

**Fortunat Hoessly, *Katharsis: Reinigung als Heilverfahren. Studien zum Ritual der archaischen und klassischen Zeit sowie zum Corpus Hippocraticum, Hypomnemata 135* (Göttingen 2001). 331 S.**

Geht man dem schon an sich zum Forschungsthema gewordenen, manchmal Begeisterung, öfter aber blosser Irritation erweckenden Streit um die aristotelische Katharsis heute nach, so ergibt sich folgende Situation: Die "medizinische" Partei besteht selbstsicher auf Bernays' Abführungstheorie,<sup>1</sup> wobei die homöopathische Therapie unter Verweis auf die Parallelstelle in der *Politik* (1341 b 38 – 1342 a 11) als Heilverfahren und die angeblich von Aristoteles gedachte "Umkehrung" platonischer Kunstpsychologie (*Resp.* 604 e – 606 c) als Motivation dafür gelten. In zaghafter Opposition hierzu steht die "aesthetische" Partei, die auf die hervorragende Bedeutung hinweist, die ἔλεος καὶ φόβος für die Tragödie haben, sowie auf den Mangel an Äusserungen über die Nachwirkung der Kunst in der *Poetik* aufmerksam macht und vor der primitiven Übertragung des Körperlichen auf das Seelische warnt. So sah es aus bis in den Anfang der neunziger Jahre, als dieses labile Gleichgewicht von E. Belfiore verletzt wurde.<sup>2</sup> Sie erhob ihre Stimme sehr überzeugend gegen den homöopathischen Ansatz sowohl in der griechischen Medizin, als auch bei Aristoteles. Es wurde ersichtlich, dass Aristoteles durchaus Anhänger allopathischer, d. h. wissenschaftlicher, Methoden war. Belfiore's Ergebnisse erschwerten von neuem die Interpretation der Poetikstelle. Die "Reinigung von Furcht und Mitleid *durch* Furcht und Mitleid", die homöopathische Reinigung also, stimmt mit dem allgemeinen Bild der griechischen Medizin nicht überein. Doch ist es schwerlich möglich, die τοιοῦτων παθημάτων κάθαρσις mit Belfiore etwa mit 'Reinigung von *gegenteiligen* Affekten' zu übersetzen.<sup>3</sup> Die Tatsache, dass die musikalisch-tragische Katharsis das einzige Argument für Homöopathie blieb, sollte neue philologische und kulturgeschichtliche Interpretationsversuche hervorrufen; die Reaktion darauf hatte zunächst apologetischen Charakter.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> J. Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie* (Breslau 1857).

<sup>2</sup> E. Belfiore, *Tragic pleasures. Aristotle on plot and emotion* (Princeton 1992).

<sup>3</sup> Vgl.: R. Scodel [Rec.], *Bryn Mawr Cl. Rev.* 4 (1993) 1–2; A. Lombardy [Rec.], *Cl. Bull.* 69 (1993) 128; J. March [Rec.], *Greece and Rome* 40 (1993) 25.

<sup>4</sup> Z. B. A. Zierl, *Affekte in der Tragödie: Orestie, Oidipous Tyrannos und die Poetik des Aristoteles* (Berlin 1994). Doch selbst S. Halliwell äusserte sich vorsichtig über die einfache Eliminierung von ἔλεος καὶ φόβος: "such a function would be a contingent by-product of tragedy, not the essential element which ought to explain its presence within ch. VI's

Die neue unter Betreuung von W. Burkert abgeschlossene Untersuchung<sup>5</sup> erklärt es raffinierterweise *nicht* zu ihrem Thema, den κάθαρσις-Begriff des Aristoteles zu behandeln, sondern, "nur eine *Vorgeschichte des aristotelischen κάθαρσις-Begriffs*" zu bieten, "die freilich das Verständnis des aristotelischen Begriffs erleichtern möchte." F. H. möchte folglich zu Ar. *Poet.* 1449 b 28 f. keine Position beziehen. Es bleibt dem Leser überlassen, zu welcher Interpretation ihn "die Vorgeschichte der Katharsis" eher bringt. Die Täuschung gelingt jedoch nicht. Der Verf. ist ein treuer Nachfolger der "humoralpathologischen" Erklärung; mit merkwürdiger Eifrigkeit unterstreicht er homöopathische Züge und baut letztendlich eine recht "parteiliche" Analyse der Aristotelesstellen ein (S. 225 ff.). Der Ausgangspunkt der Arbeit ist sicherlich logisch: F. H. möchte nicht mehr im *Corpus Hippocraticum* oder anderswo in medizinischen Kontexten nach einem homöopathischen Ansatz suchen; stattdessen untersucht er das Thema "kultisch-rituelle Reinigung", wo er *similia similibus* zu finden glaubt. Schliesslich nimmt er sich vor, nachzuweisen, dass die religiöse und die medizinische Purgierung grundsätzlich dasselbe sind. Das Buch besitzt demnach eine versteckte Polemik.

An der Form des Werkes werden wir hier keine Kritik üben, obwohl die übermässige Zahl der Druckfehler, die chaotische Anordnung der Übersetzungen, fehlerhafte Selbstverweise (S. 11), zuweilen zu ausführliche Wiedergabe von bekanntem Stoff (S. 90–92 – erste Szene der "Ilias"; S. 113–120 – Schlüsselszene der "Choephoren") und der fehlende Index anzumerken sind. Das Material ist grundsätzlich chronologisch eingeteilt: Im ersten Teil analysiert F. H. die Begriffe der Reinigung bei Homer; im zweiten Teil führt er die Untersuchung bis ins 4. Jh. fort; der dritte (wohl der nützlichste und am besten organisierte) Teil ist der Katharsis in *CH* gewidmet.

Am Anfang werden lexikographische Auskünfte (καθαίρω, νίζω, λούω, πλύνω usw.) gegeben sowie verschiedene Aspekte des Begriffs der "Reinigung" bei Homer dargestellt (T. 1. Kap. 2.1 – 3.1). Allgemeine Beobachtungen hinsichtlich der hygienischen und sozialen Aspekte der Pflege verweisen auf die Unkenntnis des Artikels von G. Wöhrle, wo das Thema ausreichend dargelegt ist.<sup>6</sup> F. H. dringt tief in den Bereich des Symbolischen ein; er will das Waschen nicht nur als Merkmal sozialer Differenzierung (so auch Wöhrle), sondern vielmehr als eine "Trennung der Bereiche" ("königliches

---

definition" (Aristotle, *Poetics*. Ed. and transl. by S. Halliwell [Cambridge, Mass. – London 2000] 18–19).

<sup>5</sup> Überarbeitete Fassung einer Dissertation, die in Dezember 1997 an der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich angenommen wurde.

<sup>6</sup> G. Wöhrle, "Körperpflege und körperliche Sauberkeit als Merkmale sozialer Differenzierung in den homerischen Epen", *Gymnasium* 103 (1996) 151–165. Die folgenden Bemerkungen von G. Wöhrle halte ich für die unter Kritik stehende Arbeit besonders wichtig:

Dasein – sklavisches Dasein”, “Heimat – Gaststätte”, “Ruhe – Kampf” usw.) auffassen. Dies alles verrät strukturalistische Betrachtungsweise und darf bestimmt nicht absolutisiert werden, zumal die Hygiene bei Homer fast immer mitspielt, was auch die Realien der “erzählten Zeit” beweisen.<sup>7</sup>

Umstritten ist die von W. Burkert vorgeschlagene und von seinem Schüler als Grundlage verwendete Etymologie der κάθαρσις. Der Verf. meint, dass das Wort aus semitischen Sprachen mittels babylonischer Sühnepriester entlehnt sei.<sup>8</sup> Neben der Zeit der Entlehnung ist auch die essentielle Änderung der Semantik (“räuchern” – “reinigen”) und die phonetische Übereinstimmung der semitischen Wörter mit dem Griechischen problematisch. Das althebräische *qathar* ist irrelevant, falls das Wort aus ostsemitischem Bereich kommt. Das in den akkadischen Texten bezeugte Verb *qatāru* (G-Stamm), bedeutet “rauchen”, nicht “räuchern”. Die Formen mit Grundstamm *qatar* sind im Akkadischen und Babylonischen relativ selten anzutreffen.<sup>9</sup> Für “verräuchern” und ähnliches finden wir meistens *qutrinnu*, *qutturu*, *quttur* (D-Stamm).<sup>10</sup> Das von dem Zeitwort abgeleitete Substantiv lautet *qutru*. Daraus konnte im Griechischen etwa nur \*κοτορ- konstruiert werden.<sup>11</sup> Gleichzeitig existierten im Akkadischen die Wörter wie *ullulu*, *barāru*, die tatsächlich “reinigen” bedeuteten. Das Hauptzeugnis bei F. H. ist offenbar II 228 ἐκάθηρε θεῖω und die Schwefelung des Hauses von Odysseus (χ 494). Jedoch Schwefel und Räucherung, die bei der Mehrzahl der Völker vielerlei im Gebrauch waren und auch heute noch sind, mögen nicht unbedingt von Babyloniern oder überhaupt aus der aussergriechischen Welt übernommen sein. Andererseits ist das Wort *katara* wohl schon in mykenischer Zeit in profaner Bedeutung bezeugt.<sup>12</sup>

---

“Bereits der homerische Sprachgebrauch verweist also auf einen recht problemlosen Umgang mit der eigentlichen und einer übertragenen Bedeutung der Begriffsfelder Sauberkeit und Schmutz. Die Möglichkeit, an einer ursprünglich metaphysisch begründeten Krankheit wie der Seuche in der Ilias auch einen physischen Bestandteil zu fassen, öffnet den Weg zu einer materiellen Umdeutung der “materia peccans” in der rationalen Heilkunde und auf dem Boden der griechischen Naturphilosophie. Auf der anderen Seite kann Reinigung auch immer Entfernung einer sittlichen Unreinheit meinen, wie sich das während der gesamten Antike findet und wobei Wasser oft eine zentrale Rolle spielt” (152).

<sup>7</sup> Wenn bei Homer, wie auch heute, jemand vor dem Essen die Hände wäscht, so ist das nicht mit einem Übergang vom Bereich “Hunger” zum Bereich “Mahl” gleichzusetzen: Bekanntermassen hatten die Griechen keine Gabel.

<sup>8</sup> W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977) 130; Idem, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur* (Heidelberg 1984) 64.

<sup>9</sup> W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch I–III* (Wiesbaden 1965–1981) 907.

<sup>10</sup> *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Peabody, Mass. 41999) s. v. *qtr*. Vgl. alt-äthiop. *qetare*.

<sup>11</sup> Zu vergleichen ist die griechische Transliteration babylonischer Götternamen in Damasc. *De primis principiis* 125 (= *Enuma Elish* Taf. 1. V. 10–30): Bab. Apsū – Gr. Ἀψάσων, Bab. Mummu – Gr. Μωμυμν, Bab. Anu – Gr. Ἀνον, s. H. Winckler, *Keilschriftliches Textbuch zum Alten Testament* (Leipzig 21903) 102–103.

das Wort *katara* wohl schon in mykenischer Zeit in profaner Bedeutung bezeugt.<sup>12</sup>

Eine längere Untersuchung (Kap. 3.2.1–3, einschl. Übersicht der Meinungen der bedeutsamsten Forscher) betrifft die Streitfrage über die symbolische Befleckung des Mörders bei Homer. Der Verf. kommt schliesslich zu dem traditionellen Urteil, dass der Glaube Homers an eine derartige Befleckung nur schwer zu spüren ist.<sup>13</sup>

Die Sonderstellung von Ω 480 ff. kann, denke ich, auch in Erwägung gezogen werden: θάμβος (der Dienerschaft?) ist schon durch die Anwesenheit des Fremden im Hause (wie des Priamos in Achilleus' Zelt) und sein miserables Aussehen erklärlich;<sup>14</sup> nichts zeugt jedoch davon, dass man ihn als "Befleckten" meidet oder dass er vor der Reinigung stumm bleibt.

Weniger glaubhaft scheint das in Kap. 3.2.4. skizzierte Bild des homerischen Arztes. Laut F. H. ist er: 1) Chirurg, dessen Methode "vielleicht auf schamanistische Ursprünge zurückgeht", und 2) "der wandernde Heiler..., der nicht nur Wunden, sondern allgemein Übel heilt und sich dabei wohl auch mantischer Methoden bedient." (S. 90.) Über Schamanismus, dessen vielerlei Spuren F. H. bei Homer und in anderen antiken Quellen bemerkt, wird hier nicht diskutiert. Es ist ausreichend, auf die erbarmungslose Kritik, die Leonid Zhmud neuerdings daran geübt hat, hinzuweisen.<sup>15</sup> Was aber den zweiten Typ betrifft, so versucht der Verf. (wie auch schon Laser und Burkert<sup>16</sup>) das Urbild des Arztes wiederherzustellen, bei dem Mantik und Medizin immer noch gleichberechtigt sind.

F. H. stützt sich dabei auf ρ 384: μάντιν ἢ ἰητήρα κακῶν, als handelte es sich um eine Person mit doppelter Funktion. Doch der disjunktive Partikel dient in diesem Fall zur Aneinanderreihung von Begriffen, die gegenseitig für einander eintreten, nicht aber solcher, die einander ergänzen. Vgl. die Reihe *in extenso*: μάντιν ἢ ἰητήρα κακῶν ἢ τέκτονα δοῦρων, / ἢ καὶ θέσπιον ἀοιδόν... Man hätte kaum behaupten können, dass ein heilender Weissager etwa auch als Schmied tätig

<sup>12</sup> *Diccionario Grieco-Español. Anejo I. Diccionario Micénico*. Vol. 1. Red. por F. A. Jorro. Bajo la dirección de F. R. Adrados (Madrid 1985) s. v. ka-ta-ra (Interpr. von M. Lejeune).

<sup>13</sup> Dagegen wohl nur R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford 1983) 143.

<sup>14</sup> *The Iliad. A Commentary*. VI. By N. Richardson (Cambridge 1993) 323; vgl. Ψ 85–90 und Richardson 175.

<sup>15</sup> L. Zhmud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus* (Berlin 1997) 107–113, in Bezug auf die Pythagoreer bes. 114. Aus dem Buch, das F. H. in der Liste der Sekundärliteratur angegeben hat, hat er keinen Nutzen gezogen.

<sup>16</sup> S. Laser, *Medizin und Körperpflege*, *Archaeologia Homerica* S (Göttingen 1983) 102; W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche*, 43.

war. Wenn in ε 397 eine Krankheit κακότης genannt wird (...θεοὶ κακότητος ἔλυσαν), so ist auch κακῶν nicht mehr als Metapher. Die Parallelen zu den hippokratischen Schriften sind auch nicht überzeugend. Allgemeine Beförderung zum guten Diagnostiker kann man nicht besser formulieren, als: λέγειν τὰ προγενόμενα· γινώσκειν τὰ παρεόντα· προλέγειν τὰ ἐσόμενα (*Epid.* 1, 11, vgl. *Progn.* 1). Ein solcher Arzt wird aber noch nicht zum Weissager. Die homerischen Texte zeigen uns also nur ein Bild – den professionalisierten Arzt (Chirurg sowie Therapeut), dessen Heilverfahren mit der Mantik nichts gemein hat.<sup>17</sup>

Auf S. 92 ff. konzentriert sich F. H. auf die Reinigungstechnik, die in A 314 (οἱ δ' ἀπελυμαίνοντο καὶ εἰς ἄλλα λύματα βάλλον) dargestellt ist. Über die genaue Bedeutung der λύματα (Waschwasser oder ἀπομάγματα<sup>18</sup>) diskutiert der Verf. nicht. Er interpretiert λύματα als eine "sichtbare Unreinheit", die gleichzeitig eine symbolische "Befleckung" bedeutet (S. 94). Die Reinigung der Achäer fasst er aber als ein "in erster Linie magisches Reinigungsritual" auf.

Agamemnon befiehlt dem Volk "den Dreck von sich zu entfernen" (ἀπολυμαίνεσθαι, A 313), was es auch tut. Es handelt sich offenbar um das sorgfältige Waschen. Reinigungsrückstände "warfen sie ins Meer" und "opfernten eine Sühnehekatombe für Apollo" (A 315–317). Das letztere zusammen mit der Rückgabe von Chryses' Tochter wäre schon ausreichend. Wozu noch sich sorgfältig reinigen? Ich denke, dass die Therapie aus 'göttlicher' und 'irdischer' Reinigung besteht: 1) Rückgabe Chryseis' und Sühneopfer; 2) Bad und Ausguss des 'krankheitshaltigen' Schmutzes ins Meer.

Am Ende des ersten Teils klärt F. H. über die Rolle des Kalchas auf. Der Verf. hat völlig Recht, wenn er, trotz Parker's Ansicht,<sup>19</sup> Kalchas nicht für ἰατρομάντις oder καθαρτής halten will, die er längst in ἱτηήρες κακῶν gefunden hat (s. o.). Von dem berühmten Weissager ist nichts als ein einfacher οἰωνοπόλος übrig geblieben.

Im zweiten Teil des Buches werden zuerst mythologische Stoffe – Orestes und Melampos – erörtert. Dass Orestes bei Homer dem Telemachos als Beispiel hingestellt wird, zeugt davon, dass der Dichter der "Odyssee" die Geschichte des Muttermordes, die er kannte, möglichst verbergen möchte. Dieses Ergebnis ist wohl kein *locus communis* der Forschung, wird aber aus γ 309 f. deutlich.<sup>20</sup> Wenn der Verf. gleichfalls den Einfluss Stesichoros'

<sup>17</sup> Homer erinnert sich jedenfalls nicht daran, dass der Sänger ursprünglich auch Arzt und Weissager gewesen war.

<sup>18</sup> Vgl. Soph. Fr. 34 (Radt); einige Hinweise zur Literatur gibt F. H. auf der S. 93 Anm. 267.

<sup>19</sup> R. Parker, *Miasma*, 210.

<sup>20</sup> *The Odyssey of Homer*. Ed. by W. B. Stanford. I (New York 1967) 261.

auf die spätere Tradition unterstreicht (der Muttermord auf Geheiss Apollons; die Verfolgung des Helden durch Erinyen; S. 107), ist das eine längst bewiesene Tatsache. Der Bezug sowohl Steisichoros' als auch Aischylos' auf eine gemeinsame epische Quelle (so Wilamowitz<sup>21</sup>) wird in dem Buch nicht reflektiert.

Einige wichtige vom Verf. erwähnte Details instruieren über die Befleckung des Muttermörders (bzw. der Gattenmörderin) und die entsprechende Reinigung. So werden in Soph. *O. R.* 99–101 das Exil oder der Mord (dem *lex talionis* gemäss: φόνον φόνω λύειν) als καθαρός bezeichnet. In dem Scholion zu Soph. *El.* 445 wird μασχαλισμός als ein für die Reinigungszwecke (ἐπὶ ταῖς καθάρσεσι) anwendbares Ritual charakterisiert. In *Cho.* 159 wird Orestes proleptisch ἀναλυτὴρ δόμων genannt (S. 113). Demzufolge bestand die symbolische Befleckung des Mörders höchstens darin, dass er ein grösseres Risiko einging, die Rache des Toten (wie früher – der Lebenden) auf sich zu ziehen. So versteht F. H. die Orestestragödie gewiss richtig, wenn er ihre Quintessenz in *Cho.* 925 sieht: τὰς τοῦ πατρὸς δὲ πῶς φύγω, παρὲς τάδε;<sup>22</sup>

Das Gericht in den "Eumeniden" ist von F. H. auf besondere Art dargestellt. Die Schlussvorträge der Parteien beziehen sich eben auf die *Reinigung*. Apollon meint, er hätte den Helden gereinigt;<sup>23</sup> die Erinyen erwidern, dass nur der Mord in dem Fall eine passende "Reinigung" sei. Für Aeschylos befreit die Reinigung nicht von der Schuld (S. 128), doch die Erinyen sind besänftigt. Dass heisst, dass Orestes endlich gereinigt ist: Seine tote Mutter wird ihn nicht mehr stören. Demnach ist die Konstruktion, die das Gericht als eine Form der Reinigung darstellt, m. E. recht geschickt.

Beachtenswert ist die Frage nach der Reinigung Orestes' in Delphi, einer Reinigung "von Blut durch Blut" (S. 131). Obwohl diese Methode von dem Verf. nicht direkt "Homöopathie" genannt wird, taucht, vermute ich, die homöopathische Idee vorerst hier auf. Doch eine derartige Reinigung für Homöopathie zu halten, wäre wahrscheinlich überstürzt. Normalerweise verwendete man für die Reinigung Wasser,<sup>24</sup> in schweren Fällen eine Menge Wasser – man tritt ins Meer, in einen

<sup>21</sup> U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* II (Darmstadt 21955) 39.

<sup>22</sup> Die Idee ist bei Nilsson zu finden: M. P. Nilsson, *Griechischer Glaube* (Bern 1950) 45. Diese Vorstellung ist in homerischer Welt nicht nachweisbar. Der Mörder fürchtet bei Homer auch die Rache, es ist aber die Rache des Lebenden, die ihn ins Exil treibt. Nun wäre es interessant zu beleuchten, wann und wie die Innovation stattgefunden hat. Von den Babyloniern, die an eine Berührung der Geister der Toten mit den Lebendigen nicht glaubten, konnte sie jedenfalls kaum inspiriert werden. Vgl. bei Homer: A. Schnaufer, *Frühgriechische Totenglaube* (Hildesheim 1970) 69–70.

<sup>23</sup> Die Fantasien von Mme Delcourt ("l' image du jeune dieu assistant le jeune homme, son double") nimmt F. H. ernst (S. 107, 129): M. Delcourt, *Oreste et Alcéméon. Etude sur la projection légendaire du matricide en Grèce* (Paris 1959) 22, 103–104.

<sup>24</sup> Hes. *Erg.* 733 ff.; Emped. B 143 DK; Eur. *Iph. Taur.* 1039, 1143; *El.* 794 ff.; *Alc.* 157.

Fluss usw.<sup>25</sup> Stärkere Reinigung durch Feuer und Rauch war nicht sehr üblich (e. g. *Iph. Taur.* 1330 ff.). Auch ἀπομάγματα (s. o.) gehören zu solchen stärkeren Reinigungsmitteln. Nun mag das Blut nicht unbedingt ein homöopathisches Mittel für Mörder sein. Melampus reinigte die Proitiden wohl auch durch Blut.<sup>26</sup> Es ist vielmehr ein *sehr starkes* Mittel, das in fast hoffnungslosen Fällen ausnahmsweise verwendet werden kann. Daher ist es so schwer, für *Eum.* 283 eine Parallele zu finden.

In Kap. 1.1.2.3. kommt der Verf. seinem eigentlichen Ziel näher. Bei Euripides wird Orestes infolge seiner Tat seelisch krank. F. H. vergleicht die in der hippokratischen Schrift *περὶ παρθενίων* beschriebenen Symptome des Wahnsinns bei den Jungfrauen (*Virg.* 8) mit denen des euripideischen Orestes, findet mehrere Übereinstimmungen und stellt endlich die Frage, ob “entweder diese (*sc.* die Hippokratiker) von Euripides abhängig sind, oder Euripides sich an medizinische Texte angelehnt hat (Zusammenfassung, S. 317)”.

Das erste ist unmöglich, denn hippokratische Ärzte waren Empiriker. Das zweite scheint auch fehlerhaft. Euripides verwendet keine spezifisch medizinische Terminologie. Dass sein Orestes wie ein Toter aussieht – was der Verf. als ein “für den hippokratischen Arzt gefährliches prognostisches Zeichen” (S. 134) beschreibt – darf nicht als Beweis dafür angesehen werden, dass sich Euripides nach Symptombeschreibungen seelischer Krankheiten in medizinischen Schriften richtete. Wenn grosse Schriftsteller den pathopsychologischen Zustand einer Person auch aus medizinischer Sicht genau schildern, so ist das am häufigsten nicht infolge des Studiums der Fachliteratur, sondern aufgrund von Talent und Lebenserfahrung möglich. Das beste Beispiel hierfür ist wohl Sophokles, der – wie B. Seidensticker gezeigt hat<sup>27</sup> – den Selbstmord Ajax’ tatsächlich so vorführt, dass er für den studierenden Psychiater als Musterbeispiel des Suizidantes dienen kann. Die von einem *deus ex machina* vorgeschriebene Therapie (*Or.* 1643–1654) hat mit der Medizin nichts zu tun. Der Vergleich mit den “sexistischen” Rezepten des Hippokratikers, die laut F. H. für den “jungfräulichen” Orestes auch wirksam seien (S. 143), ist eine Übertreibung. Die Hochzeit mit Hermione soll wohlbemerkt *nach* Genesung und Freispruch des Gerichtes stattfinden.

Melampus ist das *exemplum classicum* des mythischen καθαρός und ἰατρομάντις. F. H. sammelt alle Erscheinungen dieser Figur in griechischen Texten und klassifiziert sie je nach den Reinigungsmethoden. Schwerpunkt

<sup>25</sup> Auch über Wasser-Reinigungen des Orestes, die er in verschiedenen Orten ausser Athen und Delphi erhalten hat, wird viel berichtet. F. H. zählt sie auf S. 145–149 auf. Orestes ist sogar mittels Wasser aus Hypokrene gereinigt worden (Paus. 2, 31). Vgl. Eur. *Ion* 94 ff.

<sup>26</sup> Szene auf dem Krater von Canicattini; beschrieben von F. H. auf der S. 154.

<sup>27</sup> B. Seidensticker, “Die Wahl des Todes bei Sophokles”, in: *Entretiens sur l’Antiquité Classique 39: Sophocle* (Vandoeuvres – Genève 1982) 130–141.

dabei ist die "sog. dionysische Katharsis", die der Verf. endlich *expressis verbis* "homöopathische Therapie" nennt (S. 153; E. Rohde folgend, der den dionysischen ἐνθουσιασμός als Homöopathie charakterisierte).<sup>28</sup>

In der entsprechenden Version des Proitidenmythos haben die Königstöchter dionysische Weihen abgelehnt und wurden deshalb wahnsinnig. Das Heilverfahren besteht hier also eher darin, einer Forderung Gottes nachzukommen. Man erinnere sich an die Kadmos- und Teiresiaszene in den *Bakchen* (V. 170–214). Hätte Dionysos nicht die ekstatischen Bewegungen, die Auswanderung ins Gebirge usw. gefordert, so hätte sich entsprechend der ἰλασμός geändert. In erster Linie ist Melampus ein Weissager und als solcher weiss er genau, welche Götter zu ehren und *womit* sie zu ehren sind. Eine andere Version erzählt, wie Melampus einen anderen Gott – Hera – begütigt hat (Schol. MV o 225). Ich sehe hier keine eigen-tümlich homöopathischen Ansätze.

Eine ausführliche botanisch-historische Auskunft über das berühmte Heilmittel der Alten mit dem Namen Nieswurz (auch *Μελαμπόδιον* genannt) finden wir auf S. 156–161.

Daraus, dass Melampus zum πρώτος εὑρετής der Nieswurztherapie und wahrscheinlich sogar der Purgierung wurde, auf der die antike Medizin aufbaute, ist sicherlich nicht zu schliessen, dass der schwarze ἐλλέβορος "ursprünglich zum Inventar der Reinigungspriester gehört hat". (S. 161). Die Aussagen Theophrasts (*HP* 9,10,4; 9,8,8) sind ambivalent: sie weisen m. E. eher darauf hin, dass diese Pflanze, die zur Zeit des Theophrasts als Panazee galt, auch für ein magisches Mittel gehalten wurde.

In einem kleinen Exkurs (Kap. 1.3.) berührt F. H. das Thema der Reinigung durch Räucherung in Griechenland und Babylonien. Der Verf. zitiert drei Texte aus Thompson, in denen es sich angeblich um die Räucherung als Heilung eines dämonisch Besessenen handelt.<sup>29</sup> Damit möchte er die Übernahme einer kathartischen Reinigung von den Babyloniern suggerieren. (Auch hier wird *tacite* eine homöopathische Idee eingeführt – etwa die Entfernung üblen Geistes durch üblen Geruch.)

Die Schwefelung bei Homer (s. o.) zeugt davon, dass die Griechen diese Technik selbst entwickelten. Auch in Babylonien war natürlich Wasser Hauptmittel der Reinigung.<sup>30</sup> Eine Übernahme durch die Griechen ist in diesem Falle ungläubhaft. Räucherung war bei den Ägypten und Hethitern gebräuchlich. (Die

<sup>28</sup> E. Rohde, *Psyche* II (Freiburg 1884) 50–51. Vgl. aber E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (California 1951) 76: "... it relieved them by providing them with ritual outlet".

<sup>29</sup> R. C. Thompson, *Assyrian Medical Texts* (Oxford 1923) 93, 1, 10; 33, 1, 7; 99, 3, 5.

<sup>30</sup> H. Ringgren, *Die Religionen des Alten Orients* (Göttingen 1979) 118: "das Wasser, das bei Beschwörungzeremonien zur Reinigung von Kranken diente, wurde «Easwasser» genannt. Der Beschwörungspriester war Easstellvertreter"; 154: "Ein interessanter Aspekt findet sich in



Homöopathie sowie die Reinigung durch Blut sind in Babylonien nicht nachweisbar.) Es wäre also denkbar, dass die Räucherung als Reinigungsmittel von verschiedenen Völkern unabhängig voneinander benützt wurde. Jedenfalls bedarf die Frage einer ausführlichen interdisziplinären Überprüfung, zumal die Interpretation der Keilschrifttexte seit Thompson wesentliche Fortschritte gemacht hat.<sup>31</sup>

In Kap. 2 befasst sich der Verf. mit legendären (Bakis, Thaletas, Abaris) und historischen (Epimenides, Pythagoras und Empedokles) Heilärzten der archaischen Zeit. Die ersten (vor allen Abaris mit seinen ἐπωδαί) werden mit den Schamanen verglichen (s. oben). Die von Epimenides in dem infolge des Κυλώνειον ἄγος verpesteten Athen durchgeführte Reinigung hatte aller Wahrscheinlichkeit nach hilastischen Charakter.<sup>32</sup>

Auf S. 183 zitiert der Verf. das für die Katharsis-Theorie aufschlussreiche Fragment des Aristoxenos (fr. 26, das die Katharsis-Forscher oft ausser Acht lassen): οἱ Πυθαγορικοί, ὡς ἔφη Ἀριστόξενος, καθάρσει ἐχρῶντο τοῦ μὲν σώματος διὰ τῆς ἰατρικῆς, τῆς δὲ ψυχῆς διὰ τῆς μουσικῆς. Nach F. H. kann die “Katharsis des Körpers durch die Heilkunst” nur als Purgierung verstanden werden. Bei den Pythagoreern ist es aber vielmehr eine Gesundung oder Sanierung, also ein diätetisches Verfahren.

Die Päane der Pythagoreer sind in früheren Quellen nicht anzutreffen. Die ἐπωδαί zählt Aristoxenos unter den pythagoreischen Heilmitteln auf; sie stehen an letzter Stelle (Iambl. *VP* 163–164; Porph. *VP* 34).<sup>33</sup> Dieses Zeugnis nicht beachtend baut der Verf. seine Analyse fast ausnahmsweise auf den Erzählungen von Iamblichos und Porphyrios auf, die mit historischen Romanen zu vergleichen sind.<sup>34</sup> Von musikalischen “Reinigungen” am Morgen und im Frühjahr erzählt nur Iamblichos. Desto mehr verwundert es, über pythagoreische Reinigung folgendes zu lesen: “Also *Reinigung als Übergang*, als rite de passage; wer Homer kennt..., der traut solche Reinigungen, die Übergänge markieren, auch Pythagoras und den Pythagoreern zu...” Hierin sieht der Verf. einen Beweis für die Entstehung der

---

der sog. Bit rimki-Serie, die bestimmte Reinigungsriten behandelt, die der König «im Waschhaus» zu vollziehen hatte, um bestimmte Unglücksfälle abzuwehren”. W. von Soden, *The Ancient Orient* (Michigan 1994) 197–198: “The primary means of purification was water”. In von Sodens Buch kommt Räucherung als Reinigungsritual nicht vor.

<sup>31</sup> Für lexikologisches Material (s. o.), Literaturhinweise und kulturgeschichtliche Auskünfte aus dem Bereich “Assyriologie” bin ich Herrn Dr. Viktor Rebrik (Münster) und Herrn Dr. Vladimir Emeljanov (St. Petersburg) zu Dank verpflichtet.

<sup>32</sup> Plut. *Sol.* 12, 6: μάντεις ἄγη καὶ μiasμοὺς δεομένους καθαρμῶν προφαίνεσθαι διὰ τῶν ἱερῶν ἠγόρευον; Diog. Laert. 1, 110, 9: προστάξας τοῖς ἀκολούθοις ἔνθα ἂν κατακλῖνοι αὐτῶν [sc. τῶν προβάτων] ἕκαστον, θύειν τῷ προσήκοντι θεῷ.

<sup>33</sup> Zhmud, o. A. (Anm. 15) 232.

<sup>34</sup> Herrn Dr. L. Zhmud gilt für die Konsultation zu den behandelten pythagoreischen Quellen besonderer Dank.

Vorstellung einer musikalischen Katharsis (bei Aristoxenus?) ohne aristotelischen Einfluss, was m. E. unmöglich ist.<sup>35</sup>

Bei Empedokles sieht der Verf. ein "iatromantisches Potential", das der Philosoph "nicht als *ιατρομάντις* ausgenützt hat." (S. 197.)

Angesichts der aristotelischen Theorie wäre es wahrscheinlich wichtiger, darauf hinzuweisen, dass *καθαρός* bei Empedokles die Erlösung *der Seele* bedeutet. Damit hätte man für *τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν* eine interessante Parallele gefunden.

Die Untersuchung der rituellen *κάθαρσις* im 5./4. Jh. v. Chr. wird in Kap. 3 hauptsächlich auf drei Phänomene beschränkt: die Weihen der Orphiker, die dionysischen Mysterien und die Korybanten. Die heilende Tätigkeit der *ὄρφοετλεσταί* versucht F. H. mithilfe der platonischen Kritik in *Resp.* 363 e 5 – 364 b 5 begreiflich zu machen. Dem Verf. nach handelt es sich bei Plato um die Heilung *von der Krankheit* durch Binderzauber und Initiationsrituale.

Wenn auch die Kunden der *ἀγυρταί καὶ μάντιες* an einer Störung leiden (das muss nicht unbedingt Krankheit sein), ist das von ihnen oder ihren Vorfahren begangene Unrecht (*ἀδίκημα*), das die Bettelpriester zu entdecken und zu heilen (*ἀκεῖσθαι sensu translato*) versprechen, mit der Krankheit nicht identisch. Die Reinigung ist eine uns schon bekannte hilastische Katharsis: *λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν*.

Für die "eschatologogische Reinigung" der Orphiker finden wir bei F. H. mehrere Zeugen. Der Verf. äussert nachdrücklich, dass in Eur. *Alc.* 965 ff. Medizin und orphische Sprüche auf eine Stufe gestellt werden. Bei Euripides aber ist die Rede von der Unausweichlichkeit des Todes, gegen den kein Mittel hilft. Als eine Art Strafe für "titanische Schuld" wagt F. H. sogar die *φρουρά*-Lehre in *Phaid.* 62 b zu interpretieren, trotz des klaren Hinweises auf deren pythagoreische Herkunft.

Bei den dionysischen *τελεταί*, deren innere Verbindung mit den orphischen Weihen dem Verf. offenbar scheint, kehrt er zum Thema der "Homöopathie" zurück und fügt noch einige Beispiele für die Heilung des "Wahnsinns durch Wahnsinn" hinzu.

Die Beispiele verweisen nicht direkt auf die "homöopathische" Idee. Plat. *Phaidr.* 244 e 4: *τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ* – nicht jeder Wahnsinn verheilt, sondern nur *der richtige* (d. h. der von Gott geforderte); Eur. *Bacch.* 73: *τελετὰς θεῶν εἰδώς*, z. B. ein solcher, wie der des Teiresias, dessen "Wahnsinn" damit begründet ist, dass der Gott "seine Ehre haben will" (V. 208: *βούλεται*

<sup>35</sup> Für den Einfluss von Aristoteles plädiert zu Recht Parker: *Miasma*, 297.

τιμὰς ἔχειν). Seiner Frömmigkeit ist das die Stadt befleckende Unrecht des Pentheus entgegengesetzt. Wir treffen also sowohl bei Plato, als auch bei Euripides auf einen rituellen ἰλασμός.

Arist. Quint. *Mus.* 3, 25, 1–19, was F. H. als Zeugnis für die reinigende Wirkung der bacchischen Weihen beifügt, hat mit der Homöopathie keine Berührungspunkte. Es ist ein wohl sehr einfacher (mit Aristoteles kaum zu verbindender) Gedanke: ἡ τῶν ἀμαθεστέρων πτοίησις διὰ βίον ἢ τύχην ὑπὸ τῶν ἐν ταύταις μελωδιῶν τε καὶ ὀρχήσεων ἅμα παιδιαῖς ἐκκαθαίρηται – das Vergnügen der Musik und des Tanzes lässt das Volk seine Ängste vergessen.

In der korybantischen Katharsis sind die homöopathischen Ansätze augenscheinlicher. Hier aber kommt nur Aristoteles als Grundzeuge in Frage. Eine lehrreiche und gerade für das untersuchte Thema wichtige Stelle – Aristoph. *Vesp.* 118–124 – hat der Verf. übersehen.<sup>36</sup> Arist. *Pol.* 1342 a 7 ff. und die *Poetik*-Stelle werden in der Auslegung von F. H. zur paradigmatischen Darstellung der Expurgierung pathologischer Affekte durch die Erregung gleicher Affekte. Diese Interpretation ist ein typisches Produkt der auf medizinische Deutung orientierten Philologie. Hinsichtlich der Streitbarkeit der Textstelle und des ganzen Flagenkomplexes täte der Verf. besser daran, diese zu umgehen. (Der Verf. schlägt z. B. nichts vor, um die Erwiderung von Bonitz – “Beschränkung der kathartischen Wirkung auf die Mitleidigen und Furchtsamen Leute”<sup>37</sup> – aufzuheben.)

Eine treffende grammatische Bemerkung über den Kasusgebrauch (τῶν τοιούτων παθημάτων “soll in jedem Fall als *objectivus* verstanden werden”, S. 226) erweist sich als nutzlos. Ein Akkusativ mit καθάρω bezeichnet strenggenommen *immer* das Objekt, wie bei den Verben des Wegnehmens. Doch die terminologische Einschränkung des Verf.’s hat seiner eigenen Partei (mit ihrer grundsätzlich separativen Kasus-Auffassung) nur Schaden gebracht, und die Katharsis-Forscher sind zu bemitleiden, die nun anstatt “*separativ*” etwa “*objektiv in separativer Bedeutung*” zu sagen haben.

Bei der “Auslasshypothese” stellt sich immer die gleiche Frage: “wie hätte Aristoteles glauben können, dass πάθη durch die Kunst beseitigt werden?” Die Antwort ist ebenfalls immer die Gleiche: nur das Schädliche wird beseitigt. Die hippokratischen und die aristotelischen Schriften beweisen laut F. H. die ohnehin klare Tatsache, dass nach der physiologischen Reinigung bzw. Purgierung etwas zurückbleibt. Es sei nur daran erinnert, dass πάθη in der *Poetik* weder quantitativ noch qualitativ determiniert sind. Auch ist verständlich, warum Aristoteles keine (guten) Rückstände der Furcht und Mitleid beschreibt, denn ihre Existenz ist wohl

<sup>36</sup> Bei Aristophanes folgt κορυβαντιῶν dem Wachen und der Purgierung nach. Die Heilmethode Bdelikleons ist offenbar unwissenschaftlich, die korybantische Technik – lächerlich.

<sup>37</sup> H. Bonitz, “Über πάθος und πάθημα in aristotelischen Sprachgebräuchen”, in: H. Bonitz, *Aristotelische Studien* (Hildesheim 1969) 358–359.

nur für die Psychoanalytiker sichtbar. F. H. zitiert noch als eine Parallele zu Pl. *Leg.* 790 b ff. Hierbei handelt es sich aber um die Unterdrückung der Affekte, nicht um ihre Expurgierung.

Für Kap. 3 hat sich der Verf. vorgenommen, den καθαρός in den Aischines-Mysterien (Demosth. 18, 259 f.) und die Polemik gegen die καθαρά in *Morb. sacr.* 1, 10–21 zu analysieren. Beide Stellen sind wichtig: Demosthenes aufgrund der genauen Beschreibung der Reinigungsmethoden, der Autor von *Περὶ ἰερῆς νόσου* aufgrund der dargestellten Verbindung zwischen der Medizin und den Magen- und Reinigungspriestern. Der Hippokratiker argumentiert, einige quasi-diätetische Rezepte der zeitgenössischen Reinigungspriester seien von den Medikern übernommen worden (deshalb können sie auch manchmal wirksam sein). Der Verf. meint, es sei umgekehrt gewesen. Wer recht hat, bleibt dahingestellt.

Den zweiten Teil des Buches schliesst der Verf. mit einer Bemerkung über die Beliebtheit, der sich die die καθαρά auch im 5./4. Jh. erfreuten. Die Stellung der Gebildeten zu diesem Publikum änderte sich aber seit der archaischen Zeit grundsätzlich: Sie werden von Wissenschaftlern kritisiert und von Komödientheatern (Men. *Phasma* 50–56; Diphilos *Fr.* 125 Kassel–Austin) verspottet.

Der dritte Teil stellt ein vertrauenerweckendes Nachschlagewerk zur κάθαρσις-Praktik in *Corpus Hippocraticum* dar, an dessen Ende nochmals die Frage nach der Entstehung der medizinischen κάθαρσις aus der religiösen gestellt wird. In *Vict.* 4 wird die Traumdeutung zum Thema gemacht. Gegen einen solchen Stoff, der an sich zu metaphysischen Überlegungen provoziert, versucht der Hippokratiker wissenschaftlich vorzugehen. Neben der medizinischen Therapie der schlechten Träume (verschiedene Formen der κάθαρσις) empfiehlt er – möglicherweise vorsichtshalber – auch Gebete. Träume können tatsächlich von Göttern stammen, jedoch ist das nicht ausreichend, um auf eine Beeinflussung durch μάντις und καθαρά zu schliessen.

Auf den letzten Seiten des Buches möchte der Verf. die medizinische κάθαρσις aus dem Religiösen ableiten.

Das neue Buch ist keine Enzyklopädie der Katharsis<sup>38</sup> (wichtige Stellen bleiben unerwähnt)<sup>39</sup> und trägt ebenfalls kaum Neues zum Verständnis der

<sup>38</sup> Es ist erstaunlich, dass wir immernoch kein vollständiges Lexikon für κάθαρσις haben. Man hätte sowohl die Kontexte (religiöse, medizinische, philosophische u. s. w.), als auch die Objekte (homöomorphe / heteromorphe) klassifizieren können. Solches Buch ist ein desideratum. Das von F. H. gesammelte Vocabular der Reinigung bei Homer (S. 17–27) weist mindestens darauf hin, dass ein separandum relativ selten als Objekt steht.

<sup>39</sup> Vor allem – Plat. *Soph.* 226 c ff. S.: F. Pfister, "Katharsis", *RE* S. VI (1935) 147 f.

aristotelischen Katharsis bei. Der einzige Ansatz zur homöopathischen Therapie bleibt immernoch die umstrittene Aristotelesstelle. Der Leser findet keinen direkten Anlass für eine grundsätzliche Verbindung von medizinischer und religiöser Katharsis. Die Ähnlichkeit der kathartischen Terminologie ist einfaches Resultat eines "problemlosen Umgangs" mit der Semantik entsprechender Wörter.<sup>40</sup> Sicherlich betrachten Mediker sowie Priester Krankheit als eine Verunreinigung; das heisst das "Konzept" ist ähnlich. Dagegen ist eine Unterscheidung bezüglich Ätiologie, Pathologie und Heilmethode vorzunehmen. Die rituelle Reinigung als "Heilung" erweist sich häufig als eine Reihe hilastischer Massnahmen (καθαρμοί), die medizinische ist meistens als Purgierung denkbar.

Mikhail Pozdnev  
*Universität St. Petersburg*

---

<sup>40</sup> S. bei G. Wöhrle, o. A. (o. Anm. 6) 152.