

Von der (Nicht)-Rezeption ägyptischer Astralkonzepte in Europa

Joachim F. Quack

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Bereits Herodot, der als erster griechischer Autor ausführlich über Ägypten geschrieben hat, war des Lobes über den ägyptischen Kalender voll: “Ihre Berechnungsweise ist klüger als die der Hellenen, scheint mir, weil die Hellenen in jedem dritten Jahr einen Schaltmonat einschieben, um mit dem natürlichen Jahr in Übereinstimmung zu bleiben, während die Ägypter zwölf Monate zu je dreißig Tagen zählen und in jedem Jahr noch fünf Tage hinzuzählen. So treffen das Kalenderjahr und das natürliche Jahr immer zusammen.” (II, 4).¹

Später diente dann der ägyptische Kalender als Basis für den julianischen, der nach der Reform durch Papst Gregor noch heute unser Alltagsleben strukturiert.² Und so hat nicht nur Europa Ägypten rezipiert, sondern das Nilland hat der weltweit dominierenden Form der Zeitrechnung seinen Stempel aufgedrückt.

Die große Rezeption ägyptischer Zeitstrukturierungskonzepte zeigt sich auch in der Behandlung der Dekane, wie insbesondere Wilhelm Gundel eindrucksvoll demonstriert hat.³ Er kann, auf älteren Untersuchungen etwa von Aby Warburg aufbauend,⁴ die Dekane in indischen und arabischen Quellen sowie eine umfangreiche europäische Rezeption verfolgen, die bis in die frühe Neuzeit geht. Dabei erstellt er auch komplexe Stemmata für die historische Entwicklung und die Abhängigkeiten der Dekannamen und der Bildformen.⁵

¹ Zitiert nach Herodot, *Historien. Deutsche Gesamtausgabe*, übersetzt von A. Horneffer, neu herausgegeben und erläutert von Hans W. Haussig mit einer Einleitung von Walter F. Otto (Stuttgart: Kröner, 1955), 100.

² Als Linie knapp ausgeführt von Emma Brunner-Traut, “Die ägyptische Grundlage unseres Kalenders”, *Aus der Heimat* 63 Heft 1/2 (1955): 16-19.

³ Wilhelm Gundel, *Dekane und Dekansternebilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker* (Glückstadt, Hamburg: Augustin, 1936); Nachdruck: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.

⁴ Vgl. hierzu, auch im wissenschaftsgeschichtlichen Rückblick, M. Bertozzi, *La tirannia degli astri. Gli affreschi astrologici di Palazzo Schifanoia* (Livorno: Sillabe, 1999).

⁵ Zusätzlich zum bei Gundel aufgeführten Material kann man noch bemerken, dass Giordano Bruno in seinem Werk *De umbris idearum*, das von der Gedächtniskunst

Kann man hier nicht mit Bewunderung wahrnehmen, wie die ägyptischen Vorstellungen von Zeit und ihrer Visualisierung tiefsitzend und langanhaltend Wirkung auf Europa, ja darüber hinaus genommen haben?

Wenn ich mit diesen Worten einleite, so scheint es, als wolle ich hier ein grandioses, wenngleich sichtlich pathetisches Bild zeichnen, das Ägypten als bewundernswürdigen Ursprung der abendländischen Strukturierung von Zeit inszeniert. Wie schon das in Klammern gesetzte "Nicht" in meinem Titel verraten haben dürfte, wird es mir aber vielmehr um eine vielleicht nicht komplett gegenteilige, jedoch sehr viel nuanciertere Darstellung gehen. Dabei wird ein wesentliches Leitmotiv sein, zwischen den Traditionsströmen an sich und ihrer Wahrnehmung durch die Umwelt zu scheiden. Wir heutige Forscher glauben, bestimmte Konzepte über verschiedene Zwischenstationen bis ins Alte Ägypten zurückverfolgen zu können. Eine ganz andere Frage ist aber, ob die realen Nutzer dieser Konzepte sich in irgendeiner Form bewusst waren, dass sie auf das Alte Ägypten zurückgehen. Von einer Ägypten-*Rezeption* kann man ja nur reden, wenn auch von derjenigen Gruppe, welche von ihnen Gebrauch macht, ein Ursprung der Formen oder Ideen im Alten Ägypten angesetzt wird.⁶ Prüfen wir also die Quellen unter dieser Fragestellung!

Zuerst möchte ich mich dem Kalender zuwenden. Herodots Hochschätzung ist vor dem Hintergrund der griechischen Kalender seiner Zeit, also des fünften Jahrhunderts v. Chr. zu sehen, als eine griechische Astronomie bestenfalls in den Kinderschuhen steckte. Das Bild ändert sich, sobald die Jahreslänge von 365 Tagen bzw. noch etwas mehr auch in Griechenland und Rom zunehmend bekannt wird, und die Astronomen insbesondere daran interessiert sind, die exakte Jahreslänge auch in Bruchteilen von Tagen zu eruieren.⁷

handelt, auch die Bilder der 36 Dekane erwähnt, und zwar in weitestgehender Abhängigkeit von Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia* II, 37.

⁶ Entsprechend gibt es auch den Prozess einer angenommenen Ägyptenrezeption da, wo man tatsächlich nichtägyptische Objekte für ägyptisch hält und als solche aufnimmt; instruktiv ist hier der Fall eines römischen Opferfrieses, der jahrhundertlang als Beispiel ägyptischer Hieroglyphen verstanden wurde, siehe Erik Iversen, *The Myth of Egypt and Its Hieroglyphs in European Tradition* (Kopenhagen: Gad, 1961), Nachdruck Princeton: Princeton UP, 1993, 66-69, 86f., 113, Taf. VI.

⁷ Zu den verschiedenen Ansätzen für die Jahreslänge vgl. Otto Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy* (New York et al.: Springer, 1975), 601-604.

Durchaus anders als beim “Vater der Geschichte” sieht das Urteil aus, das Geminus von Rhodos im ersten Jahrhundert v. Chr. fällt.⁸ Er legt dar, wie die Griechen ein Kalendersystem entwickelt hätten, das die Monate nach dem Mond, die Jahre dagegen nach der Sonne orientiere. So würden die Opfer für die Götter immer in derselben Jahreszeit bleiben (*Isagoge* VIII, 6-15). Dagegen hätten die Ägypter ein anderes System entwickelt, dessen Ziel es sei, dass die Opfer durch die Jahreszeiten hindurch wanderten, so dass Sommerfeste auch im Herbst und Winter begangen würden. Durch eine Kalenderstruktur mit 12 Monaten zu je dreißig Tagen sowie fünf Zusatztagen, aber ohne Berücksichtigung des zusätzlichen Viertels, würden sie alle vier Jahre um einen Tag in Rückstand gegenüber der Sonne geraten (*Isagoge*, VIII, 16-25). Das ist noch nicht direkt eine Herabstufung der Ägypter gegenüber den Griechen – nach Geminus hat jede dieser Gruppen ihr spezifisches Ziel erreicht. Aber von einer Überlegenheit und einem Modellcharakter des ägyptischen Kalenders ist hier offensichtlich nicht mehr die Rede. Allerdings muss man dabei auch berücksichtigen, dass die Schaltregeln für die Mondkalender in der Zeit zwischen Herodot und Geminus auch deutlich präziser geworden sind.

Nigidius Figulus (überliefert in den Arat-Scholien zu Capricorn), ebenfalls im ersten Jahrhundert v. Chr., berichtet, der ägyptische König habe im Adyton der Isis schwören müssen, den Kalender nicht durch Schalttage zu verändern und die Feste der Götter zu verschieben, sondern das Jahr bei genau 365 Tagen zu belassen.⁹ Ein solcher Brauch wird, egal ob er zutrifft oder erfunden ist, erst in einer Zeit sinnvoll, in der man sich bewusst wird, dass 365 Tage kein exaktes Äquivalent der wirklichen Jahreslänge sind, der ägyptische Kalender somit nicht das unter dem Aspekt astronomischer Genauigkeit bestmögliche Instrument der Zeitrechnung ist. Die dezidierte Angabe einer Verschiebung der Götterfeste deutet dabei darauf hin, dass hier dieselbe grundsätzliche Tradition wie bei Geminus vorliegt.

Vor allem ist die weitere Frage zu stellen, wie relevant die Verbindung nach Ägypten für das Verständnis der julianischen Kalenderreform wirklich ist. Einige antike Autoren behaupten, Caesar habe den Schaltzyklus in Ägypten

⁸ Zitiert hier nach Géminos, *Introduction aux Phénomènes*, übers. Germaine Aujac (Paris : Les Belles Lettres 1975), 48-52.

⁹ Theodor Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae* (Bonn: Marcus et Weber, 1922) 1: 85; Jan Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien* (Uppsala: Institute of Egyptology Uppsala University, 1968), 95 und 258-259.

kennengelernt, als er sich dort aufhielt und mit der alexandrinischen Wissenschaft in Berührung kam, so Appian, *Bellum civile* II, 154:

Alexander und Caesar bemühten sich um die Wissenschaft der Sternenkunde, sowohl der einheimischen wie der griechischen als auch der von fremden Völkern. [...] ebenso forschte Caesar die Ägypter aus, als er bei ihnen weilte und Kleopatra zur Herrscherin machte. Dadurch konnte er auch viele Verbesserungen in den Friedenskünsten bei den Römern einführen: Denn den bis dahin durch gelegentlichen Einschub von Monaten noch in Unordnung befindlichen Kalender – die Römer rechneten ja nach dem Mond – stellte er auf den Sonnenlauf um, wie es die Ägypter hielten.¹⁰

Knapper, aber tendenziell ähnlich heißt es bei Dio Cassius XLIII 26: “Diese Verbesserung brachte Caesar von seinem Aufenthalt in Alexandria mit, nur da die Leute dort die Monate mit je dreißig Tagen rechnen und dann dem Jahr im Ganzen die noch fehlenden fünf Tage hinzufügen”.¹¹

Gleicher Meinung ist Macrobius, *Saturnalia* I 16, 39 (vgl. 14, 3): “For just as Julius Caesar owed to Egyptian learning his knowledge of the stars’ movements, on which he left us some learned books, so he borrowed from the same teachings the period by which the year is defined.”¹²

Nach Plinius, NH 18, 57, 211f. war Caesars wesentlicher Berater in diesen Fragen ein gewisser Sosigenes, der in der Forschung gerne als Alexandriner angesehen wird, auch wenn dies in den Quellen nirgends explizit so angegeben ist.¹³

Die moderne Forschung ist sich uneinig, ob der ägyptische Ursprung des julianischen Kalenders tatsächlich zutrifft.¹⁴ Ich persönlich halte das für nicht

¹⁰ Zitiert nach Otto Veh, *Appian von Alexandria, Römische Geschichte, zweiter Teil: die Bürgerkriege* (Stuttgart: Hiersemann, 1989), 196.

¹¹ Zitiert nach Otto Veh, *Cassius Dio, Römische Geschichte Band II. Bücher 36-43* (Zürich und München: Artemis, 1985), 377.

¹² Macrobius, *Saturnalia, Books 1-2*, ed. and trans. Robert A. Kaster, (Cambridge und London: Harvard Univ. Press, 2011), 205.

¹³ Friedrich K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Das Zeitrechnungswesen der Völker, II. Band. Zeitrechnung der Juden, der Naturvölker, der Römer und Griechen sowie Nachträge zum I. Bande* (Leipzig: Hinrichs, 1911), 274; Albert Rehm, “Sosigenes”, in RE IIIA, 1 (1927), Sp. 1153-1157. Vgl. Plutarch, *Caes.*, 59, 3-5, der nur allgemein davon spricht, dass Caesar die Kalenderfrage den fähigsten Philosophen und Mathematikern vorgelegt habe.

¹⁴ Vgl. Ginzel, *Zeitrechnungswesen*, 274-277 mit einer skeptischen Haltung; Gabriele Marasco, “Cléopatra et les sciences de son temps”, in *Sciences exactes et sciences appliquées*

unwahrscheinlich, bzw. denke zumindest, dass eine Berufung auf die Autorität alexandrinischer Astronomen der Durchsetzbarkeit der Reform sehr förderlich gewesen ist. Aber inwieweit ist das ein spezifischer Kontakt zum Alten Ägypten? Gerade der wohl wesentlichste Punkt der julianischen Kalenderreform, nämlich die Einführung eines Schaltzyklus, mit dem der Jahreslauf exakter am astronomischen Jahr gehalten wird, ist ja dezidiert nicht im Sinne des ägyptischen Kalenders. Vielmehr kann man ihn allenfalls mit dem im Kanopus-Dekret niedergelegten Versuch korrelieren, auf die Struktur des Ägyptischen Jahres einen Schaltzyklus aufzusatteln.¹⁵ Dieser Versuch ist allerdings bekanntlich gescheitert, und zwar vermutlich komplett.¹⁶ Zur Zeit Cäsars war also allenfalls die Erinnerung an den Vorgang noch vorhanden (es

à Alexandrie (III^e siècle av. J.-C. – I^{er} siècle ap. J.-C.). *Actes du Colloque International de Saint-Étienne 6-8 Juin 1996*, ed. Gilbert Argoud und Jean-Yves Guillaumin (Saint-Étienne, Publ. de l'Univ. de Saint-Étienne, 1998), 39-53, dort 39f. mit einer Akzeptanz der Quellen, aber ohne Auseinandersetzung mit Ginzel. Neuere Publikationen wie Jürgen Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom* (Berlin und New York: de Gruyter 1995) oder Denis Feeney, *Caesar's Calendar: Ancient Time and the Beginnings of History* (Berkeley et al.: University of California Press, 2007) diskutieren die Frage eines möglichen ägyptischen Ursprungs des julianischen Kalenders nicht.

¹⁵ Vgl. dazu Bernard Legras, "La réforme du calendrier sous Ptolémée III : l'avènement d'un âge d'or ?", in *Au jardin des Hespérides. Histoire, société et épigraphie des mondes anciens. Mélanges offerts à Alain Tranoy*, ed. Claudine Auliard und Lydie Bodiou (Rennes 2004), 191-206; Hans Hauben, "Ptolémée III et Bérénice II, divinités cosmiques", in *More than Men, less than Gods. Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium organized by the Belgian School at Athens (November 1-2, 2007)*, ed. Panagiotis P. Iossif (Leuven et al.: Peeters, 2011), 356-388, dort 366-383 (der 370f. u. 381f. den Theorien A. S. von Bomhards gegenüber viel zu unkritisch ist; vgl. zur Kritik daran Leo Depuydt, "What is Certain about the Origin of the Egyptian Calendar?", in *Mélanges offerts à Edith Varga 'Le lotus qui sort de terre'*, ed. Hedvig Györi (Budapest: Musée Hongrois des Beaux-Arts, 2002), 81-94, dort 91-94.

¹⁶ Stefan Pfeiffer, *Das Dekret von Kanopos (238 v. Chr.). Kommentar und historische Auswertung eines dreisprachigen Synodaldekretes der ägyptischen Priester zu Ehren Ptolemaios' III. und seiner Familie* (München und Leipzig: Saur, 2004), 250-257 hat demgegenüber die Theorie aufgestellt, während der Regierung des Ptolemaios III. sei korrekt geschaltet und das Verfahren erst nach seinem Tod aufgegeben worden. Dagegen spricht, dass dann Korrelationen älterer ägyptischer bürgerlicher Kalenderdaten mit Monddaten nicht mehr stimmen würden. Chris Bennett, *Alexandria and the Moon. An Investigation into the Lunar Macedonian Calendar of Ptolemaic Egypt* (Leuven et al.: Peeters, 2011), 179-186 meint sogar, wenigstens drei (griechischsprachige) Dokumente mit alexandrinischem Hintergrund identifizieren zu können, welche bei den Daten nach dem ägyptischen Kalender die Reform des Kanopus-Dekrets umsetzen. Daneben gibt es allerdings andere, vor allem sämtliche aus der Chora, die eindeutig dem ungeschalteten ägyptischen Kalender folgen.

dürfte damals noch aufrecht stehende Exemplare des Dekrets gegeben haben).¹⁷

Vor allem ist die sonstige Struktur des julianischen Kalenders mit dem ägyptischen nicht wirklich vergleichbar: Es gibt in ihm keine Epagomenentage außerhalb der normalen Monate, keine Dekaden als Untereinheit der Monate, keine drei Jahreszeiten. Am Ende ist es im Grund eher umgekehrt gelaufen, dass nämlich die Schaltstruktur des julianischen Kalenders später, unter Augustus, mit dem Grundgerüst des ägyptischen Kalenders kombiniert wurde, um so den alexandrinischen Kalender zu erschaffen.¹⁸

Letztlich bleibt zudem festzuhalten, dass zwar ein Bezug der julianischen Kalenderreform zu Ägypten bei einigen Gelehrten bekannt war, dies für den generellen Umgang der Bevölkerung mit dem Kalender aber keine wirkliche Rolle gespielt hat. Wie hätte es auch anders kommen können, wenn dieser Kalender nicht nur eine "Sondermode", sondern das generell gültige Zeitrechnungsmodell war? Gleichartig ist auch ein dem ägyptischen Kalender sehr ähnliches Modell in der Achaemenidenzeit nach Persien gekommen und wird noch heute von der Religionsgemeinschaft der Mandäer benutzt,¹⁹ ohne dass die mutmaßliche historische Verbindung zum ägyptischen bürgerlichen Kalender noch irgendeine Relevanz hat. Unter den Kopten Ägyptens hat ein Kalender bis heute Gültigkeit, bei dem es sich de facto um den alexandrinischen handelt, also den durch die Schaltregel up to date gehaltenen indigenen ägyptischen Kalender. Die Tatsache, dass dieser Kalender in die pagane Tradition zurückreicht und in seinen Monatsnamen etliche Feste nichtchristlicher Gottheiten konserviert hat, hat seiner Verwendung durch eine christliche Gemeinschaft keinerlei Abbruch getan. Man kann also hier kaum

¹⁷ Vgl. Jürgen Malitz, "Die Kalenderreform Cäsars. Ein Beitrag zur Geschichte seiner Spätzeit", *Ancient Society* 18 (1987): 103-131, dort 113, der annimmt, mindestens die Berater Cäsars hätten noch vom Versuch der Kalenderreform unter Ptolemaios III. gewusst.

¹⁸ Vgl. hierzu zuletzt Theodore C. Skeat, *The Reign of Augustus in Egypt. Conversion Tables for the Egyptian and Julian Calendars, 30 B.C. - 14 A.D.* (München: C. H. Beck 1993); Dieter Hagedorn, "Zum ägyptischen Kalender unter Augustus", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 100 (1994): 211-222; Friederike Herklotz, *Prinzeps und Pharao. Der Kult des Augustus in Ägypten* (Frankfurt: Verlag Antike, 2007), 316f.

¹⁹ Antonio Panaino, "Quelques réflexions sur le calendrier zoroastrien", in *Iran. Questions et connaissances. Actes du IV^e congrès européen des études iraniennes organisé par la Societas Iranologica Europaea, Paris, 6-10 septembre 1999, Vol. I: La période ancienne*, hg. Philip Huyse (Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, 2002), 221-232; Bogdan Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage. Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 24 Šarb d-paruanaiia* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005).

von einer *Rezeption* pagan-ägyptischer Vorstellungen reden, selbst wenn eine faktische Weitertradierung vorliegt.

Lediglich ein kleines Teilelement des in Rom in der Kaiserzeit gebrauchten Kalenders hat einen expliziten Bezug zu Ägypten, nämlich die sogenannten “ägyptischen Tage” als unglückverheißende Daten, die in dieser Art erstmals im Kalender von 354 n. Chr. belegt sind und sich auch in einem lateinischen Gedicht (*Anthologia Latina* Nr. 680a) finden, sowie in Anspielungen bei Ambrosius und Augustin.²⁰ Bislang fällt es ungeachtet dieser scheinbar eindeutigen Benennung jedoch schwer, die konkreten Daten auf genuin ägyptische Quellen zurückzuführen.²¹ Allerdings muss beachtet werden, dass es bis in die Römerzeit nachweisbar eine Tradition über gute und schlechte Kalendertage gab, wobei gerade die späten Fassungen bislang nur sehr bruchstückhaft fassbar sind.²² Auch hier ist aber die bewusste Rezeption als ägyptische Entitäten relativ schwach ausgeprägt, denn die meisten Quellen sprechen zwar von unglücklichen (*nefasti*) oder “schwarzen” (*atri*) Tagen, verbinden sie aber nicht bewusst mit ägyptischen Traditionen.

Ein einziger neuzeitlicher Kalender von tatsächlicher Relevanz beruft sich dagegen in seiner Genese explizit auf die Ägypter und zeigt auch in seinen Grundstrukturen real eine sehr gute Übereinstimmung, indem er in Monate zu einheitlich je dreißig Tagen aufgeteilt ist, die als Untereinheiten nicht Wochen, sondern Dekaden kennen, und an das Ende des Jahres fünf Epagomenentage setzen. Ich meine den französischen Revolutionskalender, der von 1792/93 bis 1805 in Gültigkeit war.²³ Dies ist ein Phänomen, dass m.E. durchaus mehr als

²⁰ Henri Stern, *Le calendrier de 354. Étude sur son texte et ses illustrations* (Paris: Geuthner, 1953), 67f.; *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* (Berlin: de Gruyter 1927) 1: 223-226.

²¹ Vgl. auch Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit*, 574f., dem zufolge *aegyptiacus* in diesem Ausdruck nichts mit einer Herkunft aus Ägypten zu tun hat, sondern als Synonym von *ater* “schwarz“ verwendet wird.

²² Vgl. Joachim F. Quack, “Reste eines Kultkalenders (pBerlin 14472 + pStrasbourg BNU hier. 38 a und pBerlin 29065)”, in *Forschung in der Papyrussammlung. Eine Festgabe für das Neue Museum*, hg. Verena M. Lepper (Berlin: De Gruyter, 2012), 189-206; zur ägyptischen Tradition der Tagewählkalender an sich siehe zuletzt den Überblick mit weiterer Bibliographie in Alexandra von Lieven, “Tagewählerei im Alten Ägypten”, *Mythos* 10 (2016): 31-41.

²³ Vgl. Michael Meinzer, *Der französische Revolutionskalender (1792 – 1805). Planung, Durchführung und Scheitern einer politischen Zeitrechnung* (München: Oldenbourg, 1992), bes. 22 zur expliziten Berufung auf die alten Ägypter durch Gilbert Romme, den eigentlichen Begründer dieses Kalenders. Gegen die von Meinzer, *Revolutionskalender*, 235, Anm. 22 vorgetragene Position über die “sonst von der Aufklärung nicht

bislang üblich in die Betrachtung der Ägyptenrezeption des späten achtzehnten Jahrhunderts, die aber noch vor der Ägyptenbegeisterung des Empire liegt, einfließen sollte. Allerdings kann man die Augen nicht davor verschließen, dass dieser Revolutionskalender eine weitgehend ungeliebte Angelegenheit geblieben ist, die relativ rasch gescheitert ist. Auch die Ägyptomanie der Zeit hat ihn nicht vor dem Aus bewahren können.²⁴

Wie steht es dann hinsichtlich der bewussten Rückführung der Tradition auf Ägypten hinsichtlich der Dekane, ihrer Namen und Bilder? Hier muss das Bild sehr viel differenzierter ausfallen, als es zunächst scheinen könnte. Die Dekane sind in Ägypten stellare Größen (Sterne; fallweise auch Sternbilder oder Teile davon), die primär für die Zeitbestimmung in der Nacht bezeugt sind. Über das Jahr verteilt gibt es sechszwanzig von ihnen. Spätestens in der Ptolemäerzeit werden sie mit dem Konzept des Tierkreises verbunden und meist schematisch als Drittel eines Tierkreiszeichens verstanden. Etliche astrologische Traktate in griechischer und lateinischer, indischer und arabischer Sprache bezeugen sie als derartige abstrakte Konzepte. Manche Werke geben darüber hinaus Angaben zu ihren Namen und/oder ihrer Ikonographie.

Gundel betont in seinem Werk über die Dekane die Kontinuitäten ebenso wie die Wandlungen dieser Angaben: “Wie die Namen, so zeigen auch die Bilder der einzelnen Dekane einerseits trotz aller Entartungen eine starke Beharrung, andererseits eine gewollte Verdrängung des traditionellen Guten.”²⁵ Ich denke allerdings, dass man hier schon rein handwerklich vorsichtiger vorgehen muss. Vieles von dem, was Gundel noch als Kontinuität wahrnimmt, lässt sich nicht wirklich auf ägyptische Wurzeln zurückführen, und da, wo er bewusste

unbedingt gut beleumundeten Ägypter” ist festzuhalten, dass Ägypten im achtzehnten Jahrhundert in Europa durchaus sehr en vogue war, vgl. etwa Martin Bernal, *Black Athena, Volume I. The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1987), 169-188.

²⁴ Zu ihr vgl. z.B. Jean- Marcel Humbert, *L'égyptomanie dans l'art occidental* (Paris: ACR Éd. Internat., 1989); Eva-Maria Engel, ed., *Ägyptens Glanz in Preußens Gloria. Zur Rezeption antiker Motive in der märkischen Baukunst* (Münster: Monsenstein und Vannerdat, 2012) und zuletzt als gut aufgearbeitetes Fallbeispiel Friederike Werner, *Ägyptomanie in Preußen. Die Tafelskulptur zur Hochzeit im Königshaus 1804* (Weimar: VDG Weimar, 2016).

²⁵ Gundel, *Dekane und Dekansternebilder*, 83.

Veränderungen annimmt, sind nicht selten simple Korruptelen ohne jede Absicht am Werk.²⁶

Die originär ägyptischen Dekannamen werden immerhin in einigen Werken weitertradiert, allerdings nur in einem kleinen Teil der Überlieferung zu den Dekanen insgesamt. Wie sieht es hier im Detail aus? Zunächst möchte ich diejenige Liste von Dekannamen anführen, welche Hephaestion von Theben im frühen fünften Jahrhundert (ca. 415 n. Chr.) in seinem astrologischen Werk liefert und auch explizit als ägyptische Namen deklariert.²⁷ Sie ist Ägyptologen wohl am besten bekannt und hinsichtlich der Rückführung auf ägyptische Namen seit langem weitestgehend geklärt.²⁸ Hier von Ägypten-Rezeption zu sprechen, zögere ich jedoch, da Hephaestion zwar griechisch schreibt, aber aus Theben in Ägypten stammt, ägyptische Traditionen bei ihm also das Eigene und nicht etwa eine fremde Kultur sind.

Relevant sein kann hier also nur, inwieweit Hephaestion und seine Dekannamen ihrerseits rezipiert worden sind. Einerseits gibt es eine Reihe von Handschriften, welche die Beschäftigung mit Hephaestion in byzantinischer Zeit bezeugen. Ein Punkt ist hier aber zu beachten: Neben der umfangreichsten Textfassung, die durch etwa acht Handschriften bezeugt ist, gibt es insgesamt häufiger verschiedene stärker abgekürzte Fassungen.²⁹ Von diesen vier Epitomai sind lediglich in einer die ägyptischen Dekannamen aufgenommen worden. Sie wurden also offenbar nicht als einer der wichtigsten Bestandteile des Werks angesehen.

Zumindest eine gewisse Rezeption dieser Namen, wenngleich mehr als gelehrte Spielerei denn als große Modewelle, hat es in der byzantinischen Zeit doch gegeben, nämlich bei Johannes Kamateros. Dieser Autor verfasste im 12. Jahrhundert ein astrologisches Lehrgedicht, das seinem Gönner Kaiser Manuel

²⁶ Dazu verweise ich übergreifend auf meine Habilitationsschrift Beiträge zu den ägyptischen Dekanen und ihrer Rezeption in der griechisch-römischen Zeit (FU Berlin 2003), im Druckvorbereitung für die OLA-Reihe.

²⁷ Textedition David Pingree, *Hephaestionis Thebani apotelesmaticorum libri tres* (Leipzig: Teubner, 1973).

²⁸ Bereits Carl R. Lepsius, *Die Chronologie der Ägypter. Einleitung und Erster Teil: Kritik der Quellen* (Berlin 1849), 67-72 entschlüsselt fast alle Namen korrekt; siehe in neuerer Zeit die Diskussion von Otto Neugebauer und Richard A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts. Volume 3: Decans, Planets, Constellations and Zodiacs* (Providence und London: Brown University Press, 1969), 169-171.

²⁹ Pingree, *Hephaestionis Thebani apotelesmaticorum libri tres*.

Kommenos (1143-1180) gewidmet war.³⁰ In ihm bietet er für ursprünglich alle Dekane auch die ägyptischen Namen, allerdings sind heute der 2. und 3. Dekan des Stiers und alle Zwillingsdekane in einer Lücke der Überlieferung verloren. Seine Formen stammen sicher aus der Hephaistion-Überlieferung, gelegentlich mit kleinen weiteren Korruptelen. Dazu passt auch, dass Kamateros in den meisten Fällen (Vers 536, 657, 785, 901, 1350, 1486, 1628) angibt, die Namen stammten von den Ägyptern. Demgegenüber eher Mystifikationen dürften die Angaben über die Herkunft von den Agarenern, d.h. Heiden (Vers 207) oder Sarazenen (Vers 1062) sein, die vielleicht einfach auf dem fremdartigen Eindruck der Lautform beruhen. Die ebenfalls Vers 1062 angegebene Quelle Ptolemaios beruht wahrscheinlich auf einer Konfusion, da Hephaistion für jedes Tierkreiszeichen Ptolemaios als Quelle für einzelne Angaben nennt. Zumindest haben wir hier also Ägypten-Rezeption im vollen Sinne, d.h. sowohl eine reale Nutzung ägyptischer Gestalten als auch das explizite Bewusstsein für die Herkunft dieser Traditionen. Von Ägyptomanie wird man hier aber nicht reden können, da Kamateros' Werk nur in einer einzigen Handschrift überliefert ist, also eher wenig Interesse gefunden hat, und seine Dekannamen nirgends aufgegriffen worden sind.

In griechischer Überlieferung erhalten ist ein sogenanntes "Heiliges Buch des Hermes an Asklepios."³¹ Es behandelt das Gebiet der Iatromathematik, wobei jeweils einem Dekan bestimmte von ihm potentiell verursachte Krankheiten zugeordnet sind, für welche spezifische magische Heilmittel angegeben werden. Dabei werden auch die Namensformen der Dekane geboten. Diese Namensformen sind in den Handschriften nicht immer gut überliefert, und insbesondere in der hinteren Hälfte des Tierkreises auch meist an die falschen Positionen geraten, aber man kann alle realiter auf ägyptische Formen

³⁰ Textedition Ludwig Weigl und Johannes Kamateros, ed., *εἰσαγωγή ἀστρονομίας. Ein Kompendium griechischer Astronomie und Astrologie, Meteorologie und Ethnographie in politischen Versen* (Leipzig: Teubner, 1908). Zur Person s. Paul Magdalino, *L'orthodoxie des astrologues. La science entre le dogma et la divination à Byzance (VII^e-XIV^e siècle)* (Paris: P. Lethielleux, 2006), 110-113.

³¹ Textedition von Jean Baptiste Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata V*, 2 (Paris/Rom 1888), 284-90 sowie auf breiterer Handschriftenbasis bei Charles-Emile Ruelle, "Hermès trismégiste, le livre sacré sur les décans", *Revue de philologie* (1908), 247-277. Vollständige Übersetzung bei Gundel, *Dekane*, 374-379. In der Teilübersetzung von André-Jean Festugière, *La révélation d'Hermès trismégiste, tome I. L'astrologie et les sciences occultes*, zweite Auflage (Paris: Gabalda, 1950), 139-143 sind die Dekannamen nicht angesprochen.

zurückführen.³² Immerhin vier Handschriften bezeugen eine gewisse Nutzung des Werkes in byzantinischer Zeit. Allerdings scheint diese Nutzung mehr antiquarisch gewesen zu sein, denn von den im Text beschriebenen 36 Amuletten sind die meisten nicht als reale Objekte der Spätantike oder der byzantinischen Zeit nachweisbar.

Bemerkenswert ist, dass zwei der vier Handschriften Marginalnotizen mit anderen Formen der Dekannamen aufweisen. Diese lassen sich eindeutig als in der Tradition des Hephaistion stehend erkennen.³³ Wir können also zumindest eine gelehrte Kollationierung verschiedener Überlieferungen von Dekannamen fassen.

Ferner anschauen möchte ich das lateinische astrologische Werk *Mathesis* des sizilianischen Senators Firmicus Maternus aus dem vierten Jahrhundert n. Chr.³⁴ Er gibt an (IV, 22), Nechepso, ein sehr gerechter König der Ägypter und sehr guter Astrologe, habe aus den Dekanen alles über Gesundheit und Krankheit erschlossen. Diese sechsunddreißig Dekane seien auf die zwölf Tierkreiszeichen verteilt, aber nicht vollständig, sondern so, dass es volle und leere Bereiche gäbe. Dies sei von den alten Autoritäten nur sehr unklar angegeben und auch von Petosiris nur ganz knapp angesprochen worden, um nicht unsterbliche Geheimnisse zu verraten. Firmicus gibt für die vollen Bezirke nicht nur ihre Ausdehnung, sondern auch die Namen der Dekane. Diese sind zwar in den erhaltenen Handschriften textkritisch sehr schlecht überliefert, aber man kann sie sämtlich auf reale ägyptische Vorläufer zurückführen.³⁵ In gewissem Sinne haben wir also tatsächlich Ägypten-Rezeption vor uns. Allerdings gerade im Sinne echter *Rezeption* auch nur bedingt. Firmicus gibt zwar mit Nechepso und Petosiris ägyptische Autoritäten an, distanziert sich aber gleichzeitig in gewisser Weise auch wieder von ihnen und gibt zumindest vor, dass er klar und explizit gemacht habe, was bei ihnen gar nicht oder unklar vorhanden sei. Der realen Nutzung einer Quelle mit ägyptischen Wurzeln steht also die behauptete Distanzierung von ihnen und

³² Für die Details s. Quack, *Dekane*.

³³ Quack, *Dekane*.

³⁴ Kroll et al., *Matheseos libri VIII* (Leipzig: Teubner, 1897-1913; ND Stuttgart: Teubner, 1968). Siehe auch Firmicus Maternus, *Mathesis*, ed. Pierre Monat (Paris: Les Belles Lettres 1992-97).

³⁵ Joséphe-Henriette Arby, "Les noms des décans chez Firmicus Maternus (*Mathesis* IV, 22)", *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 67 (1993), 197-228; Quack, *Dekane*.

beanspruchte bessere Qualität zur Seite. Das ist kaum der normalste Vorgang im Rahmen von “Ägyptomanie”.

Vielleicht kann man hier noch einen Schritt weitergehen, und auch die Rezeption von Firmicus in Augenschein nehmen. Der betreffende Abschnitt wurde im Rahmen des ganzen Werkes kopiert, und die erhaltenen Handschriften zeigen ein gehäuftes Interesse im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert. Allerdings ein Interesse am Gesamtwerk, nicht etwa spezifisch an den Dekannamen. An diesen scheint sogar ein sehr geringes Interesse bestanden zu haben, wie die eklatanten Fehler der Kopisten zeigen. Diese gehen zudem notorisch dahin, dass irgendwie ähnliche beliebige lateinische Wörter an die Stelle korrekterer Formen treten. Eine Rezeption der Namen als ägyptische Entitäten hat also nicht stattgefunden. Ebenso ist es eindeutig, dass diese Namen nirgends in die reiche astrologische Praxis der frühen Neuzeit Eingang gefunden haben.

Nur zwei isolierte Zeugnisse zeigen eine reale Rezeption dieser Namen. Einerseits im Codex Vaticanus latinus 7711³⁶ aus dem siebzehnten Jahrhundert, andererseits weitgehend identisch in einer Liste, die Scaliger in seinem Kommentar zu Manilius bringt,³⁷ finden sich Dekannamen mit astrologischen Wirkungen verknüpft. Diese Namen sind sicher aus Firmicus gewonnen, und zwar erst aus den spätmittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Handschriften, wie ihre gegenüber der besten Überlieferung bei Firmicus verderbten Namensformen zeigen, die nirgends unabhängig gute Lesarten bewahrt haben.

Sowohl der Vaticanus als auch Scaliger stimmen darin überein, dass sie die aus Firmicus stammenden Dekannamen mit Eigenschaften und Wirkungen der Dekane verbinden, die sich so nicht bei Firmicus finden, aber gut zu dem passen, was in dem arabischen astral-magischen Buch *Picatrix* oder im Spätmittelalter bei Pietro d’Abano im *Astrolabium planum* zu finden ist.³⁸ Es

³⁶ Gundel, *Dekane und Dekansternebilder*, 41f., 78.

³⁷ Manilius, *Astronomicon libri quinque Josephus Scaliger recensuit ac pristino ordini suo restituit eiusdem J. Scaligeri commentarius in eosdem libros, & castigationum explicationes* (Paris 1579, weitere Ausgaben Paris 1589, Heidelberg 1590, Leiden 1600, Straßburg 1655 etc.) (non vidi), s. dazu Gundel, *Dekane*, 42 u. 79 (dort nach der Straßburger Ausgabe von 1655). Erscheinungsjahre hier angegeben nach R. Smitskamp, *The Scaliger Collection* (Leiden: Brill, 1993), 51-54. Dass Scaliger hier von den Erstaussgaben des Firmicus abhängig ist, erkennt bereits Abry, *Revue de philologie* 67, 222f.

³⁸ Wilhelm Gundel, *Dekane und Dekansternebilder*, 42f. Vgl. zu ihm Nicolas Weill-Parot, *Les ‘images astrologiques’ au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII^e-XV^e siècles)* (Paris: Honoré Champion, 2002), 502-505.

handelt sich somit um eine mutmaßlich frühneuzeitliche Kompilation,³⁹ bei der jemand die Namen der ihm zur Hand befindlichen Firmicus-Handschrift mit den Wirkungen verbunden hat, welche er in der *Picatrix* oder wahrscheinlicher bei d’Abano vorfand.

Mit den eben genannten Größen von *Picatrix* und Abano kommen wir zu den Bereichen, in denen originär keine Dekannamen tradiert werden, wohl aber Bildformen und Wirkungen. Dieser sei nunmehr ebenfalls auf die Frage echter Ägypten-Rezeption überprüft. Hier muss das Urteil ernüchternd ausfallen. Die im Mittelalter und der frühen Neuzeit weitest verbreitete Tradition der Dekanbilder beruht nicht auf einer traditionell ägyptischen Bildform der Dekane, sondern ist vielleicht noch in Ägypten entstanden, aber kaum vor der Römerzeit, und geht vorrangig von den Sternbildern griechischer Tradition aus – wirklich spezifisch ägyptische Elemente sind selten. Zudem ist sie im Verlauf der Tradierung auch nie als ägyptisch empfunden worden. Als erstes ist sie nach Indien gelangt, wo sie als “griechische” Tradition rezipiert wurde.⁴⁰ Sie wurde dort weiterentwickelt und dann von den Arabern übernommen. Diese haben auf sie meist auch spezifisch als indische Tradition Bezug genommen, und für die Dekane auch den Terminus *dariġān* verwendet, der eine Entlehnung aus dem indischen *drekāna* darstellt.

Diese “indische” Tradition wird in manchen Quellen mit einer anderen verglichen, die letztlich auf das Werk des Astrologen Teukros von Babylon zurückgeht. Ob dieses Babylon die Stadt am Euphrat oder die ägyptische Ortschaft nahe Heliopolis darstellt, ist in der modernen Forschung umstritten,⁴¹ man kann aber annehmen, dass für die Leser des Teukros die

³⁹ Franz Boll, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder* (Leipzig: Teubner, 1903; ND Hildesheim: Olms, 1968), 434f. nahm an, dass Scaliger einfach den Text aus Pietro d’Abano übernommen und die ihm aus Firmicus bekannten Dekannamen hinzugesetzt habe. Dagegen spricht aber die umständliche und unpräzise Art der Einführung, die eher auf eine anonyme Quelle schließen lässt.

⁴⁰ Vgl. David Pingree, “The Indian Iconography of the Decans and Horās”, *JWCI* 26 (1963): 233-254; s. auch jetzt Bill M. Mak, “The Date and Nature of Sphujidhvaja’s Yavanajātaka Reconsidered in the Light of Some Newly Discovered Materials”, *History of Science in South Asia* 1 (2013): 1-20, ders., “The “Oldest Indo-Greek Text in Sanskrit” Revisited. Additional Readings from the newly discovered Manuscript of the Yavanajātaka”, *Journal of Indian and Buddhist Studies* 62 (2014): 1101-1105.

⁴¹ Vgl. Franz Boll, *Sphaera*, 6f, 158 u. 291f.; William W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India* (Cambridge 1938, 1951²: Cambridge University Press), 59f. Anm. 8: Wolfgang Hübner, “Manilio e Teucro di Babilonia”, in *Manilio fra poesia e scienza: atti del convegno, Lecce, 14-16 maggio 1992*, ed. Dora Luizzi (Lecce: Congedo, 1993), 21-40, bes. 21f. (für Mesopotamien); R. Eisler, “Nochmals zum 19. Psalm”, *Journal of the Society of Oriental*

Verbindung zu Mesopotamien näherlag. Zudem ist Teukros' auf Griechisch heute nicht mehr erhaltenes Werk später ins Mittelpersische übersetzt und in dieser Form von den Arabern rezipiert worden. Dies führt dazu, dass die Dekanbilder der Teukros-Tradition bei ihnen als "persische" Tradition bezeichnet werden.

Wie sehr auch die real ägyptischen Inhalte in dieser Tradition verlorengegangen sind, zeigt sich darin, dass in diesen beiden Traditionen, also der "indischen" und der Teukros-Tradition, niemals die alten ägyptischen Dekannamen tradiert sind. Vielmehr versteht man die Dekane als "Gesichter", hinter denen sich Planeten verbergen, die in simplen Schemata auf die einzelnen Dekane verteilt werden. De facto gibt es zwei dominierende Schemata, von denen eines auf Teukros zurückgeht, ein anderes auf die indische Tradition. Da sie in den Traktaten mit verschiedenen Termini verbunden sind, hat der Widerspruch zwischen diesen beiden Verteilungssystemen, der dem modernen Wissenschaftler auffällt, für die Leser und Nutzer der Texte keine Rolle gespielt. Für das eine System wird bei Abu Ma'shar angegeben, es handele sich um die Methode der persischen, babylonischen und ägyptischen Weisen (V, 15).⁴² Al-Biruni, der meist von ihm abhängig ist, gibt lediglich die Perser und Griechen an (449).⁴³ Für die zweite stimmen beide (zurecht) darin überein, sie den Indern zuzuschreiben (Abu

Research 11 (1927): 21-46, dort 43, Anm. 93; Ernst Honigmann, "Die Anaphorai der Alten Astrologen", in *Papyri in the University of Michigan collection, Miscellaneous Papyri (Michigan Papyri III)*, J. G. Winter, ed. (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1936), 301-321, dort 305; Gundel, *Dekane*, 86; ders.; *RE VA* 1, Sp. 1132f.; Wilhelm Gundel und Hans-Georg Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte* (Stuttgart 1966), 112; David Pingree, *The Yavanajātaka of Spujidhvaja* (Cambridge, MA und London: Harvard University Press, 1978), 2: 442; Manilius, *Astronomica*, Buch V. Band 1, Einführung, Text und Übersetzung von Wolfgang Hübner (Berlin und New York: de Gruyter, 2010), 16f. (für Ägypten). Vgl. den Überblick in Giuseppe Bezza, *Précis d'historiographie de l'astrologie. Babylone, Égypte, Grèce* (Turnhout: Brepols, 2002), 102f.

⁴² Richard Lemay, Abū Mašar al-Balḥī [Albumasar], *كتاب المدجل الكبير إلى علم احكام النجوم, Liber Introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum*, 9 volumes (Neapel 1995-96), Band II, 329.

⁴³ Robert Ramsay-Wright, *The Book of Introduction in the Elements of the Art of Astrology by Abu'l-Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad Al-Bīrūnī Written in Ghaznab, 1029 A.P. Reproduced from Brit. Mus. MS. Or. 8349* (London: Luzac, 1934), 262.

Ma‘šar V, 16; Al-Biruni 451).⁴⁴ Al-Qabisi gibt überhaupt keine ethnische Zuordnung (I, 20 u. IV, 18).⁴⁵

Eine Ausnahme bildet nur Ibn Ezra, Buch der Gründe, 2, 8, der gleichartig den Begriff פנים (“Gesichter”) für beide Verwendungen, dafür aber die Systeme als Lehren der Ägypter und der Inder differenziert – auch wenn er konkret, wohl infolge eines Flüchtigkeitsfehlers, gerade den Ägyptern das indische Verteilungsschema zuschreibt, dagegen den Indern das System des Teukros.⁴⁶ Insgesamt kann man jedenfalls sehen, dass die Verbindung der Dekane mit den Ägyptern bei den arabischen und jüdischen Autoren schwach und unsicher ausgeprägt ist.

Eben diese Quellen sind es aber, die in Übersetzungen ins Latein und gelegentlich weitere Sprachen wie etwa Altkastilisch die europäische Rezeption des Mittelalters und der frühen Neuzeit dominieren. Von daher verwundert es nicht, dass es in Europa damals kaum ein Bewusstsein für die Rückführung des Konzepts der Dekane auf Ägypten gab.

Was an expliziten Zuschreibungen alles passieren kann, zeigt sich beispielhaft auch daran, wie Agrippa von Nettesheim in seinem Werk *De occulta philosophia* II, 37 von den Dekanen sagt, sie seien nach Angabe des Porphyrios zuerst von Teukros beschrieben worden, später hätten auch die Araber darüber geschrieben.⁴⁷ Wer die nachfolgende Bildbeschreibung liest, ohne die Quellen gut zu kennen, gerät in Versuchung, die dortigen Dekanbeschreibungen für Teukros zu reklamieren, während sie in Wirklichkeit über arabische Zwischenstufen (besonders die *Picatrix*) in der indischen Tradition des Varāhamihira stehen. Tatsächlich ist der betreffende Irrtum Giordano Bruno auch konkret unterlaufen, der in *De umbris idearum* die Bilder der Dekane nennt, die tatsächlich von Agrippa, somit letztlich von der indischen Tradition abhängen, als einzigen Gewährsmann aber den Babylonier Teucer angibt.⁴⁸

⁴⁴ Richard Lemay, *Abū Mašar al-Balḥī*, Band II, 329; Wright, *Book of Introduction*, 263

⁴⁵ Charles Burnett et al., *Al-Qabīṣī (Alcabitus): The Introduction to Astrology* (London, Warburg Institute, 2004), 28-31 u. 130f.

⁴⁶ Abraham ibn Ezra, *The Book of Reasons. A Parallel Hebrew-English Critical Edition of the Two Versions of the Text*, ed., transl. and annot. by Shlomo Sela (Leiden: Brill, 2007), 46f. u. 131f.

⁴⁷ Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, ed. by Vittoria Perrone Compagni (Leiden et al.: Brill, 1992), 354, Z. 8-10.

⁴⁸ Giordano Bruno, *De umbris idearum*, ed. Maria R. Sturlese (Florenz: Olschki, 1991), 150-158.

Um dies zusammenzufassen: Die in Europa dominierende Form der Dekanbilder hat spezifisch mit Ägypten historisch gesehen relativ wenig zu tun, und sie ist auch nicht als ägyptisch wahrgenommen worden. Die gesamte Rezeption dieser Dekanbilder in Europa im Mittelalter und der frühen Neuzeit steht vielmehr vorrangig im Zeichen einer großen Rezeption arabischer Natur- und Geheimwissenschaft.

Es gibt immerhin eine ganz andere Tradition der Dekanbilder, die erheblich näher an spätägyptischen Traditionen steht und meist auch noch mit konkreten Namen verbunden wird, die ganz oder teilweise auf Ägypten zurückgeführt werden können.⁴⁹ Sie dürfte im griechisch-römischen Ägypten entstanden sein; die konkreten Bilder sind dort auf einem Glasteller aus der Oase Dusch erhalten.⁵⁰ Dieselben Bildformen finden wir auf zwei Elfenbeindiptycha aus Grand in den französischen Ardennen⁵¹ sowie auf einer Marmortafel, der sogenannten Tabula Bianchini, die in Rom auf dem Aventin gefunden wurde.⁵² Das zeigt immerhin eine gewisse Rezeption ägyptischer Traditionen im Römerreich. Nachantik finden wir sie im schon oben angesprochenen “Heiligen Buch des Hermes an Asklepios” sowie in einer lateinischen Übersetzung eines ursprünglich griechischen hermetischen Traktats,⁵³ ihre reale Wirkung in Europa ist allerdings erheblich geringer als diejenige anderer Dekantraditionen.

⁴⁹ Zu dieser Gruppe vgl. Alexandra von Lieven, “Die Dritte Reihe der Dekane oder Tradition und Innovation in der spätägyptischen Religion”, *ARG* 2 (2000), 21-36 sowie die Detailanalysen der Bilder in Quack, *Dekane*.

⁵⁰ Marie-Denise Nenna, “De Douch (oasis de Kharga) à Grand (Vosges). Un disque en verre peint à représentations astrologiques”, *BIFAO* 103 (2003), 355-376.

⁵¹ Joseph-Henriette Abry, Ed., *Les tablettes astrologiques de Grand* (Lyon: Diffusion De Boccard, 1993).

⁵² Wilhelm Gundel, “Wozu diente die Tabula Bianchini?”, in *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, hg. Franz Boll und Carl Bezold und Wilhelm Gundel, (Leipzig und Berlin⁴: Teubner, 1931; Darmstadt⁵: Teubner, 1969; Stuttgart⁷: Teubner, 1977), 191-200; Françoise Gury, “L’iconographie zodiacale des tablettes de Grand”, in *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l’astrologie en Gaule romaine. Actes de la table-ronde du 18 mars 1992 organisée au Centre d’Études Romaines et Gallo-Romaines de l’Université Lyon III*, ed. Joseph-Henriette Abry (Lyon: Diffusion De Boccard, 1993), 113-139, Taf. I-VIII, dort 131f., Taf. VI f.

⁵³ Wilhelm Gundel, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie* (München: Verl. d. Bayer. Akad. d. Wiss., 1936; ND Hildesheim: Gerstenberg Druckerei, 1978); Simonetta Feraboli, *Hermetis trismegisti de Triginta sex decanis, Hermes latinus IV, pars 1* (Turnhout: Brepols, 1994).

Zusammengenommen gibt es also eine relativ begrenzte mittelalterliche und frühneuzeitliche Rezeption derjenigen Dekantraditionen, die vergleichsweise nahe an den ägyptischen Ursprüngen stehen und meist auch noch als ägyptisch oder zumindest "hermetisch" wahrgenommen worden sind. Demgegenüber weitaus reicher rezipiert worden ist aber das, was mit Ägypten real wenig zu tun hat und auch im Bewusstsein der Anwender nicht als ägyptisch wahrgenommen worden ist.

Eine bemerkenswerte frühneuzeitliche Behandlung der Dekane liefert schließlich im siebzehnten Jahrhundert Athanasius Kircher (*Oedipus Aegyptiacus* II, 181-186). Der gelehrte Jesuit nennt Bildformen, Wirkungen und Namen von Dekanen und beruft sich dafür auf den Araber Abenragel, der uns als astrologischer Autor gut bekannt ist⁵⁴ und sogar tatsächlich über Dekane geschrieben hat, in dessen Werk allerdings keine Dekannamen genannt werden.

Kirchers Liste hat von keinem geringeren Spezialisten für Dekane als Wilhelm Gundel ein sehr positives Zeugnis erhalten:

Es ist schwerlich anzunehmen, daß Kircher hier aus eigener Phantasie seine Ephoren, Horoskopener, Dekane und präsidierenden Genien ins Leben gerufen hat. Sein arabisches Vorbild scheint sich auf hermetische Vorbilder berufen zu haben, und wirklich enthält die Liste bei schärferer Prüfung unverkennbar altes Gut. Ja man findet öfters überraschende Übereinstimmungen mit Kosmas und den anderen antiken Listen.⁵⁵

Auch Kirchers Bildbeschreibungen werden von Gundel als relativ nahe am ägyptischen Material gesehen:

Schälen wir die späten Zutaten ab [...], so gewinnen wir als Elemente seiner Reihe folgende tierköpfigen oder tiergestaltigen Elemente: [...] Wir befinden uns also durchaus wieder auf ägyptischem Boden. Kircher oder seine von ihm genannte Quelle Abenragel hat also ein Vorbild benutzt, das noch nicht die starken Degenerationsmerkmale hat, welche die von Varahamihira abhängigen Texte aufweisen.⁵⁶

⁵⁴ Zu Abenragel s. Manfred Ullmann, *Die Natur- und Gebeimwissenschaften im Islam*, (Leiden: Brill 1972), 335f.; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Band VII. *Astrologie – Meteorologie und Verwandtes bis ca. 430 H.* (Leiden: E. J Brill 1979), 186-188.

⁵⁵ Gundel, *Dekane*, 74f.

⁵⁶ Gundel, *Dekane*, 104.

“Wie für die Namen, so führt er auch die Bilder auf den Araber Abenragel zurück; es ist anzunehmen, dass Kircher nicht aus eigener Phantasie diese Bilder ins Leben gerufen hat, sondern dass er tatsächlich einen älteren bis jetzt nicht auffindbaren Dekankatalog dieses Arabers gekannt und mit mehr oder weniger neuen eigenen Zutaten versehen hat. Wie bei den Namen, so ergibt sich bei den Bildern Kirchers unschwer altes Gut.”⁵⁷

Diesem Urteil kann ich mich jedoch nicht anschließen. Zunächst zu den Bildbeschreibungen⁵⁸ und den damit kombinierten abgeleiteten Geburtsprognosen.⁵⁹ Einige generelle Bemerkungen über die Dekane und ihre Rolle als Ephoren oder Horoskopai werden von Kircher auf Trismegistos zurückgeführt und entsprechen auch tatsächlich dem, was im *Corpus Hermeticum* und den Stobaios-Exzerpten überliefert ist.⁶⁰

Hinsichtlich der Prognosen, welchen Charakter die im betreffenden Dekan geborenen Kinder aufweisen werden, trifft Kirchers Quellenangabe Abenragel tatsächlich zu. Der arabische Autor liefert im dritten Kapitel des ersten Buches Beschreibungen der “Gesichter”, d.h. Dekane.⁶¹ Dabei gibt er den planetarischen Herrn (nach der Wochentagsfolge, mit Mars beginnend) sowie die Wirkung an. Kirchers Prognosen stimmen so gut überein, dass man seiner expliziten Quellenangabe trauen kann. Eine wirkliche Rezeption ägyptischer Traditionen ist dies aber nicht, schon, weil Abenragel sich selbst nicht auf ägyptische (oder sonstige) Traditionen beruft (und wohl auch kaum realiter auf ägyptisches Gut zurückgeht).

Jedoch bietet Abenragel nichts für die Bilder und Namen, und ich halte es für höchst unwahrscheinlich, dass diese Angaben in einer verschollenen oder noch unedierten Schrift von ihm zutage treten würden. Tatsächlich sind Kirchers Angaben insofern schwierig in den Griff zu bekommen, als er nicht einfach eine einzige Quelle ausgeschrieben hat, es dürfte aber möglich sein, letztlich seine Bilder in der Tradition des *Astrolabium Planum* oder verschiedener umlaufender Dekan- und Mondstationsbilder wiederzufinden.⁶² Die Annahme

⁵⁷ Gundel, *Dekane*, 156.

⁵⁸ Vgl. zur Tierkreisdarstellung bei Athanasius Kircher (206f.) auch Georges Daressy, “L’Égypte céleste”, *BIFAO* 12 (1915), 1-34, dort 25 u. 30f.

⁵⁹ Vgl. die Diskussion bei Gundel, *Dekane*, 155-158; deutsche Übersetzung, 370-372.

⁶⁰ Vgl. besonders Exzerpt VI bei Stobaios, Anthol. I, 21, 9 sowie Asklepius, Kap. 19.

⁶¹ Aly Aben Ragel, *El libro conplido en los iudizios de las estrellas. Traducccion hecha en la corte de Alfonso el Sabio*, ed. Gerold Hilty (Madrid: S. Aguirre Torre, 1954), 7-9.

⁶² Z.B. entspricht der erste Dekan des Widders bei Kircher deutlich dem Bild zum ersten Grad des Widders im *Astrolabium Planum*.

eines exklusiven Zugangs auf Quellen ägyptischen Ursprungs, die unabhängig von der sonstigen Überlieferung sind, empfiehlt sich nicht, vielmehr ist eine extreme Kompilationstätigkeit zu erkennen.

Auch die Namen in ihren Lautformen sind zu deutlich in der griechisch-römischen Tradition verhaftet, als dass sie über eine arabische Zwischenstufe direkt auf ägyptische Vorlagen zurückgehen könnten. Mit irgendeiner originär ägyptischen Tradition der Dekannamen haben sie ohnehin offensichtlich nichts zu tun. Vielmehr dürften sie eine Zusammenstellung dessen sein, was man in verschiedenen Quellen an mit Ägypten verbundenen Gottheiten finden konnte. Die Namen insbesondere der in klassischen Quellen relativ seltenen Gestalten Apopis (3. Dekan Stier), Arimanius (1. Dekan Skorpion) und Arueris (1. Dekan Widder), aber auch Isis (1. Dekan Jungfrau), Nephthe (= Nephthys) (3. Dekan Löwe), Anubis (2. Dekan Widder), Horus (3. Dekan Widder) und Typhon (1. Dekan Löwe) erlauben es, Plutarch, *De Iside* als eines der wesentlicheren genutzten Werke zu identifizieren. Aus diesem, bzw. dem bei ihm (Kap. 12) genannten Fest der Phallophoria ist auch Phallophorus (3. Dekan Fische) zu erklären. Vielleicht ist auch der Panotragus (3. Dekan Skorpion) aus den Panen und Satyrn abzuleiten, die *De Iside*, Kap. 14 zuerst vom Tod des Osiris gehört haben sollen. Ohne sehr spezifisch zu sein, kann Cronus (3. Dekan Jungfrau) ebenfalls aus *De Iside* stammen, wo stets die griechische Deutung, nicht der ägyptische Name Geb erscheint. Apollun (1. Dekan Krebs) wird bei Plutarch gelegentlich als Entsprechung des Horus angegeben (Kap. 12, 355 E). Auch Serapis (1. Dekan Stier) ist bei Plutarch zu finden. Hekate (2. Dekan Krebs) wird bei Plutarch (Kap. 44 u. 71) mit Anubis verglichen.

Den Titan (3. Dekan Zwillinge) kann man zumindest damit zusammenbringen, dass Plutarch (Kap. 25, 360 E) die Taten der Titanen und Giganten strukturell mit den Geschichten über Osiris und Typhon vergleicht.

Piosiris (2. Dekan Jungfrau) scheint "koptisierend" mit dem bestimmten Artikel aus Osiris gebildet. Das Erscheinen von Tautus (1. Dekan Zwillinge) dürfte aus Philo von Byblos zu erklären sein.⁶³ Proteus (3. Dekan Wassermann)

⁶³ Vgl. zu ihm einstweilen Jürgen Ebach, *Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos. Ein Beitrag zur Überlieferung der biblischen Urgeschichte im Rahmen des altorientalischen und antiken Schöpfungsglaubens* (Stuttgart et al.: Kohlhammer, 1979), 60-71 u. 223-234; Albert I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary* (Leiden: Brill 1981), 68-72; m. E. deutet die spezielle Lautform darauf hin, dass es sich um eine frühe (zweites oder frühes erstes Jahrtausend v. Chr.) Entlehnung aus dem Ägyptischen handelt.

dürfte aufgrund von Od. IV 364ff. sowie Herodot II, 112, 114-116, 118 u. 121 von Kircher als ägyptische Gottheit empfunden worden sein.

Eine ganze Reihe von Kirchers Dekannamen wirken nach Zusammensetzungen mit Ptah, dessen ägyptischer Name in der frühen Neuzeit u.a. aus Cicero, Porphyrios und Jamblich durchaus bekannt war, nämlich Mercophta (3. Dekan Krebs), Omphtha (2. Dekan Waage), Tolmophta (1. Dekan Schütze), Riruphta (2. Dekan Steinbock), Monuphta (3. Dekan Steinbock). Hier könnte es sich um Weiterentwicklungen mit Elementen anderer Sprachen handeln. Z.B. steht Tolmophta bei der Prognose eines Menschen, der kühn, der Freiheit und dem Kriegsdienst ergeben sein wird. Ich vermute, dass im ersten Element griechisches $\tau\omicron\lambda\mu\acute{\alpha}\nu$ "wagen" steckt.

Allerdings sollte bemerkt werden, dass Kircher die Namen sowohl in lateinischer Schrift als auch koptisch bietet, und im Koptischen das fragliche Element als $\Phi\text{ⲓ}$ gibt, was nach heutigem Verständnis der bohairischen Abkürzung für *phnouti* "Gott" entspricht. Tatsächlich kann man feststellen, dass Kircher selbst anderswo explizit darlegt, das koptische $\Phi\text{ⲓ}$ sei keine Kurzschreibung für ein $\Phi\text{NOY}\text{ⲓ}$ oder $\Pi\text{INOY}\text{ⲓ}$, sondern der Gottesname Ptah, den die christlichen Ägypter von den heidnischen übernommen hätten, wo er mit einer Geheimlehre verbunden sei.⁶⁴ Entsprechend kann man bei Kircher auch den Namen Mophtha in Verbindung mit dem Element Wasser und Osiris Kanopus finden (*Oedipus aegyptiacus*, 431), der wohl von ihm als Zusammensetzung von koptisch MOOY "Wasser" mit der Gottesbezeichnung kreiert worden ist. Gerade diese Bildungen, welche auf einer von Kircher selbst intensiv vertretenen irrigen Deutung beruhen, dürften das beste Indiz dafür sein, dass die betreffende Namensliste von Kircher nicht etwa aus einer uns sonst unbekanntem Quelle gewonnen, sondern von ihm selbst produziert worden ist. Auch sonst könnten manche Namensformen insgesamt von Kircher selbst produziert worden sein, so der Ophionius (3. Dekan Waage), der wohl ein "Schlangen-Esel" ist.

Zu untersuchen ist auch, wie Kircher seinen Gottheiten Positionen unter den Dekanen zuweist. Ohne dies an allen Fällen exemplifizieren zu wollen, sei doch auf einige Punkte hingewiesen, wo die spekulativen Gedanken des

⁶⁴ Athanasius Kircher, *Prodromus Coptus Sive Aegyptiacus in quo Cum linguae Coptae, siue Aegyptiacae, quondam Pharaonicae, origo, aetas, vicissitudo, inclinatio ... exhibentur* (Rom: Typis S. Cong. de propag. Fide, 1636), 152-170.

gebildeten Jesuiten besonders gut fassbar sein.⁶⁵ Der 2. Dekan des Widders soll das Bild eines Mannes mit einem Hundskopf haben. Ihm wird der Name des Anubis beigegeben, was unmittelbar einsichtig ist. Der 3. Dekan des Stieres soll eine mit Ketten gefesselte Gestalt sein; den unter diesem Zeichen geborenen wird das Elend der Knechtschaft verheißen. Hierzu gehört als Name Apopis, also der Feind der Sonne. Das negative Schicksal wird mit einer Feindgestalt verbunden.

Der 1. Dekan der Zwillinge zeigt jemanden an, der ein Weiser und Ratgeber wird. Passend hierzu wird Tautus, also der ägyptische Gott der Schreibkunst und Weisheit, als Name dazu genannt. Der 1. Dekan des Löwen soll eine menschliche Gestalt sein, die auf einem Krokodil reitet; dies kündigt eine grausame und kriegerische Veranlagung an. Als Name dazu wird Typhon genannt, und die betreffende Veranlagung passt vorzüglich, auch wird er von Plutarch (*De Iside* Kap. 50, 371 D) dezidiert mit dem Krokodil verbunden. Der Meergreis Proteus findet sich plausibel im 3. Dekan des Wassermanns untergebracht. Ohne derzeit bereits sämtliche bei Kircher aufgeführten Dekannamen erklären zu können, glaube ich doch, die Grundstruktur hinreichend zu verstehen. Der gelehrte Jesuit hat aus verschiedenen klassischen Texten, insbesondere Plutarchs *De Iside*, Götternamen zusammengetragen, die Verbindungen mit Ägypten aufwiesen. Hinzu kommen Spekulationen und Neubildungen. Die so gewonnenen Namen wurden anhand von Assoziationen hinsichtlich ihrer Verbindung zu Tierkreiszeichen bzw. Zukunftsprognosen auf die verschiedenen Positionen verteilt.

Was verrät dies über Athanasius Kircher und inwieweit stellt es Ägyptenrezeption dar? In der Kreativität seiner Verarbeitung zahlreicher Quellen und der Anreicherung mit eigenen Ideen erweist er sich als gebildeter und kluger Kopf, der darin den allermeisten mittelalterlichen und

⁶⁵ Dies ist gleichartig auch bei der Zuweisung von Namen zu den Zodiakus-Zeichen geschehen, wo Kirchers Assoziationen (z.B. Amun = Widder, Apis = Stier etc.) meist gut fassbar sind; der dort für die Fische genannte Ichtion zeigt, dass Kircher auch Jamblich, *De Mysteriis* verarbeitet hat, wo dieser Name VIII, 3 vorkommt, und die Gestalt wohl aufgrund eines vermuteten Anschlusses an ἰχθύς “Fisch” dem Sternbild der Fische zugewiesen hat (für die reale Ableitung des Namens vgl. die Vorschläge in E. Oréal, “Héka, πρῶτον μάγευμα. Une explication de Jamblique, *De Mysteriis* VIII, 3”, *RdÉ* 54 (2003), 279 – 285; Iamblichus, *On the Mysteries of the Egyptians: The Reply of the Master Abamon to the Letter of Porphyry to Anebo*, ed. and trans. Christopher E. Clarke and John Dillon and Jackson P. Hershbell (Leiden: Brill, 2004), 311; David Klotz, *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes* (Turnhout: Brepols, 2012), 404 Anm. 6.

frühneuzeitlichen Autoren weit überlegen ist. Aber im Ganzen ist sein Produkt eindeutig als eine “Invention of Tradition” zu erkennen. Letztlich ägyptisch daran ist, dass es sechsunddreißig Dekane gibt. Ägyptisch sind auch die meisten der Gottheiten, die von Kircher mit den Dekanen verbunden werden. Allerdings haben sie an sich keine Verbindung mit den Dekanen,⁶⁶ und den originären Dekannamen entsprechen sie in keiner Weise. Dies ist um so bemerkenswerter, als Kircher durchaus Quellen mit den originär ägyptischen Dekannamen hätten zur Verfügung stehen können, denn die bei Hephaestion überlieferten Formen wurden von Salmasius (Saumaise) in seinem Werk “De annis climacteriis et antiqua astrologia diatribae” (Leiden 1648) anhand der Handschrift A (Parisinus graecus 2841) publiziert, und Scaligers Manilius-Kommentar mit seinen Dekannamen der Firmicus-Tradition ist erstmals 1579 erschienen. Beides lag also zur Zeit der Veröffentlichung des *Oedipus Aegyptiacus* bereits vor, ist von Athanasius Kircher aber nicht herangezogen worden. Dass er sie nur versehentlich nicht bemerkt hat, möchte man kaum glauben – eher schon waren die betreffenden Namen, die damals nur bizarre Lautfolgen ohne erkennbaren semantischen Gehalt waren, für ihn mutmaßlich einfach weniger attraktiv und interessant als die mythologischen Gestalten der Schriften klassischer Autoren über Ägypten.⁶⁷ Und so mag dieses Beispiel abschließend auch demonstrieren, dass Ägypten-Rezeption eine selektive Angelegenheit ist, die sich mehr bestimmte konkret gewünschte Elemente herausgreift als neutral die ganze Breite der zur Verfügung stehenden Kultur.

⁶⁶ Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, dass einige dieser Gottheiten in alten ägyptischen Quellen als Schutzgottheiten von Dekanen erscheinen. Aber dies war längst vergessen und hat für Kirchers Auswahl keinerlei Relevanz gehabt.

⁶⁷ Zudem macht mich Prof. Schmidt-Biggemann darauf aufmerksam, dass Scalinger ein Intimfeind Kirchers war, den er grundsätzlich abgelehnt hat. Saumaise’s Beitrag könnte aufgrund der hastigen Endredaktion des Werks unter erheblichem Zeitdruck nicht mehr berücksichtigt worden sein.