

Zeitschrift: Gesnerus : Swiss Journal of the history of medicine and sciences
Herausgeber: Swiss Society of the History of Medicine and Sciences
Band: 44 (1987)
Heft: 3-4

Artikel: Gefesselte Krankheitsgeister
Autor: Kudlien, Fridolf
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-521296>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Gefesselte Krankheitsgeister

Von Fridolf Kudlien

Die folgenden Betrachtungen sollen unter anderem dem Gedenken an zwei Gelehrte dienen, deren Arbeiten dem Erforscher antiker Medizin ebenso wie dem komparatistisch arbeitenden Erforscher der primitiv-archaischen und der Volksmedizin nach wie vor ungewöhnlich reiche Einsichten und Anregungen vermitteln können: Karl Meuli und Hans Herter. Der Schweizer wie der Deutsche waren von Haus aus Altertumswissenschaftler. Beide waren besonders auch an Religions- und Medizingeschichte interessiert. Und beiden lag hierbei vordringlich die Verbindung sowohl zur Volkskunde wie zur Kulturanthropologie am Herzen.

Einer der einschlägigen Aufsätze Herters behandelt «Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben»,¹ darunter Krankheitsgeister wie etwa den Ephialtes oder einen in Rom sogar zur Gottheit Febris aufgestiegenen Fieberdämon. Unser hier vorgelegter Beitrag will, über die Antike hinausgreifend (sie dabei aber nicht etwa an den Rand drängend), einen eigentümlichen, bei Herter nicht weiter hervortretenden Aspekt des menschlichen Umgangs mit solchen Geistern/Dämonen schärfer ins Licht rücken. Zu den langjährigen, nicht vollendeten Forschungsprojekten Meulis wiederum rechnet ein Buch über «Gefesselte Götter» sowie eines über «Baumgötter» (d.h. zu Bäumen gehörende, an diese «gefesselte» Gottheiten). Zu beiden Projekten ist wichtiges Nachlaßmaterial vorhanden, welches jetzt, muster-gültig ediert, allgemein zugänglich ist². Als Gegenstück zu den gefesselten Göttern wollen wir uns hier mit in entsprechender Lage befindlichen Geistern befassen, wobei «gefesselt» eben auch – für uns sogar in erster Linie – als «gefangen», «eingekerkert», «an etwas gebunden» verstanden werden soll. Damit möchten wir zugleich die allzu knappen Bemerkungen zum Thema ergänzen helfen, die ein Meuli und Herter geistesverwandter Altertumswissenschaftler und Volkskundler, Wolf Aly, beigesteuert hat³. Die reiche Materialsammlung «Fessel und Netz zur Heilung von Krankheiten», welche Isidor Scheftelowitz, gleichfalls Altertumswissenschaftler und Volkskundler, im Rahmen einer religionsgeschichtlich ausgerichteten Monographie komparatistisch zusammengetragen hat⁴, ist für uns sehr hilfreich, lässt sich aber ebenfalls von unserem Gesichtswinkel aus ergänzen und interpretatorisch vertiefen.

Beginnen wir mit zwei Zeugnissen aus dem Bereich des Mythos. In der noch gewisse urtümliche Züge bewahrenden Pflanzergesellschaft der «Kankanaey» genannten Gruppe philippinischer Bergvölker herrscht die Vorstellung vor⁵, es sei ursprünglich eine vollkommene Harmonie zwischen den geister- oder götterartigen Bewohnern der Ober- und Unterwelt einerseits und den die Mittelwelt bevölkernden Menschen andererseits vorhanden gewesen. Die damals bereits existierenden Krankheiten waren in Behältern eingeschlossen und in der Unterwelt aufbewahrt. Dort wurden diese Behälter ständig von einer alten Frau kontrolliert. Allmählich aufkommendes unziemliches Verhalten der Menschen den Geistern/Göttern gegenüber gipfelte dann jedoch schließlich in der widerrechtlichen, durch Neugierde wie Gier motivierten Eröffnung der betreffenden Behältnisse. So seien die Krankheiten in die Menschenwelt freigelassen worden.

Diese Vorstellung bildet eine frappierende Parallele zu unserem zweiten Zeugnis, jener bekannten Version des altgriechischen Pandora-Mythos, wie sie uns Hesiod («Werke und Tage» v. 90–102) bietet: «Vormals lebten die Stämme der Menschen auf der Erde ohne Übel und ohne schlimme Pein und böse Krankheiten ... Aber die Frau (sc. Pandora, vgl. v. 80f.) nahm mit ihren Händen vom Faß den großen Deckel und ließ fliegen ... Und tausenderlei Übel verbreiteten sich unter den Menschen; voll war das Land von Bösem, voll das Meer; Krankheiten kamen zu den Menschen ...» (eigene Übersetzung). Es braucht uns hier nicht zu kümmern, daß der Mythos von Pandora und ihrer «Büchse» in seiner antiken Gesamtüberlieferung recht verworren und nicht frei von Widersprüchen erscheint⁶. Auch die Frage, wie Hesiods Charakterisierung des Fliegens der Krankheiten – «schweigend» und «automatisch» – in bezug auf die dahinterstehende Krankheitsauffassung zu interpretieren sei⁷, geht uns hier weiter nichts an. Uns genügt für unsere Zwecke der zitierte, als solcher klar verständliche Teil der hesiodeischen Version: Auch hier sind bereits im «goldenem», paradiesischen Zeitalter die Krankheiten zwar vorhanden, aber unter Verschluß gehalten, also «gefesselt». Allerdings ist es hier nicht die Unbeherrschtheit des Menschen- geschlechts schlechthin, sondern das spezifische Übelwollen einer einzelnen, als solcher doch wohl eher übermenschlich gedachten Person (einer «Héroine» zumindest), wodurch die Krankheiten freigesetzt werden und so zu den Menschen kommen. Die parallele Existenz des philippinischen neben dem frühgriechischen Mythos macht auf jeden Fall die Ansicht des Mythenforschers Kirk noch plausibler, daß wir im Falle Pandora und der «Büchse» ein «essential folktale theme» vor uns haben, und daß *ein* Grundmotiv für

die widerrechtliche Eröffnung des Geister-Gefängnisses ursprünglich «meddling curiosity» gewesen ist⁸. Man braucht dabei ja auch nur daran zu denken, was für eine unheilvolle Rolle solche «Neugier» im Mythos von Adam und Eva (Essen vom Baum der Erkenntnis) spielte.

Bei den philippinischen «Kankanaey» ebenso wie bei den frühen Griechen sind die Krankheiten eindeutig als Wesen, als Geister aufgefaßt (wie in so vielen anderen mehr oder weniger urtümlichen Kulturen auch). Nun lag es sehr nahe, daß die Menschen, sobald sie zu glauben begannen, man könne Geister «bannen», auch auf die Idee kamen, Krankheitsgeister «fesseln», und das hieß zunächst einmal, diese in deren angestammte Behältnisse zurückzwingen zu wollen. Genau dies wird z. B. für jenen bemerkenswerten fruhgriechischen Heiler-Philosophen Empedokles, der noch einige eindeutig schamanenhafte Züge aufweist, berichtet⁹: «Als einmal die jahreszeitlichen Winde sehr heftig wehten, so daß die Früchte verdarben, befahl er, Esel abzuhäuten und (davon) Schläuche zu machen, (diese) um die Zipfel (zusammenbindend), und er blies sie an den Spitzen auf, um den Wind zu fangen» (eigene Übersetzung). Die «Früchte» sind, im zugehörigen Vorstellungskontext, im umfassenden Sinne zu verstehen, das heißt sie betreffen vegetative ebenso wie animalische Fruchtbarkeit. Es handelt sich hier in der Tat um eine «mysteriöse Sterilität», wie dieser Bericht in dem solchen mythisch-magischen Erscheinungen nachspürenden Buch einer französischen Altertumswissenschaftlerin zu Recht gedeutet ist¹⁰. Eine italienische Kollegin, welche in ihrem Büchlein über «magische Medizin» bei den frühen Griechen auf diese Deutung zurückgreift¹¹, spricht in diesem Zusammenhang ebenfalls von «venti che portavano malattie e sterilità». Wieder ist es für unsere Zwecke nicht von Belang, daß die Gesamtüberlieferung dieser eigentümlichen empedokleischen Heilhandlung «konfus und widersprüchlich» (Lanata, a. O.) ist: Der zitierte Text ist als solcher hinreichend klar. Empedokles agiert hier, den «Medizinmännern» vieler archaisch-primitiver Kulturen vergleichbar, zugleich als Heiler und als Wetterzauberer¹², insbesondere als Windbanner. So, nämlich «kōlysanemos»,¹³ wurde er auch ausdrücklich genannt, und als ein solcher begriff er sich selber in den eigenen Worten «stillen wirst Du auch der unermüdeten Winde Gewalt» (fr. B111,3 Diels-Kranz). In eben dieser Funktion tut er, im Falle der an einer windverursachten «Sterilität» erkrankten Stadt, ganz augenscheinlich etwas, das weder bei Delcourt noch bei Lanata genügend deutlich herausgestellt wird: Mit der beschriebenen Manipulation «zwingt» Empedokles die krankmachenden Winde zurück in ein Behältnis, in das diese, wie die Sage von

Aiolos als Hüter eines mit den Winden gefüllten Schlauches erweist¹⁴, recht eigentlich gehören. So ist denn also diese Therapie nicht primär oder lediglich ein Akt «antipathischer» Magie, wie Lanata a.O. etwas zu einengend meint.

Hieran möchten wir eine weitere frühgriechische Krankheitsbehandlung anschließen, welche in ihrer Eigenart gleichfalls noch nicht hinreichend erkannt und gewürdigt worden zu sein scheint. Sie ist, wie antike Quellen es formulieren, für «viele Autoren» (sc. ärztliche) bezeugt, vor allem aber für Herodikos und den «antiquissimus Euryphon», jenen bekannten Protagonisten der altknidischen Ärzte«schule», welche – soweit wir dies nach heutigem Forschungsstand beurteilen können – bemerkenswert viel an uralten Krankheits- und Therapiekonzepten aufbewahrt zu haben scheint. Die zur Rede stehende Therapie nun lautet folgendermaßen¹⁵: Bei Wassersucht sollen die geschwollenen Körperpartien «mit gefüllten Blasen von Rindern» geschlagen werden. Ob «Blasen» hier für Schläuche stand oder Harnblasen meinte, läßt sich nicht endgültig entscheiden; möglich (im Sinne von «Ballon») wäre die erstere Bedeutung für «vesica» durchaus, und Varro Menipp. 25 illustriert, daß man sich etwa die Seele in einer solchen «vesica» als Gefäß/Behältnis eingeschlossen vorstellen konnte¹⁶. Für unsere Annahme, daß es sich bei Euryphons Wassersuchtbehandlung um eine bannende «Fesselung» von entsprechenden Krankheitsgeistern handelte, dürfte folgendes sprechen: Neben der Vorstellung von «dörrenden» Geistern, welche – gegebenenfalls in Gestalt von Winden – eine vegetabilische und animalische «Sterilität» bewirken, gab es in vielen Kulturen auch die Idee von «Flut»-Geistern, welche eine Überschwemmung im vegetabilischen wie animalischen Bereich, mit den dazugehörigen Krankheitsfolgen, anrichten. Sophokles erwähnt im «Ödipus Tyrannos» v. 22 ff. eine Stadt, welche von einer «Pest» in Gestalt eines Gottes befallen ist und dabei wieder konkret an «Sterilität» (Unfruchtbarwerden der Pflanzen, Viehherden und Frauen) leidet; diese Stadt kann den Kopf nicht aus den «mörderischen Überschwemmungsfluten» heben. Dies entspricht, bezüglich der Grundvorstellung, deutlich den «Plagen der Flut» (Erga Rheusta), welche Empedokles neben den «Dörrenden Krankheiten» (Auchmērai Nosoi) und den «Fäulnissen» (Sēpsies) als Geister an einem «freudlosen Ort», nämlich auf der Wiese der Unheilsgöttin Atē, «im Dunkeln hin und her schweifen» läßt (fr. B 111 Diels-Kranz). Bei dem, was wir als «Plagen der Flut» aufgefaßt haben, hat Kranz an «Rheuma» denken wollen; aber Diels' Vermutung, es handele sich hierbei um Überschwemmungsdämonen, trifft nach Lage der

Dinge sicherlich das Richtige. Der gleiche Empedokles vermochte, in seiner schon erwähnten Funktion als schamanenhafter Wetterzauberer, auch den Regen durch seine magische Gewalt zu bannen oder nötigenfalls zu rufen (B 111); anderswo spricht er über das «ungeregelte Ausströmen der Flüsse» (B 154). Auch der altorientalische «Pest»-Gott Nergal wirkte unter anderem durch «Monstren der Flut». ¹⁷ Ferner gibt es in anderen Kulturen Regengötter oder -geister, welche man durch «Zwangsriten» zum Kommen veranlassen, oder aber durch «Festbinden» (etwa mittels Frauenhaar am Wipfel einer Buche) an ihrem Wirken hindern kann ¹⁸. Ähnliches ist für Überschwemmungsgeister überliefert ¹⁹. Hierher gehört schließlich ohne Zweifel auch, was Scheftelowitz an Belegen präsentierte für den Brauch, einen Krankheitsgeist im Körper des Patienten mit Hilfe von außen angelegter Fäden zu binden und ihn dann, gleichsam an die Fäden entlang, in das Wasser eines Flusses zu zwingen ²⁰. Unter solchen Umständen scheint bei der für Euryphon bezeugten eigenartigen Heilmanipulation wirklich die nächstliegende Erklärung die zu sein, daß man bei der Wassersucht an eine «Überschwemmung» im Körper dachte, deren Geister-Verursacher durch die geschilderte Handlung nicht nur aus dem kranken Körper ausgetrieben, sondern auch in die aus Tierhäuten gefertigten Behältnisse «eingekerkert» werden sollten. Ob diejenigen Tiere, von denen das Material für die «Schläuche» stammte – Esel, Rinder –, in solchen Zusammenhängen noch ihre spezifisch magische Bedeutung hatten, lassen wir offen.

Wir wenden uns nun dem Gebiet der Volkskunde, in Sonderheit den in Märchen und Sagen für uns als relevant auftauchenden, in verschiedenen Ausformungen zahlreich vorhandenen Vorstellungen sowie den damit korrespondierenden volksmedizinischen Anschauungen und Praktiken zu. Um es zunächst zu wiederholen: Es geht hier durchwegs um Krankheitsgeister, welche im strikten Sinne des Wortes «gefesselt» oder «eingekerkert» sind. Nicht dazu gehören demnach solche Vorstellungen wie etwa jene von Sir Arthur Grimble (einem der besten Kenner der Region) für die Bewohner der Gilbert- und Ellice-Inseln beschriebenen, wonach ein Gott den das Paradies endgültig verlassenden Menschen die Krankheiten, eingewickelt in die Blätter des Todesbaumes, als ein heimlich-unheimliches «Geschenk» mitgegeben habe ²¹. Ebensowenig gehört dazu etwas wie das von Empedokles a. O. Geschilderte, wonach Krankheitsgeister in ihrer inaktiven Zeit an einen relativ weiträumigen Ort (in diesem Falle: eine dunkle Wiese) fixiert sind: Dies war kein Festgehaltensein in dem uns hier allein interessierenden, spezifischen Sinne.

Was nun also Märchen betrifft, so werden wir, für unsere Belange, sogleich an etwas sehr Bekanntes zu denken haben: den «Geist in der Flasche», der an oder in dieses Behältnis «gebunden» ist und unter bestimmten Umständen daraus freigelassen, oder auch wieder dorthinein «gebannt» werden kann. Sodann hatten wir schon das Binden von Regengeistern an einen Baum zu erwähnen gehabt. In ihren «Anmerkungen zu den Kinder- und Haussmärchen der Brüder Grimm»²² offerieren J. Bolte und G. Polívka dazu, d. h. zum «Fesseln» von Dämonen an Bäume, reiches Parallelenmaterial. Besonders interessant ist dabei für uns die Sage vom Teufel und dem Doktor Paracelsus (mit Varianten, in welchen andere «Doktoren» die gleiche Rolle spielen). Der Teufel konnte ja einerseits selber, direkt oder indirekt, als Krankheitsgeist fungieren (dazu s. u.), andererseits standen ihm aber auch Mittel gegen alle Krankheiten zu Gebote (ähnlich können Götter, nach dem Beispiel des griechischen Apollon, sowohl Erkrankungen verursachen wie diese wegnehmen, heilen). Paracelsus also nähert sich in der betreffenden Sage dem in einen Baum «verpflockten», will sagen eingekerkerten Teufel und befreit ihn, um ein Allheilmittel von ihm zu erhalten. Zunächst in Gestalt einer schwarzen Spinne erscheinend – man behalte dies für nachher im Gedächtnis –, besorgt der Teufel dem Paracelsus das gewünschte Mittel, wird danach aber vom Doktor überlistet und, als schwarze Spinne, wieder in den Baum zurück«verpflockt». Letzteres geschieht mittels eines «Zäpfleins mit drei eingeritzten Kreuzen», welches in das betreffende Loch gesteckt wird. Einige andere Belege für «imprisoned ghosts» in Sagen und Märchen bietet sodann Stith Thompson in seinem «Motif-Index of folk-literature».²³ Und weitere Literatur zu diesem Thema hat der Märchenforscher und Volkskundler Lutz Röhrich in seinem Überblick «Märchen und Wirklichkeit» notiert²⁴.

Das Verpflocken von Krankheiten/Krankheitsgeistern in der volksmedizinischen Praxis wird uns im folgenden noch einmal beschäftigen, und auch auf die schwarze Spinne als besonderen Krankheitsgeist und ihre «Fesselung» werden wir in speziellem Zusammenhang zurückzukommen haben. Zuvor müssen wir freilich einige Worte über das Fesseln in dem strikten Sinne eines regelrechten Bindens dem bereits Erörterten hinterherschicken.

Gehen wir dafür von Alys bereits erwähntem Artikel «Fessel» aus. Hier verweist der Autor, für das eigentliche Festbinden von Krankheitsgeistern, auf seinen im gleichen Handbuch erschienenen Artikel «Faden». Dort²⁵ ist in der Tat die volksmedizinische Praxis des mit einem Faden Bindens oder Fesselns zu Heilzwecken beschrieben. Allerdings erhebt sich die Frage,

wie weit die von Aly hierzu beigebrachten Belege, streng genommen, zu unserem Thema gehören. Es geht bei ihnen nämlich um eine Bindung/Fesselung *des Kranken*, in dem Sinne, daß der Faden um den blutenden oder schmerzenden Körperteil herumgelegt wird. Man könnte meinen, dies hätte höchstens mittelbar etwas zu tun mit der Idee, einen Krankheitsgeist – in diesem Falle also einen, der im Körper des Patienten steckt – zu fesseln. Aber wir haben ja schon aus Scheftelowitz' Sammlung Belege für die Praxis, einen im Körper steckenden Krankheitsgeist mit einem Faden von außen her zu fesseln und ihn so aus dem Körper heraus- und in ein anderes Medium hineinzuzwingen, kennengelernt (s.o.S. 197). Wenn man dann außerdem bei Scheftelowitz unter denjenigen Zeugnissen seiner Sammlung, die das «Abbinden» einzelner Glieder oder Körperregionen des Kranken mittels eines Fadens betreffen, solche antrifft, in denen bei dieser Prozedur ausdrücklich etwa der Spruch «Fieber, ich verbinde Dich» (auf einen Fiebergeist bezogen) hinzuzufügen ist²⁶, dann wird man doch wohl generell auch bei dieser Art des Bindens/Fesselns an Krankheitsgeister als das gemeinte, eigentliche Objekt denken dürfen. Hieran knüpft sich dann übrigens auch die Frage, wie weit die von Michler als «Blutökonomie» interpretierte Maßnahme frühalexandrinischer Chirurgen, bei Lungenblutungen eine Abbindung im Kopf- oder Schulter-Oberarm-Bereich, in der Leistengegend beziehungsweise an den Oberschenkeln vorzunehmen²⁷, nicht etwa eine altertümlich-traditionelle gewesen ist, die ursprünglich mit der Idee des Fesselns der die Blutung verursachenden Krankheitsgeister zu tun hatte; auch das «Binden» des verletzten Odysseus bei Homer Od. XIX 457f. war ja eigentlich kein Ab- oder Verbinden, sondern ein magischer Akt²⁸.

Einen ganz und gar eindeutigen Bezug zu unserem Thema hat jedenfalls jene nordeurasische Schamanentherapie, welche dem Zurückholen der von Geistern geraubten Seele des Kranken (das ist das bekannte Krankheitskonzept des «loss of soul») gilt²⁹. Der Schamane spannt dabei einen Faden von der Jurte des Kranken bis zu einem Baum, und an diesem Faden «muß» der entflohe oder geraubte Seelengeist, offenbar wieder im Sinne eines «Zwangsritus» (zu diesem s. schon oben), zurückkehren. Für diese Zwecke gibt es übrigens auch die als ein magisches Instrument eingesetzten «soul-catchers», so etwa eine Art Gabel bei den Haida-Indianern in British Columbia, ebenso wie auch der Medizinmann mit seiner eigenen Hand die in Insektenform erscheinende Seele des Kranken fangen und festhalten kann³⁰. Hier agiert nun, sozusagen ersatzweise, die Seele kraft ihres Verschwindens als (mehr oder weniger passiver) Krankheitsgeist. Ein im

Körper hausender regelrechter Krankheitsgeist ist aber gleichfalls, der Vorstellung nicht weniger Kulturen zufolge, auf solche Weise, nämlich durch Schlingen, zu fangen und «fest einzuschließen»³¹. Hierbei kann man geradezu von «Geister-Fallen» sprechen. Schließlich haben wir oben vom Festbinden eines schadenbringenden Geistes mit etwas Spezifischem – Frauenhaaren – an einem Baum gehört. Dies gibt uns Gelegenheit, einen von Adolf Bastian herangezogenen, unseres Erachtens von diesem im Hauptpunkt nicht zutreffend gedeuteten Beleg³² für unseren spezifischen Themenzusammenhang nutzbar zu machen: Der Fudjari in Malabar peitscht einen Kranken mit einem Strick. Ein Dämon fährt aus, der Fudjari peitscht ihn oder den Kranken – dies geht nach Bastians Darstellung wohl in eines zusammen – weiter und treibt ihn, «bis er einen großen Baum trifft. Dort wird das Haar des Kranken festgenagelt und dann abgeschnitten.» Bastian deutet Letzteres «als Sühngabe für den Dämon». Wir sind hingegen der Meinung, es handle sich nach allem, was wir bisher an spezifischen Belegen beibringen konnten, auch bei dieser Therapie zumindest auf ihrem Höhepunkt (vielleicht aber auch schon in der Anwendung des Stricks) um eine magische Fesselung eines Krankheitsgeistes. Das Haar des Kranken, als Teil desselben, spielt dabei eine Rolle, der wir vergleichbar auch beim Verpflöcken begegnen (s. unten).

Am verbreitetsten innerhalb der uns selber am nächsten stehenden Kulturtraditionen dürfte nun nicht so sehr die Praxis des Bindens/Fesselns im wörtlichen Sinne, sondern eben diejenige des «Verpflöckens» des Krankheitsgeistes sein. Dieser Brauch nebst den ihm zugrunde liegenden Vorstellungen ist, insbesondere für den deutschsprachigen Bereich, schon bei älteren Forschern gelegentlich behandelt worden³³. Neuerdings hat der nordamerikanische Germanist, Volkskundler und Volksmedizinerforscher Wayland D. Hand der Sache wieder intensivere Aufmerksamkeit geschenkt in zwei Aufsätzen, welche sich vor allem mit der nordamerikanischen Anwendung der Verpflöckung als Therapie bei den verschiedensten Krankheiten befassen³⁴. Hierbei geht es im wesentlichen um die «Einkerkerung» des Krankheitsgeistes in Bäumen oder anderen, aus Holz gefertigten Gegenständen (Türpfosten o. ä.). Ein dritter Aufsatz des gleichen Forschers, wo unter anderem das Bannen oder Festhalten von Krankheiten (bzw. deren Geister-Verkörperungen) unter Steinen oder in verkorkten Flaschen behandelt werden soll³⁵, ist meines Wissens bisher nicht erschienen. An miteinander verwandten Praktiken zählt W. D. Hand in den beiden vorliegenden Studien neben dem eigentlichen Verpflöcken («plugging») das Vernageln

(«nailing») und das Einkeilen («wedging») auf. Letzteres besteht darin, daß man einen Spalt in die Rinde eines Baumes macht, «die Krankheit» in diesen Spalt hineinzwängt und ihn durch Aufeinanderpressen der klaffenden Rindenteile fest schließt.

Eine wesentliche Eigenart der von W. D. Hand beigebrachten Belege besteht darin, daß bei dieser Einkerkerung in der Tat nicht der Krankheitsgeist unmittelbar, in eigenster Person, figuriert. Es sind vielmehr Teile des Kranken – abgeschnittene Haarsträhnen oder Fingernägel, oder auch Exkremeante –, welche verpflockt, festgenagelt, eingekeilt werden. Doch ist bei dieser Manipulation mittels einer *pars pro toto* doch ganz sicherlich im Hintergrund die Idee mit vorhanden, daß mit diesem Teil etwas, worin die Krankheit essentiell steckt, erfaßt ist, so daß man also auf solche Weise die Krankheit selber dingfest machen, sie aus dem Körper herausnehmen kann. Krankheit und Krankheitsgeist gehen aber in den betreffenden Vorstellungen oft ineinander über, sind identisch. Wenn sich nun beim Verkeilen u. ä. der eigentliche «Geist»-Aspekt sozusagen in den Hintergrund zurückgezogen hat, so sollte man doch zweifellos nicht soweit gehen, zu behaupten, daß er hier *a priori* gar nicht vorauszusetzen und daß deshalb die ganze Sache in einem prinzipiell andersartigen Vorstellungskontext zu sehen sei – etwa *nur* in dem des «transfer of disease» (wohin sie *auch*, wie W. D. Hand zu Recht betont, gehört). Um die Weite der kulturellen Verbreitung der zur Rede stehenden Idee an einem etwas entlegeneren Beispiel zu illustrieren: Mein Kollege G. Brătescu weist mich hierzu auf in der Walachei geübte volksmedizinische Therapiebräuche hin: Ein an der Krankheit «Nagel» (intrathorakale Beschwerden; Pneumonie?) Leidender wird an einen Baum hingelegt, mit den Füßen in die Höhe; wo letztere den Baum berühren, wird ein Loch in diesen gebohrt und dann mit starken Schlägen «vernagelt», verpflockt. Im Falle Epilepsie werden Teile des Kranken (Haare, Nägel, Fetzen der Kleidung) in einem Baumloch verpflockt³⁶.

Am Schluß unserer übrigens ganz lückenhaften und eher Zufallsfunden zu verdankenden Belegsammlung kommen wir auf die schon kurz erwähnte, als Krankheitsgeist fungierende und in dieser Funktion engstens mit dem Teufel verbundene schwarze Spinne zurück. Der Schweizer Pfarrer Albert Bitzius (besser bekannt unter seinem Schriftstellernamen Jeremias Gott helf), welcher kraft seiner beruflichen Tätigkeit mit der uralten «Aberglauben»-Überlieferung einfacher Leute innigst vertraut war, hat diesem speziellen Krankheitsgeist und seiner Verpflockung in der Erzählung «Die schwarze Spinne» (jüngst als Fernsehfilm künstlerisch adäquat aufbereitet)

ein eindrucksvolles literarisches Denkmal gesetzt. Einmal brachte der Teufel unter Benutzung menschlicher Zwischenträger eine «Pest» unter die Bewohner eines Dorfes – eine Krankheit, welche gleichsam personifiziert wirksam war in Gestalt einer großen schwarzen Spinne samt deren zahlloser Ablegerschar. Einer der Dörfler brachte schließlich sich selber zum Opfer, indem es ihm mit letzter Kraft «gelingt, ins alte Loch die Spinne zu drängen, mit sterbenden Händen den Zapfen vorzuschlagen». Das «alte Loch» befand sich in einem uralten hölzernen, «wüsten schwarzen» Fensterpfosten, einem sogenannten «Bystel». Daraufhin war die Macht der Spinne als Krankheitsgeist gebrochen, und auch der Teufel selber rührte sich nun natürlich nicht mehr. Die Verquickung der Elemente Teufel, schwarze Spinne, Holz/Baum war, wie wir gesehen haben, auch anderswo belegt (der «Doktor Paracelsus» war in solchem Falle einer der Verpföcker gewesen). Man wird an diesem Beispiel nachdrücklich gewahr, wie tief in der Tat Gotthelf auch der Volksmedizin und ihren oft urtümlichen Anschauungen verpflichtet gewesen ist³⁷.

Noch manches ließe sich vom Blickpunkt unserer Themenstellung aus bedenken und gegebenenfalls beziehen. In seinem «Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie» bemerkt der Soziologe Marcel Mauss, daß Binden/Band «das beliebteste Bild» im Heilzauber sei³⁸. Da wären dann also wohl auch die Amulette mit ins Spiel zu bringen. In deren griechischer Bezeichnung «periapton» ist ja das «(Ringsum)-Binden» ausdrücklich angesprochen. Und so mag man überlegen, ob all die (spätantiken) spezifischen Amulette mit Inschriften wie «gegen Kopfschmerzen» oder ähnliche ursprünglich die Vorstellung eines – gegen einen im Körper befindlichen Krankheitsgeist angewendeten – Bindezaubers repräsentieren³⁹. Nimmt man, wie wir es im vorliegenden Aufsatz getan haben, zum Binden/Fesseln die Vorstellung des Einkerkerns mit hinzu, dann wäre ferner zu überlegen, ob die von uns hier strikt eingehaltene Beschränkung auf Geister genügt – ob man nicht auch, mit anderen Worten, Götter/Heroen als Verursacher mannigfaltiger Übel, darunter Krankheiten, mit hinzunehmen sollte, sobald die Vorstellung von deren Einkerkierung zu Schutzzwecken auftaucht: In Indien etwa fesselte man das Abbild des affengestaltigen Gottes Hanuman zu derartigen Zwecken, oder man bannte bestimmte lokale Gottheiten beziehungsweise Heroen in ihren Abbildern in Gefäße, in Behältnisse anderer Art, oder auch in einen mit einem großen Stein verschlossenen Brunnen⁴⁰. Von besonderem Interesse dürfte auch die Idee sein, Krankheitsgeister nicht nur zu fangen, sondern sie dann (wie wilde Tiere) zu

zähmen. Der brasilianische Indianerstamm der Kamayurá zeugt für diese Vorstellung: Die «wilden mamaé», dort als Haupt-Krankheitsgeister angesehen, werden gelegentlich von einer Gruppe von Medizinnännern im Walde gefangen und zur Zähmung (so scheint es jedenfalls) ins Dorf gebracht; doch gilt dies dort als ein außergewöhnlich gefährliches Unternehmen, für dessen Ausführung die «payé» (Medizinnännern) eine entsprechend höhere Bezahlung verlangen⁴¹.

All dies sind Hinweise für mögliche weitere Entdeckungen auf dem Gebiet unseres Themas. Wir selber haben hier, wie gesagt, eine vollständige Präsentation aller in Frage kommenden Ideen und Belege weder angestrebt noch erreichen können. Dazu hätte es einer enzyklopädischen Gelehrsamkeit, gekoppelt womöglich auch mit einem umfassenden Anschauungswissen, bedurft. Und das besaß selbst der auf diesem Gebiet wahrhaft ausreichend bewanderte und weitgereiste Arzt und Ethnologe Adolf Bastian, den wir schon kurz zu erwähnen gehabt hatten, nicht. Gleichwohl berechtigt uns der Umstand, daß die Belege, die wir finden konnten, aus den verschiedensten Zeiten und aus Kulturen aller Himmelsrichtungen und Entwicklungsstufen stammen, doch zu der Vermutung, daß wir hier einen der Bastianschen «Elementargedanken»⁴² erfaßt haben. Damit bekennen wir für unsere Person uns übrigens ausdrücklich und endgültig, wenn auf diesem Gebiet forschend, zur vergleichenden Betrachtungsweise, zur Komparatistik – einer Forschungsrichtung, welche gelegentlich von Kulturanthropologen kritisiert wird, deren pauschale Ablehnung aber auf jeden Fall unangebracht wäre⁴³. Auch die beiden eingangs genannten Gelehrten bedienten sich ohne Scheu der Komparatistik – zu einer Zeit, als dies unter Altertumswissenschaftlern noch Anstoß erregen konnte⁴⁴. Zugleich bekennen wir uns als Gegner der «Diffusions»theorie – jenes wissenschaftstheoretischen Standpunktes, demzufolge alle Kulturphänomene und -ideen jeweils von einem einzigen Ursprungsort her sich ausgebreitet haben, durch Übernahme und Weitervermittlung anderswohin gelangt sind. Schon die Parallelität des philippinischen «Paradies»-Mythos und der altgriechischen Pandora-Sage (s. oben) legt demgegenüber nahe, daß die Vorstellung der Einkerkerung von Krankheiten völlig unabhängig, ohne gegenseitige Beeinflussung, in verschiedenen Kulturen zu verschiedenen Zeiten aufgetaucht sein muß.

Um noch ein weiteres wissenschaftstheoretisches Stichwort Bastians aufzugreifen: Unser Thema und seine Untersuchung stellt eigentlich auch einen «Beitrag zur vergleichenden Psychologie» (letztere als «Mentalitäts»-forschung verstanden) dar. Dabei taucht sogleich ein zusätzlicher Ge-

sichtspunkt auf: Die Vorstellung, Krankheiten «ergreifen» und dauerhaft «fesseln» zu können, spiegelt sicherlich eine beeindruckende Fähigkeit zur Hoffnung, eine «Liebe zum Leben», wie sie neuerdings der Völkerkundler Hans Peter Duerr für verschiedene primitive Kulturen und Frühphasen der Entwicklungsgeschichte der Menschheit in dem unten genannten Buch rekonstruiert und analysiert hat. Daß und warum ein derartiger Optimismus durch die Konfrontation mit dem Mißerfolg – in unserem Falle: mit dem Versagen der «Fessel-» oder «Einkerkerungs»-Therapie – durchaus nicht zu erschüttern ist, haben Erforscher des primitiv-archaischen Denkens zu erklären versucht⁴⁵. In solchem Zusammenhang dürfte es gewiß nicht unnütz sein, auf die Tatsache aufmerksam zu machen, daß der hier angesprochene Optimismus freilich gelegentlich, innerhalb des primitiv-archaischen Denkens selber, sich wiederum auch irgendwie seiner Grenzen bewußt werden kann, gegebenenfalls unter der Einwirkung von «acculturation», der Konfrontation also mit dem Denken und Fühlen fremder, westlicher Kulturen: Als der Ethnologe Michael Oppitz und sein Feldforscher-Team einem Schamanen-Heiler der nördlichen Magar (ein Stamm in Zentral-West-Nepal) die Frage «könnte die westliche Medizin ein neues Goldenes Zeitalter herbeiführen?» stellte – wir erinnern uns, daß es nach den «Paradies»-Vorstellungen gewisser primitiv-archaischer Kulturen zwar auch damals schon Krankheiten, aber eben im Zustand einer «Gefangenschaft», gab –, da antwortete der gefragte Schamane «die amerikanische Medizin könnte ein neues Goldenes Zeitalter bringen, aber nicht für die Menschen in Nepal».⁴⁶ Hier ist der spezifische Optimismus, um den es uns geht, von einem «Primitiven» mit einiger skeptischer Distanz behandelt und sozusagen auf den «Golden Westen» fortprojiziert – mit wieviel Berechtigung? Diese Frage haben wir hier nicht mehr zu erörtern.

Anmerkungen

- 1 Nachgedruckt in: H. Herter, Kleine Schriften, München 1975, S. 43–75.
- 2 K. Meuli, Gesammelte Schriften (hrsg. von Th. Gelzer, unter Mitarbeit von R. Merkelsbach u. a.), 2. Band, Basel/Stuttgart 1975, S. 1035–1081 («Die gefesselten Götter»), und S. 1083–1118 («Die Baumbestattung und die Ursprünge der griechischen Göttin Artemis»).
- 3 W. Aly, Art. «Fessel», in: Bächthold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II, 1929/30, Sp. 1345 f.

- 4 I. Scheftelowitz, Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker, Gießen 1912 (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten XII 2), Abschn. 5.
- 5 Das Folgende nach K. Tauchmann, in: K. E. Müller (Hrsg.), Menschenbilder früher Gesellschaften. Ethnologische Studien zum Verhältnis von Mensch und Natur (Gedächtnisschrift für Hermann Baumann), Frankfurt am Main 1983, S. 224f.
- 6 Dazu vgl. W. A. Oldfather, Art. «Pandora», Pauly-Wissowa Real Enc. XVIII 3, 1949, Sp. 529–548.
- 7 Zu einigen kontroversen Interpretationen s. R. M. Frazer, Pandora's diseases: *Erga* 102–104, in: Gr.-Rom.-Byz. Studies 13, 1972, S. 235–238.
- 8 G. S. Kirk, The nature of Greek myths, Penguin ed. 1974, S. 141f.
- 9 H. Diels/W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker (letzte Aufl.) Bd. I Nr. 31, A 1 § 60.
- 10 M. Delcourt, Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique, Paris 1938, S. 83–90.
- 11 G. Lanata, Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate, Rom 1967, S. 66f.
- 12 Zum «Schamanen» Empedokles und den genannten Funktionen vgl. auch E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational, 1964⁴, S. 145f.
- 13 Nicht damit verwechselt werden darf der geflügelte Dämon «Kōlanemos», der «Darm-Wind» (Kolik), über den wir durch eine magische Gemme (Amulett) mit Inschrift sowie einige sich dazu fügende Nachrichten unterrichtet sind; hierzu vgl. S. Eitrem in: Symbolae Osloenses 19, 1939, S. 76 (unter Nr. 6). Zu Amuletten als Krankheits«fesseln» s. auch unter S. 202.
- 14 Dazu s. Tümpel, Art. «Aiolos», Pauly-Wissowa RE I 1, 1893, Sp. 1037 (oben) sowie Aly, a. O. Sp. 1345 (unten).
- 15 Zum Ganzen s. H. Grensemann, Knidische Medizin T. I, Berlin 1975 (Ars Medica II 4, 1), unter A 19 a.
- 16 Vgl. außerdem weitere Belege im Oxford Latin Dictionary s. v. «vesica», Abschn. 2 a und b.
- 17 Dazu M.-K. Schretter, Alter Orient und Hellas. Fragen der Beeinflussung griechischen Gedankengutes aus altorientalischen Quellen, Innsbruck 1974, S. 68f.
- 18 Vgl. Stegemann, Art. «Regen», Hdwb. dtsch. Aberg. VII, 1935/36, Sp. 577–586 (für «Zwangsriten» ebd. Sp. 580, für «Festbinden» ebd. Sp. 584 unten).
- 19 Vgl. Hünnerkopf, Art. «Überschwemmung», ebd. Bd. VIII, 1936/37, Sp. 1261–1263.
- 20 Scheftelowitz, a. O. S. 35.
- 21 A. Grimble, A pattern of islands, Penguin ed. 1981, S. 50 (unten).
- 22 Bd. 2 (Nachdr. 1962 der 2. Aufl.), S. 414–422 («Der Geist im Glas»).
- 23 vol. 6 («Index») s. v. “imprisoned” (ich zitiere nach der revised and enlarged edition von 1966).
- 24 Wiesbaden 1974³, S. 248 A. 17.
- 25 Hdwb. d. dtsch. Aberglb., a. O. Sp. 1118f.
- 26 Scheftelowitz, a. O., S. 35 (aus Ostpreußen).
- 27 Vgl. M. Michler, die alexandrinischen Chirurgen. Eine Sammlung und Auswertung ihrer Fragmente, Wiesbaden 1968, S. 35 (Herophilos B 3) und S. 40 (Erasistratos B 2); zur «Blutökonomie» s. ebd. S. 13f.
- 28 Dazu vgl. F. Kudlien, Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen, Zürich/Stuttgart 1967, S. 49 mit A. 1.

- 29 Zum Folgenden s. M. Eliade, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Suhrkamp-Tb.-Ausz. 1975, S. 208–212.
- 30 Zum Vorangehenden s. H. E. Sigerist, *A history of medicine*, vol. 1, Oxford 1951, S. 195.
- 31 Vgl. Scheftelowitz, a. O., S. 37f.
- 32 A. Bastian, Beiträge zur vergleichenden Psychologie. Die Seele und ihre Erscheinungsweisen in der Ethnographie, Berlin 1868, S. 184 oben (auf dieses Buch machte mich mein Kollege Chr. Andree aufmerksam).
- 33 Hinweise dazu bei Bolte-Polívka, a. O., S. 419 A.1.
- 34 W. D. Hand, *Magical medicine*, Berkeley/Los Angeles/London 1980, S. 81–92 (“Plugging, nailing, wedging, and kindred folk medical practices”), und S. 93–106 (“Measuring and plugging: The magical containment and transfer of disease”).
- 35 Vgl. ebd. S. 89.
- 36 Zum Vorangehenden vgl. I.-A. Candrea, *Folklorul medical român comparat*, Bukarest 1944, S. 386 ff.
- 37 C. Müller, *Jeremias Gotthelf und die Ärzte*, Bern 1963² bietet zwar einen Abschnitt «Volksmedizinisches bei Gotthelf» (ebd. S. 86–120), erwähnt darin aber merkwürdigerweise nicht das heilende Verpflöcken in der Erzählung «Die schwarze Spinne» (die Kenntnis von Müllers Buch verdanke ich dem Kollegen W. F. Kümmel).
- 38 M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie* Bd. I: *Theorie der Magie; Soziale Morphologie* (mit einer Einleitung von Cl. Lévi-Strauss), Ullstein-Ausz. 1978, S. 95.
- 39 Einige Zeugnisse dafür (für ein weiteres, ein Kolik-Amulett, s. o. S. 205 Anm. 13) bei K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, Bd. II, Stuttgart 1974, 2. verbesserte Aufl. (hier etwa die Nummern XVIII a und b).
- 40 Dazu vgl. W. Crooke, in: J. Hastings (Hrsg.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Bd. VII (o. J.), S. 146, linke Sp. oben (unter “Binding the god”).
- 41 Für das Vorangehende s. M. Münzel, *Medizinmannwesen und Geistervorstellungen bei den Kamayurá (Alto Xingú Brasilien)*, Wiesbaden 1971 (Arb. aus d. Sem. f. Völkerkde. d. J. W. Goethe-Univ. Frankfurt am Main, Bd. 2), S. 260 und 262.
- 42 Zum Problem der «Elementargedanken» vgl. neuerdings K.-P. Knoepping, *Bastian and the psychic unity of mankind*, Univ. of Queensland Press, 1981.
- 43 Bedenkenswertes dazu sagt der Kulturanthropologe H. P. Duerr, *Sedna oder die Liebe zum Leben*, Frankfurt am Main 1981, S. 322 f. (A. 38).
- 44 Dazu vgl. etwa E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, a. O., S. VIII.
- 45 Vgl. den Abschnitt “Inconsistency and the evasion of conflict between belief and experience”, in: C. R. Hallpike, *The foundations of primitive thought*, Oxford 1979, S. 466–474.
- 46 Ich zitiere nach dem vom «Internationalen Forum des jungen Films (Freunde der deutschen Kinematik)», Berlin 30, Welserstraße 25 (Kino Arsenal) herausgegebenen Begleittext zum Film «Schamanen im Blinden Land»; vgl. außerdem M. Oppitz, *Schamanen im Blinden Land*, Frankfurt am Main 1981.

Summary

Gods or ghosts kept by men in a kind of prison: This is an age-old and culturally wide-spread idea. The paper deals with «Krankheitengeister» (i. e. either “personifications” of diseases or ghosts causing diseases) in such a situation. Starting from Classical Antiquity, the study goes far beyond this, discussing parallels from virtually all over the world. Of particular interest is the enormous therapeutical optimism at the back of this idea: Unjustified as this optimism proves to be, scruples have obviously never troubled the mind of those who believed in the efficacy of their “binding” manipulations.

Prof. Dr. Fridolf Kudlien
Institut für Geschichte der Medizin und Pharmazie
der Universität Kiel
Brunswikerstraße 2 a
D-2300 Kiel