wo ein Straußenei in einem Rezept gebraucht wird, um zu veranlassen, daß sich das Gesicht strafft. Nur das Straußenei gelangt in einem Rezept gegen eine bestimmte Kopfkrankheit, vielleicht ein nässender Hautausschlag (pEbers 444), zum Einsatz; auch hier ist wieder der Wunsch zu erkennen, die harte, keine Flüssigkeit durchlassende Schale des Straußeneis auf den Kopf des Patienten zu übertragen. Dagegen wurde nur die Schildkrötenschale in einem Rezept verwendet, das unter einer Reihe von Mitteln gegen eine bestimmte Art Hautausschlag und Schmerzstoffe steht (pEbers 124).

Die Schildkrötenschale ermöglichte noch einige andere Assoziationen: Im pEbers 476 wird sie gemeinsam mit dem Fett vom Unterschenkel des Nilpferds dazu

Gemmen (z.B. Leipzig Inv.Nr. 9493) findet sich öfter auf einer Seite eine Eidechse und auf der anderen Seite eine Inschrift (*καὶ δέ σ' οὐλεῖ*): „Auge, sie heilt dich“ u.ä.). Ein Vergleichsstück findet sich z.B. bei H. PHILIPP, *Mira et Magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz*. – Mainz 1986, Nr. 123. Als Hintergrund verwies mich S. RICHTER auf Aelian, *De natura animalum* V, 47 und Plinius, *nat. hist.* 29, 129-130: „Auch Eidechsen nimmt man auf mehrfache Weise zu Heilmitteln für die Augen. Die einen schließen die grüne <Eidechse> und die sogenannten Cynäidensteinchen, die man auch Leistengeschwülsten anzubinden pflegt, in ein neues Tongefäß; man kennzeichnet neun davon mit einer Marke und nimmt jeden Tag eines davon heraus; am neunten Tag läßt man die Eidechse laufen und hebt die Steinchen gegen Schmerzen der Augen auf. Andere streuen Erde unter eine geblendete grüne Eidechse und schließen mit ihr zusammen Ringe aus gediegenem Eisen oder Gold in ein gläsernes Gefäß ein; wenn man durch das Glas bemerkt, daß die Eidechse ihre Sehkraft wiedererlangt hat, läßt man sie heraus und verwendet die Ringe gegen Trübseligkeit; wieder andere nehmen die Asche vom Kopf anstelle von Spießglanz bei rauen Augen. Manche verbrennen die grüne Eidechse mit langem Hals, die in sandigen Gegenden vorkommt, und reiben damit die Augen bei beginnendem Tränenfluß ein, ebenso beim grünen Star“. S. zuletzt zum Thema S. MICHEL, *Die magischen Gemmen* (vgl. Fußnote 24), S. 264-265.

57 W. TILL, *Die Arzneikunde der Kopten* (vgl. Fußnote 50), S. 54.

verwendet, Haare zu beseitigen. Das *tertium comparationis* ist natürlich die glatte Oberfläche des Schildkrötenpanzers wie die unbehaarte Haut des Nilpferdbeines. In einem anderen Rezept (pEbers 452) wird die Schildkrötenschale für das Beseitigen des Ergrauens und das Behandeln der Haare eingesetzt. Hier war die dunkle Farbe des Panzers ausschlaggebend, die man auf die Haare des Patienten zu übertragen hoffte.

Fast alle Mittel gegen das Ergrauen beruhen auf der Verwendung besonders dunkler Stoffe. So wurde das Blut eines schwarzen Kalbes verwandt (pEbers 451 = 459) oder das Blut des Horns eines schwarzen Rindes (pEbers 454) oder das Horn einer Dorkasgazelle (pEbers 458), das ebenfalls schwarz ist. Das gleiche gilt für die Kaulquappen des Kanals (pEbers 456), das Gehirn der Fiederbartwelse (pEbers 455) und das Fett eines schwarzen Wurmes (pEbers 461). Besonders beliebt war der Rabe, von dem die Wirbelsäule (pEbers 452), ein Ei (pEbers 453) und das Blut der Wirbelsäule (pEbers 457) verwendet wurden. Für vergleichbare Rezepte läßt sich Plinius (*nat. hist.* 29, 109) anführen. Eines davon ist dabei einem ägyptischen so ähnlich, daß es sich lohnt, die beiden zusammenzustellen. Das ägyptische (pEbers 453) lautet vollständig:

„Plazenta der Katze; Ei des Raben; Öl/Fett, *ibr*-Salbe; werde zu Asche erhitzt, werde an den Kopf des Mannes gegeben, nachdem er (der Kopf) rasiert ist“.

Bei Plinius liest sich das so:

„Das Ei eines Raben, in ein Kupfergefäß geschlagen und auf den rasierten Kopf gestrichen, färbt das Haar schwarz, aber man muß, solange es trocknet, Öl im Mund behalten, damit nicht auch die Zähne gleichzeitig schwarz werden“.

Es kann natürlich sein, daß all diese Stoffe tatsächlich die Haare für eine Weile dunkel färben; entscheidend war jedoch, das äußere und jeweils schwarze Erscheinungsbild der Tiere auf die Haare des Patienten zu übertragen⁵⁸. ROTHSCUH würde hier von Chromoanalogie sprechen.

Ein interessanter Fall ist das Rezept pEbers 465, ein Heilmittel für das Wachsenlassen der Haare eines Kahlen. Hiergegen wird ein Salbmittel aus dem Fett von gleich sechs Tieren hergestellt, nämlich dem des wilden Löwen, des Nilpferds, des Krokodils, des Katers, der Schlange und des Steinbocks. Anscheinend verließ man sich bei diesem schwierigen Problem nicht auf ein einziges Prinzip, sondern versuchte es gleichzeitig mit zwei entgegengesetzten Verfahren. Für das Prinzip *similia similibus* stehen der Löwe, die Katze und der Steinbock, für das Gegenteil – *contraria contrariis* – stehen die drei haarlosen Tiere Nilpferd, Krokodil und Schlange.

58 Weitere griechische Autoren bei H.L.E. LÜRING, *Die über die medicinischen Kenntnisse der alten Ägypter berichtenden Papyri verglichen mit den medicinischen Schriften griechischer und römischer Autoren*, Diss. Strassburg. – Leipzig 1888, S. 131.

Das nächste Rezept (pEbers 466) ist für das Wachsenlassen der Haare bei krankhaftem Haarausfall bestimmt. Hier werden die Haare (gemeint sind nach pEbers 771 die Stacheln) des Igels oder des Stachelschweins – die Artbestimmung ist nicht sicher – zu Asche erhitzt, in Öl oder Fett gegeben und der Kopf damit gesalbt. Das gleiche Rezept findet sich wiederum bei Plinius⁵⁹, der dem Igel und noch weit mehr dem Stachelschwein die Wirkung zuschreibt, auf dem Kopf die Haare wieder sprießen zu lassen. War in diesem Fall die besondere Festigkeit der Stacheln die erwünschte Eigenschaft, so scheint das Thema Schnelligkeit in den Rezepten pEbers 468 und 469 den Ausschlag zu geben. In dem ersten Rezept – ebenfalls für das Wachsenlassen der Haare – wird der Unterschenkel eines Windhundes und der Huf eines Esels in einem Topf mit Öl gekocht, in dem zweiten ein dunkler Gecko (?). Vielleicht hoffte man, daß sich die Geschwindigkeit dieser Tiere auf den Haarwuchs auswirken würde. Für das erste Rezept gibt es wieder eine verwandte Stelle bei Plinius (*nat. hist.* 29, 106), wo kahl gewordene Stellen mit der Asche vom Huf des Maulesels oder der Maulesel zusammen mit Myrtenöl wieder behaart werden können. Bei dem Eselshuf, der in pEbers 470 durch einen Eselzahn ersetzt ist, könnte man auch noch an ein Wortspiel denken. Das Wort für „Esel (♁)“ enthält die gleichen Konsonanten wie das Wort für „groß (♁)“, deswegen könnte nach ägyptischer Überlegung gerade der Esel einen positiven Einfluß auf den Haarwuchs haben⁶⁰. Für das Gegenteil, nämlich die Haare einer Verhassten, gemeint einer Nebenbuhlerin, ausfallen zu lassen, wird ein mit Wasserwurm übersetztes Tier (*ḥnrt*) verwendet (pEbers 474). Die Übersetzung ist nach dem Schlangendeterminativ geraten. Man weiß aber, daß dieses Tier im Wasser lebte (pSmith Fall 12, Glosse C), so daß man nicht fehlgehen wird, wenn man unterstellt, daß es vermutlich keine Haare hatte. Das Alternativrezept (pEbers 475) verwendet ein Lotosblatt, auch hier wollte man wohl die glatte Oberfläche auf das Haupt der Konkurrentin übertragen.

Es folgen die Heilmittel bei Verbrennungen. Im pEbers 484 (= 497) wird unter anderen Bestandteilen Leder verwendet, doch wohl zu dem Zweck, daß die verbrannte Haut die gleichen Eigenschaften annehmen möge und wieder zuheilt. Ein

59 *Nat. hist.* 29, 107: alopecias cinis e murium capitibus caudisque et totius muris emendat, praecipue si veneficio acciderit haec iniuria, item irenacei cinis cum melle aut corium combustum cum pice liquida. [...] quae de irenaceo dicentur, omnia tanto magis valebunt in hystrice: „Kahle Stellen heilt die Asche von den Köpfen und Schwänzen der Mäuse, ferner von der ganzen Maus, besonders wenn [dieses Übel] durch einen Gifttrank hervorgerufen wurde, ferner [heilt] die Asche vom Igel mit Honig und seine mit flüssigem Pech verbrannte Haut. [...] Was vom Igel gesagt ist, wird alles noch viel mehr beim Stachelschwein Geltung haben“.

60 Abschließend vgl. man noch einen bei TH. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber* (vgl. Fußnote 39), § 452 zitierten Bericht Ammians (XXX, 5): „Im Jahre 375 n.Chr. unter Kaiser Valens wurde Faustinus, der Schwestersohn des Praefecten Iuventius, als Staatssekretär beim Heere, auf die Folter gebracht und durch den Henker getötet: man machte ihm nämlich ein Verbrechen daraus, daß er einen Esel getötet haben sollte, wie seine Ankläger behaupteten, zum Zwecke geheimer Künste, wie er selbst aber versicherte zur Bereitung eines Mittels gegen Haarausfall“.

anderes Rezept (pEbers 486) gegen eine Verbrennung verwendet die Haare eines Katers⁶¹. Hierzu sei eine Stelle aus Herodot (II, 66) zitiert:

„Merkwürdig ist das Benehmen der Katzen bei einer Feuersbrunst. Die Leute denken gar nicht an das Löschen, sondern stellen sich rings um das Feuer auf und geben auf ihre Katzen acht. Trotzdem springen diese zwischen ihnen hindurch oder über sie hinweg in die Flammen. Darüber sind dann die Ägypter sehr betrübt.“

Was immer der genaue Hintergrund der Herodotstelle ist⁶²; anscheinend sahen die Ägypter eine Verbindung zwischen dem Feuer und den Katzen.

Ein anderes Gebiet berührt pEbers 531, ein Heilmittel für das Gesundmachen irgendeines Wundsekrets. Dazu wird Kot und Gerste zerrieben und mit dem Fett des Nilpferds oder des Schweins verrieben. Vergleichbar ist eine Stelle bei Plinius (*nat. hist.* 28, 121), nach der die Asche der Flußpferdhaut, mit Wasser aufgestrichen, Drüsenbeulen heilt⁶³. Auch in diesem Fall könnte der eigentliche Grund für die Auswahl gerade dieser Tiere in einer Naturbeobachtung liegen. Halten sich Flußpferde außerhalb des Wassers auf, sondern sie durch Drüsen der Hautoberfläche einen dünnen braunroten Schleim ab, der ziemlich salzhaltig ist. Ein solchermaßen schwitzendes Tier sieht dann fast so aus, als ob es blute, so die Beschreibung in GRZIMEKS *Tierleben*⁶⁴. So dürften die Ägypter auf die Idee gekommen sein, daß gerade das Nilpferd für die Behandlung eines Wundsekrets zuständig sein könnte – schließlich verschwindet der Schleim wieder, sobald die Tiere ihr nächstes Bad nehmen, das ihre Haut wieder richtig speckig glänzen läßt.

In einem Heilmittel für das Beseitigen einer Geschwulstblase (pEbers 611) werden neben einer unbekanntem Pflanze Kaulquappen des Kanals verwendet. Der Sinn, gerade diese Tiere in dem Rezept zu verwenden, dürfte in ihrer Umwandlungsfähigkeit begründet liegen. So wie sich aus den Kaulquappen, die man zumindest nach einiger Zeit als aufgeschwollen bezeichnen kann, kleine Frösche und


61 Vgl. hierzu auch pEbers 488 = 498 und pLondon 35; CHR. LEITZ, *Magical and Medical Texts* (vgl. Fußnote 7, S. 73).

62 D. KESSLER, Herodot II, 65-67 über heilige Tiere in Bubastis, in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 18 (Hamburg 1991), S. 278-279.

63 *huius corii cinis cum aqua inlitus panos sanat.*

64 Dies ist der Grund für die ägyptische Bezeichnung *dšr*: „der Rote“, s. L. STÖRK, in: W. HELCK / W. WESTENDORF (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. IV Meggido-Pyramiden. – Wiesbaden 1982, Sp. 504-505, Anm. 1 s.v. Nilpferd, der auch auf die bekannte Geschichte verweist, nach der das Nilpferd den Aderlaß erfunden habe, etwa Plinius, *nat. hist.* 8, 96: „Das Flußpferd ist in einer gewissen Heilmethode sogar unser Lehrmeister geworden. Wenn es nämlich durch ständigen Überfluß an Nahrung zu dick geworden ist, geht es ans Ufer [Beobachtung, daß das Drüsensekret nur bei längerem Landaufenthalt zu sehen ist], um frisch abgeschnittene Rohrstaude zu suchen; sieht es einen sehr spitzigen Strunk, so preßt es seinen Körper dagegen, öffnet dadurch eine Ader am Bein, erleichtert durch den Blutverlust den sonst krank gewordenen Körper und überzieht dann die Wunde wieder mit Schlamm“.

Kröten entwickeln, so soll sich auch die Geschwulst wieder in die normale Hautoberfläche verwandeln.

In pEbers 656 und 658 geht es um das Erweichen von Versteifungen an irgendwelchen Körperstellen. In beiden Fällen wollte man durch die Verwendung des Fettes bestimmter Tiere eine Besserung des Zustands erreichen. Daß nun gewisse Fette Grundlage eines Salbenverbandes waren, ist wenig erstaunlich, interessant ist aber wieder die Auswahl der Tiere – ginge es nur um die Salbengrundlage, hätte man ein beliebiges Fett oder Öl nehmen können. Es scheint aber auch hier wieder die Absicht gewesen zu sein, mit dem Aufbringen des Fettes zugleich auch die Beweglichkeit des betreffenden Tieres auf den Patienten überzuleiten. Im ersten Rezept wird das Nilpferd, das Krokodil, die Meeräsche und der Wels genannt. Bis auf das Nilpferd wird man jedes der genannten Tiere auf Anhieb mit den Begriffen Gewandtheit und Beweglichkeit assoziieren. Etwas Beschäftigung mit der Lebensweise der Flußpferde zeigt aber auch, daß es sich keineswegs nur um träge Lebewesen handelt; die Ägypter selbst schrieben das Wort für Augenblick (*3t*) mit dem Zeichen eines plötzlich aus dem Wasser tauchenden Nilpferdkopfes . In dem zweiten Rezept findet das Fett eines Schweins, einer Schlange, eines unbekannten Tieres, einer Maus und eines Katers Verwendung; es dürfte sich erübrigen, für jedes dieser Tiere Einzelnachweise seiner Beweglichkeit und Schnelligkeit zu führen.

Im pEbers 726-731 sind einige Rezepte erhalten, um einen Dorn oder Stachel aus dem Fleisch zu ziehen. Verwendet werden bevorzugt Tiere, die selbst einen Stachel haben. So soll man in pEbers 726 das Nest einer Wespe oder eines ähnlichen Tieres zu Hilfe nehmen, in pEbers 730 ist es der Schädel eines Welses. Bei Dioskurides, *De mat. med.* II, 29 wird gesagt, daß das Fleisch des gesalzenen Welses Splitter herausziehe. Die Gründe sind nicht recht klar. Man könnte an die Schwierigkeiten denken, die das Angeln der großen Welse mit sich brachte – die großen Fische werden sich oft genug vom Angelhacken losgerissen haben. Eine andere und vielleicht bessere Möglichkeit wäre, an die Fiederbartwelse zu denken, die über äußerst scharfe Brustflossenstachel mit beidseitig aufgelagerten Giftdrüsen verfügen, die von den Fischern abgebrochen werden mußten und sogar als Pfeilspitzen verwendet wurden⁶⁵. Wieder leichter verständlich ist die Verwendung einer Schlangenhaut in pEbers 727+728. So wie die Schlange ihre Haut abwirft, so soll auch der Stachel aus dem Fleisch gezogen werden.

Ein offenkundiges Sympthiemitel gegen einen Bluterguß (?) ist pEbers 737. Hier wird eine Salbung mit dem Blut der Taube, der Nilgans, der Schwalbe und des Geiers vorgenommen. Warum es vier Vögel und warum es gerade diese sind, bleibt unklar – WESTENDORF⁶⁶ überlegt, ob die Krankheit auf diese Weise fortfliegen soll.

In einem Heilmittel zu veranlassen, daß der Uterus an seine (richtige) Stelle zurückgeht, wird ein Ibis aus Wachs auf Holzkohlen gegeben und man läßt den Rauch

65 J. BOESSNECK, *Die Tierwelt des Alten Ägypten*. – München 1988, S. 122.

66 W. WESTENDORF, *Erwachen der Heilkunst* (vgl. Fußnote 15), S. 174.

in die Vulva der Frau eindringen (pEbers 795). Der Ibis ist ein Tier des Mondgottes Thoth, der wiederum für die Menstruation⁶⁷ und auch die Schwangerschaft zuständig war. In dem Londoner medizinischen Papyrus erscheinen mehrere Anspielungen auf den Mondgott in Sprüchen, die Fehlgeburten verhindern sollten⁶⁸.

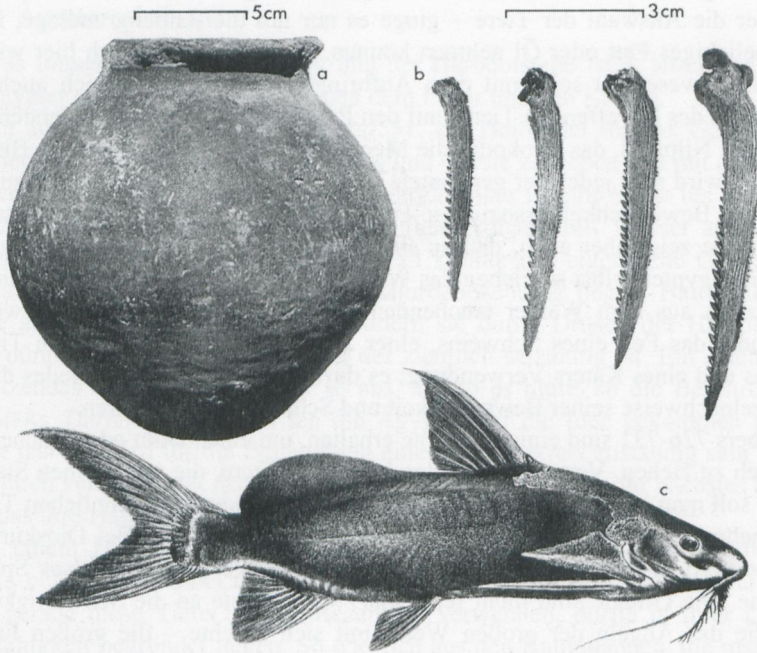


Abb. 6: In einem Tongefäß (a) gesammelte Brustflossenstachel (b) der Fiederbartwelsart *Synodontis schall* (c). Spätneolithische Siedlung Maadi, 4. Jahrtausend v. Chr. (nach BOESSNECK, *Die Tierwelt des Alten Ägypten*. – München 1988, Abb. 5)

Ein weiteres Sympthiemedittel findet sich in pEbers 836, wo es um das Holen der Milch für die Amme geht, die ein Kind ernähren soll. Zu diesem Zweck wird das Rückgrat eines Nilbarsches zu Asche erhitzt, in Öl oder Fett gegeben und das Rück-

67 Nur als Literaturhinweis: K.-P. ENDRES / W. SCHAD, *Biologie des Mondes. Mondperiodik und Lebensrhythmen*. – Leipzig 1997, S. 117-129 (Mondrhythmen bei Menschen). Das Buch enthält eine Bibliographie von mehr als 1 000 Titeln zu den Einwirkungen des Mondes auf alle möglichen Arten von Lebewesen.

68 W. WESTENDORF, Beiträge aus und zu den medizinischen Texten II. Das Isisblut-Symbol, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 92 (Berlin 1966), S. 154; CHR. LEITZ, *Magical and Medical Texts* (vgl. Fußnote 7), S. 67-70. Für das Gegenteil, die Empfängnisverhütung, siehe den gerade erschienenen Aufsatz von J. GUITER, Contraception en Égypte ancienne, in: *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 101 (Le Caire 2001), S. 221-236.

grat der Amme damit gesalbt. In einem anderen Zusammenhang⁶⁹ war auf die Vorstellung hingewiesen worden, daß sich die Ägypter die Entstehung des Samens im Rückenmark dachten, die vorliegende Stelle legt nahe, daß bei Frauen stattdessen die Muttermilch entstehen sollte. Fraglich ist jedoch, warum gerade ein Nilbarsch verwendet werden soll. Die mythologische Rolle dieses großen Fisches ist ziemlich eingeschränkt; er galt vor allem als ein heiliges Tier der Göttin Neith. Von dieser Göttin gibt es nun häufiger Darstellungen, wie sie zwei kleine Krokodile an ihren Brüsten stillt⁷⁰ – das Rezept könnte auf diese Vorstellungen anspielen.

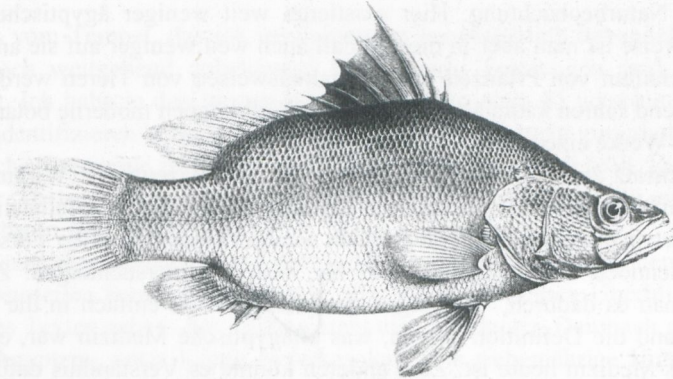


Abb. 7: Nilbarsch (nach G.A. BOULENGER, *The Fishes of the Nile*. – London 1907, Taf. 84)

Dieser ohnehin schon zu lange Streifzug durch den Papyrus Ebers, der durch andere Papyri noch ergänzt werden könnte, soll mit zwei Hausmitteln zur Abwehr von Schädlingen beendet werden. Im pEbers 845 wird der Kopf mit dem Fett eines Pirols gesalbt, um zu verhindern, daß eine Fliege sticht. In pEbers 847 werden Sachen mit Katzenfett gesalbt, damit die Mäuse (oder Ratten) nicht an sie herankommen. Es existieren noch mehr dieser Rezepte, allesamt Sympathie- oder Antipathiemittel, es wird aber Zeit für eine abschließende Feststellung:

Ausgangspunkt waren die beiden konträren Begriffe *ḥk3* „der Zauber“ und *phrt* „das Rezept“. Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Unterschiede nicht auf der Ebene Magie versus Nichtmagie liegen, sondern daß hierbei die Opposition zwischen dem gesprochenen Wort und materiellen Heilmittel gemeint ist. Die Auswahl der Drogen kann vielseitig begründet sein. Da ist zunächst die experimentelle Erfahrung, die etwa zur Entdeckung der Heilwirkung der Wurzel des Granatapfelbaums als Wurmmittel führte oder den vielfältigen Einsatz des Kreuzkümmels motivierte⁷¹. Diese Heilmittel sind in diesem Beitrag kaum zur Sprache gekommen, aus

69 CHR. LEITZ, Zwischen Zauber und Vernunft (vgl. Fußnote 26), S. 132-134, 142.

70 S. SCHOTT, *Rs-N.t* und *Mh-N.t* als Häuser der Neith, in: *Revue d'Égyptologie* 19 (Paris 1967), S. 107, Abb. 5.

71 R. GERMER, *Untersuchung* (vgl. Fußnote 12), S. 101-106.

diesem Grund seien sie am Ende noch einmal gleich an erster Stelle genannt, damit kein falscher Eindruck entsteht. Des weiteren spielt aber auch die Magie bei der Auswahl der Heilmittel eine große Bedeutung. Dabei sind zwei Bereiche der ägyptischen Kultur von besonderer Bedeutung, um die gedachte Wirkungsweise der Medikamente und damit ihre Auswahl zu verstehen. Der eine ist der Bereich der ägyptischen Religion; hier kann der heutige Wissenschaftler auf eine breite Masse an ägyptischen Texten zurückgreifen, die die Schlüssel zum Verständnis liefern können. Erinnert sei nur an die Verwendung der fünf verschiedenen Fische (pEbers 248) zur Beseitigung von dämonischen Einwirkungen im Kopf. Der andere Bereich ist der der Naturbeobachtung. Hier existieren weit weniger ägyptische Quellen; glücklicherweise ist man aber in diesem Fall auch weit weniger auf sie angewiesen. Die Eigenschaften von Pflanzen und Verhaltensweisen von Tieren werden sich in einigen tausend Jahren kaum ändern; in diesem Fall können moderne botanische und zoologische Werke eine große Hilfe darstellen.

Im Gegensatz zu dem, was man tatsächliche pharmazeutische Wirkungsweisen nennen könnte (Stichwort: das Alkaloid der Wurzel des Granatapfelbaums), waren die beiden letztgenannten Bereiche deutlich weniger Gegenstand der Forschung; sie sind aber dennoch ein lohnendes Feld für weitere Untersuchungen. Zum einen vermeidet man es dadurch, Wertungen der heutigen Zeit einfach in die Antike zu übertragen und die Definition dessen, was altägyptische Medizin war, einzuengen auf das, was Medizin heute ist. Zum anderen könnte es Verständnis dafür wecken, was aus Sicht des altägyptischen Arztes rational war und zu der möglichen Schlußfolgerung führen, daß sich der Arzt in antiker Zeit genauso rational und vernünftig verhalten hat wie ein heutiger Mediziner. Sofern er an die Heilwirkung der einzelnen Medikamente glaubte – und es gibt keinen Grund, daran zu zweifeln –, so gab es für ihn einen entscheidenden Unterschied etwa zwischen der Verwendung der Rizinuspflanze als Abführmittel (pEbers 25 und 251) und der Verwendung der fünf Fische zur Beseitigung von dämonischen Einwirkungen im Kopf. Im ersten Fall konnte er nur konstatieren, daß das Mittel half, über die Wirkungsweise der Ricinolsäure im Darm konnte er nichts wissen. Im zweiten Fall wußte er jedoch bei entsprechender Ausbildung und Belesenheit, warum diese fünf Fischarten gerade gegen Beschwerden im Kopf halfen. Er verstand also die Wirkungsweise und mußte deshalb gerade magische Heilmittel als Bestandteile der rationalen Medizin ansehen. Zur Verwendung gelangten freilich beide Arten von Arzneien, die, deren Wirkungsweisen der Arzt verstehen konnte und die, die ihm unerklärlich waren. Er tat damit genau das gleiche, was auch ein heutiger Arzt tut, nur daß sich natürlich die Einschätzung dessen, was man versteht oder zu verstehen glaubt, grundlegend geändert hat.