

Medizin, Gesellschaft und Geschichte

MedGG 20

Franz Steiner Verlag Stuttgart

20

 Institut für
Geschichte der Medizin
Robert Bosch Stiftung 

Medizin, Gesellschaft und Geschichte (MedGG)
Band 20 • 2001

Medizin, Gesellschaft und Geschichte

Jahrbuch
des Instituts für Geschichte der Medizin
der Robert Bosch Stiftung

Band 20 • Berichtsjahr 2001

herausgegeben von
Robert Jütte

Franz Steiner Verlag Stuttgart 2002

Medizin, Gesellschaft und Geschichte (MedGG)
Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Medizin
der Robert Bosch Stiftung

Herausgeber: Prof. Dr. Robert Jütte
Redaktion: Dr. Sylvelyn Hähner-Rombach
Satz und Layout: Arnold Michalowski
Anschrift: Institut für Geschichte der Medizin
der Robert Bosch Stiftung
Straußweg 17
70184 Stuttgart
Telefon (0711) 46084 - 171 und 172
Telefax (0711) 46084 - 181

Erscheinungsweise: jährlich.

Bezugsbedingungen: Ladenpreis bzw. Abonnement EUR 25,-, für Studenten EUR 17,-, jeweils zuzüglich Versandkosten. Ein Abonnement gilt, falls nicht befristet bestellt, zur Fortsetzung bis auf Widerruf. Kündigungen eines Abonnements können nur zum Jahresende erfolgen und müssen bis zum 15. November des laufenden Jahres beim Verlag eingegangen sein.

Verlag: Franz Steiner Verlag, Birkenwaldstr. 44, 70191 Stuttgart

Anzeigenleitung (verantwortlich): Susanne Szoradi

Druck: Rhein Hessische Druckwerkstätte, Wormser Str. 25, 55232 Alzey

Medizin, Gesellschaft und Geschichte enthält ausschließlich Originalbeiträge mit den Themenschwerpunkten Sozialgeschichte der Medizin sowie Geschichte der Homöopathie und alternativer Heilweisen. Entsprechende deutsch- oder englischsprachige Manuskripte sind erwünscht. Sie sollten nach den Hinweisen für Verfasser abgefaßt und auf PC gesetzt werden. Die Hinweise für Verfasser, die auch nähere Angaben zu Betriebssystem und möglichen Textverarbeitungsprogrammen enthalten, bitte bei der Redaktion anfordern. Der Umfang der Beiträge soll 10.000 Wörter bzw. 30 Manuskriptseiten nicht überschreiten. Die Autoren erhalten 20 Sonderdrucke ihrer Aufsätze gratis, auf Wunsch weitere gegen Bezahlung.

Daneben informiert MedGG über laufende Forschungsprojekte und Veranstaltungen aus den Bereichen Sozialgeschichte der Medizin und Homöopathieggeschichte im deutschsprachigen Raum. Für entsprechende, zur Veröffentlichung bestimmte Mitteilungen sollten spezielle Formulare, die ebenfalls anzufordern sind, verwendet werden.

Als Ergänzung zum Katalog der Bibliothek des Homöopathie-Archivs, hg. v. Renate Günther und Renate Wittern, Stuttgart 1988, enthält MedGG ein Verzeichnis der Neuerwerbungen (vgl. Jahrbuch, Bd. 6ff.).

MedGG enthält keine Buchrezensionen. Unaufgefordert eingesandte Besprechungsexemplare werden nicht zurückgeschickt, sondern von der Institutsbibliothek übernommen.

Inhalt

	Anschriften der Verfasser	7
	Editorial	8
I.	Zur Sozialgeschichte der Medizin	
	<i>Otto Kaiser</i>	
	Krankheit und Heilung nach dem Alten Testament	9
	<i>Florian Steger</i>	
	Medizinischer Alltag in der römischen Kaiserzeit aus Patientenperspektive: P. Aelius Aristides, ein Patient im Asklepieion von Pergamon	45
	<i>Klaus Hödl</i>	
	Die Tuberkulose bei Juden und Schwarzen in den USA. Zur medizinisch-anthropologischen Debatte über rassendifferente Krankheitsneigungen, ca. 1850-1920	73
	<i>Matthias Dahl, Heiko Frese</i>	
	Das Provinzial-Erziehungsheim in Göttingen und die praktische Umsetzung des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses	99
	<i>Sylvelyn Hähner-Rombach, Ernst Ziegler</i>	
	Tagebuch Hans Richard von Fels. Ärzte-Mission nach Süddeutschland, 25. September bis 5. Oktober 1946	137
II.	Zur Geschichte der Homöopathie und alternativer Heilweisen	
	<i>Anne Hilde von Baal</i>	
	« <i>J'ai vu une femme publique</i> ». Nineteenth-century Ghent sufferers, sexual activity, venereal disease and homoeopathy	179
	<i>Axel Helmstädter</i>	
	Die parenterale Ameisensäuretherapie – ein medikamentöses Therapieverfahren der komplementären Medizin	197
	<i>Luise Kunkle</i>	
	Samuel Hahnemanns »mysteriöse« Q-Potenzen	213

	<i>Marion Wettemann</i>	
	Die Bedeutung der <i>Fragmenta de viribus medicamentorum</i> in Hahnemanns früher Praxis anhand einer Patientengeschichte aus den Krankenjournalen	221
III.	Neuerwerbungen der Bibliothek des Homöopathie-Archivs 2001 (15)	
	Monographien. Bearbeitet von <i>Beate Schleh</i>	231
	Zeitschriften. Bearbeitet von <i>Uta Schweizer</i>	255
IV.	Homöopathiegeschichte:	
	Laufende Forschungen und Veranstaltungen	261
V.	Sozialgeschichte der Medizin:	
	Laufende Forschungen und Veranstaltungen	263

Anschriften der Verfasser

Anne Hilde van Baal, M. A.
Mecklenburgstraat 46
NL - 3621 GP Breukelen
ahm.v.baal@veshil.demon.nl

Matthias Dahl, Dr.
Abteilung Ethik und Geschichte
der Medizin
Zentrum Psychosoziale Medizin
Georg-August-Universität Göttingen
Humboldtallee 36
D - 37073 Göttingen
mdahl@gwdg.de

Heiko Frese, maître en histoire
Abteilung Ethik und Geschichte
der Medizin
Zentrum Psychosoziale Medizin
Georg-August-Universität Göttingen
Humboldtallee 36
D - 37073 Göttingen

Sylvelyn Hähner-Rombach, Dr.
Institut für Geschichte der Medizin
der Robert Bosch Stiftung
Straußweg 17
D - 70184 Stuttgart
sylvelyn.haehner@igm-bosch.de

Axel Helmstädter, Dr.
Theodor-Heuss-Str. 30b
D - 63303 Dreieich
Helmstaedter@em.uni-frankfurt.de

Klaus Hödl, PD Dr.
Centrum für Jüdische Studien
Universität Graz
Elisabethstr. 27
A - 8010 Graz
Klaus.hoedl@kfunigraz.ac.at

Otto Kaiser, Prof. em. Dr. Dres. h. c.
Am Krappen 29
D - 35037 Marburg/Lahn
otto.kaiser@mailier.uni-marburg.de

Luise Kunkle
Löhdorfer Str. 238
D - 42699 Solingen
Sem-pa@bar-do.net

Beate Schleh, Dipl. Bibl.
Institut für Geschichte der Medizin
der Robert Bosch Stiftung
Straußweg 17
D - 70184 Stuttgart
beate.schleh@igm-bosch.de

Uta Schweizer, Dipl. Bibl.
Institut für Geschichte der Medizin
der Robert Bosch Stiftung
Straußweg 17
D - 70184 Stuttgart
uta.schweizer@igm-bosch.de

Florian Steger, M. A.
Offenbachstr. 26
D - 81245 München
Florian.Steger@gesch.med.uni-erlangen.de

Marion Wettemann, Dr.
Mohlstr. 52
D - 72074 Tübingen

Ernst Ziegler, PD Dr.
Stadtarchiv (Vadiana)
Notkerstr. 22
CH - 9000 St. Gallen

Editorial

Der Beitrag über Krankheit und Heilung im Alten Testament stammt von einem Theologen, Otto Kaiser, und setzt damit andere Akzente als die bislang vorliegenden Studien zur Medizingeschichte des antiken Judentums.

Wie schwer es ist, einen neueren Ansatz in der Medizingeschichte, nämlich die Geschichte des Patienten, für die Geschichte der Medizin in der Römerzeit fruchtbar zu machen, belegt der Aufsatz von Florian Steger, der sich mit einer medizinischen Fallgeschichte befaßt, die einen solchen Perspektivenwechsel bedingt erlaubt.

Die Tuberkulose ist nicht nur eine Krankheit mit vielen Namen (Schwindsucht, Phthisis etc.), sondern auch eine Erkrankung, die man immer wieder mit bestimmten gesellschaftlichen Schichten oder Gruppen in Verbindung brachte. Klaus Hödl untersucht die Debatte, die amerikanische Mediziner und Anthropologen gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts über den Zusammenhang zwischen Tuberkulose und Rasse führten.

Im Dritten Reich gab es zwar auch einen eugenischen Diskurs über Tuberkulosekranke, doch von dem Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses war vor allem eine andere Zielgruppe betroffen, wie die Fallstudie von Matthias Dahl und Heiko Frese belegt.

Eine interessante Quelle, die für die medizinische Zeitgeschichte wertvolle Informationen (darunter auch Fotos) liefert, ist das Tagebuch eines Schweizer Arztes, das dieser im Rahmen einer Dienstreise nach Süddeutschland im Herbst 1946 anlegte. Eingeleitet wird der Quellentext, den der Schweizer Archivar Ernst Ziegler editiert hat, von Sylvelyn Hähner-Rombach, die inzwischen auch die Redaktion dieser Zeitschrift von Iris Ritzmann übernommen hat.

Die Sektion »Zur Geschichte der Homöopathie und alternativer Heilweisen« umfaßt diesmal vier Beiträge, die die unterschiedlichen Ansätze in diesem Forschungsgebiet widerspiegeln. Neben den eher therapiegeschichtlich orientierten Studien (darunter zwei Miszellen zu Hahnemanns therapeutischer Praxis) findet sich auch eine sozialhistorisch angelegte Studie zu den geschlechtskranken Patienten eines Ghenter Homöopathen aus dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts.

Den Abschluß des Jahrbuchs bilden – wie immer – die Rubriken »Neuerwerbungen des Homöopathie-Archivs« und »Laufende Forschungen und Veranstaltungen«.

Stuttgart, im Frühjahr 2002

Robert Jütte

I. Zur Sozialgeschichte der Medizin

Krankheit und Heilung nach dem Alten Testament

Otto Kaiser

Summary

Disease and Treatment in the Old Testament

Throughout the Ancient Near East, supernatural forces were considered the cause of illness, and treatments were based on a collaboration between seers, doctors and exorcists. On the other hand, the health care system reflected in the Old Testament is remarkable different – replacing the various mystics with a single doctor, often a Levitical singer who also prayed for the sick.

This development is rooted in the fundamental monotheism postulated in Deuteronomy, and the prohibition of every kind of mantic or magic practice other than Jahwistic prophecy. The Old Testament reflects a change in the basic conceptualization of illness: rather than an expression of divine wrath, it is seen as the outcome of human sin. Certain theological problems arose from this ideology, including the need to explain the infant and child mortality that was so common during this period. Such questions were partly answered centuries later, by the Hellenistic belief in an after-life. Yet the Greek period brought with it another set of questions, such as whether a patient should consult a doctor or only pray to the Lord. In the early part of the second century, Ben Sira offered an answer which has been normative for religious people up to the present day – to consult the one without neglecting the other.

Das metaphysische Krankheitsverständnis der vor-hippokratischen Medizin des Altertums

Vergleicht man das Gesundheitssystem des Alten Ägyptens und des Alten Orients mit dem des Alten Testaments, so ergeben sich schon auf den ersten Blick Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Die Gemeinsamkeit liegt darin, daß man für die Krankheit metaphysische Ursachen annahm, indem man sie als Folge der Störung des Gottesverhältnisses ansah, die den Gesunden der Gewalt der Dämonen überlieferte. Mit Dietlinde Goltz können wir sagen, daß der Mensch »die Krankheit an sich nicht so sehr als eine ontische Gegebenheit denn als eine theurgische Demonstration« erfuhr. Sie galt ihm als ein Zeichen dafür, daß er die Gnade seines Gottes verloren hatte, weil er seine Gebote wissentlich oder unwissentlich übertreten hatte.¹ So klagt der sich unschuldig wissende Beter in der babylonischen Dichtung

Für den Freundschaftsdienst des Mitlesens der Korrekturen danke ich auch diesmal Herrn Pfarrer Martin Neher, Stuttgart und Maulbronn.

1 Goltz (1974), S. 265.

»Preisen will ich den Herrn der Weisheit« (*Ludlul bēl nēmiqī*) im zweiten Jahr seiner Krankheit, daß weder sein Gott noch seine Göttin seine Gebete erhörten und weder der Opferschauer noch der Traumdeuter noch der Exorzist seine Sache klären und ihm Heilung bringen konnten (II, 1-9). Da er sich keines Vergehens gegen die Götter bewußt war und als Beamter dafür gesorgt hatte, daß im Lande die Ordnungen der Götter gehalten wurden, kann er sich sein Leiden nur mittels der Annahme erklären, daß er dabei unbewußt gegen den Willen eines Gottes verstoßen hätte 1 (II, 1-9):

Wüßte ich doch (gewiß), daß hiermit der Gott einverstanden ist!
 Was einem selbst als gut erscheint, könnte für den Gott ein Frevel sein;
 was dem eigenen Sinn sehr schlecht dünkt, könnte dem Gott gut gefallen!
 Wer kann den Willen der Götter im Himmel erfahren?²

Und um mit Dietlinde Goltz die Summe zu ziehen: »Der Verlust der Gnade und des Schutzes der Götter macht den einzelnen Menschen automatisch zur Beute für die Dämonen und bösen Mächte.«³

Die Klärung der Grundfrage, ob der Patient von seiner Krankheit genesen oder sterben würde, aber auch die andere, ob die vom *asu*, vom Arzt, vorgesehene Behandlung erfolgreich sein würde, erwartete man von dem Leberschauer, dem Hepatoskopen oder *barū*. So heißt es z. B. in einer Anfrage des Hepatoskopen an den Sonnengott anlässlich einer Erkrankung des assyrischen Kronprinzen Assurbanipal (AGS 144 r. 8-11):

Ich frage dich, Schamasch,⁴ großer Herr, ob diese Droge, die jetzt vor deiner großen Gottheit hingelegt ist, und die Assurbanipal, der Kronprinz des Nachfolge Hauses trinken soll – (ob) er durch das Trinken dieser Droge [...] gerettet <und genesen> wird. Sei anwesend [in diesem Widder], lege eine positive Antwort (in ihn hinein).⁵

Die aktive Behandlung teilten sich dagegen der *asu*, der Arzt, und der *āšipu*, der Beschwörer. Dabei benutzte der Arzt vorwiegend Kräuter und Mineralstoffe, aber auch Mittel, die wir zur »Dreckmedizin« rechnen würden, während der Beschwörer magische Riten vollführte, welche die bösen Geister vertreiben und so den Kranken heilen sollten. Als das medizinische Grundpersonal können wir demnach den *barū*, den Opferschauer, den *asu*, den Arzt, und den dank der unterstellten Krankheitsursache als besonders kompetent betrachteten *Exorzisten* betrachten.⁶ Als Beispiel für seine Tätigkeit sei der Anfang eines aus Assur stammenden Rituals gegen einen die Krankheit verursachenden Totengeist zitiert (VAT 8237):

Wenn einen Menschen der Totengeist erfaßt hat, in (seinem) Leibe sit[zt und nicht weicht] und Geisterschreck i[h]n permanent befällt [...]

2 Übersetzung von Soden (1990), S. 122.

3 Goltz (1974), S. 265.

4 Der Sonnengott.

5 Zitiert nach der englischen Übersetzung in Starr/Aro/Parpola (1990), S. 191.

6 Vgl. dazu Avalos (1995), S. 222-231.

Ritual dafür: Bei Einbruch der Dämmerung festg du den Fußboden, versprengst reines Wasser, stellst ein Räucherbecken mit Wachholder auf. Du libierst⁷ Feinbier, mischst Lehm aus der Lehmgrube, Talg (und) Wachs zusammen und fertigt eine Figur des Schreckensgeistes. Dieser setzt du Stierhörner auf, stellst sie vor den Menschen hin. Seinen Namen schreibst du auf die linke Schulter der Figur des Geistes: »Schreckensdämon, böse Krankheit, die NN, Sohn des NN, erfaßt hat.« Vor Schamasch hält der Patient diese Figur mit der Linken hoch und knüpft mit seiner Rechten *einen Knoten*. Beschwörung:

»Schamasch,⁸ dies ist die Figur des Schreckensdämons« läßt du ihn dreimal sagen, dann stellst du sie in einer großen Opferschale ab. Eine Fackel hebst du hoch und zitiert die Beschwörung »Girra,⁹ du bist unwiderstehlich, bist aggressiv« dreimal und *löst vor ihm den Knoten*. Du wirfst dich nieder und wirfst dann die Verbrennungsreste in die Wüste. Dann wird er gesund.¹⁰

Jahwe, der Herr über Gegenwart und Zukunft seines Volkes...

Blicken wir auf das Alte Testament, so teilt es mit seiner Umwelt das metaphysische Verständnis der Krankheit. Aber an die Stelle der Vielzahl der Götter und Dämonen¹¹ hat es der Mensch hier grundsätzlich immer nur mit dem einen Gott zu tun, zu dem sich jeder Israelit täglich im Schema zu bekennen hat (Dtn 6,4f.):

Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einzig.¹²

Der Himmel ist gleichsam leer gefegt. Das reiche kanaänische Pantheon, das sich nach dem Zeugnis der ugaritischen Texte einst um den höchsten Gott El versammelt hatte und zu dem vor allem die Göttermutter Aschera, der Wettergott Baal Zaphon, sein in den Hintergrund getretener Vater Dagān, seine jungfräuliche Partnerin Anat, das Götterpaar Astart und Astarte, der Mondgott Jarich, die Sonnengöttin Schepesch, der Schmiedegott Kothar wa Chasis, der Pestgott Reschep und der Herr der Dämonen Horon gehörten,¹³ mußte seinen Platz dem einen Jahwe räumen. Die kosmischen Gegenspieler der lichten Welt und ihrer bewohnbaren Erde in Gestalt des Meeresherrn Jam und des Unterweltsgottes Mot, des Todes, sind samt ihren Helfern im Abgrund verschwunden. Alle Arten der Mantik und

7 D. h.: bringst eine Trankspende dar.

8 Der Sonnengott.

9 Der Feuergott.

10 Zitiert nach der Übersetzung von Farber (1987), S. 260f.

11 Zu den Dämonen in vorexilischer Zeit vgl. mit Überprüfung der dem Stand der Forschung vor dem Ersten Weltkrieg entsprechenden Altersbestimmungen der Texte Duhm (1904), S. 4-33, und weiterhin Wanke/Stemberger (1981), S. 277-286.

12 Vgl. zur Rechtfertigung dieser Übersetzung und Deutung Veijola (1992), S. 528-536 = (2000), S. 76f., und zur Sache auch Pakkala (1999), S. 73-84.

13 Vgl. dazu Loretz (1990), S. 56-60; Smith (1994), S. 225-234; ders. (2001), S. 41-53, und im Überblick Niehr (1998), S. 25-39.

Magie sind verboten, damit keine fremde Macht zwischen Jahwe, seine »Weisung« oder Tora und sein Volk tritt. Über die Reinheit des Volkes im tätigen Gottesdienst des Gehorsams gegen seine Tora aber wachen die priesterlichen oder levitischen Toralehrer¹⁴ und die für die kultische Reinheit und die Legitimität seiner Opfer verantwortlichen Priester (Ex 28-29; Lev 1-16). Selbst die grundsätzlich als legitim geltenden Propheten Jahwes, von deren einstigen Wunderheilungen deuteronomistisch und nachdeuteronomistisch bearbeitete Legenden rückblickend erzählen,¹⁵ wurden zunehmend als Mittler zwischen Jahwe und seinem Volk entbehrlich. Mehr und mehr in die Vergangenheit entrückt, wurden sie von den Deuteronomisten als Interpreten des Hauptgebotes und des Gesetzes gedeutet.¹⁶ Das schriftliche Erbe der vorexilischen Unheilspropheten¹⁷ wurde nun bis in die hellenistische Zeit hinein durch redaktionelle Eingriffe und Fortschreibungen unter strenger Beachtung des Ersten oder Hauptgebotes aktualisiert, um dem Volk seine jeweilige Lage vor Gott in der Welt zu deuten.¹⁸

Israel sollte sich hinfert als das Volk des *einen* Gottes verstehen, der den Anspruch auf seine Alleinverehrung durch die Befreiung Israels aus Ägypten erworben hatte (Ex 20, 2-3 par Dtn 5,6-7):¹⁹

Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt habe. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.

Dieser eine und einzige Gott Israels will bildlos verehrt werden, weil ihm keines seiner Geschöpfe gleicht (Ex 20,4 par Dtn 5,8).²⁰ Auch braucht sich keiner der Seinen zu sorgen, ihm könnte der Wille seines Gottes unbekannt sein, denn er war ihm am Sinai/Horeb und im Lande Moab offenbart und von Mose aufgezeichnet und ausgelegt worden. So heißt es in Dtn 30,11-14:

... dieses Gebot, das ich dir heute gebiete, ist weder vor dir verborgen noch (zu) fern von dir. Es ist nicht im Himmel, so daß man sagen müßte: Wer wird für uns in den Himmel hinaufsteigen und es uns holen und hören lassen, damit wir es befolgen können? Es befindet sich auch nicht jenseits des Meeres, so daß man sagen müßte: Wer wird für uns über das Meer setzen und es uns holen und hören lassen, damit wir es be-

14 Vgl. Dtn 17,8-13; Ez 44,23f.; Neh 8,1-8; Sir 45,17.

15 Vgl. z. B. 1. Kön 18,17-21; 2. Kön 18,17-25.29-35 mit 19,1-7 und dazu Schmitt (1972), der den Gang der Entwicklung der Elia- und Elisa-Tradition nachzeichnet, Würthwein (1984), der ihre mehrfache deuteronomistische Deutung nachweist, und Beck (1999), der den ganzen Weg der Elia-Überlieferung noch einmal rekonstruiert. Dabei wird deutlich, wie aus dem Regenmacher Elia schließlich der im Namen Jahwe heilende und das Hauptgebot verteidigende Prophet geworden ist.

16 Vgl. dazu z. B. 2. Kön 17,13; Jer 4,1-4; 7,3-7;3.

17 Das Auswahlprinzip der Tradenten wird in dem Prophetengesetz Dtn 18,20-22 deutlich.

18 Vgl. dazu grundsätzlich Pohlmann (1994) und Steck (1996).

19 Vgl. dazu auch Pakkala (1999), S. 64-72.

20 Vgl. Dtn 4,16-18 und zur Sache Kaiser: Gott (1998), S. 161-182.

folgen können? Denn überaus nahe bei dir ist das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, so daß du es befolgen kannst.

Das 5. Buch Mose oder Deuteronomium, das diese Grundsätze in der Gestalt einer großen, von Mose am Vorabend der Landnahme jenseits des Jordans gehaltenen Rede entwickelt, soll nach der Legitimationserzählung in 2. Kön 22 und 23 im Jahre 622 bei Bauarbeiten im Jerusalemer Tempel entdeckt worden sein. Daraufhin hätte es König Josia zur Grundlage einer Kultreform gemacht, alle Landheiligtümer verunreinigt²¹ und den gesamten Opferkult auf den Tempel von Jerusalem konzentriert. In der Tat scheint das Deuteronomium das Ergebnis einer im 7. Jahrhundert auch archäologisch greifbaren Jahwe-Allein-Bewegung zu sein.²² Daß es seine vorliegende Gestalt einem längeren Fortschreibungs- und Redaktionsprozeß verdankt, ist sicher. Ob seine literarischen Wurzeln wirklich in der Zeit König Josias oder erst in den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts v. Chr. liegen, so daß es ein Echo auf den Untergang des Reiches Juda wäre, ist dagegen bis heute umstritten.²³ In seiner vorliegenden Gestalt handelt es sich bei ihm jedenfalls um die Programmschrift für das Überleben Israels nach der großen Katastrophe des Jahres 587.

So, wie sich der Untergang des Nordreiches Israel und des Südreiches Juda nach der im Geiste des Deuteronomiums von den sogenannten Deuteronomisten verfaßten und mit der Einwanderung in das Land Kanaan einsetzenden und bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier reichenden Geschichtsdarstellung dem Abfall von Jahwe verdankt, sollte auch die Heimkehr der Deportierten, die Sammlung der Zerstreuten und die Befreiung des Landes von der Fremdherrschaft durch Jahwe von dem unbedingten Gehorsam gegenüber dem Hauptgebot und der ganzen göttlichen Weisung, der Tora, abhängen.²⁴ Demgemäß richtet sich das deuteronomische Rechtsbuch, wie aus Dtn 29,9-14 hervorgeht, an das Israel aller Zeiten und an allen Orten. Ihm wird für den Fall seines vollkommenen Gehorsams in Dtn 28,1-14 eine umfassende Segensverheißung gegeben, die ihm Gesundheit und Fruchtbarkeit von Menschen, Tieren und auf den Feldern, Sieg über seine Feinde und den Vorrang in der Völkerwelt verheißt. Andererseits werden ihm für den Fall seines Ungehorsams in Dtn 28,15-68 die schwersten, schließlich zu seiner Vernichtung führenden Flüche angedroht.²⁵ Israels Zukunft liegt mithin nicht nur in Gottes, sondern zugleich in

21 Vgl. zu ihnen Gleis (1997), S. 245-247.

22 Vgl. dazu Lang (1981), S. 47-83; Veijola (1992/2000), S. 540 bzw. S. 91; Otto (1999), S. 364-378; ders. (2001), S. 11-32, aber auch Veijola (1995/2000), S. 109-130 bzw. S. 287-314, und Keel/Uehlinger (1998), S. 406-422.

23 Zur Diskussion vgl. Kaiser: Pentateuch (2000), S. 118.

24 Vgl. dazu auch Pakkala (1999), S. 140-180.

25 Zur Herkunft der Vorstellungen und der Redaktionsgeschichte von Dtn 28 vgl. Braulik (1992), S. 203-210.

seiner eigenen Hand: Seine Umkehr zu Jahwe bildet die Voraussetzung für seine Erlösung (Dtn 30,1-8). Dieses Buch verlangt von Israel eine aggressive Abgrenzung von den Völkern und allem paganen Wesen und spricht ihm gleichzeitig eine Sonderstellung unter ihnen als das Eigentumsvolk des wahren Gottes zu. Es ist daher theologisch die Mitte der Hebräischen Bibel. Sein exklusiver Monojehwismus ist in der Geschichte des Judentums, des aus ihm hervorgegangenen Christentums und in beider Nachfolge auch des Islams zu weltgeschichtlicher Bedeutung gelangt: In diesen drei Weltreligionen ist es gewiß, daß es der Mensch in allen Lebenslagen, in Freud und Leid, in Gesundheit und Krankheit, in Alter und Tod, in der Heimat wie in der Fremde immer mit dem einen Gott zu tun hat, der eifersüchtig über seine Treue wacht (Ex 20,5f.; vgl. Sir 17,15.19f.).

Ich bin Jahwe, dein Arzt: Der Ausschluß von Magie und Mantik bei der Behandlung der Kranken im exilisch-nachexilischen Zeitalter

Diese ausschließliche Zuständigkeit Jahwes aber schließt nach dem Deuteronomium alle divinatorischen und magischen Praktiken aus, die nicht nur bei den Nachbarvölkern üblich, sondern (wie die genauere Nachforschung ergibt) auch im vorexilischen Israel ausgeübt worden waren.²⁶ Gesundheit und Krankheit sollten weiterhin allein vom Gehorsam gegen die Tora abhängen. Wer krank wurde, sollte mithin Buße tun und sich Gottes Barmherzigkeit empfehlen. Die Befragung von Opferschauern und Wahrsagern und Heranziehung von Exorzisten war mithin nicht nur überflüssig, sondern ein Zeichen des mangelnden Gottvertrauens. Daher verbietet Dtn 18,9-12 die Ausübung aller mantischen und magischen Praktiken:

...wenn du in das Land kommst, das Jahwe, dein Gott, dir geben wird, sollst du nicht lernen, solche Greuel zu tun wie diese Völker. Es soll bei dir keiner gefunden werden, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen läßt,²⁷ keiner, der ein Losorakel befragt (qōšēm qasēm),²⁸ kein Vorzeichendeuter (mē'ōnēn),²⁹ kein Omendeuter (mēnahēš),³⁰ kein Exorzist (mēkaššēp),³¹ niemand, der schwarze Magie ausübt

26 Zu dem seit den Funden von Kuntillet Adgrud viel diskutierten Problem der Verehrung anderer Götter in Israel vgl. vor allem die Übersicht und das besonnene Urteil von Pakkala (1999), S. 225-231, und weiterhin (zur Frage nach der Rolle der Aschera und der Ascheren) Frevel (1995), S. 925-930, und übergreifend Keel/Uehlinger (1998), S. 199-282.

27 Vgl. auch Jes 28,18. Dem Kontext nach dürfte es sich um eine mantische Rite gehandelt haben, die später als Kinderopfer gedeutet worden ist; vgl. Nielsen (1995), S. 186, aber auch Day (1989), S. 31.

28 Vgl. dazu Jeffers (1996), S. 96-98.

29 Jeffers (1996), S. 78-81.

30 Jeffers (1996), S. 74-78.

31 Zur Diskussion vgl. Jeffers (1996), S. 65-70. M. E. handelt es sich um eine dem mēlahēš entsprechende Bezeichnung, vgl. zu ihr KTU 1.100.5; und z. B. Ps 58,6; Koh

(hōbēr hābār),³² noch einer, der Totengeister oder Wahrsagegeister befragt (šō'el 'ōb wəjīd'onī dōrēs) oder sich an die Toten wendet;³³ denn ein Greuel vor Jahwe ist jeder, der solches verübt, denn um dieser Greuel willen wird Jahwe, dein Gott, sie vor dir vertreiben.

Vorbehaltlich einer gewissen Unsicherheit in der Entschlüsselung der Terminologie läßt sich aus diesem Gesetz entnehmen, daß es die Befragung von Vorzeichenkundigen³⁴ und Orakeldeutern,³⁵ Totenbeschwörern³⁶ und Wahrsagern³⁷ sowie die Heranziehung von Exorzisten als mit dem Ersten Gebot unvereinbar verbietet.³⁸ Damit entfiel für den Kranken die Möglichkeit, sich mit derartigen Mitteln über den Verlauf seiner Krankheit und die Wirksamkeit der vorgesehenen Medikamente zu erkundigen. Ebenso aber war es verboten, einen Exorzisten herbeizurufen, um die Krankheitsdämonen zu vertreiben.³⁹ Statt dessen war der Kranke außer auf den Arzt auf den

10,11; Jer 8,17, dazu Jeffers (1996), S. 70-74, und als weiteren Beleg 11 Q 11 (Ps III) 4,4.

32 Zum Befund und zur Diskussion vgl. Jeffers (1996), S. 31-35.

33 Vgl. Lev 19,31; Jes 8,19-20 und 1. Sam 28,3-25.

34 Vgl. immerhin 2. Sam 5,24.

35 Zum Becherorakel vgl. Gen 44,5; zum Losorakel mittels der Urim und Tummim 1. Sam 14,38-42, dazu Graf Reventlow (1986), S. 105-110; Jeffers (1996), S. 202-215, mit weiteren Belegstellen; zur Leberschau 2. Kön 16,15b; Ps 27,4b; vgl. KTU 1.78.5, zur Leber- und Lungenschau in Ugarit Dietrich/Loretz (1990), S. 1-86, und Meyer, ebd., S. 241-280, zur Leberschau in Israel Loretz (1985), S. 13-28, zu Ps 27,4 auch Craigie (1982), S. 232, zu ihrem Verbot und der Verbrennung des bei ihr eine zentrale Rolle spielenden Leberlappens Rost (1967), S. 35-41, bzw. Jeffers (1996), S. 159-160, und dazu Ex 29,13.22; Lev 3,4.10.15; 4,9; 7,4; 8,16.25; 9,10.19, vgl. Loretz (1985), S. 24, und zur Sache auch B. Lang, in: Neues Bibel Lexikon Bd.II. Zürich 1995, S. 603-604.

36 Vgl. die Erzählung von Saul bei der Totenbeschwörerin in En-Dor 1. Sam 28, 3-25*, zu ihr Tropper (1989), S. 206-227, und Mommer (1991), S. 163-175, die beide die überlieferte Erzählung auf eine ältere mündliche Tradition zurückführen, aber in der Beurteilung des vorliegenden Textes unterschiedliche Wege einschlagen; ferner Kaiser in: Ders./Lohse (1977), S. 29-33; zu ihrem Verbot Dtn 18,10-11, Lev 19,31; 20.6.27 Tropper (1989), S. 227-242 und S. 251-268, und zu Jes 8,19-20; 19,3 und 29,4 ebd., S. 268-291; zur Nekromantie in der nordwest-semitischen Welt Jeffers (1996), S. 167-181, speziell zu der in Ugarit auch Tropper (1989), S. 123-160, und Dietrich/Loretz (1990), S. 205-226.

37 Vgl. 1. Sam 9,1-20 und Albertz (1992), S. 153. - Selbst die Traumdeutung blieb nicht unumstritten; vgl. Jer 23,25-32 und 29,9 (zur nachjeremianischen Herkunft beider Belege McKane (1986), S. 588-597, bes. S. 596-597, bzw. ders. (1996), S. 724-725); zum königlichen Inkubationstraum in Ugarit und Israel Husser (1994), S. 27-92, und zu den sonstigen alttestamentarischen Traumerzählungen, ihrer nachdeuteronomischen Kritik und ihrer Deutung durch die Weisen S. 93-261, und dazu auch Sir 31(34),1-8.

38 Vgl. 1. Sam 9,1-20 und zum Problem der Kultprophetie Johnson (1966²).

39 Vgl. dazu die ugaritische Beschwörung gegen einen Schlangenbiß KTU 1.100 bei Dietrich/Loretz (2000), S. 263-402: Horon als Urbild des Schlangenbeschwörers. Me-

Beistand der levitischen Sänger angewiesen. Diese traten gegebenenfalls an sein Lager, um stellvertretend für ihn das Klagegebet zu beten⁴⁰ und dadurch Gott zu bewegen, ihn wieder genesen zu lassen.

Die medizinische Tätigkeit der Priester beschränkte sich anders als z. B. in der Medizin der Ägypter⁴¹ und der theurgischen der Griechen⁴² auf die Wahrung der kultischen Reinheit Israels.⁴³ Daher mußten vor ihnen alle erscheinen, die von einem ins Auge springenden, als *næga' šāra'at*, als »rädiger Befall« bezeichneten Hautleiden befallen waren. Nach gehöriger Inspektion des Befundes verfügten die Priester gegebenenfalls eine Quarantäne, die die Betroffenen vorübergehend aus der Gemeinschaft ausschloß. Sie konnten unter Umständen nach einer weiteren Untersuchung wieder in sie aufgenommen werden, wenn der Befund abgeklungen war (Lev 14). Angesichts der großen Zahl dermatologischer Erkrankungen sind alle Versuche, die Art des »rädigen Befalls« genauer zu bestimmen, rein spekulativen Charakters. Mehr, als daß es sich um Hautausschläge handelte, läßt sich nicht mehr sagen. Die beliebte Übersetzung mit »Aussatz« darf keinesfalls dazu verführen, das Leiden mit der damals medizinisch unheilbaren Lepra zu identifizieren, weil der »Befall« prinzipiell als heilbar angesehen wurde (Lev 13,2-59).⁴⁴

Die beiden nachfolgenden Beispiele für den Krankenpsalm werden zeigen, wie unergiebig diese Liedgattung für eine medizinische Diagnose ist; denn als zu rituellem Gebrauch bestimmte Lieder wurden sie so verfaßt, daß jeder Leidende sich mit dem Ich des Gebetes identifizieren konnte.⁴⁵

dizinischer Mythos als Begleittext zum Ritual sowie KTU 1.114 und dazu ebd., S. 403-524: Mythos mit medizinisch-therapeutischer Anweisung; vgl. auch die von denselben zusammengestellten ugaritischen Beschwörungen (1988), S. 329-357, sowie die keilschriftliche aramäische Beschwörung aus Uruk, Übers. von Delsman (1988), S. 432-434, die phönizische Beschwörung aus Arslan-Tasch KAI 27, I (1966²), S. 6-7, Übers. und Kommentar II (1964), S. 43-47, bzw. Butterweck (1988), S. 435-437, sowie das reichliche ägyptische Material, das Sternberg-el Hotabi/Gutekunst/Kausen (1988), S. 358-431, bereitgestellt haben.

40 Vgl. dazu Avalos (1995), S. 56-72, aber auch S. 84-88.

41 Vgl. dazu Westendorf (1992), S. 186.

42 Vgl. dazu Avalos (1995), S. 56-72, aber auch S. 84-88.

43 Vgl. dazu Avalos (1995), S. 362-368.

44 Vgl. Elliger (1966), S. 181-182; Seybold (1978), S. 55-60.

45 Vgl. dazu z. B. Mowinckel (1962 II), S. 18-25; Gerstenberger (1980), S. 134-160; ders. (1988), S. 14; vgl. auch Avalos (1995), S. 251-254. - Seybold (1973), S. 183-185, vgl. auch ders. (1978), S. 35-45, der mit dem primär persönlichen Charakter der Gebete rechnet, die weiterhin als Formulare verwendet werden konnten. Weiser, (1950 ND), S. 46-47, verweist auf die Überschrift in Ps 102,1, die zeigt, daß jedenfalls manche dieser Psalmen zu wiederholter Verwendung bestimmt waren. Sachlich wäre es in der Tat erstaunlich, wenn man in Israel nur den Vertretern der sakralen Überlieferung das Privileg richtigen Betens vorbehalten und nicht an die Nöte des gemeinen Mannes ge-

Daß wir weiterhin und bis zum Ende der Perserzeit nur indirekte Zeugnisse für das Wirken von Ärzten in Juda besitzen, dürfte weniger mit dem Monopolanspruch Jahwes als Heiler als mit der Eigenart der biblischen Literatur zusammenhängen.⁴⁶ Daß Jahwe bereits in vorexilischer Zeit die Aufgabe eines Heilgottes erfüllte, zeigt das Onomastikon: So ist der Personennamen *Rapajahû* (Jahwe hat geheilt) auf Siegelabdrücken aus dem späten 7. oder frühen 6. Jahrhundert aus der Jerusalemer Davidstadt und aus Tell Bêt Mirsim belegt.⁴⁷ Daß sich der Glaube an Jahwe damals problemlos mit dem ärztlichen Beruf vertrug, belegt ein vom Tell Bêt Mirsim stammender Stempelsiegelabdruck aus dem späten 7. oder frühen 6. Jahrhundert v. Chr. mit der Inschrift *Für Elijahû, den Arzt*.⁴⁸ In diesem Zusammenhang verdient auch die Bestimmung des in der mittleren Königszeit zu datierenden Bundesbuches Ex 21,18-19 Erwähnung, die einem Mann, der von fremder Hand verletzt und dadurch arbeitsunfähig geworden war, für die Zeit seiner Rekonvaleszenz einen Ausgleich für den ihm entgangenen Verdienst und die Kosten für die ärztliche Behandlung zuerkennt⁴⁹. Auch der zwischen dem letzten Jahrzehnt des 7. und dem zweiten des 6. Jahrhunderts v. Chr. in Jerusalem wirkende Prophet Jeremia konnte wie selbstverständlich in seiner Klage über das katastrophale Ende seines Volkes metaphorisch nach dem Arzt fragen, der sich auf die Wundbehandlung mit Mastix⁵⁰ aus Gilead versteht (Jer 8,21-23*):

Gibt es kein Mastix in Gilead
 oder ist kein Arzt da?
 Denn warum schließt sich nicht
 die Wunde⁵¹ der Tochter meines Volkes?

Von der frühen Perserzeit bis in die hellenistische Epoche nahmen die Arbeiter der Prophetenbücher keinen Anstoß daran, Fall und Wiederaufstieg

dacht hätte. Damit wird nicht bestritten, daß es das freie Laiengebet als unverzichtbare religiöse Äußerung nicht gegeben hätte, denn es wird in Ps 107 vorausgesetzt.

46 So auch Niehr (1991), S. 17.

47 Vgl. Davies (1991), 100.817 (Davidstadt) und 100.611 und 621 (Tell Bêt Mirsim), vgl. auch den dort in derselben Zeit auf der Bulla 100.552 bezeugten Kurznamen Rapa' (vgl. auch die weiteren Belege 100.377; 378 und 542), der zum ersten Mal auf dem Samaria Ostrakon 24 aus dem 8. Jahrhundert belegt ist; Davies, 3.024, Renz (1995), Sam (8): 1.24.

48 Davies, 100.641.

49 Vgl. dazu Schwienhorst-Schönberger (1990), S. 52-58, und zur Entstehung S. 415-417.

50 Vgl. auch Jer 46,11; 51,8 und Ez 27,17 und zur Identifikation des hebr. *šārî* mit dem Mastix der palästinischen *pistacia mutica*. Galling, in: *Biblisches Reallexikon* 2. Aufl. Tübingen 1977, S. 138, und Maiberger, in: *Neues Bibel Lexikon* Bd. II. Zürich 1991-1995 S. 45f.

51 Wörtlich: »zog herauf kein neues Fleisch.«

von Israel oder anderen Völkern mit den Metaphern von Krankheit und Heilung zu beschreiben oder anzukündigen. So beschreibt der jedenfalls nachexilische Verfasser von Jes 1,4-9* das am Boden liegende Juda als einen wegen seines permanenten Ungehorsams gezüchtigten Sklaven oder Sohn, der vom Scheitel bis zur Sohle voller Wunden, Striemen und Beulen ist, ohne daß die noch frischen Wunden ausgedrückt, verbunden und (ihre Verkrustungen) mit Öl aufgeweicht wurden.⁵² Das belegt, daß die Tätigkeit des Wundarztes auch in der Perserzeit in Juda ausgeübt worden ist. Aus der Beliebtheit der Metapher von Jahwe als dem Arzt,⁵³ die selbst noch in einem späten universalistischen Heilswort für die Ägypter in Jes 19,19-22 wiederkehrt,⁵⁴ lassen sich dagegen keine Rückschlüsse über die Verbreitung des Arztberufes ziehen, weil die Metapher zu einem traditionellen Topos geworden und andererseits Jahwes Stellung als Arzt der Seinen im exilisch-nachexilischen Judentum religiös konkurrenzlos war. Doch selbst wenn man den realen Arzt mit Skepsis betrachtet haben sollte und das theurgische Heilwesen durch die Leviten (idealiter, aber nicht mehr realiter durch die Propheten Jahwes) vertreten wurde, machten zumindest Knochenbrüche und schwerere Wunden ebenso handgreifliche wie kundige Behandlungen und damit den Arzt erforderlich.⁵⁵

Doch statt das weite Feld der Phantasie zu betreten, vor dem der Historiker mit Fug und Recht zurückscheut, kann er feststellen, daß in seinen ausnahmslos religiösen Quellen Jahwe als der Helfer und Retter des Kranken im Vordergrund steht. Die metaphorische Aufforderung in Hos 6,1, zu

52 Vgl. dazu Kaiser (1981), S. 32-35; Werner (1982), S. 118-127; Kilian (1986), S. 22-23; Becker (1997), S. 176-191; Berges (1998), S. 56-58; vgl. auch die Wiederaufnahme in Jes 30,25b-26 und dazu Kaiser (1973), S. 241-242; Vermeylen (1977), S. 419-420; Kilian (1994), S. 178; Berges, S. 231-232.

53 Vgl. Jer 3,22; 30,12-14; vgl. auch Thren 2,13; Jer 30,17; 33,6 und negativ über Babel 51,8-9. In Hos 5,13 wird bestritten, daß Ägypten die Israel von Assur geschlagene Wunde heilen kann. In dem Umkehrruf Hos 6,1-3 bekennt sich Israel zu der Möglichkeit, daß der Gott, der es zerrissen und geschlagen hat, es heilen und verbinden wird (vgl. zu ihm auch Jeremias (1983), S. 84), in 7,1 ist von Jahwes Heilen als Aufdeckung der Schuld Israels die Rede, während Jahwe in 14,5 erklärt, daß er Israels Abtrünnigkeit wieder heilen wird. Und auch in dem in seiner Herkunft umstrittenen Text der tritojesjanischen Sammlung Jes 57,14-21 tut Jahwe in V. 18-19 seinen Willen kund, den Ohnmächtigen und Trauernden zu heilen und zu trösten; vgl. dazu Koenen (1990), S. 112-120, der den Abschnitt mit Ausnahme der V. 17-18a, 19b, 20-21 als redaktionell beurteilt, mit Steck (1991), S. 170-203, der 56,9-57,21 und 58,1-12 + 59,1-21 als einheitliche, mit 63,1-6 zusammenhängende Fortschreibung betrachtet, die bereits die Vereinigung des Proto- und des um Jes 60-62* erweiterten Deutero-Jesajabuches voraussetzt, vgl. dazu auch 30-34, und nicht vor der Diadochenzeit entstanden ist (34). Zur Sache vgl. mit Gewinn, wenn auch mit partiellen Vorbehalten gegenüber seinen Autorenzusweisungen die Übersicht von Brown (1993), S. 621-623.

54 Vgl. dazu Vermeylen (1977), S. 418-420; Kaiser (1973 ND), S. 88-89; Werner (1982), und Kilian (1994), S. 123-125.

55 Vgl. auch Seybold (1978), S. 78-79.

Jahwe als dem Herrn des Schicksals umzukehren, läßt sich nun auf das Verhältnis zwischen dem real Kranken und seinen Gott beziehen:

Kommt, laßt uns umkehren zu Jahwe,
denn er, der uns zerrissen hat, wird uns heilen,
und er, der uns geschlagen hat, wird uns verbinden.

Umkehr aber hieß, nach dem vollkommenen Gehorsam gegen seine Weisung zu streben. In diesem Sinne hat ein später Bearbeiter die in Ex 15,23-25a überlieferte Erzählung vom Quellwunder in Mara um die Verse 25b und 26 erweitert. Dabei hat er in Vers 26 den grundsätzlichen Anspruch Jahwes als Arzt seines Volkes festgeschrieben. So läßt er erst Mose und dann Jahwe folgendes zu Israel sagen:⁵⁶

Wenn du tatsächlich auf die Stimme Jahwes, deines Gottes hören und das, was recht-schaffen in meinen Augen ist, tun und auf meine Gebote hören und alle meine Satzungen halten wirst, werde ich keine der Krankheiten auf dich legen, die ich auf Ägypten gelegt habe. Denn ich bin Jahwe, dein Arzt.⁵⁷

Krankheit als Folge unergründlichen Zorns oder als Strafe Jahwes: Psalm 88 und Psalm 6

Wenn wir uns im folgenden den Psalmen 88 und 6 zuwenden, lernen wir zwei unterschiedliche Deutungen der Krankheit kennen. In dem älteren, möglicherweise noch vorexilischen 88. Psalm scheint der Beter keinen anderen Grund für seine schwere Krankheit als einen maßlosen Zorn Jahwes zu kennen. In dem jüngeren, vermutlich erst nachexilischen 6. Psalm läßt der Beter dagegen keinen Zweifel daran, daß er sein Leiden als Strafe Jahwes betrachtet.

Psalm 88: Krankheit als Folge unverständlicher göttlicher Heimsuchung

Wenden wir uns dem 88. Psalm, dem Klage lied eines jungen Kranken, zu,⁵⁸ so wird deutlich, in welche Pein Menschen gerieten, deren Leiden medizinisch nicht in den Griff zu bekommen waren und denen am Rand des Grabes keine andere Zukunft zu winken schien als die, daß ihre Seele als ein wesensloser Schatten in die Unterwelt und damit in die absolute Gottesferne hinabsteigen würde. Gleichzeitig erhalten wir erste Hinweise auf die Riten, die dem Klagegebet vorausgingen und deren Höhepunkt es bildete.

Das Lied ist klar in zwei Hälften gegliedert: Die erste umfaßt die Verse 2-10a, die zweite die Verse 10b-19. Der erste Teil wird in Vers 2-4 durch eine

56 Vgl. dazu Lohfink (1981), bes. S. 22-28 und 39; Scharf (1990), S. 172-178, bes. S. 176-178, und zur Vorgeschichte Niehr (1991).

57 Zur Bedeutung des Verbums *rāpā'* »heilen« und seinen biblischen Ableitungen und Verwendungen vgl. Brown (1993), S. 617-625.

58 Vgl. dazu auch Seybold (1972), S. 113-117, die Jugend des Beters ergibt sich aus V. 16a.

Anrufung Gottes und begründete Bitte um Erhörung eingeleitet. Sie verweist auf das beständige rituelle Weinen des Leidenden, mit dem er als Zeichen der Selbstdemütigung den ihm unerklärlichen Zorn seines Gottes zu beruhigen hofft, der ihn an den Rand des Grabes gebracht hat:

- 2 Jahwe, mein Gott, *ich rufe um Hilfe*⁵⁹
 am Tage⁶⁰ schreie ich,
 in der Nacht vor dir.
- 3 Es komme vor dich mein Gebet,
 neige dein Ohr meinem Schreien.
- 4 Denn gesättigt von Übeln ist meine Seele,
 mein Leben der Unterwelt nahe.

Daran schließt sich in den Versen 5-10a der erste Leidbericht an. In ihm schildert der Beter zunächst seine Situation unter den drei Aspekten des eigenen Zustands, seiner Verursachung durch Gott und seiner sozialen Folgen:

- 5 Man rechnet mich denen zu, die zur Grube gefahren,
 ich bin wie ein Mann ohne Kraft,
- 6 Ein zu den Toten Entlassener,
 wie die Durchbohrten,
 die im Grabe liegen,
 Derer du nicht mehr gedenkst,
 weil sie von deiner Hand getrennt sind.
- 7 Du legtest mich in die unterste Grube,
 in die tiefste Finsternis.
- 8 Auf mir lastet dein Grimm,
 und (über mich) *gingen*⁶¹ all deine Wogen.
- 9a Du entferntest meine Bekannten von mir,
 machtest mich für sie zum Greuel.

Der Leidbericht enthält drei für den modernen Menschen befremdliche Aussagen⁶²: Denn erstens erinnert der Beter seinen Gott daran, daß er in seiner Kraftlosigkeit dem Grabe so nahe ist, daß ihn seine Umgebung schon zu den Toten rechnet, die aus allen menschlichen Bindungen entlassen sind (vgl. Hiob 3,19); zweitens setzt seine Klage in Vers 8d-e voraus, daß der Tod nicht nur das Ende des Lebens, sondern zugleich das Ende der Gottes-

59 Lies *šiwātī*.

60 Lies dem par. memb. gemäß *bajjôm*.

61 Lies *'ābērū*.

62 Vgl. dazu auch Janowski (2001).

beziehung bedeutet. Sie besitzt insofern einen ambivalenten Charakter, als sie nicht nur das Leid des Beters unterstreicht, sondern damit zugleich andeutet, daß sein Tod auch für Gott einen Verlust darstellt, ein Motiv, das in der zweiten Hälfte des Liedes in Vers 11-13 breit entfaltet wird.⁶³ Den Toten selbst aber erwartete nach der hier zugrundeliegenden Vorstellung nur ein schattenhaftes Dasein seiner Seele in der Unterwelt⁶⁴ als der schwächsten Form des Lebens.⁶⁵ Aus jener konnte sie (wie die Erzählung von Sauls Besuch bei der Totenbeschwörerin in En Dor zeigt) durch bestimmte Manipulationen zeitweise in das Bewußtsein zurückgerufen werden, sollte es aber nach den einschlägigen biblischen Bestimmungen nicht (Dtn 18,11; Lev 20,27). Da die Unterwelt als das Reich des »Königs der Schrecken« (Hiob 18,14), des personifizierten Todes und zugleich als Inbegriff der Unreinheit galt, war alles, was mit dem Tod, der Unterwelt und den Toten zusammenhing, für die Götter der lichten Welt ein Greuel. Ehe sich den Frommen in ihrem Leiden um der Gerechtigkeit willen aus dem festen Glauben an Gottes Gerechtigkeit das Tor der Hoffnung auf ein ewiges Leben öffnete, galt der Tod daher in Israel als das Ende der Gottesbeziehung.

In seiner Pein weiß sich der dem Tode nahe Beter schon jetzt von seinem Gott verstoßen und in die dunkelste Tiefe der Unterwelt verbannt (Vers 7-8).⁶⁶ Aber wer so sichtbar von Gott gezeichnet ist, den meiden auch seine Bekannten (Vers 9a), ja, wie Vers 19 abschließend beklagt, selbst seine besten Freunde.⁶⁷ Denn würden sie ihm jetzt ihre Teilnahme und Zuneigung bekunden, müßten sie befürchten, die Aufmerksamkeit des zornigen Gottes auf sich zu lenken, was für sie schlimme Folgen haben könnte (vgl. 1. Kön 17,18). So präsentiert sich der Beter seinem Gott als der nicht nur von ihm, sondern auch von den Menschen verlassene, dessen Hoffnung dennoch allein darin besteht, daß Gott im letzten Augenblick auf sein Weinen und Rufen achtet, seinen unerklärlichen Grimm fahren läßt⁶⁸ und ihn heilt. Seine ganze Not aber faßt er am Ende der ersten Hälfte seines Gebetes in dem Klageruf der Verse 9b und 10a zusammen:

9b Gefangen *bin ich*⁶⁹ und kann nicht hinaus!

10a Mein Auge verschmachtet von meinem Leid.

63 Vgl. Janowski (2001), S. 48-53.

64 Vgl. zu ihr Wächter (1993), S. 903-910.

65 Vgl. dazu Johnson (1964), S. 88; Trompp (1969), S. 194-196, und zu den selbst in der Unterwelt bestehenden Unterschieden Jes 14,9-20 und Ez 32,18.36 und dazu Eißfeldt (1955), S. 77-81 = (1960), S. 1-8.

66 Vgl. dazu Balentine (1983), S. 60-61.

67 Vgl. dazu Balentine (1983), S. 61: "The social ostracism serves to increase the sense of urgency behind his (the supplicant's) petition for God's intervention."

68 Vgl. dazu auch Balentine (1983), S. 50-65.

69 Füge *'ānī* ein.

Kürzer als im ersten Teil ist der Klageruf, mit dem der zweite in Vers 10b beginnt:

10b Ich rufe zu dir, Jahwe, den ganzen Tag,
breite aus zu dir meine Hände.

Mit dieser sachlichen Wiederaufnahme von Vers 2 erinnert der Beter seinen Gott daran, daß er es nicht an Demut fehlen läßt, sondern die gebührenden Klageriten vollzogen hat und vollzieht. Dann aber greift er zu dem letzten, ihm noch verbleibenden Argument, um Gott zum Eingreifen zu seinen Gunsten zu veranlassen,⁷⁰ indem er ihn in den Versen 11-13 daran erinnert, daß er sich selbst schädigt, wenn er dem Flehen des Kranken kein Gehör schenkt: Denn mit seinem Tod verlöre er einen von denen, die ihn als Helfer preisen und damit sein Ansehen in der Welt vermehren, indem sie nach der Genesung Danklied und Dankopfer im Tempel darbringen (vgl. Psalm 50,15). Daß es sich bei dem Motiv »Die Toten loben Jahwe nicht!« um einen festen Topos des Klageliedes handelt, zeigen die Parallelen in Psalm 6,6, 30,10 und 115,17. Andererseits galt Gottes Gedenken an die Kurzlebigkeit des Menschen als ein Grund für seine Langmut und sein Erbarmen über den reumütigen Sünder (Psalm 103,8-18).⁷¹ In Psalm 88 bleibt es bei der in drei Doppelfragen gehaltenen Erinnerung daran, daß Gott nur an den Lebenden handeln und nur von den Lebenden gepriesen werden kann:

- 11 Tust du an Toten Wunder,
oder stehen Geister⁷² auf, dich zu preisen?
12 Erzählt man im Grabe von deiner Huld,
von deiner Treue am Ort des Verderbens?
13 Wird im Dunkeln dein Wunder erkannt
und deine Hilfe im Land des Vergessens?

Im Kontrast zu Vers 13 versichert der Beter in Vers 14, daß er schon in früher Morgenstunde zu Gott ruft, um ihn dann in Vers 15 zu fragen, warum er ihm seine Huld entzogen und sein gnädiges Antlitz verborgen hat. Diese Frage schließt ein Schuld- oder Sündenbekenntnis aus, sie dient vielmehr der ratlosen Unterstreichung der Gottesferne.⁷³ Der Kranke ist sich keiner Schuld bewußt, sondern betrachtet sich als ein schuldloses Opfer des göttlichen Zorns. Daher legt er auch kein Vertrauensbekenntnis ab, das

70 Vgl. dazu auch Gunkel/Begrich (1933), S. 236.

71 Vgl. auch Hiob 10,9 und, beide Motive verbindend, Sir 17,27-29.

72 Bei den *rēpā'im*, den »Heilern«, handelt es sich um eine alte Bezeichnung der hilfreichen Ahnengeister, die im Alten Testament teils zur Bezeichnung einer vorisraelitischen Bevölkerungsschicht des Landes und teils zu einer solchen der Totengeister geworden ist; vgl. zu ersteren Peritt (1990 = 1994) und zu letzteren Loretz (1990), S. 128-134.

73 Vgl. Balentine (1983), S. 61, und Kaiser: Gott (1998), S. 169-170.

sonst als das wirksamste Mittel gilt, Gott gnädig zu stimmen.⁷⁴ Statt dessen faßt er sein ganzes Elend noch einmal in einem zweiten, die Verse 16-19 umspannenden Leidbericht zusammen. In ihm erfahren wir in Vers 16, daß es sich um einen Jüngling handelt, der sich von Gott und seinen treuesten Freunden verlassen weiß:

- 14 Ich aber rufe, Jahwe, zu dir,
und morgens naht dir mein Gebet.
- 15 Warum, Jahwe, verstößt du mich,
verbirgst du dein Antlitz vor mir?
- 16 Elend bin ich und muß jung dahin,
ratlos trage ich deine Schrecken.
- 17 Über mich führen deine Gluten,
verstummen ließen mich deine Schrecken.
- 18 Sie umringten mich wie Wasser den ganzen Tag,
sie kreisten mich ein zumal.
- 19 Du entferntest von mir Freund und Gefährten,
*es vergaßen mich*⁷⁵ meine Bekannten.

Psalm 6: Krankheit als göttliche Strafe

Im Vergleich zu diesem ebenso kunstvollen wie von tödlichem Ernst erfüllten Gebet eines jungen Kranken erscheint der 6. Psalm, der sich ebenfalls ungezwungen als Krankenpsalm verstehen läßt,⁷⁶ eher als seriell.⁷⁷ Doch ähnlich wie Psalm 88 eignet auch ihm eine Unbestimmtheit der Leidbeschreibung, so daß es sich auch bei ihm um ein zu rituellem Gebrauch bestimmtes Formular handeln dürfte. Die Kurzklage der Verse 2-4 endet in Vers 3a und Vers 3b-4 in einer mit dem elenden Zustand des Beters begründeten Bitte um Heilung. Die auf den Anruf Jahwes folgende, das ganze Gebet einleitende Bitte, Gott möge den Rufenden nicht länger in seinem Zorn strafen und züchtigen, schließt die Anerkennung des Beters ein, daß seine Krankheit die Folge seiner Sünden ist. Gleichzeitig läßt sie erkennen, daß er das Ausmaß der als Akt göttlicher Erziehung gedeuteten Strafe als unangemessen empfindet.⁷⁸ Anders als der Beter von Psalm 88 versteht er

74 Vgl. dazu Marksches (1991).

75 Lies mit Cheyne bei Gunkel (1929 = 1968), S. 384 *šēkēhūnī*.

76 Vgl. dazu Seybold (1973), S. 153-158.

77 Vgl. V. 2 mit Ps. 38,2; V. 3 als Doppelbitte mit V. 4,1,5; V. 3a mit Ps. 31,10a; V. 3b mit Jer 17,14; V. 4b mit Ps. 90,13; V. 5a mit Ps. 90,13; V. 5b mit Ps. 31,17b; 109,26b; V. 6 mit Ps. 30,10; V. 7a mit Jer 45,3b; V. 8a mit Ps. 28,6b und V. 11a mit Ps. 83,18.

78 Vgl. dazu auch Zenger in: Ders./Hoßfeldt (1993), S. 68, und Seybold (1996), S. 43.

sich nicht als Opfer eines blinden, sondern eines prinzipiell gerechten Zorns. Mit der Auslegung seiner Krankheit als Akt göttlicher Strafe⁷⁹ und zugleich göttlicher Pädagogik steht er in einer Deutungsgeschichte des Leidens, die in den Elihureden des Hiobbuches (vgl. Hiob 33,13-28 mit 34,10-15) ihren biblischen Höhepunkt erreichte. Neben sie trat weiterhin eine Niedrigkeitstheologie, welche die Möglichkeit der Sündlosigkeit des Menschen als eines aus Lehm geformten Gebildes überhaupt bestritt (Hiob 4,12-21) oder die Sünde als eine habituelle Macht betrachtete, die nur durch die Teilhabe am Geiste Gottes überwunden werden könne (Psalm 51,4-7). Diese Überzeugung läßt sich über den zwischen 195 und 185 v. Chr. wirkenden Weisheitslehrer Jesus Sirach bis in die Qumranschriften hinein verfolgen.⁸⁰ Kehren wir zu Psalm 6 zurück, so ist die der Heilungsbitte in den Versen 3b-4 gegebene Begründung auffallend allgemein: Mehr, als daß der Kranke an Leib und Seele leidet, läßt sich aus ihnen nicht entnehmen. Daher konnte sich jeder ernsthaft Erkrankte mit dieser Leidschilderung identifizieren. Die am Ende der Kurzklage in Vers 4b stehende Frage, wie lange Jahwe den Beter noch leiden zu lassen gedenke,⁸¹ dient ebenso der Unterstreichung der Not des Beters wie dazu, Gott daran zu erinnern, daß er den Kranken genug gestraft habe:⁸²

- 2 Jahwe, in deinem Zorn strafe mich nicht
und züchtige mich nicht in deinem Grimm.
- 3 Sei mir gnädig, Jahwe, denn ich bin verwelkt,
heile mich,⁸³ denn *es schwanden*⁸⁴ meine Gebeine,
- 4 Und meine Seele ist sehr verstört,
aber du, Jahwe, wie lange?

Der zweite Teil wird in den Versen 5 und 6 durch eine begründete Bitte eingeleitet: Die Bitte in Vers 5 unterstreicht indirekt die Lebensgefahr des Beters, indem sie Gott um sein rettendes Eingreifen bittet. Dabei appelliert sie zugleich an das zwischen dem Leidenden und Gott bestehende Treueverhältnis: Um seines *ħæsæd*, um seiner treuen Güte willen soll er den Kranken heilen. Vers 6 begründet die Bitte mit dem uns in Psalm 88,11-13 bereits bekannten Hinweis darauf, daß die Toten Gott nicht loben. So wird

79 Zu dieser nachexilischen Entwicklung vgl. auch Albertz (1992), S. 559-560.

80 Vgl. dazu Witte (1994), S. 204-205, der auf die in 1Q S und 1Q H vorliegende Relativierung der Aussagen über die allgemeine Sündhaftigkeit durch ihre pneumatologischen, erwählungstheologischen und prädestinatistischen Erwägungen als ein weiteres Entwicklungsstadium der Niedrigkeitstheologie hinweist. Zum Gedanken der allgemeinen Sündhaftigkeit in der hellenistischen Epoche vgl. auch Albertz (1992), S. 654.

81 Zu den Parallelen vgl. Balentine (1983), S. 118.

82 Vgl. auch Zenger (1993), S. 69f.

83 Tilge des Jahwe metri causa.

84 Lies *bālū*.

Gott daran erinnert, daß er sich selbst schadete, wenn er dem Beter die Erhöhung seiner Bitte verweigerte. In den folgenden Versen 7-9 berichtet der Beter von den Folgen seines pausenlosen rituellen Weinens, um Gott darauf hinzuweisen, daß er sich mehr als nur pflichtgemäß vor ihm gedemütigt habe.⁸⁵

- 5 Lasse ab, Jahwe, rei meine Seele heraus
und rette mich um deiner Treue willen.
- 6 Denn im Tode denkt man nicht an dich,
wer könnte dich in der Unterwelt preisen?
- 7 Ermdet bin ich von meinem Seufzen,
<ermattet bin ich durch mein Klagen>⁸⁶
- 8 Ich schwemmte die ganze Nacht mein Bett,
ich erweichte mein Lager mit meinen Tränen.
- 9 Verschwollen von Kummer sind meine Augen,
gealtert ob all meiner *Not*.⁸⁷

Dann erfolgt in den abschließenden Versen 9-11 ein eigentümlicher Stimmungsumschwung. Er lt sich z. B. mittels der Annahme erklären, da er durch ein dem Leidenden im Verlauf des Bitrituals erteiltes Heilsorakel ausgelöst worden sei, das hier jedoch nicht mitgeteilt wäre.⁸⁸ Da es sich bei dem Psalm jedoch kaum um eine vorexilische Dichtung handelt, liegen andere Erklärungen näher. So wird auch vorgeschlagen, ihn auf die Erhhungsgewiheit zurückzuführen, die der Klagende durch sein Beten gewonnen habe.⁸⁹ Ob sich diese Deutung mit dem Formular-Charakter des Liedes verträgt, ist freilich eine andere Frage. Doch es bleibt noch die dritte Möglichkeit, da es sich bei diesen Versen um einen redaktionellen Zusatz im Schatten des vorausgehenden 5. Psalms und im Geist von Psalm 107,40-42 handelt. Seine Absicht bestnde darin, den sich zur Minderheit der Frommen zählenden und den Psalm mitbetenden Leser in die ihm dank seiner Treue gewisse heilvolle Zukunft zu versetzen und dadurch seine Hoffnung zu stärken. So schliet der 6. Psalm unter Aufnahme einer Ausschlufor-

85 Zu diesen Riten vgl. Seybold (1972), S. 77-84, bes. S. 83-84.

86 Ergänze das fehlende Kolon im Sinne des par. memb durch ein *l''t ba'nijjt*.

87 MT: »meiner Feinde« dient der Anpassung an den Nachtrag in V. 9-11.

88 So erstmals Kchler (1918), S. 285-301, und z. B. zu Ps. 6 Johnson (1979), S. 237-243; Craigie (1983) und mit Hinweis auf weitere Möglichkeiten einschlielich der Erhrungsgewiheit Seybold (1996), S. 44, der daher für den Sitz der Klagefeier im Tempel votiert.

89 So z. B. Weiser (1950 DN), S. 89-90, und Zenger (1993), S. 71.

mel, mit der verurteilte Missetäter aus der Gemeinde verbannt wurden (Mt 7,23 und 25,41).⁹⁰

- 9 Weicht von mir, alle Übeltäter,
denn Jahwe erhörte die Stimme meines Weinens.
- 10 Es hörte Jahwe auf mein Flehen,
mein Gebet nahm Jahwe an.
- 11 Sich schämen sollen und sehr erschrecken
alle meine Feinde,
kehren sie wieder, werden sie plötzlich zuschanden.

Neue Horizonte für das Verständnis von Krankheit und Heilung

Im Verlauf der späten Perserzeit und der hellenistischen Epoche gelangten auch im Judentum neue geistige Strömungen zum Durchbruch, die das Verständnis der Krankheit und das des ärztlichen Wirkens noch einmal veränderten.

Erstens führte das Gefühl für die zwischen den Göttern und den Menschen bestehende Distanz in der zweiten Hälfte des letzten Jahrtausends v. Chr. im ganzen nordwestsemitischen, von Palmyra bis Karthago reichenden Kulturkreis dazu, sich die Götter und zumal den höchsten Gott in immer ferneren Höhen wohnend vorzustellen. Das aber machte im Rahmen des mythischen Denkens die Annahme von Wesen erforderlich, die zwischen Gott und Welt vermittelten.⁹¹ So wandelten sich die von Jahwe verdrängten kanaänischen Götter, die erst zu seinem himmlischen Hofstaat geworden waren, erneut, indem sie zu seinen Boten, seinen Engeln, wurden.⁹² Doch angesichts der auf Erden so weit verbreiteten Übel kehrte in der Konsequenz auch der Glaube an die Wirkung von Schadensgeistern, von Dämonen, wieder, die man wie einst auch für das Ausbrechen von Krankheiten verantwortlich machen konnte.⁹³

Zweitens erreichte die zuerst in der griechischen Welt des 5. Jahrhunderts v. Chr. zu beobachtende Tendenz, die Überlieferung kritisch im Licht der Erfahrung zu prüfen, im Verlauf der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts auch die Küsten des östlichen Mittelmeers, so daß die jüdischen Weisen mit zunehmender Leidenschaft die Frage diskutierten, ob es den Guten dank Gottes Gerechtigkeit gut und den Schlechten schlecht ergehe, wie es die herrschende Meinung war. Die über dieser Frage aufbrechende Kontroverse

90 Zenger (1993), S. 71.

91 Vgl. dazu Teixidor (1977), S. 13-17, und seine folgende Darstellung der phönizisch-punischen, der nordarabischen und der palmyrenischen Götter und zu den alttestamentlichen Entsprechungen Kaiser: Gott (1998), S. 152-160.

92 Vgl. dazu auch Loretz (1990), S. 66-71; Neef (1994), S. 13-27; Smith (2001), S. 41-66.

93 Vgl. die Liste bei Wanke (1981), S. 276.

kam in den folgenden Jahrhunderten nicht mehr zur Ruhe. Doch setzte sich in den Kreisen der Frommen die Gewißheit durch, daß Gottes Gerechtigkeit sich endgültig erst im jüngsten Gericht über Lebende und Tote erweist, in dem er die Frommen zum ewigen Leben und die Frevler zur ewigen Qual bestimmt.

Drittens aber hatte die Eroberung des Perserreiches und des Reiches der Pharaonen durch Alexander den Großen Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. zur Eingliederung Judas als eines Tempelstaates in das Reich der Ptolemäer und Ende des dritten Jahrhunderts in das der Seleukiden geführt. In der Folge kamen auch die Juden mit der hippokratischen Medizin in Berührung, welche die Ursachen der Krankheit nicht in der Transzendenz, sondern in immanenten Zusammenhängen suchte. Daher mußten sich die Juden mit der Frage auseinandersetzen, ob die Behandlung durch einen diesen Prinzipien folgenden Arzt mit dem Glauben an Jahwe als den Herren über Leben und Tod vereinbar sei. Da die zur Lösung dieses Konflikts gefundene Antwort im Bereich der drei nachbiblischen Religionen bis heute gültig ist, soll sie den Schlußakkord dieser Studie bilden.

Der Satan und die Dämonen als Verursacher von Krankheit und Tod

Die Ausbildung der Vorstellungen, daß Jahwe sich todbringender Schadensengel als Werkzeuge seines Strafens bedient, bahnte sich schon in der Exil- und der anschließenden Perserzeit an.⁹⁴ Man braucht sich nur an Erzählungen wie die zu erinnern, daß die ägyptischen Plagen damit endeten, daß der als *Verderber* bezeichnete Engel alle männlichen Erstgeburtens Ägyptens tötete (Ex 12,23), der Engel des Herrn nach einer Volkszählung Davids mit einer Seuche heimsuchte (2. Sam 24,15f.) oder er in einer einzigen Nacht die 185.000 Mann des assyrischen Heeres schlug, das vor den Mauern Jerusalems lagerte, so daß sie am nächsten Morgen nur noch »tote Leichname« waren (2. Kön 18,35 par Jes 37,36).⁹⁵ Schließlich sollte auch die Aufgabe, die Menschen aus diesem Leben abzurufen, ein besonderer Engel des Todes übernehmen (Test. Jud 10,2).

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, daß auch für das Problem des Leidens des Unschuldigen eine entsprechende Lösung gesucht wurde. Sie war bereits von mehreren Generationen von Weisen im Hiobbuch diskutiert worden, das um die Frage kreist, ob Krankheit ein Zeichen der Schuld des von ihr Betroffenen ist oder ob es ein unschuldiges Leiden gibt. Schließlich suchte einer der ihnen die Lösung in einer himmlischen Kontroverse zwischen Gott und dem Satan. Daher schaltete er in den Prolog des Buches in Hiob 1,6-12 und 2,1-7(8) zwei himmlische Szenen ein. In ihnen

94 Die Zeit des Exils im engeren Sinne wird gewöhnlich auf die Jahre von der Zerstörung Jerusalems 587 bis zu der durch den Perserkönig 538 den Deportierten freigestellten Rückwanderung nach Juda begrenzt. Die Perserzeit aber dauerte von 538-332.

95 Vgl. auch Ps. 78,49.