

Christoph Markschies

Gesund werden im Schlaf Einige Rezepte aus der Antike

(Akademische Causerie am 18. Oktober 2005)

Gesund werden, gesund bleiben möchten wir alle. Das galt natürlich auch schon in der Antike: τὸ τὴν ὑγίειαν ἀίρετόν εἶναι, daß Gesundheit im Leben anzustreben sei und natürlich nicht die Krankheit, galt unter antiken Philosophen als Musterbeispiel für eine plausible Aussage, die keines weiteren Beweises bedurfte¹. Auch die Hoffnung, im Schlaf, gleichsam über Nacht, gesund zu werden, ohne langwierige und teure Kuren, ohne schmerzhaft Eingriffe und bleibende Schäden, ist natürlich kein Spezifikum der Gegenwart. Heutigentags tummeln sich in diesem Bereich Wissenschaftler sehr unterschiedlicher Disziplinen, natürlich auch Scharlatane, wenn diese Diagnose dem medizinischen Laien denn gestattet ist. In der Antike gab es neben den großen Schulen wissenschaftlicher Medizin, deren Werke seit rund hundert Jahren an der Berlin-Brandenburgischen Akademie ediert, übersetzt und kommentiert werden, auch eine religiös grundierte Heilweise, die vor allem aus Schlafen – technisch formuliert, aus der Inkubation – bestand und vorzugsweise an Tempeln des griechischen Heilgottes Asclepius geübt wurde. Um diese spezifische Heilweise, um dieses „Gesund werden im Schlaf“ soll es heute Abend gehen. Ich möchte nach einigen einleitenden Bemerkungen über die Praxis des Heilschlafs an einem berühmten griechischen Asclepius-Tempel in einem zweiten Abschnitt ausführlicher beschreiben, was in solchen paganen Heiligtümern passierte, als das römische Reich christlich wurde, und also nach dem christlichen Umgang mit der religiös grundierten Heilweise der Inkubation fragen. In einem dritten, kürzeren Schlußabschnitt werde ich einige allgemeine Konsequenzen aus den Beobachtungen der voraufgehenden beiden historischen Abschnitte ziehen.

¹ Suda s. v. ἔδοξα, Adler ε 1182 (LexGr I/2, 274,19–21 Adler).

1 Gesund werden im Schlaf: Die Therapie an den paganen Asclepius-Tempeln

Das prominenteste Asclepius-Heiligtum der Antike war ohne Zweifel der am saronischen Golf bei dem Städtchen Epidaurus gelegene Komplex von Tempeln, Herbergen, Sport- und Kulturstätten. Ausgrabungen haben die eindrucklichen Überreste der Anlage seit dem späten neunzehnten Jahrhundert freigelegt, wir besitzen aber auch eine ausführliche Reisebeschreibung aus der Feder des kaiserzeitlichen Geographen Pausanias (Abb. 1 bis 3). Zur Abfassungszeit dieser Darstellung im zweiten nachchristlichen Jahrhundert erlebte das Heiligtum gerade eine besondere Blütephase². Pausanias erklärt gleich zu Beginn seines entsprechenden Abschnittes, daß das Heiligtum von Epidaurus Ursprung und Modell aller anderen Kultstätten des Apollo-Sohnes Asclepius, des Heilgottes, sei, der nach einer bestimmten Tradition auch hier geboren sei³. Wer das Heiligtum durch die Propyläen betrat, las – wenn er denn lesen konnte – über dem Eingang ein inschriftlich zwar verlorenes, aber literarisch gut bezeugtes Distichon: Ἐγνὸν χρῆ νηοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα ἔμμεναι ἀγνείη δ' ἔστι φρονεῖν ὄσια. „Rein muß sein, wer den weihrauchduftenden Tempel betritt, Reinheit aber heißt, Heiliges im Sinn zu haben“⁴. Auf diese Weise wurde dem oder der, die Gesundung suchte, gleich deutlich, daß hier eine *religiös* grundierte Heilweise in einem aus dem Alltag ausgegrenzten Bereich angeboten wurde⁵ und entsprechend heilige Gesinnung und körperliche wie geistige Reinheit Voraussetzung für erfolgreiche Heilung waren. Pausanias beschreibt weiter, daß gegenüber vom großen Tempel des Asclepius der Ort liege, an dem der Heilschlaf erfolgte: „Gegenüber vom Tempel schlafen die, die Heilung vom Gott erleben“⁶. Auch wenn Pausanias die Praxis des Heilschlafs kaum interessierte und er viel ausführlicher die Gemälde in einem nahe gelegenen Rundbau, der sogenannten „Tholos“ (Θόλος), beschreibt, verweist er immerhin auf sechs Motiv-Stelen, die Berichte über entsprechende Heilungen im Schlaf aus klassischer Zeit enthielten und von denen glücklicherweise zwei mit insgesamt dreiundvierzig Berichten bei den Ausgrabungen wieder ans Tageslicht gekommen sind⁷. Aus diesen Texten und einem Sakralgesetz aus dem

² Künzl, E.: *Medizin in der Antike. Aus einer Welt ohne Narkose und Aspirin*, Darmstadt (= Stuttgart) 2002, S. 18.

³ Pausanias, II 26,8.

⁴ *Anthologia Graeca*, App. 18,2.

⁵ Vgl. dazu Pausanias, II 27,1: τὸ δὲ ἱερόν ἄλλος τοῦ Ἀσκληπιοῦ περιέχουσιν ὄροι πανταχόθεν· οὐδὲ ἀποθνήσκουσιν [ἄνθρωποι] οὐδὲ τίκτους αἱ γυναῖκες σφισιν ἐντὸς τοῦ περιβόλου. Den heiligen Hain des Asclepius umgeben auf allen Seiten Grenzmarkierungen. Innerhalb der Eingrenzung darf weder jemand sterben noch dürfen Frauen gebären.

⁶ Pausanias, II 27,2: τοῦ ναοῦ δὲ ἐστὶ πέραν ἔνθα οἱ ἰκέται τοῦ θεοῦ καθεύδουσιν.

⁷ Pausanias, II 27,3: στήλαι δὲ εἰστήκεσαν ἐντὸς τοῦ περιβόλου τὸ μὲν ἀρχαῖον καὶ πλεόνες, ἐπ' ἐμοῦ δὲ ἕξ λοιπαί· ταύταις ἐγγεγραμμένα καὶ ἀνδρῶν καὶ

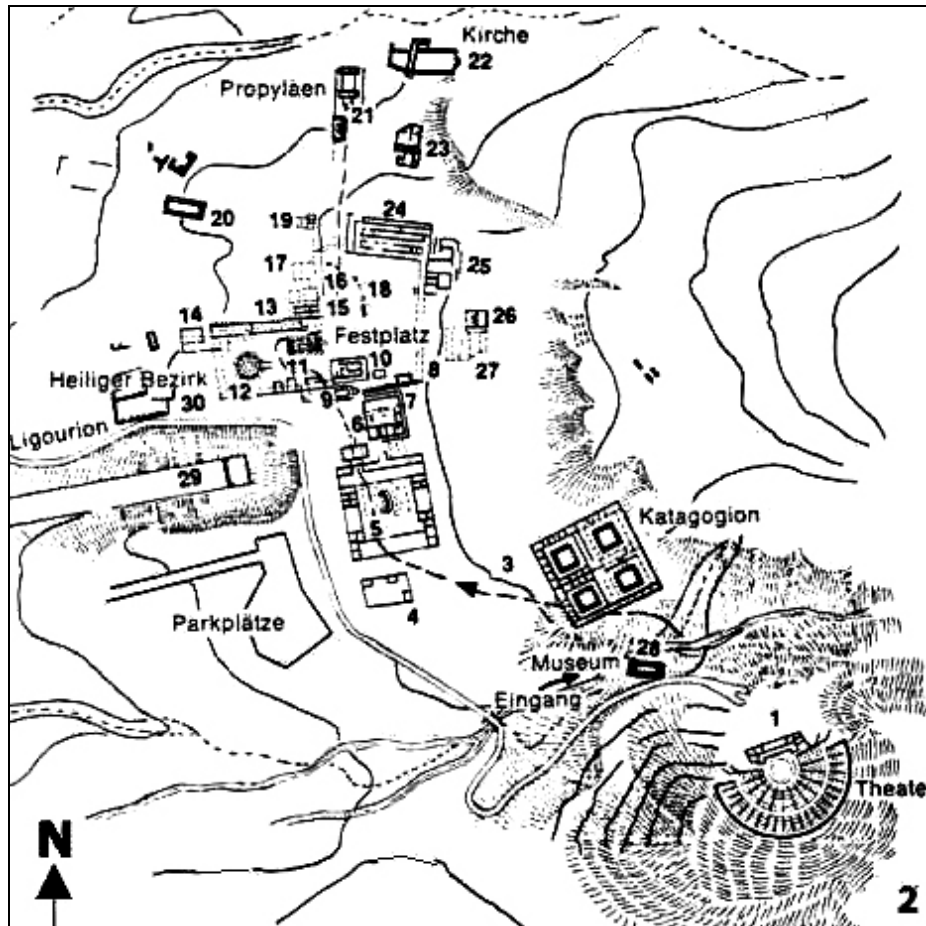


Abbildung 1
Lageplan des Heiligtums in Epidaurus

γυναικῶν ἐστὶν ὀνόματα ἀκεσθέντων ὑπὸ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, προσέτι δὲ καὶ νόσημα, ὃ τι ἕκαστος ἐνόησε καὶ ὅπως ἰάθη· γέγραπται δὲ φωνῇ τῇ Δωρίδι. Ursprünglich standen innerhalb der Einfriedung mehrere Stelen, zu meiner Zeit sind noch sechs übrig. Auf ihnen stehen Namen von Männern und Frauen, die von Asclepius geheilt wurden; dazu die Krankheit, an der jeder erkrankt war, und wie er geheilt wurde. Die Sprachform ist dorisch. – Vgl. aber auch den Dank des M. Iulius Apellas für erfolgte Heilung aus Epidaurus: IG IV² 1, 126 = Dittenberger, SIG³ 1170 = SIG² 804.

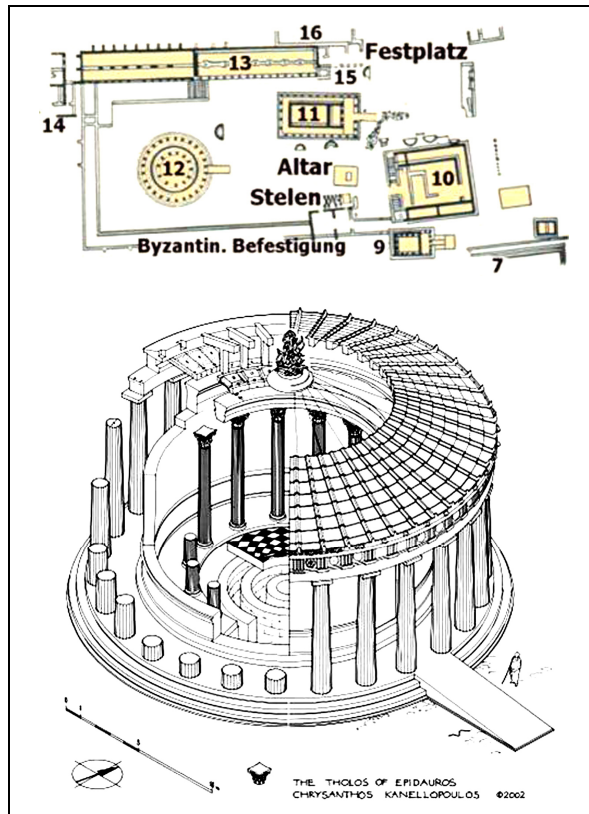


Abbildung 2
Epidaurus: Plan des inneren Heiligtums und Aufriß der Tholos (Nr. 13 ist das Abaton)



Abbildung 3
Epidaurus: Abaton und Tholos

Asklepieion von Pergamon⁸ (sowie einem weiteren aus Amphipolis⁹) kann man recht gut rekonstruieren, wie die Heilungen und die in ihrem Zentrum stehende Inkubation vor sich gingen¹⁰: Eine weitere zentrale Quelle sind die *ἱεροὶ λόγοι*, „die Heiligen Berichte“, des kaiserzeitlichen Schriftstellers Aelius Aristides, eines außerordentlich sprachgewandten Hypochonders (Bowersock)¹¹, der in diesem Text bis in die Details seiner seelischen Stimmung die Wirkungen verschiedener Kuren in den Asclepius-Heiligtümern von Smyrna und Pergamon geschildert hat. Aus allen diesen Quellen ergibt sich ein relativ einheitlicher und über die Jahrhunderte konstanter Ablauf einer Behandlung in einem Asclepius-Heiligtum: Um die erwähnte rituelle Reinheit herzustellen, unterzogen sich die Besucher zunächst Bädern und Waschungen und brachten dem Gott Opfer dar (leider sind wir über Details des Opferritus in Epidaurus nicht besonders gut orientiert)¹². Musik und die dem Asclepius heiligen Schlangen

⁸ Habicht, C. & M. Wörle: *Altertümer von Pergamon VIII/3: Die Inschriften des Asklepieions*, Berlin 1969, Nr. 161 = LSAM 14; zu den Vorschriften Wörle: ebenda, S. 171–186.

⁹ Publiziert und kommentiert bei Veligianni, C.: *Lex sacra aus Amphipolis*. In: ZPE 100 (1994), S. 391–405, Text S. 391.

¹⁰ Graf, F.: *Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia*. In: Reverdin, O. & B. Grange (Hg.), *Le sanctuaire grec (Entrétiens sur l'Antiquité classique 37)*, 1992, S. 159–199 sowie Lorentz, G.: *Apollon – Asklepios – Hygieia. Drei Typen von Heilgöttern in der Sicht der vergleichenden Religionsgeschichte*. In: *Saeculum* 39 (1988), S. 1–11; Athanassiadi, P.: *Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus*. In: JRS 83 (1993), S. 115–130.

¹¹ Bowersock, G. W.: *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969, S. 36; ähnlich schon Philipps, E. D.: *A Hypochondriac and his God*. In: *Greece and Rome* 21 (1952), S. 23–36; vgl. Publius Aelius Aristides: *Heilige Berichte*. Einleitung, deutsche Übersetzung und Kommentar von H. O. Schröder (WKGLS), Heidelberg 1986, passim und vorher schon die subtile Nachzeichnung bei Dodds, E. R.: *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin*, Frankfurt 1985, S. 46–51. Durch die in Pergamon gefundenen Inschriften kann man nun die Berichte bei Aelius Aristides ergänzen: Habicht, Ch.: *Die Inschriften des Asklepieions*, mit einem Beitrag von M. Wörle (*Altertümer von Pergamon VIII/3*), Berlin 1969, passim.

¹² Einschlägig für diese Frage ist eine Inschrift mit Vorschriften für die Opfer an Apollon Maleatas und Asclepius in zwei Bruchstücken (IG IV² 1, Nr. 40f., p. 5 = F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969, Nr. 60). Der Anfang von Nr. 40 und der Schluß von Nr. 41 sind abgebrochen, lassen sich aber mit einiger Sicherheit ergänzen. Die ergänzten Partien sind bei der Übersetzung in eckige Klammern gesetzt. Eine Abbildung der Inschrift (290k, Photo David Gavin) findet man im Internet unter www.mike-epidavros.com/opfer.jpg; die Inschrift ist in die Zeit von etwa 400 v. Chr. zu datieren. Der Text lautet in der Übersetzung von Heinz Schmitz: (Nr. 40/41): „[Dem Apollon soll man ein männliches Rind opfern und den Göttern im selben Tempel (*homonaois*) ein männliches Rind. Auf dem Altar des Apollon soll man diese opfern] und einen Hahn für Leto und für Artemis einen weiteren Hahn, als Anteil für den Gott einen Scheffel Gerste, einen halben Scheffel Weizen, eine *hemiteia* Wein und einen Schenkel des ersten Rinds, den anderen sollen die Aufseher (*iaromnamones*) bekommen. Vom zweiten Rind sollen sie den Sängern (*aidoi*) einen Schenkel geben, das andere und die Eingeweide sollen sie den Wächtern geben.“

dürften bei dem Ritual ebenfalls eine nicht unwichtige Rolle gespielt haben. Erst nach diesen rituellen Vollzügen durften die so gereinigten Menschen, angetan mit weißen Kleidern, im sogenannten ἄβατον (wörtlich: „das Unbetretbare“¹³) auf einer Liege den Heilschlaf antreten. Falls ein Patient nicht transportfähig war, konnte an seiner Stelle auch ein Priester oder Sklave gleichsam stellvertretend in der Schlafhalle für ihn schlafen. Im günstigen Falle erschien der Gott dem Kranken im Traum (ὄναρ), gelegentlich auch im Wachzustand (ὕπαρ) und führte im Traum irgendeine Form der Therapie durch, an deren Ende eine Heilung stand, oder ordnete jedenfalls eine Therapie an. Der Patient war nach dem Ende seines Heilschlafs verpflichtet, den Inhalt seines Traumes schriftlich niederzulegen, den Priestern zu übergeben und dem Gott ein Dankopfer zu leisten sowie ein Honorar zu zahlen. Dessen Höhe fiel je nach sozialem Status durchaus unterschiedlich aus. Nach Auskunft der Suda, eines byzantinischen Lexikons, soll beispielsweise der Tragödien-Dichter Aristarch von Tegeas, ein Zeitgenosse des Euripides, zum Dank für eine erfolgte Heilung dem Asclepius ein ganzes Drama gewidmet haben, weil der Gott dies von ihm verlangt habe¹⁴.

Was bedeutete aber „Gesund werden im Schlaf“ konkret¹⁵? Auf den erwähnten Stellen in Epidaurus werden sehr verschiedene Formen einer solchen Heilung im Schlaf (oder präziser: im Traum während des Schlafes) berichtet: Einmal erklärt der Gott im Traum einfach, der Kranke sei gesund, und durch sein Wort ist er dann auch geheilt. Einige andere Patienten werden im Traum ermahnt, nach dem Aufwachen bestimmte

(Leerzeile) Dem Asclepius soll man ein männliches Rind opfern und den männlichen Göttern im selben Tempel (*homonaos*) ein männliches Rind und den weiblichen Göttern im selben Tempel (*homonaais*) ein weibliches Rind. Auf dem Altar des Apollon soll man diese opfern und einen Hahn. Sie sollen dem Asklepios als Anteil für den Gott einen Scheffel (*medimnos*) Gerste, einen halben Scheffel Weizen und eine hemiteia Wein opfern. Einen Schenkel des ersten Rinds sollen sie [dem Gott opfern, den anderen sollen die Aufseher (*iaromnamones*) bekommen. Vom zweiten sollen sie (einen Schenkel) den Sängern geben, den anderen und die Eingeweide sollen sie den Wächtern geben.]“. Es handelt sich angesichts der Größe sicher nicht um ein Privatopfer.

¹³ Graf macht (Anm. 10, S. 188f.) auf die Ausgrenzung von Ort und Personen aus dem Alltag aufmerksam.

¹⁴ Suda s. v. Ἀρίσταρχος α 3893 (LexGr I/1, 352,1f. Adler): Ἀρίσταρχος, Τεγεάτης, ὁ τῶν τραγωδιῶν ποιητής, νοσεῖ τινα νόσον· εἶτα αὐτὸν ἰᾶται ὁ Ἄσκληπιός καὶ προστάσσει χαριστήρια τῆς ὑγείας. ὁ δὲ ποιητής τό δράμα τό δμῶνυμόν οἱ νέμει. θεοὶ δὲ ὑγείας μὲν οὐκ ἄν ποτε μισθὸν αἰτήσαιεν οὐδ' ἄν λάβοιεν.

¹⁵ Zu der medizinischen Beurteilung der Inkubation vgl. Edelstein & Edelstein: Asclepius. Collection and Interpretation of Testimonies, Baltimore 1998, II, S. 145–173; Riethmüller, J.: Asklepieia. Heiligtümer und Kulte einer griechischen Heilgottheit, Diss. Phil. (masch.) Heidelberg 2000, S. 304f., hier 333f. und Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidaurus. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion (Phil. Suppl. 22/3), Leipzig 1931. – Ich vermeide den eingeführten Begriff „Wunderheilungen“, vgl. Wohlers: Heilige Krankheit, 1999, S. 66f. mit Anm. 231. Wohlers plädiert für den in Epidaurus belegten Begriff ἰάματα, „Heilmittel“.

Medikamente einzunehmen, und gesunden aufgrund dieser göttlich verordneten Medikation nach der Rückkehr in ihre Heimat. Gelegentlich kommt es im Traum sogar zu medizinischen Eingriffen, beispielsweise der Dekapitierung eines Wassersüchtigen, dessen Wasser abgelassen wird, bevor ihm vom Gott der Kopf wieder aufgesetzt wird. Manche dieser auf den Stelen berichteten Heilungen erinnern entfernt an Therapien der zeitgenössischen wissenschaftlichen Medizin, andere wirken heute nur noch grotesk: Von einem gewissen Kleinatas aus Theben wird berichtet, daß er mit einem Leib voller Läuse in der Schlafhalle schlief und träumte, Asclepius habe ihn ausgezogen und die Läuse vom Leib gefegt. Einer dieser häufig ebenso knappen wie formelhaften Berichte aus jenen erwähnten Votivstelen sei hier als Beispiel zitiert:

„Ambrosia aus Athen, einäugig. Diese kam als Hilfeflehende zum Gott. Als sie herumging im Heiligtum, verlachte sie einige der Heilungen als unwahrscheinlich und unmöglich, daß Lahme und Blinde allein dadurch schon gesund würden, daß sie einen Traum gesehen hätten. Als sie im Abaton schlief, hatte sie ein Traumgesicht: Es schien ihr, daß der Gott zu ihr trat und sagte, daß er sie gesund machen werde, daß sie jedoch verpflichtet sei, als Lohn im Heiligtum ein silbernes Schwein zu weihen zum Gedenken an ihre Unwissenheit, nach diesen Worten ihr krankes Auge aufschlitzte und ein Heilmittel hineinräufelte. Nach Tagesanbruch ging sie gesund nach Hause“¹⁶.

Neben diesen formelhaften Berichten aus klassischer Zeit, mit denen das Heiligtum natürlich auch für sich selbst warb – Diogenes soll einmal bemerkt haben: „Es wären noch viel mehr (solcher Votivgaben), wenn auch diejenigen, die nicht gerettet wurden, welche aufgestellt hätten!“¹⁷ – gab es in Epidaurus auch unzählige kleine Votivgaben, zum Teil mit Dankinschriften (Abb. 4): Im Museum von Epidaurus wird beispielsweise eine kaiserzeitliche Tafel, eine sogenannte *tabula ansata*, mit zwei Ohren gezeigt, unter der sich folgende lateinische Inschrift findet: *Cutius has auris Gallus tibi voverat olim/Phoebigena, et posuit sanus ab auriculis*; „Der Gallier Cutius hatte diese Ohren Dir einst versprochen, Sohn des Phoebus (Asclepius), und hat sie ausgestellt, an den Ohren geheilt“¹⁸. Leider erfährt man aus solchen knappen Vo-

¹⁶ IG IV² 1, nr. 121 (erste Stele, Teil 4), S. 121 = SIG³ III, nr. 1168 (S. 312,34–313,41): Ἀμβροσία ἐξ Ἀθανᾶν [ἄτερό]πτ[ι]λλος. αὐτὰ ἰκέτις ἦλθε ποῖ τὸν θεόν, περιέρπουσα δὲ [κατὰ τ]ὸ ἱερόν τῶν ἰαμάτων τινὰ διεγέλα ὡς ἀπίθανα καὶ ἀδύνα[τα ἐόν]τα, χωλοὺς καὶ τυφλοὺς ὑγιεῖς γίνεσθαι ἐνύπνιον ἰδόν[τας μό]νον. ἐγκαθεύδουσα δὲ ὄψιν εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς ἐπιστάς [εἰπεῖν,] ὅτι ὑγῆ μὲν νιν ποιησοῖ, μισθὸν μάντοι νιν δεησοῖ ἀν[θέμεν εἰς] τὸ ἱερόν ὑν ἀργύρεον, ὑπόμναμα τᾶς ἀμαθίας. εἶπαν[τα δὲ ταῦτ]α ἀνσχίσσαι οὐ τὸν ὀπτίλλον τὸν νοσοῦντα καὶ φάρμ[ακόν τι ἐγγέ]λαι. ἀμέρας δὲ γενομένης ὑγιῆς ἐξῆλθε. Vgl. auch LiDonnici, Lynn R.: The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary, Atlanta 1995, 86–88 und SIG² 802/803.

¹⁷ D.L. VI 59, 1–2 Long.

¹⁸ IG IV² 1, nr. 440, S. 112 (vgl. SIG³ III, nr. 1169, n. 113). In den Erläuterungen zur Inschrift in den IG wird Cutius mit M. Iulius Cottius (Iulius Nr. 197 in RE X, 576) identifi-



Abbildung 4
Votivgaben aus Epidaurus

tivinschriften nur selten etwas über konkrete Therapien. Allerdings ist vor reichlich zwanzig Jahren in Pergamon bei Straßenbauarbeiten eine Votivinschrift entdeckt worden. Auf dieser Inschrift, die wahrscheinlich aus dem dortigen großen Asclepius-Heiligtum stammt, berichtet ein Zeitgenosse des großen Mediziners Galen im zweiten Jahrhundert sehr detailliert über eine ebenso erfolgreiche wie rigorose Diätkur, die ihm Asclepius vermutlich im Traum offenbart und verordnet hat: Ein gewisser Publius Aelius Theon will auf Geheiß des Gottes einhundertzwanzig Tage lang am „frühen Morgen eines jeden Tages“ nichts getrunken haben und auf nüchternen Magen „fünfzehn Körner Pfeffer und eine halbe Zwiebel“ gegessen haben und so „aus vielen und großen Gefahren“ errettet worden sein¹⁹. Diese reichlich drastische Heilweise unterschied sich sowohl durch die Anwendung von umstrittenen Heilmitteln wie der Zwiebel als auch durch ihre Rigorosität von Therapien der zeitgenössischen Medizin²⁰: Studierte Ärzte warnten in der Antike davor, Pfeffer zu essen, ohne etwas zu trinken; auch dürfte der Versuch, vier Monate lang am Morgen nichts zu

ziert, was freilich höchst unsicher ist. Die RE kennt mehrere Cutii im heutigen Spanien (freundliche Hinweise von Ephorin Elisabeth Stasthari, Nafplio).

¹⁹ Zeilen 3–7 nach Müller, H.: Ein Heilungsbericht aus dem Asklepieion von Pergamon. In: *Chiron* 17 (1987), S. 193–233:

ἑκατὸν εἴκοσι ἡμερῶν μὴ πίων καὶ φα-
γῶν ἕωθεν ἑκάστης ἡμέρας λευκοῦ πι-
πέρεος κόκκους δεκαπέντε καὶ κρομμύου
[ἦ]μισοῦ κατὰ κέλευσιν τοῦ θεοῦ ἔναργῶς ἐκ
[πολ]λῶν καὶ μεγάλων κινδύνων σωθεὶς ...

Kommentar ebenda, S. 212–223.

²⁰ So jedenfalls Müller (Anm. 19), S. 222, der sich vor allem auf den Verzicht auf das Trinken beruft und dazu Galen, In *Hippocratis Epidemiarum librum VI comm. IV 8* (CMG V/10/2/2, 199 = XVII/2, 137 Kühn) zitiert.

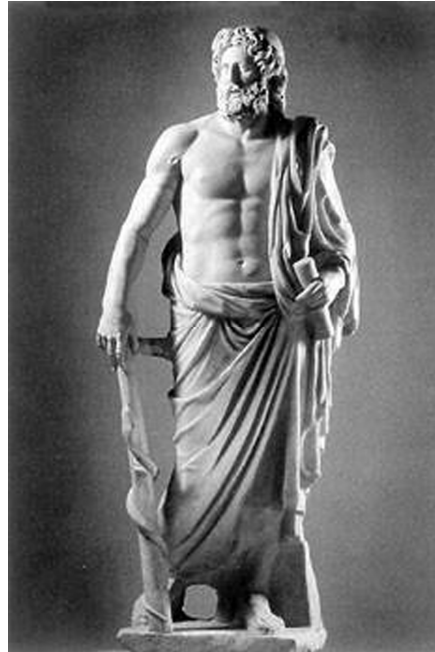


Abbildung 5
Asclepius (Nationalmuseum Rom; 2. Jahrhundert n. Chr.)

trinken, mit sehr schmerzhaften Gesundheitsbeschwerden verbunden gewesen sein²¹. Aber in eben dieser Abweichung von der zeitgenössischen wissenschaftlichen Medizin lag die Pointe der religiös grundierten Heilweise, die an den Asclepius-Tempeln ausgeübt wurde. Anders formuliert: Die wunderbare Allmacht des Gottes wurde eben dadurch bewiesen, daß die von ihm vorgesehene Therapie allen Vorschlägen und Vorstellungen der Ärzte widersprach und trotzdem Erfolg zeitigte²². Selbst die Tatsache, daß die Heilung mit Schmerzen verbunden war, sprach unter solchen Umständen für die Mächtigkeit der besonderen numinosen Kraft, die nach Ansicht der meisten antiken Menschen hier am Werke war. Man wird diesen medizinischen Phänomenen und dem großen Erfolg solcher Heiligtümer in der Antike sicher nicht gerecht, wenn man solche Heilungen im Schlaf wie der große Berliner Gräzist Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff einfach nur als reinen „Kurschwindel“ abwertet²³ (Abb. 5).

²¹ Müller (Anm. 19), S. 232f.

²² So auch die Analyse von Müller (Anm. 19), S. 227 für die Therapien, die Aelius Aristides auf sich nimmt.

²³ Wilamowitz-Moellendorff, U. v.: Der Glaube der Hellenen II, Darmstadt 1984 (= ebd. 2. Auflage, 1955), S. 228–230. Noch der klassische Philologe Ludwig Preller (1809–1861)

Vielmehr muß man von den Berichten der Patienten ausgehen: Der erwähnte kaiserzeitliche Schriftsteller Aelius Aristides, der sprachgewandte Hypochonder, beschreibt das Ergebnis seiner Schlafkuren in zwei Asclepius-Heiligtümern mit dem griechischen Wort ῥαστώνη, einer Art erleichternden Glücksgefühl wohl größtenteils psychosomatischen Ursprungs²⁴.

Im Unterschied zur religiös grundierten Heilweise, die an den Asclepius-Tempeln geübt wurde, setzte die wissenschaftliche Medizin der Antike Schlaf und Traum praktisch nie als therapeutisches Mittel ein²⁵, sondern verwendete Träume gelegentlich als probates Mittel der medizinischen Anamnese: Schon in der Schrift „Über die Regelung der Lebensweise“ (Περὶ διαίτης), deren Zuweisung an Hippokrates schon in der Antike strittig war, wird die Traumdeutung als wichtiger Teil der medizinischen Kunst bezeichnet. Im Traum kündige die Seele krankhafte Zustände des Körpers an, beispielsweise einen Überschuß an körpereigenen Stoffen wie von Blut. Ein kundiger Arzt interpretiert den Traum richtig, wenn er seinen Patienten beispielsweise zur Ader läßt²⁶. Der Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts lebende Mediziner Rufus von Ephesus hat in der ersten uns erhaltenen Schrift über die Patienten-anamnese den Fall des Ringkämpfers Myron aus Ephesus überliefert, der träumte, in einem dunklen See leben zu müssen. Weil sein Trainer diesen Traum nicht zu interpretieren verstand und den Ringkämpfer vor dem nächsten Training nicht zur Ader ließ, verstarb dieser noch während der Übungen unter heftigen Schmerzen. Rufus schließt den Abschnitt: „Ich bin vollkommen davon überzeugt, daß entsprechend dem Zustand der im Körper vorhandenen Säfte Traumvorstellungen zustande kommen, die dem Menschen gute und schlimme Vorgänge anzeigen“²⁷. Der gelehrte Mediziner Rufus von Ephesus führt die Träume also nicht auf eine numinose Macht, auf einen Heilgott oder die besonderen Umstände des Heilschlafs an den Tempeln zurück, sondern ganz einfach auf das spezifische Mischungsverhältnis der im Körper vorhandenen Säfte, mithin auf Grundgegebenheiten der antiken Humoralpathologie²⁸. Eine ausführliche wissenschaftliche Kritik an der religiös grundierten Heilweise oder gar eine regelrechte Entmythologisierung ihrer religiösen Grundannahmen findet sich bei Rufus freilich nicht – wie auch sonst meiner Kenntnis nach nirgendwo in der wissenschaftlich-medizinischen Literatur. Offenbar nahmen die wissenschaft-

sah in dem Gott eine Verkörperung der Heilkraft der Natur: Preller, L.: Griechische Mythologie, Bd. 1: Theogonie und Götter, 5. Auflage, Berlin 1964 (= 4. Auflage, Leipzig 1894), S. 514.

²⁴ Müller (Anm. 19), S. 224.

²⁵ Stamatou, M.: Art. Schlaf. In: Antike Medizin. Ein Lexikon, hrsg. von K.-H. Leven, München 2005, S. 774–776.

²⁶ Ps.-Hipp., Über Diät IV 2f. [87f.] (CMG I/2/4, S. 218).

²⁷ Rufus von Ephesus: Die Fragen des Arztes an den Kranken (Quaestiones medicinales) 5, hrsg., übers. und erläutert von H. Gärtner (CMG. Suppl. IV), Berlin 1962, S. 34.

²⁸ Anders sein Zeitgenosse Artemidor in seinem Traumbuch: Träume, die Kurvorschriften zum Inhalt haben, sind nach Artemidor ein φιλάνθρωπον der Götter (IV 222; S. 256 P.); sie zeichnen sich deshalb durch unkomplizierten Inhalt und leichte Verständlichkeit aus.

lich gebildeten Ärzte das, was bei den Asclepius-Tempeln geschah, relativ ruhig hin. Kräftige Polemik gegen Asclepius findet sich erst bei den gelehrten christlichen Theologen der Kaiserzeit. Clemens von Alexandrien, der an der Wende vom zweiten ins dritten Jahrhundert lebte, nennt Asclepius (mit Pindar) einen „geldgierigen Arzt“ (ἰατρὸς φιλάργυρος)²⁹; die ganze Heilkunst wurde seiner Ansicht nach ohnehin in Ägypten entwickelt und von Asclepius, den er für eine reale Figur der Vorzeit hält, nur weiterentwickelt, aber keinesfalls erfunden³⁰. Trotz solcher Polemik, die sich natürlich nicht nur bei Clemens von Alexandrien findet, darf man aber nicht annehmen, die Anhänger der neuen christlichen Religion, die sich seit dem zweiten Jahrhundert sehr schnell im Reich ausbreitete, hätten die paganen Heilkulte strikt gemieden. Das belegen Graffiti an den Wänden solcher Heiligtümer³¹.

Für unsere weiteren Überlegungen ist auch noch von Bedeutung, daß man keinesfalls annehmen darf, die religiös grundierte Heilweise sei nur von einfachen Bauern und Handwerkern in Anspruch genommen worden. Der vorhin erwähnte Publius Aelius Theon aus Pergamon, dem der Gott das Essen von Pfeffer und Zwiebeln angeraten hatte, war ein Vertreter der städtischen Oberschicht, ebenso wie viele andere Patienten, von denen wir aus Inschriften oder der Literatur wissen. Nach diesen Beobachtungen zur Inkubation in paganen Heiligtümern können wir uns nun in einem zweiten Abschnitt dem Fortleben dieser Heiltechnik in christlichen Kirchen der Antike zuwenden.

²⁹ Clem. Al., protr. 30,1 (GCS Clemens Alexandrinus I, 22,6 Stählin/Treu) = Edelstein & Edelstein (Anm. 15), I, test. 101 S. 51 (mit Hinweis auf Arn., nat. IV 24).

³⁰ Clem. Al., str. I 75,2 (GCS Clemens Alexandrinus II, 48,13–15 Stählin/Früchtel/Treu); vgl. Croon, J. H.: Art. Heilgötter. In: RAC XIII (1986), S. 1190–1232, hier S. 1195.

³¹ Vgl. aus den Graffiti im „Memneion“ von Abydos, dem ursprünglichen Totentempel des ägyptischen Pharaos Sethos I., nr. 524 τὸ προσκύνημα τοῦ Ἰωάννου (Perdrizet, P. & G. Lefebvre: Les graffites grecs du Memnonion d’Abydos, Nancy u. a. 1919, S. 25); vgl. auch nr. 528: I have often slept here and had truthful dreams,/ I, Harpocras, inhabitant of the holy city of Panias,/ A priest myself, the priest Coprias’ beloved offspring,/ To Bes the diviner, in infinite gratitude. Zur Interpretation Athanassiadi: Dreams, S. 126 mit Anm. 130 mit Hinweis auf die fragmentarische Vita des Apa Mose von Abydos (Amélineau, E.: Mémoires de la mission archéologique française au Caire IV/2 [1895], frgm. VI, S. 689f.). Vgl. ausführlich: Piankoff, A.: The Osireion of Seti I ad Abydos during the Greco-Roman Period and the Christian Occupation. In: BSAC 15 (1960), S. 125–149; Dunand, F.: La consultation oraculaire en Égypte tardive: l’oracle de Bès à Abydos. In: Heintz, J.-G. (Hg.), Oracles et prophéties dans l’antiquité, Paris 1997, S. 65–84; Rutherford, I.: Pilgrimage in Greco-Roman Egypt. New Perspectives on Graffiti from Memnonion at Abydos. In: Matthews, R. & C. Roemer (Hg.), Ancient Perspectives on Egypt (Encounters with Ancient Egypt), London 2003, S. 171–189.

2 Gesund werden im Schlaf: Die christliche Therapie in den Kirchen

Zu den auf den ersten Blick überraschenden Befunden antiker Religions- und Medizingeschichte gehört, daß die religiös grundierte Heilweise der Inkubation, also der Heilungen im Schlaf, auch nach dem Ende ihres ursprünglichen religiösen Bezugssystems fortgesetzt wurde. Nachdem das spätantike Kaiserreich das Christentum am Ende des vierten Jahrhunderts als Staatsreligion angenommen hatte und immer mehr pagane Heiligtümer geschlossen oder in christliche Kirchen umgewandelt worden waren, wurde an einer ganzen Reihe von Orten die Heilung im Schlaf einfach fortgesetzt. Anstelle von Asclepius (und anderen Heilgöttern) erschienen nun Christus und verschiedene Heilige den Patienten im Traum, gaben ihnen Anweisungen, kurierten ihre Leiden und machten sie so gesund. Dieselbe Form von Heilung im Schlaf wurde nun von anderen *bewirkt* bzw. *beglaubigt* als zuvor; an die Stelle der Götter Asclepius und Isis traten nun die christliche Trinität und die Heiligen.

Eine solche Übernahme der Inkubation durch die Christen kann man nun entweder an der Baugeschichte verschiedener Asclepius-Heiligtümer studieren oder an antiken christlichen Texten nachvollziehen, in denen über solche Heilungen im Schlaf berichtet wird. Unglücklicherweise haben wir für die Orte, an denen sich eine solche Transformation des Heilkultes archäologisch gut nachvollziehen läßt, kaum Texte und umgekehrt an den Orten, deren Konversion durch Texte gut belegt ist, keine guten archäologischen Befunde. Deswegen stelle ich zunächst zwei eher archäologische Befunde aus Griechenland und Palästina vor und füge dann erst einige Texte über einen dritten Ort in Ägypten hinzu.

Das vielleicht beste archäologische Beispiel bietet das *Asklepieion am Fuß der Akropolis in Athen*, unmittelbar westlich vom Dionysos-Theater gelegen (Abb. 6). Es wurde im fünften Jahrhundert vor Christus von Epidauros aus gegründet und gehört in der Terminologie der Archäologen zum sogenannten „Tempel-Stoa-Typus“³². Das Heiligtum bestand aus Propyläen, einem relativ kleinen Antentempel samt Altar sowie einer relativ großen, wie üblich baulich unpräzisen³³ Halle mit einem anschließenden, in den Fels getriebenen Rundraum, durch den eine Quelle gefaßt war. Wir wissen aus literarischen Texten wie aus Inschriften, daß in der großen Halle im Norden des Tempels die für ein solches Asclepius-Heiligtum charakteristischen Heilungen im Schlaf, also die Inkubationen, stattfanden; schon Aristophanes nimmt in einer Komödie etwas spöttisch auf die dort geübte Heilungspraxis Bezug. Diese Praxis setzte sich bis weit in die Spätantike fort; man kann aus der Lebensbeschreibung des spätantiken Neuplatonikers Damascius erfahren, daß das pagane Heiligtum noch

³² Riethmüller (Anm. 15), S. 304f.

³³ Graf (Anm. 10), S. 193.

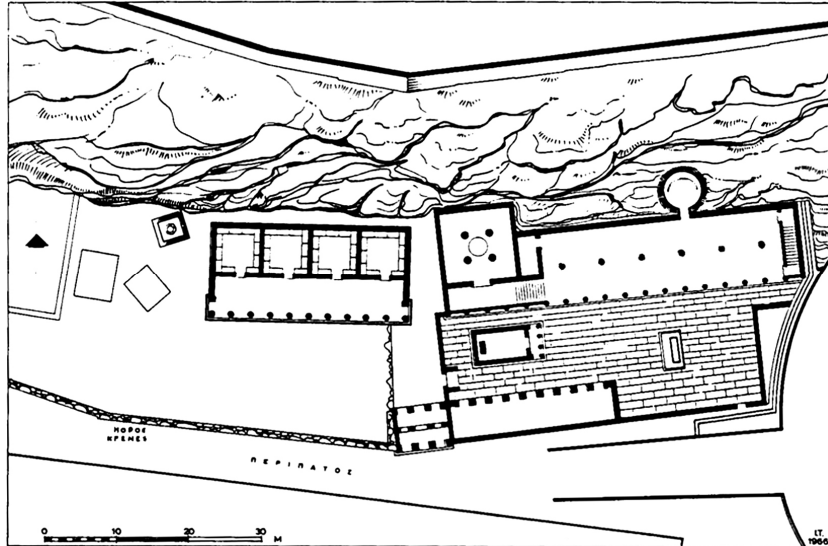


Abbildung 6
Lageplan des Asclepius-Heiligtums am Fuße der Akropolis

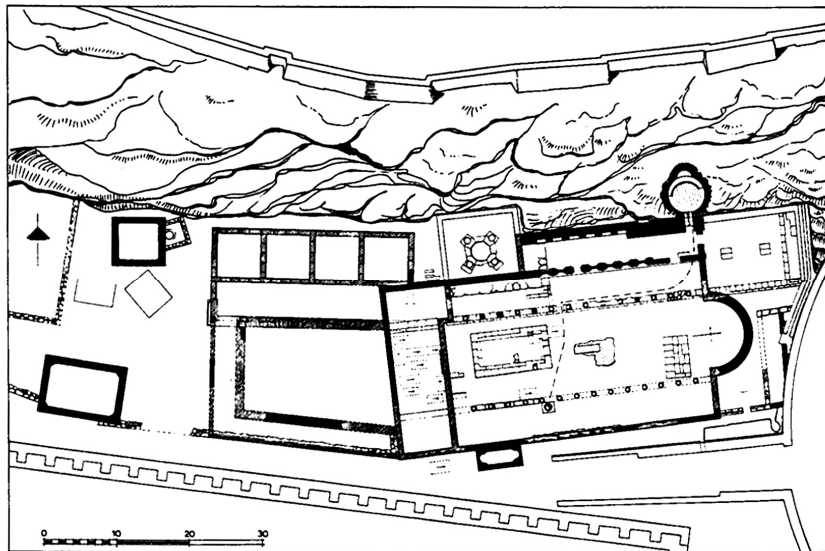


Abbildung 7
Lageplan des in eine christliche Kirche transformierten Heiligtums in Athen

im Jahre 484 n. Chr. in Funktion war, also über hundert Jahre nach der Einführung des Christentums als Staatsreligion und dem damit verbundenen offiziellen Ende der heidnischen Kulte, und dort selbstverständlich auch weiter Inkubationen durchgeführt wurden³⁴. Frühestens am Ende des fünften Jahrhunderts wurde der relativ kleine Asclepius-Tempel abgerissen und an seiner Stelle eine große Kirche errichtet, die den beiden ursprünglich aus Syrien stammenden Ärztebrüdern Cosmas und Damian geweiht war (Abb. 7). Die Inkubationshalle des paganen Heiligtums und die benachbarte Quelle blieben allerdings bestehen und wurden in etwas verkleinerter Form in das Seitenschiff der neuen christlichen Anlage integriert³⁵. Die beiden Heiligen Cosmas und Damian wurden auch ἀνόργυροι, zu Deutsch: „die ohne Geld“ Heilenden, genannt. So wurde schon durch ihre Bezeichnung deutlich, daß am vertrauten Ort zwar weiter geheilt wurde, die Heilung nun aber für den Pilger kostenlos war. Wir werden auf diesen Punkt der Differenz zwischen paganer und christlicher Heilung im Schlaf noch einzugehen haben.

Wenn man primär vom archäologischen Befund ausgeht, sind andere Beispiele für eine solche Transformation paganer Asclepius-Heiligtümer in christliche Kirchen leider weit weniger eindeutig als die sehr klaren Verhältnisse am Fuß der Athener Akropolis; ich mache dies nun noch an einer Ausgrabung in Israel deutlich. 1952 entdeckte man in der *einstigen Hafenstadt Dor (Dor maritima)*, dem antiken Dora (Δῶρα), eine große christliche Basilika, die in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts etwas gründlicher ausgegraben wurde (Abb. 8 und 9). Dor diente in der römischen Kaiserzeit als wichtige Raststation an der zentralen Verkehrsader der *Via maris*, die das ägyptische Alexandria mit dem syrischen Antiochia verband³⁶, und lag rund zwölf Kilometer nördlich von Caesarea Palaestina, also dem Ort, in dem über längere Zeit der römische Statthalter der Provinz saß und wichtige Verwaltungsstellen und Militäreinheiten konzentriert waren. Die erwähnte christliche Kirche liegt in der Unterstadt direkt an der Hauptstraße des Ortes, dem *Cardo Maximus*, und diente vermutlich als Bischofskirche des Ortes (Abb. 10). An ein großes, rechteckiges Atrium mit Zisterne (20 x 14 m) schloß sich eine dreischiffige Kirche mit einer geosteten Apsis am Hauptschiff an, die in ihren Außenmaßen nahezu quadratisch ist (14 x 14 m; vom Eingang bis zum Apsisscheitel 18 m); man wird die Anlage (entgegen der Ansicht ihrer Ausgräberin Claudine Dauphin) in das fünfte oder sechste Jahrhundert

³⁴ Dam., hist. phil. (= Vit. Is., frgm. 218 Zintzen).

³⁵ Karivieri, A.: The Christianization of an Ancient Pilgrimage Site: A Case Study of the Athenian Asklepieion. In: Dassmann, E. & J. Engemann (Hg.), Akten des XII. Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 22.–28. September 1991, Tl. 2 (JbAC. Ergbd. 20/2 = Studi di Antichità Cristiana 52), Rom, Münster 1995, S. 898–905. Zur Prosopographie des paganen Heiligtums vgl. Aleshire, S. B.: Asklepios at Athens. Epigraphic and Prosopographic Essays on the Athenian Healing Cults, Amsterdam 1991, S. 75–219.

³⁶ Ps.-Clem., rec. IV 1,1 (GCS Pseudoklementinen II, 146,2f.).



Abbildung 8
Luftaufnahme der antiken Ortsanlage von Dor

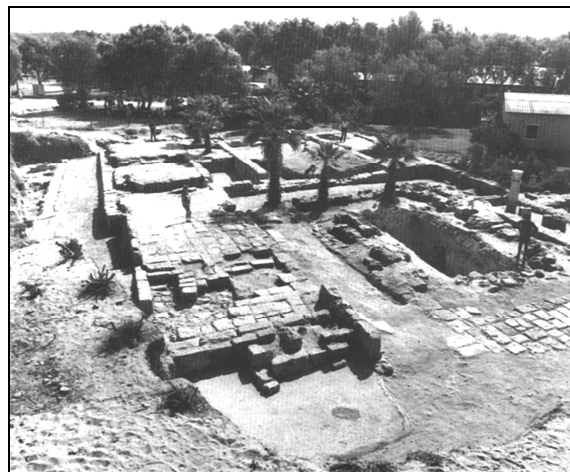


Abbildung 9
Kirchenkomplex in Dor nach Ausgrabung

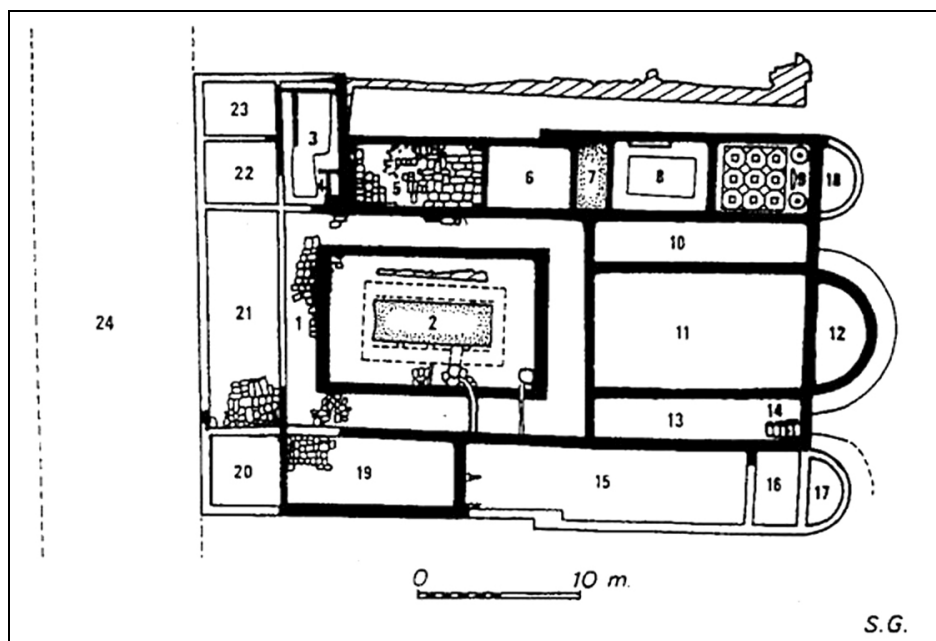


Abbildung 10
Dor – christliche Basilika

datieren³⁷. Für unsere Zusammenhänge ist die Kirche deswegen interessant, weil bei den jüngsten Ausgrabungen Vorgängerbauten aus hellenistischer Zeit zum Vorschein gekommen sind, die man (in diesem Fall mit der Ausgräberin) als Asclepius-Heiligtum deuten kann. Für die Deutung des Komplexes in Dor als Asclepius-Heiligtum spricht vor allem die ergrabene bauliche Gestalt des Heiligtums, die unmittelbar an die Situation in Athen erinnert und ebenfalls zum „Tempel-Stoa-Typus“ gezählt werden kann (Abb. 11 und 12): In dem Temenos befand sich neben einem dorischen

³⁷ Dauphin, C.: Dora-Dor: A Station for Pilgrims in the Byzantine Period on their Way to Jerusalem. In: Tsafrir, Y. (Hg.), *Ancient Churches Revealed*, Jerusalem 1993, S. 90–97; dies.: On the Pilgrim's Way to the Holy City of Jerusalem: The Basilica of Dor. In: Barlett, J. R. (Hg.), *Archeology and Biblical Interpretation (Biblical Studies: Archeology)*, London 1997, S. 145–165; dies.: Dor, Byzantine Church. In: *IEJ* 47 (1997), S. 121–127; dies.: From Apollo and Asclepius to Christ. Pilgrimage and Healing at the Temple and Episcopal Basilica of Dor. In: *LA* 49 (1999), S. 397–430. Bei Ovadiah, A.: *Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land (Theoph. 22)*, Bonn 1970, S. 51, wird der Bau noch in das 6. Jahrhundert datiert. Da im Blick auf den Grundriß die Basilika von Philoteria am See Genezareth (Yerah, Beth & Kh. el-Kerak: a. a. O., S. 40–43 mit Abb. 26 b/c) vergleichbar ist, müßte die Datierung von Frau Dauphin noch einmal kritisch überprüft werden.

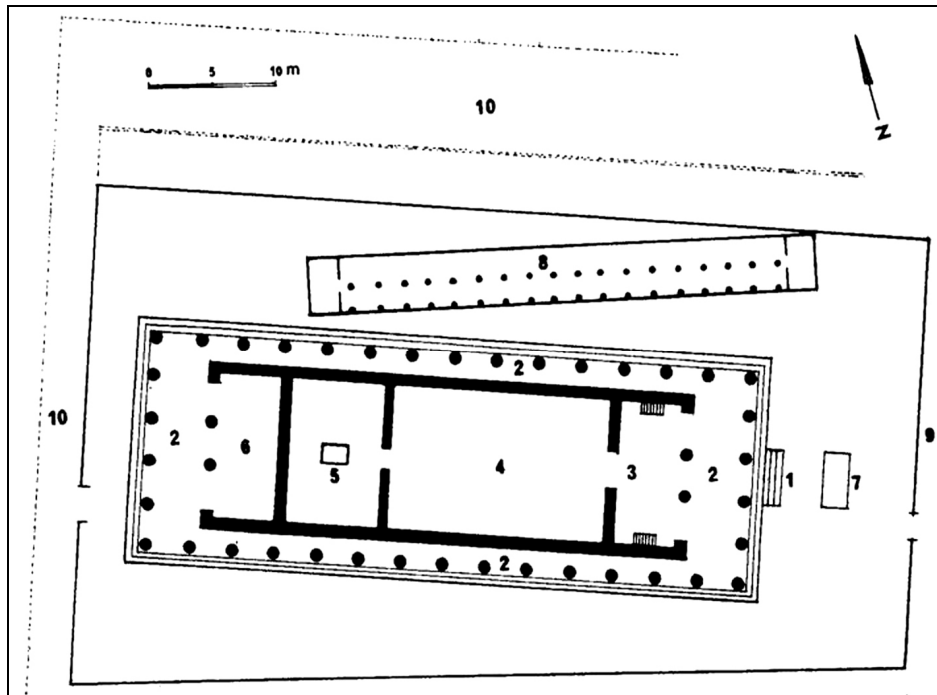


Abbildung 11
Dor – zweite Phase des paganen Tempels



Abbildung 12
Detailaufnahme des nördlichen Bereichs der Kirchengrabung in Dor

Peripteros und dem im Osten vor diesem Tempel gelegenen Altar eine vierzig Meter lange und relativ schmale zweischiffige Halle, die die Ausgräber als ἐγκοιμητήριον, als die zum Kult gehörige Halle für den Heilschlaf interpretieren³⁸. Typisch ist auch die Randlage des Tempelbezirkes in der Unterstadt³⁹. In Dor wurde zwar nicht wie in Athen die Schlafhalle einfach in die neue Kirchenanlage integriert, aber im Norden der eigentlichen dreischiffigen Kirchenanlage umfangreiche Annexbauten errichtet, in denen durchaus weiter Heilschlaf stattgefunden haben kann. In jedem Fall diente der Komplex weiter als Pilgerheiligtum⁴⁰, nun freilich nicht mehr für Apollo und Asclepius, sondern für einen unbekanntes christlichen Heiligen und Reliquien aus Jerusalem⁴¹.

Ganz sicher wissen wir von einer ununterbrochenen Kontinuität zwischen einer Inkubation im Rahmen eines paganen Kultes und eines folgenden christlichen Kults aber im Blick auf unser drittes Beispiel, leider diesmal nur aus Texten, da eine exakte Lokalisierung des Ortes bislang noch nicht gelungen ist⁴². Im Heiligtum von *Menuthis*, fünfundzwanzig Kilometer östlich von Alexandria entfernt an der Bucht von Canopus gelegen, wurde während der gesamten römischen Kaiserzeit die Göttin Isis als κύρα Μενοῦθι angerufen⁴³ (Abb. 13 und 14). Auch hier wurden ebenso wie in den erwähnten Asclepius-Heiligtümern Kranke durch das Mittel des Heilschlafs

³⁸ Dauphin: From Apollo and Asclepius to Christ (Anm. 37), S. 420 weist auch noch auf einschlägige Knochenfunde hin. Zur Terminologie: Riethmüller (Anm. 15), S. 327f. mit Anm. 131–136.

³⁹ Riethmüller (Anm. 15), S. 307 bzw. 309 (Asklepieia in Ruinen bzw. aufgelassenen Siedlungen: Katalog Nr. 47, 47 und 82).

⁴⁰ Vgl. dazu Hier., ep. 108,8 (CSEL 55, 313,11–18 Hilberg); Fürst, A.: Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike, Freiburg u. a. 2003, S. 200f.

⁴¹ Grab: Dauphin (Anm. 38), S. 403f.; vgl. die Hinweise auf syrische Parallelen bei Canivet, M.-T.: Le Reliquaire à huile de la Grande Eglise de Huarte (Syrie). In: *Syria* 55 (1978), S. 153–162; Reliquien-Säule: Abbildung bei Stern: Dor, Ruler of the Seas, S. 321 (Abb. 228); bei Dauphin (Anm. 38), S. 404f. und Israeli, Y. & D. Mevorah (Hg.): *Cradle of Christianity* [Exhibition in the Israel Museum, Jerusalem, Spring 2000 – Winter 2001], Jerusalem 2000, S. 41; vgl. auch Leibovitch, J.: The Reliquary Column of Dor. In: *Christian News from Israel* V (1953), S. 22f.

⁴² Während P. Großmann das Heiligtum am Ort eines ägyptischen Militärlagers rekonstruiert, sind andere davon überzeugt, daß er in der Bucht von Abukir versunken ist, vgl. NZZ Nr. 129 vom 05.06.2000, S. 14: „Antike Städte vor Ägyptens Küste entdeckt. Meeresarchäologen bergen Götterstatuen und Goldmünzen“.

⁴³ IG XIV 1005: Ἐἴσις ἡ ἐν Μενοῦθι; weiteres bei Herzog, R.: Der Kampf um den Kult von Menuthis. In: Klauser, Th. & A. Rucker (Hg.), *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums*. F. J. Dölger zum sechzigsten Geburtstag dargeboten von Freunden, Verehrern und Schülern (AuC. Ergbd. 1), Münster 1939, S. 117–128, hier S. 115; zum paganen Kult vgl. auch Epiph., pan. de fide 12,1–3 (GCS Epiphanius III, 512,2–13 Holl/Dummer). Es ist allerdings fraglich, ob die Polemik des Epiphanius gegen die Frauen, die in Menuthis „Scham und weibliches Verhalten“ verletzt haben sollen (12,1 [512,2]), herangezogen werden darf, um den paganen Kult dort zu rekonstruieren.

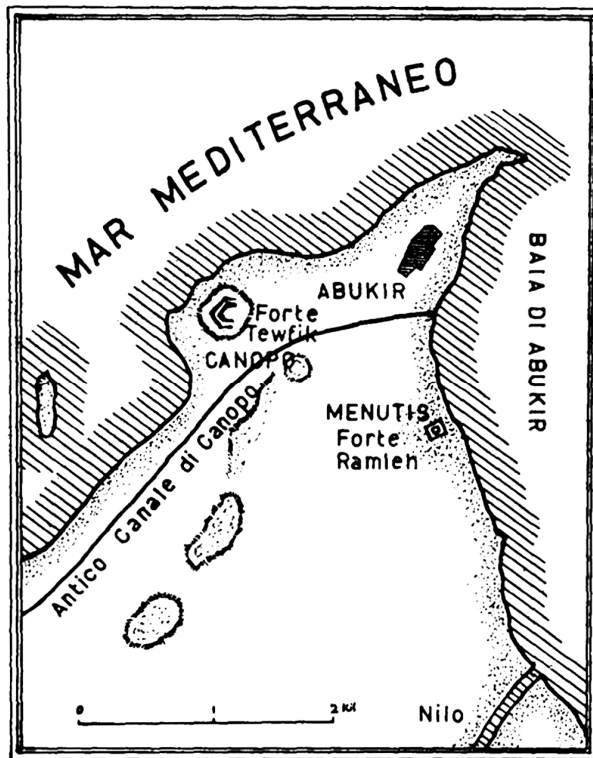


Abbildung 13
Lageplan der Ortslage von
Menuthis und Abukir



Abbildung 14
Isis (Museo Capitolino, Rom;
2. Jahrhundert n. Chr.)

gesund gemacht. Nach der offiziellen Anerkennung des Christentums als Staatsreligion am Ende des vierten Jahrhunderts und dem Verbot der heidnischen Kulte war dieses erfolgreich arbeitende Zentrum einer Heilkunst auf der Basis paganer Religiosität den Christen offenkundig ein besonderer Dorn im Auge. Schon im ersten Drittel des fünften Jahrhunderts hatte der alexandrinische Patriarch Cyrill die Gebeine zweier christlicher Märtyrer namens Cyrus und Johannes an den Ort oder mindestens in seine Nähe überführen lassen, um die Wirkung der heidnischen Göttin zu brechen und einen christlichen Heilkult zu etablieren. Aber offenbar war diese antiheidnische Maßnahme noch nicht wirklich erfolgreich und es bedurfte drastischerer Mittel⁴⁴. Daher setzte am Ende des fünften Jahrhunderts eine Gruppe von christli-

⁴⁴ Für die Aktionen des Patriarchen Theophilus in Canopus vgl. Ruf., h.e. XI 26 (GCS Eusebius II/2, 1032,7–1033,13 Mommsen); für Menuthis vgl. Leclercq, H.: Art. Cyr et Jean

chen Studenten und Mönchen den Isis-Tempel und das Kultbild der Göttin in Brand, nachdem die Frau eines ihrer Professoren nach Besuch im Heiligtum wunderbarerweise schwanger geworden war, und beendete damit endgültig den paganen Heilkult⁴⁵. Man benannte später sogar den Ort nach einem dieser beiden Heiligen ἄββᾶ Κῶρος, und so heißt er heute noch Abukir.

Von Anfang an ging es den Christen darum, zwar den heidnischen Kult am Ort zu beenden, aber den Heilkult fortzusetzen. So erklärte der streitbare alexandrinische Patriarch Cyrill in seiner Predigt anlässlich der Translation der Gebeine der beiden Heiligen Cyrus und Johannes⁴⁶, daß diese beiden nun die Rolle übernehmen würden, die bisher der heidnische weibliche Dämon gespielt habe, und bezeichnete sie als „wahre und himmlische Ärzte“, denen Gott die Kraft verliehen habe zu heilen⁴⁷. Den neuen Kult nannte der Bischof „die wahre und reine Heilkunst“, in der – im Unterschied zur paganen Inkubation – keine Träume fingiert werden⁴⁸. An die Stelle der κύρα Μενούθι sei der wahre δεσπότης und κύριος ἡμῶν, Jesus Christus, getreten⁴⁹.

Über Details der heilkundlichen Praxis der christlichen Inkubation nach der endgültigen Zerstörung des Isis-Heiligtums im Heiligtum von Cyrus und Johannes durch die christlichen Studenten am Ende des fünften Jahrhunderts orientieren uns siebzug ausführliche Berichte, *narrationes*, des Jerusalemer Patriarchen Sophronius, der ein Jahr nach der islamischen Eroberung seiner Bischofsstadt 638 n.Chr. starb⁵⁰. Diese Berichte zeigen, daß in Menuthis auch nach dem vollständigen Austausch des religiösen Systems die bisherige Heilweise bzw. die Technik der Heilung im Schlaf

(saints). In: DACL III/2, 1914, S. 3216–3220; Faivre, J.: Canopus, Menouthis, Aboukir. Pagan Memories, Christian Memories, battle Memories, Alexandria 1918, S. 33f.; Croon (Anm. 30), S. 1230; Kötting, B.: Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (FVK 33-35), 2. Auflage, Münster 1980, S. 201–211 und Maraval, P.: Lieux saints et pèlerinages d’orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe, Paris 1985, S. 317–319 (Literatur).

⁴⁵ Zacharias Scholasticus, Vita Severi (PO II/1, 14–44 Kugener); vgl. Grossmann, P.: Zur Gründung des Heilungszentrums der Hl. Kyros und Johannes bei Menuthis (im Druck); Hahn, J.: Gewalt und religiöser Konflikt, Berlin 2004, S. 102; Thélamon, F.: Païens et chrétiens au IV^e siècle. L’apport de l’„Histoire ecclésiastique“ de Rufin de Aquilée, Paris 1981, S. 257f.; Athanassiadi, P.: Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius. In: JHS 113 (1993), S. 1–29, hier S. 14f. sowie Trombley, F.: Hellenic Religion I, S. 137–139.

⁴⁶ CPG 5262 = PG 77, 1100–1105.

⁴⁷ Cyr. Al., or. 18,3 (PG 77, 1105 A): τοὺς ἀληθινούς καὶ ἄνωθεν ἰατρούς, οἷς ὁ πάντα ἰσχύων θεὸς τοῦ θεραπεύειν δύνασθαι τὴν ἐξουσίαν ἐχαρίσατο λέγων.

⁴⁸ Cyr. Al., or. 18,3 (PG 77, 1105 A): ἐρχέσθωσαν εἰς ἀληθινὸν καὶ ἀκαπήλευτον ἰατρῆιον.

⁴⁹ Cyr. Al., or. 18,3 (PG 77, 1105 B).

⁵⁰ CPG 7646 = PG 87, 3424–3676. Eine kritische, kommentierte Textausgabe mit spanischer Übersetzung bei Fernández Marcos, N.: Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana (Emerita. Manuales y anejos 31), Madrid 1975.

unverändert fortbestand. Wie zuvor im Isis-Heiligtum und in den Asclepius-Heiligtümern begann das Ritual mit einer Waschung in der heiligen Quelle, gefolgt durch die Inkubation, also den Heilschlaf, und das Erscheinen der Heiligen im Traum⁵¹. Als Beispiel zitiere ich, wie für das Asclepius-Heiligtum in Epidaurus, die Erzählung von der Heilung einer Augenkrankheit:

„Über Theodorus, der nach der Heiligen Kommunion durch die Nase schnaubte und auf einmal sein Augenlicht verlor:

Es erschienen die Märtyrer im Schlaf bei demjenigen, der das Augenlicht verloren hatte, und sagten: ‚Wer hat dich, Armseliger, zu dieser abscheulichen Tat verleitet? Von dieser solltest Du Dich Zeit Deines Lebens fernhalten, weil sie heidnisch ist und den Dämonen eigen. Wenn du nun am dritten Tag, während der Heiligtumspfleger erscheint und mit dem Weihrauchfaß in der Hand das Heiligtum wehräuchert, die Kohlen des Weihrauchfassess siehst und aus den Kohlen den Rauch steigen siehst, wirst Du Errettung finden von der Geißelung und Dein Augenlicht zurückgewinnen‘⁵².

Natürlich handelt es sich bei den Berichten des Jerusalemer Patriarchen erkennbar um Erzählungen eines christlichen Bischofs, der seine Leser zu tugendhaftem Verhalten und dogmatisch korrektem Glauben erziehen will; natürlich kann man solche Texte nicht einfach mit den aus Epidaurus und anderswo überlieferten Berichten über pagane Inkubationen vergleichen, die zu deutlich anderen Zwecken angefertigt wurden. Aber die unterschiedlichen literarischen Überlieferungen zeigen, daß in Epidaurus wie in Menuthis Menschen geheilt wurden, die von den Ärzten aufgegeben worden waren. An beiden Orten wurden Kritiker der Wunderheiligen kuriert und so die Kraft einer religiös grundierten Heilweise sichtbar gemacht. Die beiden Heiligen Cyrus und Johannes in Menuthis raten ihren Patienten wie der Gott Asclepius im Traum teilweise nur die Benutzung probater medizinischer Mittel wie beispielsweise eines Wachsplasters gegen Schwellungen oder einer Feige gegen Verstopfung an⁵³, teilweise empfehlen sie einfach die Anwendung von Wasser aus der Quelle des Ortes

⁵¹ Vgl. für die pagane Inkubation Strabo XVII 1,17 (801); für Sophronius: Nissen, T.: Medizin und Magie bei Sophronios. In: BZ 39 (1939), S. 349–381; zum Thema allgemein: Preuschen, E.: Mönchtum und Sarapiskult. Eine religionsgeschichtliche Abhandlung, 2. Auflage, Gießen 1903, S. 29–51; Parmentier, M. F. G.: Incubatie in de antieke hagiographie. In: Hilhorst, A. (Hg.), De heiligenverehrung in de eerste eeuven van het christendom, Nijmegen 1988, S. 27–40; Wacht, M.: Art. Inkubation. In: RAC XVIII (1999), S. 179–265 (zur Inkubation in Isis-Heiligtümern aaO. 204–206, in Menuthis 240–243) und A. Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, S. 69–80.

⁵² Sophr., narr. 31 in der leicht korrigierten Übersetzung von J. Politis: Περὶ Θεοδώρου τοῦ μετὰ τὸ κοινωνῆσαι ῥινοκτυπήσαντας, καὶ παραχρῆμα τυφλωθέντος.

⁵³ Sophr., narr. 1 (Wachsplaster) bzw. 5 (Feige). Vgl. auch 6 (Sesampflaster gegen Fistel).

(die Sophronius *λουτρὸν τῶν ἁγίων* nennt)⁵⁴ oder von Öl aus den Lampen am Grab der Heiligen⁵⁵, teilweise kurieren sie die Patienten gleich im Schlaf, beispielsweise einen Leprakranken zunächst mit Natronsaltz gegen seine Geschwüre und einige Tage später mit gekochtem Erbsenbrei gegen die Narben der Salzkur⁵⁶, oder einfach mit ihren eigenen Händen⁵⁷: Auch in den Berichten des Sophronius über die Wunder der beiden Heiligen von Menuthis finden sich wie in den Texten aus Epidaurus Heilungsformen, die uns heutigen Zeitgenossen reichlich grotesk anmuten: Einem Paulus, „der den Kopf voller Würmer hatte“, empfehlen die beiden Heiligen, vor den Toren des Heiligtums den Erstbesten zu ohrfeigen, worauf dieser zurückschlägt und der getroffene Paulus so heftig zu Boden stürzt, daß „Blut und Würmer aus ihm flossen“.⁵⁸

So betrachtet, dominieren die Kontinuitäten zwischen der paganen und der christlichen Heilung im Schlaf, ungeachtet aller Veränderungen im weltanschaulichen und religiösen Bezugssystem. Einen gewichtigen Unterschied zwischen beiden Formen eines religiös grundierten Heilkultes auf der Basis von Heilschlaf hatten wir allerdings schon kurz angesprochen: Für die Heilung in den paganen Asclepius-Heiligtümern war ein vorgängiges Opfer und eine nachträgliche Bezahlung erforderlich, im christianisierten Athen heilten die beiden Brüder Cosmas und Damian dagegen als *ἀνάργυροι*, „ohne Geld“, und auch Cyrus und Johannes in Menuthis wurden mit diesem Titel angesprochen. Schon in seiner Predigt zur Translation der Heiligen am Anfang des fünften Jahrhunderts formuliert der Patriarch Cyrill von Alexandria diesen Grundsatz der kostenlosen Heilung entsprechend streng: *ἄσθενοῦντας θεραπευετε: δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε*, „umsonst habt ihr die Kraft zu heilen empfangen, also heilt auch umsonst“.⁵⁹ Und auch bei Sophronius werden Cyrus und Johannes als *ἀνάργυροι*, als „honorarfreie Heiler“, zum christlichen Gegenmodell der geldgierigen *κύρια Μενούθι*, der Isis, und der ebenso geldgierigen wie erfolglosen Asklepiaden, der gebildeten Ärzte, stilisiert. Entsprechend kritisch kommentiert die Suda, das erwähnte byzantinische Lexikon, die Information, daß der Tragödiendichter Aristarch von Tegeas dem Asclepius ein ganzes Drama gewidmet habe, weil der Gott dies von ihm verlangt habe: Heilgötter würden niemals Lohn erbitten

⁵⁴ Sophr., narr. 2 (PG 87, 3429 B); 9 (3445 C), die Heilung erfolgt nicht durch einen „Starch“ mit Hilfe einer Starnadel (Künzl [Anm. 2], S. 80–84 [Texte von Paulus von Aegina und archäologische Funde]). Vgl. auch Parmentier (Anm. 51), S. 31f. sowie Maraval, P.: *Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage: l'exemple des miracles de Cyr et Jean*. In: *Hagiographie. Cultures et sociétés, IV^e–XII^e siècles*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979) (EAUG), Paris 1981, S. 383–397.

⁵⁵ Sophr., narr. 3, aber auch 7.

⁵⁶ *Thaumata*, 8,12. 14.

⁵⁷ *Thaumata*, 17,6.

⁵⁸ *Thaumata*, 18,7.

⁵⁹ Cyr. Al., or. 18,3 (PG 77, 1105 B).

und solchen auch nicht empfangen⁶⁰. Zusammenfassend kann man also sagen, daß allenfalls diese besondere Aufmerksamkeit für kostenlose Heilung und ein verstärktes Augenmerk auf die sozial Schwachen⁶¹ ein Zeichen dafür sind, daß das religiöse Bezugssystem in Athen und Menuthis am Ende der Spätantike ausgetauscht worden war. Ansonsten dominierten die Kontinuitäten.

Damit können wir nun in einem dritten und letzten Abschnitt einige allgemeine Konsequenzen aus den Beobachtungen der vorausgehenden beiden historischen Abschnitte ziehen, die ich in zwei Schlußbemerkungen gliedern werde.

3 Gesund werden wollen zwischen Glauben und Wissen – zwei Schlußbemerkungen

Eine erste Bemerkung: Angesichts einer solchen auf den ersten Blick sehr überraschenden Kontinuität einer religiös grundierten Heilweise bei gleichzeitigem weitgehenden Austausch ihres religiösen Bezugssystems stellt sich natürlich sofort die Frage, warum antike Menschen zwar grundlegende Elemente ihrer Religion austauschten, aber ein damit eng verbundenes heilkundliches Paradigma praktisch unverändert beibehielten. Als „heilkundliches Paradigma“ möchte ich – dabei eine Terminologie des Münchener Medizinhistorikers Paul U. Unschuld aufgreifend⁶² – das bei Heiden wie Christen mit der Heilweise bzw. Heiltechnik der Inkubation verbundene, in aller Regel im Verhalten natürlich nur implizierte theoretische Rahmenkonzept bezeichnen: Wer sich in einen Tempel oder eine Kirche begab, um dort im Schlaf gesund zu werden, rechnete mit direkten Eingriffen eines Gottes oder göttlicher Wesen in seine eigene Gesundheit. Während die wissenschaftliche Medizin im Traum – wie wir an Rufus von Ephesus gesehen hatten – zunächst einmal nur eine der Interpretation des Fachmanns bedürftige Widerspiegelung körperlicher Zustände sah⁶³, hielten die Pilger in den Heiligtümern von Epidaurus, Athen, Dor und Me-

⁶⁰ Suda s. v. Ἀρίσταρχος α 3893 (LexGr I/1, 352,1f. Adler).

⁶¹ Vgl. dazu Cozzolino, C.: Origine del culto ai santi martiri Ciro e Giovanni in Oriente e Occidente, Jerusalem 1976, S. 37–128; Leipoldt, J.: Von Epidaurus bis Lourdes. Bilder aus der Geschichte volkstümlicher Frömmigkeit, Leipzig 1957, S. 41–44.

⁶² Unter „Heilkunde“ verstehe ich mit Unschuld dagegen den weiten Bereich aller Ideen und Maßnahmen, die zur Vorbeugung, Linderung oder Heilung von Kranksein eingesetzt werden, und unterscheide ihn von „Medizin“ als derjenigen besonderen Form von „Heilkunde“, in der ohne Rückgriff auf metaphysische Vorstellungen von Göttern, einem Gott, Geistern, Dämonen, Ahnen o. ä. und allein unter Zuhilfenahme naturkundlicher oder naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeiten als krankhaft oder gesund definierte Zustände des menschlichen Körpers und/oder Geistes zu verstehen und zu beeinflussen versucht werden. Siehe Unschuld: Was ist Medizin? Westliche und östliche Wege der Heilkunst, München 2003.

⁶³ S.o. S. 196.

nuthis eben den Traum für ein Instrument göttlicher Kommunikation und Heilung. Wie konnte aber ein bestimmtes heilkundliches Paradigma einfach fortgesetzt werden, wenn doch das weltanschauliche Gesamtkonzept, das es trug, zusammengebrochen war?

Ein *erster Grund* scheint mir darin zu bestehen, daß ungeachtet aller von den Christen gegen die antiken Heilgötter gerichteten Polemik Jesus Christus religionsphänomenologisch betrachtet diesen Heilgöttern vergleichsweise ähnlich war⁶⁴. Besonders Christus und Asclepius waren in vielfacher Hinsicht so ähnlich, daß man sie leicht verwechseln konnte. Das galt im Blick auf die Ikonographie ebenso, wie es für religiöse Inhalte zutrifft. Der Heidelberger Kirchenhistoriker Erich Dinkler hat vor vielen Jahren gezeigt, welchen Einfluß die Ikonographie des Asclepius im dritten wie im frühen vierten Jahrhundert bei Darstellungen Jesu Christi hatte, als es noch gar keinen festen Typus des Christusbildes gab, sondern dieser nur im Bildzusammenhang, dem ikonographischen Kontext, als Christus zu identifizieren war⁶⁵. Die ikonographischen Parallelen aber waren, wie Dinkler selbst schreibt, ja nur ein Ausdruck der inhaltlichen Analogien, die zwischen Christus und Asclepius herrschten, und vermutlich einen der Hauptgründe für die Konkurrenz auf dem Felde der Frömmigkeit, der Mission und der religiösen Theorie darstellten (Abb. 15). Bereits Adolf von Harnack hat in seiner Missionsgeschichte auf die zeitliche Parallele zwischen der Ausbreitung des Christentums und dem Aufschwung des Asclepius-Kultes in der römischen Kaiserzeit hingewiesen⁶⁶ und die Gestaltung des Christentums als eine „Religion der Heilung“ („medical religion“) und als „Medizin der Seele und des Leibes“ umfassend zu beschreiben versucht⁶⁷. Enge sprachliche Parallelen zwischen paganer und christlicher Verehrung des jeweiligen Gottes zeigen, wie nahe sich beide Religionen phänomenologisch betrachtet standen: So wie Christen ihren Christus als „Retter“ oder „Heiland“, als σωτήρ, und als König, als βασιλεύς, bezeichneten,

⁶⁴ Vgl. Croon (Anm. 30), S. 1219–1230; Hart, G. D.: *Asclepius, the God of Medicine*, London 2000, S. 183–199. Nützlich ist auch Rengstorff, K. H.: *Die Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit* (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der westfälischen Landesuniversität zu Münster 30), Münster 1953, auch wenn man seine Frühdatierung des Konfliktes auf das erste Jahrhundert und seine Interpretation von Passagen des Johannesevangeliums und der Apokalypse vor dem Hintergrund dieser Auseinandersetzung nicht teilt.

⁶⁵ Dinkler, E.: *Christus und Asklepios. Zum Christustypus der polychromen Platten im Museo Nazionale Romano (SHAW.PH 2/1980)*, Heidelberg 1980, S. 23; vgl. auch Hart (Anm. 64), S. 185 und Edelstein & Edelstein (Anm. 15), II, S. 111–118. Kritische Kommentare zu Dinklers Interpretation der römischen Platten sind bei Croon (Anm. 30), S. 1224 bibliographiert.

⁶⁶ Harnack, A. v.: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Wiesbaden 1981 (= 4. Auflage, 1924), S. 133; für die Ausbreitung des Asclepius-Kultes vgl. die Zusammenstellungen bei Hart (Anm. 64), S. 165–182 („Asclepius everywhere“).

⁶⁷ Harnack (Anm. 66), S. 136–150.

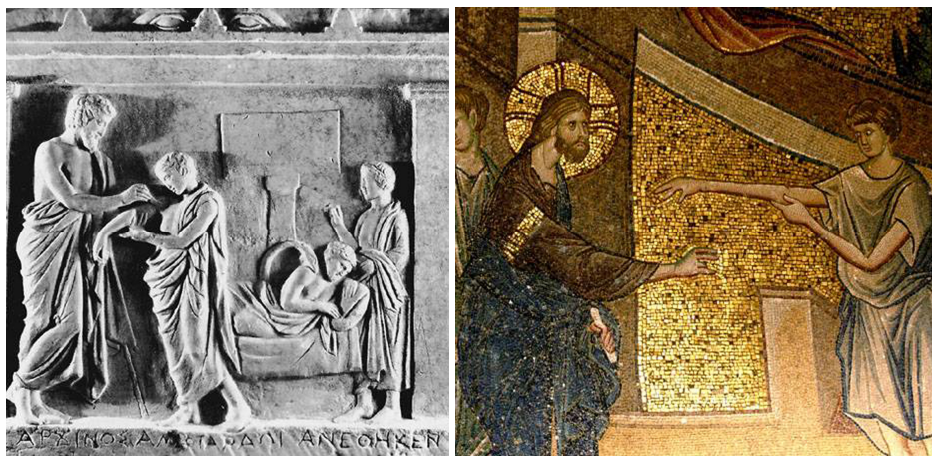


Abbildung 15

Heilgott Amphiaraos.
Typus des Asclepius, griech. Weihrelief
(Nationalmuseum Athen; Ende 5./
Anfang 4. Jahrhundert v. Chr.)

Christus
(Istanbul, Choras Kloster; 1315–1321)

nannte der vorhin erwähnte sprachgewandte Hypochonder Aelius Aristides Asclepius einen „freigiebigen Heiland und Hüter“ (νέμων σωτήρ καὶ φύλαξ τῶν ἀνθρώπων) und behauptete, daß der Gott „große und viele, ja vielmehr alle Kräfte“ habe⁶⁸. Der Aelius Aristides fast zeitgenössische Naturschriftsteller Aelian preist den Heilgott mit den Worten „Oh König, menschenfreundlichster der Götter, Asclepius“ (ὦ βασιλεῦ καὶ θεῶν φιλανθρωπότατε Ἀσκληπιέ)⁶⁹. Beide, Christus und Asclepius, wurden nicht nur als „Heiland“ (σωτήρ) angerufen, sondern auch als Arzt (ιατρός bzw. *medicus*) bezeichnet⁷⁰. Die Heiden akklamierten „Groß ist Asclepius“ (μέγας ὁ Ἀσκληπιός)⁷¹, die Christen „Groß ist der Gott der Christen“ (μέγας ὁ

⁶⁸ Ael. Ar., or. 42,4 (II, 335,4f. Keil = Edelstein & Edelstein (Anm. 15) II, test. 317 S. 156).

⁶⁹ De natura animalium IX 33.

⁷⁰ Croon (Anm. 30), S. 1220; Leclerq, H.: Médecins. In: DACL XI/1, 1933, S. 109–185, hier S. 157–160 („Le Christ Médecin“); Kollmann, B.: Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (FRLANT 170), Göttingen 1996, S. 363–366 und Fernández, S.: Cristo Médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina (SEAUG 64), Rom 1999 bzw. Dörnermann, M.: Medicinale Inhalte in der Theologie des Origenes. In: Schulze, Ch. & S. Ihm (Hg.), Ärztekunst und Gottvertrauen. Antike und mittelalterliche Schnittpunkte von Christentum und Medizin (Spudasmata 86), Hildesheim u. a. 2002, S. 9–39.

⁷¹ Ael. Ar., or. 48,7 (II, 396,12 Keil) bzw. 21 (399,23 = Edelstein & Edelstein [Anm. 15], I, test. 602 S. 335); für die μέγας-Formel vgl. auch Peterson, E.: Heis Theos. Epigraphi-

θεὸς τῶν Χριστιανῶν)⁷². Solche sprachlichen Parallelen sind aber, wie gesagt, ein Zeichen der inhaltlichen Analogien: Beide, Christus und Asclepius, waren Söhne eines Gottes und einer sterblichen Frau, beide starben einen irdischen Tod und wurden wieder lebendig, beide waren eng mit ihrem Vater verbunden. Von beiden wurden Geschichten vom göttlichen Kind (Norden) erzählt⁷³, beide lebten ethisch höchst vorbildlich, heilten Kranke durch Handauflegung und weckten Tote auf. Der römische Apostatenkaiser Julian hat im vierten Jahrhundert in seiner antichristlichen Streitschrift „Gegen die Galiläer“ (*Contra Galileos*) die Parallelen zwischen Asclepius und Christus unter Verwendung der entsprechenden biblischen Vokabeln genüßlich von der geistigen Zeugung durch Zeus bis zur Himmelfahrt beschrieben und schließt diesen Abschnitt mit Worten, die für beide Gestalten passen: „Er bessert die sündigen Seelen und heilt die Krankheiten des Leibes“⁷⁴. Wollte man diese Parallelen religionswissenschaftlich erklären, müßte man (wie Fritz Graf) sicher auch auf die in der Kaiserzeit gewandelten religiösen Bedürfnisse der Einzelnen eingehen, „für welche die Polis-Religion keine Hilfe geben konnte“⁷⁵.

Ein *weiter Grund* dafür, daß das mit der Inkubation verbundene heilkundliche Paradigma von den Christen einfach fortgesetzt wurde, besteht darin, daß eine ganze Reihe von christlichen Theologen sehr genau zwischen dem *religiösen* Hintergrund der paganen Heilkulte und ihrer heilenden Wirkung zu trennen wußte. Heilung im Schlaf, Inkubation, war für diese Theologen keine durch den heidnischen Gebrauch kontaminierte Heiltechnik. Und so war die teilweise kräftige Polemik gegen die paganen Heilgötter durchaus nicht das einzige oder gar letzte Wort vieler antiker christlicher Theologen. Eine ganze Reihe von ihnen (nicht nur das sogenannte „einfache Kirchenvolk“) beurteilten Asclepius, den Patron der Medizin, der „hoffnungslose Fälle“ heilt, wie es in der Suda heißt⁷⁶, den „tadellosen Arzt“ (ἀμύμων ἰατὴρ), wie man seit Homer sagte (Il. IV 194)⁷⁷, durchaus nüchtern und offen. Sie erkannten trotz aller Kritik an der Vergottung eines Menschen die heilkundliche Kompetenz an seinen Heiligtümern an. So werden beispielsweise schon vom Apologeten Justin

sche, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen (FRLANT 41), Göttingen 1926, S. 196–212.

⁷² Belege für diese Formel bei Peterson (Anm. 71), S. 196f.

⁷³ Croon (Anm. 30), S. 1221f.; Dölger, F. J.: Der Heiland. In: AuC 6 (1950), S. 241–272, hier S. 259–263; Krug, A.: Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike (Beck's Archäologische Bibliothek), 2. Auflage, München 1993, S. 122; Kerényi, K.: Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten, 3. Auflage, Darmstadt 1975.

⁷⁴ Jul., fr. 46 (= Cyr., Iul. VI 199 E: p. 140,5–10 Masaracchia), Zitat p. 140,13–15: καὶ ὁμῶς ἐπανορθοῦται τὰς ψυχὰς πλημμελῶς διακειμέναις καὶ τὰ σώματα ἀσθενῶς ἔχοντα (= Edelstein/Edelstein, Asclepius I, test. 307, p. 152; vgl. auch Dölger, Der Heiland, 253 Anm. 64).

⁷⁵ Graf, F.: Art. Asklepios. In: DNP II, Stuttgart, Weimar 1997, Sp. 94–99, hier Sp. 96.

⁷⁶ Cf. s. v. Ἀσκληπιάδης Suda 4173: ἔφορος τῆς ἰατρικῆς, Πάσιωνα καὶ Ἴρον κἂν ἄλλον τινὰ τῶν ἀπόρων ἰάσαίτο (Lexicographi Graeci I, 383,4f. Adler).

⁷⁷ Edelstein & Edelstein (Anm. 15), I, test. 164 S. 79; vgl. auch Graf (Anm. 75), Sp. 95.

Mitte des zweiten Jahrhunderts die Heilungen des Asclepius nicht geleugnet, sie gelten vielmehr als „ähnlich oder gleich dem“, was von Christus erzählt wird⁷⁸. Und der erste christliche Universalgelehrte Origenes akzeptierte in seiner großen Auseinandersetzung mit dem platonischen Philosophen Celsus in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, daß ein Dämon wie Asclepius wirklich körperliche Krankheiten heilen könne⁷⁹. Der lateinische Apologet Arnobius im vierten Jahrhundert führt dagegen in seiner ausführlichen Polemik gegen Asclepius dessen Heilerfolge auf die Kunst der Ärzte und ihre Rezepte zurück⁸⁰. Auch Athanasius von Alexandrien bestreitet interessanterweise nicht, daß Asclepius die Heilkunst ausübte und aufgrund seines naturkundlichen Wissens Kräuter fand, die zur Heilung kranker Körper dienen können⁸¹. Obwohl man nach Ansicht des Athanasius solche Heilkünste nicht mit den Heilstaten Christi vergleichen kann, spricht doch Anerkennung für die heilkundliche Kompetenz der Ἴασκκληπιῶν, der Ärzte, aus diesen Worten.

Wenn also schon die christlichen Theologen die im Asclepius-Kult geübten Heilweisen und Heiltechniken teilweise erheblich freundlicher beurteilten als die kultische Verehrung dieses Heilgottes, dann verwundert es weniger, daß auch die um Heilung bemühten Kranken ohne große Vorbehalte das in diesen Kulturen präsente heilkundliche Wissen nutzen. Ebenso wenig verwunderlich ist es dann, daß christliche Bischöfe und Gemeinden solche Heilkulte in ihren christlichen Kult und in die christlichen Wallfahrtsheiligtümer übernahmen. Aus heutiger Perspektive verwundert man sich höchstens über die Unbefangenheit, mit der weit mehr als nur eine Heiltechnik übernommen wurde: Ein ohne Zweifel christlicher Besucher des Heilbades in Gadar/Hammam Gader am See Genezareth im fünften oder sechsten Jahrhundert hinterließ eine Votivinschrift aus Marmor, die er mit seinem eigenen Namen abschloß: Ἰασκ[λη]πι(ο)ς und empfand offenbar keinerlei Probleme, diesen Namen eines heidnischen Gottes an einem christlichen Kurort einmeißeln zu lassen⁸².

⁷⁸ Just., Iapol. 22,6 Edelstein & Edelstein (Anm. 15), I, test. 94, S. 48f.); vgl. Dinkler (Anm. 65), S. 32 und Dölger (Anm. 73), S. 241–248 („Christus und ‚der Heiler‘ Asklepios bei Justinus“). Anders Harnack (Anm. 66), S. 146 Anm. 3: „man würde Justin gründlich mißverstehen, wenn man aus diesen Stellen irgendetwas zugunsten des Gottes herauslesen wollte“, dagegen jetzt kritisch Dörnemann, M.: Christus der Arzt. Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen lateinischen und griechischen Kirchenväter bis zu den Kappadoziern, Diss. Theol. (masch.), Bochum 2002, S. 65.

⁷⁹ Or., Cels. III 25 (GCS Origenes I, 221 Koetschau); Dölger (Anm. 73), S. 250–253 und Dörnemann (Anm. 78), S. 90–92.

⁸⁰ Arn., nat. I 48 (CSLP 42,13–18 Marchesi); Dölger (Anm. 73), S. 254f.

⁸¹ Ath., inc. 49 (OECT 256,4–7 Thompson): Ἰασκκληπιός ἐθεοποιήθη παρ’ αὐτοῖς ὅτι τὴν ἰατρικὴν ἤσκησε καὶ βοτάνας πρὸς τὰ πάσχοντα τῶν σωμάτων ἐπενόει, οὐκ αὐτὸς ταύτας πλάττων ἀπὸ γῆς, ἀλλὰ τὴ ἐκ φύσεως ἐπιστήμη ταύτας ἐφευρίσκων; vgl. Dörnemann (Anm. 78), S. 142–144.

⁸² Di Segni, L.: The Greek Inscriptions of Hammam Gader. In: Hirschfeld, The Roman Baths, (185–266) nr. 5 S. 193: ἐν τῷ ἀ[γίῳ τόπῳ] τούτῳ μνησθῆ Ἰασκ[λη]πι(ο)ς. – Ein

Eine zweite und letzte Bemerkung: Auf den ersten Blick haben wir etwas abständige Phänomene aus längst vergangenen Jahrhunderten untersucht. Aber natürlich nur auf den ersten Blick. Zwei Beispiele: Der Nachfolger Carl Gustav Jungs auf dessen Dozentur an der Eidgenössischen Technischen Hochschule in Zürich, Carl Alfred Meier (*1905), hielt nicht nur im Jahre 1949 seine Antrittsvorlesung über das Thema „Antike Inkubation und moderne Psychotherapie“ und veröffentlichte im selben Jahr ein mehrfach wieder aufgelegtes Buch über dieses Thema, sondern gründete 1964 auch die Klinik am Zürichberg und orientierte sich dabei (nach eigener Aussage aufgrund des Traums einer Patientin) ganz bewußt am Modell des Heiligtums von Epidaurus⁸³. Und selbstverständlich werden nach wie vor aus christlichen Heiligtümern religiös grundierte Heilungen im Schlaf berichtet. Vor einigen Jahren publizierte das Lourdes Magazine den Bericht eines an multipler Sklerose erkrankten und an den Rollstuhl gefesselten Franzosen, der träumte, während der Nacht im Schlafsaal berührt und mit den Worten „Lève-toi et marche!“ zum Aufstehen aufgefordert worden zu sein, und seither ohne Rollstuhl auskommt⁸⁴. Die Parallelen zwischen den Berichten aus den paganen und christlichen Inkubationsheiligtümern der Antike und heutigen Texten aus Lourdes sind offensichtlich. Innerhalb eines vom gewöhnlichen Leben abgesonderten Ortes wird an einem nochmals abgesonderten Raum nach ritueller Vorbereitung Platz für eine Begegnung mit dem Heiligen im Traum geschaffen.

schönes Beispiel christlichen Widerstandes gegen den Asclepiuskult findet sich dagegen in der *Passio Sanctorum Coronatum* 5 (vgl. Dölger [Anm. 73], S. 256f. mit Anm. 84).

⁸³ Meier, C. A.: Der Traum als Medizin. Antike Inkubation und moderne Psychotherapie, Zürich 1985; ders.: Art. Asklepios. In: The Encyclopedia of Religion I, New York 1987, S. 463–466.

⁸⁴ Vgl. den Bericht über die Heilung von J.-P. Bély im Lourdes Magazine 76, Nov. 1998 und unter der Internetadresse: www.lourdes-france.org/index.php?goto_centre=ru&contexte=de&id=1175&id_rubrique=1175). J.-P. Bély litt seit Jahren an multipler Sklerose und war an den Rollstuhl gefesselt. Nach seinem eigenen Bericht wurde er am 5. Oktober 1987 in den Zug nach Lourdes gesetzt. Während der Fahrt sang man Marienlieder und betete den Rosenkranz. Der 7. bis 9. Oktober wurden mit Beten und Gottesdienst zugebracht, dessen Höhepunkt die Heilige Salbung (Onction Sainte) ist, mit der eine völlige Vergebung (pardon total) aller Sünden verbunden ist. Diese Vergebung berührt M. Bély sehr tief. Er wird in den Schlafsaal gelegt, friert zunächst heftig und empfindet dann wohlige Wärme. Er schläft ein, wacht dann in der Nacht auf und spürt, daß er leicht berührt wird. Dreimal bekommt er den Befehl aufzustehen („Lève-toi et marche!“), dem er schließlich Folge leistet. Seit Jahren kann er zum ersten Mal wieder ohne fremde Hilfe gehen. Dankbar legt er sich danach wieder ins Bett und betet den Rosenkranz. Während er jeweils das „Gegrüßt seist Du, Maria“ betet, geht ihm ein „Maman Marie, je t' aime!“ durch den Kopf. Er schläft ein, wie wenn er in den Armen Marias läge („c'est comme si je m'endormais dans les bras de la Vierge Marie“). Nach zwölf Jahren bestätigt das Bureau Médical, daß die Heilung definitiv und wissenschaftlich nicht erklärbar ist.

Religiös grundierte Heilung im Schlaf hat nicht nur den Zusammenbruch der Antike überlebt, sie ist auch auf dem gegenwärtig boomenden religiösen Markt eher wieder stärker gegenwärtig als noch vor einigen Jahrzehnten. So wirbt beispielsweise unter der Internet-Adresse www.gesund-im-schlaf.de eine bayerische Firma für die „heilende Strahlkraft“ von Dinkel-, Hirse- und Salzkissen, die den Schlafenden von Erdstrahlen und Wasseradern isolieren sollen. Man könnte angesichts solcher Entwicklungen zunächst einmal ja darauf hinweisen, daß wir – so der amerikanische Religionssoziologe Peter L. Berger – nicht nur in einem Zeitalter von Säkularisierungsprozessen leben, sondern auch in einer Zeit extremer Leichtgläubigkeit⁸⁵. Und weiter vermuten, daß solche Angebote eher nur von einfach gebildeten, leichtgläubigen Menschen in Anspruch genommen werden. Ein letzter Blick auf unsere antiken Beispiele religiös grundlegter Heilung im Schlaf sollte aber vor solchen Vereinfachungen warnen. Religiös grundierte Heilweisen wurden schon in der Antike nicht nur von einfachen und leichtgläubigen Menschen in Anspruch genommen. Wir hatten an den Inschriften aus Epidauros und Pergamon gesehen, daß die dort geübte religiös grundierte Heilweise selbstverständlich auch von gebildeten Vertretern der städtischen Oberschicht nachgesucht wurde, der mehrfach erwähnte sprachgewandte Hypochonder Aelius Aristides stammte ebenfalls aus solchen eher vornehmen Kreisen, und der Jerusalemer Patriarch Sophronius betont immer wieder, daß die in Menuthis geheilten Menschen vornehme und gebildete Zeitgenossen waren. Wenn man die in solchen Quellen greifbaren gebildeten Personen näher analysiert, wird deutlich, daß sie durchaus – zugespitzt formuliert – gleichzeitig mit verschiedenen Wirklichkeiten leben konnten: Sie konsultierten wissenschaftlich gebildete Ärzte, die ihre Träume als rein körperliche Signale deuteten, und gingen wenig später in ein Heiligtum, in dem der Traum als Kommunikations- und Heilmittel einer göttlichen Macht galt. Sie lebten vormittags im Blick auf ihren Körper als praktische Atheisten und nachmittags als fromme Anhänger des Asclepius oder irgendwelcher Heiliger. Und Gleiches galt auch für die Heiligtümer selbst: Da wurden einerseits Techniken verwendet, die wir heute als Magie bezeichnen und die mit einem dämonologischen Weltbild verbunden waren, andererseits aber auch Therapien einer rationalen, wissenschaftlichen Medizin, die Dämonen für rein mythologische Vorstellungen hielt⁸⁶. Der französische Althistoriker Paul Veyne hat vor einiger Zeit einmal etwas zugespitzt gefragt, ob die Griechen an ihre Mythen geglaubt hätten, und in seiner Antwort auf solche verschiedenen, untereinander widersprüchlichen Wirklichkeitsbereiche und Wahrheitsannahmen bei gebildeten antiken Menschen aufmerksam gemacht. Er

⁸⁵ Berger, P. L.: *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt am Main, New York 1994.

⁸⁶ Bei Theophanes Nonnus heißt es nach einer ausführlichen Erklärung der Epilepsie: „Dieses Phänomen nennen die Laien (οἱ ἰδιῶται) ‚Dämonen‘“ (Temkin, O.: *Byzantine Medicine: Tradition and Empiricism*. In: *DOP* 16 (1962), S. 62–100, hier S. 98f.

spricht von einer „Pluralität ... der Wahrheitswelten“⁸⁷. Das entsprechende Büchlein ist flott geschrieben, und ein solches komplexes Thema bedarf natürlich weit mehr als nur einiger flotter Formulierungen. Will man aber verstehen, warum bestimmte Heilweisen, warum bestimmte heilkundliche Paradigmen plausibel sind oder umgekehrt plötzlich ihre Plausibilität verlieren, dann darf man in keinem Fall ignorieren, wie segmentiert die Wirklichkeiten sind, in denen die meisten Menschen ganz unabhängig von ihrem Bildungsgrad leben, schon in der Antike lebten; wie widersprüchlich die Grundannahmen der meisten Menschen sind. Erst dann wird man auch den empirischen Befund angemessen würdigen können, daß eine positive religiöse Einstellung offenkundig zum Erfolg von medizinischen Therapien beitragen kann⁸⁸.

Die Frage nach der Plausibilität von Heilweisen ist – aber wem sage ich das? – von großer Bedeutung für die Organisation eines Gesundheitssystems, beispielsweise schon in finanzieller Hinsicht. Auch wenn der REM-Schlaf erst 1956 durch Aserinsky und Kleitmann entdeckt wurde und insofern die antiken Kenntnisse über das Gesundwerden im Schlaf mit der modernen Somnologie ganz gewiß nicht mehr konkurrieren können, kann man doch durch eine sorgfältige Analyse der antiken Rezepte mancherlei für das Verständnis eines Gesundheitssystems in der Gegenwart lernen. Mir scheint sogar, daß eine präzisere Wahrnehmung solcher segmentierten Wirklichkeiten – präziser vielleicht: von segmentierten Annahmenclustern über Wirklichkeit – für viele andere Phänomene der Gegenwart von großer Bedeutung ist. Aber das wäre ein neues Thema.

⁸⁷ Veyne, P.: *Glaubten die Griechen an ihre Mythen? Ein Versuch über die konstitutive Einbildungskraft* (= *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*. Paris 1983, übersetzt von M. May) (Edition Suhrkamp 1226), Frankfurt am Main 1987, Zitat a. a. O., S. 28.

⁸⁸ Deister, T.: *Krankheitsverarbeitung und religiöse Einstellungen*, Mainz 2000; Dörr, A.: *Religiosität und seelische Gesundheit*, Hamburg 2001.