GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT

ERLENDUR HARALDSSON / JOHAN L. F. GERDING: **Brände in Kopenhagen und Stockholm. Indridasons und Swedenborgs Fernwahrnehmung** (in der Übersetzung von Manfred Poser)

ANDREAS RESCH: **Unsere Liebe Frau von Guadalupe**

JOSÉ RODRÍGUEZ GUERRERO: **Einige unbekannte Fakten zum Verhältnis von Alchimie und Mythologie**

Diskussionsforum:

Quantenwirklichkeit? Bemerkungen zu: Lothar Schäfer, Die Quantenwirklichkeit und die Philosophia Perennis, Teil 1 und 2 (A. Müller)

Aus Wissenschaft und Forschung:

International Workshop on the Scientific Approach to the Acheiropoietos Images

Unverständliche „Botschaft" der russischen Marssonde?

Dokumentation:

Martin Johnson (1933–2011)

Bücher und Schriften

Inhaltsverzeichnis (Gesamtverzeichnis) 2011

Jahresregister 2011

GW 60 – 2011 – 4 RESCH

GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT

GW ist eine interdisziplinäre Quartalschrift für die Grenzbereiche von Physis, Bios, Psyche und Pneuma, von Gesetzmäßigkeit und Spontaneität, von Beweis und Lebenserfahrung und von Immanenz und Transzendenz.

Herausgeber und Medieninhaber: Prof. DDr. Andreas Resch, Direktor des Instituts für Grenzgebiete der Wissenschaft (IGW)

Redaktion: Prof. DDr. Andreas Resch, DDr. Dominikus Kraschl, Mag. P. Kapferer

Verlag, Auslieferung, Druck:

RESCH VERLAG, Maximilianstr. 8, Postfach 8, A6010 Innsbruck
Tel. +43 (0)512/574772, Fax +43 (0)512/574772-16
E-Mail: info@igw-resch-verlag.at
http://www.igw-resch-verlag.at

Bezugsbedingungen: Preis im Abonnement jährlich EUR 37.40 [D], 38.50 [A], sFr 59.50 (zuzügl. Versand)
Einzelheft: EUR 10.50 [D], 10.80 [A], sFr 15.50 (zuzügl. Versand)

Ein Abonnement gilt, falls nicht befristet bestellt, zur Fortsetzung bis auf Widerruf. Kündigungsfrist: 6 Wochen vor Ablauf des laufenden Kalenderjahres.

Zahlungsmöglichkeiten:

Bankkonto:

Hypo-Bank Innsbruck: Kto. 210 044 950 BLZ 57000

Postscheckkonten:
München: Kto. 1206 37-809 BLZ 70010080
Zürich: Kto. 80-54696-2

Erfüllungsort und Gerichtsstand: Innsbruck

Manuskripte und Besprechungsexemplare sind zu richten an:
Redaktion GW, Postfach 8, A-6010 Innsbruck

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jegliche Verwendung außerhalb der Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Mit der Annahme des Manuskripts gehen bis zum Ablauf des Urheberrechts das Recht zur Veröffentlichung sowie die Rechte zur Übersetzung, zur Vergabe von Nachdruckrechten, zur elektronischen Speicherung in Datenbanken, zur Herstellung von Sonderdrucken, Fotokopien und Mikrokopien an den Verlag über. Eingeschlossen sind auch das Recht zur Herstellung elektronischer Versionen sowie das Recht zu deren Vervielfältigung und Verbreitung online und offline ohne zusätzliche Vergütung.
Die Ansichten der Autoren von GW decken sich nicht notwendigerweise mit der Auffassung des Herausgebers. Für unverlangt eingereichte Manuskripte übernimmt der Verlag keinerlei Haftung.

Die Verfasser von Leitartikeln erhalten von jedem veröffentlichten Originalbeitrag 20 kostenlose Sonderdrucke. Gewünschte Mehrexemplare sind vor Drucklegung bekannt zu geben und werden zum Selbstkostenpreis berechnet.

GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT

60. Jahrgang 4 – 2011 Innsbruck: Resch

Leitartikel

ERLENDUR HARALDSSON/JOHAN L. F. GERDING: Brände in Kopenhagen und Stockholm. Indridasons und Swedenborgs Fernwahrnehmung (in der Übersetzung von Manfred Poser) 291

ANDREAS RESCH: Unsere Liebe Frau von Guadalupe 307

JOSÉ RODRÍGUEZ GUERRERO: Einige unbekannte Fakten zum Verhältnis von Alchimie und Mythologie 331

Informationssplitter *330*

Diskussionsforum

Quantenwirklichkeit? Bemerkungen zu: Lothar Schäfer, Die Quantenwirklichkeit und die Philosophia Perennis, Teil 1 und 2 (A. Müller) ... 355

Aus Wissenschaft und Forschung

International Workshop on the Scientific Approach to the Acheiropoietos Images 357

Unverständliche „Botschaft" der russischen Marssonde? 359

Dokumentation

Martin Johnson (1933–2011) 360

Bücher und Schriften

Wolfram Frietsch: Die Illuminaten: Geschichte, Herkunft, Ziele (A. Resch) 362

Sandra Würtenberger: Homöopathielegitimation aus wissenschaftsphilosophischer Sicht: vom vorwissenschaftlichen Phänomen zum technowissenschaftlichen Forschungsgegenstand (A. Resch) 364

William James: Der Sinn des Lebens: ausgewählte Texte (A. Resch) 365

Reinhold Breil: Die Grundlagen der Naturwissenschaft. Zu Begriff und Geschichte der Wissenschaftstheorie (A. Resch) 367

Gerhard Scharbert: Dichterwahn: über die Pathologisierung von Modernität (A. Resch) 368

Esther Meier: Handbuch der Heiligen (A. Resch) 370

Lutz van Duk: Auf Leben und Tod: wie in der Welt gestorben wird (A. Resch) ... 372

Gerhard Fartacek: Unheil durch Dämonen? Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ǧinn; eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien (A. Resch) 373

Peter Reiter: Der Seele Grund: Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre (A. Resch) 375

Grenzgebiete der Wissenschaft 2011

Inhaltsverzeichnis (Gesamtverzeichnis) 2011 377

Jahresregister 2011 380

Redaktion und Verlag
wünschen allen Mitarbeitern und Lesern
ein gesegnetes Weihnachtsfest
und ein gutes neues Jahr!

Grenzgebiete der Wissenschaft 60 (2011) 4, 291–306

ERLENDUR HARALDSSON – JOHAN L. F. GERDING

BRÄNDE IN KOPENHAGEN UND STOCKHOLM* – Indridasons und Swedenborgs Fernwahrnehmung

(in der Übersetzung von Manfred Poser)

Erlendur Haraldsson, geb. in Reykjavik/Island, arbeitete zunächst als Journalist und Schriftsteller; Studium der Psychologie in München, Promotion bei Prof. Hans Bender in Freiburg. Von 1969–73 Tätigkeit in den USA, 1982/83 Gastprofessur am Department of Psychiatry, University of Virginia, Charlottesville, 1993–95 Forschungsprofessur am Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene in Freiburg. Ab 1973 Professor der Psychologie an der Universität Reykjavik, inzwischen emeritiert.
Publikationen (Auswahl): *Land im Aufstand – Kurdistan* (Hamburg: Matari, 1967); *Der Tod – ein neuer Anfang* (mit Karlis Osis; Freiburg: Bauer, 1978); *Sai Baba – ein modernes Wunder* (Freiburg: Bauer, 1986).

Hans Gerding ist Leiter des *Parapsychology Institute* in Utrecht und darüber hinaus Inhaber eines Lehrstuhl für Metaphysik an der Fakultät für Philosophie der Universität Leiden. Er befasst sich vor allem mit philosophischen und klinischen Aspekten sowie der Erforschung sogenannter außergewöhnlicher Erfahrungen.

Die Arbeit behandelt zwei historische Fälle von Fernwahrnehmung (*remote viewing*), deren Richtigkeit bestätigt werden konnte. 1759 schilderte der schwedische Seher Emanuel Swedenborg ein Feuer in Stockholm, als er sich in Göteborg aufhielt; 1905 erhielt der Isländer Indridi Indridason während einer seiner Séancen in Reykjavik die Nachricht von einem Brand in Kopenhagen, 2000 Kilometer entfernt.
Der Beitrag wurde, den Richtlinien von GW entsprechend, redaktionell bearbeitet.

Einführung

Das isländische Medium Indridi Indridason (1883–1912) wurde vor allem durch seine physikalischen Phänomene bekannt, so durch Levitationen seiner

* Der Originalbeitrag "Fire in Copenhagen and Stockholm. Indridason's and Swedenborg's 'Remote Viewing' Experiences" erschien in *Journal of Scientific Exploration* 24 (2010) 3, 425–436. Die Verfasser bedanken sich für die Gewährung eines Zuschusses durch den *Tate Fund of the Society for Psychical Research*. Weitere Danksagungen gehen an Kaare Claudewitz, Adrian Parker und Göran Brusewitz für vierlei Hilfen und Vorschläge.

selbst – manche bei vollem Licht – und durch die Bewegung von Objekten, wobei mehrere Musikinstrumente zur gleichen Zeit gespielt wurden. Lichtphänomene wurden ebenso häufig beobachtet wie Direktstimmen und lautes Singen gehört. Manchmal machten sich mehrere Stimmen gleichzeitig hörbar, obendrein gab es Klopf- und Pochtöne, Windstöße und Gerüche, um nur einige der Erscheinungen zu nennen.[1] Jedoch wurden auch bemerkenswerte mentale Phänomene registriert.

Bei einer Séance mit Indridason am 24. November 1905 sprach durch das Medium eine Wesenheit, die bei den Sitzungen davor noch nie erschienen war. Kein Teilnehmer der Sitzung erkannte sie oder wusste irgendetwas von ihr, und damit gehört sie in die Kategorie der *Drop-in-Kommunikatoren*.[2] Dieser männliche Kommunikator sprach Dänisch und führte sich als Jensen ein; Jensen ist ein gebräuchlicher dänischer Familienname. Bei diesem Anlass sprach er von einem Feuer in Kopenhagen, das 2000 Kilometer von Reykjavik entfernt liegt.

Berichte von Zeugen

Es gibt drei Zeugenberichte dieses Ereignisses: von Harald Nielsson, Einar Kvaran und Frau Nielsson. H. Nielsson beschrieb es wie folgt:

> Am ersten Abend manifestierte er [Jensen] sich durch das Medium und sagte uns, dass er sich in der halben Stunde, in der sich das Medium während der Sitzung eine Ruhepause gönnen durfte, nach Kopenhagen aufgemacht und gesehen habe, dass dort in einer der Straßen eine Fabrik brenne. Er teilte uns mit, dass es den Feuerwehrleuten gelungen sei, das Feuer niederzukämpfen. Zu jener Zeit existierte noch keine telegrafische Verbindung zwischen Island und dem Rest der Welt, daher hätten wir nicht von dem Ereignis erfahren können.
>
> Das passierte am 24. November 1905. Am folgenden Tag besuchte ich den Bischof von Island, den Right Reverend Hallgrimur Sveinsson, meinen Onkel, erzählte ihm, was uns Jensen mitgeteilt hatte und bat ihn, es aufzuschreiben und damit Zeuge zu sein, ob es sich nun als wahr herausstellte oder nicht. Das nächste Schiff aus Dänemark kam an Weihnachten, und mein Onkel schaute neugierig die Zeitung *Politiken* durch und stieß zu seiner großen Befriedigung auf einen Bericht des Brandes. Tag und Tageszeit waren zutreffend. Auch mit der Fabrik hatte Jensen recht. Es war eine Lampenfabrik in der Store Kongensgade 63 [eine große Straße in Kopenhagen].[3]

[1] L. R. Gissurarson/E. Haraldsson: The Icelandic physical medium Indridi Indridason (1989); Hannesson, G.: Remarkable phenomena in Iceland (1924).

[2] E. Haraldsson/I. Stevenson: A communicator of the "drop-in" type in Iceland. The case of Runolfur Runolfsson (1975).

[3] N. Nielsson: Some of my experiences with a physical medium in Iceland (1922), S. 456.

Kvaran lieferte bei einem Vortrag vor der Dänischen Metaphysischen Gesellschaft in Kopenhagen einen etwas detaillierteren Bericht. Er schreibt:

> Er [Jensen] sagte uns, er komme direkt aus Kopenhagen, und da herrsche ein Feuer: Eine Fabrik stehe in Brand. Es war etwa 9 Uhr [am Abend], als er kam. Dann verschwand er und kam eine Stunde später zurück [gegen 10 Uhr]. Sie [die Feuerwehrleute] hätten das Feuer mittlerweile unter Kontrolle, sagte er. Damals verfügten wir noch über keinen Telegrafen, also mussten wir abwarten, ob sich diese Behauptung bestätigen ließ. Aber wir schrieben seinen Bericht nieder und hinterlegten ihn beim Bischof [der bei früheren Sitzungen mit Indridason zugegen gewesen war]. Mit dem nächsten Schiff [aus Kopenhagen] trafen die Zeitungen ein, die uns von einem großen Brand an jenem Abend unterrichteten – in Store Kongensgade, glaube ich –, bei dem u.a. eine Fabrik gebrannt hatte. Es hieß, das Feuer sei gegen 12 Uhr erloschen. Wie Sie wissen, ist es etwa 12 Uhr in Kopenhagen, wenn wir hier in Reykjavik 10 Uhr haben.[4]

Eine Zeugin, Frau Kvaran[5], berichtete, dass der Bischof, der einigen Sitzungen mit Indridason beigewohnt hatte, Abonnent von *Politiken* gewesen sei, der führenden dänischen Zeitung. Daher war er dazu bestimmt worden, Zeuge zu sein und ein schriftliches Dokument über Jensens Aussagen bezüglich des Brandes aufzubewahren. Man vermutete, dass ein Brand eines gewissen Ausmaßes von *Politiken* gemeldet werden würde.

Berichte über den Brand in dänischen Zeitungen

Am Samstag, 25. November, schrieb *Politiken* über einen Großbrand in Kopenhagen. In der Übersetzung liest er sich so:

> Diese Nacht um 12 Uhr entdeckte der Pförtner von Store Kongensgade Nr. 63, dass in Kopenhagens Lampen- und Kerzenhalterfabrik, die im Erdgeschoß und im ersten Stock des Gebäudes untergebracht ist, ein Feuer ausgebrochen war.
> Er verständigte die Feuerwehr, und bald trafen Brandbekämpfungseinheiten von der Brandstation Adelsgade und der Hauptbrandzentrale unter Leitung von Brandleiter Bantzen ein. Die erste Etage brannte bereits lichterloh, mächtige Flammen schlugen aus dem Fenster, das Fensterglas im zweiten Stock, wo eine Firma ansässig war, die Schachteln aus Karton fertigte, hatten sie bereits zerstört.
> Die Brandbekämpfungseinheit schloss rasch zwei Schläuche an Hydranten an. Einer der Schläuche musste über die Straße gelegt werden, was den Verkehr zum Erliegen brachte. Das Wasser aus den beiden Schläuchen dämmte das Feuer bald ein, doch wurde bemerkt, dass es durch die Decke in das darüberliegende Stockwerk

[4] E. H. Kvaran: Metapsykiske Faenomener i Island (1910), S. 46.
[5] T. Thordarson: Indridi midill (1942), S. 102.

> gelangt war ... [Nun folgt ein genauer Bericht der Arbeit der Feuerwehr.] In einer halben Stunde war der Brand derart reduziert worden, dass Feuerwehrleute das Gebäude betreten konnten. Man erkannte, dass das Feuer beträchtlichen Schaden angerichtet hatte. Wände und Fußböden waren verbrannt und Waren und Maschinen von erheblichem Wert zerstört. An einigen Stellen brannte es immer noch ... Um ca. ein Uhr konnten einige Feuerwehrleute samt Ausrüstung den Schauplatz verlassen, nicht wenige jedoch mussten noch eineinhalb Stunden dort verbleiben.

Die *Berlingske Tidende*, Dänemarks zweitgrößte Zeitung, berichtete ebenfalls von dem Brand in der Kopenhagener Lampenfabrik:

> In der vergangenen Nacht wurde die Feuerwehr gegen 12 Uhr zur Store Kongensgade 63 gerufen, wo in einem Haus im Hinterhof des Warenlagers der Kopenhagener Lampenfabrik ein Feuer ausgebrochen war. Der Brand hatte sich bereits beträchtlich ausgeweitet, als die Einheiten von der Hauptfeuerwache und der Wache Adelsgade eintrafen. Dennoch gelang es den Feuerwehrleuten, das Feuer innerhalb einer Stunde unter Kontrolle zu bringen. Der Schaden war erheblich.

1905 betrug der Zeitunterschied zwischen Reykjavik und Kopenhagen zwei Stunden und 15 Minuten. Nielsson gibt keine genaue Zeit für den Bericht Jensens über den Brand an, nur dass er während einer Ruhepause des Mediums abgegeben wurde, was aller Vermutung nach am späteren Samstagabend gewesen sein musste, dem Abend der Séance. Die Sitzungen begannen um acht Uhr und dauerten für gewöhnlich einige Stunden. (Sogar eine fünfstündige Séance wurde vermerkt.) Kvaran schreibt, es sei gegen neun Uhr abends gewesen, als Jensen von dem Feuer gesprochen habe, und eine Stunde später soll es wieder unter Kontrolle gewesen sein. Da musste es in Kopenhagen 00.15 Uhr gewesen sein. Nach Angaben der Zeitungen wurde die Feuerwehr um Mitternacht verständigt (21.45 Uhr in Island), und das Feuer sei binnen einer halben Stunde (*Politiken*) bis zu einer Stunde (*Berlingske Tidenden*) bezwungen gewesen. Kvarans Zeitangabe kommt dem sehr nahe.

Bei der Begutachtung dieses Falles taucht die unvermeidliche Frage auf: Wie häufig waren berichtenswerte Brände zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Kopenhagen? Der erstgenannte Autor konsultierte in der *Kongelik Bibliotek* in Kopenhagen die *Politiken*-Ausgaben der fraglichen Zeit. Aus den beiden Wochen vor und nach dem betreffenden Brand wurden nur vier derartige Vorfälle gemeldet. Der Brand in Store Kongensgade 63 war der einzige, der spät am Abend begonnen hatte, um 21.45 Uhr isländischer Zeit. Die anderen Brände wurden zwischen 18.45 und 19.15 isländischer Zeit gemeldet. Das Feuer in der Fabrik wird in *Politiken* am ausführlichsten abgehandelt, da die anderen Brände geringeren Umfangs waren und rasch gelöscht wurden.

Jensen hatte nicht nur darin recht, dass das Feuer in Kopenhagen am 24. November 1905 stattfand, sondern auch, dass es spät abends isländischer Zeit ausbrach. Und er behauptete völlig richtig, dass es etwa eine Stunde später unter Kontrolle gewesen sei. Auch seine Angabe, es wüte in einer Fabrik, war korrekt, und es handelte sich um den einzigen Brand in einer Fabrik aus dem fraglichen Monat. Damit gab er vier Merkmale des Feuers richtig an. Jensen beschrieb sonst kein weiteres Ereignis, das sich weit entfernt zugetragen hätte.

Die zweite Frage betrifft Jensens Identität. Gab es in Kopenhagen einen Fabrikanten namens Jensen oder vielleicht mehrere? Stand er oder standen andere in Verbindung mit dem Brand? Die einzige Information dazu aus den Berichten von Nielsson[6] und Kvaran[7] ist, dass er Industrieller war. Kvaran beschreibt ihn obendrein als Fabrikanten von Bekleidung und gebürtigen Kopenhagener, worauf – so schreibt er – sein „echter Kopenhagener Akzent" schließen lasse.

Die Terminbücher der *Experimental Society*, die zur Erforschung des Mediums Indridason gegründet worden war, galten – als Gissurarson und Haraldsson[8] ihre Monografie über Indridi Indridason schrieben – seit Jahrzehnten als verschollen. Zwei davon tauchten wenige Jahre später wieder auf. Leider fehlten die ersten Seiten, und die Termine beginnen mit der Sitzung vom 4. Dezember 1905, zehn Tage nach der Schilderung des Kopenhagener Brandes. Jedoch kann wegen der anderen bereits vorgestellten Dokumente kein Zweifel an der Datierung und den grundsätzlichen Punkten dieses außergewöhnlichen Falles bestehen. Zusätzliche Informationen werden in den Terminbüchern anhand einer Sitzung vom 11. Dezember 1905 gegeben. Jensen meldete sich da erneut und gab seinen Vornamen als Emil an, was er durch einige weitere Details ergänzte. Es wurde damals kein Versuch unternommen, zu klären, ob ein gewisser Jensen im fernen Kopenhagen gelebt hatte, das damals nur mittels einer langen Seereise zu erreichen war. Idridason, der im Alter von 28 Jahren starb, war nie in Kopenhagen gewesen.

Der erstgenannte Autor forschte im Staats- und Stadtarchiv Kopenhagens nach. Dabei tauchte ein einziger Emil Jensen auf, eingetragen als Fabrikant. In den Büchern von 1885 lebte er in Store Kongensgade 68, in der Nähe der Hausnummer 63, wo das Feuer ausgebrochen war. Weitere Nachforschungen

[6] N. Nielsson: Some of my experiences.
[7] E. H. Kvaran: Metapsykiske Faenomener.
[8] L. R. Gissurarson / E. Haraldsson: The Icelandic physical medium Indridi Indridason.

ergaben, dass er 30 Jahre in Store Kongensgade 40 gelebt und mit seinem Vater einen Gewürzhandel betrieben hatte. Zuletzt war er 1898 in der Straße Fredriciagade 16 gemeldet, welche die Store Kongensgade kreuzt und nur 300 Meter vom Ort des Feuers entfernt ist. Jensen starb im August 1898. Kurz gesagt: Er hatte enge Bindungen an die Örtlichkeit des Brandes.

Bei der Sitzung vom 11. Dezember 1905 nennt Jensen, sein Leben betreffend, einige ziemlich präzise Fakten, die das Umfeld von Indridason jedoch nicht näher in Augenschein nahm, und es wurde auch nicht versucht, sie zu überprüfen oder zu verifizieren. Vielversprechende Untersuchungen dieser Angaben sind im Gange und werden zu einem späteren Zeitpunkt veröffentlicht werden.

Einige unvermeidliche Fragen stellen sich nun. Handelt es sich hier um einen Fall von Hellsehen eines Mediums, um eine außerkörperliche Erfahrung mit der Wahrnehmung eines Brandes im fernen Kopenhagen oder um eine jenseitige Kommunikation durch einen Geist? Warum sollte sich Indridason an einen Ort begeben, zu dem er keine Beziehung und den er nie besucht hatte? Nehmen wir einen Augenblick lang an, dass Jensen als nichtkörperliche Wesenheit durch Indridason kommunizierte. Als früherer Bürger und Fabrikant von Kopenhagen mag es ihm ein Anliegen gewesen sein, während einer Pause in der mediumistischen Arbeit Indridasons nach Kopenhagen zurückzukehren, um ein Ereignis zu beobachten, das für ihn und andere Bekannte wichtig gewesen sein musste, da es in einer Straße stattfand, in der er die längste Zeit seines Lebens verbracht hatte. Jensen hatte also offensichtlich eine weitaus stärkere Motivation als Indridason, das Feuer und seinen Ausgang zu verfolgen.

Jensen wurde in der Folge zu einem wichtigen Protagonisten bei den Séancen mit Indridason und wirkte bei Materialisationsversuchen mit. Bei vielen Sitzungen sahen ihn Teilnehmer, wie er in einer „leuchtenden, schönen Lichtsäule" erschien, für gewöhnlich sehr kurz, aber mehrmals während ein und derselben Sitzung und dies auch an verschiedenen Stellen im Eingangsbereich. Diese „Lichtsäule" war größer als Jensen und strahlte so viel Helligkeit ab, dass Jensen und Indridason zuweilen Seite an Seite gesehen werden.[9] Dabei wurden beide Hände Indridasons von einem Zeugen festgehalten, um jegliche Manipulation auszuschließen. Es wird berichtet, dass manchmal, wenn Jensen auch nicht zu sehen war, so doch seine Hände berührt werden konnten oder Teilnehmer sich von ihm an verschiedenen Körperteilen berührt fühl-

[9] Dies., ebd., S. 82–85.

ten. Die Lichterscheinungen verursachten dem Medium anscheinend große Schmerzen, da man es in seiner Trance stöhnen und schreien hörte.

Der Brand von Stockholm

Indridasons/Jensens Bericht des Kopenhagener Feuers lässt unweigerlich an den berühmten Fall denken, bei dem der schwedische Wissenschaftler und Seher Emanuel Swedenborg (1668–1772) anlässlich eines Aufenthalts in Göteborg 1759 einen Brand beschrieben haben soll, der in Stockholm wütete. Der deutsche Philosoph Immanuel Kant bat einen Freund, einen von ihm hochgeschätzten englischen Kaufmann, drei von Swedenborgs angeblichen paranormalen Erlebnissen in Stockholm und Göteborg zu untersuchen. (Um wen es sich dabei handelte, ist bei Kennern des Lebens von Swedenborg umstritten.) Einer der drei Fälle, der Brand von Stockholm, ist für die vorliegende Arbeit von Relevanz. Der Bericht des Engländers an Kant ging verloren, doch schrieb der Philosoph darüber 1763 in einem Brief an Fräulein Charlotte von Knobloch. Die wichtigste Passage des Briefes lautet so:

> Die folgende Begebenheit aber scheint mir unter allen die größte Beweiskraft zu haben und benimmt wirklich allem erdenklichen Zweifel die Ausflucht. Es war im Iahre 1756 [sic], als Hr. von Swed. gegen Ende des Septembermonats am Sonnabend um 4 Uhr Nachmittags aus England ankommend, zu Gothenburg ans Land stieg. Herr William Castel bat ihn zu sich und zugleich eine Gesellschaft von funfzehn Personen. Des Abends um 6 Uhr war Hr. v. Swed. herausgegangen und kam entfärbt und bestürzt ins Gesellschaftszimmer zurück. Er sagte, es sey eben jetzt ein gefährlicher Brand in Stockholm am Südermalm (Gothenburg liegt von Stockholm über 50 Meilen weit ab) und das Feuer griff sehr um sich. Er war unruhig und ging oft heraus. Er sagte, daß das Haus einer seiner Freunde, den er nannte, schon in der Asche läge und sein eigenes Haus in Gefahr sey. Um 8 Uhr, nachdem er wieder herausgegangen war, sagte er freudig: Gottlob, der Brand ist gelöschet, die dritte Thüre von meinem Hause! - Diese Nachricht brachte die ganze Stadt und besonders die Gesellschaft in starke Bewegung und man gab noch denselben Abend dem Gouverneur davon Nachricht. Sonntags des Morgens ward Swed. zum Gouverneur gerufen. Dieser befrug ihn um die Sache. Swed. beschrieb den Brand genau, wie er angefangen, wie er aufgehört hätte und die Zeit seiner Dauer. Desselben Tages lief die Nachricht durch die ganze Stadt, wo es nun, weil der Gouverneur darauf geachtet hatte, eine noch stärkere Bewegung verursachte, da viele wegen ihrer Freunde oder wegen ihrer Güter in Besorgniß waren. Am Montage Abends kam eine Estafette, die von der Kaufmannschaft in Stockholm während des Brandes abgeschickt war, in Gothenburg an. In den Briefen ward der Brand ganz auf die erzählte Art beschrieben. Dienstags Morgens kam ein königlicher Courier an den Gouverneur mit dem Berichte von dem Brande, vom Verluste,

> den er verursachet und den Häusern, die er betroffen, an; nicht im mindesten von der Nachricht unterschieden, die Swed. zur selbigen Zeit gegeben hatte, denn der Brand war um 8 Uhr gelöschet worden.

Nach Kants Brief zu schließen, bestätigten die aus Stockholm eintreffenden Nachrichten Swedenborgs Beschreibung des Brandes auf ziemlich ähnliche Weise, wie Indridasons/Jensens Bericht vom nächsten aus Kopenhagen in Reykjavik eingelangten Schiff bestätigt wurde. Die Entfernungen sind derart groß, dass eine normale Kommunikation völlig ausgeschlossen erscheint.

Besitzen wir etwas über das Feuer in Stockholm aus zeitgenössischen Quellen? Am 23. Juli 1759 berichtete die Stockholmer Zeitung *Post Tidningar* (angeblich die älteste Zeitung der Welt) über einen großen Brand in Stockholm:

> Am vergangenen Donnerstag, den 19. dieses Monats, brach um 3 Uhr Nachmittag auf der Södermalm bei Beswaers-Backen ein bedrohliches Feuer aus. Der vorherrschende Wind nahm während des Feuers zu, so dass sich die Flammen schnell und weit ausbreiteten und 20 Häuserblocks zwischen Södermalm's Torg und Hornsgatan einschließlich der Marienkirche völlig niedergebrannt wurden; sechs weitere Blocks mit der Eisenwaage wurden teilweise beschädigt. Der Brand dauerte bis Freitag um vier Uhr früh und hatte bis dahin 250 Häuser zerstört. Die hauptsächlichen Gründe für die schnelle Ausbreitung der Flammen waren die große Anzahl der Holzhäuser, die lang anhaltende Trockenheit, Knappheit an Wasser da, wo es am meisten gebraucht wurde und ein allgemeiner Schockzustand der Bevölkerung (englische Übersetzung durch den erstgenannten Autor).

Hvad Nytt i Staden, eine in Göteborg erscheinende Zeitung, bringt am 30. Juli 1759 einen detaillierteren Bericht des Brandes. Die Einzelheiten sind für diesen Aufsatz nicht relevant. Dem Bericht zufolge verursachte die zu starke Hitze beim Backen in einem Holzhaus zuzüglich zum starken Wind den Brand, der, wie erwähnt wird, mehr Schaden angerichtet habe als die berüchtigte frühere Feuersbrunst Clara.

Weder Wochentag noch Monat des Brandes stimmen mit dem Datum überein, das Kant in seinem Brief an von Knobloch nennt, wo Swedenborg an einem *Samstag* im *September* in Göteborg eingetroffen sei. Es ist wahrscheinlich, dass diese Informationen von seinem englischen Freund stammen und nicht gerade für dessen Kompetenz und Fleiß als Untersucher sprechen.[10] Sogar im Jahr irrt sich der Philosoph – er schreibt 1756 statt 1759. Oder ist es denkbar, dass Kant sich nicht die Mühe machte, den Bericht des englischen Kaufmanns nochmals zu lesen und daher Tag, Monat und sogar Jahr falsch angab? Kant war nicht gerade ein Perfektionist, wenn es um Datierungen ging,

[10] C. D. Broad: Religion, Philosophy and Psychical Research.

denn auch sein Brief an von Knobloch trägt offensichtlich ein falsches Datum, das aber leicht zu korrigieren ist und folgenlos bleibt. Obschon Kant im Brief schreibt, dass er der Fähigkeit seines englischen Freundes bei den diesbezüglichen Nachforschungen nicht voll vertraue, scheint er doch davon überzeugt, dass der berichtete Fall echt war.

Der erstgenannte Autor und Adrian Parker besuchten das *Landsarkivet* (Landesarchiv) in Göteborg, um das *Tolagsjournal* zu konsultieren, welches die Zölle aufführt, die eintreffende Schiffe der Stadt entrichteten. Man nimmt an, dass Swedenborg mit einem Schiff am 19. Juli 1759 ankam. Der Archivar gab an, die aufgeführten Daten beträfen nicht die Ankunft, sondern das Datum der Erhebung der Steuern. Daher ist es nicht möglich, das exakte Eintreffen dieser Schiffe nachzuweisen. Ein Schiff aus London, die *Brigg Isabella*, wurde am 23. Juli besteuert. Ob Swedenborg mit diesem Schiff kam, ist nicht feststellbar. Passagierlisten existieren nicht.

In Kants Brief an von Knobloch wird behauptet, ein Mr. William Castel habe Swedenborg in sein Haus eingeladen. Also wurde nach seinem Namen gesucht, der offensichtlich nicht schwedisch, sondern englisch ist; zu jener Zeit gab es viele englische Kaufleute in Göteborg. Archivar Ulf Anderson durchsuchte alle nur erdenklichen Bücher mit Dokumenten ebenso wie die Mitgliederlisten englischer Clubs, Aufstellungen über erteilte Bürgschaften, Geschäftsstreitigkeiten und Bankrotte. Der Familienname fand sich auch nicht unter den Aufzeichnungen der englischen Kirche in Göteborg über Geburten, Hochzeiten oder Bestattungen. Dies schließt aber nicht aus, dass ein William Castel für einige Zeit in Göteborg lebte. Es ist wohlbekannt, dass Swedenborg viele Freunde in Göteborg hatte, namentlich unter der Führungsriege der florierenden Ostindienkompanie.[11] Seine Neue Kirche (Nya Kirken) formierte sich offiziell zum ersten Mal in Göteborg.

In Stockholm traf der erstgenannte Autor mit den beiden führenden schwedischen Swedenborg-Experten zusammen, Olle Hjern von der Swedenborg-Kirche (Nya Kirken) und Prof. Inge Jonsson, einer früheren Rektorin der Universität von Stockholm. Ihnen waren keine neueren Erkenntnisse zur Vision Swedenborgs des Brandes von Stockholm bekannt. C. D. Broad[12] hatte den Fall gründlich unter die Lupe genommen und seither war nichts Neues hinzugekommen. Ein anderer Schriftsteller und Wissenschaftler, GÖRAN ARKERT[13]

[11] O. HJERN: Swedenborg och hans vänner i Göteborg (1990).

[12] C. D. BROAD: Immanuel Kant and psychical research (1950); ders.: Religion, Philosophy and Psychical Research.

[13] G. ARKERT verfasste kürzlich einen Roman über Swedenborgs Erlebnis in Göteborg, *En*

aus Jaerna, durchsuchte nach Informationen über Swedenborg das Archiv des damaligen Gouverneurs von Göteborg, Johan von Kaulbars (pers. Mitteilung von Arkert, 2009). Dabei fand sich nichts diesen Fall betreffend, doch gleiche die Suche nach einem solchen Dokument ohnedies der Suche nach der Nadel im Heuhaufen (so Arkert).

Diskussion

In den Fällen Swedenborg und Indridason/Jensen gibt es einige Ähnlichkeiten:

- Beide Männer sprechen von zwei oder mehr Beobachtungen des Feuers, zwischen denen einige Zeit verstrich.
- In ihren letzten Beobachtungen berichten beide, der Brand sei unter Kontrolle gebracht worden.
- Viele Zeugen waren anwesend: fünfzehn bei Swedenborg und etliche wenn nicht viele Teilnehmer der Sitzung bei Indridason (ihre genaue Zahl ist nicht erwähnt).
- Die Anwesenden waren von der Beschreibung des Feuers so beeindruckt, dass sie zwei hochrangige Persönlichkeiten als Zeugen auswählten, den Bischof von Island und den Gouverneur von Göteborg.
- Sie warteten, bis die Nachrichten aus Kopenhagen (2000 Kilometer von Reykjavik entfernt) und Stockholm (400 Kilometer von Göteborg entfernt) eintrafen.
- In beiden Fällen waren die Perzipienten (wenn wir Jensen als einen solchen gelten lassen wollen) emotional mit dem Schauplatz des Brandes verbunden, da er sich in der Nähe bzw. in der Nachbarschaft ihrer Wohnungen befand, wo sie viele Leute kannten.

Es gibt aber auch auffallende Unterschiede zwischen den beiden Fällen. Indridi befand sich in Trance und über das Feuer berichtete eine seiner Trancepersonlichkeiten, während sich Swedenborg augenscheinlich in einem normalen Bewusstseinszustand befand. Beachtenswert ist allerdings, dass Swedenborg allein zu sein wünschte, da er hinausging, um sich den Eindrücken des Brandes zu überlassen. Entweder wollte sich Swedenborg ungestört konzentrieren können, oder er musste sich in einen veränderten Bewusstseinszustand begeben, wenn er mit verstorbenen Wesen kommunizierte, was ihn in die Nähe von Indridason rückt. Hier können wir nur spekulieren. Swedenborg war für seine angebliche Kommunikation mit Verstorbenen bekannt. Es ist kein Grund

dafür angegeben, warum Swedenborg hinausging und die Neuigkeiten erst erzählte, als er dann wieder unter den Gästen war.

Es gibt zwei Äußerungen von Swedenborg selbst über seine Vision des Feuers. Die wichtigere entstammt einem Brief seines Freundes Springer, eines schwedischen Diplomaten in London, an Abbé Pernety, der den Bericht in das Vorwort seiner französischen Übersetzung von Swedenborgs *Himmel und Hölle* einarbeitete. Der Auszug liest sich wie folgt: „Ich fragte ihn hierauf, ob es wahr sei, dass er, wie ich hatte sagen hören, als er sich zu Gothenburg (einer 60 schwedische Meilen von Stockholm gelegenen Stadt) befand, seinen Freunden drei Tage vor Ankunft der Post genau die Stunde des großen Brandes, der zu Stockholm statthatte, vorausgesagt habe: worauf er mir zur Antwort gab, dies sei vollkommen wahr" (Tafel, 1875, Vol. II, Part I, S. 631). Der deutsche Arzt H. Jung-Stilling schreibt in seiner *Theorie der Geisterkunde*:

> „Er [Swedenborg] hatte die natürliche Anlage zum Umgang mit der Geisterwelt, und da so vieles für und gegen diesen ausserordentlichen Mann geschrieben und gesprochen wird, so halte ich es für Pflicht, die reine Wahrheit von ihm bekannt zu machen, indem ich Gelegenheit gehabt habe, sie lauter und unverfälscht zu erfahren."[14]

Er fährt fort:

> „Swedenborg kam mit einer Gesellschaft Reisender aus England zu Gothenburg an, hier sagte er, er habe von den Engeln erfahren, daß es gegenwärtig in Stockholm in der und der Gasse brenne – es waren Stockholmer Bürger in der Gesellschaft, die darüber betroffen waren; bald hernach kam er zu ihnen, und sagte: sie sollten sich beruhigen, das Feuer sey gelöscht. Den folgenden Tag erfuhren sie, dass sich die Sache genau so verhalten habe. Diese Geschichte ist gewisse Wahrheit."[15]

Leider enthüllt Jung-Stilling seine Quelle für diese Behauptung nicht.

In Swedenborgs Fall ist es offensichtlich, dass er motiviert war, den Brand von Stockholm zu verfolgen, da er dort lebte und dieses sein Heim und seinen Besitz bedrohte. Doch wer sollte im Fall des Brandes in Kopenhagen die größere Motivation besitzen, das Feuer zu beobachten, Indridason oder Jensen? Wenn wir versuchsweise annehmen, dass es sich hier um zwei unterschiedliche Persönlichkeiten handelte – dass Jensen also nicht eine Teilpersönlich-

märklig historia – Swedenborg's vision 1759, einen fiktiven Bericht, der sich auf die bekannten Fakten stützt.

[14] J. H. Jung-Stilling: Theorie der Geister-Kunde (1808; 1979), S. 90.

[15] Ders., ebd., S. 92.

keit von Indridasons medial hochbegabtem Wesen war, sondern eine echte Wesenheit –, dann muss die Antwort ganz klar auf Jensen, den früheren Kopenhagener, lauten. Die Fragen über die Wirklichkeit von Trancepersönlichkeiten sind schwer zu beantworten und waren von Anbeginn an ein zentrales Thema parapsychologischer Forschung. Die genannten Ereignisse im Leben von Swedenborg und Indridason stellen Beispiele für Fernwahrnehmung dar, wie wir heute sagen – oder von „wanderndem Hellsehen" (*travelling clairvoyance*) oder Kommunikation mit Geistern. Der motivationale Faktor deutet auf Jensen als eine von Indridason unabhängige Person hin.

J. L. F. Gerding[16] gibt uns einen interessanten Bericht über die Überlegungen, zu denen Kant durch die Erforschung der Swedenborg-Fälle geführt wurde; wie seine Urteile über die Zeit hinweg schwankten oder sich veränderten, ohne dass neue Aspekte auftauchten. Kant nimmt zu den drei paranormalen Leistungen Swedenborgs in seinem Buch *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*[17] eine wesentlich skeptischere Haltung ein als in seinem Brief an Frau von Knobloch. In dem Buch, das drei Jahre nach dem Brief entstand, schildert Kant den Fall kürzer, an dem es gleichwohl in seinen Augen keinen Zweifel gab.[18] Aufzeichnungen seiner Studenten zeigen obendrein, dass er sich in seinen Vorlesungen positiver über Swedenborgs Leistungen äußerte als in seinen veröffentlichten *Träume eines Geistersehers*.[19] Es herrscht zweifelsohne eine Diskrepanz zwischen Kants offiziellen Ansichten und denen, die er in privaterem Kreis und „frisch von der Leber weg" von sich gab.[20]

Heutige Diskussionen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von *Psi* klingen wie ein fernes Echo der Kantschen Überlegungen. Einerseits nimmt Kant fast die Haltung von Hume ein, wenn er in der *Kritik* schreibt, „und hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher, als eine hyperphysische, d.i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Behuf voraussetzt"[21]. Aber in den „Träumen" äußert Kant auch eine andere Ansicht, nämlich „dass ich mich nicht unterstehe, so gänzlich alle Wahrheit an den mancherlei Geistererzählungen abzuleugnen, doch mit dem gewöhnlichen obgleich wunderlichen Vorbehalt, eine jede einzelne derselben

[16] J. L. F. Gerding: Kant and the anomalous experiences of Swedenborg (2009).
[17] I. Kant: Träume eines Geistersehers (1766; 1977).
[18] Ders., ebd., S. 968.
[19] Ebd., S. 152–156.
[20] J. L. F. Gerding: Kant and the anomalous experiences of Swedenborg.
[21] I. Kant: Kritik der reinen Vernunft (1781; 1911), S. 588, 589.

in Zweifel zu ziehen, allen zusammen genommen aber einigen Glauben beizumessen"[22]. Vielleicht beschreibt das folgende Zitat am besten Kants Dilemma im Umgang mit dem Paranormalen: „Die Philosophie ... sieht sich oft bei dem Anlasse gewisser Erzählungen in schlimmer Verlegenheit, wenn sie entweder an einigem in demselben ungestraft nicht *zweifeln* oder manches davon unausgelacht nicht *glauben* darf."[23]

Swedenborg war bei seinen Zeitgenossen berühmt dafür, mit den Geistern von Abgeschiedenen und mit Engeln verkehren zu können. Kant argumentiert nach seinem Studium der Swedenborgschen Fälle, „abgeschiedene Seelen und reine Geister" könnten „wohl auf den Geist des Menschen, der mit ihnen zu einer großen Republik gehört, wirken"[24]. Wir können daher annehmen, dass Kant die Möglichkeit ernsthaft in Betracht gezogen hätte, dass Jensen eine wirkliche Wesenheit gewesen sein mag, genauso wie er angenommen zu haben scheint, dass Geister Swedenborg eröffnet hätten, dass in Stockholm ein Brand wüte. Kant fühlt sich auch bemüßigt anzumerken:

> „Ich gestehe, dass ich sehr geneigt sei, das Dasein immaterieller Wesen in der Welt zu behaupten, und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen ... [Fußnote:] Der Grund hievon, der mir selbst sehr dunkel ist und wahrscheinlicher Weise auch wohl so bleiben wird, trifft zugleich auf das empfindende Wesen in den Tieren. Was in der Welt ein Principium des *Lebens* enthält, scheint immaterieller Natur zu sein."[25]

Unsere unerwartete neue Entdeckung, dass Jensen in der Nähe von Store Kongensgade 63 lebte, fügt den Ähnlichkeiten mit dem Swedenborg-Fall eine weitere hinzu. Der Brand brach in unmittelbarer Nachbarschaft des Ortes aus, an dem Jensen sein ganzes Leben verbracht hatte und wo seine Familie lebte. Könnte es eine normale Erklärung für die beiden Fälle geben, angenommen, sie hätten sich so ereignet? Ein nicht zu unterschätzender Vorteil jener historischen Fälle gegenüber vergleichbaren Fällen heutzutage ist, dass Betrug und/oder ein Durchsickern von Informationen auf Grund moderner Kommunikationsmittel ausgeschlossen ist. Derartige Geräte (Telefon oder Telegraf) waren im Fall von Indridason nicht verfügbar und zu Zeiten Swedenborgs ohnehin nicht. Eine mögliche Erklärung wäre, dass Swedenborg und Indridason Komplizen hatten, die das Feuer zu einer vorbestimmten Zeit hätten legen müssen, damit die beiden mit ihrem Wissen für Aufsehen sorgen konnten. Diese Mög-

[22] I. KANT: Träume eines Geistersehers, S. 962, 963.
[23] Ders., ebd., S. 965.
[24] Ebd., S. 950.
[25] Ebd., S. 934; Anm. 4.

lichkeit ist indessen so absurd, dass sie nicht in Betracht gezogen zu werden braucht.

Kaare Claudewitz aus Kopenhagen gab zu bedenken, Indridason könnte einen Nachruf auf Jensen in einer dänischen Zeitung gelesen haben. Wir gingen diesem Hinweis nach. Weder in *Politiken* noch in *Berlingske Tidende* war ein Nachruf zu finden. Zudem konnte Indridason nicht Dänisch, war zum Zeitpunkt des Todes von Jensen 1898 erst 15 Jahre alt, und allenfalls eine Handvoll isländischer Bürger war damals auf eine dänische Zeitung abonniert.

Wir haben hier zwei historische Fälle einer außergewöhnlichen Wahrnehmung von Ereignissen vor uns, die sich in großer Entfernung abspielten. Beide zeugen von der Wichtigkeit motivgetragener Faktoren, da die Geschehnisse für die Personen, die die Erfahrung machten, höchst bedeutsam waren. Einer der Fälle eröffnet ganz klar eine entscheidende und strittige Frage, nämlich: Wer war der Perzipient, Indridason oder Jensen?

Zusammenfassung

HARALDSSON, ERLENDUR/JOHAN L. F. GERDING: **Brände in Kopenhagen und Stockholm – Indridasons und Swedenborgs Fernwahrnehmung.** Grenzgebiete der Wissenschaft (GW) 60 (2011) 4, 291–306

Dieser Aufsatz stellt zwei historische Fälle von Fernwahrnehmung vor. Das isländische Medium Indridi Indridason beschrieb 1905 in Reykjavik durch einen Drop-in-Kommunikator einen Brand in Kopenhagen, Emanuel Swedenborg 1759 in Göteborg ein Feuer in der Nähe seiner Wohnung in Stockholm. Die beiden Fälle, die sich in einer Epoche ohne telegrafische Verbindungen abspielten, weisen verblüffende Parallelen auf. Die Stichhaltigkeit der Berichte wurde bestätigt, als die Nachricht der Brände in Reykjavik und Göteborg eintraf. Indridasons Kommunikator sprach Kopenhagener Dänisch und gab seinen Namen als Jensen an. Er schilderte den Brand einer Fabrik, der während der Séance ausgebrochen sei. Deren Teilnehmer hinterlegten schriftliche Bekundungen, und auch der Göteborger Fall wurde dokumentiert. Eine

Summary

HARALDSSON, ERLENDUR/JOHAN L. F. GERDING: **Fire in Copenhagen and Stockholm. Indridason's and Swedenborg's "Remote Viewing" Experiences.** Grenzgebiete der Wissenschaft (GW) 60 (2011) 4, 291–306

Two historical cases of remote viewing are presented. The Icelandic medium Indridi Indridason described in Reykjavik, in 1905, through a drop-in-communicator, a fire that was burning in Copenhagen. In 1759, in Gothenburg, Emanuel Swedenborg described a fire that raged near his home in Stockholm. There are striking similarities between the two cases which took place before radio or telephone communication existed between the cities in question. The correctness of the descriptions was verified later when news arrived in Gothenburg and Reykjavik. Indridason's communicator spoke a Copenhagen Danish, gave his name as Jensen and claimed to have been a manufacturer. He described a fire in a factory that was taking place during the sitting. Many persons witnessed these descriptions, and written accounts were deposited. A Danish

dänische Zeitung, die später in Reykjavik eintraf, berichtete über ein Feuer in einer Fabrik in Store Kongensgade. Erst ein Jahrhundert danach stieß man in dänischen Archiven auf einen Fabrikanten namens Emil Jensen, der die meiste Zeit seines Lebens in Store Kongensgade verbracht hatte.

Drop-in-Kommunikator
Fernwahrnehmung
Indridason, Indridi
Kant, Immanuel
Mediumschaft
Swedenborg, Emanuel

newspaper arrived weeks later described a fire in a factory at Store Kongensgade. Indridason's researchers did not attempt to verify Jensen's identity. A search done in Danish archives a century later identified an Emil Jensen, a manufacturer, who had lived most of his life at Store Kongensgade.

Drop-in communicator
Indridason, Indridi
Kant, Immanuel
mediumship
remote viewing
Swedenborg, Emanuel

Literatur

Broad, C. D.: Immanuel Kant and psychical research. London: Proceedings of the Society for Psychical Research 49 (1950) 178, 79–104.

— Religion, Philosophy and Psychical Research. New York: Humanities Press, 1969.

Gerding, J. L. F.: Kant and the anomalous experiences of Swedenborg. Acta Comparanda XX (Antwerpen 2009), 105–128.

Gissurarson, L. R., & Haraldsson, E.: The Icelandic physical medium Indridi Indridason. London: Proceedings of the Society for Psychical Research 57 (1989), 53–148.

Hannesson, G.: Remarkable phenomena in Iceland. *Journal of the American Society for Psychical Research* 18 (1924), 239–272.

Haraldsson, E., & Stevenson, I.: A communicator of the "drop-in" type in Iceland. The case of Runolfur Runolfsson. *Journal of the American Society for Psychical Research* 69 (1975), 33–59.

Hjern, O.: Swedenborg och hans vänner i Göteborg [Swedenborg and his friends in Gothenburg]. Stockholm: Nykirkliga Bokförlaget, Swedenborgsbokförlaget, 1990.

Jung-Stilling, J. H.: Theorie der Geister-Kunde, in einer Natur-Vernunft- und Bibelmässigen Beantwortung der Frage: Was von Ahnungen, Gesichten und Geistererscheinungen geglaubt und nicht geglaubt werden müße. Nürnberg 1808; Nachdr. Hildesheim: Gerstenberg, 1979.

Kant, I.: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766. Werke in 12 Bänden, Band 2 (S. 516–1013). Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

— Kritik der reinen Vernunft (1781). Leipzig: Philipp Reclam jun., 1911.

— Immanuel Kants Vorlesungen über Psychologie (Ed. K. DuPrel). Pforzheim: Rudolf Fischer, 1964.

Kvaran, E. H.: Metapsykiske Faenomener i Island. *Sandhedssögeren* 6 (1910), 42–51.

Nielsson, N.: Some of my exeriences with a physical medium in Iceland (Ed. Í. C. Vett). Le compte rendu officiel du premier congres international des recherches psychiques à Copenhague. Kaupmannahöfn: Levin, 1922, S. 450–465.

Tafel, R. L.: Documents Concerning the Life and Character of Emanuel Swedenborg. London: Swedenborg Society, 1875.

THORDARSON, T.: Indridi midill. Reykjavik: Vikingsutgafan, 1942.
TROBRIDGE, G.: Swedenborg: Life and Teaching. Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2004.

Erlendur Haraldsson, Abteilung für Psychologie, Universität Island
erlendur@hi.is

Johan L. F. Gerding, Fakultät Humanwissenschaften, Universität Leiden
Institute of Parapsychology, Utrecht

Grenzgebiete der Wissenschaft 60 (2011) 4, 307–329

ANDREAS RESCH

UNSERE LIEBE FRAU VON GUADALUPE

Prof. DDr. P. Andreas Resch, geb. am 29.10.1934 in Steinegg bei Bozen / Südtirol. 1955 Eintritt in den Redemptoristenorden; 1961 Priesterweihe. 1963 Doktorat der Theologie an der Universität Graz, Studium der Psychologie an den Universitäten Freiburg und Innsbruck, 1967 Doktorat der Philosophie (Psychologie und Volkskunde) an der Universität Innsbruck. Psychoanalytische und verhaltenstherapeutische Ausbildung in Innsbruck, München und London. Psychotherapeutische Praxis bis 1980. Von 1969–2000 Professor für Klinische Psychologie und Paranormologie an der Accademia Alfonsiana, Päpstliche Lateranuniversität, Rom. Gastvorlesungen in den USA, Japan und Australien. Seit 1980 Direktor des von ihm gegründeten Instituts für Grenzgebiete der Wissenschaft (IGW), Initiator und Leiter der Internationalen IMAGO MUNDI-Kongresse (1966–1995). Herausgeber: Zeitschriften *Grenzgebiete der Wissenschaft* und *ETHICA Wissenschaft und Verantwortung*. Buchreihen: *Imago Mundi* (15 Bde.); *Grenzfragen* (19 Bde.); *Personation and Psychotherapy* (5 Bde.); *Wissenschaft und Verantwortung* (3 Bde.); *Burkhard Heim: Einheitliche Beschreibung der Welt* (4 Bde.); *Wunder von Seligen und Heiligen* (3 Bde.); *Selige und Heilige Johannes Pauls II.* (6 Bde.); Reihe R (bisher 6 Bde.); Inhaber des Resch Verlages – Zahlreiche Veröffentlichungen in verschiedenen Zeitschriften, Sammelbänden und Lexika sowie der Bücher: *Der Traum im Heilsplan Gottes; Depression: Ursachen, Formen, Therapie; Gerda Walther: Ihr Leben und Werk,* und des Jahrbuches *Impulse aus Wissenschaft und Forschung* (1986–1993*). Wunder der Seligen und Heiligen, Bd. I–III: 1983–1995* (Resch, Innsbruck), *Miracoli dei Beati e Santi, vol. I–III: 1983–1995* (Libr. Ed. Vaticana), *I Veggenti di Medjugorje: Ricerca psicofisiologica 1998* (zus. mit G. Gagliardi, 2000). *I Beati di Giovanni Paolo II, vol. I–IV. VI: 1979 –2004* (Libr. Ed. Vaticana); *Die Seligen Johannes Pauls II. Bd. I–VI: 1979–2004* (Resch, Innsbruck); *Fortleben* (2004); *Das Antlitz Christi* ([2]2006); *Die Seher von Medjugorje im Griff der Wissenschaft* (2005); *Lexikon der Paranormologie* (Bd. 1, 2007); *Die Wunder von Lourdes* (2009); *I Santi di Giovanni Paolo II, vol. V: 1982–2004* (2009); *Lexikon der Paranormologie* (Bd. 2, 2011) Zahlner, Ferdinand: *Personenlexikon zur Paranormologie* (Hrsg., 2011); Mitarbeit an Fernseh- und Kinofilmen.

Beim *International Workshop on the Scientific Approach to the Acheiropoietos Images*, der wissenschaftlichen Untersuchung der „nicht von Menschenhand gemachten Bilder", vom 4. bis 6. Mai 2010 im ENEA-Forschungszentrum von Frascati bei Rom, stand neben dem Grabtuch von Turin auch das *Bild Unserer Lieben Frau von Guadalupe* zur Diskussion. Darüber sprach in erster Linie

Abb. 1: José Carlos Espriella Godínez

der Mexikaner José Carlos Espriella Godínez (Abb. 1) vom Mexikanischen Zentrum für Grabtuchforschung, der mir schriftliche Unterlagen samt Abbildungen zur Verfügung stellte, die ich zusammen mit seinen weiteren Ausführungen, Diskussionsbeiträgen und anderen Forschungstexten zum Thema in diesem Beitrag zusammenfassen möchte. Bei der näheren Beschreibung der speziellen Merkmale des Gnadenbildes, der sog. *Tilma*, folge ich jedoch weitgehend den Darstellungen von Espriella, unter Einbezug meiner eigenen Untersuchungen zum Leben des hl. *Juan Diego*.[1] Die einzelnen Bilder entstammen, mit Ausnahme von Abb. 11, ausschließlich den von Espriella zur Verfügung gestellten Unterlagen. Sie wurden für diesen Beitrag eigens ausgewählt und bearbeitet.

I. MEXIKO

Will man das Bild *Unserer Lieben Frau von Guadalupe* in seiner vollen Bedeutung verstehen, ist zunächst ein kurzer Blick in die Geschichte Mexikos erforderlich.

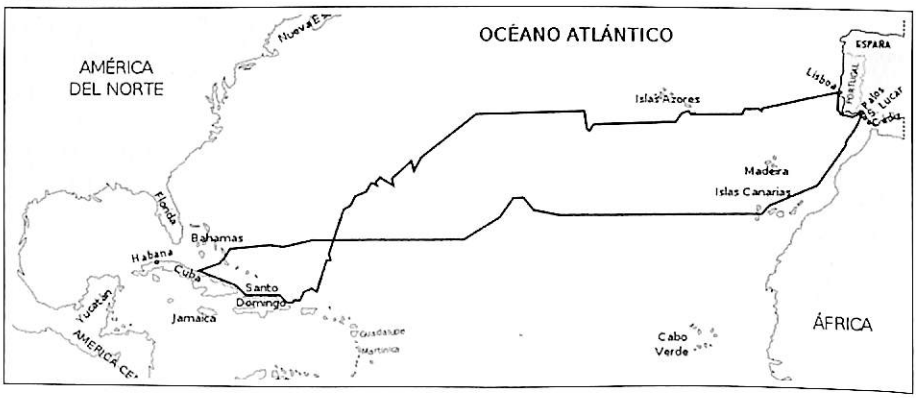


Abb. 2: Erste Reise des Christoph Columbus 1492/93

[1] J. C. Esperiella: The Tilma of Guadalupe (2010), S. 197–202.

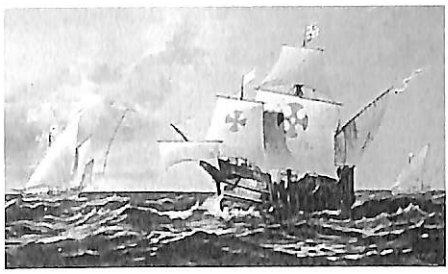


Abb. 3: Die „Santa Maria" des Chr. Columbus

Als *Christoph Columbus*, ein vermutlich genuesischer Seefahrer in spanischen Diensten, 1492 dorthin segelte (Abb. 2), was heute als Amerika bekannt ist, lag es nicht in seiner Absicht, einen neuen Kontinent zu entdecken, sondern lediglich eine neue Route nach Indien auszukundschaften. In der Hoffnung, durch die Umseglung der Erde Indien zu erreichen, steuerte er daher nach Westen (Abb. 3) anstatt nach Osten wie vor ihm *Marco Polo*. Als er schließlich zu den dem amerikanischen Kontinent vorgelagerten Karibik-Inseln kam, glaubte er, in Indien angelangt zu sein, und bezeichnete die dortigen Ureinwohner daher fälschlicherweise als Inder, was ihm erst später bewusst wurde. Auf der Weiterfahrt stieß er dann auch auf *Kuba* und *Hispaniola*, die zweitgrößte Insel der Großen Antillen (heute Haiti und Dominikanische Republik).

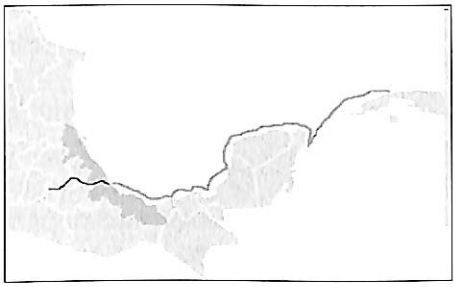


Abb. 4: Reiseroute des Hernán Cortés von Kuba nach Mexiko

Ein Mitglied seiner Besatzung, *Hernán Cortés*, fuhr von Kuba aus zu jenem Gebiet, das heute Mexiko genannt wird (Abb. 4). Nachdem er dort an Land gegangen war, beschloss er, seine Schiffe zu verbrennen, damit niemand zurückkehren konnte. Dann begab er sich mit seinen Kriegern in das Landesinnere und drang bis zur Hauptstadt des mexikanischen bzw. Azteken-Reiches vor: *Tenochtitlán*, heute Mexiko-Stadt (Abb. 5). Cortés' Soldaten verwendeten Feuerwaffen und ritten auf Pferden (Tiere, die damals in Amerika noch unbekannt waren). Sie eroberten die Stadt nach mehreren Versuchen mit Hilfe einiger aztekenfeindlicher Stämme, wobei viele Azteken den Tod fanden. Der Rest wurde brutal versklavt und unter Androhung von Strafen harter Arbeit ausgesetzt. Alles, was die Spanier von ihnen wollten, war ihr Gold und Silber.

Das Land, deren Ureinwohner nunmehr ihr Leben als billige Arbeitskräfte fristeten, wurde *Neuspanien* genannt. Als 1524 die ersten zwölf Franziskaner nach Neuspanien, das heutige Mexiko, kamen, erkannten sie schon bald das harte Los der Azteken, so dass sie es als ihre vorrangige Aufgabe ansahen, diese vor den Misshandlungen und Schikanen seitens der Spanier zu schützen.

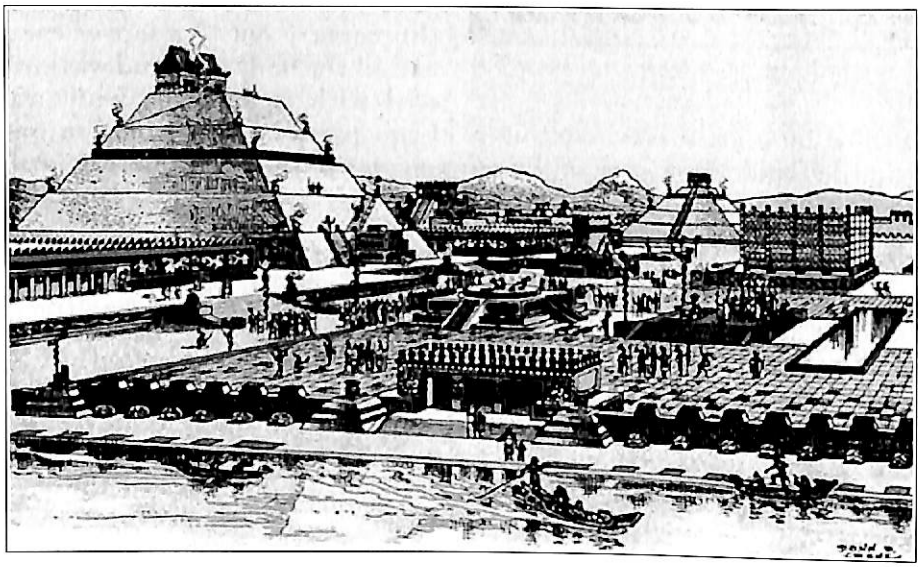


Abb. 5: Tenochtitlán (Mexiko-Stadt)

1527 ernannte der Habsburger Karl V. (König Karl I. von Spanien) Bruder *Juan de Zumárraga* (Abb. 6) zum ersten Bischof von Mexiko. Dieser war ein bescheidener und heiliger Mann, der die Azteken liebte „wie ein Vater seine Kinder". Er gründete Schulen und ein Krankenhaus und organisierte die Landwirtschaft. Die Azteken verehrten ihn, weil sie in ihm einen Beschützer sahen. Im Dezember desselben Jahres gründete Karl I. den ersten Gerichtshof von Mexiko (*Audiencia*), dessen Leitung 1528 der Konquistador *Nuño Beltrán de Guzmán* (Abb. 7) übernahm. Sein Ziel war es, von den Azteken Steuern für den spanischen König einzutreiben. Bischof Zumárraga widersetzte sich dieser Maßnahme jedoch mit aller Entschiedenheit, was dem bösartigen Guzmán missfiel. Er ging daraufhin gegen die Missionare vor und verbot den Azteken sogar, den Bischof aufzusuchen. Als eines Tages einige Azteken Unterschlupf in einer Kirche gesucht hatten, drangen Guzmán

Abb. 6: Bischof Juan de Zumárraga

Abb. 7: Nuño Beltrán de Guzmán

und seine Soldaten ein, profanierten die Kirche und nahmen die Azteken gefangen. Der Bischof protestierte auf das Heftigste und beschloss, Karl I. von Spanien einen Brief zu schreiben,

Abb. 8: Kampf gegen Azteken und Missionare

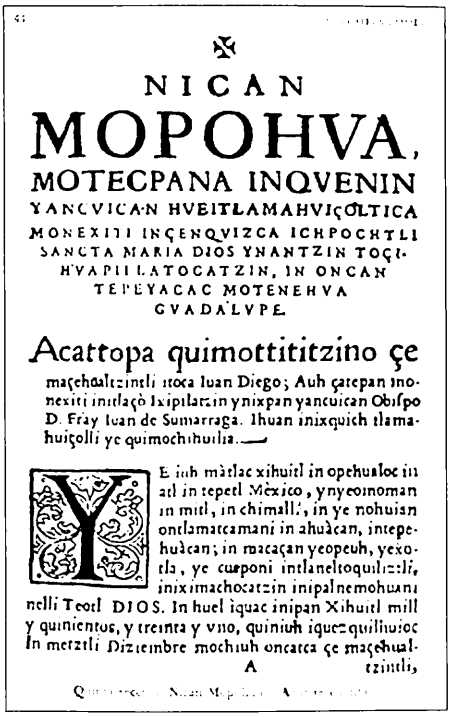
in dem er die Entweihung der Kirche und das feindliche Verhalten der Spanier (Abb. 8) den Azteken und Missionaren gegenüber anprangerte (in der Tat trachtete Guzmán dem Bischof nach dem Leben). Die Lage in Neuspanien war damals so extrem, dass Zumárraga sogar erwog, sämtliche Kirchen zu schließen, die Mission aufzugeben und nach Spanien zurückzukehren, sofern kein Wunder geschehe. Seine Worte waren: „Wenn Gott hier keinen Ausweg zeigt, ist das Land daran, zugrunde zu gehen."[2] Soweit die Situation um 1530 in Neuspanien.[3]

II. JUAN DIEGO

Die Bitte des Bischofs wurde erhört, denn der Himmel entsandte die göttliche Mutter in das neue Land. So zumindest verstanden die Azteken die Erscheinung „*Unserer Lieben Frau von Guadalupe*".

1531 erschien einem armen Azteken namens *Juan Diego* (am 22.01.2002 heiliggesprochen) in *Tepeyac* eine „Frau vom Himmel". Sein früherer Aztekenname war *Cuauhtlatoatzin*, „der wie ein Adler spricht". Es war dies ein

[2] E. Chávez: La verdad de Guadalupe (2008).
[3] J. C. Esperiella: The Tilma, S. 197.


NICAN
MOPOHVA,
MOTECPANA INQVENIN
YANCVICAN HVEITLAMAHVIÇOLTICA
MONEXITI INÇENQVIZCA ICHPOCHTLI
SANCTA MARIA DIOS YNANTZIN TOÇI-
HVAPILLATOCATZIN, IN ONCAN
TEPEYACAC MOTENEHVA
GVADALVPE.

Acattopa quimottititzino çe
maçehualtzintli itoca Iuan Diego; Auh çatepan mo-
nexiti initlaçò Ixpilatzin ynixpan yancuican Obispo
D. Fray Iuan de Sumarraga. Ihuan inixquich tlama-
huiçolli ye quimochihuilia.

Y E inh màtlac xihuitl in opehualoc in
atl in tepetl Mexico, y nyeomoman
in mitl, in chimalli, in ye nohuian
ontlamatcamani in ahuàcan, intepe-
huàcan; in macaçan yeopeuh, yexo-
tla, ye cueponi intlaneltoquilizzli,
inixtimachocatzin inipalnemohuani
nelli Teotl DIOS. In huel ìquac inipan Xihuitl mill
y quinientos, y treinta y vno, quinium iquez quilhuioc
In metztli Diziembre mochiuh oncatca çe maçehual-
A tzintli,

Abb. 9: Nican Mopohua

prophetischer Name, denn *Cuauhtlatoatzin* konvertierte 1525 zum Christentum. Im Zeitraum zwischen dem 9. und 12. Dezember 1531 hatte er fünf Erscheinungen der Seligen Jungfrau Maria, wie aus dem *Nican Mopohua* (Abb. 9) hervorgeht, einer Sammlung von Berichten über die Erscheinungen, die um das 16. Jh. von *Antonio de Valeriano* in *nahuatl*, der Sprache der Azteken, erstellt wurde.

Diese Sammlung bezeugt, dass der damals 57-jährige Juan Diego am Samstag, den 9. Dezember 1531, auf seinem Weg zur Frühmesse in das etwa zwanzig Kilometer entfernte *Tlatelolco*, einem Stadtviertel von Mexiko-Stadt, eine Begegnung hatte, die sein Leben völlig veränderte. Als er den Hügel *Tepeyac* erreichte, vernahm er einen melodiösen Gesang, wie von seltenen Vögeln. Er blieb verwundert stehen und fragte sich, ob er vielleicht in das irdische Paradies gelangt sei, als der Gesang aufhörte und eine Stimme rief: „Juantzin, Juang Diogtzin (Diminutiv *nahuatl* von „Juan" und „Juan Diego"). Er ging in Richtung der Stimme und erblickte auf der Anhöhe die Gestalt einer jungen Frau mit einem Kleid so hell wie die Sonne, und er fiel vor ihr auf die Knie. Da wandte sich die Frau ihm zu und sagte, dass sie die „stets vollkommene Jungfrau Maria, die Mutter des wahren und einzigen Gottes," sei, und sie trug ihm auf, zum Bischof zu gehen und ihm mitzuteilen, dass sie am Fuße des Hügels die Errichtung einer Kirche wünsche. Juan Diego machte sich auf nach *Tenochtitlán* und begab sich zum Bischof. Als er schließlich nach langem Warten empfangen wurde, erzählte er ihm von der Erscheinung und teilte ihm die Worte der Jungfrau mit, doch glaubte man ihm nicht. Als er abends nach Hause zurückkehrte, begegnete er auf dem Tepeyac abermals der Jungfrau Maria, erzählte ihr von seinem Misserfolg und bat sie, ihn von der ihm anvertrauten Aufgabe zu entbinden, da er ihrer unwürdig sei. Die Jungfrau gab ihm jedoch den Auftrag, zum Bischof zurückzukehren und die Forderung zu wiederholen.

Am nächsten Tag, Sonntagmorgen, ging Juan Diego nach der Messe und der Katechese neuerlich zum Bischof, fiel auf die Knie und wiederholte mit Tränen in den Augen die Forderung der Madonna. Zumárraga stellte ihm mehrere Fragen bezüglich Ort und Umständen der Erscheinung und verlangte ein Zeichen. Dann schickte er ihm, kaum dass er weggegangen war, einige Diener hinterher, um ihn auszuspionieren, doch verloren ihn diese aus dem Blick, bevor er sich dem Tepeyac näherte. Während sie nun zum Bischof zurückkehrten und Juan als Lügner und Visionär hinstellten, begegnete diesem neuerlich die Jungfrau, die ihm versprach, am nächsten Tag das erwartete Zeichen zu geben. Doch tags darauf konnte Juan Diego nicht zum Hügel kommen, weil sein Onkel *Juan Bernardo* schwer erkrankt war. Dieser bat den Neffen, am darauffolgenden Morgen nach Tlatelolco zu gehen, um einen Priester zu holen. Juan Diego verließ das Haus, als es noch dunkel war. Als er in Sichtweite des Tepeyac kam, beschloss er, vom Weg abzuweichen und den Hügel auf der Ostseite zu umgehen, um so die Begegnung mit der Erscheinung zu vermeiden, da er das ewige Heil des sterbenden Onkels für wichtiger hielt. Die Jungfrau aber erschien ihm aufs Neue und fragte ihn, warum er es so eilig habe? Juan Diego war traurig und beschämt, doch gab sie ihm eine wunderbare Antwort: „Hör mich an und verstehe wohl, mein Sohn: nichts soll dich bekümmern oder ängstigen. Lass dein Herz nicht verwirren! Hab keine Furcht, dass Krankheit oder irgendein Leiden dich belasten. Bin ich denn nicht hier? Wer ist deine Mutter? Stehst du nicht unter meinem Schutz? Bin nicht ich deine Gesundheit? Bist du denn nicht glücklich unter meinem Schutz? Was willst du mehr?“ Diego warf sich ihr zu Füßen und bat um Vergebung, dass er die ihm anvertraute Aufgabe beim Bischof wegen der lebensbedrohlichen Krankheit des Onkels nicht erfüllen könne. Doch die Frau versicherte ihm, dass der Onkel bereits genesen sei, und lud ihn ein, auf den Hügel zu gehen und die Blumen, die er dort vorfinden werde, zu pflücken und mitzunehmen. Juan Diego stieg hinauf und war erstaunt, den Gipfel mit herrlichen „kastilischen Rosen“ übersät zu sehen: es war nämlich der 12. Dezember, also bereits Winter; und der Ort, ein ödes und steiniges Gelände, war für das Wachstum solcher Blumen nicht geeignet. Juan Diego sammelte sie, hüllte sie in seine *Tilma* (eine Art Schürze), stieg den Hügel hinunter und brachte sie der Jungfrau, die sie entgegennahm, dann aber wieder in die Tilma (Abb. 10) zurücklegte und sagte: „Sohn, all diese Blumen sind der Beweis und das Zeichen, das du dem Bischof bringen wirst. Du sagst ihm in meinem Namen, dass er darin meinen Wunsch erkennen möge. Ich befehle dir ausdrücklich, deinen Mantel nur vor dem Bischof zu öffnen und nur ihm zu zeigen, was du bei dir trägst. So kannst

Abb. 10: Übergabe der Rosen an Diego

du erreichen, dass er seine Unterstützung zum Bau einer Kirche gibt, wie ich es verlangt habe."

Juan Diego ging zum Bischof, doch die Diener schenkten ihm kein Gehör und ließen ihn lange warten; dann begannen sie seine Tilma zu inspizieren, und als sie die Blumen sahen, versuchten sie mindestens dreimal, ihm diese zu entreißen, doch vergeblich, denn sie hafteten fest am Gewebe. Erstaunt darüber, beschlossen sie letztlich doch, ihn zum Bischof zu führen. Juan Diego sank vor ihm auf die Knie, wie er es gewohnt war, und sagte: „Sie ist Eurer Forderung nachgekommen und hat Euren Wunsch, ein Zeichen als Beweis zu geben, gnädig erhört." Dann öffnete er seine weiße Tilma, unter der er die Blumen verbarg, und als diese zu Boden fielen, erschien mit einem Mal das Abbild der Seligen Jungfrau Maria in der Form, wie sie in der Kirche von Tepeyac (genannt Guadalupe) heute zu sehen ist.

Abb. 11: Bild auf der Tilma des Juan Diego

Als der Bischof das Bildnis sah (Abb. 11), fielen er und alle Anwesenden auf die Knie. Der Bischof betete mit sorgenvollen Tränen und bat die Jungfrau um Verzeihung, dass er auf ihre Wünsche und Forderungen nicht eingegangen war. Dann nahm er die Tilma und legte sie in seine Kapelle.

Am darauffolgenden Tag begleitete Diego den Bischof nach Tepeyac, um ihm die Stelle zu zeigen, an der auf Wunsch der Jungfrau die Kirche gebaut werden sollte. Schließlich kehrte er zum Onkel zurück, um ihm von der Erscheinung zu berichten. Dieser erzählte, dass auch ihm zur gleichen Zeit die Frau des Himmels erschienen sei,

ihn geheilt und zu ihm gesagt habe, dass sie unter dem Titel *Allerheiligste Jungfrau Maria von Guadalupe* angerufen werden wolle.

Am 26. Dezember 1531 organisierte der Bischof die feierliche Übertragung des Bildes von der Kathedrale zu der am Ort der Erscheinung errichteten Kapelle, heute die Basilika *Unserer Lieben Frau von Guadalupe* in Mexiko-Stadt.[4]

„Als die Azteken das in die Tilma eingeprägte Bild sahen, bekehrten sie sich zum Christentum, weil sie in dem Bildnis ein Zeichen des Himmels erblickten. Das Bild von Guadalupe sprach sehr klar zu ihnen, da sie es gewohnt waren, mit Zeichen und Bildern zu arbeiten, die sie vorwiegend auf Tierhäute oder Baumrinden malten, welche sie *Codices* nannten, und die Tilma von Guadalupe war ein Codex für sich. Von da an sahen viele Azteken die christliche Religion als die einzig wahre an und Tausende von ihnen empfingen die Taufe. Die Zahl der Bekehrungen war so groß, dass die Missionare kaum Zeit zum Ausruhen hatten: ‚Wir waren so müde, dass wir unsere Arme nicht mehr länger emporhalten konnten, um alle zu taufen.' Von jenem Augenblick an änderte sich das Verhältnis zwischen Azteken und Spaniern dramatisch. Die Situation entspannte sich derart, dass beide in freundschaftlicher Beziehung nebeneinander lebten, was dazu führte, dass die zwei Kulturen, die einander als Feinde betrachtet hatten, eine neue Mischkultur bildeten. Daher wird oft gesagt, dass die Tilma von Guadalupe die Geburt Mexikos als Staat dokumentiere."[5]

III. BAS BILD

Die Azteken deuteten die vielen Zeichen des auf die Tilma von Guadalupe geprägten Bildes auf folgende Weise:

- Das *offene Haar* (Abb. 12) weist auf eine junge, unverheiratete Frau hin, da verheiratete Frauen im Gegensatz dazu ihr Haar zu Zöpfen geflochten trugen.
- Die vierblättrige Blume, genannt *Nahui Ollin* (Abb. 13), verbanden die Azteken mit der Sonne, die nach ihren Vorstellungen das höchste religiöse Symbol war. Sie ist am Bauch des Bildes lokalisiert, was besagt, dass Guadalupe die Mutter der Sonne ist, welche die Azteken mit Jesus Christus gleichsetzten.

[4] A. Resch: Die Heiligen Johannes Pauls II. 1982–2004 (2012).
[5] J. C. Esperiella: The Tilma, S. 198.

Abb. 12: Offenes Haar

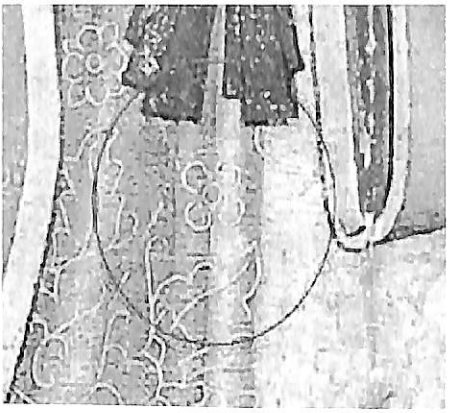


Abb. 13: *Nahui Ollin*, Blütenblätter

– Die schwarze Schleife (Abb. 14) über dem Bauch der Jungfrau ist ebenfalls ein Zeichen ihrer Mutterschaft. War eine einheimische Frau schwanger, trug sie über dem Bauch ein Band.

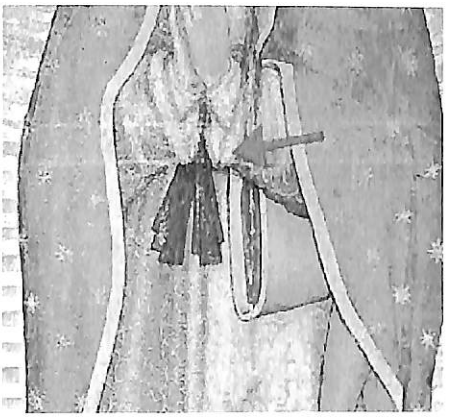


Abb. 14: Schwarze Schleife

– Während die oben erwähnte vierblättrige Blume im Kalender der Azteken (Abb. 15) die Aufteilung des kosmischen Raumes in vier Himmelsrichtungen darstellt, symbolisiert eine achtblättrige Blume (Abb. 16) die Konjunktion von Venus und Sonne, was sich nur alle 104 Jahre ereignet. Diese Konjunktion entspricht genau der Konstellation des Sternenhimmels am 12. Dezember 1531 über Mexiko-Stadt, jenem Tag also, an dem das Bild den Menschen vom Himmel geschenkt wurde. Die Azteken verbanden damit den Beginn einer neuen Ära.

Abb. 15: Aztekenkalender

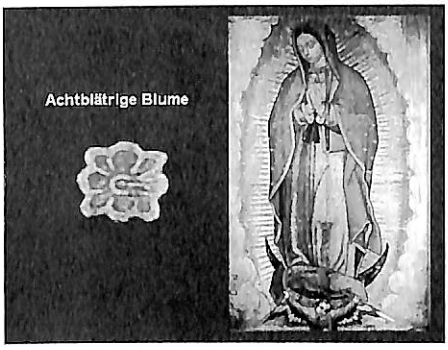


Abb. 16: Achtblättrige Blume

von spanischer und indianischer Kultur. Die Lippen werden durch eine Falte des Tuches gebildet und nicht durch irgendeine Zeichnung, zumal das Bild keine Farbe aufweist.

Abb. 18: Mond zu Füßen der Madonna

Sonne, das ist Jesus Christus, gebiert (Abb. 19).

– Ihre Hände sind zum Gebet gefaltet. Die rechte Hand ist heller (Abb. 20), die linke eher bräunlich (Abb. 21), was die Vermischung der beiden Kulturen, der hellhäutigen Spanier und der dunklerhäutigen Azteken, anzeigt.

– Das Antlitz Unserer Lieben Frau von Guadalupe (Abb. 17), welches das Gesicht einer 16-Jährigen zeigt, versinnbildlicht die Vermischung

Abb. 17: Mund

– Der Mond zu ihren Füßen (Abb. 18) besagt, dass Guadalupe Mexiko beschützt, denn das Wort „Mexiko" bedeutet in der Sprache der Azteken „im Bauch des Mondes" (ME = Mond, XIctli = Bauch, CO = in).

– Die Sonne am Bauch des Bildes deutet darauf hin, dass Guadalupe die

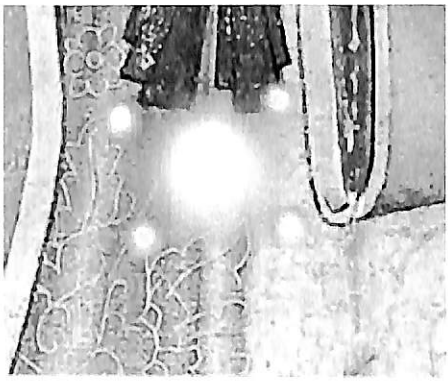


Abb. 19: Sonne im Bauch der Jungfrau

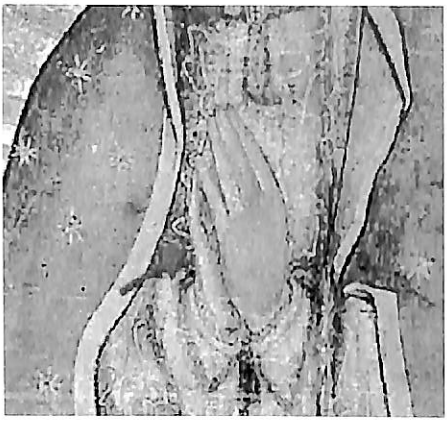


Abb. 20: Rechte Hand

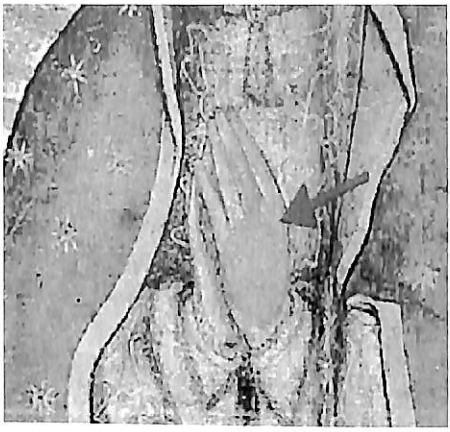


Abb. 21: Linke Hand

- Das Zeichen in Abb. 22 stellt einen Hügel, *Tepetl*, dar und fand in den Codices der Azteken sehr häufig Verwendung. Damit ist die Aussage verbunden, dass der Menschheit vom Hügel Tepeyac her eine universale Botschaft verkündet wird (Tepeyac = Hügel des göttlichen Wortes/göttlichen Gesangs).
- Das Kreuz am Halsband (Abb. 23) steht für die Verkündigung der christlichen Botschaft.

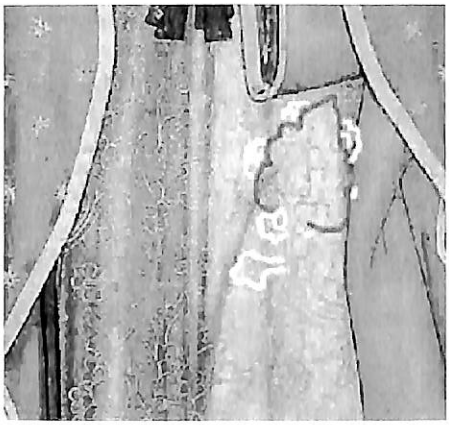


Abb. 22: Hügel

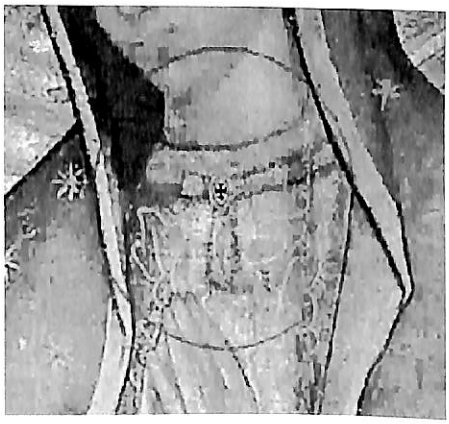


Abb. 23: Kreuz am Halsband

- Die Tunika in herrlichen grünblauen Farben, die sich wie beim Schmetterling ändern, wenn man sie bei verschiedenen Lichtintensitäten beobachtet, repräsentiert den Himmel mit 46 Sternen (Abb. 24).

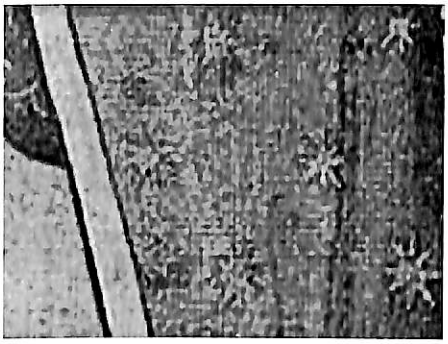


Abb. 24: Ausschnitt aus der Tunika mit 46 Sternen

Abb. 25: Blumen auf dem Kleid

– Das Kleid ist rötlich und symbolisiert die Erde mit den neun Blumenarten, welche für die neun Stämme stehen, die von einem Ort namens *Aztlan*, wo einst die Azteken waren, nach Tenochtitlán kamen.

– Die Blumen haben ihre Wurzeln an der Tunika, aus denen Wasser fließt (Abb. 25), was besagt, dass vom Firmament bzw. vom Himmel Wasser auf die Erde herabkommt, um die Felder zu befruchten und dadurch Nahrung und Leben zu schaffen. Dieses Zeichen weist auf die Vergangenheit der Azteken hin und auf eine neue Nation, die unter dem Schutz Mariens entstand.

Abb. 26: Engel zu Füßen der Madonna

– Die Wolken um das Bild herum wurden mit Erhabenheit in Verbindung gebracht.

– Der Engel am Fuß des Bildes (Abb. 26) ist ein Azteke und stellt einen kämpfenden Adler dar, der auf Juan Diego verweist, dessen ursprünglicher Name *Cuauhtlatoatzin* lautete, „der wie ein Adler spricht". Mit der rechten Hand hält er die Tunika (Himmel) und mit seiner Linken das Kleid der Jungfrau (Erde), was besagt, dass Juan Diego Himmel und Erde verband.

IV. DIE TILMA ODER AYATE VON GUADALUPE

Die Tilma (167 x 105 cm) ist aus *Ixtle* bzw. *Agave* hergestellt, einer mexikanischen Pflanze namens *maguey* (Abb. 27); ihr wissenschaftlicher Name ist

Agave Populule. Die Azteken verwendeten die Tilma zum Sammeln von

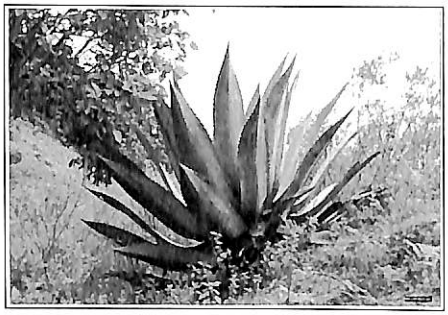


Abb. 27: Maguey-Pflanze

Samen und Feldfrüchten (Abb. 28). Juan Diegos Tilma bestand aus zwei Hälften, die durch einen einzigen Faden verbunden waren. Diese Art von Gewand ist sehr rau und grob, doch fühlt sich die Tilma von Guadalupe eigenartigerweise sehr weich an, wenn man sie berührt. Ein Maler hätte kaum ein solches Material verwendet, um darauf zu arbeiten. Normalerweise zersetzt sich diese Art von Stoff innerhalb von 20/30 Jahren. Die Tilma von Guadalupe aber und das Bild befinden sich wie durch ein Wunder nach wie vor in einem sehr guten Zustand und trotz widriger Zeitumstände intakt, mit sehr kräftigen Farben.

Abb. 28: Tilma

Um zu testen, wie sich diese Gewebeart im Lauf der Zeit verhält, wurden im 17. Jahrhundert Stoffe ähnlicher Art bemalt und für gewisse Zeit in einem ähnlichen Umfeld belassen, um den Zustand der Konservierung zu beobachten. Nach zehn Jahren hatte sich das Material zu einem großen Teil zersetzt.

Über 100 Jahre war die Tilma (Abb. 29) ohne Glasabschirmung schutzlos ausgesetzt. Sie war auf dem Altar ausgestellt und wurde von Millionen von Pilgern, welche kamen, um die Jungfrau von Guadalupe zu sehen, berührt und geküsst. Tausende von Kerzen brannten vor ihr, doch der Rauch konnte ihr nichts anhaben. Unerklärlicherweise ist sie staub- und insektenresistent. Für klassische Gemälde in Museen werden heutzutage 60% Luftfeuchtig-

Abb. 29: Bild auf der Tilma

keit, ca 15° Raumtemperatur sowie ein kleiner Raum empfohlen, um Verschmutzungen zu vermeiden. Ebenso abgeraten wird von einer exzessiven Beleuchtung.

Abb. 30: Von Salpetersäure betroffene Stelle

Bis zum 17. Jahrhundert hatte die Tilma keinerlei Umrahmung, bis die spanische Königin einen goldenen Rahmen als Geschenk schickte. Doch die Tilma passte nicht hinein, die Umrahmung war zu klein. So beschloss man, den oberen Teil der Tilma abzuschneiden. Sein Verbleib ist bis heute ungeklärt.

Im gleichen Jahrhundert geriet beim Reinigen unbeabsichtigt Salpetersäure auf das Gewebe, doch rätselhafterweise trug die Tilma/Ayate keinerlei Schaden davon, und nicht nur das: im Lauf der Zeit verblasste der Säurefleck zusehends, ist aber noch erkennbar, wie Abb. 30 zeigt.

Abb. 31: Gebogenes Kreuz

1921, zur Zeit der Verfolgung der mexikanischen Kirche durch eine antiklerikale Regierung, verbarg man unter einem Blumenarrangement eine Bombe großer Sprengkraft und platzierte dieses direkt vor dem Bild auf dem Altar. Die Bombe explodierte während der Messe und beschädigte den Boden aus Elfenbein schwer. Die großen Fenster splitterten, der Altar wurde verwüstet und ein darauf stehendes Kreuz aus hartem Eisen verbogen (Abb. 31). Das Bildnis aber litt keinerlei

Schaden, nicht einmal das Schutzglas brach entzwei, und glücklicherweise wurde niemand verletzt.[6]

V. DIE TILMA UND DIE WISSENSCHAFT

Wenngleich die Tilma Jahrhunderte hindurch vor allem von Kunstexperten untersucht wurde, um eine natürliche Erklärung für ihre Entstehung und Eigenart zu finden, kam man bis heute zu keiner befriedigenden Antwort.

Im Jahre 1936 wurde *Fritz Hahn*, ein in Mexiko lebender deutscher Professor, von seiner Regierung zu den Olympischen Spielen nach Berlin eingeladen. Vor seiner Abreise übergab ihm der Chemiker Dr. *Ernesto Sodi-Pallarés* zwei Fasern vom Bildnis von Guadalupe, eine rote und eine gelbe. Zusammen mit den beiden Fasern nahm Hahn noch ein Empfehlungsschreiben von *Marcelino Junco*, Prof. em. für organische Chemie der Nationaluniversität von Mexiko, an Prof. *Richard Kuhn*, den deutschen Nobelpreisträger für Chemie, mit. Kuhn war Direktor der chemischen Abteilung am Kaiser Wilhelm-Institut in Heidelberg. Er untersuchte die Fasern und kam zu dem Ergebnis, dass sich weder auf noch in den Fasern irgendwelche Farbe befand. Die Materialien, die verwendet wurden, um das, was wie Farbe aussah, hervorzubringen, sind der Wissenschaft nicht bekannt. Es handelt sich weder um tierische noch um pflanzliche oder mineralische Farbstoffe. Der Gebrauch synthetischer Farben wurde ausgeschlossen, weil diese erst 300 Jahre nach der Entstehung des Bildes entwickelt wurden.

1946 wurde durch eine mikroskopische Untersuchung des Bildes festgestellt, dass keine Pinselstriche vorhanden sind. Zum gleichen Ergebnis kam Prof. *Francisco Camps Ribera* bei seinen akribischen Untersuchungen 1954 und erneut 1966. Auch weitere Überprüfungen konnten das Rätsel nicht lösen, sondern führten zu folgenden Feststellungen, die hier stichwortartig zusammengefasst seien:

- Material nicht identifizierbar, weder tierischen noch pflanzlichen oder mineralischen Ursprungs.
- Keine Pinselstriche vorhanden.
- Keine Vorzeichnungslinien bzw. Skizze.
- Keine Untermalung, Grundierung oder Leimung.
- Trotz fehlender Schutzlackierung sind Stoff und Bild gut erhalten.

[6] Ders., ebd., S. 198–201.

- Unebenheiten auf dem Gewebe sind gezielt ausgenutzt, um dem Gesicht Tiefe zu verleihen.
- Die Tilma ist merkwürdig geglättet, glänzend weiß und weich unter dem Bild.
- Bei Untersuchungen durch Prof. *Jody Smith* aus Pensacola/Florida und Prof. *Philip Callahan* von der Universität Florida wurde 1979 festgestellt, dass sich die Farben wie auf Vogelfedern, Schmetterlings- oder Käferflügeln verhalten, d.h. sie verändern sich bei der Betrachtung aus verschiedenen Blickwinkeln.
- Das Bild auf der Vorderseite kann, deutlich durchscheinend, von hinten gesehen werden. Ein rätselhafter grüner Fleck auf der Rückseite des Gewebes hingegen ist von der Vorderseite aus nicht sichtbar.
- Gesicht und andere Details sind nur aus einigen Metern Entfernung deutlich zu erkennen.
- Das größte Rätsel bilden jedoch die *Augen* im Gesicht auf der Tilma (Abb. 32). In beiden Augen spiegelt sich die damalige Szene der Bildentstehung 1531 vor dem Bischof wider – mit Verzerrungen in Abhängigkeit von den Gesetzen der Krümmung der Hornhaut, und im zweiten Auge um genau den Faktor verschoben, wie es sich in einem lebendigen Auge zeigen würde (Abb. 33). Diese Verzerrungen und Lichtreflexe in den Augen der Jungfrau von Guadalupe wurden 1956 von den Augenärzten Dr. *Javier Torroella Bueno* und Dr. *Rafael Torrija Lavoignet* nachgewiesen. 1962 untersuchte der Augenarzt Dr. *Charles J. Wahlig* eine 25-fache Vergrößerung der Augen der Madonna auf der Tilma und fand darin zwei weitere Bilder. Durch experimentelle Fotoversuche lieferte er den Beweis, dass sich solche Bilder

Abb. 32: Augen der Madonna auf der Tilma

Abb. 33: Augenspiegelung

im menschlichen Auge spiegeln können. Lichtreflexe im menschlichen Auge sind jedoch erst seit der Entdeckung durch *Hermann von Helmholtz* in den 1880er Jahren bekannt. Woher also sollte der „Hersteller" des Bildes auf der Tilma im Jahre 1531 davon Kenntnis gehabt haben? Ab 1979 führte dann Dr. *José Aste Tonsmann* eingehende Untersuchungen beider Augen durch und fand dabei Umrisse von 13 Gestalten. Diese Umrisse beziehen sich auf Personen, die bei der Entstehung des Bildes auf der Tilma anwesend waren.[7]

All diese Besonderheiten und der gute Zustand von Gewebe und Bild sind nach wie vor ein Rätsel und nicht zu erklären. Die Farben haben bis heute nicht an Leuchtkraft verloren (Abb. 34). Das Bild widerstand dem Ruß und Qualm von Millionen Kerzen, der dieses in den ersten 116 Jahren, in denen

Abb. 34: Gnadenbild von Guadalupe

[7] J. Aste Tonsmann: Los ojos de la Virgen de Guadalupe (1981).

es noch von keinem Schutzglas umgeben war, bis zur Unkenntlichkeit hätte schwärzen müssen. Zudem wurde das Bild in jener Zeit von Millionen von Pilgern berührt und geküsst, Kranken auf ihren Körper gelegt, und Andachtsgegenstände wurden an ihm gerieben. Selbst nach Anbringen des Schutzglases wurde das Bild für Pilger und ranghohe Persönlichkeiten wiederholt aus der Umrahmung genommen und berührt.

Was schließlich die weitere Forschung betrifft, so schloss ESPRIELLA seine Ausführungen mit der Feststellung, dass vom Bild zwar Fotos unter Verwendung von UV- und Infrarotlicht gemacht wurden, doch müssten in Zukunft auch spektrometrische Analysen und andere Tests durchgeführt werden, um mehr über die mögliche Entstehung des Bildes auf der Tilma und deren guten Zustand nach beinahe 500 Jahren sagen bzw. das Ganze als außergewöhnliches Phänomen bezeichnen zu können.

V. DER LEUCHTENDE EMBRYO

Das Außergewöhnliche an Guadalupe liegt nicht nur in der bis heute nicht geklärten Entstehung und Eigenschaft des Bildes auf der Tilma, an den Erlebnissen des Sehers Juan Diego, den zahlreichen außergewöhnlichen Erfahrungen der vielen Pilger aus aller Welt (ca. 16 Millionen jährlich) oder der Geschichte des Ortes. So ist überliefert, dass im Jahre 1492, als die katholischen Könige in Granada die letzten Gebietsreste auf der spanischen Halbinsel von den Mauren zurückerobert hatten, Columbus vor seiner großen Seereise im Kloster Guadalupe (arab. *guada*, Fluss; lat. *lupus*, Wolf) in der Provinz Cáceres in Spanien die berühmte *Schwarze Madonna* angefleht haben soll, ihn zu beschützen. Als er dann in der Neuen Welt an Land ging, benannte er zum Dank für die Gebetserhörung die Inselgruppe, die er als erster Europäer betreten hatte, *Santa Maria de Guadalupe de Estremadura*. Von daher der Name Guadalupe für jenes Gebiet, in dem nach den Vorgaben des Sehers Juan Diego auf Anordnung der Muttergottes die erste Basilika (Abb. 35) errichtet wurde. Als sich der Boden senkte, musste sie für den Besuch der Pilger geschlossen werden. Daraufhin wurde eine neue Kirche erbaut, die 1974 geweiht und ca. ein Jahr später eröffnet wurde. Sie bietet neben 10.000 Sitzplätzen Raum für insgesamt 40.000 Besucher und ist daher auch eine der größten Kirchen, vor allem aber die größte Pilgerstätte der Welt (Abb. 36).

Um diese Pilgerstätte rankt sich, neben dem Rätsel um seine Entstehung, eine Vielzahl von Berichten über außergewöhnliche Erfahrungen und Ereignisse. In jüngerer Zeit erregte vor allem starkes Licht am Gnadenbild großes

Abb. 35: Alte Basilika von Guadalupe

Abb. 36: Neue Basilika von Guadalupe

Abb. 37: Licht am Gnadenbild

Abb. 38: Licht in Form eines Embryos

Aufsehen, das u. a. am 24. April 2007 beobachtet wurde. Es geschah am Schluss der Messe, als viele Gläubige auf dem Laufband am Bild vorbeifuhren und Fotos des wunderbaren Marienbildes machten. Sie berichteten, dass das Bild Unserer Lieben Frau verblasste und einem sehr intensiven Licht in Form eines Embryos Platz machte, das von ihrem Mutterleib ausstrahlte (Abb. 37). Die Menschen waren sehr betroffen. Sie erkannten, dass die selige Jungfrau gleichzeitig ein Abbild des ungeborenen Jesus ist, der neun Monate lang vor den Augen der Menschen verborgen und doch schon unter den Menschen war. Viele verstanden dieses Ereignis aber auch als ein deutliches Zeichen Gottes, der sich mit den schwachen, unmündigen und gefährdeten Kindern solidarisiert, wurde doch gerade an dem Tag in Mexiko die Abtreibung bis zur 12. Schwangerschaftswoche legalisiert. Man könnte also vermuten, dass die Menschen ihre Sorgen um den Schutz des Kindes in das Bild hineinprojizierten und als leuchtenden Embryo zur kollektiven Symbolgestalt werden ließen, kam doch das helle Licht genau von der Stelle, an der sich die Gebärmutter der Jungfrau befindet. Dass allerdings so viele ganz spontan das Gleiche sahen, lässt sich als kollektive Halluzination schwer vertreten.

Um dennoch ganz sicherzugehen, wurden die Fotos, vor allem die Originalnegative, von Ing. *Luis Girault* in seinem Studio einer wissenschaftlichen Untersuchung unterzogen, um eine eventuelle Modifizierung oder ein Übereinanderlegen der Fotos auszumachen. Girault musste dabei jedoch zur Kenntnis nehmen, dass das Negativ nicht verändert wurde. Das Licht ist auch

kein Reflex, sondern kommt aus dem Innern des Bildes der seligen Jungfrau. Außerdem handelt es sich um ein reinweißes, intensives Licht, wie es für gewöhnlich auf Fotografien nicht zu finden ist. Noch dazu ist es von einem Hof umgeben, der die Form und das Ausmaß eines Embryos hat (Abb. 38) und sich in Bauchhöhe der Jungfrau von Guadalupe befindet, die bekanntlich als schwangere Frau Jesus in ihrem Schoß trägt.

Somit ist der Wallfahrtsort Unserer Lieben Frau von Guadalupe – sowohl was das Gnadenbild anbelangt als auch was die Geschichte des Heiligtums betrifft – ein Gegenstand der Paranormologie, der mit dem Grabtuch von Turin und dem Schleier von Manoppello zu den größten Wundern der Menschheit gehört.[8]

Zusammenfassung

RESCH, ANDREAS: **Unsere Liebe Frau von Guadalupe.** Grenzgebiete der Wissenschaft (GW) 60 (2011) 4, 307–329

Das Gnadenbild Unserer Lieben Frau von Guadalupe in Mexiko gehört zu jenen Bildern, die „nicht von Menschenhand" gemacht sind. Sowohl die Entstehung des Bildes als auch das Bild selbst entziehen sich bis heute jeder Erklärung. Im vorliegenden Beitrag, der vor allem auf den Untersuchungen des Mexikaners José Carlos Espriella Godínez basiert, werden die Geschichte des Bildes, die nicht farbgestützte Darstellung sowie die einzelnen Symbole eingehend beschrieben und durch zahlreiche Bildausschnitte untermauert. Der Beitrag gibt einen sehr umfassenden Einblick in das Geheimnis des Gnadenbildes des großen mexikanischen Heiligtums.

Guadalupe
Juan Diego
Marienerscheinung
Mexiko
nicht von Menschenhand
Tilma

Summary

RESCH, ANDREAS: **Our Lady of Guadalupe.** Grenzgebiete der Wissenschaft (GW) 60 (2011) 4, 307–329

The image of Our Lady of Guadalupe in Mexico belongs to the category of "Acheiropoietos", images that are "not made by hands". Up to now, the formation of the image as well as the image itself have defied any explanation. The article, which is, above all, based on the investigations of the Mexican José Carlos Espriella Godínez, offers a detailed description of the history of the image, of its representation without colours as well as of the individual symbols, and is supported by extensive image material. It provides the reader with a broad insight into the mystery of the well-known Mexican sanctuary.

Acheiropoietos
Guadalupe
Juan Diego
Marian apparition
Mexico
Tilma

[8] P. BADDE: Maria von Guadalupe (2005); L. A. Fischer: Nicht von Menschenhand – das Wunder von Guadalupe (2007).

Literatur

ASTE TÖNSMANN, JOSÉ: Los ojos de la Virgen de Guadalupe. México D. F.: Diana, 1981.
BADDE, PAUL: Maria von Guadalupe. Berlin: List, 2005.
CHAVEZ, E.: La verdad de Guadalupe. Mexico: Ruz, 2008.
ESPRIELLA, J. C.: The Tilma of Guadalupe. International Workshop on the Scientific Approach to the Acheiropoietos Images (IWSAI), Frascati, 4.–6. Mai 2010, S. 197–202.
FISCHER, LARS A.: Nicht von Menschenhand – das Wunder von Guadalupe. Güllesheim: Silberschnur, 2007.
RESCH, ANDREAS: Die Heiligen Johannes Pauls II. 1982–2004 (Selige und Heilige Johannes Pauls II.; 5). Innsbruck: Resch, 2012, S. 351–354.

Prof. DDr. P. Andreas Resch, IGW, Maximilianstr. 8, A-6020 Innsbruck
info@igw-resch-verlag.at

INFORMATIONSSPLITTER

Eucharistisches Wunder in Sokólka?

In der ostpolnischen Stadt *Sokólka* hatte 2008 ein Priester während der Kommunionspendung versehentlich eine konsekrierte Hostie zu Boden fallen lassen. Die katholische Kirche sieht für den Fall, dass der Priester die betreffende Hostie nicht konsumieren kann, vor, diese in einem mit Wasser gefüllten liturgischen Gefäß zu verschließen und abzuwarten, bis sie sich gänzlich auflöst, sodass nicht mehr von der „Gestalt des Brotes" und folglich auch nicht mehr vom „Leib des Herrn" die Rede sein kann.

Diesen Weg befolgte man auch in Sokólka. Nach Öffnung des Gefäßes wenige Tage später stellte sich jedoch heraus, dass sich das Wasser rot gefärbt hatte. Der Inhalt des Gefäßes wurde auf ein Korporale ausgegossen und nach Verdunsten der Flüssigkeit kam ein Stück Gewebe zum Vorschein. Dieses wurde von zwei voneinander unabhängigen Spezialisten der Medizinischen Universität von Bialystok untersucht, wobei beide zum Ergebnis gelangten, dass es sich dabei um ein Stück eines menschlichen Herzens handelte, das den Todeskampf erlitten hatte.

Dieses sog. „Eucharistie-Wunder" wurde am 14. Oktober 2009 vom Erzbistum Bialystok als echt anerkannt. Die zuständige Untersuchungskommission bestätigte, dass das Ereignis nicht im Widerspruch zur Lehre der Kirche stehe, sondern diese vielmehr bestätige. Die zugehörigen Akten wurden an die Apostolische Nuntiatur in Warschau weitergeleitet. Letztlich soll sich der Apostolische Stuhl damit befassen.

Der Erzbischof von Bialystok, Edward Ozorowski, steht dem vermuteten eucharistischen Wunder von Sokólka positiv gegenüber.

Grenzgebiete der Wissenschaft 60 (2011) 4, 331–354

JOSÉ RODRÍGUEZ GUERRERO

EINIGE UNBEKANNTE FAKTEN ZUM VERHÄLTNIS VON ALCHIMIE UND MYTHOLOGIE

Der vorliegende Beitrag erschien original auf Spanisch in der elektronischen Zeitschrift *Azogue* unter: Rodriguez-Guerrero, José, Algunos datos Desconocidos sobre las Relaciones entre Alquimia y Mitologia, *Azogue* 5, 2002–2007, 9–29, und wurde mit freundlicher Genehmigung des Autors von der GW-Redaktion ins Deutsche übersetzt.

I. EINFÜHRUNG

Die alchimistische Betrachtung der klassischen Mythologie bildete für einige Vertreter aus Renaissance und Neuzeit[1] ein bevorzugtes Interessengebiet. Autoren wie MICHAEL MAIER (1569–1622), PIERRE JEAN FABRE (ca. 1588–1658), DAVID DE PLANIS CAMPY (1589– ca. 1644), JACOBUS TOLLIUS (†1696) und DOM PERNETY (1716–1796) schrieben umfassende Monografien, um ihre Theorien zu diesem Thema darzulegen.[2] Für Spanien lässt sich der Fall des siziliani-

[1] Dieses Thema wurde kommentiert in JOACHIM TELLE: Mythologie und Alchemie. Zum Fortleben der antiken Götter in der frühneuzeitlichen Alchemieliteratur. In: Rudolf Schmitz/Fritz Krafft (Hg.): Humanismus und Naturwissenschaften (Beiträge zur Humanismusforschung; 6). Boppard: Boldt, 1980, S. 135–154; FRANÇOIS SECRET: Alchimie et mythologie. In: Yves Bonefoy (Hg.): Diccionaire des mythologies. Paris: Flammarion, 1981, S. 7–9; SYLVAIN MATTON: L'herméneutique alchimique de la Fable antique; Einführung in die anastatische Reproduktion von: A.-J. Pernety: Les Fables égyptiennes et grecques dévoilées et réduites au meme principe (1758). Paris: La Table d'émeraude, 1982 [2., verb. Ausg. 1992]; ders.: L'Égypte et les « philosophes chimiques » de Maier à Pernety. In: *Les Études philosophiques* (1987) 2–3, 207–226; ders.: L'interprétation alchimique de la mythologie. In: *Dix-huitième siècle* 27 (1995), S. 73–87; ders.: La place des Métamorphoses d'Apulée dans la littérature alchimique. In: R. Caron/J. Godwin/W. J. Hanegraaff/J.-L. Vieillard-Baron (Hg.): Ésotérisme, Gnose & Imaginaire symbolique: Mélanges offerts à Antoine Faivre. Louvain: Peeters, 2001, S. 116–129.

[2] M. MAIER: Arcana Arcanissima hoc est Hieroglyphica Aegyptio-Graeca, s.l. [London]: s.e. [Thomas Creede], 1614); ders.: Atalanta fugiens; hoc est, Emblemata nova de Secretis Naturae chymica. Oppenheimii: Theodori de Bry, 1617; PIERRE JEAN FABRE: Hercules piochymicus. In quo penitissima, tum moralis philosophiae, tum chymicae artis arcana, laboribus Herculis, apud antiquos tanquam velamine obscuro obruta deteguntur. Tolosae Tectosagum: Petrum Bosc, 1634; DAVID DE PLANIS CAMPY: L'Hydre morbifique exterminée par l'Hercule chimique. Paris: Denys Moreau, 1646; JACOBUS TOLLIUS: Fortuita. In quibus, praeter critica nonnulla, tota fabularis historia Graeca, Phoenicia, Aegyptiaca, ad chemiam pertinere asseritur. Amstelaedami: Jassonio-Waesbergios, 1687; DOM PERNETY: Les fables égyptiennes et grecques dévoilées et réduites au même principe, avec une explication des hiéroglyphes et de la Guerre de Troye.

schen Beamten VINCENZO PERCOLA (†1572) anführen, der als Vorsitzender des Obersten Rates Italiens während seines Aufenthalts in Madrid zwischen 1562 und 1570 eine ähnlich skizzenhafte Abhandlung verfasste.[3] Zu bemerken ist allerdings, dass diese Praxis verhältnismäßig spät einsetzte und es beispielsweise in der Antike keinen einzigen Autor gab, der die griechischen Fabeln unter dem Gesichtspunkt der Alchemie kommentierte. Im Folgenden nun einiges zu Ursprung und Entwicklung dieses Vorgehens.

II. DIE DÜRFTIGEN BEZIEHUNGEN ZWISCHEN ALCHEMIE UND MYTHOLOGIE IN DER SPÄTANTIKE

Eine erste Verquickung mythologischer und alchimistischer Themen findet sich in einem mythographischen Text, der in der historischen Kritik *als vulgo anonymus De incredibilibus* bekannt ist und dessen Inhalt einem anonymen Paradoxographen des 2. Jahrhunderts n. Chr. zugeschrieben wird. Der Autor kommentiert den Mythos des Jason auf der Suche nach dem Goldenen Vlies mit folgenden Worten:

> „... Das von den Bewohnern von Kolchis aufbewahrte Fell war in Wirklichkeit kein Goldenes Vlies. Das ist reine Erfindung. Vielmehr handelte es sich um einen Pergamenttext über das Vlies, welcher Anweisungen enthielt, wie sich mit Hilfe der Alchimie Gold herstellen lasse [χημεία]"[4].

Es sei an dieser Stelle vermerkt, dass wir es hier nicht mit einer alchimistischen Interpretation im Stile der bereits erwähnten MICHAEL MAIER, DOM PERNETY usw. zu tun haben, sondern mit der Intention, einen Mythos rational zu erklären. Nicht umsonst war der genannte anonyme Paradoxograph, der weder selbst Alchimist war noch sich in seinem Text mit Alchemie befasste, ein treuer Gefolgsmann der euhemeristischen und rationalistischen Mythographen insoweit, als sein Kommentar einen leicht abgewandelten Auszug aus

Paris: Bauche, 1758; ders.: Dictionnaire mythohermétique, dans lequel on trouve les allégories fabuleuses des poètes, les énigmes et les termes barbares des philosophes hermétiques expliqués. Paris: Bauche, 1758.

[3] VINCENZO PERCOLA: Auriloquio. Nel quale si tratta dello ascoso secreto dell'Alchimia. Trattato manoscritto del '500 d'interpretazione alchemica dei miti greci et romani. Edizione e note a cura di Carlo Alberto Anzuini. Paris/Mailand: SÉHA-Archè, 1996.

[4] Excerpta Vaticana (vulgo anonymus De incredibilibus). In: Nicola Festa (Hg.): Mythgraphi graeci, vol. III, Fasc. II. Leipzig: B. G. Teubner, 1902, S. 88–99, vgl. S. 89. Früheren Studien über die Beziehungen zwischen Alchemie und Mythologie ist diese Angabe unbekannt.

den Περὶ Ἀπίστων (*Unglaubliche Geschichten*) des PALAIPHATOS des Ägypters (4.–3. Jh. v. Chr.) darstellt.[5] Die Meinung unseres Anonymus findet ihre Wiederholung in der Chronographie des JOHANNES VON ANTIOCHIA (7. Jh.) und der berühmten Definition des Begriffes „Fell" im Lexikon des SUIDAS (10. Jh.), wo da steht:

> „Fell: Das Fell des Goldenen Vlieses, das Jason in Kolchis erhielt, nachdem er mit den Argonauten und in Begleitung Medeas, der Tochter des Königs Aietes, den Pontus Euxinus überquert hatte, war nicht jenes, das man in der Literatur kommentiert hat, sondern bezeichnete ein darüber verfasstes Buch, welches die Art und Weise der Goldherstellung mittels Alchemie lehrte. Daher erhielt es von den Menschen jener Zeit zu Recht den Namen ‚Goldenes Vlies' ".[6]

HARAXES VON PERGAMON (ca. 1–6. Jh. n. Chr.) entwickelte eine ähnlich rationalistische Interpretation, derzufolge Jason in Wirklichkeit nach einem rezepthaften Pergament suchte, das erklären sollte, wie Texte mit goldenen Lettern[7] zu schreiben seien. Diese These wurde von EUSTATHIUS VON THESSALONIKI (1115–1195/1196) in seinen *Commentaria in Dionysium Periegetam*[8] wiederholt.

[5] Palaiphatos ist neben Herodot von Halikarnassos der Bekannteste unter den rationalistischen Mythographen (4. Jh. v. Chr.). Er argumentierte, dass das Vlies in Wirklichkeit eine vergoldete Statue war. Vgl. auch JACOB STERN: Palaephatus: On Unbelievable Tales. Wauconda: Bolchazy-Carducci Publishers, 1996; KAI BRODERSEN: Die Wahrheit über die griechischen Mythen. Palaiphatos „Unglaubliche Geschichten". Stuttgart: Reclam, 2002.

[6] SUIDAS: Sudae lexicon, hg. v. Ada Adler. Leipzig: B.G. Teubner (1928–1938), vgl. Δ 250: "Δέρας τὸ χρυσόμαλλον δέρας, ὅπερ ὁ Ἰάσων διὰ τῆς Ποντικῆς θαλάσσης σύν τοῖς Ἀργοναύταις εἰς τὴν Κολχίδα παραγενόμενοι ἔλαβον,καὶ τὴν Μήδειαν τὴν Αἰήτου τοῦ βασιλέως θυγατέρα τοῦτο δὲ ἦν οὐχ ὡς ποιητικῶς φέρται ἀλλά βιβλίον ἦν ἐν δέρμασι γεγραμμένον, περιέχον ὅπως δεῖ γίνεσθαι διὰ χημείας χρυσόν. εἰκότως οὖν οἱ τότε χρυσοῦν ὠνόμαζον αὐτὸ δέρας, διὰ τὴν ἐνέργειαν τὴν ἐξ αὐτοῦ". Die Definition bei Suidas ist den Geschichtsschreibern der Alchemie wohlbekannt, während jene des Johannes von Antiochia erst unlängst durch den in Anm. 8 zitierten Artikel von SYLVAIN MATTON ans Licht kam. Eine Transkription des Textes findet sich bei: K. MÜLLER: Fragmenta Historicorum Graecorum. Paris: Firmin Didot, 1841–1870, S. 548.

[7] F. JACOBY: Die Fragmente der griechischen Historiker von Felix Jacoby. Tl. 1. Genealogie und Mythographie. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923, IIA, 490, 37. Dieser Hinweis kommt in früheren Studien über Alchemie und Mythologie nicht vor. Es ist sehr wahrscheinlich, dass sich Haraxes auf ein Manuskript über Alchemie bezieht, weil die Anleitungen zur Herstellung von Goldtinten Teil der alchemistischen Papyri seiner Zeit waren, wie jene von Leiden und Stockholm (4. Jh. n. Chr.). Vgl. dazu: ROBERT HALLEUX: Les Alchimistes Grecs. Tome 1. Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, Fragments de recettes. Paris: Les Belles Lettres, 1981, S. 42–43.

[8] Das Zitat des Eustathius von Thessaloniki wurde von SYLVAIN MATTON entdeckt und in einem exzellenten Artikel veröffentlicht: S. MATTON: „L'influence de l'humanisme sur la tradition alchmique". In: *Micrologus* 3 (1995), 279–345; s. a.: K. MÜLLER: Geographici Graeci minores II, 1853–1861, § 689, 340.38–41.

Dennoch ist es, abseits der rationalistischen Mythographen, auf die hier nicht näher eingegangen wird, interessant, die ersten alchimistischen Interpreten aufzuspüren, in denen die wörtliche Bedeutung der Mythen durch eine andere ersetzt wurde, wo die mythologischen Gestalten, Handlungen und Zusammenhänge als Versinnbildlichung alchimistischer Methoden und Erfahrungen gedeutet werden. Allerdings findet sich in den Texten der ersten Alchimisten, der griechischen wie der byzantinischen, die lange Zeit hindurch (1. bis 9. Jh.) in der östlichen Mittelmeerregion tätig waren, nicht die leiseste Spur einer solchen Interpretationsform.[9]

Das Fehlen mythologischer Bilder ließe sich aus einem Anhang des ursprünglich griechischen Traktats mit dem Titel „Briefe von Pibechios[10], ägyptischer Priester, und Osron[11], persischer Magier"[12], verstehen, dessen

[9] Der Alchemist Zosimos aus Panópolis (Blütezeit 268–278 n. Chr.) zitiert flüchtig einen Satz Homers (Odyssee, 8, 167–168), doch gibt er diesem keine alchimistische, sondern eine moralische Bedeutung. Zudem bezieht er sich in seinen *Memorias Autenticas* dreimal auf eine Fabel Hesiods, die den Beziehungen zwischen Epimetheus, Pandora und Prometheus gewidmet ist. Er kommentiert diese jedoch nicht unter dem Blickwinkel der Alchemie, sondern reinterpretiert sie auf philosophische Art, um über das Verhältnis von Körper, Leidenschaften und Geistseele zu sprechen. Siehe: M. Berthelot/Ch. Ruelle: Collection des anciens alchimistes grecs. Paris: G. Steinheil, 1887–1888, Bd. 2, S. 226; Michèle Mertens: Les Alchimistes Grecs. Tome IV. Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques. Paris: Les Belles Lettres, 1995, S. 3, 6 u. 8.

[10] Über ihn ist sehr wenig bekannt. Zosimos aus Panopolis schreibt ihm eine Schrift mit dem Titel *Sobre los Jugos Ocres* (Über die ockerfarbenen Substanzen) zu, die dem Alchemisten Pseudo-Demokrit gewidmet sein soll. Ein weiterer früher Hinweis findet sich in dem Großen Pariser Zauberpapyrus (4. Jh.[1]). Siehe: J. Letrouit: Chronologie des alchimistes grecs. In: Didier Kahn/Sylvain Matton (Hrsg.): Alchimie, art, histoire et mythes, 1995, S. 11–94, vgl. S. 21–22; Santiago Montero: Diccionario de Adivinos, Magos y Astrólogos de la Antiguedad. Madrid: Editorial Trotta, 1997, S. 242. Die *Briefe von Pibechios und Osron* ließen sich vor das 3. Jh. datieren, da der hier analysierte Anhang aus dem 4. Jh. zu sein scheint.

[11] Diesem Namen begegnet man in keiner anderen spätantiken Quelle mit Bezug zur Alchemie. Kevin van Bladel deutet an, dass es sich um eine Transliteration des persischen Terminus *asron* (Priester oder Eingeweihter) handeln könnte. Kevin van Bladel: Hermes Arabicus, tesis doctoral inédita. Yale University, 2004, S. 58, Anm. 95.

[12] Cambridge, University Library, Ms. Mm 6.29, 15. Jh., ff. 130r-136r. Berthelot und Duval veröffentlichten diese Arbeit unter dem Titel *Lettres de Pébéchius*. Ihr Inhalt endet mit der Erwähnung der Rückkehr der verschiedenen Weisen, deren Namen nicht genannt sind, in die betreffenden Länder. Dennoch findet sich in der Fortsetzung ein Kommentar, der später hinzugekommen zu sein scheint und sich speziell der Diskussion über Weise aus verschiedenen Gebieten widmet (Ktesias von Knidos, Roustos, Sophar, Hippokrates und Homer). Dieser Anhang wurde von Bertholet und Duval unter der Bezeichnung *Fragments mystiques* herausgegeben, zusammen mit Gebeten und anonymen Invokationen, die als Einleitung zu einem alchemistischen Arzneibuch dienten. An dieser Stelle seien nur die dem Anhang beigefügten Briefe genannt, die sämtlich enthalten sind in: M. Berthelot & R. Duval: La chimie au moyen-age, tome II: L'alchimie syriaque au moyen âge. Introduction historique et plusiers traités d'alchimie syriaques et arabes d'après les manuscrits du British Museum et de Cambridge. Paris: Imprimerie nationale, 1893, II, S. 309–317: „[inc:] Pébéchius, le plus humble des philosophes... [expl:] ...pour arriver à la lumiére de la vérité". Richard Reitzenstein hat gezeigt, dass bestimmte Wör-

Original in einem syrischen Manuskript[13] erhalten ist. Darin stellt der Autor HIPPOKRATES und HOMER als zwei in ihrer Darstellung einander gegensätzliche Gestalten gegenüber. Ersterer wird wegen seines offenen Diskurses gelobt, in philosophischen Abhandlungen diskutiert und begründet und in ein mündliches oder schriftliches Exposé eingebaut, das sich auf diskursives Denken (λόγος) stützt. HOMER hingegen wird entschieden abgelehnt, weil er auf mythische (μῦθος) Aussagen zurückgreift, welche die Fakten mit parabelartigen Erzählungen überdecken. Dazu die entsprechende Stelle:

> „Hippokrates, ein angesehener Mann, gehörte zur Klasse der Philosophen. Er lebte vor langer Zeit und hatte die Begabung von seinem Vater geerbt.[14] Tatsächlich war sein Vater im Besitz eines Buches, geschrieben von den Alten, in dem sich folgender Text fand: „Nimm den Stein, der keiner ist, entstanden aus dem Keim von zwei Metallen und geformt durch Kombinieren der vier Elemente. Opfere ihn und schmelze ihn" [...]. Hippokrates schätzte sich glücklich, als er diesen Text fand und ihn lesen konnte, und er glaubte, dass er dazu befähigt sei, der Erste unter den Philosophen zu sein. [...] Hippokrates verstand die Kunst, setzte sie in die Praxis um und füllte seine Räume mit den Produkten dieser Technik. Er dachte, es

ter und Formulierungen in der Einleitung des Textes einen griechischen Ursprung erkennen lassen. R. REITZENSTEIN: Himmelswanderung und Drachenkampf in der alchemistischen und frühchristlichen Literatur. In: Festschrift Friedrich Carl Andreas, zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres am 14. April 1916 dargebracht von Freunden und Schülern. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1916, S. 36. Joseph Bidez und Franz Cumont folgten bei der Neuausgabe dem Vorschlag Berthelots und akzeptierten den spätantiken Ursprung. J. BIDEZ & F. CUMONT: Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystape d'après la tradition grecque. Paris: Les Belles Lettres. Paris, 1938, Bd. II, S. 336–341. Kevin van Bladel (Universität von Südkalifornien) kommentierte die Briefe von Pibechios und Osrón im Rahmen eines (unveröffentlichten) Vortrags auf dem *IV North American Syriac Symposium* in Princeton, 2003.

[13] Cambridge, University Library, Ms Mm 6.29, 15. Jh., 48ff. Es ist dies ein sehr kostbares Manuskript, weil es sich hierbei um eines jener seltenen Dokumente handelt, das zur Gänze aus alchemistischen Texten griechischen Ursprungs besteht. Eine kurze Beschreibung des Inhalts findet sich bei: W. WRIGHT: A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge, Cambridge University Press 1901, S. 1036–1037. Marcellin Berthelot und Rubens Duval besorgten eine französische Teilausgabe: M. BERTHELOT & R. DUVAL: L'alchimie syriaque au moyen âge (1893), II, S. 202–331. Die Arbeit sorgte wegen der Qualität der Übersetzung für vielfältige Kritik, ist aber dennoch als Pionierleistung anzuerkennen, nicht zuletzt aufgrund der Intention, kaum studierte Quellen bekannt zu machen. Alessandra Giumlia-Mair (Universität Udine) und Erica C.D. Hunter (Universtität Cambridge) haben die Zosimus zugeschriebenen Schriften, die dieses Manuskript enthält, unlängst kommentiert. Ihre Arbeiten wurden veröffentlicht in: ALESSANDRA GIUMLIA-MAIR (Hg.): I Bronzi Antichi: Produzione e Technologia. Atti del XV Congresso Internazionale Sui Bronzi Antichi organizzato dall'Università di Udine, Sede di Gorizia, Grado-Aquileia, 22–26 maggio 2001. Montagnac: Éditions Monique Mergoil, 2002.

[14] Nach der *Vita Hippocratis*, die Soranus von Ephesus (ca. 98–138 n.Chr.) zugeschrieben wird, habe Hippokrates die Kunst der Medizin von seinem Vater Heraklides gelernt. Es scheint, dass der Autor der *Briefe von Pibechios und Osrón* von diesen Angaben inspiriert wurde, wenngleich er die väterliche Initiation dabei in Richtung Alchemie interpretierte.

sei gut, über das ihm Zugekommene zu schreiben, und sagte: „Ich habe hier, was im Menschen ist, und beginne mit der Beschreibung seines Körpers." Er brachte zum Ausdruck, dass der Mensch aus einem Gemisch von vier Faktoren bestehe: Kälte, Wärme, Feuchtigkeit und Trockenheit. Die Kraft des Feuers ist, wie er sagt, größer als jene der drei anderen Elemente, weil es die Substanzen auflöst und zerstört, und sie bildet. Welch wahre Aussage! [...] Bringt sie doch klar und deutlich zum Ausdruck, wie er die Kunst [der Medizin] durch seine [philosophische] Kunst geschaffen hat. Aus Letzterer ließ er die Kunst der Diagnose hervorgehen; aus deren Verfahren entwickelten sich die Arzneien; durch das allgemeine Verständnis der Dinge gelangte man zum besonderen Verständnis der Krankheiten. O herrliche, denkende Seele! O Denken der Intelligenz, der du die Freundin der Menschen bist! O Weiser, der die Menschen liebt und ein barmherziges Wesen hat! O Gleichgültigkeit einer göttlich begründeten Wissenschaft! Durch die Kunst [Philosophie[15]] schuf er die Kunst [Medizin]; durch die Kunst beschrieb er die Kunst; durch die Kunst erläuterte er die Kunst; durch die Kunst pries er die Kunst. Die Intelligenz [γόγος] hat in Gegenwart der Intelligenz [λόγος] gesprochen; die Freude belebt die Freude. Er, der Sterbliche, hat – dank der unbeschreiblichen Gnade, die ihm zuteil wurde – danach getrachtet, die Sterblichen unsterblich zu machen. Nicht nur, dass er den Menschen, die dies begriffen und sich dessen würdig erwiesen, die wahre Kunst zu lieben weitergab, sondern dadurch dass er die Medizin als zum allgemeinen Wohl der Menschheit bestimmt zu erkennen gab, ermöglichte er, dass jene, die diese Wissenschaft beherrschen, von den Unwissenden geehrt werden. [...] Hippokrates, dem guten Autor für alle, stellen wir Homer gegenüber, den Verursacher des Übels, den perversen Menschen, der keines Mitleids würdig ist und der die in seinem Andenken erwiesenen Ehren nicht verdient. Er hat sich hingestellt, die göttliche Kunst zu demonstrieren, und hat diese verwandelt, verändert und verdunkelt, ohne auf die Bedürfnisse der Menschen seiner Zeit zu achten. Dieser verfluchte Gotteslästerer hat sich eine unheilvolle Existenz verschafft und zudem noch die Freude unverdienter Wertschätzung. Er ist es, der die unvergleichlichen Kommentare unserer Väter über die göttlichen Wissenschaften verschleiert und auf immer und ewig zu einem Objekt der Schande gemacht hat. Du, Mensch, prüfe seine Fabeln [μῦθος] und sieh, mit wie viel Bosheit, Neid, Unbesonnenheit und Wut sie durchtränkt sind! Und doch glauben die Menschen, dass seine Unterweisungen brillant und erhaben seien. Sie bedienen sich seiner Worte und lehren sie. Auf diese Weise beschäftigen sie sich mit der Seele im Namen einer angeblich göttlichen Religion, nicht aber mit dem sterblichen Körper. In Wirklichkeit sind diese die Verführer, die von den wahrhaft klugen Menschen verachtet werden. Wer ist es, der aus dem Licht in die Finsternis hinabsteigt, wenn nicht der Mensch, der die Worte Homers verkündet? Wie der Meister, so seine Jünger! Der Verachtete

[15] Der Bezug auf die „philosophische Kunst" in diesem Kontext scheint nicht nur die klassische Philosophie, sondern auch die okkulten Wissenschaften einzubeziehen. Dies empfiehlt, ausgehend von anderen ähnlichen Texten, Franz Cumont. Vgl. F. Cumont: L'Égypte des astrologues. Édité par la Fondation égyptologique reine Élisabeth. Brüssel, 1937, S. 122.

stürzt vom Himmel in die Unterwelt, denn Homer war ein Neider, er hat die Dinge aus Neid verschleiert. Seht doch nur, wie er von der Muse und vom Jähzorn der Söhne des Peleus spricht! Er sagt, „der Jähzorn", wobei er sich in Wahrheit auf die Gottheit selbst bezieht, denn diese ist es, von der er redet. Mit den Worten „Söhne des Peleus" hat er die göttliche Gabe geheuchelt, und genauso handelte er, als er die fünf Götter und die Arbeit in den fünf Sprachen erfand. Er hatte keine Achtung vor Gott, als er blasphemisch wurde, dieser unreine Drache, dessen Lippen Zeugnis gegen ihn selbst ablegen. Er hat sich erhoben und die unaussprechliche Person Gottes angegriffen, doch der Zorn Gottes hat sich gewendet und ist auf ihn gekommen; er hat die Augen seines Herzens verschleiert, die Ohren seines Geistes verschlossen; seine Seele hat die vorgenommene Arbeit nicht vollendet. Gott, der Spender allen Lichtes, hat ihn nicht gewähren lassen."

„Mittels der sieben Worte kam es zu den sieben Erfindungen, so wie Hermes gesagt hat. Und doch: so wenig Homer würdig war, sich der fünf Worte zu bedienen, so wenig war es ihm gewährt, diese angemessen auszusprechen oder es in der Art des Hermes zu tun. Wie ein einfältiger Mensch – der zum Sprung ansetzt und dabei vergisst, dass seine Füße in der Luft sind – nicht zu fallen versteht (was justament in dem Augenblick geschieht), so verzichtet Homer auf die Worte der Wahrheit und damit auf den legitimen Lohn der Wissenschaft.[16] Es wäre nur gerecht, würde er zur Buße dafür mit Blindheit geschlagen."

„Schenkt also seinen Worten kein Gehör, die – wie so vieles – lediglich für die Götter der Händler und Marktschreier taugen, auf dass diese in niederere Regionen hinabsteigen und sie in Tribunalen und an Orten der Züchtigung aussprechen. Seine Worte werden in der Tat von jenen begierig aufgenommen, die sich an perversen Handlungen und Plünderungen ergötzen. Dies ist letztlich die Lehre des Homer, ähnlich den die Gerechtigkeit verachtenden Richtern, die sie anwenden und – ihrem Meister folgend – an der Verdunkelung des Lichts arbeiten."[17]

Um diesen Nachtrag zu den *Briefen von Pibechius und Osrón* genau datieren zu können, sind verschiedene Faktoren zu berücksichtigen. Zunächst ist auf die Verwendung der biografischen Daten in der *Vita Hippocratis* zu achten. Es ist zu bedenken, dass – so gerne man diese *Vita* auch Sorano von Ephesus zuschreibt – in Wirklichkeit zunehmend die Theorie Ludwig Edelsteins an Akzeptanz gewinnt, derzufolge es sich dabei um eine falsche und viel spätere Zuordnung handelt (2.–3. Jh.).[18] Ebenso wenig dürfen wir darüber hin-

[16] Der Autor bezieht sich hier auf das *episteme* (ἐπιστήμη) bzw. die demonstrative Erkenntnis, die bei ihren Auslegungen den diskursiven Gedanken und die Dialektik benutzt, und vergleicht dies mit den mythischen Berichten, die mit Symbol und Allegorie arbeiten.

[17] Berthelot & Duval: L'alchimie syriaque (op. cit., 1893), S. 314–317. Dieses Zitat zu Homer wird in keiner früheren Studie über Alchemie und Mythologie erwähnt.

[18] L. Edelstein: The Genuine Works of Hippokrates. In: O. Temkin/C. L. Temkin (Hg.): Ancient medicine. Selected papers of Ludwig Edelstein. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1967, S. 133–144; W. D. Smith: Hippocrates: pseudepigraphic writings. Letters, Em-

wegsehen, dass Hippokrates als Alchimist zitiert wird. Wir wissen, dass die Einreihung dieses berühmten Arztes unter die Befürworter der Transmutation auf einer Verwechslung seines Namens mit jenem des Pseudo-Demokrit[19] beruht. Zudem scheint sicher zu sein, dass sich der Nachtrag in den *Briefen von Pibechius und Osrón* auf markante Quellen von pseudo-epigrafischen Veränderungen im Lauf der Jahre stützt, was uns auf die ersten Generationen von griechischen Alchimisten verweist.[20]

Dessen ungeachtet ist hier der letzte Teil seiner Attacke auf Homer von Interesse, wenn er am Schluss schreibt: „... der Zorn Gottes hat sich gewendet und ist auf ihn gekommen; er hat die Augen seines Herzens verschleiert, die Ohren seines Geistes verschlossen." Dieser Kommentar scheint auf den institutionellen Druck Bezug zu nehmen, der ab dem 4. Jh. n. Chr. auf das Heidentum ausgeübt wurde, gekennzeichnet durch die Schließung von Schulen und Tempeln, die Verfolgung seiner Anführer und die Zensur seiner Literatur, die einst dominant gewesen war und in Homer und Hesiod ihre führenden Autoren gefunden hatte. Die Schlüssel zu diesem Prozess waren die Legalisierung des Christentums im Jahre 313, seine Proklamation als Staatsreligion 380 und die Edikte Kaiser Justinians I. (527–565), welche die Ausmerzung der hellenistischen Kultur anordneten. Allerdings scheint der Text in gleicher Weise auch auf den Missbrauch der Hellenen anzuspielen, z. B. wenn er zum Ausdruck bringt, dass die Werke Homers... „*von jenen begierig aufgenommen [werden], die sich an perversen Handlungen und Plünderungen ergötzen. Das ist letztlich die Lehre des Homer, ähnlich den die Gerechtigkeit verachtenden Richtern, die sie anwenden und – ihrem Meister folgend –, an der Verdun-*

bassy, Speech from the Altar, Decree. Leiden: Brill, 1990, S. 49, Nr. 2; S. 51, Nr. 1; S. 53, Nr. 3; O. Temkin: Hippocrates in a World of Pagans and Christians. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1991, S. 52–57.

[19] Dazu ein Beispiel: δεμοκριτος – διποκριτος – Ιπποκράτης. Siehe: Berthelot & Duval: L'alchimie syriaque au moyen âge (op. cit., 1893), II (1893), S. 37, Nr. 1. Die in vielen Dokumenten anzutreffende Variante δεμοκράτης könnte auch zur Verwechslung mit Ικκοκράτης Anlass geben. H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1922, III, 55 B 35.

[20] Man schrieb dem Alchimisten Pseudo-Demokrit ein Rezeptbuch mit dem Titel Αφορμή (bes. Prinzip, Mittel, um etwas in Angriff zu nehmen) zu, das die zeitgenössische Historiografie unter der Bezeichnung Φυσικά καί Μυστικά (bes. *Sobre lo Físico y Misterioso*) kennt. Siehe: Jean Letrouit: Cronologie des alchimistes grecs (op. cit., 1995), S. 74–80. Sein Inhalt ist in vier Abschnitte geteilt: Gold, Silber, Edelsteine und Farben. Neben den Rezepturen finden sich kurze theoretische Sentenzen in Form von Aphorismen, welche Fragmente auf Griechisch und Übersetzungen in Syrisch enthalten. Es wird als einer der ersten alchemistischen Texte betrachtet, dessen Abfassung keinesfalls vor dem ersten nachchristlichen Jahrhundert erfolgte. Spätere Versionen werden wegen der unter Anm. 19 angeführten Verwechslung von Namen Hippokrates zugeschrieben.

kelung des Lichts arbeiten." Diese Details führen uns bis in das turbulente 4. Jahrhundert zurück, das von zahlreichen Auseinandersetzungen zwischen Hellenen und Christen geprägt war. Hier mag als Beispiel die Stadt Alexandria dienen, die Wiege der Alchimisten, wo die heidnischen Schulen neben dem christlichen *Didaskaleion* existierten. Wir begegnen dort Episoden blinder Gewalt, wie der Ermordung des Patriarchen Petrus I. (311) in der Hitze der von Diokletian erlassenen antichristlichen Edikte, oder der Tötung des arianischen Bischofs Jorge (361) während der kurzen Herrschaft des heidnischen Kaisers Julian II. (332–363). All das fand sein Gegenstück im letzten Drittel des Jahrhunderts, vor allem während des Patriarchats von Theophilus I. (385–412), der die Verfolgung des heidnischen Kultes systematisierte, indem er die Schriften der Heiden verunglimpfte und einige ihrer berühmten Heiligtümer zerstörte, wie das Serapeum, das Mithräum oder den Tempel des Dionysos. Dieser ungewöhnliche Rachefeldzug erreichte seinen Höhepunkt im Jahre 415 mit der Ermordung der alexandrinischen Philosophin HIPATHIA.[21] So scheint also der Anhang zu den *Briefen von Pibechius und Osrón* seinen Ursprung in der erwähnten Feindschaft zwischen Hellenen und Christen zu haben, was das 4. Jh. als wahrscheinliches Abfassungsdatum nahelegt.

Der analysierte Abschnitt ist für das Studium der Beziehungen zwischen Alchimie und Mythologie deshalb von Bedeutung, weil in einem alchimistischen Text eine feindselige Einstellung gegenüber den Vertretern des Heidentums zu Tage tritt, die von einem Christentum geschürt wurde, das es schließlich bis zur Staatsreligion des Römischen Reiches brachte. In diesem Umfeld von Beeinträchtigung und institutioneller Zensur ist es nicht verwunderlich, dass die Alchimisten Hinweise auf heidnische Götter und Heroen in ihren Schriften zu vermeiden suchten, da sie von der zunehmenden Kontrolle ihrer repräsentativen Texte reiche Kenntnis hatten.[22] Inhalt und Datierung dieses

[21] Zu den Beziehungen zwischen den Religionen in Ägypten im 4. Jh. siehe: ALBERTO CAMPLANI (Hg.): L'Egitto Cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica, Institutum Patristicum Augustinianum. Rom, 1997; CHRISTOPHER HAAS: Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict. Baltimore/London: Johns Hopkins University, 1997; ANNIK MARTIN: Athanase d'Alexandrie et l'eglise d'Egypte au IVe siècle (328–373). Rom: Ecole francaise de Rome, 1999; DAVID FRANCKFURTER: Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance. Princeton: Princeton University Press, 1998.

[22] Einige der meistkommentierten Zerstörungen hellenistischer Bibliotheken waren jene von Antiochien (364 und 556), Alexandrien (389) und Afrodisias (450). Interessant ist aber auch der freiwillige Verzicht auf Privatsammlungen seitens ihrer Eigentümer. So berichtet beispielsweise der Historiker Amiano Marcelino (ca. 325 – ca. 392) in seinem Werk *Res Geste*, dass die Privatbibliotheken Roms nach der Proklamation des Christentums als Staatsreligion leer blieben „wie Gräber", weil niemand mehr hinging, um heidnische Texte einzusehen. Siehe GEORGE

alchimistischen Kommentars zu Homer bieten letztes Endes eine Erklärung für das Fehlen mythologischer Themen bei den Alchimisten der Spätantike.

Dennoch kann es sein, dass sich da und dort Hinweise finden. Es sind daher die griechischen und byzantinischen Werke heranzuziehen, die ins Arabische übersetzt wurden und bis heute unveröffentlicht blieben.[23] Wir wissen, dass die Analogien zwischen Göttern und Metallen seit der Spätantike auf einem indirekten Weg erfolgten, nämlich über die Astrologie. Es handelte sich um eine Affinitätsregel, die durch die zunehmende Popularität der allgemeinen Lehre von Sympathie und Antipathie genährt wurde, welche verborgene Zusammenhänge unter den natürlichen Objekten annahm. Die Metalle (Gold, Silber, Eisen, Kupfer, Zinn, Blei, Quecksilber, nicht zu vergessen *Elektrum*, Bronze, Glas und einige Edelsteine, die damals zur Gruppe der μέταλλον gehörten) wurden mit den sieben Planeten in Verbindung gebracht, die nach griechisch-römischen Gottheiten benannt waren.[24] So kam z. B. die Benennung von Blei als „Saturn" – um damit die Mythen des Gottes mit den mit diesem Metall ausgeführten Handlungen in Beziehung zu setzen – zweifellos dem Geschmack der Alchimisten entgegen, die in bestimmten Momenten durch Metaphern in ihren Darlegungen davon Gebrauch machten.

III. MYTHISCHE BILDER ALS INSPIRATION FÜR ALCHIMISTISCHE SYMBOLE: DER FALL IBN UMAIL

Es gibt Indizien, die eine Verwendung der meistbearbeiteten Analogien um die Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert nahelegen, wie in *Kitāb muhaj al-nufūs* des Alchimisten Yābir Ibn Hayyān (8. Jh.).[25] Yābir erörtert die vielen Sym-

W. Houston: A Revisionary Note on Ammianus Marcellinus 14.6.18: When Did the Public Libraries of Ancient Rome Close?, *Library Quarterly* 58 (1988) 3, 258–264.

[23] Fuat Sezgin hat diesen Dokumentationsfundus katalogisiert, dessen Inhalt bis heute kaum näher studiert wurde (Fuat Sezgin: Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. 4. Leiden: Brill, 1971, S. 31–119).

[24] Bezüglich der Äquivalenzen bestehen nach Ansicht des Autors zwar zahlreiche Unterschiede, doch liegt stets die Idee zugrunde, dass Metalle und Planeten miteinander kongruent seien. So nennt z. B. der Astrologe Vettius Valens (ca. 120–175 n. Chr.) in seinem *Anthologiarum libri novem* folgende Entsprechungen: Sonne – Gold, Mond – Silber – Glas, Mars – Eisen, Venus – Edelsteine, Merkur – Kupfer / Bronze, Jupiter – Zinn, Saturn – Blei. Olympiodorus der Jüngere von Alexandria (ca. 494–570 n. Chr.) spricht in seinem Werk *In Aristotelis Meteora comentaria* von teils anderen Entsprechungen: Sonne – Gold, Mond – Silber, Mars – Eisen, Venus – Kupfer, Merkur – Zinn, Jupiter – *electrum*, Saturn – Blei. Siehe dazu: M. Berthelot & Ch. Ruelle: Collection des anciens alchimistes grecs I (1887–888), S. 73–85; Robert Halleux: Le problème des métaux dans la science antique. Paris: Les Belles Lettres, S. 149–156.

[25] Zur Vertiefung in das komplexe Werk Yābirs siehe: Paul Kraus: Jābir Ibn Hayyān: contri-

bole, die seine Kollegen gebrauchten, um den metallischen Merkur (Quecksilber) zu benennen. Er reagiert auf diese metaphorischen Rekurse mit heftiger Kritik, weil „.... *sie ihn unter all den Namensformen unkenntlich machen, indem sie ihn mit allen möglichen Objekten in Verbindung bringen und mit jeder x-beliebigen Sache vergleichen*"; die folgende Stelle bringt den Originalkommentar: „*Es ist, als hätten sie seine Beinamen vervielfacht, damit ihn keiner außer dem Weisen erkenne. Sie sagen auch: Der Hauptgegenstand der Handlung* [der metallische Merkur] *wird im Griechischen Zeus genannt, da es den Anschein hat, dass Zeus durch seine vielen Aufstiege und Abstiege* [vom Olymp?] *gekennzeichnet ist. Angesichts der Tatsache, dass das Quecksilber ebenfalls auf- und absteigt, wird dieses Zeus genannt... .*"[26] Die Analogie ist kurios und verdient Beachtung, doch gibt Yābir bedauerlicherweise nicht an, ob seine Quelle griechisch oder arabisch ist.[27]

Der Araber Ibn Umail al-Tamīmī (ca. 900–975 n. Chr.) geht bei der Annäherung mythologischer und alchimistischer Themen einen Schritt weiter, indem er alchimistische Allegorien ausarbeitet, die in ihren Szenen von den klassischen Mythen inspiriert zu sein scheinen.[28] Die Professorin PAOLA

bution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Jābir et la science grecque. Le Caire: Imprimerie de l'I.F.A.O., 1942; FUAT SEZGIN: Geschichte des arabischen Schrifttums (op. cit.), IV, S. 132–268; PIERRE LORY: Gâbir ibn Hayyân. Dix traités d'alchimie. Paris: Sindbad, 1983; SYED NOMANUL HAQ: Names, Natures, and Things: The Alchemist Jâbir ibn Hayyân and his Kitāb al-Ahjār (Book of Stones). Boston/Dordrecht/London: Kluwer Academic Publishers, 1994. Paul Kraus stellte die historische Existenz der Person Yabirs insofern in Frage, als dessen umfangreicher Textkorpus das Produkt verschiedener Autoren aus dem Iran und Irak sein soll. Als Entstehungszeit werden die Jahre zwischen 875 und 975 christlicher Zeitrechnung angenommen. Seine These fand breite Akzeptanz, bis sich Fuat Sezgin und in jüngerer Zeit dann Syed Nomanul zugunsten der historischen Realität Yābirs aussprachen. Der Franzose Pierre Lory stellte eine Kompromiss-Hypothese auf, derzufolge ein erstes direkt von Yābir stammendes Textsubstrat geltend gemacht werden könne, das nachfolgend bis ins 10. Jahrhundert von einer Reihe von Autoren unter seinem Namen erweitert und teilweise modifiziert wurde.

[26] PAUL KRAUS: Jābir et la science grecque (op. cit.), 1942, S. 33, n. 1 – eine Angabe, die in keiner früheren Untersuchung über Alchemie und Mythologie Erwähnung findet.

[27] Am Rande dieses Details kommt Yābir in *Kitāb al-ḫawāss* bezüglich arithmologischer Fragen auf Homer zu sprechen und in *Kitāb al-tajmī*, wenn es darum geht, das Thema der künstlichen Erzeugung des Menschen zu reflektieren. Ich werde mich bei diesen Zitationen nicht länger aufhalten, weil in keinem der beiden Fälle weder Fragen der Transmutation angesprochen werden noch in den Kommentaren auf mythologische Personen oder Fakten Bezug genommen wird. Ebd., S. 102, n. 2 und S. 117, n. 10.

[28] Zu diesem Autor und seinem Werk siehe: H. E. STAPLETON u. a.: Three Treatises on Alchemy by Muhammad bin Umail (10. Jh.). Excursus on the Writings and Date of Ibn Umail with Edition of the Latin Rendering of the *Ma'al-Waraqi*. In: Memoirs of the Asiatic Society of Bengal 12 (1933) 1, S. 1–213; J. RUSKA: Der Urtext der Tabula chemica, in: *Archeion* 16 (1934), 273–283; ders.: Studien zu Muhammad ibn Umail al-Taminis Kitab al-Ma'al-Waraqi wa'l-Ard an-Najmiyyah, in: *Isis* 24 (1935), 310–342; FUAT SEZGIN: Geschichte des Arabischen Schrift-

CARUSI hat seinen berühmten Traktat *Al-Mā' al-Waraqī wa al-Ard an-Naǧmīya* (Versilbertes Wasser und Funkelnde Erde) studiert und eine stillschweigende Adaptierung von Bildern suggeriert, die Homer, Hesiod und den orphischen Kosmogonien[29] entnommen sind. CARUSIS Gedankengänge zu den Fabeln von Orpheus und Eurydike, Eros und Psyche, Phanes oder über den orphischen Mythos der Hipta[30] sind sehr interessant. Ihre These gewinnt an Gewicht, wenn wir feststellen, dass Homer von IBN UMAIL in dessen Abhandlung *Hall ar-Rumūz* ausdrücklich als alchimistische Autorität bezeichnet wird. Die Erwähnung erfolgt in Bezug auf eine Substanz, die er das Wasser der Weisen nennt: „... *und sie nannten dieses Wasser den Träger des Flüchtigen oder den Träger der gesamten Tinktur. Es ist der Schlüssel, mit dem die Tore der Weisheit geöffnet werden; es ist das, von dem Homer sagte: „Es ist ein Schlüssel, ohne den die Tore nicht geöffnet werden können.*"[31]

IBN UMAIL, der in verschiedenen Städten Ägyptens lebte, ist als Autor für sein Festhalten an einem alchimistischen Diskurs bekannt, der durchtränkt ist von der hermetischen alexandrinischen Philosophie, deren Schriften als eine Synthese der ägyptischen Theologie mit jüdisch-christlichem sowie griechischem (im Wesentlichen Mittlerer Platonismus, Neuplatonismus und Sto-

tums, Bd. IV (1971), S. 283–288; MAFRED ULLMANN: Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam. Leiden: Brill, 1972, S. 217–220.

[29] PAOLA CARUSI: L'allegoria alchemica e il mito di Orfeo: una proposta per lo studio dell'alchmia arabo-islamico. In: Alessandro Ballio/Leonello Paoloni (Hg.): Scritti di storia della scienza in onore di Giovanni Battista Marini-Bettòlo nel 75. compleanno (1991), S. 15–35; dies.: Filosofia greca e letteratura nel Ma' al-Waraqī di Ibn Umail al-Tamīmī (10. Jh). In: Cristina D'Ancona/Giuseppe Serra (Hg.): Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella Tradizione Araba. Pavia: Il Poligrafo, 2002, S. 233–256.

[30] Problematischer ist die Möglichkeit des Studiums des Begriffes „trockene Exhalation" bzw. „Exhalation von Kalk" (τίτανος) nach dem Mythos des Dionysos Zagreus, demzufolge aus den Exhalationen der Titanen (αἰθάλης των Τιτάνων) das Menschengeschlecht hervorgegangen sei. Carusi gibt sich viel vorsichtiger, weil sie sich dessen bewusst ist, dass es in mythographischen Quellen zwischen den Begriffen τίτανος und Τιτάνες keine einzige direkte Entsprechung gibt. Zudem könnte derselbe Begriff von Ibn Umail auch philosophischen, nicht-mythographischen Werken wie dem Comentario al Fedón de Olimpiodoro el Jóven entnommen worden sein. Siehe ebd., S. 254–255, und vgl. mit L. G. WESTERINK: The Greek commentaries on Plato's Phaedo, Bd. I. Olympiodorus the Younger. Amsterdam: North-Holland Pub./New York, 1976, I, 3–6. Luc Brisson bemerkte, dass Olympiodorus die Erschaffung des Menschengeschlechts eher mit alchemistischen als mit orphischen Begriffen beschreibt. LUC BRISSON: Le Corps ‚dionysiaque'. L'anthropogonie décrite dans le Commentaire sur le Phédon de Platon (1, § 3–6) attribué à Olympiodore est-elle orphique? In: *ΣΟΦΙΗΕ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ*: Chercheurs de Sagesse: Hommage à Jean Pepin, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1992, S. 483–499. Siehe auch: A. BERNABÉ: La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans? In: *Revue de l'histoire des religions*, 219 (2002) 4, 401–433.

[31] IBN UMAIL: Book of the Explanation of he Symbols (Kitab Hall ar-Rumuz). Zürich: Living Human Heritage Foundation, 2003, S. 77. Diese Angabe ist Carusi unbekannt.

izismus) Einschlag verstanden wurden. Das Ganze ist durch die Richtlinien eines für die okkulten Wissenschaften typischen praktischen Synchretismus aufeinander abgestimmt, die unter den intellektuellen Eliten des Nilgebiets weit verbreitet waren. Von hermetischen Quellen solcherart geprägt empfindet Ibn Umail die Versöhnung unterschiedlicher kultureller, philosophischer und religiöser Elemente durch eine persönliche Neuinterpretation als natürlich, wenngleich das Endresultat keine substanzielle Übereinstimmung mit anderen analogen Texten darstellt. So begegnen wir im *Mā' al-Waraqī* dem Glauben an eine alchimistische Interpretationsform, die der Praxis der Transmutation völlig fremd ist – wie die in die Pyramiden und ägyptischen Tempel eingemeißelten Ideogramme und Phonogramme der Hieroglyphenschrift.[32] Ebenso hatte er keine Schwierigkeit, die Beschreibungen der Schilde der Helden, von denen in der griechischen Tragödie *Sieben gegen Theben* die Rede ist, seinen Erfordernissen anzupassen oder ein ganzes Kapitel über *Leben und Heldentaten Alexanders von Mazedonien* des Pseudo-Calistenes – beides Texte, deren literarischer Ursprung nicht den geringsten Bezug zur Alchimie aufweist.[33] Seine Inspiration an klassischen mythologischen Elementen lässt sich dieser Tendenz zum Synchretismus zuordnen, wenngleich man klar sagen muss, dass Ibn Umail keine Erklärung des heidnischen Mythos im alchimistischen Sinn bietet, sondern dass er bestimmte mythologische Szenen in einen rhetorischen Mantel und eine stilistische Gestaltung kleidet, um seinen eigenen alchimistischen Allegorien Ausdruck zu verleihen.

IV. DIE ERSTEN ALCHIMISTISCHEN INTERPRETATIONEN MYTHOLOGISCHER FABELN: PETRUS BONUS, ALFONSO DE ZAMORA UND JAQUES LEFÈVRE D'ÉTAPLES

Die mythologischen Themen in den alchimistischen Texten, die sich um die Mitte des 12. Jahrhunderts in Europa auszubreiten begannen, waren anekdoti-

[32] Die Hieroglyphen waren zur Zeit Ibn Umails nicht dechiffrierbar. Ihr rätselhafter Charakter beflügelte die Phantasien vieler Ägyptenbesucher. Der Autor glaubt, dass sie das Geheimnis der alchemistischen Arbeit symbolisierten. Seine Ansicht steht in strengem Gegensatz zu Yabir Ibn Hayyan, der dieses Thema in seinem *Kitab al-Sab 'in* behandelt: „Ich bringe hier einiges zur Kenntnis, was diese Betrüger sagen. Sie behaupten, dass man ihr [der Alchemie] in den Schätzen Alexandriens und von Du'l-Nun, in den Reichtümern von Qarun, den Inschriften der ägyptischen Tempel und in den Geheimgängen der Pyramiden begegnet sei." Paul Kraus: Jabir et la science grecque (1942), S. 32, n. 4.

[33] Paola Carusi: Ibn Umail e lo pseudo-Callistene: un esempio di utilizzazione di fonti letterarie nell'alchimia arabo-islamica. In: *Medioevo* 23 (1997), 289–323.

scher und rein beschreibender Natur. So verweist zum Beispiel der Philosoph ALBERTUS MAGNUS in seinem *De mineralibus* auf die Legende von der gorgonischen Medusa, die in der Lage war, alles in Stein zu verwandeln, sowie auf die Geschichte von Deukalion und Pyrrha. Dennoch verleiht er ihnen keine alchimistische Deutung, sondern setzt die Erzählung zur Erklärung des Auftauchens tierischer Fossilien in den Lagerstätten an den Fuß des Briefes.[34]

Dieser Mangel in der alchimistischen Literatur zu Beginn des Spätmittelalters steht im Gegensatz zu den theologischen, moralischen und Erbauungsbüchern, in denen zunehmend versucht wurde, die alten heidnischen Mythen im Verhältnis zu den vorherrschenden christlichen Modellen zu rechtfertigen. Die Autoren ARNULF VON ORLEANS (12. Jh.), ALEXANDER NECKHAM (1157–1217), JOHANNES DE GARLANDIA (13. Jh.), GOTTFRIED VON VINSAUF (13. Jh.) oder JOHANNES VIRGILIUS (13./14. Jh.) suchten in der klassischen Mythologie die Wurzeln der christlichen Moral – eine Entwicklung, die ihren Höhepunkt im *Ovidius moralizatus* von PIERRE BERSUIRE (ca. 1290–1362) erreichte. Diese Männer entfalteten ihre Argumente, indem sie sich der an die Theologie gebundenen Hermeneutik bedienten, die es für ihre Aufgabe hielt, auf eine Erklärung der biblischen Texte hinzuarbeiten, und dabei einen mehrfachen Sinngehalt erkannte.[35] Diese christliche Hermeneutik reinterpretierte die klassischen Mythen und die Erzählungen des Alten Testaments im Verhältnis zu neutestamentlichen Fakten, vor allem die Menschwerdung und die Passion Christi.

Der erste Alchimist, der ausdrücklich mythologische Themen in seine Betrachtungen einbaute, weil er in ihnen einen alchimistischen Schlüssel erkann-

[34] WALTHER HERMANN RYFF (Hrsg.): Sacri Doctoris Raimundi Lulii De secretis naturae sive qinta essentia libri duo. His accesserunt, Alberti Magni, De mineralibus et rebus metallicis libri quinque, apud Balthassarum Beck, Argentorati, ff. 83v–84r: "De quibusdam lapidibus habentibus intus et extra effigies animalium Cap. 9. Admirabile omnibus vidtur quod ali quando lapides inveniuntur intra et extra habentes effigies animalium [...] quia oportet virtutem esse fortem quae sic transmutat corpora animalium, et hoc comburit aliquantulum terrestre in humido et sic generat salis saporem. Hoc autem testator fabula Gorgonis quae ad se respicientes dicitur convertisse in lapides. Gorgon virtutem fortem mineralium vocaverunt, respectum autem ad eam vocant dispositione humorum corporum ad virtutem lapidificativam" (1541).

[35] HENRI DE LUBAC: Exégèse médiévale, les quatre sens de l'écriture. Paris: Aubier-Montaigne, 1959–1964. Nach Lubac begann die christliche Hermeneutik in der theologischen Schule von Alexandria und wurde von Origenes (185–254 n. Chr.) definiert. Ihre Methodologie wurde von der jüdischen Allegorik wie jener Philons (20 v. Chr.–50 n. Chr.) inspiriert, der bei der Interpretation sowohl jüdischer als auch heidnischer religiöser Texte nach einem übereinstimmenden okkulten Sinn suchte. Bezüglich der Allegorik Philons und seiner Vorgänger siehe die herausragende Arbeit von SOFÍA TORALLAS TOVAR: *El* De somniis de *Filón de Alejandría*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2002, S. 55–129.

te, taucht in diesem Kontext auf. Es handelt sich um den italienischen Arzt PETRUS BONUS aus Ferrara (fl. 1323–1330), Autor der um 1330 entstandenen *Pretiosa margarita novella*.[36] Bonus zitiert die Dichter Hesiod, Homer, Vergil und Ovid, wobei er den bis dahin gültigen epischen Sinn von deren Erzählungen zugunsten eines neuartigen philosophischen Konzepts abändert. So sagt er im Gespräch über die Besonderheiten des alchimistischen Sauerteigs: „*Da ist für die Dichter die versteckte Wahrheit in der Fabel der Gorgona, von der man sagt, dass sie zu Stein verwandelte, wer sie anblickte. Da sind die Statuen, die Vergil in den* Bucólicas *beschreibt: jene aus Ton, die im Feuer härtet, und jene aus Wachs, die im selben Feuer schmilzt. Da ist die Fabel des Protheus, der als ein Meeresgott galt und den Vergil im vierten Buch der* Geórgicas *beschreibt.* [...] *Da ist die von Vergil im sechsten Buch der Äneis dargelegte Fabel über Äneas, der die Sibylle von Cumae aufsuchte, um aus der Unterwelt einen goldenen Zweig mitzunehmen, den keiner, der ihn in sicherer Nähe hatte, mittels Gewalt erlangen konnte, sondern einzig, wenn das Schicksal es ihm erlaubte.* [...] *Da ist die Fabel von Phaeton, von der in Ovids* Metamorphosen *die Rede ist.* [...] *Da ist die ebenfalls von Ovid berichtete Fabel von dem verschlungenen Bauwerk, genannt Das Labyrinth, auf der Insel Kreta.* [...] *Da ist die Fabel, nach Ovid, von dem Alten, der seine Jugend zurückerbat und daraufhin von Medea angeleitet wurde, seine Glieder vom Körper abzutrennen und so lange im Wasser zu kochen, bis sie völlig zu Brei geworden seien.* [...] *Da ist das versteckte Gold bei Ovid und die von Jason getötete Schlange, deren Zähne er ausstreute, [damit daraus]bewaffnete Männer hervorgingen.*[37] *Letzten Endes sind sämtliche Transformationen dermaßen ungewöhnlich und*

[36] PETRUS BONUS: Pretiosa Margarita Novella, edizione del volgarizzamento, introduzione e note, hrsg. v. Chiara Crisciani. Florenz: Nuova Italia Editrice, 1976. Die italienische Ausgabe vermeidet in ihrer Einleitung einige grundlegende Themen, wie jenes der Mythologie. Diese Auslassung überrascht umso mehr, wenn man bedenkt, dass Bonus im Hinblick auf die alchimistische Interpretation der griechischen und römischen Fabeln Pionierarbeit geleistet hat. Zudem basiert der transkribierte Text auf einer italienischen Version des 17. Jahrhunderts, sodass der aufmerksame Leser bei bestimmten Passagen Vergleiche mit früheren lateinischen Veröffentlichungen ziehen muss: den Exzerpten von Jano Lacinio (*Pretiosa margarita novella*, 1546), der Version von Michael Toxites (*Introductio in divinam chemiae artem*, 1572) oder jener von Manget (*Bibliotheca Chemica Curiosa*, 1702, Bd. II, S. 1–80). Es wäre zu wünschen, dass jemand einmal eine kritische Ausgabe dieses interessanten Werkes realisieren und sich dabei auf die ältesten Manuskriptquellen stützen würde.

[37] Die übliche Version in den klassischen Erzählungen versichert, dass die von Jason verstreuten Zähne die eines Drachen waren, den Cadmos in Theben getötet hatte. Siehe: ANTONIO RUIZ DE ELVIRA: Mitología Clásica. Madrid: Gredos, 1982, S. 174. Dennoch fußt die Version von Petrus Bonus auf einer seltenen Variante, die mit der Sage der Argonauten vermischt ist, der zufolge die von Jason ausgestreuten Zähne von einer Schlange stammten, die dieser auf der Suche nach dem Goldenen Vlies in Kolchos tötete. Diese Variante findet sich bei MARIO SERVIO

unglaublich, dass die Dichter sie in Fabeln kleideten. Noch einmal behaupten wir, dass diese weisen Dichter, nämlich Vergil und Ovid, in ihren Büchern bestimmte wahre Geschichten als vorrangige und manifeste Themen präsentieren, die sie in erfundene Erzählungen und wunderbare, dem Ohr fremdartige Fabeln einbauten [...] *In diesen Geschichten und Fabeln vermengten die Dichter diese Kunst* [der Alchimie] *mit einer rätselhaften Sprache, um die eigentliche Thematik zu verschleiern, auf dass sie nicht entdeckt werde.*"[38]

Wenn man analysiert, wie PETRUS BONUS die Alchemie in seiner *Pretiosa margarita novella* zum Ausdruck bringt, so zeigt sich, dass seine Sicht der klassischen Mythen nicht als bloße Auslegung zu verstehen ist, weil sie keine wie auch immer geartete allegorische Kritik enthält, sondern dass er sich im Besitz einer Hermeneutik nach dem Muster der mittelalterlichen Theologie wähnte, welche die exakte Bedeutung der Worte festlegte, mit denen die antiken Schriftsteller eine Denkweise ausdrückten, die er als eindeutig philosophisch ansieht. Diese Aneignung theologischer Methoden erweist sich für das Verständnis der Einführung und Auslegung der Mythologie im alchimistischen Diskurs als grundlegend. Nicht umsonst ist PETRUS BONUS einer der ersten europäischen Autoren, der die Alchemie als eine heilige Praktik betrachtet, umgeben von einer göttlichen Aureole und geheimnisvoll inspiriert von Gott.[39] Er kommt zur Behauptung, dass einige alchimistische Handlungen übernatürlicher Art seien, d.h. echte Wunder, ähnlich jenen, die zu den größten Dogmen des christlichen Glaubens gehören.[40] Seine Verbindung von Alchemie mit

(4. Jh.) wie auch im Mythographus Vaticanus I und II. Siehe: Servius: Commentarii in Vergilii Georgica, II 140. Hrsg. v. G. H. BODE (Hrsg.): Mythographus Vaticanus (1834), I 25 und II 136.

[38] P. BONUS: "Pretiosa margarita novella" (1702). In: Bibliotheca Chemica Curiosa, Bd. II, S. 39–42.

[39] Das gesamte vierte Kapitel seines Werkes ist dieser Frage gewidmet. Vgl. S. 29: „*Caput VI. In quo ostendit, quòd haec Ars sit naturalis et sit divina, et quod per ipsam philosophi antiquì fuerunt vates de futuru miraculis divinis.*" Siehe dazu sowie als Kontrast zu den lateinischen Traktaten des 12. und 13. Jhs., die ihre Ausführungen auf den natürlichen Bereich beschränkten: BARBARA OBRIST: Les Rapports d'Analogie entre Philosophie et Alchimie Médiévales. In: J.C. Margolin/Sylvain Matton (Hrsg.): Alchimie et Philosophie à la Renaissance. Paris: J. Vrin, 1991, S. 43–64; dies.: Art et nature dans l'alchemie medievale. *Revue d'histoire des sciences* 49 (1996), 215–286, vgl. 276–277.

[40] So verweist er zum Beispiel auf die Jungfräulichkeit Mariens vor, während und nach der Geburt Christi und vergleicht diese mit einer im Labor ausgeführten alchemistischen Handlung, die seiner Ansicht nach ein physikalischer Beweis für das Dogma der „immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens" sei. P. BONUS schreibt in seiner *Pretiosa margarita novella* (1702, S. 30): „...virginem devere concipere et parere: et quia apud eos hic lapis concipit et impræ̃gnatur è se ipso, et parit seipsum: unde est conceptio similis conceptioni virginis, quæ abque viro concipit: quod esse non potest nisi miraculose, scilicet per divinam gratiam: et in partu istius lapidis, sit partus similis partui virginis: quia post partum manet virgo, ut prius ante conceptum, quod etiam esse non potest nisi divino miraculo mediante. Quia igitur viderunt conceptionem,

theologischer Hermeneutik erweist sich als vollständig, wenn wir feststellen, dass man dadurch auch die biblischen Gleichnisse philosophisch zu erklären versucht: „Wir begegnen", so BONUS, „unter den Philosophen der genannten Kunst, die im *Libro del Circulo del Anima*[41] des Avicenna verzeichnet sind, dem Evangelisten Johannes; und ohne unseren christlichen Glauben verletzen zu wollen, würde ich behaupten, dass so mancher der alten Propheten (Moses, David, Salomon usw., vor allem aber der Evangelist Johannes[42]) diese Kunst betrieben und sie, nach Vorgabe der Weisen, mit Worten des Herrn vermischt und verschleiert hat."[43]

In seiner Verherrlichung der Alchimie betrachtet PETRUS BONUS die in seine Hände gelangten Traktate als eine Art heiliger Bücher, die verschiedene Verständnisebenen aufweisen und einen verborgenen Sinn bewahren, der für jene Erleuchteten bestimmt ist, die diesen zu erkennen vermögen. Unter diesem Gesichtspunkt wurden die typischen Redewendungen der Alchimisten von ihm nicht als Teil einer für den Neophyten aufgrund ihres spezifischen und Gruppen-Charakters logischerweise unverständlichen Kunstsprache verstanden, sondern als eine Geheimsprache, welche dem göttlichen und übernatürlichen Charakter der alchimistischen Arbeit eigen ist.

Es gilt zu bedenken, dass sich nach DOMINIKUS GUNDISSALINUS (ca. 1105–1181) die Physik oder Naturphilosophie im Mittelalter auf den dialektischen Diskurs beschränkte und sich dadurch auszeichnete, dass naturphilosophische Fragen in einem direkten, klaren und systematischen Diskurs abgehandelt wurden.[44] Im Gegensatz dazu lehrten die theologische Hermeneutik

imprægnationem, et partum, et nutricationem istius lapidis ita miraculosam, judicaverunt mulierem virginem debere concipere absque viro, et imprægnari, et parere miraculose, et manere virginem ut prius."

[41] Er bezieht sich auf den Traktat *De anima in arte alchimiæ*, die Pseudo-Avicenna zugeschrieben wird. P. CARUSI: Animalis, herbalis, naturalis. Considerazioni parallele sul *De anima in arte alchimiae*, attribuito ad Avicenna, e sul *Miftâh al-hikma* (opera di un allievo di Apollonio di Tiana)". In: *Micrologus* (1995) 3, 45–74. Carusi hält ihn für anonym und datiert seine arabische Abfassung um die Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert. Julius Ruska plädiert aufgrund sprachlicher Details für einen maurischen Ursprung. Dennoch datierte er die Übersetzung ins Lateinische in das Jahr 1235, weil diese in der Diktion X einiger Kopien aufscheint: J. RUSKA: Die Alchemie des Avicenna. In: *Isis* 21 1934), 13–51.

[42] Der Bezug auf den Evangelisten Johannes taucht in der Tat im *De anima in arte alchimiae* des Pseudo-Avicenna auf. – PSEUDO-AVICENNA: De anima in arte alchimiae. In: Mino Celsi (Hrsg.): Artis Chemicae principes. Basel: Petrus Perna, 1572, S. 67: „De Christianis Iohan. Evangelista, Prior Alexandriae." Die Textkritik zeigt jedoch, dass es sich dabei um eine Verwechslung des lateinischen Übersetzers handelt. Der ursprüngliche Name ist höchstwahrscheinlich der eines Alchemisten und christlichen Erzpriesters der Spätantike, Juan de Evagia, der nichts mit dem Apostel zu tun hat. M. BERTHELOT: Les origines de l'alchimie. Paris: G. Steinheil, 1885, S. 118.

[43] P. BONUS: Pretiosa margarita novella (1702), S. 34.

und die biblischen Texte durch entsprechende Beispiele, Analogien und Parabeln und griffen dabei auch durchaus auf klassische Mythen zurück.[45] Letzten Endes vergleicht Bonus seine alchimistischen Vorlesungen mit der biblischen Offenbarung, wo die göttlichen Geheimnisse in bildhafte Wendungen und Metaphern eingebettet sind. Er nähert sich auf diese Weise der Theologie, und so erscheint es nur logisch, dass er deren erläuternde Methoden imitiert.

Die Hermeneutik des Petrus Bonus fand unter den Alchimisten seiner Zeit[46] nur wenige Nachahmer und auch aus dem nachfolgenden Jahrhundert sind uns gerade einmal zwei Beispiele überliefert. Das erste verdankt sich dem Spanier Juan Alfonso de Zamora (1. Hälfte des 15. Jhs.).[47] Der Hinweis findet sich in einem seiner Werke mit dem Titel *Morales de Ovidio*. Es handelt sich dabei um eine kastilische Version des *Ovidius Moralizatus* von Pierre Bersuire, die Iñigo López de Mendoza (1398–1458), dem ersten Markgrafen von Santillana, gewidmet ist.[48] Laut Prof. Riera i Sans und Prof. Derek

[44] L. Baur: Dominicus Gundissalinus De Divisione Philosophae. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 4 (1903), S. 19–32, vgl. S. 27: „Instrumentum autem huitus artis est sillogismus dialecticus, qui constat ex veris et probabilibus. Unde Boëcius: in naturalibus racionabiliter versari oportet."

[45] E. de Bruyne: Études d'esthétique médiévale. Brugge: De Tempel, 1946.

[46] Eine Ausnahme ist Philippe Éléphant, Arzt und Alchemist aus Toulouse, Autor einer großteils verloren gegangenen Enzyklopädie, von der jedoch der Abschnitt über Alchemie erhalten ist. Es existieren eine Studie sowie eine Transkription seines Werkes, die jedoch beide bedauerlicherweise nicht veröffentlicht wurden: Paul Cattin: L'æuvre encyclopédique de Philippe Eléphant: mathématique, alchimie, éthique (Mitte des 14. Jhs.). Unveröff. Doktorarbeit, École nationale des Chartres, 1969. Bezüglich seiner mythologischen Hinweise s. Luc Brisson: How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology. Chicago: University of Chicago Press, 2004, S. 154ff. Beim Studium der alchemistischen Literatur des 14. Jhs. aus der Gegend von Okzitanien konnte ich die Abfassung des Textes auf die Zeit um 1336–1355 datieren. Siehe: José Rodríguez-Guerrero: La Alquimia en Toulouse a mediados del Siglo XIV. *Azogue* 6.

[47] Diese Angabe ist früheren Studien zur Alchemie und Mythologie unbekannt. Der Humanist Juan Alfónso de Zamora war Kammersekretär von König Juan II. von Trastámara (1406–1454). Seine Biografie ist in Vorbereitung. Bezüglich seiner Arbeit als Übersetzer siehe: Gemma Avenoza: La Traducción de Valerio Máximo del Ms. 518 de la Biblioteca de Catalunya, in: *Revista de Literatura Medieval* (1990) 2, 141–158; dies.: Datos para la Identificación del Traductor y del Dedicatario de la Traducción Castellana de los *Factorum et dictorum memorabilium* de Valerio Máximo, in: Actas del VI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, I, 1997, S. 201–224; dies.: Antoni Canals, Simón de Hesdin, Nicolás de Gonesse, Juan Alfonso de Zamora y Hugo de Urriés: lecturas e interpretaciones de un clásico (Valerio Máximo) y de sus comentaristas (Dionísio de Burgo Santo Sepulcro y Fray Lucas), in: Tomás Martínez Romero & Roxana Recio (Hg.): Essays on medieval translation in the Iberian Peninsula. Universitat Jaume I/Creighton University, Castelló /Omaha, 2001, S. 45–74; Carlos Alvar/J. M. Lucía Megías: Una Veintena de Traductores del Siglo XV: prolegómenos a un repertorio, in: Essays on medieval translation in the Iberian Peninsula, 2001, S. 9–44.

[48] Madrid, Biblioteca Nacional de España, Ms. 10144, 15. Jh. (1458 ad quem), ff. 1r–226v. Zur

CARR wurde der Text zunächst von unbekannt (ca. 1420–1442) aus dem Lateinischen ins Katalanische übersetzt; ausgehend von dieser Quelle erarbeitete JUAN ALFONSO DE ZAMORA den kastilischen Text (1452 ad quem).[49]

Der Übersetzer liefert zwar keine detaillierte alchimistische Erklärung der Mythen, doch ist man geneigt, eine solche bei zweien zu erkennen. Da ist zunächst der Mythos von Pyramus und Thisbe:

„Hier beginnt die ganze Geschichte von Pyramus und Thisbe. Man beachte, dass in ihr unterschwellig das Geheimnis der Alchimie verborgen liegt.

Es ist das vierte Buch Ovids, in dem sich die Geschichte von Pyramus und Thisbe findet, bei der wir es sicher eher mit einer Art Fabel als mit einem Bericht zu tun haben. Sie handelt von Pyramus, einem stattlichen jungen Mann, und einem wunderschönen Mädchen namens Thisbe, die in angrenzenden Häusern in der Stadt Babylon wohnten; sie liebten einander inniglich und unterhielten sich jeweils durch einen Spalt bzw. Riss in der Mauer. Um zusammenzukommen, beschlossen sie, das Elternhaus nachts zu verlassen und einander im Wald unter einem Maulbeerbaum bei einer Quelle ihre Liebe zu gestehen. Als die in Liebe entbrannte Thisbe zuerst an die Quelle kam und sah, wie sich eine durstige Löwin näherte, floh sie aus Angst, um sich zu verstecken. Dabei verlor sie ihren Schleier, den die Löwin entdeckte und nach dem Trinken aus der Quelle mit ihrem blutverschmierten Maul befleckte. Daraufhin kam Pyramus zur Quelle unter dem Maulbeerbaum und als er den blutdurchtränkten Schleier sah, nahm er an, dass Thisbe von einem wilden Tier verschlungen worden sei und seine Liebe ihren grauenvollen Tod verschuldet habe. Von Schmerz überwältigt und unter Tränen durchbohrte er mit seinem Schwert seine Seite. Das Blut des Sterbenden ergoss sich auf die Früchte

Geschichte des Manuskripts siehe: MARIO SCHIFF: La bibliothèque du Marquis de Santillane. Étude historique et bibliographique de la collection de livres manuscrits de don Iñigo López de Mendoza, 1398–1458, marqués de Santillana, conde del Real de Manzanares humaniste et auteur espagnol célèbre. Paris: Bouillon, 1905, S. 84–88; JAUME RIERA I SANS: Catàlog d'obres en català traduïdes en castellà durant els segles XIV i XV, in: Antoni Ferrando (Koord.): Segon Congrés Internacional de la Llengua Catalana. Valencia: Interuniversitäres Institut für Philologie, 1989, S. 699–709, vgl. S. 708; G. GRESPI: Traducciones Castellanas de Obras Latinas e Italianas contenidas en Manuscritos del Siglo XV en las Bibliotecas de Madrid y El Escorial. Madrid: Nationalbibliothek, 2004, S. 191. Der Text wurde von Derek Carr herausgegeben in: PIERRE BERÇUIRE: Text and Concordance of Morales de Ovidio: a fifteenth-century Castilian translation of the Ovidius moralizatus. Madrid: Nationalbibliothek Ms. 10144. Madison: Hispanisches Seminar für Mittelalterliche Studien, 1992, mit Spezialbibliografie S. 12–13.

[49] Die katalanische Version ging verloren. Für die kastilische Version nennt Carr das Datum 1452 als *terminus ad quem*, wobei er sich auf einen Brief des Markgrafen von Santillana an dessen Sohn Pedro González de Mendoza (1428–1495) bezieht.

des Maulbeerbaums und verlieh ihnen, die vorher weiß gewesen waren, eine dunkle Färbung – so die Fabel. Seither sind die Früchte des Maulbeerbaumes schwarz und rot. Darauf kam Thisbe, die ihre Furcht vor der Löwin inzwischen überwunden hatte, zur Quelle. Sie wunderte sich darüber, dass die Früchte des Maulbeerbaumes nun schwarz waren. Als sie dann auf Pyramus traf, der sich mit dem eigenen Schwert durchbohrt hatte, und erkannte, dass dies aus Liebe zu ihr geschehen war, tötete sie sich aus Mitleid mit eben jenem Schwert, indem sie es sich zur Hälfte in den Leib stieß. So beendete sie ihr Leben zusammen mit ihrem Geliebten. Das Geschehen wurde von den Göttern kundgetan und so verbrannten die Eltern der beiden die Körper ihrer Kinder und verschlossen ihre Asche in einem Grabmal."[50]

Die zweite Fabel ist jene von Arethusa und Alpheus:

„*Man vernehme hier die Geschichte von Arethusa und Alpheus, die beide zu Wasser wurden, – und was noch tiefer ist als der Abgrund: Ovid verbarg darin ein großes alchimistisches Geheimnis, das er denen offenbart, die es verdienen. Wohlgemerkt!*

Die Nymphe Arethusa war die schönste unter den Nymphen im Lande Arkadien. Während sie sich im Fluss Alpheus wusch und ihre Gewänder in die Weiden hängte, hörte sie den Gott des Flusses, der sie den Fluten entreißen wollte, und so flüchtete sie nackt an das nächstgelegene Ufer. Als sie jener Gott nun bar ihrer Kleider sah und in seiner Liebe zu ihr noch mehr entbrannte, verfolgte er sie über Berge und durch Wälder, bis sie vor Erschöpfung nicht mehr weiter konnte; und so bat sie Diana, deren Waffenträgerin sie war, ihr zu helfen. Diese hüllte sie in eine Wolke, damit sie nicht mehr nackt erscheine, und die Nymphe verwandelte sich durch Schweiß in Flüssigkeit. Als Alpheus gewahrte, dass sie zu Wasser geworden, verwandelte auch er sich in Wasser, um sich mit Arethusa zu vereinigen, da es für Wasser ein Leichtes ist, sich mit Wasser zu verbinden, auf dass die nackten Liebenden auf ewig miteinander verschmolzen."[51]

Es fragt sich, wie diese Anerkennung der alchimistischen Inspiration seitens der allegorischen Kritik nach Spanien gelangte, wo doch, wie schon angedeutet, bis dahin lediglich Petrus Bonus darauf verwiesen hatte. Die einzige Möglichkeit ist, dass das Werk von Bonus damals im Inselreich kursierte und unserem Übersetzer zugänglich war. Der Beweis dafür findet sich in einer

[50] Madrid, Spanische Nationalbibliothek, Ms. 10144, ff. 80v-81r.
[51] Ebd., f. 109v.

Manuskriptkopie der *Pretiosa margarita novella*, die in der Biblioteca Ambrosiana von Mailand aufbewahrt wird.[52]

Bei dem Kopisten handelt es sich um einen französischen Notar namens Pedro aus der Diözese Sarthe, der sich im Jahre 1516 in Barcelona aufhielt. Er soll dort eigenen Angaben zufolge auf eine 1456 erstellte Version des Textes gestoßen sein, die als Grundlage für seine Arbeit diente.[53] So scheinen ab Mitte des 15. Jhs., genauer gesagt zur Zeit der Entstehung der *Morales de Ovidio*, Transkriptionen der *Pretiosa margarita novella* in Katalonien verbreitet gewesen zu sein. JUAN ALFONSO DE ZAMORA könnte zu diesen Quellen Zugang gehabt haben, wovon sowohl seine Reisen an den Hof von Aragon zeugen als auch die vielen Katalanismen in seinen Übersetzungen.[54]

Der andere mittelalterliche Autor, der eine alchimistische Interpretation klassischer Mythen akzeptiert, ist der französische Humanist LEFÈVRE D'ÉTAPLES (1455–1536) in seinem Traktat *De Magia naturali* (ca. 1493).[55] Mit ihm kommen wir zum Höhepunkt dieses Prozesses der Annäherung zwischen mythologischen und alchimistischen Themen. Seine Vorgänger, PETRUS BONUS und JUAN ALFONSO DE ZAMORA, beschränkten sich auf die Anerkennung der alchimistisch inspirierten allegorischen Kritik, wobei sie auf verschiedene Fabeln und deren Protagonisten verwiesen, ohne sich jedoch auf eine detaillierte Interpretation irgendeines klassischen Mythos einzulassen. LEFÈVRE ist der Erste, der eine detaillierte Exegese bestimmter Erzählungen Ovids und Hesiods versucht, indem er Fakten, Lokalitäten, Entitäten und Personen durch

[52] Mailand, Biblioteca Ambrosiana, Ms. V-92-SUP, 16. Jh. (1516), ff. lr-80v: [Inc.] Petrus Bonus Lombardus de Ferraria Introductorius ad artem alkymie sive pretiosa margarita novella.

[53] Ebd., f. 80v: "...videt annorum 1516 in adventu domini. Inveni in quodam, libro Ego Petrus dehes Cenomanensis dyocesis minimus notariorum, quem libellum pretiose margarite scripsi in civitate Barchinonie principatus Chatalonie, a quodam libro antiquo infra anno Domini 1456. Finis."

[54] CURT WITTLIN: Los Catalanismos en la Traducción Castellana de la Versión Catalana del Libro de Valerio Máximo. In: Estudios de Lingüistica y Filología Españolas. Homenaje a Germán Colón. Madrid: Gredos, 1998, S. 453–470. Zamora spricht von seinen Aufenthalten in Barcelona in seinem Prolog zum Buch von Valerio Máximo. Eine Kopie dieses Traktats mit demselben Buchstabentypus wie im Madrider Manuskript der *Morales de Ovidio* befindet sich an der Columbia Universität von New York, Rare Book and Manuscript Library, Lodge MS 13, 15. Jh. (ca. 1440–1460), 292ff. Zamora kümmerte sich auch um die Übersetzung des *Llibre dels àngels* von Francese Eiximenis (1327–1409). Eine Kopie findet sich in der Spanischen Nationalbibliothek in Madrid, Ms. 10118, 15. Jh., 128ff. Zu dieser Übersetzung s. MARIO SCHIFF: La bibliothèque du Marquis de Santillane (op. cit.), 1905, S. 424–425; MANUEL DE CASTRO: Manuscritos Franciscanos de la Biblioteca Nacional de Madrid, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1973, S. 438–439.

[55] LETIZIA PIEROZZI/JEAN-MARC MANDIOSO: L'interprétation alchimique de deux travaux d'Hercule dans le De Magia naturali de Lefèvre d'Etaples, in: *Chrysopoeia* 5 (1992–1996), 191–264.

spezifisch alchimistische Elemente ersetzt. Seine Kommentare sind sechs Themen gewidmet: der Legende von Bacchus und Ariadne; dem Bild des Baumes bei den Hesperiden; den für ihre reichen Goldvorkommen sprichwörtlich gewordenen Orten (Chersonesus Aurea sowie die Flüsse Pactolus und Tagus); dem Mythos des Atlas; der Fabel von König Midas und schließlich zwei Arbeiten des Herkules. Seine Kommentare wurden von JEAN-MARC MANDOSIO und LETIZIA PIEROZZI veröffentlicht und im Detail analysiert, sodass für eine eingehende Kenntnis sämtlicher Daten auf deren Studie verwiesen werden kann.

V. SCHLUSS

Unser geschichtlicher Rückblick verdeutlicht die späte Auslegung der griechischen und römischen Mythen hinsichtlich der Alchemie. Es handelt sich um eine unbekannte Form des Kommentars der Spätantike und des sogenannten Goldenen Zeitalters des Islam. Sein Einsetzen im Hochmittelalter mit den Arbeiten des PETRUS BONUS stieß bei dessen Zeitgenossen auf wenig Resonanz.

Der eigentliche Aufbruch in diesem Bereich erfolgte in der Renaissance und weicht von der Form, in der die Alchimisten ihre Werke bezüglich kulturellem und sozialem Kontext verfassten, eindeutig ab. In der Tat begannen alchimistische Arbeiten erst im Umfeld der Hochrenaissance (16. Jahrhundert) regelmäßig auf die Mythologie zurückzugreifen, beflügelt vom neuplatonisch-florentinischen Enthusiasmus für den Mythos und die Allegorie in ihrem ästhetischen Ideal und getragen von einer großen Verehrung für die Elemente der klassischen Kultur.

Der erste Impulsgeber dieser Bewegung war GIOVANNI AURELIO AUGURELLO (1441–1524), Autor der *Chrysopoeiae libri III* (1515).[56] Sein Gedicht stellt eine beachtliche Anstrengung dar, um in die neue literarische Konzeption der Renaissancelyrik einzutauchen, die auf dem autonomen Wert des Künstlerischen gründet. AUGURELLO versucht die Didaktik des traditionellen alchimistischen Diskurses mit der Pflege des literarischen Werkes zu verbinden, dessen Ideal in der Schönheit der Poesie besteht. Um diesem Ideal gerecht zu werden, schreibt er in elegantem Latein, mit großer metrischer Virtuosität, dabei auf

[56] ZWEDER VON MARTELS: Augurello's Chrysopoeia (1515), a Turning Point in the Literary Tradition of Alchemical Texts. In: *Early Science and Medicine* 5 (2000) 2, 178–195; YASMIN HASKELL: Round and Round We Go: The Alchemical Opus *Circulatorium* of Giovanni Aurelio Augurello. In: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 59 (1997) 3, 583–606; FRANK GREINER: Les métamorphoses d'Hermès. Paris: Honoré Champion, 2000, S. 364–393.

die Wortwahl, die argumentative Komposition des Gedichts (*inventio* und *elocutio*) achtend, und bettet schließlich die mythologischen Allegorien ein, die damals so sehr in Mode waren. Verschiedene Traktate folgten diesem seinem Modell. Als die frühesten stechen dabei die Arbeit eines anonymen französischen Verfassers, *Le Grand Olymp* (nach 1530)[57], und *La Espositione di Geber Philosopho* (1544) von GIOVANNI BRACESCO DA ORZI NUOVI (1482–1555?)[58] hervor. Im nachfolgenden Jahrhundert wird dann deutlich, wie die mythischen Erzählungen bereits fließend mit dem alchimistischen Diskurs verschmolzen und dabei den Eindruck erweckten, als sei das schon immer so gewesen.[59]

Wenn man dieses Phänomen in seinem Zusammenhang betrachtet, erkennt man, dass die Sicht des klassischen Mythos als alchimistische Allegorie keine Argumentationsbasis hat. Zunächst besteht hier offensichtlich ein chronologisches Problem; dazu kommt ein Zeitabstand von 2000 Jahren zwischen der Abfassung der homerischen Legenden und ihrer ersten philosophischen Interpretation durch PETRUS BONUS. Darüber hinaus gibt es keinerlei Übereinstimmung zwischen den unterschiedlichen Auslegungen, die ein jeder Alchimist zu einem je konkreten Mythos bietet. Seine jeweiligen Ansichten folgen keinen bestimmten Prinzipien, die über die je eigene Ansicht des Autors hinausgehen würden, welche allerdings in nicht zu überbietender Klarheit dargelegt wird. Als Beweis dafür lässt sich die Darstellung einer beliebigen Gestalt anführen, zum Beispiel jenes unsterblichen hundertköpfigen Drachen, der den Baum der Hesperiden bewachte. Der Erste, der eine Erklärung versuchte, war LEFÈVRE D'ÉTAPLES, der ihn als Allegorie der subtilen, aktiven und durchdringenden transmutatorischen Kraft des Steins der Weisen betrachtete.[60] Nahezu zwei

[57] Dieses Werk wurde ohne definitive Begründung GUILLAUME POSTEL (1510–1581) und einem Priester namens PIERRE VITECOQ zugeschrieben. PAUL KUNTZE: The Grand Olympe, eine alchemistische Deutung von Ovids Metamorphosen. Inaugural-Diss., Halle-Wittenberg, 1912; DIDIER KAHN: Les manuscrits originaux des alchimistes de Flers. In: Ders./Sylvain Matton (Hg.): Alchimie, art, histoire et mythes. Paris/Mailand: SEHA-Arche, 1995, S. 347–427, vgl. S. 352–355 und 409–413; NOEL CHAPUIS: Le Grand Olympe, poème alchimique inédit (XVIè/XVIIè siècles): edition critique et commentée par Noël Chapuis, tesis doctoral inédita, Université de Paris-Nanterre, 2001.

[58] A. NOWICKI: Giovanni Bracesco e l'antropologia di Giordano Bruno. *Logos* 3 (1969), 589–627; FRANCESCA CORTESI: Per la Biografia dell'alchimista Giovanni Bracesco da Orzinuovi e un enigma di alchimia. *Bergomum* 92 (1997), 7–25.

[59] S. oben, Anm. 2.

[60] PIEROZZI & MANDOSIO: L'interprétation alchimique de deux travaux d'Hercule (1992–1996), S. 208: „Hercules sapiens quisque; serpens, aut pervigil fruticis auricomi fidissimus custos, spiritus quidem subtilissimus est penetrans atque transmutans, qui proinde pervigil dicitur, quod maxime activus semperque agens ut flamma sempiterne ardens. Quae autem semper agunt, semper pervigilia non immeritu dici videatur. Nunquam tamen vegetabile aurum quisquam,

Jahrhunderte später versichert DOM PERNETY, dass der Drache das Symbol für die Schwierigkeiten sei, denen der Alchimist bei seiner Arbeit begegnet, wenngleich es ihm kein Problem bereitet, noch eine dritte Bedeutung herauszustreichen: „... gleichzeitig", lässt PERNETY dreist verlauten, „symbolisiert er die Fäulnis des Quecksilbers"[61].

Zusammenfassung

GUERRERO, JOSÉ RODRÍGUEZ: **Einige unbekannte Fakten zum Verhältnis von Alchimie und Mythologie.** Grenzgebiete der Wissenschaft (GW) 60 (2011) 4, 331–354

Alchemie und Mythologie werden heute oft in den Einheitstopf von Magie oder Esoterik geworfen. Dies entspricht jedoch nicht den historischen Tatsachen, wie dieser Beitrag zeigt. Die Alchemie hat sich vielmehr erst nach dem 9. Jh. mit der Mythologie befasst. Die ersten alchemistischen Interpreten, welche die wörtliche Bedeutung der Mythen durch eine andere ersetzten, haben, wie José Rodríguez Guerrero anhand von Quellenmaterial darlegt, die mythologischen Gestalten, Handlungen und Zusammenhänge als Versinnbildlichung alchemistischer Methoden und Erfahrungen gedeutet.

Alchimie
Homer
Ibn Umail
Mythologie
Spätantike
Symbole, alchimistische

Summary

GUERRERO, JOSÉ RODRÍGUEZ: **Some unknown aspects in the relationship between alchemy and mythology.** Grenzgebiete der Wissenschaft (GW) 60 (2011) 4, 331–354

In modern times, alchemy and mythology have been frrequently lumped together with magic or esotericism. However, as this article shows, this is inconsistent with the historical facts, for alchemy did not concern itself with mythology before the 9th century. As José Rodríguez Guerrero explains from source material, the first alchemist interpreters, who replaced the literal meaning of the myths by another one, understood the mythological figures, actions and relationships as a symbolization of alchemical methods and experiences.

Alchemy
Homer
Ibn Umail
late antiquity
mythology
symbols, alchemical

neque auri decerptor, ex frutice fructum capiat, nisi metallica clava, spiritus moriatur, quo vite enecato, vel ad manum aurum decerpas licebit."

[61] DOM PERNETY: Dictionnaire mytho-hermétique (1758), § Hespérides: "Le Dragon qui gardait le jardin des Hespérides, est le symbole des difficulties qu'il faut surmonter pour parvenir à la perfection de la pierre Philosophale, et en meme temps celui de la putrefaction du mercure."

Grenzgebiete der Wissenschaft 60 (2011) 4, 355–356

DISKUSSIONSFORUM

QUANTENWIRKLICHKEIT?

Bemerkungen zu: Lothar Schäfer, Die Quantenwirklichkeit und die Philosophia Perennis, Teil 1 und 2

In den folgenden Anmerkungen beziehen sich die Seitenangaben auf den Artikel Schäfers in GW 60-11-2 Seite 99–123 und dessen Fortsetzung in GW 60-11-3 Seite 195–219. Dort wird anhand vieler Zitate versucht darzulegen, dass historische und antike Quellen bereits wesentliche Gedanken heutiger „Philosophie der Quantenphysik" ausgesprochen haben.

Des Weiteren wird z.B. festgestellt (S. 201): „Die Äquivalenz des Psychischen und Physikalischen ist verblüffend!", bzw. „Quantenphysik [ist] die Psychologie der Wirklichkeit" und „Das Wellenfeld der Potentialität in der physikalischen Wirklichkeit ist das kollektive Unbewusste der Realität" (S. 202).

Angenommen wird, „dass es einen Bereich der Wirklichkeit gibt..., dessen konstituierende Elemente ... nicht-empirische und nicht-materielle Formen sind. Diese Formen sind wirklich, weil sie die Möglichkeit haben, sich in der empirischen Welt zu manifestieren."

Obwohl die Annahme solcher Formen aus ganz anderen Gründen (s.u.) plausibel erscheint, beruht die im Artikel dafür gegebene Begründung wohl auf einer unzureichenden Unterscheidung von Qualitäten des Seins, sodass diese dort mehrfach benutzte Argumentation als nicht tragfähig erscheint. Das grundlegende Missverständnis besteht m.E. darin, dass mathematische Sachverhalte im Artikel auf einer Skala von Qualitäten entsprechend „wirklich und empirisch", „virtuell" (d.h. wirklich und nicht empirisch) und „nicht wirklich" eingeordnet werden, wobei den hier benötigten Sachverhalten die Eigenschaft „virtuell" zugemessen wird. Mathematische Aussagen haben aber eine solche Eigenschaft nicht, sie sind entweder wahr oder falsch.

Über die im Artikel beispielhaft angegebenen „virtuellen Zustandsvektoren" molekularer Konfigurationen wird z.B. auf Seite 118 unten gesagt: „Die leeren Zustände eines Moleküls ... sind im Molekül enthalten...." [Zustände, die] „die *Möglichkeit* haben, ihre Logik in der empirischen Welt zu manifestieren;...."

Wie im Folgenden durch Vergleich mit einfacheren Beispielen gezeigt wird, beruht diese Behauptung auf einem zwar üblichen, aber unscharfen Sprachgebrauch.

Betrachten wir z.B. anstelle der Zustände des Moleküls die Zustände anderer schwingungsfähiger mechanischer Strukturen wie z.B. einer Brücke oder eines Flugzeugs, so sehen wir, dass sich die dafür möglichen Schwingungsformen schlichtweg aus mathematischen Sachverhalten ergeben, wie sie eben der jeweils gewählten mathematischen Modellierung entsprechen. Zumeist erlauben die Gleichungen der betrachteten schwingungsfähigen Systeme mehrere

voneinander verschiedene Lösungen, die dann unterschiedlichen Schwingungsformen mit jeweils anderer zugeordneter Energieaufnahme entsprechen. Wir müssen aber unterscheiden zwischen der jeweiligen Gesamtheit dieser verschiedenen möglichen Lösungen, die einfach die Natur einer mathematischen Aussage haben, und dem einzelnen energetischen Zustand, den das System dann tatsächlich annimmt, entweder bedingt durch äußere Umstände (Brücke, Flugzeug) oder durch unabwendbare Zufälligkeit (Molekül). Für die mathematischen Aussagen unterscheiden wir die Werte „wahr" und „falsch". Jede dieser Lösungen entspricht einer mathematisch wahren Aussage, sie bleibt immer wahr in Bezug auf die gemachten Voraussetzungen, unabhängig davon, ob die durchgeführten Berechnungen tatsächlich zu einem realen Bauwerk führen oder still im Schrank liegen bleiben. Es geht hier um die Unterscheidung zwischen Qualitäten, nämlich der formalen Beschreibung der möglichen energetischen Zustände einerseits und der momentanen Befindlichkeit eines real existierenden Systems andererseits. Die errechneten Lösungen selbst sind nichts Virtuelles und nichts Materielles, sondern sie sind entweder richtig oder eben keine Lösungen. Damit sind sie so existent wie simple Zahlen, nicht mehr und nicht weniger. Da sind keine Zustände, die sich manifestieren, sondern die Realität kann nur aus diesen zugelassenen Lösungen auswählen, entweder bedingt durch äußere Umstände oder durch unabwendbare Zufälligkeit. Des Weiteren heißt es im Artikel: „Die Quantenunbestimmbarkeit bedeutet, dass elementare Quantenprozesse ohne erkennbare äußere Wirkursachen vor sich gehen können, als hätten die Elementarteilchen einen freien Willen." (S. 201) Dieser Aussage liegt eine Verwechslung von Ursache und Wirkung zugrunde, denn der von uns subjektiv empfundene „freie" Anteil unserer jeweiligen Entscheidungsfindung kann eben nur auf zufälligen Quantenprozessen beruhen, insoweit er nicht durch erkennbare oder nicht erkennbare Umstände verursacht wird. In der Praxis jedoch ordnen wir ebenfalls die Mehrzahl der aufgrund ihrer Komplexität für uns nicht erkennbare Umstände als zufällige Verursachung ein (auch dies wieder eine unscharfe Ausdrucksweise). Auch die oben vermuteten nicht-materiellen Formen könnten hier zur nicht erkennbaren äußeren Verursachung werden.

Dass die Annahme der Existenz von nicht-materiellen Formen aus ganz anderen Gründen plausibel erscheint, wird im Artikel leider überhaupt nicht angesprochen, obwohl dazu durchaus empirisches Material vorliegt, z. B. auf dem Gebiet des Spiritismus, wie in GW und anderen Publikationen hinreichend beschrieben wurde. Dass diese Formen nicht lediglich einer von vornherein gegebenen Vielfalt entsprechen, sondern je nach Komplexität zu einer Selbstorganistion befähigt sind, die Evolution zur Folge haben kann, erscheint dann natürlich zu sein. Wir sollten uns an dieser Stelle vergegenwärtigen, dass das uns umgebende Universum und seine Gesetzmäßigkeiten uns zum überwiegenden Teil noch unbekannt und derzeit unerklärt sind. Hierzu sei nur an die Begriffe der dunklen Materie und der dunklen Energie erinnert sowie an die bislang theoretisch noch unentschiedenen Möglichkeiten zusätzlicher Dimensionen, wie sie ebenfalls in Publikationen dieses Verlags und andernorts diskutiert wurden.

Dipl.-Ing. Anton Müller, Eichenau/D

Grenzgebiete 60 (2011) 4, 357–359

AUS WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG

International Workshop on the Scientific Approach to the Acheiropoietos Images

(ENEA Forschungszentrum, Frascati/Rom, 4.–6. Mai 2010)

Der vorliegende Kongressbericht enthält ausgewählte Beiträge einer Internationalen Tagung zu den *nicht von Menschenhand gemachten Bildern (Acheiropoieta)*, die unter der Leitung von Dr. Paolo Di Lazzaro vom 4.–6. Mai 2010 am ENEA Forschungszentrum (*National Agency for New Technologies, Energy and the Environment*) in Frascati bei Rom abgehalten wurde.

Es war dies die erste Tagung, die sich neben dem Grabtuch von Turin auch mit dem *Schleier von Manoppello*, der *Tilma von Guadalupe* und dem *Schweißtuch von Oviedo* befasste, wobei neben einigen geschichtlichen Problemstellungen in erster Linie naturwissenschaftliche Untersuchungen zur Sprache kamen, wie die folgende Auflistung der einzelnen Referenten und ihrer Beiträge zu den einzelnen Themenbereichen zeigt:

Das Turiner Grabtuch und die Bildentstehung

P. Di Lazzaro, D. Murra, A. Santoni, G. Baldacchini: Sub-mikrometrische Färbung von Leinen durch ultraviolette Vakuumstrahlung;

G. de Liso: Grabtuchähnliche experimentelle Bildentstehung während natürlicher elektrostatischer Entladungen;

T. Heimburger, G. Fanti: Wissenschaftlicher Vergleich zwischen dem Turiner Grabtuch und der ersten von Hand gefertigten Ganzkörperkopie.

Bildverarbeitung

D. Murra, P. Di Lazzaro: Sehvermögen und Gehirn: eine Einführung in optische Bildtäuschungen;

G. Fanti, C. Privitera: Herstellung eines quantitativen Bildes vom Turiner Grabtuch zur Detailerkenntnis;

B. Faccini, G. Fanti: Neue Bildverarbeitungsmethoden bezüglich der Geißelspuren am Turiner Grabtuch;

M. Latendresse: "ShroudScope", ein Web Tool zur Analyse hochauflösender Fotografien des Turiner Grabtuches.

Das Grabtuchleinen

L. G. Thygesen: Dislokationen bei Pflanzenfasern und beim Grabtuch von Turin;

G. Fanti, J. A. Botella, F. Crosilla, F. Lattarulo, N. Svensson, R. Schneider, A. Whanger: Evidenzliste zum Grabtuch von Turin (siehe Beitrag von *A. Resch* in GW 2011/3, 247–288).

Archäologie und Geschichte

D. Fulbright: Nicht-Anerkennung des Turiner Grabtuches aufgrund der Funde von Akeldama ignoriert Beweise aus der Jüdischen Wüste;

D. Scavone: Dokumentation über die Jahre des ungeklärten Verbleibs des Grabtuches;

A. Piana: Die „verschollenen Jahre" des Grabtuches;

D. Fulbright: Waren Naturkatastrophen des 6. Jahrhunderts mitbestimmend für

die Überführung von Reliquien aus Palästina?
D. Scavone: Die Quellen von Edessa zur Legende des Heiligen Gral;
A. Piana: Ein unbekanntes Versteck des Grabtuches?
R. Falcinelli: Zwei unveröffentlichte Briefe von Secondo Pia zur Grabtuch-Fotografie von 1898;
D. Fulbright: Gab Jesus sein Grabtuch dem Diener des Petrus?
C. M. Glori: Warum Jesus nicht das Patibulum, sondern das ganze Kreuz trug.

Philosophie

P. H. Wiebe: Verheißung (und Drohung) des Grabtuches;
A. Silverman, N. Kerner: Das hellste Licht von allen.

Ikonografie

E. Marinelli, M. Marinelli: Die Kopien des Grabtuches;
G. Baldacchini, F. Baldacchini, L. Casarosa, G. Falcone: Crux mensuralis von Grottaferrata und das Grabtuch v. Turin.

Das Schweißtuch von Oviedo

J. L. Fernandez Sanchez: Das Schweißtuch (Sudarium) von Oviedo und das Grabtuch von Turin. Eine Frage der Authentizität.

Gerichtsmedizin

N. Svensson: Medizinische und gerichtsmedizinische Aspekte des auf dem Grabtuch von Turin dargestellten Mannes;
G. Lavoie: Medizinische Studie zur Oberflächenanatomie des Bildes und gerichtsmedizinische Beurteilung der Blutspuren auf dem Grabtuch von Turin im Hinblick auf die Bildformung.

Die Tilma und der Schleier

J. C. Espriella Godinez: Die Tilma von Guadalupe;
H. Pfeiffer: Der Begriff des „Acheiropoietos," die Christusikonen und der Schleier von Manoppello;
J. S. Jaworski: Eigenschaften der Byssusfäden und die chemische Natur der Farben auf dem Schleier von Manoppello;
A. Resch: Das Antlitz auf dem Grabtuch und dem Schleier von Manoppello;
R. Falcinelli: Das Antlitz von Manoppello und der Schleier der Veronika: neue Untersuchungen.

Datierung des Grabtuches

M. Antonacci: Ist auf dem Grabtuch eine Verschmutzung erkennbar, um die Datierung von 1988 zu erklären?
G. Fanti, F. Crosilla, M. Riani, A. C. Atkinson: Solide statistische Analyse der Resultate der Karbondatierung des Turiner Grabtuches von 1988;
A.C. Lind, M. Antonacci, G. Fanti, D. Elmore, J. M. Guthrie: Radiokarbonproduktion durch Neutronenstrahlen auf Leinen;
L. Campanella: Zwei archäometrische Methoden für zellulosehältige Textilfunde unter Verwendung enzymatischer Tests;
R. Van Haelst: Kritische Betrachtung der Radiokarbondatierung des Turiner Grabtuches. ANOVA – eine hilfreiche Methode zur Auswertung hoch präziser AMS-Radiokarbondatierungen.

Die Vielschichtigkeit der angeführten Beiträge zeigt, dass die Grabtuchforschung heutzutage längst nicht mehr nur eine internationale, sondern auch eine eminent interdisziplinäre Arbeit mit neuesten technischen und experimentellen Methoden ist. Beim Grabtuch ist man diesbezüglich bereits an die Grenzen der Neuentdeckungen gestoßen, während der Schleier von Manoppello, die Tilma von Guadalupe und insbesondere das

Sudarium von Oviedo noch eine Reihe von Fragen offen lassen, wie meine zusammenfassenden Beiträge der oben genannten Vorträge in GW 2011/2–4 und 2012/1–2 zeigen, die dann im Resch Verlag in Buchform unter dem Titel „Die wahren Weltwunder" erscheinen und hier zur Subskription angeboten werden.

Eines kann aber heute schon gesagt werden, nämlich dass es sich beim Grabtuch, dem Schleier von Manoppello, der Tilma von Guadalupe und dem Schweißtuch von Oviedo um *Acheiropoieta*, um nicht von Menschenhand gemachte Bilder, handelt. Eine Nachbildung stößt auf grundsätzliche Hindernisse, deren Überbrückung außerhalb menschlicher Möglichkeiten steht.

Hier hat die Tagung von Frascati einen sehr aufschlussreichen Einblick geboten, wofür man den Initiatoren unter der Leitung von Dr. Paolo Di Lazzaro und den Referenten volle Anerkennung aussprechen darf.

Die Beiträge sind nunmehr unter http://www.acheiropoietos.info/ allgemein zugänglich, sodass sich jeder selbst ein Urteil bilden und die Inhalte bewerten kann.

Andreas Resch, Innsbruck

Unverständliche „Botschaft" der russischen Marssonde?

Die Anfang November 2011 vom russischen Weltraumbahnhof Baikonur aus ins All geschossene und mittlerweile verloren geglaubte Marsmond-Sonde „Phobos-Grunt" ist plötzlich wieder aufgetaucht und sendet „Botschaften" zur Erde, die jedoch niemand versteht. Laut Mitteilung der russischen Raumfahrtbehörde Roskosmos seien die Angaben verzerrt und codiert. Man versuche, die Daten zu entschlüsseln.

Die Sonde sollte ursprünglich auf dem größten Marsmond, *Phobos*, Bodenproben sammeln und im August 2014 zur Erde zurückkehren. Allerdings gab es wenige Stunden nach dem Start technische Probleme, sodass „Phobos-Grunt" den Austritt aus der Erdumlaufbahn nicht schaffte und seitdem verschollen war.

Nach Meinung des russischen Raumfahrtforschers *Juri Karasch* gebe es aus wissenschaftlicher Sicht keine realistische Chance auf eine Rettung der Raumsonde. Man könne lediglich versuchen, durch Kontaktaufnahme einen kontrollierten Absturz herbeizuführen, zumal die Sonde auch hochgiftiges Kobalt an Bord hat.

Die Entschlüsselungsversuche gaben naturgemäß sofort Raum für Spekulationen, sowohl hinsichtlich Verschwörungstheorien als auch in Bezug auf extraterrestrische „Annäherungsversuche" an die Erde. Der russische Raumfahrtexperte und Generalleutnant *Nikolai Rodionow* hält eine nüchternere Erklärung bereit. Seiner Ansicht nach könnte eine US-Radarstation in Alaska mit ihrer starken elektromagnetischen Strahlung die Schaltkreise der 120 Millionen Euro teuren Sonde irritiert haben.

Inzwischen befindet sich eine amerikanische Raumsonde namens „Curiosity" auf dem 570 Mio. km langen Weg in Richtung des Roten Planeten, wo sie im August landen und nach Spuren von organischem Material (außerirdischem Leben) forschen soll.

Grenzgebiete der Wissenschaft 60 (2011) 4, 360–361

DOKUMENTATION

MARTIN JOHNSON (1933 – 2011)

Martin Johnson, geboren am 19. Februar 1933 in Malå, Lappland, Schweden, verstarb am 17. März 2011. Als Professor für Parapsychologie an der Universität Utrecht in Holland in den Jahren 1973 bis 1986 hatte er die weltweit einzige ausschließlich staatlich finanzierte Professur in diesem Fach inne.

Johnsons Kindheit in Lappland bot ihm viele Beispiele von Menschen sowohl aus der Nachbarschaft als auch von Familienangehörigen, die überzeugt waren, psychische Fähigkeiten zu besitzen. Diese Behauptungen in Kombination mit bemerkenswerten Vorwarnungen in seinen eigenen Träumen weckten in ihm den Drang, deren wahrer Natur und Bedeutung auf den Grund zu gehen. In ähnlicher Weise übte das Nordlicht in Lappland eine starke Faszination auf ihn aus, so dass auch Astronomie zu einem seiner Hauptinteressensgebiete zählte, was zur Folge hatte, dass er Assistent von *Kurt Lundmark*, einem führenden schwedischen Astronomen, wurde. Sein Mentor fürs Leben wurde jedoch der Amerikaner *J.B. Rhine*, Dieser war ein Pionier auf dem Gebiet der Parapsychologie; er etablierte das Fach an der Universität und entwickelte eine experimentelle Methode, mit der es gelang, die Existenz psychischer Phänomene labormäßig zu erforschen. Rhine war Empiriker, und das war es, was Johnson am meisten beeindruckte. Bereits während seiner Zeit in Lund stand Johnson im Ruf, mit dem sog. *Defence Mechanism Test* (DMT) zu experimentieren, in Zusammenarbeit mit dessen Mitbegründer *Ulf Kragh*. Der DMT ist auf die Messung unbewusster Prozesse angelegt, was für die Parapsychologie von größter Bedeutung wurde. Nachdem Johnson als Professor an die Universität Utrecht berufen worden war, begründete er das *European Journal of Parapsychology* und veröffentlichte zwei Bücher, *Parapsychology: the attempt to research the limits of experience and knowledge* und – zusammen mit Örjan Björkhem – *Parapsychology and Over belief* (Forum, 1986).

Martin Johnson (1933–2011)

Trotz der kontroversen Natur des Forschungsgebietes war Johnson aufgrund seines sorgfältigen Forschungsansatzes

geachtet. In dem Buch *Debating Psychic Experiences* (hg. von Stanley Krippner und Harald Friedmann, Praeger, 2010) erntet Johnson sogar Lob von *Ray Hyman*, der seit Jahren allgemein als der schärfste Kritiker der Parapsychologie gilt.

Wie wohl vielen Leser bekannt ist, erhielt die Universität Lund aus einem Nachlass eine größere Summe an Forschungsgeldern zur Errichtung einer Professur in Parapsychologie mit Lehre im Bereich der veränderten Bewusstseinszustände. Der Dekan der Universität lehnte es jedoch ab, den Wünschen des Sponsors Folge zu leisten, was zu einer scharfen Kontroverse führte. Man befürchtete, dass der akademische Status Lunds Schaden nehmen könnte, was in gewissem Sinn jedoch schon überholt war. Johnson war nach seiner Rückkehr aus Utrecht an der Universität Lund zum Professor emeritus ernannt worden und war in dieser Zeit der Doktorvater von William Roll, dem 1989 von Lund der erste Doktortitel in diesem Fachgebiet verliehen wurde.

Martin Johnson gelangte für seine ernsthaften Forschungen in Parapsychologie zu internationalem Ansehen, wenngleich dies – wie die Ereignisse zeigten – nicht in allen Kreisen Lunds der Fall war. Sein Lebensmotto lautete trotz allem: Niemals aufgeben! *Annekatrin Puhle, Göteborg*

Grenzgebiete der Wissenschaft 60 (2011) 4, 362–376

BÜCHER UND SCHRIFTEN

FRIETSCH, WOLFRAM: **Die Illuminaten: Geschichte, Herkunft, Ziele.** Graz: Verlag für Sammler, 2011, 160 S., ISBN 978-3-85365-248-0, Geb., EUR 29.90

Dr. Wolfram Frietsch, Herausgeber und Redakteur der Zeitschrift *Gnostika*, legt hier nach seinen Veröffentlichungen *Die Geheimnisse der Rosenkreuzer* (3. Aufl. 2010) und *Die Zauberflötenwelt aus der Sicht der analytischen Psychologie C. G. Jungs* (2010) ein Buch über Geschichte, Herkunft und Ziele der Illuminaten vor.

Die Illuminaten, die Erleuchteten, bilden zumindest seit dem Megaseller von Dan Brown, *Illuminati*, einen Hort der Verschwörungstheorien und Welterneuerer. Frietsch sieht im vorliegenden Buch von diesen zahlreichen Spekulationen ab und vermittelt einen sachbezogenen historischen Einblick in den so geheimnisumwobenen Orden, der am 1. Mai 1776 von Johann Adam Weishaupt als Bund der *Perfektibilisten* gegründet, später in *Bienenorden* und schließlich in *Illuminatenorden* umbenannt wurde. Die Gründung fand in Ingolstadt, einer früheren Jesuitenhochburg, statt, was mit den biografischen Daten Weishaupts zu tun hat.

Am 6. Februar 1748 in Ingolstadt geboren, besuchte Weishaupt dort das Jesuitengymnasium. Enttäuscht von der strengen Erziehung suchte er in den Schriften der Aufklärer über Religion und Staat nach Alternativen. Mit 15 Jahren begann er das Studium von Geschichte, Recht, Staatswissenschaften und Philosophie, das er, 20-jährig, mit dem Dr. phil. beschloss. Mit 25 Jahren wurde er bereits ordentlicher Professor der Rechte und ein Jahr später, 1774, für Kirchenrecht, was durch die Aufhebung des Jesuitenordens 1773 möglich wurde. Weishaupt wandte sich der Freimaurerei zu und wurde 1777 in die Münchner Loge aufgenommen. Er lehnte jedoch die esoterische Ausrichtung ab, war von den Zusammenkünften enttäuscht und ging nun eigene Wege, was zur oben genannten Gründung führte, wobei ihm, paradoxerweise, der gerade erst verbotene Jesuitenorden als Vorbild diente. So ging es Weishaupt darum, „dem Menschen die Bemühung um die Verbesserung und Vervollkommnung seines moralischen Charakters interessant zu machen, menschliche und gesellschaftliche Gesinnungen zu verbreiten, boshafte Absichten in der Welt zu hindern, der bedrängten Tugend gegen das Unrecht beizustehen, auf die Beförderung würdiger Personen zu gedenken…“ (S.39). Weishaupt schwebte ein Sittenregiment vor, verbunden mit einer Reformation der Gesellschaft. Seine Ideen stießen jedoch auf heftigen Widerstand, führten intern 1781 zu einem Neubeginn mit Einbezug esoterischer Tendenzen und schließlich zu seinem Ausschluss.

Der Aufbau des Illuminatenordens war ab 1782 folgender:

I. Klasse: Vorbereitungsklasse: *1. Novize, 2. Minerval, 3. Illuminatus minor oder kleiner Illuminat*; II. Klasse: Freimauer: *1. Lehrling, 2. Geselle, 3. Meister, 4. Großer Illuminat oder Illuminatus maior, 5. Illuminatus dirigens* (leitender, lenkender Illuminat; Schottischer Ritter); III. Klasse: Mysterien: *1. Priester, 2. Regent, 3. Magus* (Meister), 4. *Docet* (Lehrer).

Aus dieser Einteilung ist klar ersichtlich, dass die Freimauergrade im Illuminatenorden nun fest verankert sind. In der Folgezeit wurden viele Freimauerlogen von Illuminaten geprägt, ohne dass es, wie Frietsch weiter ausführt, je einen offiziellen Anschluss der Freimaurer an die Illuminaten gegeben hat.

Vor allem stellten die publizierten Verschwörungstheorien die Illuminaten sogar

als Initiatoren der Französischen Revolution hin. All diese Angriffe auf die Illuminaten, ihre internen Auseinandersetzungen und ihre zeitgeschichtlichen Implikationen werden vom Autor sehr übersichtlich und informativ beschrieben, so dass hier lediglich darauf verwiesen wird, dass es dafür eines Insiderwissens besonderer Art bedarf. So kämpfte Weishaupt seit 1782 gegen das Eindringen mystischer Denkweisen und Rituale an, zumal sein Herausforderer, Adolph Franz Friedrich Ludwig Freiherr Knigge, der unter dem Pseudonym „Josef Aloisius Maier", als ehemaliger Jesuit getarnt, der er nie war, 1781 die Streitschrift *Über Jesuiten, Freymaurer und deutsche Rosencreuzter* herausgab, für derlei Formen eintrat. Weishaupts Begeisterung für den Illuminatenorden zog in den folgenden Jahren zwar zahlreiche Mitglieder an, rief aber auch Gegner auf den Plan, was 1785 voll zum Tragen kam.

Am 2. März 1785 erließ Kurfürst Karl Theodor, Pfalzgraf bei Rhein und Herzog von Ober- und Niederbayern, das zweite Edikt gegen die Geheimgesellschaften, insbesondere die Freimaurer und Illuminaten. Am 18. Juni sandte Papst Pius VII. den ersten von zwei Briefen – der zweite folgte am 12. November – an den Bischof von Freising mit der Warnung vor der drohenden Gefahr der Illuminaten, bei denen keine Mitgliedschaft möglich sei. Am 16. August 1785 wurde das dritte Illuminatenmandat verhängt. Ehemalige Illuminaten wurden aufgefordert, von der „Secte" Abstand zu nehmen. Weishaupt nannte der Kurfürst einen Bösewicht und Volksverführer. Er musste die Heimat verlassen und reiste am 16. August 1785 nach Wien, um dort als Professor eine Anstellung zu finden. In Wien traf er den Kopf der Wiener Illuminaten, Ignaz Born, der als geistiger Anreger für Mozarts und Schikaneders Oper *Die Zauberflöte* gilt, in der Born selbst als „Sarastro" verewigt wurde. 1787 ging Weishaupt nach Gotha, wo er bis 1830 lebte. Herzog Ernst II., der den Illuminaten angehörte, verlieh ihm den Titel Hofrat, verschaffte ihm eine Rente und erwirkte zusammen mit dem Freiherr von Bode, dass Weishaupt als Ordensgründer und Oberster der Illuminaten seinen Orden verlassen musste, weil sein Verbleib diesem wohl geschadet hätte.

Nach diesen ordensgeschichtlichen Beschreibungen geht Frietsch auf die Aufnahmeformalitäten und die führenden Köpfe der Illuminaten ein. Von diesen seien hier nur Friedrich Adolph Freiherr Knigge, Johann Joachim Christoph Bode, Johann Wolfgang von Goethe, Johann Gottfried Herder, Herzog Ernst von Braunschweig und Herzog Ernst II. genannt. Inwieweit Mozart und Beethoven ebenfalls dem Orden angehörten, bleibt offen. Jedenfalls kamen sie mit den Illuminaten in Berührung.

Wie schon erwähnt, werden der Illuminatenbewegung große gesellschaftliche Umwälzungen zugeschrieben. So hält sich bis heute hartnäckig das Gerücht, dass die deutsche Illuminatenbewegung ihre Ziele nach Frankreich gebracht hätte und maßgeblich an der Französischen Revolution von 1789 beteiligt gewesen sei. Neben Weishaupt wird hier vor allem Bode genannt, der eine Verbindung zwischen Freimaurern und Illuminaten anstrebte. Allerdings geben nach Frietsch die Tagebücher und Aufzeichnungen Bodes keinerlei Hinweise darauf, dass er die Illuminatisierung der französischen Logen nach 1788 vorangetrieben hätte. (S. 117)

Frietsch gelangt in seiner abgewogenen Analyse der Aufklärung schließlich auch zur Feststellung, dass die Absicht einer abgeklärten Vernunft, Scharlatanerie, falsche Vorstellungen, Ungerechtigkeiten und Aberglauben aufzudecken und durch das „Licht der Vernunft" zu ersetzen, eine Demonstration von Macht darstellt, für die Glaube, Okkultismus und spirituelle Erfahrungen a-rational sind. Daher zählte die Aufklärung auch die Ideen und Lehren von Franz Anton Mesmer, Cagliostro, Louis Claude de Saint-Martin oder Emanuel Swedenborg zum Aberglauben.

Schließlich kommen noch die mit den Illuminaten in Zusammenhang gebrachten Bewegungen des Jacobinismus, Carbonarimus und Radikalismus in England zur Sprache. Ein Hinweis auf die Illuminaten in England und den USA, den Illuminatenorden von Reuß, die Symbolik der Illuminaten und die Illuminaten, die keine sein wollten, beschließt diese informationsreiche Arbeit.
Das Buch ist flüssig und fundiert geschrieben und mit zahlreichen Abbildungen und Grafiken ausgestattet, sodass man geradezu von einem Bildband sprechen kann, allerdings mit dem Unterschied, dass die Texte der bestimmende Faktor sind, die einen Hintergrund der Geschichte beleuchten, den man in der gebotenen Plastizität an Inhalt und Illustration sonst nicht findet. Ein Personen- und Sachregister sucht man allerdings vergeblich.

Andreas Resch, Innsbruck

WÜRTENBERGER, SANDRA: **Homöopathielegitimation aus wissenschaftsphilosophischer Sicht: vom vorwissenschaftlichen Phänomen zum technowissenschaftlichen Forschungsgegenstand.** Marburg: Tectum Verlag, 2011 (DALPh: Darmstädter Arbeiten zur Literaturwissenschaft und Philosophie; 13), 173 S., ISBN 978-3-8288-2761-5, Brosch., EUR 24.90

So sehr die Homöopathie in aller Munde ist und bereits an verschiedenen Universitäten gelehrt wird, ist der seit 200 Jahren andauernde Streit zwischen ihr und der Schulmedizin immer noch in vollem Gange. Das hat nicht nur mit Wissenschaftlichkeit zu tun, sondern hängt vor allem mit dem Grundlagengegensatz von Kausalität und Entsprechung zusammen. Sandra Würtenberger unternimmt nun gerade in der vorliegenden Arbeit den Versuch, diesen Gegensatz historisch aufzuzeigen und wissenschaftstheoretisch zu hinterfragen.
Als Geburtsjahr der Homöopathie gilt 1796 mit der Veröffentlichung des Aufsatzes „Versuch über ein neues Prinzip zur Auffindung der Heilkräfte der Arzneisubstanzen, nebst einigen Blicken auf di bisherigen" im *Hufeland Journal*. Das neue Prinzip wurde später unter dem Begriff „Simile-Prinzip" zum grundlegenden Axiom der neuen Heilweise Homöopathie, die in ihrer klassischen Ausformung folgende axiomatische Grundthesen nennt:
Simile- oder Ähnlichkeitsprinzip: similia similibus curentur (Ähnliches soll durch Ähnliches geheilt werden), was besagt, dass Arzneien, die am gesunden Menschen bestimmte Krankheitssymptome hervorrufen, Patienten mit ähnlicher Krankheitssymptomatik heilen können.
Potenzierung und Dynamisation: schrittweise und wiederholte Verdünnung einer Arznei und Verreiben oder Verschütteln des Gemisches.
Einzelmittel: Verabreichung eines einzigen Mittels, welches der Gesamtsymptomatik des Patienten am ähnlichsten erscheint.
Arzneimittelprüfung am Gesunden.
Diese Axiome gelten vor allem für die Klassische Homöopathie, nicht aber für alle Richtungen, insbesondere was das Einzelmittel betrifft. Dieser Mangel an Einheitlichkeit, verbunden mit dem Fehlen einer legitimierenden Vertretungsinstanz aller Gruppierungen, mindert die Durchsetzungskraft der Homöopathie im Ringen um medizinische Anerkennung vor allem im europäischen Raum, während sie in anderen Ländern wie Brasilien und Indien gesetzlich verankert ist. Hinzu kommt, dass eine der Hauptmaximen Samuel Hahnemanns nach wie vor Gültigkeit besitzt, nämlich: „Des Arztes höchster und einziger Beruf ist, kranke Menschen gesund zu machen, was man heilen nennt." Damit verbunden sind die induktive therapeutische Forschung, die regulative Therapie, die Signalsteuerung durch therapeutische Mittel und das vorwiegende Denken in Analogie und Netzstrukturen. Ein solcher Ansatz entzieht sich dem wiederholbaren Experiment. Die große Bedeutung des Subjekts und der prozessorientierte Charakter legen, nach

Würtenberger, zur Klärung einen Rückgriff auf Quantentheorie und systemische Konzepte nahe – allerdings nur auf Metaebene, denn Beweise lassen sich lediglich auf statistischer Ebene erbringen, wie etwa zwei Beobachtungstudien der Berliner Charité zeigen.

Was die Debatte um die Wissenschaftlichkeit der Homöopathie konkret betrifft, so ist diese durch das Ignorieren der jeweiligen Gegenargumente geprägt. Dabei scheinen die angeführten Forschungsbemühungen, wie Würtenberger treffend bemerkt, „unabhängig vom positiven oder negativen Resultat weder die Meinungen der Antagonisten zu ändern, noch besonderen Einfluss zu haben auf die Akzeptanz in Politik und Bevölkerung" (S. 141). Das größte Hindernis ist hier der Ähnlichkeitsgedanke. Denn selbst wenn es möglich wäre, eine Hochpotenzwirkung kausal und rational nachzuweisen, bliebe das homöopathische Hauptaxiom der Ähnlichkeit zu unbestimmt. Dies schon rein deshalb, weil die kausale Methode Qualität nicht einzufangen vermag. So sagt auch die Autorin: „Eine sich reduktionistisch auf das Herauspreparieren der Symptome beschränkende Homöopathie, wie die phänomenologischen Strömungen, vernachlässigen bedeutsame Erkenntnisse, die man aus der Arzt-Patient-Beziehung gewinnen kann." (S.143)

In einer Zeit, in der Einzelinteressen und Lebensqualität an Bedeutung gewinnen, kommt der Arzt-Patient-Beziehung und der Frage nach medikamentösen Nebenwirkungen neue Bedeutung zu, was die Akzeptanz der Homöopathie steigert. Der Versuch kausaler Beweise kann jedoch erst durch umfassende Wissenschaftstheorien aufgegriffen werden, wie etwa durch die Heimsche Theorie, wobei die angedeutete Quanten- und Systemtheorie in diese Richtung weisen.

Versucht man am Schluss die vorliegende Arbeit einer näheren Kritik zu unterziehen, so kann man den übersichtlichen Aufbau, die sachliche Argumentation, den historischen Überblick sowohl zu Homöopathie und Homöopathie-Forschung als auch zu deren Kritik sowie das Aufzeigen der Grundbegriffe und Kernstrukturen der homöopathischen Behandlung als durchaus informativ bezeichnen. Genaue Literaturhinweise in den Fußnoten und ein Literaturverzeichnis beschließen diese übersichtliche und abgewogene Arbeit zu einer 200-jährigen Diskussion über die Heilmethode „Homöopathie", die mittlerweile weltweit verbreitet ist. Ein Personen- und Sachregister hat man sich allerdings erspart. *A. Resch*

James, William: **Der Sinn des Lebens: ausgewählte Texte.** Hg. Felicitas Krämer, Helmut Pape. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2010, 191 S., ISBN 978-3-534-22055-7, Geb., EUR 39.90

Der hier vorgelegte Band beinhaltet eine Auswahl jener Arbeiten von James, die von den Herausgebern als bedeutsam erachtet wurden. William James (1842–1910) gehört zu den wichtigsten Philosophen und Psychologen im angelsächsischen Sprachraum. Seine Bedeutung hat vor allem deshalb die Jahre überdauert, weil er bei aller Wissenschaftlichkeit in der Erforschung des Menschen zu seiner Zeit stets auch den individuellen Erlebnisraum des Menschen mit seinem Fühlen und Empfinden einbezogen hat, wovon die fünf hier ausgewählten Arbeiten zeugen.

Drei davon: *Ist das Leben lebenswert?*, *Was gibt einem Leben Sinn?* und *Der Ethiker und das sittliche Leben* lagen bereits in dem Band *William James: Essays und Ethik* (1948) vor, wurden hier aber in eine zeitgerechte Übersetzung übertragen. Der vierte Beitrag, *Der Wille*, ist die erste Übersetzung des größten Teils des 26. Kapitels „Will" aus dem zweiten Band der fast 1400 Seiten umfassenden *Principles of Psychology* von James. Der fünfte Beitrag, James' Ingersoll-Vorlesung, *Die Unsterblichkeit des Menschen*, in der überarbeiteten Form

von 1897, ist hier erstmals und vollständig übertragen.

In einer 32 Seiten langen Einleitung beschreiben die Herausgeber das Leben von William James sowie die Entstehungsgeschichte und die wesentlichen Inhaltspunkte der einzelnen Beiträge.

Der Sinn des Lebens liegt nach James letztlich im Glauben an ein Leben, welches über das Leben hinausreicht. Zwar tendiert der Mensch von sich aus zu einem gewissen Naturalismus, für den nur greifbare Dinge zählen – eine Geisteshaltung, die sich die Wissenschaft zum Götzen erhoben hat. „Man kann diese Menschen am besten an ihrer Vorliebe für das Wort ‚Wissenschaftler' erkennen. Ihr Totschlagargument, mit dem sie jede abweichende Meinung diskreditieren, besteht darin, sie als unwissenschaftlich zu bezeichnen" (S. 56). Die Frage, was lebenswert ist, hängt letztlich von dem ab, der lebt, wobei dessen Glaube an eine unsichtbare Welt das Leben lebenswert macht und ihm gleichzeitig einen Sinn gibt. Dies macht den Menschen von Natur aus zum Ethiker. „Ein Gespür für die innere Würde bestimmter geistiger Haltungen wie Friede, Gelassenheit, Bescheidenheit und Wahrhaftigkeit oder für die sich im Charakter anderer Menschen offenbarenden vulgären Züge wie Streitsucht, Furcht, rücksichtsloser Egoismus usw. lässt sich nur dadurch erklären, dass wir eine angeborene Vorliebe für eine edle moralischen Haltung rein um ihrer selbst willen haben" (S. 80).

Dabei ist der Wille selbst ein mentaler Zustand, den wie Begehren und Wünschen jeder kennt und den keine Definition klarer machen kann. Wenn wir glauben, dass die Verwirklichung eines Begehrens in unserer Macht steht, „dann *wollen* wir, dass sich das gewünschte Empfinden, Haben oder Tun wirklich einstellt" (S. 97). James befasst sich bei seiner Erörterung des Willens auch mit den ideomotorischen und überlegten Handlungen und nennt fünf Typen der Entscheidung, wobei das Gefühl eine besondere Rolle spielt. So können Freude und Schmerz Triebfedern des Handelns sein. Der Wille ist letztlich eine Beziehung zwischen dem Geist und seinen Vorstellungen und kann daher, nach James, durch Üben des moralischen und vorsorgenden Verhaltens geformt werden.

Auf das nachhaltigste Interesse stieß jedoch seine Vorlesung über die Unsterblichkeit des Menschen, versuchte man doch schon damals alle Formen des Bewusstseins auf hirnphysiologische Prozesse zurückzuführen, sodass mit dem Gehirn auch das Bewusstsein stirbt, ohne überhaupt sagen zu können, was eigentlich Bewusstsein ist. James vertritt daher die Auffassung, dass sich hinter der phänomenalen Welt eine geistige Welt in einer so individualistischen Form, wie man sie sich nur vorstellen kann, findet, der gegenüber das Gehirn als transmissives Organ zu sehen ist. Das Gehirn fungiert als eine unabhängige Variable. Der Geist verändert sich in Abhängigkeit zum Gehirn im Sinne der phänomenalen Äußerungsformen, ohne dabei hinter den Kulissen die Übernatürlichkeit aufzugeben. Wir sollten vielmehr darauf bestehen, „dass eine Leugnung der Unsterblichkeit, die sich einfach nur aus der Unkenntnis von Alternativen ergibt, nicht wirklich logisch sein kann. Wie viel mehr müssen wir als Freunde der Wahrheit darauf bestehen, wenn sich die Leugnung auf eine der zentralen Hoffnungen der Menschheit bezieht!" (S. 160–161)

Mit diesem Aufzeigen der Begrenztheit des hirnphysiologischen Standpunktes in einer Zeit, in der eine solche Auffassung als größte Errungenschaft galt, hat James durch sein Hinhorchen auf die Erfahrungen der Menschen diese aus der Umklammerung einer lebensbegrenzenden Diktion befreit. Wenn nun gerade diese Lebenssinn stiftenden Arbeiten von James mit der vorliegenden Veröffentlichung wieder in Erinnerung gerufen werden, besagt das auch, dass die hirnphysiologische Eingrenzung des Bewusstseins immer noch aktuell, aber ebenso unbefriedigend ist.

Somit ist das vorliegende Buch ein Kleinod der wissenschaftsgeschichtlichen Auseinandersetzung mit der zentralen Frage nach dem Sinn des Lebens und dem Fortbestand des Bewusstseins. Den Herausgebern und dem Verlag sei Dank! Ein Personen- und Sachregister fehlen. *A. Resch*

BREIL, REINHOLD: **Die Grundlagen der Naturwissenschaft. Zu Begriff und Geschichte der Wissenschaftstheorie.** Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011, 450 S., ISBN 978-3-8260-4566-0, Brosch., EUR 74.00

Reinhold Breil, seit 2009 Gastprofessor am Humboldt-Studienzentrum für Philosophie in Ulm, versucht in der vorliegenden Arbeit die Wissenschaftstheorie als Methode zur Klärung echter Probleme darzustellen. Im Zentrum dieser Darstellung steht daher der Begriff der wissenschaftlichen Methode, zumal die Methode nach Breil in wissenschaftlichen Theorien dem Sprechen Ausrichtung und Bedeutung verleiht. Dabei sieht er sich in seinen Ausführungen in einer Reihe mit Kant, Frege, Russell, den Neukantianern, den Transzendentalpragmatikern, mit Thomas Nagel, Wagner, Flach und allen, die davon überzeugt sind, am Wahrheitsanspruch der Wissenschaften und am Letztbegründungsanspruch der Philosophie festhalten zu müssen. Letztlich gehe es um die Frage nach Bedingungen und Möglichkeiten der Erkenntnis selbst, weshalb sich die Wissenschaftstheorie mit den Wissenschaften befasst. So unterscheidet er zwischen Wissenschaft als theoretisch bestimmter Wissensform, welche die Produktion von wahren Sätzen, also Erkenntnisse über verschiedene Gegenstandsbereiche zum Ziel hat, und Wissenschaft als praktisch-historischem Faktum der modernen Lebenswelt.

Nach einem kurzen Hinweis auf die Geschichte der Wissenschaftstheorie zeigt Breil in einem ersten Teil, dass der Neopositivismus in seinen verschiedenen wissenschaftstheoretischen Varianten nicht Lösung, sondern Teil der wissenschaftstheoretischen Problemsituation ist. Daher sei eine neue Grundlegung der Wissenschaftstheorie zu unternehmen, welche die Beiträge des Neoempirismus zwar anerkennt, jedoch auf ihre erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zurückführt.

In diesem Sinne diskutiert Breil die wissenschaftsphilosophischen Kernprobleme an exemplarisch vorgestellten philosophischen Richtungen wie Neopositivismus, Fallibilismus, Konstruktivismus, Wissenschaftshistorismus und anderen Ansätzen.

Die Schwächen des Neopositivismus, zu dem er den Wiener Kreis, Mach, Carnap, Stegmüller und Popper zählt, liegen darin, dass die Berücksichtigung der logischen Sprachanalyse zwar zu einer klärenden Diskussion der notwendigen Methoden führe, die apriorischen Elemente, die im Anschluss an Kant als „transzendental" bezeichnet werden, aber ausklammert. Der Konstruktivismus, der vernünftig begründete, methodische Anfänge der Wissenschaften sucht, findet seine Grenze an einer unzureichenden Begründung des theoretischen Fundaments. „Wissenschaft ist für den Konstruktivismus nichts anderes als eine Sprache, die konstruktivistisch-orthosprachlich ‚kritisch' wiederholt und dargestellt wird. Doch wovon hängen Geltung, Gegenstandsbezug und Bedeutung der behaupteten Sachverhalte des solchermaßen rekonstruiert Dargestellten ab?" (S. 128) Der Hermeneutik, deren Hauptthema aus wissenschaftsmethodischer Sicht die Substitution der Wissenschaftsmethodologie durch Wissenschaftsgeschichte ist, mangle es an methodisch-strukturellen Bestimmungselementen einer wissenschaftlichen Theorie. Nach diesen Kritikpunkten der angeführten Wissenschaftstheorien belegt Breil den Monistischen Evolutionismus, die Suche nach der Weltformel, den Naturalismus und den sprachanalytischen Ansatz mit dem Prädikat des Mythos, weil es diesen an Realitätsbezug fehle.

Im zweiten Teil sucht Breil Begründungsansätze an Sachproblemen der Naturwissenschaft aufzugreifen und auf ihre Grundlagen zurückzuführen. Dabei geht er von der Feststellung aus, dass Theorie und Praxis zusammengehören. „Weder erschöpft sich das methodische Verfahren der Naturwissenschaften in einer Analyse der experimentellen Bedingungen noch in einer bloßen Analyse der Theoriedynamik und Theoriengeltung." (S. 205) Durch die Analyse der Bedingungen, unter denen ein Gegenstand zu einem wissenschaftlichen Gegenstand wird, sollen experimentelle Methoden und die damit verbundenen Theorien auf eine gemeinsame Grundlage zurückgeführt werden, die ihren Zusammenhalt, ihre Besonderheiten und ihre Bezogenheit aufeinander ermöglichen.
Nach einer eingehenden Beschreibung der Gegenstände, Experimente, Theorien und Naturgesetze wird auf die verschiedenen Begründungen eingegangen, was u.a. nach Breil zu folgenden Konsequenzen führt:
„Keine bloß formallogische Begründung des Empirischen ist zureichend... Die Objekte der Wissenschaften sind als mögliche Objekte der Erfahrung überhaupt niemals evident einfach nur „da"... Die Orientierung an ideellen Konstruktionen und letztlich an der Idee der Wahrheit, garantiert den Wissenschaften ein kritisches Element... Wissenschaftliche Erkenntnis beruht auf der Isolation der Phänomene durch Experiment und Beobachtung. Relevantes wird aus dem Kontext der Erfahrung herausgelöst und untersucht... Wenn Wissenschaften ihre Objekte und die Erkenntnis dieser Objekte spezifischen Methoden verdanken, dann müssen Begriffe eingeführt werden, die sinnvoll durch die entsprechende Methode gefordert werden... Naturgesetze ermöglichen grundlegende Strukturierungen des Gegebenen... Die Analyse der transzendentalen Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis führt zur Erkenntnis des Zusammenhangs wissenschaftstheoretischer und erkenntnistheoretischer Problemstellungen... Der transzendentalphilosophische Reflexionsabschluss erweist sich als Bestandteil einer fundierenden Theorie des Subjekts. Transzendentalphilosophie ist nur möglich als Theorie des Subjekts, seiner unbedingten und bedingten Leistungen und seiner Abhängigkeiten." (S. 417–421)
Wie diese Schlussfolgerungen zeigen, versucht Greil Experimente, Lebenserfahrung und Theorie zu verbinden und transzendentalen Prinzipien Raum zu geben, um so einen reinen Empirismus wie einen reinen Subjektivismus auszuschließen und der Wahrheit näherzukommen.
Das Buch ist sehr übersichtlich gestaltet, inhaltlich jedoch herausfordernd. Bedeutsam ist der Versuch, Verabsolutierungen bzw. Grenzen der gängigen Wissenschaftstheorien durch immanente Argumentation aufzeigen, um so eine objektivere Betrachtung wissenschaftlichen Bemühens zu ermöglichen und die Stellung der Philosophie im reflexiven Denken zu untermauern. Ein Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Sachregister beschließen diese anspruchsvolle und herausfordernde Arbeit.

A. Resch

SCHARBERT, GERHARD: **Dichterwahn: über die Pathologisierung von Modernität.** München: Wilhelm Fink, 2010, 291 S., ISBN 978-3-7705-5109-5, Brosch., EUR 39.90

Gerhard Scharbert, Kulturwissenschaftler, wissenschaftlicher Mitarbeiter im Forschungsprojekt „Freud und die Naturwissenschaften: um 1900 und um 2000", gibt in dieser Arbeit einen Einblick in das künstlerische Schaffen unter Drogen. Den Schwerpunkt bildet das 19. Jahrhundert, als man das Seelische in den Körper verlegte und mit Physiologie und Chemie zu steuern begann.
Die Anfänge sieht Scharbert bereits in der dialogischen Schrift Giordano Brunos, *Vom Unendlichen, dem All und den Weltkörpern*, mit der Antwort auf die Frage nach

dem Verbleib der Ordnung: „Dort, wo die Träume, die Phantasien, die Chimären, die Verrücktheiten sind" (S. 29). Makro- und Mikrokosmos stehen in einer Einheit, wobei alles durch Bewegung bestimmt ist. Dies erlaubte nach *William Harveys* († 1657) funktioneller Darstellung des Blutkreislaufes und der von *Albrecht von Haller* (1708–1777) postulierten Schnittstelle zwischen Anatomie, Biologie und Physiologie, die ganze verworrene Welt des Wahns in eine organische Ordnung zu bringen, nämlich die Nervenkrankheit.

Dieser Einstufung des Wahns als Nervenkrankheit stellte Philippe Pinel (1745–1826) bereits 1801 eine Analyse des Sichtbaren gegenüber: „Der Wahnsinn scheint mir vor allem die Aufmerksamkeit wahrer Beobachter aufzufordern, und man kann sich am bessten [sic] in den Irrenhäusern überzeugen, dass Aufsicht, gehörige Ordnung des Dienstes, zweckmässige Uebereinstimmung aller Gegenstände der Gesundheitspflege, glückliche Anwendung moralischer Mittel mit mehr Recht die Arzneywissenschaft ausmachen, als die weithergeholte Kunst zierliche Arzneyformeln zu schreiben" (S. 51).

Auf rein naturwissenschaftlicher Ebene forderte man eine Zusammenführung der Disziplinen von Chemie und Pharmazie, da die chemische Analyse der Körperflüssigkeiten oder der Gewebe zu einem besseren Verständnis von Krankheit und neue Methoden der Therapie beitragen könne. So sah man im Neuropharmakon ein Mittel, welches das Gehirn zur Vorstellungsproduktion und das Vegetativum zur Nahrungsaufnahme bewegt.

Nach *Jacques-Joseph Moreau* müsse man beim Studium der Krankheiten von der Gesundheit ausgehen und gerade die Bereiche der Physiologie des Schlafes, des Traumes und der Halluzinationen untersuchen, während der Einfluss der körperlichen Funktionen auf intellektuelle Fähigkeiten, Formen des Delirs durch psychoaktive Substanzen, insbesondere von Haschisch, zu erforschen seien. Zudem seien auch die Vererbung und der kulturelle Einfluss zu berücksichtigen. Halluzinationen, die durch den Rausch des Haschisch aufsteigen, sollen mit Buchstaben, Silben, Sätzen korrespondieren, die den Rausch zu beschreiben versuchen. Diese wiederum sind der Vorbote eines Aufzeichnens, dem dämmert, dass die Schwingungen und Schwankungen nicht bloße Abweichungen von der Normalität festhalten, sondern ein Faktum physiologischer Natur selbst.

Im zweiten Teil wird über Wahn und Träume in *Gérard de Nervals* Erzählung „Aurélia" und vorangegangenen Werken berichtet. De Nerval war nämlich der Einzige, der die im 19. Jahrhundert staunenswerte Fertigkeit besessen haben soll, aus dem Rausch heraus formvollendete Poesie zu improvisieren. Doch sobald diese Erfahrung ihren Niederschlag auf gedruckten Seiten fand, wurde er sehr schnell zum Gegenstand irrenärztlichen Interesses und die Freunde waren alarmiert. Sollen Dichter und Psychotiker nicht zusammenfallen, hieß es später, muss der Reim vom bedruckten Papier verschwinden. Deshalb nennt Baudelaire seine Dichtung vom Haschisch einfach Poème, obwohl sie ausschließlich aus gewählter Prosa besteht. Da sich der Gehörsinn als besonders beeinflussbar durch die Wirkung von Haschisch erweist, ist es zudem nicht verwunderlich, dass Baudelaire von der Musik Wagners tief beeindruckt war.

Fernab der Drogenerfahrungen des vergehenden 19. Jahrhunderts versuchte Stéphane Mallarmé nicht mehr mit dem Kopf, sondern mit dem Herzen zu denken, indem er eine Erregung des Brustraums hervorrief, bis von ihm selbst nur mehr die schreibende Hand und das schlagende Herz übrig blieb, die den Entwurf eines Gedichtes bewerkstelligten. Allerdings hatten diese Erregungen zwei Jahre später zu einer derartigen Krise von Hand und Gehirn geführt, dass er fällige Briefe nicht mehr schreiben konnte. So zog man diesem psy-

chischen Ansatz weiterhin den Verlust des Ichs durch Drogen vor.
Am Ende des Buches „Dichterwahn" angelangt, hat man das Empfinden, selbst einem Wahn entronnen zu sein. Die Ausführungen sind nämlich mit so vielen Querverweisen versehen und sprachlich so beschrieben, dass man an dichterische Prosa erinnert wird. Die darin verwobene vielfältige Information ist oft nur schwer zu erfassen. Ihre Dynamik fördert jedoch die Neugier, dass man wie in einem dichten Wald, wenngleich mühsam, so doch unentwegt weitergeht, weil jeder Baum einen neuen Reiz birgt.
Ein Anhang mit Abbildungen zur Stereographie von Gérard de Nerval, ein Literaturverzeichnis und ein Personenregister beschließen diese informative Arbeit zum Dichterwahn des 19. Jahrhunderts, vor allem in Frankreich. *A. Resch*

MEIER, ESTHER: **Handbuch der Heiligen.** Darmstadt: Wiss. Buchges., 2010, 400 S., ISBN 978-3-89678-692-0, Geb., EUR 49.90

Das hier von PD. Dr. Esther Meier, ehemals wissenschaftliche Mitarbeiterin an den Kunsthistorischen Instituten der Universitäten Heidelberg und Dortmund, vorgelegte Handbuch der Heiligen, wendet sich vor allem an kunsthistorisch und theologisch interessierte Leser. Es stellt eine repräsentative Auswahl von 150 Heiligen aus Märtyrern, Mystikern, Visionären, Eremiten, Ordensgründern, Seelenrettern, Büßern und Bekehrten vor, die nach Typen in Gruppen geordnet sind. Jeder Heilige wird anhand eines aussagekräftigen Bildbeispiels erklärt. Wie nämlich die Heiligen von kulturellen Ereignissen beeinflusst sind, so geben im Umkehrschluss die Heiligenverehrung und Ikonografie über die Zeit Auskunft, in der ihr Kult blühte oder auch dahinschwand. So versucht das Handbuch die vielfältigen Verknüpfungen zwischen Heiligen, Ikonografie und Bild aufzuzeigen. Aus diesem Grund ist es auch nicht alphabetisch, sondern in Zeitabschnitten gegliedert.
Der erste Abschnitt umfasst die Zeit vom frühen Christentum bis zur Reformation. Den Beginn der Heiligverehrung verbindet die Autorin mit dem Bericht des Kirchenmannes Gaius (2. Jh.) von einer Gedenktafel des Apostels Petrus in der Nähe des Alten Zirkus von Nero. Die Grabverehrung hatte allerdings den Nachteil, dass sie an einen Ort gebunden war. Der Wunsch, die Kraft der Heiligen auch anderswo zu erfahren, führte zur Entnahme von Körperteilen oder anderen Gegenständen, die mit dem jeweiligen Heiligen in Verbindung standen, was den Reliquienkult und die Pilgerfahren nach sich zog. Damit verbunden ist die Heiligenverehrung, die dann später zur Heiligsprechung und zur Hagiografie führte, musste doch für eine solche ein Heiligenleben vorliegen. Zur Heiligenverehrung kamen nach 400 die Heiligenbilder hinzu, wobei die plastische Darstellung erst im 9. Jh. einsetzte. Mit der Reformation und dem Verdrängen der Heiligenverehrung kam es in den Jahren von 1520 bis 1530 zu Bilderstürmen, bei denen viele wertvolle Darstellungen vernichtet wurden.
Nach dieser kurzen Einleitung, die in einer sehr allgemeinen Form abgefasst ist, folgt die eigentliche Beschreibung der Heiligen, beginnend mit den *Märtyrern*, die eine erste Gruppe bilden. Sie leiden im Blick auf die Auferstehung ohne Widerspruch. Ihr Todestag ist nach den heutigen Normen auch ihr Gedächtnistag. Die Darstellung der einzelnen Märtyrer endet nach einer kurzen Lebens- und Kultbeschreibung mit der speziellen Charakterisierung, bei Johannes dem Täufer mit: „Johannes ist asketisch hager und trägt üblicherweise einen Kamelhaarmantel. Er ist barfuß, seltener in Sandalen. Seine wichtigsten Attribute sind Lamm, Buch und Stab sowie eine Schale oder Muschel, da er Jesus bei der Taufe daraus Wasser übergoss, und die Schüssel mit seinem Haupt" (S. 27.). In dieser Form werden auch die weiteren Märtyrer dargestellt.

Neben den Märtyrern wurden schon früh die *Eremiten* verehrt, geschichtlich mit Pachomius an der Spitze. Meistens wurden sie mit einem Bündel von Legenden umgeben, wie insbesondere die berühmte Darstellung des Antonius von Matthias Grünewald zeigt. „Das Attribut des Antonius ist das T-Kreuz, das auf seinem dunklen Mantel aufgestickt sein kann. Üblicherweise aber hat seine Krücke diese Form. Zudem trägt er häufig eine Glocke mit sich, deren Klang die Dämonen vertreiben soll. Ein Schwein verweist auf das Recht der Antoniter, ihre Tiere frei herumlaufen zu lassen" (S. 69). Zu den Eremiten, zu denen nur wenige Frauen gehören, zählt Meier auch Maria Magdalena, weil sie ihre letzten Lebensjahre als Eremitin verbracht haben soll.

Eine weitere Gruppe bilden die *Ordensgründer und Ordensangehörigen*. Insbesondere die Ordensgründer wurden, wenn schon nicht gleich heiliggesprochen, so doch innerhalb ihrer Gemeinschaft als Heilige verehrt. Der Reigen wird mit Benedikt von Nursia eröffnet und reicht über Franziskus bis zu Bruno von Köln und Franziska Romana.

Zur Gruppe der *Visionäre und Mystiker* gehört natürlich an erster Stelle der Evangelist Johannes, der Mystik und Vision exemplarisch in sich vereint. Es folgen Cäcilia, deren Leben vor allem mit musikalischen Legenden umwoben ist, Hildegard von Bingen und Brigitta von Schweden; den Schluss bilden Eustachius und Hubertus von Lüttich.

Die Gruppe *Helfer für Leib und Seele* umfasst auch jene Heiligen, von denen berichtet wird, dass sie beim Sterben versprachen, nach ihrem Tod in Nöten zu helfen. Seit 1200 konkretisiert sich die Hilfe von einer allgemeinen Bitte um Errettung zu einer Bitte um Erlösung aus dem Jenseits. Zu diesen Heiligen zählt die Autorin unter anderen Kosmas und Damian, Florian, Martin von Tours, Genovefa von Paris, Wolfgang von Regensburg, Elisabeth von Thüringen, Walburga, Jakobus d. Ä., Christophorus und Ottilia von Hohenberg.

Zur Gruppe *Heilige Herrscher und Herrscherinnen* zählen Konstantin der Große, Helena, Karl der Große, Hedwig von Andechs, Heinrich II. und Kunigunde sowie die Drei Könige.

Der Gruppe *Heilige und das Sakrament* werden u.a. Ulrich von Augsburg, Barbara und Maria Gravida, Maria als Schwangere zugeordnet.

Unter *Heilige und das Bild* nennt die Autorin jene Heiligen, bei denen Bildwerke eine große Rolle in der Gottesbeziehung spielten. Dazu zählt Bernhard von Clairvaux II., der an und für sich ein Gegner von Bildern in der Kirche war, persönlich aber eine große Bildbegegnung gehabt haben soll; weiters Katharina von Siena mit ihren zahlreichen Visionen, Veronika, womit in Rom das Bild auf dem Tuch bezeichnet wurde, das sich heute in Manoppello befindet, und Lukas, der nicht nur Arzt und Evangelist, sondern auch Maler gewesen sein soll.

Die Gruppe *Heiligengruppen und Gruppenheilige* greift die im späten Mittelalter zunehmend auftretende Häufung von Heiligen um den Altar der Kirche und der Fürsprecher auf, die auch besondere Namen erhielten Dazu zählen die Siebenschläfer, die vierzehn Nothelfer, Achatius und die 10.000 Märtyrer vom Berg Ararat, Allerheiligen, die vier Evangelisten, die vier großen lateinischen Kirchenväter und die Dreifaltigkeit. Eine besondere Stellung nimmt schließlich die Heilige Familie ein.

Im Abschnitt *Vom Tridentinum bis zur Aufklärung* wird zunächst darauf verwiesen, dass das Konzil von Trient an bildlichen und plastischen Darstellungen der Heiligen festhielt, während in den protestantischen Ländern Maler und Bildhauer zusehends arbeitslos wurden. Eine Begründung für die Rechtmäßigkeit der Bilder sah man in den Darstellungen in den Katakomben Roms. Mit der Reformierung des Heiligsprechungsverfahrens ging eine Überarbei-

tung des *Martyrologium Romanum* einher, wie Meier näher ausführt. Im Barock wurde schließlich der Heiligenhimmel in die Kirchen geholt. Die einzelnen Heiligen werden auch in diesem Abschnitt in den Gruppen Märtyrer, Ordensgründer und Ordensangehörige, Visionäre und Mystiker, Seelsorger und Seelenretter, Büßer und Bekehrte, die Heilige Familie, beschrieben.

Im dritten Abschnitt, *Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, wird einleitend darauf verwiesen, dass Aufklärung und Säkularisierung mit ihrer Religionsfeindlichkeit und Kirchenkritik einen weitreichenderen Wandel der Heiligenverehrung und des Bildgebrauchs verursachten als die Reformation. Man suchte nach der wahren christlichen Kunst. Es entstand u.a. die Malerei der Nazarener. Mit dem Erstarken des Marienkultes kamen zugelassene Wallfahrten zu neuer Blüte mit neuen Heiligtümern. Nach dem Ersten Weltkrieg folgte eine Betonung der Gestalt Christi, was dann nach dem Zweiten Weltkrieg in einen großen Bildverzicht im Sakralraum mündete. Seit den 1980er Jahren ist nach Meier wiederum ein Trend zu verspüren, Bilder in die Kirchenräume zurückzubringen.

Wie aus dieser kurzen Inhaltsangabe hervorgeht, liegt das Besondere an der vorliegenden Arbeit nicht so sehr in der biografischen Darstellung der Heiligen, sondern in der Darstellung ihres kultur-, gesellschafts- und kunsthistorischen Stellenwertes, verbunden mit dem historischen Wandel ihrer Verehrung. Daher ist der Titel „Handbuch der Heiligen" irreführend, zumal die 150 ausgewählten Personen der oben genannten Typisierung dienen und nur einen kleinen Bruchteil der Heiligen darstellen. So sind auch in der Literatur die sechs Bände des Rez. aus der Reihe „Selige und Heilige Johannes Pauls II." gar nicht erwähnt. Der besondere Wert der Arbeit liegt eben gerade in der gebotenen Typisierung und Charakterisierung der Heiligen auf dem Hintergrund ihrer geschichtlichen Stellung in Verehrung und künstlerischer Darstellung. Um dies auch optisch zu untermauern, sind die Texte und die zahlreichen Schwarz-Weiß-Bilder auf Kunstdruckpapier abgedruckt, wobei diese allerdings in den Tiefen nicht selten die Zeichnung einbüßen. Ein Farbdruck wäre zu kostspielig und für die vorgenommene Charakterisierung der Heiligen auch nicht notwendig.

Ein Glossar, ein Literaturverzeichnis, gegliedert nach Quellen, Nachschlagewerken und Sekundärliteratur, ein Namens- und Ortsverzeichnis sowie ein Verzeichnis der Attribute, jedoch ohne Sachregister, beschließen diese vornehme, einmalige und aufschlussreiche Arbeit. *A. Resch*

VAN DIJK, LUTZ: **Auf Leben und Tod: wie in der Welt gestorben wird.** Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010, 187 S., ISBN 978-3-579-06875-6, Geb.,EUR 22.95 [D]

Der Schriftsteller Dr. Lutz van Dijk, der bereits durch mehrere Veröffentlichungen in Erscheinung getreten ist, berichtet hier in einer lebendigen Reise um die Welt über Tod und Sterben in den verschiedenen Kulturen. Den Anfang nimmt die Reise in Australien mit Berichten über die Totenkultur der Ureinwohner, denen zufolge Tod und Sterben in einen immerwährenden Kreislauf eingebettet sind. Einen besonderen Stellenwert hat der Tod bei den Ägyptern, wo die größten Bauwerke der Menschheitsgeschichte geschaffen wurden, um den Verstorbenen einen Zugang zum Reich der Toten zu ermöglichen. Im Christentum bildet die Auferstehung der Toten bzw. das Fortleben nach dem Tode von Anfang an, nicht erst seit dem Mittelalter, einen wesentlichen Hoffnungspunkt. Auch hat die Vorstellung von Himmel und Hölle schon vor Augustinus bestanden.

Nach dem Buddhismus, der vor allem im asiatischen Raum weit verbreitet ist, ist alles Leben Leiden und kann nur durch das Rad der Wiedergeburt in Befolgung des heiligen, achtfachen Pfades überwunden

werden. Im Hinduismus, dem etwa 95% aller Inder angehören, hat die Wiedergeburt eine ganz besondere Bedeutung, da jedem Menschen sein Platz in der Gesellschaft aufgrund seines vorherigen Lebens festgeschrieben wird. In China sind nach offizieller Version 90% religionslos und glauben nur an den Kommunismus. In Wirklichkeit aber spielen dort die Geister der Verstorbenen eine große Rolle. Eine Wiedergeburt gibt es nicht.

Nach dieser völkerbezogenen Betrachtung von Sterben und Tod befasst sich der Autor mit den damit verbundenen persönlichen Lebenseinstellungen. Für die Agnostiker bleibt die Frage nach Gott und damit auch die Möglichkeit des Fortlebens offen, während für den Atheisten mit dem Tod alles zu Ende ist. Ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung ist nach Ländern verschieden. So glauben nach van Dijk in Frankreich 33% weder an Gott noch an eine spirituelle Kraft, in den USA lediglich 7%.

Einen besonderen Einschnitt im Leben bildet der Tod von Kindern, weil die Hinterbliebenen, Eltern wie Geschwister, damit am schwierigsten fertig werden. Einen völlig anderen Aspekt hat das Sterben hingegen im Alter, wie van Dijk weiter ausführt. Wenngleich die Todesursachen vielfältig sind, so ist die Armut gerade bei Kindern die Hauptursache. Hinzu kommen Infektionskrankheiten, Mord und Totschlag, Selbstmord, Herz- und Kreislaufstörungen. Schließlich soll auch noch die Welt untergehen, durch atomare Selbstvernichtung, Naturkatastrophen oder andere kosmische Ereignisse.

Bei der Darstellung der angeführten Themen verbindet der Autor historische und aktuelle Hinweise mit konkreten Beispielen, welche seine Ausführungen eindrucksvoll untermauern. Ein Anmerkungsverzeichnis, ein Namen- und Sachregister sowie ein Fotonachweis beschließen diese lebendige, erzählende Darstellung von Leben und Tod, die mit einer Reihe von Abbildungen ausgestattet ist. *A. Resch*

FARTACEK, GERHARD: **Unheil durch Dämonen? Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ǧinn; eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien.** Wien u.a.: Böhlau, 2010, 215 S., ISBN 978-3205-78485-2, Ebr, EUR 39.00

Mag. Dr. phil. Gerhard Fartacek, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und Lektor an der Universität Wien, legt hier das Ergebnis einer ausgedehnten ethnologischen Feldforschung zu Unheil durch Dämonen in Syrien vor. In einer ausführlichen Einleitung beschreibt der Autor den Forschungsstand, die methodische Vorgangsweise und die Kriterien der Populationsauswahl, die Datenerhebung und Datenauswertung, verbunden mit Hinweisen zur Theoriengenerierung, sowie die Gütekriterien der Untersuchungen. Was die Untersuchungsgebiete betrifft, so wurden die Erhebungen größtenteils in rural geprägten Dorfgemeinschaften durchgeführt, während Interviews unter Angehörigen von (semi-)nomadisierenden Gruppen lediglich im Rahmen der Fallkontrastierung geführt wurden. In diesem Zusammenhang werden dann die mit den Ǧinn verbundenen Tabus und Rituale sowie deren Bedeutung für das alltägliche und religiöse Handeln auf der Grundlage sozioanthropologischer Theorien analysiert.

Die dafür notwendige Datensammlung in der heutigen Arabischen Republik Syrien, wo neben Arabisch auch Kurdisch, Aramäisch, Armenisch, Türkisch und Tscherkessisch gesprochen wird, stellte schon rein sprachlich eine Herausforderung dar. Zudem sind, wie auf einer Karte dargestellt, 68% der Gesamtbevölkerung sunnitische Muslime, 12% Christen und die restlichen 20% verteilen sich auf Alawiten, Drusen und Ismaeliten. Dazu kommen noch kleinere Sprach- und Religionsgemeinschaften wie die Jeziden. Den eigentlichen Inhalt des Buches bilden

die Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ǧinn, der Geister und Dämonen. Mit Hilfe von exemplarischen Beispielfällen wird dabei der Versuch unternommen, einen ethnographischen Überblick über die verschiedenen Formen von Geistern und Dämonen zu geben und auf die Wirkung des Bösen Blickes einzugehen, der im Untersuchungsgebiet meist als Ḥasad (Neid) bezeichnet wird. Zudem wird das Phänomen der sog. Kabsa, einer Art „übernatürlichen Krankheit" und der Schwarzen Magie beschrieben. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei der Frage, an welchen Orten, zu welchen Zeiten und bei welchen Handlungen die Ǧinn und damit verwandte Phänomene auftreten und auf welche Art und Weise dadurch das Alltagsleben der Menschen in der syrischen Peripherie geprägt wird.

Bei der konkreten Durchführung der Feldforschung kamen verschiedene Arten von Interviews und Diskussionen zum Einsatz, um einschlägige Geschichten und Diskurse über die Ǧinn und deren Wirkung zu sammeln. So lautet ein Bericht: „Gott formte den menschlichen Körper aus feuchtem Lehm. Nachdem er dies vollendet hatte, blickte er der Statue ins Angesicht. Er nahm sie und blies ihr den Lebensgeist [rüh] ein. Um dem menschlichen Leben Respekt zu zollen, befahl Gott allen Geistwesen, sich vor dem Menschen niederzuwerfen. Einer widersetzte sich. Sein Name war Iblīs. Dieser sprach zu Gott: ‚Warum sollte ich mich vor dem Menschen niederwerfen? Ich bin aus Feuer, und ihn hast Du aus feuchtem Lehm geschaffen. Und das Feuer ist viel wertvoller! Das Feuer ist der Erde übergeordnet! Nein, vor diesem Adam werde ich mich ganz sicher nicht niederwerfen!' Gott wurde zornig und warf Iblīs aus dem Paradies. Letzterer schwor Rache und wurde zum Vater aller Ǧinn." (S. 55) Neben diesen Befragungen wurden auch sozialanthropologische Überlegungen zur Relevanz des Dämonenglaubens für das Volk in der syrischen Peripherie angestellt.

Nach Fartacek belegen seine Untersuchungen, dass vor allem unter den Sunniten personalisierte Dämonen eine besonders wichtige Rolle spielen. Sie treten in erster Linie dort in Erscheinung, wo Arabisch gesprochen wird, während sich die kurdischsprachige Bevölkerung und ebenso die Alawiten, Drusen und Ismaeliten davon abzugrenzen scheinen. Demgegenüber finden sich bei Christen, insbesondere in ländlichen Gebieten, zahlreiche Erzählungen vom Auftreten personifizierter Dämonen, bisweilen sogar mit Koranzitaten belegt. Die Untersuchung hat ferner gezeigt, „dass der sogenannten Dämonenglaube nicht ‚isoliert', für sich alleine genommen, untersucht werden kann, sondern als fixer Bestandteil eines in sich weitgehend kohärenten Weltbildes analysiert werden muss" (S. 187). Begegnungen mit Ǧinn werden überall dort vermutet, wo etwas aus der bestehenden Ordnung fällt. Dabei werden die personalisierten Dämonen als „Mahner" empfunden, die dort erscheinen, wo Menschen vom „geradlinigen Weg" abkommen.

Überblickt man am Schluss noch einmal die Ausführungen dieser Arbeit, so kann man sagen, dass es sich um einen sehr aufschlussreichen Forschungsbericht handelt. Neben der übersichtlichen Einführung in die Untersuchungsmethoden beeindrucken besonders auch die zahlreichen Fallbeispiele, die in ihren Aussagen erst so richtig verständlich machen, was unter Ǧinn zu verstehen ist und inwieweit Volksglaube und Volksverhalten dadurch geprägt werden. Das vermittelt zudem einen Einblick vor allem in die sunnitische Lebensgestaltung und Vorstellungswelt bei der ruralen Bevölkerung in Syrien. Die Darlegungen werden ferner durch zahlreiche Grafiken und 32 Farbbilder aufgefächert und bereichert. Ein Literaturverzeichnis, Bemerkungen zur Transliteration und Transkription sowie ein Glossar beschließen diese fundierte und einmalige Arbeit. Ein Personen- und Sachregister hat man sich allerdings erspart.

A. Resch

REITER, PETER: **Der Seele Grund: Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre.** Neuaufl. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993 (Epistemata: Würzburger Wissenschaftliche Schriften: Reihe Philosophie; 139), 559 S., ISBN 978-3-88479-807-2, Brosch., EUR 55.00

Die hier vorliegende Neuauflage der 1993 erfolgten Veröffentlichung von „Der Seele Grund: Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre" ist die Doktorarbeit von Peter Reiter. Es geht dabei nicht nur um die Frage der Seele und ihrer Beziehung zu Gott im Mittelpunkt des ganzen Denkens von Meister Eckhart, sondern auch um seine Stellung als Philosoph, Theologe und Mystiker. Wer Eckhart und seine schwierige Lehre vom Seelengrund verstehen will, muss zunächst bedenken, dass für ihn Erkenntnis kein bloßes äußeres Annehmen und Übertragen, sondern letztlich ein Seinszustand ist, der durch Angleichung des Wesens des Menschen an die gegebene Wahrheit bis hin zur Vereinigung mit ihr entsteht. „Und dies ist immerfort und meine ganze Klage, dass grobsinnige Leute Gottes Geistes bar sind und nicht davon besitzen, nach ihrem groben menschlichen Verstand beurteilen wollen, was sie hören oder lesen in der Schrift, die gesprochen und geschrieben ist vom Heiligen Geist" (DW 5.487 M43). Der wirklich erkennende Mensch „hat" nicht, sondern „ist" die Wahrheit, so wie der Gerechte bei Eckhart Gerechtigkeit ist. Die Seele erfasst nämlich all unser Tun. „Warum beten wir, warum fasten wir, warum tun wir alle unsere Werke, warum sind wir getauft, warum ist Gott Mensch geworden... Ich würde sagen, darum, auf dass Gott in der Seele geboren werde und die Seele (wiederum) in Gott geboren werde" (DW 2, 679 M 227-28). Dieses Einswerden des Seelengrundes mit dem Grund Gottes ist daher auch der zentrale Inhalt der Werke Eckharts. Sie werden üblicherweise in ein lateinisches Werk, welches mehr den Geist scholastisch-theologischer Gelehrsamkeit atmet, und in ein deutsches mit seinen Predigten, Traktaten und Verteidigungsschriften eingeteilt. Dabei wird seine Lehre von der Seele am offensten und auch kühnsten in seinen Predigten ausgesprochen. So kann nach Reiter als Ergebnis seiner Untersuchung festgehalten werden: „dass, was wir heute gemeinhin als Eckharts Philosophie oder Lehre ansehen, und der Einfluss auf die folgende Philosophie, Theologie, auf die mystischen Strömungen wie auch auf das Denken und Wissen unserer Tage, nur auf Eckharts deutschem Werk basiert" (S. 43) Dabei ist noch zu bemerken, dass Eckharts Originalsprache nur von Geübten zu verstehen ist, weshalb der Autor, mit wenigen illustrativen Ausnahmen, die Texte in der heutigen Sprache bringt. Neben dieser sprachlichen Erleichterung versucht Reiter das inhaltliche Verständnis über eine Textinterpretation hinaus durch das Aufdecken von Anleihen und Anregungen aus der Geschichte und den Hinweis auf die Nachhaltigkeit Eckharts bis in die gegenwärtige Geistesgeschichte zu erhellen.

Die geistesgeschichtlichen Impulse findet Reiter in der Stoa, in der platonisch-neuplatonischen Strömung, in der Lehre von der Seelenspitze bei Proklos, in der negativen Theologie bei Dionysius, in der Seelenlehre des Augustinus, in der Gottesgeburt und im Seelenfunken in der Patristik sowie im frühen Mittelalter, in der Scholastik, bei Richard und Hugo von St. Viktor, bei Bonaventura und der franziskanischen Mystik, im Einfluss von Aristoteles und Thomas von Aquin, bei Maimonides und dem jüdischen Einfluss wie in der Beziehung zu Dietrich von Freiberg.

Nach dieser Ausleuchtung des geschichtlichen Hintergrundes folgt die Darlegung des Seelenbegriffes bei Eckhart, der nicht immer eindeutig ist, sondern einerseits den unter „Geist" stehenden Seelenbereich, andererseits aber die Gesamtheit von Seele und Geist, am häufigsten jedoch die Seele im engeren Sinn als Geistseele beinhaltet.

„Geistige Dinge und körperliche Dinge können nicht (miteinander) vereint sein. Soll göttliche Vollkommenheit in der Seele wirken, so muss die Seele ein Geist sein, wie Gott ein Geist ist" (DW 3.590 M.469). Dieser Geist als reiner Intellekt ist der tragende Urgrund allen Seins, während der Gottesgrund die „reine Seinsheit" beinhaltet. Diese Eigenart des Seelenbegriffs bei Eckhart fasst der Autor am Schluss seiner Abhandlung in der Sprache Eckharts wie folgt unübertrefflich zusammen: „Gegen die ‚opinio communis' jener, ‚die noch nie in den Grund gekommen sind' (Vgl. Q.423), fordert E. die Seele zur Erlangung ihrer Vollkommenheit und Seligkeit (DW 2.696 M.309) auf, dieses Einssein im Grund, damit die Gottesgeburt, die Vereinigung mit Gott und das ‚Heimkommen' zum Innegebliebenen der Seele zu vollziehen, und zwar im ‚Durchbruch' mittels der Hinwendung der Vernunft einzig zu ihrem Innersten, zu jenem reinen intellectus des und zugleich ihres Grundes – also durch Übergehen der noch ‚suchenden Vernunft' in die wesenhafte, reine ‚andere Vernunft, die da nicht sucht, die da in ihrem lauteren, einfaltigen Sein steht, die sich selbst ein lauteres Licht ist' (DW 3.544 M.215) – durch geistiges Abscheiden, Abkehr von Objekten, ‚Vergessen aller Dinge und Bilder' (Q.420); durch Schweigen, ‚in Finsternis stehen', Bildlosigkeit und Stille" (S. 544).

Wer sich also in der Seele Grund und damit in die die Vorstellungswelt von Meister Eckhart vertiefen will, findet in diesem Buch einen hilfreichen Einstieg – zum einen durch die geschichtliche Einbettung, zum andern durch die breitgefächerte Klärung des Seelenbegriffes bei Eckhart mit steter Untermauerung durch Originaltexte. Zu kritisieren verbleibt für den Rez. nur das Fehlen eines Abkürzungsverzeichnisses, welches man erst mühsam im Text suchen muss, sowie das Fehlen eines Personen- und Sachregisters. Formell positiv ist hingegen die Hervorhebung wichtiger Inhalte zu bewerten. Doch, abgesehen von diesen kleinen formellen Mängeln, ist die Arbeit ein echter Beitrag zum Grundverständnis der Ureigenheit von Meister Eckhart, die nicht hoch genug eingeschätzt werden kann.

A. Resch

GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT

60. Jahrgang 2011 Innsbruck: Resch

Leitartikel

José Rodríguez Guerrero: Einige unbekannte Fakten zum Verhältnis von Alchimie und Mythologie 331

Erlendur Haraldsson/Johan L. F. Gerding: Brände in Kopenhagen und Stockholm. Indridasons und Swedenborgs Fernwahrnehmung (in der Übersetzung von Manfred Poser) 291

Andreas Resch: Das Grabtuch von Turin (I). Neueste Forschungsergebnisse 149

Andreas Resch: Das Grabtuch von Turin (II). Körperabdruck und Körperbild 247

Andreas Resch: Das Unsterblichkeitsproblem 59

Andreas Resch: 60 Jahre Grenzgebiete der Wissenschaft (Editorial) 3

Andreas Resch: Unsere Liebe Frau von Guadalupe 307

Lothar Schäfer: Die Quantenwirklichkeit und die Philosophia Perennis (Teil 1) 99

Lothar Schäfer: Die Quantenwirklichkeit und die Philosophia Perennis (Teil 2) 195

Rhea A. White (†): Erfahrungszentrierter Zugang zur Parapsychologie 33

Ferdinand Zahlner: Paranormale Blut- und Tränenphänomene im religiösen Kontext 221

Ferdinand Zahlner: Para-Phänomene im Ereignishorizont von Mystik und Wunder 125

Ferdinand Zahlner: Reizwort „Paraphänomene". Kritische Überlegungen und begriffliche Klarstellungen 11

Diskussionsforum

Die Amygdala als Sitz der Angst? 86

Homöopathie im Kreuzfeuer. „Massen-Überdosis"-Aktion gescheitert 85

Quantenwirklichkeit? Bemerkungen zu: Lothar Schäfer, Die Quantenwirklichkeit und die Philosophia Perennis, Teil 1 und 2 355

Aus Wissenschaft und Forschung

Der Placebo-Effekt 183

International Workshop on the Scientific Approach to the Acheiropoietos Images 357

SETI-Projekt vorerst auf Eis gelegt 183

Unverständliche „Botschaft" der russischen Marssonde? 359

Dokumentation

Martin Johnson (1933–2011) 360

Zum 10. Todestag des Physikers Burkhard Heim (1925–2001) 87

Nachrichten

Theo Locher (1921–2010) 91

Thorwald Dethlefsen (1946–2010) 91

Vortragsprogramm der Österr. Ges. f. Parapsychologie 91

Bücher und Schriften

Breil, Reinhold: Die Grundlagen der Naturwissenschaft. Zu Begriff und Geschichte der Wissenschaftstheorie (A. Resch) 367

Busch, Peter/Zangenberg, Jürgen K. (Hg.): Lucius Annaeus Cornutus: Einführung in die griechische Götterlehre (A. Resch) 191

Fartacek, Gebhard: Unheil durch Dämonen? Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ǧinn; eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien (A. Resch) 373

Frietsch, Wolfram: Die Illuminaten: Geschichte, Herkunft, Ziele (A. Resch) 362

Gasser, Georg/Quitterer, Josef (Hg.): Die Aktualität des Seelenbegriffs (A. Resch) 189

Günzel, Stephan (Hg.): Raum: ein interdisziplinäres Handbuch (A. Resch) 186

Hersperger, Patrick: Kirche, Magie und „Aberglaube": Superstitio in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts (A. Resch) 92

James, William: Der Sinn des Lebens. Ausgewählte Texte (A. Resch) 365

Ludwiger, Illobrand von: Burkhard Heim: das Leben eines vergessenen Genies (A. Resch) 184

Lutz, Wolfgang (Hg.): Lehrbuch Psychotherapie (A. Resch) 188

Meier, Esther: Handbuch der Heiligen (A. Resch) 370

Reiter, Peter: Der Seele Grund: Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre (A. Resch) 375

Scharbert, Gerhard: Dichterwahn: über die Pathologisierung von Modernität (A. Resch) 368

Van Duk, Lutz: Auf Leben und Tod: wie in der Welt gestorben wird (A. Resch) 372

Willin, Melvyn: Geister: unglaubliche Bilder auf dem Prüfstand; Fotografien des Übersinnlichen (A. Resch) 94

Wittwer, Héctor/Schäfer, Daniel/Frewer, Andreas (Hg.): Sterben und Tod: Geschichte – Theorie – Ethik. Ein interdisziplinäres Handbuch (A. Resch) 95

Würtenberger, Sandra: Homöopathielegitimation aus wissenschaftsphilosophischer Sicht: vom vorwissenschaftlichen Phänomen zum technowissenschaftlichen Forschungsgegenstand (A. Resch) 364

JAHRESREGISTER 2011

Aachen /Blutphänomene 227
Abell, Arthur M. 77
Aberglaube 92
Abgar V. 158
Acheiropoietos 357
Acta Thaddaei 159
Ágreda, Maria de 133
Agrippa von Nettesheim 24
AKE 44, 46, 50
Alayavijnana 203
Alocci, Enzo 238
Amygdala 86
Andreas Resch 307–329
Angst 86
Archetypen 101
Aristoteles 105, 200
Aristotelische Potentialität 105
Asitie 135
ASW 23
Athanasius 154
Augustinus 201, 206, 214
Außersinnliche Wahrnehmung 23
Ayate 319
Ayer, Alfred J. 66

Bacon, Francis 63
Baktun 124
Barbet, Pierre 171
Barrell, J. J. 51, 52
Baruch de Spinoza 62
Bauer, Eberhard 26
Befragungstechnik 41
Behaviorismus 66
Beltrán de Guzmán, Nuño 310, 311
Bender, Hans 26, 224
Benedikt XIV. 134, 144, 145
Benford, Sue 176, 177
Bergson, Henri 75
Beugung von Masseteilchen 105
Bewusstsein 75, 206
Bilokation 126
Bios 22, 79
Blavatsky, Helena P. 24, 27, 28
Blut- und Tränenphänomene 221, 226, 227, 237
Blutspuren /Grabtuch von Turin 256
Blutwunder des Januarius 222
Bohr, Niels 72, 119
Bolsena 233
Born, Max 72, 112, 198
Bosco, Johannes 129, 130
Brahms, Johannes 77
Brand von Kopenhagen 291ff.
Brand von Stockholm 291ff., 297
Breil, Reinhold 367
Brik, Hans Theodor 229
Bureau Médical 144, 145
Busch, Peter 191

Callahan, Philip 242, 323
Campanella, Tommaso 68
Carbontest /Grabtuch 175
Carnap, Rudolf 66
Carrel, Alexis 144
Cassirer, M. 44
Cautio criminalis 18
Cherubim 155, 156, 157
Christoph Columbus 309
Civitavecchia 234, 240
Copertino, Joseph von 134
Cordiglia, Giovanni B. J. 173
Cortés, Hernán 309
Cuauhtlatoatzin 311, 319
Cullmann, Oskar 67

Dämonen 373
Darwin, Charles 64, 74, 210
De Jakobis, Justinus 128
DeBlois, Tony 78
Defense Mechanism Test 360
Delage, Yves 170
Desa, Joseph 134
Descartes, René 61
Dessoir, Max 21, 22
Dethlefsen, Thorwald 91
Di Giorgi, Gemma 141
Di Lazzaro, Paolo 263, 264
Diego, Juan 241, 311ff.
DMT 360
Doctrina Addai 156, 158
Döring, Alois 226
Dornenkrönung /Jesus 250

Drexel, Mary Catherine 143
Driesch, Hans 17
Dürr, Hans Peter 73, 204, 210

Edge, Hoyt 40
Egeria 159
Einstein, Albert 119
Elevation 131
Encausse, Gerard 25
Enrie, Giuseppe 171, 257, 260
Erfahrungsorientierte Methode 52
Esoterik 25, 27
Espriella Godínez, José Carlos 308
Evans, Colin 132
Evolution 64
Experimentelle Methode /Parapsychologie 34
Experimenter-Effekt 38
Eysenck, Hans Jürgen 15, 16

Fanti, Giulio 249, 259, 264, 265
Fartacek, Gebhard 373
Faulstich, Joachim 204
Fechner, G. T. 69
Fernwahrnehmung 291
Ficcini, Barbara 249
Filas, Francis L. 260
Finca-Betania 234
Finucane, R. C. 42
Fischbeck, Hans-Jürgen 214
Frascati 357
Frei, Gebhard 18, 128
Frei, Max 173
Frewer, Andreas 95
Frietsch, Wolfram 362
Furtner, Maria 136

Garlaschelli, Luigi 225, 226
Gasser, Georg 189
Gauger, W. 52
Gauss, Carl Friedrich 69
Gebser, Jean 209
Geißelung /Jesus 247
Geist 206
Geister /Fotografien 94
Geoffrey I. 166
Gerding, Johan L.F. 291–306
Gierer, Alfred 74
Ginn 373
Glaube und Erkenntnis 5
Gödel, Kurt 71
Görres, Joseph von 132
Goser, Karl 100
Götterlehre, griechische 191
Grabtuch von Turin 149ff., 247ff., 257, 357
Gredt, Joseph 126
Greeley, Andrew M. 34, 42
Gregor der Referendar 161
Grenzgebiete der Wissenschaft 3
Greve, Ellen 135
Grochtmann, Harald 138
Guadalupe 241, 307ff.
Günzel, Stephan 186
Gutherman, Robert 142

Haeckel, Ernst 65
Hahn, Fritz 322
Haraldsson, Erlendur 291–306
Hartmann, E. 44
Heilige /Handbuch 370
Heilungen von Lourdes 143
Heim, Burkhard 79, 87, 88
Heimsche Theorie 87
Heisenberg, Werner 72, 105, 115, 206
Helmholtz, Hermann von 70, 324
Hermes Trismegistos 198
Hersperger, Patrick 92
Hillman, James 34
Hirschberger, Johannes 101
Hobbes, Thomas 61
Home, Daniel Dunglas 131
Homöopathie 85
Homöopathielegitimation 364
Honorton, Chuck 39
Hufford, David 41
Humanistische Psychologie 205
Hüther, Gerald 202, 210
Huxley, Aldous 100
Hvidt, Hans Christian 138, 141, 240
Hyman, Ray 361
Hypothese der Erfahrungsquelle 41
Hypothese der Herkunftsquelle 41

Illuminaten 362
IMAGO MUNDI 7
Indridason, Indridi 291ff.

Inedie 135
Inselbegabungen 77
Integrales Denken 209

James, William 66, 75, 76, 103, 365
Januarius /Blutwunder 222
Jeans, James 67, 207
Joachim, Joseph 77
Johannes Moschos 156
Johnson, Martin 360
Jung, Carl Gustav 101, 196, 203, 206
Jung-Stilling, H. 301

Kaluza, Theodor 70
Kant, Immanuel 64, 68
Karasch, Juri 359
Kardec, Allan 24, 25
Kaschmirische Shivaismus 196
Keil, Jürgen 15
Kollektive Unbewusste 101
Kopenhagen /Brand 291ff.
Kopenhagener Deutung 72
Körperabdruck /Grabtuch von Turin 247
Körperbild /Grabtuch von Turin 257, 263
Kragh, Ulf 360
Kral, Josef 3, 6
Krebs, Emil 79
Kreuzabnahme /Jesus 254
Kreuzigung /Jesus 251
Kuhn, Richard 322
Kulagina, Nina 131
Kutschera, Ulrich 74
Kybalion 198

La Mettrie, Julien Offray de 63
Lakrimation 234
Lambertini, Prospero 134, 144, 145
Lancaster, Brian L. 209
Lanciano 232
Längsschnittuntersuchungen 43
Laszlo, Erwin 203
Le Nobletz, Michael 128
Leibniz, Gottfried Wilhelm 62
Lévi, Eliphas 24, 232
Levine, R. L. 53
Levitation 131
Lier, Gerda 60, 67
Liguori, Alphons von 127
Limpias 234
Locher, Theo 91
Locke, R. G. 51
Lucadou, Walter von 15
Lucius Annaeus Cornutus 191
Lundmark, Kurt 360
Lutz, Wolfgang 188

Mach, Ernst 70
Madonna von Guadalupe 241, 307ff.
Mangiapan, Théodore 145
Manicas, P. T. 37, 38
Marcel, Gabriel 8, 9
Maria Pötsch 236
Marino, Joseph 176, 177
Markwardt, Jack 154
Marsilius Ficinus 68
Maslow, Abraham 205
Mathematik 70
Maunoir, Julian 128
Maya-Kalender 124
McClenon, J. 35, 42
Medrano de Bianchini, Maria Esperanza 234
Mehrdimensionalität 70
Meier, Esther 370
Meister Eckhart 212, 213, 375
Melismos 161
Mensch 60
Mirebeau /Blutphänomene 227
Modernität 368
Monaden 62
Monod, Jacques 214
More, Henry 68
Murphy, Gardner 46
Myers, F.W.H. 47, 75

Nazzour, Myrna 239
Neumann, Therese 136
Newton, Isaac 63, 68
Nicht-experimentelle Methoden /Parapsychologie 41
Nietzsche, Friedrich 65
NTE 44, 50

Okkultismus 24
Olsen, Rolf 132
Ossa, Otty 234
Ostwald, Wilhelm 65

Palmer, John 39, 40
Paranormale Erfahrung 23
Paranormale, das 19
Paranormologie 21
Paraphänomene 11, 125, 126
Parapsychologie 21, 33, 35
Parmenides von Elea 199
Pavese, Armando 20
PE 23
Peek, Kim 78
Pekala, R. J. 53
Persona, postmortale 79, 80
Phänomene, kognitiv-sensorische 23
Phänomene, motorische 23
Phänomene, paraphysikalische 23
Phänomene, pseudoparanormale 14
Phänomenologischer Ansatz 50
Philosophia Perennis 75, 99, 195, 355
Phobos 359
Phobos-Grunt 359
Physis 22, 79
Pia, Secondo 170, 171, 179
Pio, Pater 129, 130, 141
Placebo-Effekt 183
Platon 60, 68, 70
Plotin 60
Pneuma 22, 79
Pollenprobe /Grabtuch 173
Poser, Manfred 291
Potentialität 114, 199
Potentialitätswellen 119
Poynton, J. C. 52
Price, D. 52
Prinz, Wolfgang 76
PSI-Hypothese 23
Psyche 22, 79
Psychotherapie 188

Othon de la Roche 162, 164, 166

Quantenphysik 195, 355
Quantensprünge 120
Quantenwirklichkeit 99, 195, 355
Quitterer, Josef 189

Raum 186
Raumphilosophie 68
Realität 105
Reiter, Peter 375
Resch, Andreas 3–10, 20, 21, 22, 25, 59–83, 143, 149–181, 247–288
Rhine, J. B. 40, 360
Richet, Charles 23
Riemann, Georg Friedrich Bernhard 69
Robert de Clari 161
Rogers, Raymond 177, 178
Rogo, D. Scott 145
Ruppert, Hans-Jürgen 27
Russel, Bertrand 65, 66
Rodionow, Nikolai 359

Savants 78
Savant-Syndrom 77
Schäfer, Daniel 95
Schäfer, Lothar 99–123, 195–219, 355
Scharbert, Gerhard 368
Schlangenwunder 138
Schleier von Manoppello 358
Schlitz, M. J. 50, 51
Schonath, Columba 231
Schopenhauer, Arthur 66
Schwartz, Emanuel K. 45
Searle, John R. 66
Secord, P. 37, 38
Seelenbegriff 189
Seelenlehre 375
Sinn des Lebens 365
Slade, Henry 69
Smith, Huston 103
Smith, Jody 242, 323
Society for Psychial Research 26
Spanda 196
Spee, Friedrich 18
Spontanremissionen 141
SPR 26
Staniford, Philip 48, 49
Sterben 95
Steuco, Agostino 100
Stockholm /Brand 291ff., 297
Straubinger, A. C. 138
Sufismus 198
Superstitio 92
Sutherland, C. 44
Svensson, Niels 250, 251
Swedenborg, Emanuel 291ff.
Synthetische Theorie 74

Syrien 373

Tammet, Daniel 78
Tanner, Adam 18
Teillier, Patrick 143
Teilnehmer-Beobachter-Ansatz 47
Telekinese 131
Tenochtitlán 309, 312
Tepeyac 311
Teresa von Avila 132, 133
Therese von Konnersreuth 227
Thiry d'Holbach, Paul-Henri 63
Thomasius, Christian 18
Tilma 319, 322, 358
Timm, Ulrich 16
Tod 95, 372
Tod /Jesus 253
Torroella, Javier 242, 323
Treffert, Darold 78
Twemlow, S. W. 42, 45, 46

Übergangswahrscheinlichkeit 120
Ullman, M. 43
Unsere Liebe Frau von Guadalupe 307ff., 311
Unsterblichkeitsproblem 59

Vachère de Grateloup, Abbé 227, 228, 230, 231
Vallee, J. 44
Van Duk, Lutz 372
Vintras, Eugène 232
Von Ludwiger, Illobrand 184

Wahlig, Charles J. 323
Wahrscheinlichkeitswellen 112, 114, 119
Wall, Amy 143
Wallace, Alfred Russel 74
Walther, Gerda 6, 50, 51, 75
Wellen 196
Wellen-Paket 71
Wellenprinzip 71
White, Rhea Amelia 33–58
Wicca-Bewegung 84
Wiesinger, Alois 4
Willin, Melvyn 94
Wiltshire, Stephen 78
Wirklichkeit 105
Wissenschaftstheorie 367
Witten, Edward 70
Wittwer, Héctor 95
Würtenberger, Sandra 364
Wunder 137
Wunder-Phänomene, eucharistische 226

Zahlner, Ferdinand 11–32, 125–148, 221–245
Zangenberg, Jürgen K. 191
Zigrone, Nancy 40
Zola, Emile 140
Zöllner, Friedrich 69
Zufall 64
Zufallsprinzip 71
Zugibe, Frederick T. 251, 252
Zumárraga, Juan de 242, 310
Zustände, virtuelle 116

HINWEISE FÜR AUTOREN

Zur Abfassung der Beiträge für GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT gelten folgende Richtlinien:

Als Aufsätze können nur Manuskripte entgegengenommen werden, die sich mit Grundfragen der Grenzgebiete befassen und unveröffentlicht sind. Mit der Annahme der Veröffentlichung überträgt der Autor dem Verlag das ausschließliche Verlagsrecht.

Leitartikel: 10–20 Manuskriptseiten

Vorspann: Curriculum vitae des Autors mit Kurzhinweis auf Inhalt und Aktualität des Beitrages (10–20 Zeilen).

Gliederung nach dem Schema: I. ..., 1. ...., a) ..., 1) ... oder 1 ..., 1.1 ...., 1.2 .... 2 ..., 2.1 ..., 2.2 ...

Der Beitrag soll durch prägnante Zwischenüberschriften gegliedert werden. Die Redaktion behält sich vor, Zwischentitel notfalls selbst einzufügen und geringfügige Änderungen sowie Kürzungen aus umbruchtechnischen Gründen u. U. auch ohne Rücksprache vorzunehmen.

Grafische Darstellungen: Wenn sinnvoll, sollten dem Beitrag reproduzierbare Abbildungen (Fotoabzüge, Schemata, Tabellen) mit Verweis im Text und genauer Beschreibung beigegeben werden.

Anmerkungen: Mit Erklärungen in den Anmerkungen ist so sparsam wie möglich umzugehen. Literaturverweise in den Fußnoten nach folgendem Schema: Autor – Kurztitel – Jahrzahl in Klammer – Seitenzahl (bei Zitaten).

Literatur: Am Ende des Beitrages vollständige bibliografische Angaben der verwendeten und weiterführenden Literatur in alphabetischer Reihenfolge bzw. bei mehreren Werken desselben Autors in der Abfolge des Erscheinungsjahres. Schema: Autor – Titel und evtl. Untertitel – Ort – Verlag – Jahr – Reihe.

Zusammenfassung: Dem Beitrag ist eine Zusammenfassung von ca. 10 Zeilen mit Stichwörtern beizufügen, womöglich auch in englischer Übersetzung.

Leitartikel sind unter Angabe des verwendeten Textprogramms via E-Mail zu senden an:
info@igw-resch-verlag.at

VERÖFFENTLICHUNGEN – RESCH VERLAG

ISBN/ISSN		EUR [D]
1021-8130	Grenzgebiete der Wissenschaft (vierteljährl.), Abo	37.40
1021-8122	ETHICA (vierteljährl.), Abo	39.90

IMAGO MUNDI Sammelbände

978-3-85382-033-9	Frei: Probleme der Parapsychologie	18.50
978-3-85382-034-6	Resch: Welt, Mensch und Wissenschaft morgen	15.40
978-3-85382-000-1	Resch: Mystik	25.70
978-3-85382-004-9	Resch: Paranormale Heilung	27.70
978-3-85382-016-2	Resch: Kosmopathie, Ln/Kt	32.30/27.20
978-3-85382-029-2	Resch: Geheime Mächte	34.90
978-3-85382-040-7	Resch: Psyche und Geist	34.90
978-3-85382-042-1	Resch: Gesundheit, Schulmedizin, And. Heilmethoden	32.30
978-3-85382-044-5	Resch: Veränderte Bewusstseinszustände	34.90
978-3-85382-055-1	Resch: Aspekte der Paranormologie	37.90
978-3-85382-058-2	Resch: Die Welt der Weltbilder	34.90
978-3-85382-062-9	Resch: Paranormologie und Religion	40.00

VERÖFFENTLICHUNGEN – RESCH VERLAG/Fortsetzung

ISBN/ISSN		EUR [D]
	GRENZFRAGEN	
978-3-85382-012-4	Mauritius: Der gesteuerte Mensch	8.80
978-3-85382-018-6	Emde: Transzendenzoffene Theorie	8.30
978-3-85382-024-7	Resch: Gerda Walther	6.70
978-3-85382-028-5	Beck: Wer ist Michael?	4.20
978-3-85382-031-5	Held-Zurlinden: Erlebnisse einer Seele	6.70
978-3-85382-072-8	Willigmann: Grundriss der Heimschen Theorie	18.00
978-3-85382-075-9	Gerunde: Begegnungen mit den Toten	9.90
978-3-85382-084-1	Heim: Mensch und Welt	34.90
	BURKHARD HEIM: EINHEITLICHE BESCHREIBUNG DER WELT	
978-3-85382-008-7	Heim: Elementarstrukturen der Materie 1	86.00
978-3-85382-036-0	Heim: Elementarstrukturen der Materie 2	89.60
978-3-85382-080-3	Heim: Strukturen der physikalischen Welt	48.70
978-3-85382-064-3	Heim/Dröscher/Resch: Einführung in Burkhard Heim	50.20
	WUNDER VON SELIGEN UND HEILIGEN	
978-3-85382-066-7	Resch: Wunder der Seligen 1983–1990	70.20
978-3-85382-079-7	Resch: Wunder der Seligen 1991–1995	53.40
	SELIGE UND HEILIGE JOHANNES PAULS II.	
978-3-85382-070-4	Resch: Die Seligen Johannes Pauls II. 1979–1985	24.60
978-3-85382-076-6	Resch: Die Seligen Johannes Pauls II. 1986–1990	25.70
978-3-85382-083-4	Resch: Die Seligen Johannes Pauls II. 1991–1995	27.70
978-3-85382-087-2	Resch: I Santi di Giovanni Paolo II 1982–2004	53.40
978-3-85382-088-9	Resch: Die Seligen Johannes Pauls II. 1996–2000	39.90
	REIHE R	
978-3-85382-074-2	Resch: Fortleben	37.90
978-3-85382-077-3	Resch: Das Antlitz Christi	14.90
978-3-85382-078-0	Resch: Die Seher v. Medjugorje i. Griff d. Wissenschaft	16.90
978-3-85382-085-8	Resch: Die Wunder von Lourdes	19.30
978-3-85382-089-6	Resch: Zur Geschichte der Paranormologie	19.90
	LEXIKON DER PARANORMOLOGIE	
978-3-85382-081-0	Band 1: A–Azurit-Malachit	38.30
978-3-85382-090-2	Band 2: B–Byzanz	48.50
	PERSONENLEXIKON ZUR PARANORMOLOGIE	
978-3-85387-091-9	Zahlner: Personenlexikon zur Paranormologie	34.00
	MONOGRAPHIEN	
978-3-85382-061-2	Niesel/Niesel: Umgang mit heilenden Energien	13.40
978-3-85382-065-0	Veraja: Heiligsprechung	24.60
978-3-85382-069-8	Resch/Gagliardi: I Veggenti di Medjugorje	18.00
978-3-85382-073-5	Heim, G.: Erinnerungen an den Physiker B. Heim	15.00

RESCH VERLAG, Maximilianstr. 8, Postfach 8, A-6010 Innsbruck
Tel. +43 (0)512/574772, Fax +43 (0)512/574772-16
info@igw-resch-verlag.at http://www.igw-resch-verlag.at/

ISSN 1021-8130