Mystik und Natur

Theophrastus Paracelsus Studien

Herausgegeben von
der Theophrastus-Stiftung

THEOPHRASTUS-STIFTUNG

Wissenschaftlicher Beirat
Peter Dinzelbacher · Werner Gerabek · Bernhard Haage

1

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Mystik und Natur

Zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart

Herausgegeben von
Peter Dinzelbacher

Walter de Gruyter · Berlin · New York

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-020297-7
ISSN 1868-274X

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© Copyright 2009 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Einbandentwurf: Christopher Schneider, Laufen
Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

Inhalt

Einführung
Peter Dinzelbacher 1

Medizin und Religion in der Spätantike
Werner Heinz 7

Naturkunde und Mystik bei Hildegard von Bingen:
Der Blick und die Vision
Laurence Moulinier 39

Mystische Phänomene zwischen theologischer und medizinischer
Deutung in Spätmittelalter und Frühneuzeit
Peter Dinzelbacher 61

Paracelsus zwischen Spiritualität und Wissenschaft
Bernhard Dietrich Haage 87

Der jüngere Paracelsismus zwischen Spiritualität und Wissenschaft
Ingrid Kästner 101

„Lernet von ehe unterscheiden“ Jacob Böhmes Mystik der Naturen
Günther Bonheim 123

Romantische Medizin und Religiosität
Werner E. Gerabek 141

Ganzheitliches Denken und Naturmystik bei Goethe
Friedrich Harrer 155

Ekstase, Mystik, Drogen
Christa Agnes Tuczay 175

Leiden und Heilung: Zur Phantasiewelt der mittelalterlichen Mystik
Ralph Frenken 199

Einführung

Peter Dinzelbacher

Mystik und Natur, ein Thema ganz unterschiedlicher Diskurse. Einige von ihnen werden von den folgenden Beiträgen erhellt, eine Auswahl aus einem unüberschaubaren Spektrum von Erfahrungen und Reflexionen über die Einung von Gottheit und Seele und über Natur und Religion. Aber ebenso sind diese Studien als Beispiele unterschiedlicher wissenschaftlicher Zugangsweisen zu lesen.

An erster Stelle wird man wohl traditionellerweise den theologischen Diskurs assoziieren. Das mystische Erleben gilt hier, in der konventionellen Sicht des christlichen Glaubens (von dem alleine im Folgenden zu sprechen ist), als der Einbruch des Über-Natürlichen in das irdische Leben schlechthin. Was immer man unter Mystik verstehen will – der Definitionen ist kein Ende[1] –, im Kosmos dieser Religion befindet sie sich bei den meisten strenggläubigen Vordenkern und Denkern in wesensmäßiger Spannung zur Natur, begriffen als Gesamtheit der unter den Naturgesetzen stehenden Dinge. Mystische Erfahrungen werden regelmäßig als von Gott verliehene außerordentliche Gnaden bezeichnet, die als Wunder in die natürliche Verfasstheit eines Menschendaseins einbrechen und die weit über jedes natürlich zu erlangende Gefühl, jedes natürlich zu erwerbende Wissen hinausgehen.

Woher diese exzeptionellen, nur wenigen zugänglichen Erfahrungen? Während Drogen aus dem „Garten der Natur" u. a. im Schamanismus oder beim Sabbatflug der Hexen eine große Rolle spielten (wie in diesem Band C. Tuczay ausführlich darlegt), ist dergleichen als Auslöser mystischer Erlebnisse aus dem westlichen Christentum nicht bekannt. Die Vorbereitung auf die Überwindung der Natur erfolgt vielmehr durch Meditation und Askese. Das Wesen der Askese ist die bis zum Extrem gehende Unterdrückung aller Bedürfnisse der menschlichen Natur, um den Körper zu zerbrechen und somit die Seele aus diesem Gefängnis zu befreien. Diese Konsequenz aus der antiken Soma-Sema-Lehre (der Leib ist ein Kerker) wurde

1 Vgl. Dinzelbacher, P., Zur Sozialgeschichte der christlichen Erlebnismystik im westlichen Mittelalter. In: Wege mystischer Gotteserfahrung. Hg. v. P. Schäfer. München 2006, S. 113-128.

von den berühmtesten Persönlichkeiten der neuen Religion empfohlen und vorgelebt.

Es genüge hier nur ein Beispiel aus der Geschichte der Mystik, das des durch seinen *Sonnengesang* viel besser als Verehrer der materiellen Welt – da Schöpfung Gottes – bekannten Franz von Assisi. Er lehrte diesen Antagonismus: „Einen größeren Feind als meinen Körper habe ich nicht: *maiorem inimicum non habeam corpore*". „Wir sollen Haß wider unsern Körper mit seinen Lastern und Sünden fühlen", fordert der Heilige ausdrücklich in seinem Schreiben an alle Gläubigen, „denn der Herr sagt im Evangelium: Alle Übel, Laster und Sünden gehen vom Körper aus": *Debemus odio habere corpora nostra cum vitiis et peccatis, quia Dominus dicit in evangelio: Omnia mala, vitia et peccata a corpore exeunt.*[2] Und gerade an seinem durch Fasten und Krankheit geschwächten Körper vollzog sich Übernatürliches in seiner spektakulärsten Form: Mit Franziskus beginnt die bis heute andauernde Reihe der mit den Wundmalen Christi Stigmatisierten.[3] Anders als die evangelische Theologie schreibt die moderne katholische diese Tradition, freilich abgemildert, z. B. im offiziösen *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* fort: „Sogar der spirituelle Mensch, diszipliniert durch die Askese und geheiligt von der Gnade, bewahrt in sich die primitiven Strömungen des fleischlichen Menschen, gegen die er kämpfen muß."[4]

Solche Vorstellungen stehen in der Nachfolge des ins frühe Christentum zurückgehenden Ideals vom „contemptus mundi", der Weltverachtung. Denn der „Fürst der Welt" („ho archon tou kosmou") des *Johannesevangeliums* ist der Satan. Gerade die monastischen Mystiker betonten diese das Natürliche abwertende Haltung besonders, so z. B. Bernhard von Clairvaux, mit dem die seit Origenes verschollene Brautmystik wieder einsetzt: Bezug nehmend auf die Gestirne schreibt er etwa: „Sie alle freilich, mögen sie auch an einem höherem Ort [als wir] sein, sind an Wert und an der Würde ihrer Natur geringer: Es sind ja bloß Körper!":

> Ista siquidem omnia, etsi supra loco, pretio infra sunt, et dignitate naturae: sunt enim corpora.[5]

Doch es gibt auch andere Traditionslinien. So sahen bedeutende christliche Philosophen wie Duns Scotus es als zum Wesen des Menschen gehörig, dass ihm eine natürliche, eingeborene Sehnsucht eigen sei, die auf

---

2 Thomas von Celano, Vita IIa S. Francisci 2, 86. In: Fontes Francescani. Hg. v. Enrico Menestò u. a. Assisi 1995, S. 555; vgl. Adm. 10 und ebd. S. 82. Kein echtes Vulgata-Zitat, aber Anklang an Mt 15, 19, Mc 7, 23.

3 Dinzelbacher, P.: Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte. Paderborn 2007, S. 11-78.

4 Solignac, A., Nature: Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique 11. Paris 1981, S. 48.

5 De consideratione V, 3, 5. Hg. v. J. Leclercq u. a., S. Bernardi Opera, Romae 1957 ff., III, S. 470.

Gott abziele. Wird sie schon in diesem Leben befriedigt, wie kurz auch immer, ist von Mystik zu sprechen. „homo naturaliter religiosus“[6], der von Natur aus religiöse Mensch, ist ein theologisch-anthropologisches Konzept, das diese Sehnsucht der niederdrückenden Erbsünde gegenüberstellt. Solche aus der Vorstellung der Gottebenbildlichkeit entwickelten Anschauungen dominierten allerdings keineswegs in der Catholica, da ihr normgebender Theologe, der Dominikaner Thomas von Aquin, lehrte, die Sünde der Voreltern habe im Menschen das „Naturgesetz“, nach dem das Geschöpf den Schöpfer lieben müsse, zerstört. Nur die gratis geschenkte göttliche Gnade vermöge die natürliche (d. h. praelapsarische) Neigung zur Tugend wiederaufleben zu lassen.[7] Dagegen der Franziskanertertiar Ramon Llull, Zeitgenosse des Thomas, aber praktischer und theoretischer Mystiker genauso wie Logiker und Enzyklopädist: Er dankt dem Herrn, daß er dem Menschen die Bestimmung gegeben hatte, ihn zu lieben, zu ehren und zu preisen. Solange er dies tut, darf er nicht nur auf die übernatürliche Welt hoffen, sondern sich auch der natürlichen Welt erfreuen.[8]

Wieder ein anderer Bereich ist der der Naturmystik.[9] Sie scheint teils auf Erfahrungen des „ozeanischen Gefühls“ zurückzugehen (wie Rolland und Freud die transpersonale Erfahrung des Aufgehoben-Seins in einem Weltganzen bzw. den Grenzverlust zwischen Ich und Kosmos, zwischen Subjekt und Objekt, nannten).[10] Teils entspringt sie auch frommer Reflexion und kann in kosmische Theosophie münden.[11] In diesem Zusammenhang dürfte am ehesten der unorthodoxe Lutheraner Jakob Böhme genannt werden, dessen Anschauungen freilich nicht zu vereinfachen sind (wie G. Bonheim betont). Aber man kann diese Traditionslinie bis in die jüngste Zeit weiterführen, denkt man etwa an den baltischen Theosophen Valentin Tomberg.[12] Freilich findet sich eine verwandte Form ganzheitlichen Denkens und Fühlens nicht auch in der Dichtung? Goethe war gewiss kein Mystiker im kirchlichen Sinn, aber seine Religiosität steht der Naturmystik nahe (F. Harrer).

---

6 Die Formel ist eine Analogiebildung zum altkirchlichen „homo naturaliter christianus“ und Titel eines von F. Stolz herausgegebenen Buches (Bern 1997).

7 Masson, Y.-E. : Nature: Dictionnaire de theologie catholique XI/1. Paris 1931, S. 40 ff.

8 Lorenz, E.: Der nahe Gott im Wort der spanischen Mystik. Freiburg 1985, S. 19.

9 Eine erbauliche Zitatesammlung findet man unter: http://www.gardendigest.com/myst1.htm#Links.

10 Vgl. den Beginn von Das Unbehagen in der Kultur. In: Studienausgabe IX. Hg. v. S. Freud. Frankfurt 2000, S. 197 f.

11 Brockhausen, G. v.: Naturmystik. In: Wörterbuch der Mystik. Hg. v. Peter Dinzelbacher. Stuttgart 2. Aufl. 1998, S. 372.

12 Hanegraaff, W. (Hg.): Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. Leiden 2006, S. 819.

Zweifelsohne bot der Pantheismus eine Grundlage für naturmystische Spekulationen.[13] Wenn z. B. der Pariser Magister David von Dinant im frühen 13. Jahrhundert aufgrund antiker Texte lehrte, es existiere nur eine Substanz, die alle Körper und Seelen umfasse und selbst Gott sei,[14] so ist eine permanente Vereinigung von Gott und Mensch impliziert. Diese Sicht wurde natürlich als ketzerisch bekämpft, findet sich aber im späten Mittelalter wieder. Ruusbroec, der berühmteste flämische Mystiker, wandte sich gegen die „Freien Geister": „Sie haben sich mit der blinden, dunklen Ledigkeit ihres eigenen Wesens vereinigt und meinen, sie seien eins mit Gott", worob er sie als Teufelsboten verurteilt.[15] Es ist jedoch evident, dass solche häretisierte Konzeptionen nur Spielarten der Ideale vom „Lassen" und „Freiwerden" (auch der „Geistbesessenheit" usw.) sind,[16] die teilweise die deutsche Dominikanermystik und besonders ihren Exponenten, Meister Eckhart[17], prägten. Angelus Silesius nahm diese Gedanken wieder auf und reimte: „In Gott ist alles Gott. Ein einzigs Würmelein, das ist in Gott so viel, als tausend Gotte sein."[18]

Generelle Fragestellungen aus dem Themenbereich Mystik und Natur behandeln aus historischer Sicht die Aufsätze zu Medizin und Religion. In der Spätantike erschienen diese Sphären vielen wohl vereinbar (W. Heinz), während zwischen Mittelalter und Neuzeit vom Miteinander und Gegeneinander der Priester und Ärzte im Angesicht mystischer Manifestationen zu handeln ist (P. Dinzelbacher). Nicht selten gibt es von den Quellen her auch die Möglichkeit, die Überlegungen einzelner berühmter Christen über Natur und Mystik kennenzulernen: Aus dem hohen Mittelalter die Hildegard von Bingens (L. Moulinier), aus der Epoche der beginnenden Neuzeit die des Paracelsus (B. Haage) und seiner Nachfolger (I. Kästner). Für die Kombination von wissenschaftlichen und theologischen Konzeptionen, man könnte auch sagen, für Versuche der Adaption der traditionellen Dogmatik an die neuen Erkenntnisse, wären viele Denker des 18. und 19. Jahrhunderts zu nennen, so etwa Kircher oder Mesmer (W. Gerabek).

Ein weiterer Diskurs ist der vonseiten der Naturwissenschaften über die Mystik geführte. Ihnen geht es darum, den Anteil des Natürlichen, also des biologisch, psychologisch, medizinisch Interpretierbaren, an diesem

13 Wollgast, S.: Deus sive natura: Pantheismus in der europäischen Philosophie und Religionsgeschichte. In: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 27, 1998, H. 8, S. 5-40.

14 Ley, H.: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus II/2. Berlin 1971, S. 109 ff.

15 Dinzelbacher, P.: Christliche Mystik im Abendland. Paderborn 1994, 339.

16 Ebd.,S. 292 ff., S. 339.

17 Vgl. schon Lasson, A.: Meister Eckhart, der Mystiker. Berlin 1868, S.134 ff.

18 Cherubinischer Wandersmann II, 143: Angelus Silesius, Sämtliche poetische Werke in drei Bänden. Band 3. Hg. v. H. Held, München 1952.

Phänomen zu analysieren. Im Mittelalter und in der Frühneuzeit ging man meist nur so weit, dass Raum für das Übernatürliche blieb, seit dem ausgehenden 18. und im 19./20. Jahrhundert dann bis hin zu einem Verständnis, das ohne die Erklärungshypothese des Transzendenten auskommt.

Wer diesseits eines gläubigen Weltbildes die sog. außernatürlichen Manifestationen des Religiösen verstehen will, wird primär die psychologische Forschung heranziehen. Freilich gibt es für diesen Bereich des Seelenlebens noch viel weniger Untersuchungen als für alle sonstigen Aspekte.[19] Abgesehen von der Seltenheit authentischer mystischer Erfahrungen an sich liegt das Problem darin, dass gerade die wichtigsten wie die spirituelle Ekstase und die Unio mystica experimentell nicht wiederholbar sind – und das Experiment ist die Grundlage jedes naturwissenschaftlichen Zugangs. Was die heutige psychologische Analyse trotzdem bereits zum Verständnis der praktischen Mystik beitragen kann, erörtern aus Sicht der Erforschung der Grenzgebiete der Psychologie E. Bauer, aus jener der Tiefenpsychologie R. Frenken.

Natur und Mystik, ein Thema von großer innerer Spannung, welche aber als durch die mystische Vereinigung überwindbar betrachtet werden mag. So der Pariser Abt Hugo von St. Viktor († 1141), Verfasser von theologischen und kontemplativen Werken, denen für die folgende Entwicklung der mittelalterlichen Spiritualität weitreichende Bedeutung zukommen sollte: Nach ihm kann ungeachtet der „Verwundung" der Natur durch den ersten Sündenfall jener „Mensch, in dem Gott wohnt, Schönheit und Gutheit der Welt sowie die Transparenz Gottes in ihr vernehmen ..."[20]

19 Grundlegend: Cardena, E. u. a. (Hg.): Varieties of Anomalous Experience.Washington 3. Aufl. 2004.

20 Schlette, H.: Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Victor. München 1961, S. 110.

Medizin und Religion in der Spätantike

Werner Heinz

1. Zum Verständnis von „Medizin“ in Antike und Spätantike

Noch im Jahre 1978 bedauerte der große Gelehrte Heinrich Schipperges, dass die medizinhistorische Forschung sich den ersten christlichen Jahrhunderten bisher kaum zugewandt habe.[1] Von daher ist die Aufgabenstellung, Medizin und Religion für diese Zeit der Spätantike miteinander zu verbinden, überaus reizvoll! Mittlerweile wissen wir etwas mehr über den bisweilen drastischen Wandel im Verständnis der Begriffe wie Krankheit und Heilung. Denn der gesamte Komplex „Medizin“ – Gesundheit, Krankheit und Heilung umfassend – wird in der Antike unterschiedlich und uneinheitlich bewertet. Dazu drei kleine Beispiele.

Um die Zeitenwende schuf der bedeutende Enzyklopädist Celsus ein hochgelehrtes Œuvre über Philosophie, Landbau usw., von dem nur das sechste Buch der Künste über die Medizin erhalten ist. Das Vorwort setzt mit einem schönen Vergleich ein[2]:

> Wie der Ackerbau den Gesunden die Nahrung sichert, so verheißt die Medizin den Kranken die Genesung. Die Heilkunde findet sich überall, da ja sogar die mit ihr ganz und gar nicht vertrauten Menschen Kräuter und andere geeignete Mittel zur Heilung von Wunden und Krankheiten kennen.

Aus diesen wenigen Zeilen spricht ein ganz natürliches Verständnis von Medizin: Es gibt sie, und sie ist dazu da, Menschen gesund zu machen. Es findet sich kein Hinweis auf wundersame göttliche Eingriffe, wiewohl

---

1 H. Schipperges: Antike und Mittelalter. In: Krankheit, Heilkunst, Heilung. Hg. v. H. Schipperges et al. Veröff. d. Instituts f. Histor. Anthropologie Bd. 1. München 1978, S. 229 ff., hier S. 245.

2 Celsus, De medicina, prooem. 1,1: Ut alimenta sanis corporibus agricultura, sic sanitatem aegris medicina promittit. Haec nusquam quidem non est, siquidem etiam imperitissimae gentes herbas aliaque prompta in auxilium vulnerum morborumque noverunt. Text lat.-dt. In: Der Arzt im Altertum: Griechische und lateinische Quellenstücke. Hg. v. W. Müri, München [4]1979, S. 116 f. – Zum größeren Zusammenhang: W. Heinz: Baden, Salben und Heilen in der römischen Antike, Augster Museumshefte 13, Augst 1993, S. 26.

diese von Epidauros und anderen Orten längst bekannt waren.[3] Es geht um die Medizin als Wissenschaft, und die – so Celsus – war bei den Griechen viel weiter ausgebildet als bei anderen Völkern.[4]

In der Tradition der Kirchenväter ändert sich der Blickwinkel. Schon mit Origines (185 – 254) richtet sich das Augenmerk auf Christus als dem „himmlischen Arzt", der die durch das Leid geläuterten Kranken heilt. Ohnehin ist die medizinische Wissenschaft für den Alexandriner eine Gabe Gottes.[5] Vergleichbares hören wir gut ein Jahrhundert später von Basilius dem Großen (siehe unten Punkt 3.3).

Mit einem kurzen Ausblick in das frühe Mittelalter finden wir in der um 529 entstandenen Ordensregel von Benedikt von Nursia wiederum die enge Verbindung von Krankenpflege und Christusglauben. Zwei Jesusworte werden der Anweisung zur Pflege der Kranken vorangestellt:

> Ich war krank, und ihr habt mich besucht. Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan. [6]

Damit wird die monastische Krankenfürsorge untrennbar mit dem Leiden Christi verknüpft. Es gibt keine Pflege allein wegen des Auftretens eines Defektes, sondern stets nur als gottesdienstliche Handlung. Die Krankheit als Phänomen interessiert nur am Rande. Weit höher rangiert die Chance, Krankheit als Mittel zur *imitatio Christi*, zur Nachfolge Christi auch in dessen Leiden zu qualifizieren.[7] Das gilt gleichermaßen dem Kranken wie auch dem Pflegenden. Immerhin schreibt die Regel den Kranken die Zuweisung einer eigenen Zelle mitsamt einem gottesfürchtigen und besorgten Wärter vor sowie die Einnahme von Fleisch zur Stärkung der Kräfte, verbunden mit dem deutlichen Hinweis, diese Kraftnahrung im Falle der Erholung wieder abzusetzen.[8] Auch Bäder seien den Patienten so oft wie nötig gestattet; den gesunden und insbesondere den jüngeren Brüdern sollte man – so Benedikt – die Bäder seltener gewähren.[9]

---

3 R. Herzog: Die Wunderheilungen von Epidauros: Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion, Philologus Suppl. 22 H. 3, Leipzig 1931 – K. Kerényi: Der göttliche Arzt: Studien über Asklepios und seine Kultstätten. Darmstadt ³1975, S. 17 ff. zu Epidauros.

4 Celsus, Prooemium 1,2.

5 S. Fernández, Cristo médico, según Orígines: La actividad médica como metáfora de la acción divina, Studia Ephemeridis Augustinianum Bd. 64. Rom 1999, S. 55 f. Vgl. J.-Chr. Kaiser: s. v. Krankheit und Heilung. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 4. Aufl., Bd. 4. Tübingen 2001, S. 1731.

6 Benedikt von Nursia, Regel 36, 2-3. Edition und ital. Übersetzung samt Kommentar: S. Benedetto, La regola, a cura di Anselmo Lentini, Montecassino ³1994, S. 332.

7 P. Dinzelbacher – W. Heinz: Europa in der Spätantike 300 – 600: Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte. Darmstadt 2007, S. 68.

8 Benedikt, Regel 36, 7 und 9.

9 Benedikt, Regel 36, 8.

Damit wird der medizinische Nutzen einer Jahrhunderte alten Tradition römischen Badewesens erwiesen, sowohl bei den Heilbädern (vgl. Abb. 1) als übrigens auch im konventionellen Durchgang der Thermen[10], außer Acht gelassen.

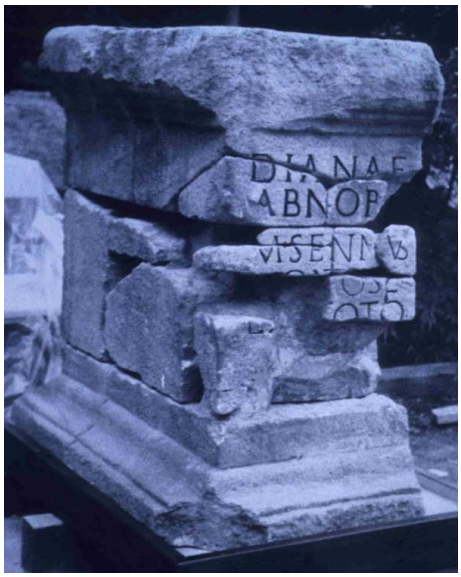

Abb. 1: Ein gewisser Marcus Sennius Fronto weihte den Altar für die Diana des Schwarzwaldes (mons Abnoba). Er erfüllte damit ein Gelübde, so wie die Göttin das ihre – nämlich die Heilung – erfüllt hatte. Der Fundort: das römische Heilbad von Badenweiler. Diese Schrägansicht lässt gut die willentliche Zerstörung des Steines erkennen. Foto: Verf.

Und auch die wissenschaftliche Medizin, bereits bei den Griechen auf der Grundlage einer „exakten, quantifizierenden Wissenschaft" ausgebildet – man denke an Hippokrates und seine Schule[11] –, verliert sich weitgehend. Diese Betonung der Spiritualität bei gleichzeitiger Vernachlässigung soma-

10 W. Heinz: Römische Thermen: Badewesen und Badeluxus im römischen Reich. München 1983, S. 197 f. („Exkurs 2: Medizinisch-hygienische Fragestellungen"; das war einer der ersten Versuche, medizinische Fragen im römischen Badewesen zu thematisieren); dort auch S. 154 zum Altar und S. 169 ff. zum Heilbad von Badenweiler. – W. Heinz: Antike Balneologie in späthellenistischer und römischer Zeit: Zur medizinischen Wirkung römischer Bäder. In: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) II 37, 3. Hg. v. W. Haase. Berlin 1996, S. 2411-2432.

11 J. Ch. Claus: Medizingeschichte. Wiesbaden 1985, S. 22.

tischer Phänomene ändert sich etwa ein Jahrhundert später bei Isidor von Sevilla.[12] Darauf sei später in einem kurzen Ausblick hingewiesen (siehe unten Punkt 3.5).

Bei derart divergentem Verständnis des Begriffes „Medizin", wie soeben vorgestellt, stellt sich die Frage, wie wir heute den Komplex „Medizin und Gesundheit" definitorisch erfassen. 1947 legte die Welt-Gesundheits-Organisation WHO fest, dass Gesundheit einen „Zustand völligen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens" beinhalte, wobei die Heilung dann auf die Wiederherstellung der organischen Integ-rität und im weitesten Sinne die funktionelle Gesamtheit des Menschen abziele.[13] Doch auch eine solche Darlegung ändert nichts daran, dass Gesundheit und Krankheit letztlich rein wissenschaftlich kaum zu definieren sind, da immer zugleich auch Werturteile einfließen.[14] Diese Überlegungen werfen ein Schlaglicht auf die Zeit der Spätantike, da in dieser Zeit die beiden nachfolgend genannten Implikationen nur eingeschränkt oder gar nicht gelten. Denn der Begriff „Krankheit" beinhaltet sowohl eine appellative als auch eine legitimatorische Konnotation: appellativ, da durch das Vorhandensein der Krankheit ein Aufruf zur Hilfeleistung ergeht; und legitimatorisch, da durch allgemeinen Konsens eine Heilungsintervention gerechtfertigt wird.[15] In unserem Zusammenhang gewinnt damit die Frage, wie sich das Heilungsgeschehen abspielt und welche religiösen Einflüsse vielleicht z. B. bei Trepanationen[16] (vgl. Abb. 2) eine Rolle spielen, entscheidende Bedeutung.

---

12 Isidor, Ethymologia 4, 1, 1.

13 B. Obermayer-Pietsch: Krankheit, Heilung und Wunder – aus medizinischer Perspektive. In: Heilungen und Wunder: Theologische, historische und medizinische Zugänge. Hg. v. J. Pichler – Chr. Heil. Darmstadt 2007, S. 261 ff., hier S. 269.

14 U. Wiesing: RGG[4] (vgl. Anm. 5) Bd. 4. Tübingen 2001, S. 1732.

15 Th. Rütten: RGG[4] (vgl. Anm. 5) Bd. 4.Tübingen 2001, S. 1729.

16 Ausgewählte Literatur. Allgemein: J. A. Brongers: Ancient Old-World Trepanning Instruments. In: Berichten van de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemon 19, 1969, S. 7-16. Zum Neolithikum: K. W. Alt et al: Evidence for stone age cranial surgery. In: Nature 387 v. 22.05.1997, S. 360. W. Heinz: „Kopfzerbrechen" mit Fingerspitzengefühl: Neurochirurgie vor 7000 Jahren. In: Münchener Medizinische Wochenschrift 140 Nr. 15, 1998, S. 219 (66). Zur Latènezeit: J. M. de Navarro: A Doctor's Grave of the Middle La Tène Period from Bavaria. In: Proceedings of the Prehistoric Society 21, 1955, S. 231-248.

Frühes Mittelalter: J. Wahl, U. Wittwer-Backofen, M. Kunter: Zwischen Masse und Klasse: Alamannen im Blickfeld der Anthropologie. In: Die Alamannen. Hg. v. Archäolog. Landesmuseum Baden-Württemberg. Stuttgart 1997, [3]1998, S.337-348, bes. S. 347. J. Weber, A. Czarnetzki, A. Spring: Neurochirurgische Erkrankungen des Schädels im frühen Mittelalter. In: Deutsches Ärzteblatt 98 H. 48 v. 30.11.2001, S. 2513-2516.

Spätes Mittelalter: A. Czarnetzki et al.: Stumme Zeugen ihrer Leiden: Krankheiten und Behandlungen vor der medizinischen Revolution. Tübingen 1996, S. 183 ff., bes. S. 200 ff.

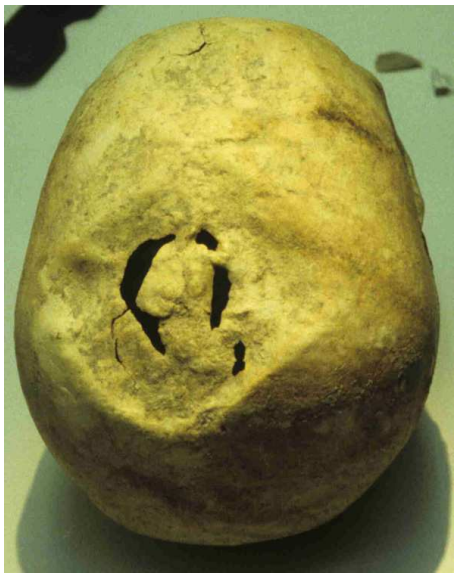

Abb. 2: Ein zweifach in vivo trepanierter neolithischer Schädel. Die hintere der beiden mediansagittal angelegten Öffnungen – im Bild gut sichtbar – misst erstaunliche 9,5 x 9 cm. Die Kallusbildung beweist, dass das Individuum diese Eingriffe, die vor etwa 7000 Jahren (!) mit Steinklingen erfolgten, lange überlebt hat. Die Frage, ob die Gründe für solche Trepanationen ausschließlich im medizinischen Bereich liegen (z. B. Druckentlastung wegen Frakturen), oder ob auch religiöse Komponenten eine Rolle spielten, lässt sich beim momentanen Kenntnisstand für diese frühe Zeit nicht beantworten. Foto: Verf.

1.1 Römische Autoren

Um die Stellung der Medizin in der Spätantike noch ein wenig schärfer zu konturieren, seien einige wenige Notizen der römischen Zeit zu diesem Thema herausgezogen. So findet sich in dem grammatischen Lehrbuch der lateinischen Sprache bei Varro (1. Jh. v. Chr.) der Hinweis auf die „medizinische Kunst“[17], die *ars medicina*. Das deutet auf eine hohe Wertschätzung der Medizin hin. Dieser Gedanke spiegelt sich auch in der Bevorrechtung der Ärzte seit Caesar wieder: Er verlieh den Medizinern, die in der Regel aus dem Ausland kamen, das römische Bürgerrecht.[18]

17 Varro, De lingua latina 5, 93: ab arte medicina, ut sit medicus dictus. Edition: Varro, On the Latin language, with an Engl. Translation. Hg. v. R. G. Kent. London 1958, S. 88.

18 Sueton, Caesar 42. Nähere Angaben: Heinz, Baden (1993; Anm. 2) 31. Auch: R. v. Bendemann: Christus der Arzt – Krankheitskonzepte in den Therapieerzählungen des Markusevangeliums. In: Pichler – Heil (2007; Anm. 13) S. 105 ff., hier S. 117 f.

Gleichermaßen gewährte Kaiser Augustus nach seiner spektakulären Heilung i. J. 23 v. Chr. durch seinen Arzt Antonius Musa ihm und dessen Berufsgenossen neben verschiedenen Privilegien selbst für die Zukunft Steuerfreiheit.[19]

Schon den Griechen galt die Verbindung von Philosophie und ärztlicher Kunst als gottgleich.[20] Das griffen die Römer verschiedentlich wieder auf: Wir lesen Vergleichbares bei Celsus[21] und auch bei Seneca († 65 n. Chr.), der naturgemäß die Philosophie über alles andere stellt. So schreibt er im 15. Brief an Lucilius: „Richtig sagen wir: ‚Wenn du philosophierst, ist es gut'. Denn dies erst heißt gesund sein. Ohne Philosophieren ist der Geist krank."[22] Dahinter steckt ein sehr hoher Anspruch, der sich nicht nur bis in die Kunst der Grabreliefs hinein fortsetzt,[23] sondern Jahrhunderte später bei Isidor von Sevilla, der die Medizin als „zweite Philosophie" bezeichnete (s. u.), wieder auflebt.

Von Herzen verspottet der altrömische Dichter Martial, geboren wohl um 40 n. Chr. in Spanien, die Zunft der Ärzte.[24] Auch wenn seine Epigramme bissig klingen mögen, so vermitteln sie doch dem Leser nicht den Eindruck totaler Ablehnung des Ärztestandes, wie sie bei Plinius (s. u.) durchscheint. Martial will seine Zuhörer unterhalten, und dazu sind viele Mittel recht. Dazu zwei Beispiele, deren erstes sich eigentlich gar nicht gegen die Ärzte richtet[25]: „Thais' Zähne sind schwarz, schneeweiss Laecanias Zähne. Wie das kommt? Eins sind eigene, die andern gekauft." Wirklich heftig klingt demgegenüber ein anderes Epigramm, das in nur zwei Versen das Leben eines früheren Arztes beschreibt[26]: „Jüngst war er Arzt, und jetzt ist er Leichenträger Diaulus, legt er jetzt Leichen aufs Bett, tut er, was früher der Arzt." Noch viel heftiger und ohne jedes Augenzwinkern wettert der ältere Plinius, Verfasser der berühmten „Naturkunde", gegen die Ärzte. Dazu bemüht er selbst den alten Cato, den er mit folgenden Worten über die Griechen zitiert:

> Sobald uns jenes Volk seine Wissenschaften gibt, wird es alles verderben, noch umso mehr, wenn es seine Ärzte hierher schickt. Diese haben sich unter einander

19 Cassius Dio, Römische Geschichte 53, 30. Näher dazu: Heinz: Baden (1993; Anm. 2) S. 31 f.

20 Corpus Hippocraticum III (Das ehrbare ärztliche Verhalten), 5. Näher dazu: Heinz: Baden (1993; Anm. 2) S. 26.

21 Celsus, prooem. I ed. Müri (1979; Anm. 2) S. 118.

22 Seneca, Epistulae morales II 15, 1. Edition und Übers.: F. Loretto, Stuttgart 1989. Zum Verhältnis von Philosophie und den freien Künsten: Seneca, Epistulae morales 88, S. 23 f.

23 Beispiel: Heinz: Baden (1993; Anm. 2) S. 26 Abb. 23.

24 Ausführlicher zu dem Thema: Heinz: Baden (1993; Anm. 2) S. 36 f.

25 Martial, Epigramme 5, 43. Übers.: R. Helm: Martial, Epigramme, Zürich-Stuttgart 1957.

26 Martial, Epigramme 1, 47. Übers.: Helm a.a.O.

> verschworen, alle Barbaren durch ihre Medizin zu töten; sie tun selbst aber dies um Bezahlung, damit man ihnen Glauben schenken und sie uns leicht zu Grunde richten können. [27]

Plinius zitiert Cato als Gewährsmann und nicht etwa, um sich von ihm abzusetzen. Er beklagt, dass die Ärzte direkt auf Kosten des Lebens der Patienten Geschäfte machten; deshalb auch die elenden Zänkereien der Ärzte am Krankenbett.[28] Schlimmer noch: Nur der Arzt genieße völlige Straflosigkeit, wenn er einen Menschen zu Tode gebracht habe.[29] Wiederholt kritisiert Plinius die Raffgierigkeit der Ärzte.[30] Er ist also gar nicht gut auf die Mediziner zu sprechen,[31] und auch deren Methoden erscheinen dem großen Kompilator, der i. J. 79 n. Chr. beim Ausbruch des Vesuvs ums Leben kam, höchst merkwürdig. Man spürt seine innere Abwehr bei dem Bericht über Charmis, der – aus *Massilia*-Marseille eindringend (*sic*!) – nicht nur die früheren Ärzte, sondern auch die (warmen) Bäder verdammte und sich mit dem Rat durchsetzte, auch bei winterlicher Kälte kalt zu baden – ein Rat, der, so Plinius, selbst von gestandenen Männern, die einmal Konsuln waren, befolgt wurde.[32] – Wir werden sehen, dass es auch späterhin Leute gab, die solchem Rat folgten.

1.2 Kurative Medizin

Ungeachtet solcher Stimmungsmache lässt sich das Anliegen der altrömischen Ärzte schnell zusammenfassen: Man wollte – wie es auch schon die Griechen kannten – den Kranken die Genesung bringen.[33] Die ärztliche Kunst begann mit der Wundheilung,[34] und dazu wurden auf breiter Front die passenden Instrumente entwickelt (vgl. Abb. 3) bis hin etwa zu Krontrepanen zur Eröffnung der Schädelkalotte oder Hohlnadeln zum Starstechen.[35]

---

27 C. Plinius Secundus d. Ä.: Naturalis historiae/Naturkunde 29, 14. Hg. und übers. v. R. König. Darmstadt 1991, S. 24 f. Dieses Buch behandelt Medizin und Pharmakologie.

28 Plinius, Nat. hist. a.a.O. 29, 11.

29 Plinius, Nat. hist. a.a.O. 29, 18.

30 Plinius, Nat. hist. a.a.O. 29, 16 (Geschäftemacherei); 29, 21 (raffgieriges Feilschen).

31 Ausführlicher: Heinz: Baden (1993; Anm. 2) S. 28 f.

32 Plinius, Nat. hist. a.a.O. 29, 10. Hg. v. König S. 22: ... Charmis ex eadem Massilia invasit damnatis non solum prioribus medicis, verum et balineis, frigidaque etiam hibernis algoribus lavari persuasit. ... videbamus senes consulares usque in ostentationem rigentes ...

33 Celsus, prooem. I (s. o. Anm. 2).

34 Heinz: Baden (1993; Anm. 2) S. 27 mit näheren Einzelheiten. Plinius, Nat. hist 29, S. 12 f. zum Wundarzt Archagathos, den man wegen seiner Brutalität auch den „Henker“ nannte.

35 Kleine Auswahl: H. Cüppers: Kranken- und Gesundheitspflege in Trier und dem Trierer Land von der Antike bis zur Neuzeit. Trier 1981, S. 25 ff. – E. Künzl: Medizinische Instrumente aus

Abb. 3: Dieses frühe ärztliche Instrumentarium mit Skalpell, Säge (die Zähnchen sind noch zu erkennen), Meißel und Wundhaken eignete sich z. B. für Trepanationen. Es gehört in die Zeit der Kelten: um 200 v. Chr. Fundort: München-Obermenzing (Bayern). Foto: Verf.

Die römische Heilkunde bedeutete also eine kurative Medizin – später bei Isidor von Sevilla umfasst sie die Pharmazie und die Chirurgie –;[36] sie ist verbunden mit jenen vornehmlich beim Heer angesiedelten Spitalen, die man *valetudinaria*[37] nannte, und in den Städten mit Arztpraxen und

Sepulkralfunden der römischen Kaiserzeit. In: Bonner Jahrbücher 182, 1982, S. 1-131. – A. Krug: Heilkunst und Heilkult: Medizin in der Antike. München 1985, S. 70 ff. – E. Riha: Römisches Toilettgerät und medizinische Instrumente aus Augst und Kaiseraugst (Forschungen in Augst Bd. 6, Augst 1986). – H. Matthäus: Der Arzt in römischer Zeit: Medizinische Instrumente und Arzneien; archäologische Hinterlassenschaften in Siedlungen und Gräbern (Schriften des Limesmus. Aalen Nr. 43, Stuttgart 1989). – R. Jackson: Roman doctors and their instruments: recent research into ancient practice. In: Journal of Roman Archaeology 3, 1990, S. 5-27. – H. Sobel: Römische Arzneikästchen. In: Saalburg Jahrbuch 46, 1991, S. 121-147. – Heinz, Baden (1993; Anm. 2), S. 37 ff. – C. d'Amato: La medicina (Museo della civiltà Romana Bd. 15, Rom 1993), S. 88 ff. – L. J. Bliquez: Roman Surgical Instruments and Other Minor Objects in the National Archaeological Museum of Naples, Mainz 1994. – E. Künzl: Medizin in der Antike: Aus einer Welt ohne Narkose und Aspirin. Stuttgart 2002, S. 79 f. zum Starstich; sonst 32 ff. zu Arztgräbern und Instrumenten. Auswahl zu einzelnen Orten: J. Como: Das Grab eines römischen Arztes in Bingen. In: Germania 9, 1925, S. 152-162. – Navarro (1955; Anm. 16: zu München-Obermenzing). – A. Stettler: Der Instrumentenschrank von Kom Ombo. In: Antike Welt 13 H. 3, 1982, S. 48-53 (Kom Ombo: Oberägypten). – H. U. Nuber: Das Arztgrab aus Wehringen. In: Die Römer in Schwaben, Bayerisches Landesamt für Denkmalpflege, Arbeitsheft 27. Augsburg 1985, S. 190 f. – E. Künzl: Operationsräume in römischen Thermen: Zu einem chirurgischen Instrumentarium aus der Colonia Ulpia Traiana. In: Bonner Jahrbücher 186, 1986, S. 491-509 (Col. Ulpia Traiana [CUT]: Xanten). – M. Feugère, E. Künzl , U. Weisser: Les aiguilles a cataracte de Montbellet (Saône-et-Loire): Contribution à l'étude de l'ophthalmologie antique et islamique (Societé des Amis des Arts et des Sciences de Tournus Bd. 87, 1988). – W. Heinz: Ein keltischer Kopföffner: Deutschlands ältestes Trepanationsbesteck. In: Münchner Medizinische Wochenschrift 141 H. 34, 1999, S. 64 (München-Obermenzing; Zeitstellung: 3./2. Jh. v. Chr.).

36 Isidor ethym. 4, 9, 2; die dritte Behandlungsmöglichkeit ist dann die Diätetik.

37 Dinzelbacher – Heinz: Spätantike (2007; Anm. 7), S. 67 f. mit Abbildung.

Ärztezentren[38] sowie Krankenbehandlungen in Thermen,[39] etwa in Xanten am Niederrhein.[40]

Krankenhäuser gehören aber nicht in die Reihe dieser Therapiezentren; bislang ist kein Krankenhaus in einer römischen Stadt nachgewiesen.[41] Neben der therapeutischen gab es die präventive Medizin, zu der auch die Diätetik gerechnet werden darf, und die Methoden der physikalischen Medizin.[42]

Ein kurzer Ausblick: Aus der römischen Badekultur entwickelte sich aus verschiedenen Strängen heraus das frühchristliche Taufwesen (vgl. Abb. 4). So stand nicht nur die Architektur Pate – Begriffe wie „Piscina" oder „Baptisterium" entstammen altrömischer Nomenklatur[43] –; auch der als solcher uralte Quellenkult erzeugte etwa mit der Gabe von Münzopfern einen Traditionsstrang: Wie zuvor der Quellgottheit oder dem Heilheros[44] opferte man jetzt in frühchristlicher Zeit dem Christengott eine Münze, die ins Taufbecken geworfen wurde – ein Brauch, der schließlich auf der Synode von Elvira (Spanien; Zeit: wohl Anfang 4. Jh.) verboten wurde.[45]

---

38 Heinz: Baden (1993; Anm. 2), S. 33. Zu Augst: E. Riha, Augst (1986; Anm. 35), S. 91 ff.

39 Künzl: Operationsräume (1986; Anm. 35). – Heinz: Baden (1993; Anm. 2), S. 35. – Zu den Zeiten der Krankenbehandlung in den Thermen: Heinz: Thermen (1983; Anm. 10), S. 145 mit Hinweis auf: E. W. Merten, Bäder und Badegepflogenheiten in der Darstellung der Historia Augusta (Antiquitas Reihe 4 Bd. 16, Bonn 1983) 63. – Insgesamt ist aber die antike medizinische Fachliteratur zum Baden und zur medizinischen Wirkung des konventionellen Bades noch wenig erschlossen: S. Busch, Versus balnearum: Die antike Dichtung über Bäder und Baden im römischen Reich. Stuttgart – Leipzig 1999, S. 27 mit Anm. 58.

40 N. Zieling: Die großen Thermen der Colonia Ulpia Traiana: Die öffentliche Badeanlage der römischen Stadt bei Xanten, Köln 1999. – Zum Auffindungsort des Arztbestecks in den Thermen: Heinz: Baden 1993, S. 34 Abb. 29. Zum chirurgischen Instrumentarium: Künzl, Operationsräume (1986; Anm. 35).

41 H. Matthäus: Der Arzt in römischer Zeit: Literarische Nachrichten – archäologische Denkmäler, 1. Teil (Schriften d. Limesmuseums Aalen Nr. 39, Stuttgart 1987), S. 24.

42 Heinz, Balneologie (1996; Anm. 10) passim.

43 W. Heinz: Der Aufstieg des Christentums: Geschichte und Archäologie einer Weltreligion. Stuttgart 2005, S. 87.

44 Krug: Heilkunst (1985; Anm. 35), S. 178 zu Dankopfern in Alise-Ste-Reine (antik: Alesia). R. H. W. Wolf, Mysterium Wasser: Eine Religionsgeschichte zum Wasser in Antike und Christentum. Göttingen 2004, S. 274 f.

45 Synode von Elvira, Kanon 48. Dazu: F. J. Dölger: Die Münze im Taufbecken und die Münzen-Funde in Heilquellen der Antike. In: Antike und Christentum 3, 1932, S.1-24.

Abb. 4: In der Kathedrale von Aix-en-Provence findet sich ein frühchristliches Baptisterium mit einem in den Boden eingelassenen achteckigen Taufbecken und umstanden von acht Säulen. Dies ist ein sehr gut erhaltenes Beispiel solcher Taufarchitekturen aus der Zeit des 4./5. Jahrhunderts. Foto: Verf.

1.3 Die Stellung der Medizin in der Spätantike

Insgesamt zeigen die bisherigen Beobachtungen und die später noch interessierenden Textanalysen ein ambivalentes Bild zur Stellung der Medizin in der Spätantike. Gut zwei Jahrhunderte, nachdem Varro die Medizin noch als *ars* bezeichnet hatte, kam der Forscherdrang, wie noch zu zeigen sein wird, zum Erliegen. Man exzerpierte und übersetzte medizinische Traktate; doch das war auch alles.[46] Vielleicht könnte darin einer der Gründe liegen, dass die Medizin schliesslich doch nicht in den Kanon der sich herausbildenden Sieben Freien Künste aufgenommen wurde. In der berühmten Geschichte der Hochzeit der Philologia mit Merkur von Martianus Capella (5. Jh. n. Chr.[47]) stehen Medizin und Architektur gewis-

46 Krug: Heilkunst (1985; Anm. 35), S. 213 ff.

47 H. G. Zekl. In: Martianus Capella, Die Hochzeit der Philologia mit Merkur (De nuptiis Philologiae et Mercurii). Hg. u. übers. v. Hans Günter Zekl. Würzburg 2005, Einleitung S. 9.

sermaßen auf der Warteliste; sie werden aber nicht vorgelassen oder – anders gesagt – nicht zu den *artes liberales* gezählt. Martianus Capella:[48]

> Ihm teilt der Delier leise mit, unter den Vorbereiteten da stünden auch die Medizin sowie die Kunst des Architekten an. Doch (– spricht er –) da die Sorge dieser um sterbliche Geschäfte geht, da ihre Sorgfalt ird'schen Dingen gilt und sie mit Äther und den Himmlischen gar nichts gemeinsam haben, so ist es nicht unangemessen, falls man aus Übersättigung sie hier nicht hören will: In diesem Himmelsrate schweigen sie vor dieser einen jungen Frau, die in der Folge noch ausführlicher zu prüfen ist.

Die *septem artes liberales* werden in dieser Zeit zu einer festen und an sich unumstößlichen Größe, bestehend aus dem Trivium mit den sprachlichen und dem Quadrivium mit den mathematischen Disziplinen.[49] Die Medizin findet hier keinen Platz. Sie ist sehr wichtig, eigentlich unentbehrlich; doch andere Komponenten überlagern in der Spätantike die Bedeutung der Medizin. Wir finden diese inzwischen unumstößliche Wertung später noch einmal bei Isidor von Sevilla (um 560/571 – 636), der in seiner „Ethymologie" die sieben klassischen Wissenschaften gemäß den beiden genannten Gruppen aufzählt,[50] dann aber der Abhandlung über die sieben *artes liberales* unmittelbar, also an prominenter Stelle, die Medizin beschreibt.[51] – Von diesem Werk wird später noch einmal die Rede sein.

2. Wunder und Mystik

2.1 Göttliches Eingreifen

Nun darf man aber nicht vergessen, dass es in der Antike noch eine ganz andere Komponente neben der kurativen Medizin gab: Es ist das göttliche Eingreifen (vgl. Abb. 5) beim Heilungsprozess. Durch die Rückkoppelung der Geheilten, überliefert in materiellen Dokumenten, sind solche Prozesse

48 Buch IX, 891. Übers.: Zekl (vor. Anm.), S. 298. Der lateinische Text: cui Delius Medicinam suggerit Architectonicamque in praeparatis assistere, sed quoniam his mortalium rerum cura terrenorumque sollertia est, nec cum aethere quicquam habent superisque confine, non incongrue, si fastidio respuuntur, in senatu caelite reticebunt, ab ipsa deinceps virgine explorandae discussius. Nach: Martianus Capella, ed. James Willis. Leipzig 1983, S. 339.

49 Ausführlich zum Komplex: W. Heinz: Musik in der Architektur: Von der Antike zum Mittelalter (Beih. zur Mediaevistik 4, Frankfurt 2005), S. 48 ff.

50 Isidor von Sevilla, Ethymologia 1, 2, 1-3.

51 Isidor, Ethymologia 4 (Buch 3 beendet die Anhandlungen über die artes mit der Mathematik).

bestens von Griechenland bekannt: Man denke beispielsweise an die Wunderheilungen von Epidauros.[52]

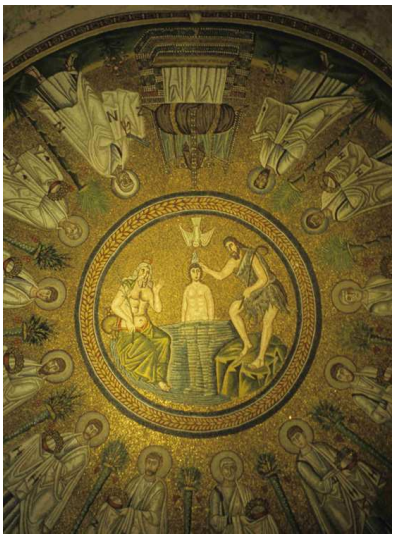

Abb. 5: Darstellung des göttlichen Eingreifens, symbolisiert durch die Taube. Hier – an der Decke des Baptisteriums der Arianer in Ravenna (Ende 5./Anf. 6. Jh.) – ist kein Heilungsprozess gemeint, sondern die Taufe Christi durch Johannes (rechts). Links die Personifikation des Flusses Jordan. Der Kreis der zwölf Apostel schließt den leeren Thron im Himmel (oben) ein. Foto: Verf.

Auch in der römischen Zeit ist es üblich, den Göttern für den Eingriff in den Heilungsprozess zu danken: Man erinnere sich beispielsweise an den Diana-Altar von Badenweiler[53] (siehe Abb. 1, Seite 9). Zur Spätantike hin werden schließlich Götter und Dämonen magisch in Heilungsprozesse, aber auch alle anderen Zaubervorgänge einbezogen.[54] Diesem letztlich mystischen Vorgang geht in jedem Fall eine persönliche Glaubensentscheidung voraus.[55.]

52 Herzog: Wunderheilungen (1931; Anm. 3). Zu bildlichen Darstellungen: U. Hausmann, Kunst und Heiltum: Untersuchungen zu den griechischen Asklepiosreliefs, Potsdam 1948, passim.

53 W. Heinz: Der Diana Abnoba-Altar in Badenweiler. In: Antike Welt 13 H. 4, 1982, S.37-41 (ergänzend dazu der dort folgende Beitrag von R. Wiegels).

54 Beispielsweise bei den Heilamuletten. Vgl. z. B.: Antike Zaubersprüche, hg. v. A. Önnerfors. Stuttgart 1991, S. 54 ff. Auch: Dinzelbacher – Heinz: Spätantike (2007; Anm. 7), S. 63 ff. und 69 f. – Spezifisch zum Amulett von Badenweiler: W. Heinz: Das magische Amulett von Badenweiler. In: Das Markgräflerland H. 1, 1982, S. 61-71. H. U. Nuber, Wasser, Schrift und Historie: Zu dem magischen Silberplättchen aus Badenweiler. In: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 150 = NF 111, 2002, S. 21-40.