

Heikki Solin*

Inschriftliche Wunderheilungsberichte aus Epidauros

Abstract: The four great inscriptions from the late 4th century B.C. found at Epidauros (IG 4²,1, Nr. 121-124) are analysed. They contain 70 preserved *iamata* (healing reports) published on *stelai* erected for public inspection and constructive reading. They narrate healing events that took place at the sanctuary of Asklepios. The first stele begins with the title “Healings by Apollon and Asklepios,” but Apollo is named only here, never in the *iamata* themselves. Moreover, the reports do not only include healings, but also punishment miracles and mantic oracles; the god also puts a broken vessel back together and locates missing treasure. The individual reports often begin by giving the name and place of residence of the person concerned, but sometimes they remain anonymous. The sources of the reports and the question of their authors is dealt with, as well as the places of residence of the visitors who came from everywhere throughout the Greek world, not only from the Greek mainland, but also from Asia Minor, one as far as from Herakleia in Pontos. Special attention is given to the question what ultimately happened in the Abaton. A few parallels, including some from modern times, are considered, as in the case of the Asklepieion of Cos, where no similar healing activity is testified.

Heikki Solin: Institutum Classicum Universitatis Helsingiensis, PO.BOX 24, FI-00014 Helsingin yliopisto, e-Mail: heikki.solin@helsinki.fi

Asklepios war im griechischen Pantheon ein relativ später Ankömmling, er wurde aber seit der klassischen Zeit zum wichtigsten griechischen Heilheros, dessen Kult sich nach bescheidenen lokalen Anfängen – möglicherweise vom thessalischen Triikka aus – während des sechsten Jahrhunderts überall in Griechenland verbreitete;¹ er wurde aber mit der Zeit auch zum fiktiven Ahnherrn der grie-

* Neben den Teilnehmern am Kolloquium möchte ich besonders zwei Freunden und Kollegen aus dem medizinischen Bereich, Matti Haltia (Neuropathologe und Medizinhistoriker, Helsinki) und Thomas Schnalke (Medizinhistoriker, Berlin), für Diskussionen zu medizinischen Fragen danken. Für die sprachliche Durchsicht des Textes fühle ich mich außerdem Wolfgang Günther (München) verbunden. Für alle hier vorgetragenen Ansichten bin ich allein verantwortlich.

¹ Die geläufige Form des Mythos macht Asklepios zum Sohn Apollons und der Koronis, der Tochter des Thessaliers Phlegyas; Hesiodos, *Fragmentum* 50 (SCBO *Hesiodi Opera*, 136 Solmsen/

chischen Ärzteschaft, der Asklepiaden, und zum Schutzpatron der Medizin im Allgemeinen (noch heute ist Asklepios vielfach auch Schutzpatron der Pharmazie; vgl. die zahlreichen Apothekenschilder mit dem stilisierten Schlangensstab), zu einem Heros von überregionaler Bedeutung. In Epidauros, worum es im vorliegenden Beitrag alleine geht, erreichte sein Kult schnell eine zentrale Stellung; dessen Asklepios-Heiligtum (Asklepieion) entwickelte sich bald zu einem Mittelpunkt des Asklepios-Kultes in ganz Griechenland. Epidauros und Asklepios verschmolzen dermaßen zu einem Begriff, dass der Gott den Beinamen „epidaurisch“ erhielt (bezeugt bei Clemens Alexandrinus).² Von hier aus begann der Siegeszug des Asklepios; diese von Epidauros ausgehende Expansion ist seit dem fünften Jahrhundert zu fassen.³ Kein Wunder, dass die Alten solche bekannten

Merkelbach/West) nennt demgegenüber als Mutter Arsinoë, Tochter des Leukippos, Enkelin des messenischen Urkönigs Perieres. Die Herkunft des Kults aus Thessalien ist jedenfalls nahe liegend, auch wenn der Kult in Triikka erst in dem epidaurischen Hymnos des Isyllos (*Inscriptiones Argolidis 1: Inscriptiones Epidauri* [hg. von Friedrich Hiller von Gaertringen; *Inscriptiones Graecae* 4²,1; Berlin: de Gruyter, 1929], Nr. 128,29-30; im Folgenden abgekürzt mit IG 4²,1 = *Collectanea Alexandrina: Reliquiae minores poetarum Graecorum aetatis Ptolemaicae 323-146 a.C. Epicorum, elegiacorum, lyricorum, ethicorum* [hg. von John U. Powell; Oxford: Clarendon Press, 1925], 133,29-30) um 300 v.Chr. in einem Adyton bezeugt ist; andererseits lässt Isyllos den Gott in Epidauros geboren werden und betont den Primat des epidaurischen Kultes, und das ist entscheidend für die Beurteilung von Isyllos' Verhalten zur Abstammung des Gottes (dazu jetzt ausführlich Antje Kolde, *Politique et religion chez Isyllos d'Épidaure* [Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 28; Basel: Schwabe, 2003], 326-333). Eine weitere Mythenversion aus dem epidaurischen Heiligtum variiert den thessalischen Mythos: Phlegyas habe mit der bereits von Apollon schwangeren Koronis die Peloponnes besucht, Koronis habe ihr Kind im späteren Epidauros geboren und ausgesetzt, woraufhin ein Hirte es gefunden und aufgezogen habe (vgl. Pausanias, *Graeciae Descriptio* 2,26,3-6 [BSGRT *Graeciae Descriptio* 1, 167,22-168,17 Rocha-Pereira]). Das bringt die Ansprüche von Epidauros als Nachfolger des thessalischen Mythos zum Ausdruck; vgl. auch das durch Pausanias, *Graeciae Descriptio* 2,26,7 (168,18-29 R.-P.) überlieferte delphische Orakel, das dem epidaurischen Kult den Primat gewährt (*The Delphic Oracle: Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses* [hg. von Joseph Fontenrose; Berkeley: University of California Press, 1978], 342, Q 226).

Alle hier zitierten Wundertexte (Wunder + Nr.) beziehen sich auf die Ausgabe von Rudolf Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros: Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion* (Philologus Supplementum 22,3; Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1931).

2 Vgl. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 4,52,4 (SC 2, 114-116 Mondésert).

3 Doch wird in der Überlieferung auch das Asklepieion von Triikka als Ausgangspunkt für die Verbreitung des Kultes des Gottes genannt; so ist nach Herodas, *Mimiambi* 2,95-97 (BSGRT *Mimiambi*, 9, col.12 Cunningham) das Asklepieion von Kos eine Filiale desjenigen von Triikka (vgl. auch Herodas, *Mimiambi* 4,1-2 [13, col.19 C.], wo Triikka an erster Stelle erwähnt wird: χαίροις, ἄναξ Παίηρον, ὃς μέδεις Τρικκῆς καὶ Κῶν γλυκεῖαν κήπιδουρον ὤκηκας); vgl. ferner Strabon, *Geographica* 8,4,4 = 360C (hg. von Stefan Radt, *Strabons Geographika. Band 2. Buch V-VIII:*

Asklepieia wie diejenigen von Sikyon,⁴ Korinth, Aigina, Athen, Pergamon und Rom für Filialen des epidaurischen Heiligtums halten konnten; Pausanias sagt ausdrücklich, dass (als Beweis dafür, dass Asklepios in Epidauros geboren sei) die berühmtesten Asklepieia aus Epidauros kommen (τὰ γὰρ Ἀσκληπιεῖα εὕρισκω <ὄντα> τὰ ἐπιφανέστατα ἐξ Ἐπιδαύρου);⁵ eigens erwähnt er die von Athen, Pergamon, Smyrna (letzteres soll unter dem Einfluss Pergamons entstanden sein), Balagrai im Lande der Kyrenaier und Lebena auf Kreta (Pausanias zufolge von Kyrene aus gegründet).⁶ Und in manchen von anderen Städten im heiligen Bezirk des epidaurischen Temenos aufgestellten Inschriften wird festgestellt, dass ihr Asklepieion von Epidauros aus gegründet worden war.⁷ Die zentrale Stellung des epidaurischen Asklepieion wird auch dadurch unterstrichen, dass dorthin Heilsuchende aus aller Welt kamen, während andere wichtige Heiligtümer des Gottes wie die in Pergamon oder Lebena laut Philostratos mehr regionale Bedeutung hatten, indem sie Kranke zunächst aus der Provinz Asia und aus Kreta rekrutierten.⁸

Das Epidauros der klassischen Zeit (übrigens nicht ganz an derselben Stelle gelegen wie die mykenische Stadt oder das moderne Epidavros) lag an einer Landzunge in der nordöstlichen Ecke der Peloponnes entlang guter Verkehrsverbindungen auf einer in den saronischen Meerbusen hineinragenden Halbinsel.⁹

Text und Übersetzung [Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2003], 460): δεικνυται δ' ἐν τῇ Γερηνίᾳ Τρικκαίου ἱερὸν Ἀσκληπιοῦ, ἀφίδρυμα τοῦ ἐν τῇ Θεσσαλικῇ Τρίκκῃ. Vor allem vgl. aber Strabons Worte in *Geographica* 9,5,17 = 438C (hg. von Stefan Radt, *Strabons Geographika. Band 3. Buch IX-XIII: Text und Übersetzung* [Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004], 138,26-27), in Triikka befindet sich das älteste und berühmteste Asklepios-Heiligtum (Τρίκκη, ὅπου τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ τὸ ἀρχαιότατον καὶ ἐπιφανέστατον). Diese Belege stehen im Widerspruch etwa zu Pausanias, der das epidaurische Heiligtum als das berühmteste vorstellt.

4 Vgl. Pausanias, *Graeciae Descriptio* 2,10,3 (130,16-25 R.-P.). Zur Stelle vgl. *Pausania, Guida della Grecia 2: La Corinzia e l'Argolide* (hg. und übers. von Domenico Musti und Marco Torelli; Rom: Mondadori, 1986), 250-251.

5 Pausanias, *Graeciae Descriptio* 2,26,8-9 (169,1-2 R.-P.): So wird normalerweise seit Hitzig ergänzt (*Pausaniae Graeciae Descriptio* [hg. von Hermann Hitzig; Leipzig: Reismann, 1899], 448,15-16). Spiro in der Teubneriana schrieb τὰ ἐπιφανέστατα <γεγονότα> (BSGRT *Graeciae Descriptio* 1, 196,11-12 Spiro).

6 Dazu vgl. den Kommentar von Musti/Torelli, *Pausania, Guida della Grecia 2* (wie Anm. 4), 299-300.

7 Jetzt ausführlich zum Asklepios-Kult und zu seinen Heiligtümern Jürgen W. Riethmüller, *Asklepios: Heiligtümer und Kulte* 1-2 (Studien zu antiken Heiligtümern 2; Heidelberg: Verlag Archäologie und Geschichte, 2005).

8 Vgl. Philostratos, *Vita Apollonii* 4,34 (BSGRT *Flavii Philostrati opera* 1, 152,8-153,26 Kayser).

9 Eine gute Einführung in die Archäologie und Geschichte von Epidauros bietet Richard A. Tomlinson, *Epidauros* (London: Granada, 1983). Vgl. ferner Bernhard Kötting, „Epidauros“, *RAC* 5 (Stuttgart: Hiersemann, 1962), 531-539; Antje Krug, *Heilkunst und Heilkult: Medizin in der Antike* (München: Beck, 1985), 128-134; konziser Yves Lafond, „Epidauros“, *Der Neue Pauly* 3 (Stuttgart:

Den Namen der an sich unbedeutenden Stadt machte das circa neun Kilometer südwestlich in einer weiten Talmulde liegende Heiligtum des Asklepios weltberühmt, dessen zentrale Stellung auch dadurch unterstrichen wird, dass es oft einfach mit dem bloßen Namen τὸ ἱερόν/ἱερόν benannt wird (so öfters in Inschriften, zum Beispiel: ἐς τὸ ἱερόν;¹⁰ ἱερόν ἄλσος τοῦ Ἀσκληπιοῦ;¹¹ bloß ἱερόν τοῦ Ἀσκληπιοῦ;¹² (ἐν Ἐπιδαύρῳ) ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Μαλεάτα καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ¹³ usw.), auch wenn in diesem Hain zahllose weitere Gottheiten verehrt wurden. Der Kult in diesem Gebiet begann im siebten Jahrhundert, eventuell schon früher (Entdeckung einer Kultstätte aus späthelladischer Zeit) in dem am Abhang des Berges Kynortion liegenden Heiligtum des später mit Apollon gleichgesetzten Maleatas;¹⁴ hier hat sich an das Heiligtum des Apollon Maleatas im sechsten Jahrhundert am Fuße des Hügels der Kult des Asklepios angeschlossen. Apollon und sein Sohn wurden im Heiligtum, wie auch anderswo, gemeinsam verehrt; wenigstens in Epidauros betraf der Kult offiziell beide Götter, was unter anderem aus der Überschrift „Heilungen des Apollon und des Asklepios“ der hier zu behandelnden Wunderheilungsberichte hervorgeht. Die weise Religionspolitik führte statt zu einer Konkurrenzsituation zu einer gegenseitigen Duldung: In den meisten Asklepios-Heiligtümern wurde allgemein auch Apollon verehrt; andererseits wurde zum Beispiel in Korinth der Asklepios-Kult in einem Apollon-Bezirk geübt, und in Delphi und auf Delos, in den zwei zentralen Stätten des Apollon-Kultes, lag ein dem Asklepios heiliger Bezirk. Es ist auch wahrscheinlich, dass Epidauros seinen Primat unter den Asklepios-Heiligtümern teilweise dem delphischen Orakel zu verdanken hat.¹⁵

In der Antike gelangte man in den Tempelbezirk auf zwei Wegen, aus Argos oder aus Epidauros (der heutige Reisende dagegen nimmt den Weg aus Korinth oder Nauplia). Der Pilger näherte sich dem unter dem Kynortion gelegenen Tempel von Norden aus, so dass sein Blick auch den am Abhang des Berges gelegenen Maleatas-Tempel traf. Der heilige Bezirk des Asklepieion war gewohnheitsmäßig von Grenzsteinen umgeben; wer sich innerhalb dieses Bezirks aufhielt, musste rein sein, und dort durfte man nicht sterben oder gebären. Von den Gebäuden

Metzler, 1997), 1095-1098; neuerdings zum Tempel Milena Melfi, *I santuari di Asclepio in Grecia* 1 (Studia archeologica 157; Rom: Bretschneider, 2007), 17-209.

10 IG 4²,1, Nr. 102,6.15 und 103,86.

11 Pausanias, *Graeciae Descriptio* 2,27,1 (169,21 R.-P.).

12 Pausanias, *Graeciae Descriptio* 2,26,1 (167,4-5 R.-P.).

13 IG 4²,1, Nr. 62; 65,17-18; 66,51-52.

14 Zum Namen Maleatas und zur Geschichte des Kultes vgl. neuerdings Maria Rocchi, „Apollon il Maleatas del Monte Kynortion,“ *Minos* 37-38 (2002-2003): 419-436 (wenig ergiebig).

15 Vgl. Anm. 1.

des eigentlichen begrenzten Bezirks sind bloß geringfügige Reste erhalten, die nur ein blasses Bild von ihrem einstigen Glanz geben. Das zentrale Gebäude war natürlich der Asklepios-Tempel, ein dorischer Peripteraltempel aus der Zeit um 390-380 v.Chr. Ein anderes wichtiges Gebäude war das in unseren Texten oft erwähnte portikusartige Abaton, der Heilraum, der dicht neben dem Asklepios-Tempel lag (hier sei nebenbei erwähnt, dass in der modernen Literatur gelegentlich der Gedanke begegnet, das Abaton sei ein unterirdischer Raum; das stimmt aber nicht¹⁶). Mehrere Tempel anderer Götter gehören ebenso zum Komplex des Heiligtums wie eine große Anzahl von Altären und Kunstwerken. Ganz in der Nähe des heiligen Bezirks lagen einige Gebäude für die Unterbringung und Behandlung der Heilungssuchenden und sonstiger Besucher, eine Art Herberge, Katagogia. In diesen Gebäuden konnten die Menschen sterben und die Frauen gebären, was innerhalb des Temenos ja untersagt war. Erwähnt seien noch Gebäude für die Agone des Hauptfestes, dessen Entwicklung mit der Verbreitung des Asklepios-Kultes verbunden ist: Gymnasion, Palaistra, Stadion und das frühhellenistische Theater, eines der am besten erhaltenen Theater der griechischen Welt, sowie mehrere Thermen. Und zu guter Letzt sei darauf hingewiesen, dass sich im Tempelbezirk mehrere Brunnen und Quellenanlagen befanden (auch ist eine unterirdische, 172 m lange Wasserleitung gefunden worden), wie auch in anderen Asklepieia. Im Asklepios-Kult spielten ja das Wasser und die Reinigung eine wichtige Rolle.¹⁷ Auf die Wichtigkeit des Waschens ihres Körpers seitens der Heilsuchenden wird auch in den Berichten hingewiesen, das erste Mal programmatisch sogleich in *Wunder 1* (der neugeborene Sohn wäscht sich selbst sofort nach seiner Geburt am Brunnen). Ein interessanter Fall liegt in *Wunder 37* vor, bei dem die Ergänzungen der arg verstümmelten Lücke freilich äußerst problematisch bleiben. Fest steht, dass der Gott den Hilfesuchenden ans Wasser führte; alles andere aber bleibt unsicher.¹⁸

¹⁶ In Trikka dagegen war das Abaton tatsächlich ein unterirdischer Raum, wie schon aus Isyllos hervorgeht; vgl. auch Riethmüller, *Asklepios: Heiligtümer und Kulte* 1 (wie Anm. 7), 92-93.

¹⁷ Zur Rolle des Wassers in Epidauros vgl. Vassilis Lambrinouidakis, „L'eau médicale à Épidaure“, in *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec* (Hg. von René Ginouves, Anne M. Guimir-Sorbets, Jacques Jouanna, Laurence Villard; Actes du colloque organisé à Paris du 25 au 27 novembre 1992; Bulletin de correspondance hellénique Supplementum 28; Paris: De Boccard, 1994), 225-236.

¹⁸ Hiller (IG 4², 1, Nr. 122, 102-110) ergänzte die Lücke in den Zeilen 104-105 in dem Sinne, dass der Gott dem Kleimenes aus dem Teich zu trinken befahl ([ἐδόκει οἱ ὁ θεός . . . ἄγειν] νιν ἐπί τινα λίμναν, ἃς τὸ ὕδωρ [ἐκελέσατο νιν πιεῖν ---]), so auch noch LiDonnici (Lynn R. LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions: Text, Translation and Commentary* [Society of Biblical Literature 36; Graeco-Roman Religion Series 11; Atlanta: Scholars Press, 1995], 112-113). Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (wie Anm. 1), 22-24 dagegen dachte an ein Bad mit übermäßig kaltem Wasser ([ἐδόκει οἱ ὁ θεός . . .] μὴκρόν ἔξω τοῦ ἱεροῦ εἰς λουτρόν ἄγειν] νιν ἐπί τινα λίμναν, ἃς τὸ ὕδωρ [εἶμην καθ' ὑπερβολὰν ψυχρόν]); er zieht als Parallele Antigonos aus Karystos, *Mirabilia*

Die Glanzperiode des epidaurischen Asklepieion fällt in das vierte und dritte Jahrhundert v.Chr.; damals wurde ein Großteil des definitiven Baukomplexes verwirklicht. Epidauros steht hier aber nicht isoliert, auch sonst fällt die Blütephase des Asklepios-Kultes ins späte fünfte und ins vierte Jahrhundert, was sicher kein Zufall ist. Für die Blüte des Kultes gerade in dieser Zeit kann man mehrere Gründe anführen. Zuerst war diese Zeit infolge der Umwälzungen des Peloponnesischen Krieges und anderer innergriechischer Konflikte durch einen tiefgreifenden Wandel der politischen und sozialen Strukturen geprägt, was zu einem Verfall des überkommenen Götterbildes führte. Aufgrund der Krise war das Vertrauen zu den alten Göttern verloren, sie genügten nicht mehr den religiösen Bedürfnissen und Erwartungen. Im Zuge der Auflösung der alten politischen Systeme und der fortschreitenden Individualisierung verlagerte sich der Schwerpunkt von kollektiven Staatskulten hin zu Erlösungsreligionen, die den Heilserwartungen der Menschen eher entsprachen.¹⁹ Eine Folge davon war die gesteigerte Bedeutung von Mysterienreligionen, wie der eleusinischen Mysterien oder des Dionysos-Kultes, aber auch der Bedeutungsanstieg des Asklepios gehört in diesen Zusammenhang und wird durch den allgemeinen sozialen und kulturellen Kontext verständlich.

Zweitens ist nicht zu übersehen, dass die Entwicklung der professionellen Medizin, wie sie sich in den ältesten Teilen des hippokratischen Corpus widerspiegelt, in deutlichem Zusammenhang steht mit dem Aufschwung des Asklepios-Kultes, was kein Zufall sein kann. Wir kommen darauf noch zurück.

Wenn drittens der griechische Arzt nur bis zu einem gewissen Grad Hilfe brachte, bei weitem aber nicht alle Hoffnungen erfüllen konnte, die die Leidenden hegten, so versteht man gut, dass als Gegenpol dazu die Wunderheilungstätigkeit

160 (BSGRT *Rerum naturalium scriptores graeci minores* 1, 35,18-21 Keller) heran, das macht aber seine Ergänzung noch nicht sehr wahrscheinlich (auch in W 53 ist ἔδδοκε οὐ ὁ θεός . . . κέλεισθαι λοῦσθαι ὕδατι ψυχρῶν nur eine phantastische Ergänzung von Herzog, und er dürfte in seinem Kommentar auf S. 104 nicht darauf verweisen). Es versteht sich von selbst, dass beide Ergänzungen in der Luft hängen bleiben. Auszuschließen sind sie aber nicht (Herzogs Ergänzungen wurden von Emma J. Edelstein und Ludwig Edelstein, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies* 1-2 [Publications of the Institute of the History of Medicine 2,2; Baltimore: Johns Hopkins Press 1945], 228 übernommen).

19 Dazu vgl. z.B. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* 1-2 (Berlin: Weidmann, 1931-1932), passim; Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion 1: Die Religionen Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft* (Handbuch der Altertumswissenschaften 5,2; 2. Aufl.; München: Beck, 1955), 804-812 und passim; Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Die Religionen der Menschheit 15; Stuttgart: Kohlhammer, 1977), 460-468; Riethmüller, *Asklepios: Heiligtümer und Kulte* 1 (wie Anm. 7), 229.

eine gewisse Lücke füllte.²⁰ Es war auch besonders für ärmere Leute billiger, sich an den Gott zu wenden als zur ärztlichen Hilfe zu greifen, wenn die Hilfesuchenden wussten, dass der Erfolg eines Arztbesuchs sich von vornherein als unsicher erwies.²¹ Auch in der Blütezeit der griechischen medizinischen Wissenschaft stellte das Treiben in den Asklepieia eine verständliche Marktlücke dar, ganz wie noch heute die „religiöse Medizin“ im Stile von Lourdes, Altötting usw. ihren Platz in der abendländischen Gesellschaft behauptet; man könnte hier auch die alternative Medizin heranziehen, die freilich etwas anders geartet ist. Es ist auch wichtig zu notieren, dass sich die Schulmedizin heute viel entschiedener gegen die alternativen Heilmethoden wehrt, während sie in den katholischen Pilgerströmen keine Konkurrenz sieht. – Es sei hier auch nebenbei bemerkt, dass der Tempel selbst, der Naos des Asklepios, der auf die Zeit etwa um 390-380 v.Chr. datiert wird, trotz der zentralen Stellung des epidaurischen Kultes des Gottes keineswegs unter den Asklepieia herausragt – mehrere Asklepios-Tempel übertreffen ihn an Größe.²²

Später kam es aber durch Sulla und die Seeräuber zu Plünderungen des Tempels. Eine zweite Blütezeit des Heiligtums fällt ins zweite Jahrhundert n.Chr. Freilich war das Heiligtum während des allgemeinen wirtschaftlichen Niedergangs in Griechenland auf wohlhabende Stifter angewiesen, um dem drohenden Verfall begegnen zu können: Um 163 n.Chr. erlebte Epidauros reiche Förderung durch den Senator Sex. Iulius Maior Antoninus Pythodorus aus Nysa,²³ der mehrere Restaurierungsarbeiten und Neubauten veranlasste und dessen Wohltaten von

20 Auf die Hilflosigkeit der Ärzte spielen auch die epidaurischen Wunderberichte gelegentlich propagandistisch an; so in *Wunder 48*: Als der vereiterte Eratokles von Troizen im Begriff war, in seiner Heimatstadt sich von den Ärzten brennen zu lassen, erschien ihm der Gott im Schlaf und befahl ihm, im Heilraum im Heiligtum von Epidauros zu schlafen. An sich haben die Vertreter der klassischen hippokratischen Medizin sich nicht als hilflos erlebt (auch wenn sie zuweilen klar die Grenzen ihres Tuns kannten und benannten) und wurden wohl auch von ihren Zeitgenossen in aller Regel nicht als hilflos wahrgenommen. Die Aussagen in den epidaurischen Wunderberichten sind also als pure Propaganda zu sehen.

21 Interessante Parallelen zu dieser Mentalität aus dem kleinasiatischen Raum bringt Angelos Chaniotis, „Illness and Cures in the Greek Propitiatory Inscriptions and Dedications of Lydia and Phrygia,“ in *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context* (hg. von Philipp J. van der Eijk, Herman F. J. Horstmanshoff, Petrus H. Schrijvers; Papers Read at the Congress Held at Leiden University 13-15 April 1992; Amsterdam: Rodopi, 1995), (323-344) 330-331.

22 So etwa Troizen, Gortyn, Messene, Kos. Dazu und zur Datierung des epidaurischen Tempels vgl. Riethmüller, *Asklepios: Heiligtümer und Kulte 1* (wie Anm. 7), 295-310.

23 Vgl. *Prosopographia Imperii Romani saec. I, II, III 4,3* (hg. von Leiva Petersen; 2. Aufl.; Berlin: de Gruyter, 1966), 398. – Zu ihm vgl. Helmut Halfmann, *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n.Chr.* (Hypomnemata 54; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979), 171-172, 143-145; Christian Habicht, *Pausanias und seine „Beschreibung Griechenlands“* (München: Beck, 1985), 22, 29, 182.

Pausanias gepriesen werden;²⁴ in einer epidaurischen Inschrift wird er εὐεργέτης genannt.²⁵ Im Jahre 395 n.Chr. zerstörten die Goten das Heiligtum. Um die Mitte des fünften Jahrhunderts kam es infolge der Ausbreitung des Christentums – eine christliche Basilika befand sich im Nordteil des Bezirks – zur Aufgabe des bisherigen Kultes.

Es fand also besonders im vierten Jahrhundert v.Chr. ein glanzvoller Ausbau des Heiligtums statt. Aber Urkunden von der Verehrung des Gottes sind aus allen Perioden des Altertums erhalten. Wenn man die zentrale Stellung von Epidauros unter den Asklepieia der antiken Welt bedenkt, ist es vielleicht kein Zufall, dass sowohl die ältesten als auch die jüngsten Zeugnisse des Asklepios-Kultes aus Epidauros stammen. Die ältesten sind ein Randfragment einer Bronzefase mit der linksläufigen Inschrift Αἰσκληπιεῖ +[--- ἀνέθεκε ---], die kaum später als 500 v.Chr. anzusetzen ist,²⁶ und eine Bronzeschale vom Beginn des fünften Jahrhunderts; auf ihrem Rand ist mit eingepunzten Lettern geschrieben: τῷ Αἰσκληπιῷ ἀνέθεκε Μικύλος („Dem Asklepios hat [mich] Mikylos geweiht“).²⁷ Das jüngste Zeugnis stammt aus dem Jahr 355 n.Chr. Danach weihte Mnaseas, Sohn von Mnaseas aus Hermione, Priester des Asklepios in Aigai in Kilikien, dem Gott einen Altar in Epidauros,²⁸ der von der fast neunhundertjährigen Kontinuität des Kultes in Epidauros zeugt: Ἀσκληπιῷ Αἰγεῶτη ὁ ἱεροφάντης καὶ ἱερεὺς τοῦ Σωτήρος

24 Siehe die folgende Anm.

25 IG 4²,1, Nr. 684. – Nach Pausanias, *Graeciae Descriptio* 2,27,6 (171,12-15 R.-P.), hat der Senator Antoninus (der zweifellos derselbe ist wie der im Text erwähnte) die Halle des Kotys wieder hergerichtet, damit Frauen und Männer nicht mehr unter freiem Himmel gebären und sterben mussten. Aus der Pausanias-Stelle geht deutlich hervor, dass es sich dabei nicht um einen Neubau, sondern um die Renovierung eines verfallenen Baus handelt (er sagt ausdrücklich: καὶ ἦν γὰρ στοὰ καλουμένη Κότυς, καταρρύντος δέ οἱ τοῦ ὀρόφου διέφθορτο ἤδη πᾶσα ἄτε ὠμῆς τῆς πλίνθου ποιηθεῖσα· οὐδὲν ἀνέκοδομήσεν καὶ ταύτην). Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (wie Anm. 1), 62 hat Pausanias missverstanden, indem er glaubt, erst Antoninus hätte durch die Errichtung dieses Gebäudes den Besuchern die Möglichkeit gegeben, zu gebären und zu sterben (ähnlich ungenau Matthew P. J. Dillon, „The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata,“ *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 101 [1994]: [239-260] 255).

26 IG 4²,1, Nr. 151. Verbesserte Lesung bei Werner Peek, *Inschriften aus dem Asklepieion von Epidauros* (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 60,2; Berlin: Akademie-Verlag, 1969), 59 Nr. 69. Zur Datierung vgl. Lilian H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece: A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.* (2. Aufl.; Oxford: Clarendon Press, 1990), 181. Da die Form Ἀσκληπιεύς sonst nicht in Epidauros vorkommt, mag der Dedikant aus einer anderen Stadt stammen.

27 IG 4²,1, Nr. 136. – Andere ältere Weihungen sind bei Riethmüller, *Asklepios: Heiligtümer und Kulte* 1 (wie Anm. 7), 158 aufgelistet.

28 IG 4²,1, Nr. 438.

Μνασέας) Ἐρμιονεὺς κατ' ὄναρ τὸ σλβ' („Dem aigaiischen Asklepios [errichtete den Altar] der Oberpriester und Priester des Heilbringers, Mnaseas, Sohn des Mnaseas aus Hermione, dem Traum gemäß“). Der Tempel in Aigai war kurz zuvor in Trümmer gelegt worden;²⁹ vermutlich kann die Inschrift als ein Protest gegen die Zerstörung aufgefasst werden.

Eine der interessantesten Eigentümlichkeiten des epidaurischen Heiligtums sind die inschriftlichen Wunderheilungsberichte, der eigentliche Gegenstand meiner Erörterungen.³⁰ Pausanias, der „Baedeker der Antike“, der Epidauros um 170 n.Chr. besuchte, erzählt Folgendes:

στῆλαι δὲ εἰστήκεισαν ἐντὸς τοῦ περιβόλου τὸ μὲν ἀρχαῖον καὶ πλέονες, ἐπ' ἐμοῦ δὲ ἕξ λοιπαί· ταύταις ἐγγεγραμμένα καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ἐστὶν ὀνόματα ἀκεσθέντων ὑπὸ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, προσέτι δὲ καὶ νόσημα ὃ τι ἕκαστος ἐνόσησε καὶ ὅπως ἰάθη· γέγραπται δὲ φωνῇ τῇ Δωρίδι.³¹

Innerhalb des heiligen Bezirks standen vor alters viele Stelen, zu meiner Zeit noch sechs. Auf ihnen sind die Namen von Männern und Frauen verzeichnet, die von Asklepios geheilt wurden, und dazu die Krankheit, an der jeder litt, und wie er geheilt wurde. Geschrieben ist das in dorischer Sprache.

Von diesen Tafeln wurden bei den Ausgrabungen gegen Ende des 19. Jahrhunderts vier gefunden; sie werden in der Forschung mit den Buchstaben A, B, C und D bezeichnet (von B wurden im Jahre 1918 noch zwei neu gefundene Bruchstücke veröffentlicht). Von ihnen waren A, B und C mehr oder weniger vollständig erhalten, von D liegt hingegen nur ein geringes Bruchstück vor. B war in viele Bruchstücke zerschlagen, die aber zusammengefügt werden konnten, so dass sich ein zusammenhängender Text ergab. C wurde erst 1900, als Schwelle verbaut, in zwei Teile zerbrochen und stark abgetreten, in jener christlichen Basilika gefunden, in

²⁹ Vgl. Sozomenos, *Historia ecclesiastica* 2,5 (GCS.NF 4, 56-58 Hansen); Eusebios, *Vita Constantini* 3,56 (GCS Eusebius Werke 1/1, 110,1-15 Winkelmann).

³⁰ An neuerer Literatur sei hier, außer den am Ende dieses Beitrags angeführten Editionen und den an ihrer Stelle erwähnten Spezialuntersuchungen, noch Folgendes aufgelistet, worin auch allgemeine Aspekte behandelt werden: Kötting, „Epidauros“ (wie Anm. 9); Krug, *Heilkunst und Heilkult* (wie Anm. 9); Lynn R. LiDonnici, „Compositional Background of the Epidaurian Iamata,“ *The American Journal of Philology* 113 (1992): 25-41; Marco Dorati, „Funzioni e motivi nelle stele di Epidauro e nelle raccolte cristiane di miracoli incubatori,“ *Συγγραφή* 3 (2001): 91-118 (non vidi); Riethmüller, *Asklepios: Heiligtümer und Kulte* 1-2 (wie Anm. 7); Bronwen L. Wickkiser, *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-century Greece: Between Craft and Cult* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008); Karelisa V. Hartigan, *Performance and Cure: Drama and Healing in Ancient Greece and Contemporary America* (London: Duckworth, 2009).

³¹ Pausanias, *Graeciae Descriptio* 2,27,3 (170,15-19 R.-P.).

die auch zwei Bruchstücke von B verbaut waren. Wie die Überschrift zeigt, war A die erste aller Stelen; über die Reihenfolge der anderen aber lässt sich nichts Sicheres aussagen. Die Stelen waren wahrscheinlich an den Innenwänden des Abaton aufgehängt. – Pausanias hat aber noch sechs Stelen gesehen. Die drei ganz erhaltenen enthielten 66 Wunder; wenn wir sie verdoppeln, kommen ca. 130 heraus. Deshalb hat man die Nachricht des Pausanias, es habe ursprünglich mehr als die sechs Tafeln gegeben, die noch zu seiner Zeit zu sehen waren, in Zweifel gezogen, weil eine noch größere Zahl von Wundern ermüdend wirken und dadurch eher Spott und Unglauben befördern müsste, um so mehr als in dem erhaltenen Bestand schon recht starke Wiederholungen begegnen. Das möchte man den Redaktoren, die als ausgezeichnete Psychologen zu erkennen seien, nicht zutrauen.³² Man kann dagegen argumentieren, dass in den alten Kulturen heilige und rituelle Bücher auch voll von Wiederholungen sein können – auf uns mag das ermüdend wirken, ob aber auf die Alten? Man muss auch in Betracht ziehen, dass manche Teile, besonders diejenigen, die sich weiter oben auf den Tafeln befanden, aufgrund ihrer Anbringungshöhe schwer zu lesen waren und dass darüber hinaus nur ein Teil der Pilger lesekundig war.

Ob alle vier Tafeln auf einmal geschrieben wurden, ist strittig. Die Buchstabenformen weisen auf eine einheitliche Redaktion aller Tafeln hin, ebenso hat ein Großteil der Tafeln auch eine einheitliche Anlage des Textes sowie der Sprache. Der Inhalt ist eine bunte Mischung, spricht aber nicht gegen eine einheitliche Redaktion. Ich komme auf diese Frage noch zurück. Die Tafeln lassen sich aufgrund der Buchstabenformen in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts datieren. Wie die Berichte selbst, also die Quellen der inschriftlichen Kopien, zeitlich anzusetzen sind, ist eine andere Frage; auch darauf komme ich später noch zurück. Jedenfalls hat die Propaganda in Epidauros schon früher begonnen, sicher im fünften Jahrhundert, und hat bis weit in die christlichen Jahrhunderte fortbestanden. Unsere Tafeln sind das anschaulichste Zeugnis dieser Propaganda; sie sollten, zusammen mit der Inschrift des Isyllos, zur Befestigung des unbestreitbaren Primats des epidaurischen Heiligtums beitragen.

Diese Wunderheilungsberichte sind von Amts wegen gesammelt worden; als Herausgeber hat die öffentliche Priesterschaft des Heiligtums gewirkt. Der offizielle Charakter der Tafeln geht schon aus der Widmungsformel $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma \quad | \quad \Upsilon\acute{\upsilon}\chi\alpha \quad \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$ („Gott!, Gut Glück!“) am Anfang des Textes hervor, wie auch aus der einfachen Schönheit der Schrift und der sorgfältigen Wiedergabe des Textes. Auch die

³² So Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (wie Anm. 1), 36. Ähnlich argumentiert Bernhard Kötting, *Peregrinatio religiosa: Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (Forschungen zur Volkskunde 33-35; 2. Aufl.; Münster: Stenderhoff, 1980), 20.

gemeinsame Überschrift: Ἱάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ („Heilungen des Apollon und des Asklepios“)³³ der Tafeln stellt eine offizielle Benennung dar, obwohl oder weil sie sich mit dem Inhalt nicht deckt. Die Sammlung enthält ja nicht nur Heilungen, sondern auch Strafwunder und mantische Orakel in verschiedenen Angelegenheiten. Ebenso ist von Apollon, der in der Überschrift an erster Stelle steht, im Text nirgends die Rede, sondern nur von Asklepios, der mit ὁ θεός gemeint ist. Der Name des Apollon, des Vaters des Asklepios, wird hier zunächst wegen des offiziellen, gleichsam politischen Charakters des Tempelkultes an erster Stelle erwähnt (so wie auch in Weih- und anderen Inschriften). Herzog vergleicht hiermit treffend die moderne Gewohnheit, dass der Firmenname „Vater und Sohn“ nur um der größeren Reklamewirkung willen gewählt ist,³⁴ auch wenn der Sohn der wichtigere Partner ist und der Vater gar schon aus dem Betrieb ausgeschieden sein sollte. Aber das offizielle Motiv zeigt doch die konservative Haltung der Urheber der Sammlung. Die Propaganda war straff organisiert, straffer als an solchen Stätten wie Eleusis oder Samothrake. Der offizielle Kult von Epidauros wurde dann auch nicht nur für die epidaurischen Filialgründungen zum Vorbild, sondern auch für die nichtgriechischen Kulte der Isis und des Serapis und letztlich auch für die christlichen Wunderheilstätten.

Die Redaktoren der Sammlung haben aus verschiedenen Quellen geschöpft,³⁵ so besonders aus den Selbstberichten der geheilten Kranken auf hölzernen Tafeln (oder gelegentlich auf Bronze- oder Steintafeln?), den sogenannten πίνακες, von denen es nach dem Zeugnis von Strabon (8,6,15 = 374C) überall im heiligen Bezirk wimmelte. Ein solcher πίναξ wird sofort in *Wunder 1* erwähnt.

Den Priestern standen wohl auch öffentliche Urkunden des Heiligtums oder anderer Gemeinden (vgl. W 33 über die Gründung eines Asklepios-Heiligtums in Halieis) zur Verfügung. Bibliotheken und Archive existierten zweifellos in bedeutenden Asklepieia, wie wir es vor allem in Epidauros, Kos und Pergamon beobachten können; im epidaurischen Heiligtum ist eine Bibliothek sogar inschriftlich

³³ Erwähnenswert ist, dass im Namen Apollons Μαλεάτας fehlt, denn wenn Apollon und Asklepios in Epidauros zusammen genannt werden, so wird das Epithet regelmäßig hinzugefügt: z.B. Ἀπόλλωνι Μαλεάτῃ καὶ Σωτήρι Ἀσκληπιῷ (IG 4²,1, Nr. 127,3-5); τὸ ἱερόν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Μαλεάτα καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ (IG 4²,1, Nr. 62; 65,17-18; 66,51-52).

³⁴ Vgl. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (wie Anm. 1), 46.

³⁵ Zur Quellenfrage vgl. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (wie Anm. 1), passim, mit älterer Literatur; aus neuerer Zeit etwa Angelos Chaniotis, *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften: Epigraphische Beiträge zur griechischen Historiographie* (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 4; Stuttgart: Steiner, 1988), 19-23 (dort wird weitere Literatur benannt); LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions* (wie Anm. 18), 40-49.

bezeugt.³⁶ Freilich ist über die Inhalte der Urkunden nichts Konkretes bekannt, doch setzen die epidaurischen Tafeln die Existenz von Archiven voraus, in denen die πίνακες möglicherweise aufgestellt waren.³⁷ Zweifellos konnten die Verfasser auch aus der mündlichen Überlieferung oder aus Anekdoten schöpfen, die auch literarisch fixiert sein konnten (vgl. die literarische, von Ailianos aus Hippys von Rhegion überlieferte Parallele zu W 23).³⁸ In *Wunder 46* über einen versteckten Schatz lassen die von Herzog hergestellten Verse auf eine ionische literarische Quelle schließen (so kann die epidaurische Geschichte keinen Archetypus von ihr darstellen), von welcher Stramaglia kürzlich eine erhaltene literarische Version bei Iamblichos entdeckt hat.³⁹ Ferner deutet vieles darauf hin, dass die Redaktoren Wunder auch frei erfunden und gestaltet haben; dazu noch weiter unten.

Der Wortlaut einer Tafel, πίναξ, wird sofort programmartig an den Anfang der Sammlung gestellt mit ihrer namentlichen Nennung:

Τυχοῦσα δὲ τούτων ἐπὶ τὸ ἄνθεμα ἐπεγράψατο· Οὐ μέγε[θος] πίνακος θαυμαστέον, ἀλλὰ τὸ θεῖον, πένθ' ἔτη ὡς ἐκύησε ἐγ γαστρὶ Κλεῶ βάρος, ἔστε ἐγκατεκοιμάθη καὶ μιν ἔθηκε ὑγιή.

Als sie (Kleo) das (dass sie nämlich gebären konnte) erlangt hatte, ließ sie auf ihr Weihgeschenk den Vers schreiben: „Wunderbar ist nicht die Größe der Tafel, sondern des Gottes Gnade, dass Kleo im Leib fünf Jahre die Last hat getragen, bis sie im Heilraum schlief und er sie gesund gemacht hat.“⁴⁰

Auch sieht man an dieser ersten Geschichte, wie die Redaktoren sie mit Zusätzen verschiedener Art ausschmücken und die an sich weniger ungläubhafte Aussage der Kleo zu einer völlig phantastischen Schwindelei umwandeln konnten.

Aus derartigen Quellen wählten die Redaktoren eine bestimmte Auswahl von solchen Berichten aus, die ihnen charakteristisch und angemessen schienen, die Tätigkeit des epidaurischen Gottes zu kennzeichnen, bearbeiteten sie sprachlich und stilistisch und ließen sie in Marmor verewigen. Die ausgewählten Berichte

36 Vgl. IG 4²,1, Nr. 456,3-5.

37 Zum Bibliothekswesen der griechischen Asklepieia vgl. Antje Krug, „Archive in Heiligtümern,“ in *From Epidaurus to Salerno* (hg. von dies., Symposium Held at the European University Centre for Cultural Heritage, Ravello, April, 1990; PACT: Revue du groupe européen d'études pour les techniques physiques, chimiques et mathématiques à l'archéologie 34; Rixensart: PACT Belgium, 1992), 187-200.

38 Vgl. Ailianos, *De natura animalium* 9,33 (BSGRT *De natura animalium*, 220-221 García Valdés/Llera Fueyo/Rodríguez-Noriega Guillén). Vgl. dazu unten Anm. 62.

39 Vgl. Antonio Stramaglia, „Il leone, il tesoro e l'indovinello: IG IV² 1, 123, 8-21 e Giamblico, *Storie babilonesi* 3 e 21 Habr.,“ *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 91 (1992): 53-59.

40 Über die Art der Tafel kann man nur Vermutungen anstellen. Ob es sich etwa um eine mit Schnur an dem Weihgeschenk befestigte Holztafel handelt?

sollten erbaulich sein, denn ihr Ziel war es, der Propaganda zu dienen und auch den Glauben an die Heilungsfähigkeit des Gottes zu stärken und im Hilfesuchenden den Willen, zu genesen, hervorzurufen.

Was war aber an erster Stelle Zweck und Tendenz der Sammlung, wie sie in Epidauros aufgestellt war? Normalerweise nimmt man an, dass es nicht in erster Linie um Propaganda und Reklame nach außen ging; die Sammlung sollte vielmehr zunächst auf die wirken, denen sie zum Lesen vorgesetzt war, d.h. auf die Pilger, die sich zur Heilung drängten.⁴¹ Das stimmt insofern, als die Berichte ohne Weiteres die Erbauung der Heilsuchenden beabsichtigten; ob die Berichte aber auf den Stelen an sich zum Lesen seitens der Kranken bestimmt waren, ist eine andere Frage. Man bedenke, dass ein Teil von diesen kaum selbst lesekundig war;⁴² und wie hätten sie die 1,70 m hohen Tafeln von oben nach unten durchlesen können, umso mehr, wenn sie durch Krankheiten behindert waren? Der in *Wunder 38* erwähnte Diaitos aus Kirrha (?) war an den Knien gelähmt: [ἀκρωτῆς ἐὼν ἐτύχχα]νε τῶν γονάτων]; wie hätte er selbst überhaupt den Berichten etwas entnehmen können?⁴³ Hier musste also das Personal des Tempels behilflich sein und den Heilsuchenden passende Berichte vorlesen. Die inschriftlichen Kopien waren für die Pilger also mehr zum erbaulichen Betrachten als zum detaillierten Lesen bestimmt. Wichtig war, dass ihre Aufstellung im Bereich des Heiligtums Ehrfurcht gebietend auf die Besucher wirkte, und nicht so sehr, dass ihr Inhalt zum Gegenstand eines detaillierten Studiums seitens der Heilsuchenden geworden wäre; um über den Inhalt einen Überblick zu bekommen, waren sie auf die Hilfe des Personals angewiesen.

Die Frage nach den Quellen fordert aber weiteres Nachdenken und nuancierteres Analysieren. Es stehen uns verschiedene Vergleichsmaterialien von ähnlichen Wunderheilungsberichten zur Verfügung. Dabei meine ich zunächst die bekannten Aufzeichnungen der Wunderheilungen des Asklepieion von Lebena,⁴⁴ der Hafenstadt von Gortyn auf Kreta, einer direkten oder eher indirekten Filiale

⁴¹ Dies ist der Leitgedanke von Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (wie Anm. 1), 59.

⁴² Analphabetismus war ja in der Antike weit verbreitet. Vgl. William V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989); vgl. dazu aber auch die relativierenden Bemerkungen in *Literacy in the Roman World* (hg. von Mary Beard; *Journal of Roman Archaeology Supplementum 3*; Ann Arbor, Mich.: University Press, 1991).

⁴³ Gerade dieses Wunder gehört freilich nicht zu den hoch stehenden dieser Tafel. Es begann in einer Höhe von 32-33 cm vom unteren Rand der Tafel, doch wissen wir nicht, ob unter dieser Tafel noch eine weitere stand. Wir können also nicht wissen, in welcher Höhe vom Fußboden aus sich *Wunder 38* befand.

⁴⁴ Vgl. *Inscriptiones Creticae 1: Tituli Cretae mediae praeter Gortynios* (hg. von Friedrich Halbherr und Margherita Guarducci; Roma: Libreria dello Stato, 1935), 8,8-20.

von Epidauros (in einer Inschrift wird gesagt, Asklepios sei aus Epidauros nach Lebena gekommen: ὅτι ὁ Ἀ[σκλα]πιὸς ἐξ Ἐπιδαύρου ἐς Λεβην[αίος] ἀπ[έστ]α[λ]κε).⁴⁵ In diesen Aufzeichnungen werden σανίδες, Holztafeln, erwähnt, die dasselbe wie die πίνακες der Asklepieia von Epidauros, Kos und Triikka sind, d.h. Votivtafeln zum Dank für die einzelnen Heilungen. Wenn wir unter den σανίδες in Lebena die πίνακες als die originalen hölzernen Votivtafeln der Begnadeten verstehen, so fehlen uns natürlich davon Proben wegen ihres vergänglichen Charakters. Sie sind wohl ähnlich den Votivtafeln in mittelalterlichen und modernen Wallfahrtskirchen zu denken. – Eine weitere Gruppe von Wunderheilungen stellen die aus dem Asklepios-Tempel von Rom dar (erhalten sind vier Wunder);⁴⁶ die in ihnen beschriebenen Heilungen weichen inhaltlich etwas von den epidaurischen ab, und von etwaigen Quellen ist in ihnen nicht die Rede.

In weiterem Sinn dürfen wir aber diesen verlorenen Quellen die Votive aus Terrakotta, Metall und Stein gleichsetzen, die zum Teil neben bildlichen Darstellungen, zum Teil ohne eine solche die einfache Weihung oder auch ihren Grund mit kurzer oder ausführlicher Angabe der Heilung enthielten. Votivreliefs mit Heilungsdarstellungen sind in Epidauros keine sicheren gefunden worden. Reliefs mit Darstellung der geheilten Glieder und Texte dagegen sind erhalten; ein bekanntes Beispiel ist das Weihgeschenk des Cutius Gallus aus der frühen Kaiserzeit, eine *tabula ansata* aus Marmor mit zwei Ohren in Relief, darunter die Inschrift: *Cutius has auris Gallus tibi voverat olim, Phoebigena*,⁴⁷ *et posuit sanus ab auriculis* („Cutius Gallus gelobte einst diese Ohren Dir, Phoebusspross, und weihst sie jetzt, geheilt an ihnen“).⁴⁸

⁴⁵ Halbherr/Guarducci, *Inscriptiones Creticae* 1 (wie Anm. 44), 17,7. – Pausanias zufolge (*Graeciae descriptio* 2,26,9 [169,9-12 R.-P.] wurde das Asklepieion in Lebena von dem kyrenischen Balagrai gegründet (ἐν Βαλάγραις ταῖς Κυρηναίων . . . ἐκ δε τοῦ παρὰ Κυρηναίους τὸ ἐν Λεβήνῃ τῇ Κρητῶν ἐστὶν Ἀσκληπιεῖον). Wenn das stimmt, dann wird die in Halbherr/Guarducci, *Inscriptiones Creticae* 1 (wie Anm. 44), 17,7, gebotene Herleitung als eine propagandistische Aussage zu deuten sein – der Asklepios von Epidauros war ja bei weitem berühmter als der von Balagrai, weswegen eine direkte Herleitung von Epidauros ehrenvoller war als eine Herkunft via Balagrai.

⁴⁶ *Inscriptiones Graecae Urbis Romae* 1 (hg. von Luigi Moretti; Rom: Istituto Italiano per la Storia Antica, 1968), Nr. 148.

⁴⁷ Vgl. dasselbe Epithet von Asklepios bei Vergilius, *Aeneis* 7,773 (SCBO *P. Vergili Maronis Opera*, 280,773 Mynors).

⁴⁸ IG 4²,1, Nr. 440 = Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (wie Anm. 1), 43, W 78.

Übrigens haben alle Interpreten,⁴⁹ Herzog mitgerechnet, den Namen falsch verstanden: Der Mann war kein Gallier namens Cutius, sondern ein Cutius Gallus;⁵⁰ Gallus ist also das Cognomen des Cutius, der nichts mit Gallien zu tun hatte.

Von anderen Orten aber kennen wir Weihreliefs mit Darstellung der Erscheinung des Gottes. Im Asklepieion von Athen fanden sich mehrere solche;⁵¹ Ähnliches kennen wir aus dem Amphiaraiion von Oropos.⁵²

Alle diese πῖνακες in weitestem Sinn sind von den mit Heilung oder Erscheinung Begnadeten gestiftet, die Texte wohl meist auf Anregung und unter Mithilfe, jedenfalls unter Kontrolle des zuständigen Personals des Heiligtums verfasst. Ein Wunder aus Lebena betrifft den Priester selbst.⁵³ Ebenso gibt es in den christlichen Wunderheilstätten entsprechende πῖνακες und Weihinschriften. In Nordafrika wurden zur Zeit des Augustinus (vgl. *De civitate dei* 22,8), meist auf Anregung der kirchlichen Behörden, von den Geheilten *libelli* über die Heilung eingereicht, vom Bischof approbiert und schließlich in Sammlungen zusammengefasst.⁵⁴

49 So u.a. Johannes Leiboldt, *Von Epidauros bis Lourdes: Bilder aus der Geschichte volkstümlicher Frömmigkeit* (Leipzig: Koehler & Amelang, 1957), 15; Michael Wolter, „Inscriptliche Heilungsberichte und neutestamentliche Wundererzählungen,“ in *Studien und Texte zur Formgeschichte* (hg. von Klaus Berger; Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 7; Tübingen: Francke, 1992), (135-175) 160 Nr. 4; Melfi, *I santuari di Asclepio in Grecia* 1 (wie Anm. 9), 71 („Cutius, gallo romanizzato“).

50 So richtig Björn Forsén, *Griechische Gliederweihungen: Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung* (Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens 4; Helsinki: Suomen Ateenan-instituutin säätiö, 1996), 83. Dort auch zu einem anderen Ohr als Gliederweihung. – Man hat sogar an einen gallischen König Cutius (= Cottius?) gedacht, dessen Namen die epidaurischen Priester gefälscht hätten; gegen solche Phantastereien erhebt Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (wie Anm. 1), 135 mit Recht Einspruch.

51 Zu diesem wichtigen Asklepieion vgl. Sara B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion: The People, their Dedications, and the Inventories* (Amsterdam: Gieben, 1989); dies., *Asklepios at Athens: Epigraphic and Prosopographic Essays on the Athenian Healing Cults* (Amsterdam: Gieben, 1991); Riethmüller, *Asklepios: Heiligtümer und Kulte* 1 (wie Anm. 7), 250-273. Schon früher wurden die Zeugnisse von Karl Sudhoff, „Handanlegung des Heilgottes auf attischen Weihetafeln,“ *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 18 (1926): 235-250 gesammelt.

52 Vgl. Sudhoff, „Handanlegung des Heilgottes auf attischen Weihetafeln“ (wie Anm. 51), Taf. 11 Abb. 7; ferner Riethmüller, *Asklepios: Heiligtümer und Kulte* 1 (wie Anm. 7), 366-369.

53 In einem verwandten Text: Halbherr/Guarducci, *Inscriptiones Creticae* 1 (wie Anm. 44), 17, 21.

54 Vgl. Augustinus, *De civitate dei* 22,8 (CSEL 40/2, 595,17-612,16 Hoffmann): In dem langen, der Beschreibung von Wundern in verschiedenen afrikanischen Städten gewidmeten Kapitel 8 ist u.a. Folgendes hervorzuheben: *Si enim miracula sanitatum . . . facta sunt in colonia Calamensi et in nostra, plurimi conficiendi sunt libri, nec tamen omnia colligi poterunt, sed tantum de quibus libelli dati sunt, qui recitentur in populis* (607,25-608,2 H.); andererseits: *Uzali etiam, quae colonia Uticae vicina est, multa praeclara . . . facta cognovimus; cuius ibi memoria longe prius quam apud nos ab episcopo Euodio constituta est. Sed libellorum dandorum ibi consuetudo non*

Aufgrund dieses Vergleichsmaterials ist a priori anzunehmen, dass auch bei den epidaurischen *Iamata* solche πίνακες als Quellen dienten. Das sieht man, wie schon beschrieben, sofort an *Wunder 1*. Gewiss mit Absicht ist sogleich zu Anfang die Urkundlichkeit durch die wörtliche Zitation des πίναξ betont. Wir dürfen aber nicht für alle Wunder der Sammlung solche urkundlichen Belege fordern. Als Beglaubigung finden wir noch etwa in *Wunder 10* einen Becher als Weihgeschenk (κώθων: Ein Geschirrtäger stürzte auf dem Wege in das Heiligtum, und das Geschirr wurde zerschlagen; als er ins Heiligtum kam, war der Becher heil geworden; darauf weihte sein Herr den Becher dem Gott, ἀνέθηκε τῷ θεῷ τὸ κώθων). In *Wunder 15* finden wir einen Stein, der noch zur Zeit der Redaktion der Tafeln vor dem Heiligtum lag:

τοῦτον ἐγκαθεύδοντα ἴασατο καὶ ἐκλήσατο ἐξελθόντα λίθον ἐνεγκεῖν εἰς τὸ ἱερόν ὅποσον δύναιτο μέγιστον· ὁ δὲ τὸμ πρὸ τοῦ ἀβάτου κείμενον ἦνικε

Diesen (d.h. den am Körper gelähmten Hermodikos) heilte er (d.h. der Gott Asklepios), als er im Heilraum schlief, und befahl ihm, wenn er herauskomme, einen Stein in das Heiligtum zu bringen, den größten, den er könne. Da brachte er den, der (jetzt) vor dem Heiligtum liegt.⁵⁵

Dass nicht alle Stücke auf die πίνακες zurückgehen, ergibt sich auch aus anderen Erwägungen. Dass Strafwunder, auch wenn zum Schluss Verzeihung und Heilung erfolgt, von den Betroffenen selbst aufgezeichnet wären, passt nicht zu der religiösen Mentalität, die in Epidauros geherrscht haben muss. An exakte Buchführung durch die Behörde, wie im Fall von Lourdes, ist ebenso wenig zu denken.⁵⁶ Die Ungleichheit in den Personenangaben spricht ebenfalls gegen eine systematische Urkundlichkeit. LiDonnici schließt aus der Ausführlichkeit der Nennung des Namens der Geheilten auf verschiedene chronologische Schichten der Tafeln,⁵⁷ was

est vel potius non fuit; nam fortasse nunc esse iam coepit (608,12-16 H.). – Vgl. Adolf Harnack, „Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der Kirche,“ *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 7 (1910): (106-125) 110-114 (ungenau); besser Hippolyte Delehay, „Les premiers ‚Libelli Miraculorum,‘“ *Analecta Bollandiana* 29 (1910): 427-434. Neuerdings vgl. Linda-Marie Günther, „Reisende und Pilger in der nordafrikanischen Hagiographie,“ in *LAfrica romana* (hg. von Mustapha Khanoussi, Paola Ruggeri, Cinzia Vismara; Atti del XIII convegno di studio, Djerba, 10-13 dicembre 1998; Roma: Carocci, 2000), (259-264) 261-263.

⁵⁵ Dazu vgl. das zu demselben Hermodikos gehörende Epigramm: IG 4²,1, Nr. 125; zur Art des Steines vgl. die guten Bemerkungen von Peek, *Inschriften aus dem Asklepieion von Epidauros* (wie Anm. 26), 53-54.

⁵⁶ Zu den Urkunden in Lourdes vgl. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (wie Anm. 1), 57, 63.

⁵⁷ Vgl. LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions* (wie Anm. 18), 76-82.

aber nicht nachvollziehbar ist. Außerdem finden sich unter den Wundern solche Stücke, die Heilungen in Erinnerung rufen, welche offensichtlich nie geschehen sind; das trifft für Fälle zu, die zu phantastisch sind, um überhaupt irgendwelchen Wirklichkeitsgehalt zu besitzen. Solche Fälle können auch gewählt worden sein, um den Ruhm von Epidauros zu erhöhen, wie *Wunder 23*:

Aristagora (?) von Troizen hatte einen Bandwurm im Bauch (Ἀριστα[γόρα] Τροζ[ανία]. Αὐτὰ ἔλμιθα ἔχουσα ἐν τᾷ κοιλίᾳ),⁵⁸ und schlief im Asklepieion von Troizen: Sie träumte, die Söhne des Gottes,⁵⁹ der selbst nicht am Ort, sondern in Epidauros war, hätten ihr den Kopf abgeschnitten. Da sie ihn aber nicht wieder aufsetzen konnten, hätten sie jemand zu Asklepios geschickt, dass er kommen sollte. Inzwischen brach der Tag herein und der Priester sah ihren Kopf vom Leib getrennt.⁶⁰ In der nächsten Nacht sah Aristagora ein Gesicht: Sie träumte, der Gott sei aus Epidauros gekommen und habe ihr den Kopf auf den Hals aufgesetzt, hierauf ihren Bauch aufgeschlitzt, den Bandwurm herausgenommen und ihn wieder zugenäht; und darauf wurde sie gesund.⁶¹ Ähnliche Fälle begegnen uns etwa in den Erzählungen von überlanger Schwangerschaft (*Wunder 1*).

Die Redaktion will also vollständige Urkundlichkeit weder geben noch vortäuschen. Ein Kern der Sammlung kann aus wirklichen Fällen bestehen, an die aber weder der Maßstab wissenschaftlicher Diagnose noch amtlicher Feststellung (wie in Lourdes) gelegt werden darf, sondern viel eher der von Unterhaltungen an einem Krankenbett wie im *Philopseudes* des Lukian oder in der Herberge eines Wallfahrtsortes oder im Wartezimmer eines Wunderdoktors. Dieser Kern ist von märchenhaften Wundergeschichten aus der Phantasie des Volkes umwuchert, wie sie uns auch literarisch überliefert sind;⁶² solche begegnen uns in *Wunder 1, 23*

58 Die geläufige Ergänzung Ἀριστα[γόρα] bleibt notwendigerweise unsicher. Frauennamen auf Ἀριστα- mit gleicher Anzahl an Buchstaben sind z.B. Ἀριστάνδρα, Ἀρισταρέτα, Ἀρισταρχίς.
59 Wer die Söhne des Gottes waren, ist nicht ohne Weiteres klar; ob die Priester (oder ihre Quelle) damit Machaon und Podaleirios meinten?

60 Die Ergänzung der Lücke ist nicht ganz sicher: Herzog (*Die Wunderheilungen von Epidauros* [wie Anm. 1]) schreibt: ὁ ἱατρὸς ὄρηι [ἔπαρ τ]ᾶν κεφαλὰν ἀφαρημέναν ἀπὸ τοῦ σώματος. Fränkel (*Inscriptiones Argolidis* [hg. von Max Fränkel; Inscriptiones Graecae 4; Berlin: Reimer, 1902], Nr. 952,10-19; im Folgenden abgekürzt mit IG 4), Hiller (IG 4²,1, Nr. 122,10-19) und LiDonnici (*The Epidaurian Miracle Inscriptions* [wie Anm. 18], 102-103) schreiben [σάφα τ]ᾶν κτλ. Doch ist der Sinn klar: Es ist der Priester, der das transzendente Phänomen beobachtet, und man versteht nicht recht, wieso es sich um Aristagora handeln könnte, wie LiDonnici meint.

61 Darauf, dass es sich um ein reines Phantasieprodukt handelt, das die Priester der Propaganda wegen weißeln ließen, weist auch die Herkunft dieser Wundergeschichte aus volkstümlichen Märchen hin.

62 Ein Beispiel: *Wunder 23* hat eine Parallele bei Ailianos, *De natura animalium* 9,33 (220-221 G. V./L. F./R.-N. G.) aus Hippys Rheginus. Dazu vgl. Wolter, „Inscriptliche Heilungsberichte und

und 25. In ihrem Kern kann ein Körnchen Wahrheit enthalten sein, das dann von den Redaktoren mit oft ganz phantastischen und so völlig unglaubwürdigen Zusätzen verschiedener Art ausgeschmückt wurde. Besonders belehrend ist *Wunder 1*: In dem πῖναξ berichtet Kleo in zwei Hexametern und einem Pentameter, dass sie im Leib fünf Jahre lang eine Last (βάρος) getragen hatte, bis sie im Heilraum schlief und Asklepios sie gesund machte. An der Echtheit dieses Kerns zu zweifeln besteht kein Grund, besonders wenn wir anzunehmen berechtigt sind, dass Kleo mit dem Verb κτεῖν eine falsche Schwangerschaft andeuten wollte.⁶³ Wenn das so ist, dann wird in den Versen nur gesagt, dass Kleo im Leib eine näher nicht spezifizierbare Last trug. Dies wurde dann von den Redaktoren unter Zuhilfenahme der Phantasie weiter ausgeschmückt.⁶⁴

Als Schöpfer der Wundergeschichten brauchen wir nicht nur die Priester oder Leiter des Betriebs anzunehmen, sondern mindestens ebenso die Pilger selbst, die sich die Wartezeit mit ihnen vertrieben und einander durch ihre Erzählung die Hoffnung stärkten; wichtig war, die Erfahrungen, den Glauben und die Gefühle aufzuzeichnen, damit sie den Heilsuchenden in Epidauros gegenwärtig wurden. Sache der Leitung war die Anregung zur Anmeldung von Wundern und ihre Aufzeichnung in schriftlicher Form sowie die urkundliche Redaktion und die Einfügung von Strafwundern und dann die endgültige Überführung auf die Inschriftentafeln. All das sollte die Größe des Gottes verkündigen, die Iamata sind ja nicht bloß Aufzeichnungen von Wunderheilungen, sondern vor allem Zeugnisse der göttlichen Macht, eine Art Aretalogiai, die unter anderem von den Priestern dazu gebraucht wurden, dass seitens der Pilger als Zeichen der Dankbarkeit die Geldspenden und andere Geschenke unaufhörlich dem Tempel zuflossen. Die Priester als Aretalogoi dürfen übrigens nicht als bewusste Fälscher abgetan werden. Sie haben halbmythische Taten ihres Gottes niedergeschrieben, und zwar auf eine Weise, wozu die Träger der griechischen Kultausübung geneigt waren. Und in dieser Tätigkeit wurden sie zweifellos von den Pilgern unterstützt.

neutestamentliche Wundererzählungen“ (wie Anm. 49), 166-170; LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions* (wie Anm. 18), 72-73.

⁶³ Ferner ist zu notieren, dass in dem πῖναξ das Wort γαστήρ gebraucht wird als Sitz der Last. Im Griechischen hatte das Wort neben der Bedeutung des Magens auch die des Mutterleibes, die griechische Anatomie hielt ja Magen und Mutterleib für eng miteinander verbunden. Umso mehr konnten die Redaktoren die Last der Kleo als echte Schwangerschaft umdeuten.

⁶⁴ Etwas anders Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (wie Anm. 1), 71-73. Vgl. auch Leipoldt, *Von Epidauros bis Lourdes* (wie Anm. 49), 11-12.

Die bewusst volkstümliche Präsentation der Wunderberichte zeigt sich auch in der sorglosen Anordnung der Sammlung. Es kreuzt sich darin der Grundsatz *variatio delectat* mit Ansätzen zu sachlicher Gruppierung, die sich aber zum Teil als vollständig äußerliche, naive Gedankenverbindungen erweisen. Zwei inhaltsverwandte Stücke werden oft durch ein andersartiges getrennt. So entsteht eine echt griechische Ποικίλη ἱστορία. Neuere Versuche, in der Gruppierung der Wunder eine bewusst nach einem deutlichen theologischen Programm hergestellte Reihenfolge herauszufinden und aus der Unähnlichkeit der verschiedenen Wunder chronologische Indizien zu gewinnen, sind meines Erachtens zum Scheitern verurteilt.⁶⁵

Vom Inhalt her sind die Wunderheilungsberichte der Stelen eintönig, gleichartig,⁶⁶ stark typisiert und folgen einem recht gleichförmigen Muster. Inwieweit sie das tatsächlich Geschehene widerspiegeln, ist eine andere Sache. Was spielte sich aber in der Nacht zwischen dem Löschen der Lichter und dem Erwachen am Morgen im Heilraum ab? Wir verfügen über manche Einzelheiten der Inkubationspraxis, vor allem anhand von (auch außerepidaurischen) Inschriften,⁶⁷ Baubefunden und literarischen Erwähnungen, aber für den entscheidenden Zeitraum der unmittelbaren Begegnung mit dem Gott oder seinen Gehilfen fehlen

⁶⁵ Vgl. LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions* (wie Anm. 18), 76-82.

⁶⁶ Zu Sprache und Stil der Iamata vgl. außer Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (wie Anm. 1) z.B. Rudolf Nehrass, *Sprache und Stil der Iamata von Epidauros: Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung* (Philologus Supplementum 27, Heft 4; Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1935) und Louise Wells, *The Greek Language of Healing from Homer to New Testament Times* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 83; Berlin: de Gruyter, 1998), 31-39.

⁶⁷ Besonders interessant ist die im Jahre 1965 gefundene pergamenische Inschrift: *Die Inschriften von Pergamon 3: Die Inschriften des Asklepieions* (hg. von Christian Habicht und Michael Wörle; *Altertümer von Pergamon* 8,3; Berlin: de Gruyter, 1968), Nr. 161, mit umfangreichem Kommentar von Michael Wörle. Ebenso ergiebig sind zwei weitere pergamenische Inschriften: *Die Inschriften von Pergamon 1: Bis zum Ende der Königszeit* (hg. von Max Fränkel; *Altertümer von Pergamon* 8,1; Berlin: de Gruyter, 1890), Nr. 264, und *Supplementum Epigraphicum Graecum* 37 (1987) (hg. von Henri W. Pleket und Ronald S. Stroud; Amsterdam: Gieben, 1990), Nr. 1019 aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n.Chr. Andere wichtige Inschriften in dieser Hinsicht sind z.B. *Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores 3: Dedications, titulos honorarios, titulos sacros, titulos sepulcrales continens 1: Dedications, tituli honorarii, tituli sacri* (hg. von Johannes Kirchner; *Inscriptiones Graecae* 2/3², 3,1; Berlin: de Gruyter, 1935), Nr. 4962 aus dem Peiraieus; *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai 2* (hg. von Helmut Engelmann und Reinhold Merkelbach; *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 2; Bonn: Habelt, 1973), Nr. 205 aus Erythrai, und *Supplementum Epigraphicum Graecum* 9 (hg. von Jacobus J. E. Hondius; Leiden: Brill, 1944; Nachdruck, Amsterdam: Gieben, 1984), Nr. 347; *Supplementum Epigraphicum Graecum* 20 (hg. von Arthur G. Woodhead; Leiden: Brill, 1964; Nachdruck, Amsterdam: Gieben, 1984), Nr. 759 aus Balagrai.

uns verständlicherweise verlässliche Quellen. Die Notizen darüber sind entweder humoristischer Art und satirisch überspitzt, wie die im *Plutos* des Aristophanes, der die Vorgänge im Asklepieion von Aigina mit dem Mund des gefräßigen Sklaven Karion spöttisch als Priesterbetrug schildert,⁶⁸ oder aber von einem Wunderglauben oder einer Wunderpropaganda durchzogen, wie die inschriftlichen Iamata von Epidauros, Lebena und Rom⁶⁹ oder die Heilberichte des hypochondrischen Sophisten Aelius Aristides, der längere Zeit in Pergamon zur Kur weilte.⁷⁰

Die Inkubationspraxis forderte das Schlafen auf der bloßen Erde und daneben, besonders in späterer Zeit, auch andere Riten. Deswegen wurden die Heilsuchenden – ob mit einschläfernden Mitteln beweihräuchert, lässt sich nicht belegen⁷¹ – zum Schlafen in den Heilraum geführt, damit Asklepios ihnen im Traum erscheine und sie heile. Der Gott kam in Person, schön und milde von Angesicht, gelegentlich begleitet von seinen Gehilfen (*Wunder* 27); in anderen Wundern wird der Hilfesuchende von Schlangen (*Wunder* 17, 33, 39, 42, 44, 45) und Hunden (*Wunder* 20, 26; in *Wunder* 43 von einer Gans), oder aber (außerhalb von Epidauros) von Asklepios' Söhnen (*Wunder* 23) behandelt (dagegen erscheinen die Töchter des Asklepios Iaso und Panakeia in den Berichten nicht, wie im *Plutos* des Aristophanes).⁷² Der Gott ging von Lager zu Lager und heilte durch Berührung mit der Hand, durch Operation, Arzneimittel oder Anweisungen. Gelegentlich schlief man nicht im Abaton (*Wunder* 5, 10, 16, 44, 47); zuweilen werden die Hilfesuchenden tagsüber von den heiligen Tieren geheilt. Wenn die Kranken am Morgen aufwachten und aus dem Abaton hinaustraten, bemerkten sie, dass sie gesund geworden waren; und um ihren Dank zu erweisen, entrichteten sie dem Tempel ein bestimmtes Entgelt. Viele Hilfesuchende mussten mehrere Nächte im Abaton verbringen, bis sich der Erfolg einstellte; so waren die Liegehallen bei dem Zuspruch, den das Heiligtum genoss, wohl dicht belegt. Den Rekord an Verweildauer in Epidauros stellt wohl *Wunder* 64 dar:

68 Aristophanes, *Plutos* 659 (SCBO *Aristophanis comoediae*, Hall/Geldart).

69 Siehe oben Anm. 44 und 46.

70 Vgl. Aelius Aristides, *Orationes* 47-51 (ἱεροὶ λόγοι) (hg. von Bruno Keil, *Aelii Aristidis Smyrnaei* 2 [Berlin: Weidmann, 1898], 376,1-466,69).

71 An so etwas wurde in der älteren Forschung zuweilen gedacht. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (wie Anm. 1), 67 stellt sich demgegenüber skeptisch. Erwähnenswert ist ferner, dass Aristophanes im *Plutos* den Sklaven Karion mit keinem Wort auf so etwas hindeuten lässt, obwohl dieser sonst die Vorgänge recht genau und wirklichkeitsnah schildert. S. Anm. 68.

72 Einmal erscheint der Gott einem Mann in dessen Haus (in Troizen): *Wunder* 48.

Δαμοσθένης [... ἀκρατῆς τῶν σ]κελέων . . . ἐγκοι[μασθεῖς δὲ ὄψιν εἶ]δε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς ποιτάξαι τετράμηνον ἐν τῷ [ιαρῷ διατριβειν ὅ]τι ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ὑγιῆς ἐσοῖτο· μετὰ [τοῦτο ἐντὸς τετρ]αμήνου, ἐν ταῖς τελευταίαις ἡμέραις εἰσελθὼν [εἰς τὸ ἄβατ]ον μετὰ δύο βακτηριᾶν, ὑγιῆς ἐξῆλθε,

Der Gott verordnete dem an den Beinen gelähmten Damosthenes, vier Monate im Heiligtum zu bleiben, weil er in dieser Zeit gesund werden würde. Hierauf kam er innerhalb der vier Monate, als er an den letzten Tagen mit zwei Stöcken in den Heilraum hineingegangen war, gesund heraus.

Die langen Aufenthaltszeiten hatten zweifellos einen heilsamen Zweck, indem die Hilfesuchenden gewiss die würzige Waldluft und das frische Brunnenwasser nutzten; zugleich waren sie für das Heiligtum auch eine nicht unbedeutende Einnahmequelle. Und allmählich scheint sich das Asklepieion mehr und mehr zu einem Kurort entwickelt zu haben. Der besseren Verwirklichung dieses Aspekts dienten auch die entwickelten Wasseranlagen des Geländes.

Wie schon bemerkt, wurden in den Berichten normalerweise der Name und das Domizil der Heilsuchenden angegeben, soweit bekannt (es kann sein, dass ein Teil der Pilger anonym bleiben wollte; freilich bleibt das eine reine Vermutung,⁷³ möglich ist auch, dass die Redaktoren nicht die Heimat aller Kranken kannten).⁷⁴ Die Zahl der Fälle, in denen mit Sicherheit sowohl der Name als auch die Heimat angegeben ist, beläuft sich auf 26; der Name ohne Angabe der Heimat begegnet achtmal; die Heimat ohne Namen erscheint zweimal; Personen ohne Namen und Angabe der Heimat, nur als ἀνήρ, πᾶς oder κόρα bezeichnet, treten neunmal auf. Wie schon bemerkt, handelt es sich also nicht um eine exakte Buchführung. Die zu Heilenden kamen von überall aus der griechischen Welt, sehr viele freilich von der Peloponnes (aus der Argolis selbst: *Wunder* 8, 35, 49, 66 [aus Epidauros], *Wunder* 18, 24, 33 [aus Halieis], *Wunder* 20 [aus Hermione], *Wunder* 23, 34, 48 [aus Tro(i)zen], *Wunder* 37, 62 [aus Argos]; sonst von der Peloponnes *Wunder* 2 [Pellene], *Wunder* 21 [eine Λάκαινα], *Wunder* 41 [Kaphyai], *Wunder* 42 [Messene]). Die am fernsten Wohnenden stammen aus Kleinasien; der in *Wunder* 15 erwähnte Hermodikos war ein Lampsakener, der in *Wunder* 19 erwähnte Heraieus kam aus Mytilene auf Lesbos, also ganz aus der Nähe der kleinasiatischen Westküste; der Anonyme in *Wunder* 43 kam aus Kios. Und Gorgias in *Wunder* 30 wird als Ἡρακλειώτας angeführt, womit vielleicht ein Bürger aus Herakleia am Pontos gemeint ist. Das epidaurische Heiligtum muss wirklich eine magnetische Anziehungskraft besessen haben und

⁷³ Die Anonymität in diesem Zusammenhang klingt sehr modern – im Zeitalter der bioethischen Debatten verkörpern Anonymität und Schweigepflicht hoch stehende Werte in der Medizin.

⁷⁴ Man versteht nicht recht, was Kötting, *Peregrinatio religiosa* (wie Anm. 32), 23 meint, wenn er behauptet, die Ortsangaben der Heilberichte seien erfunden.

dies offenbar trotz der Tatsache, dass es Asklepios-Tempel – dazu manche noch größere – überall in der griechischen Welt gab.⁷⁵ Wenigstens für spätere Zeit trifft das zu, wenn Themistios zu trauen ist, der feststellt, dass ein Kranker, statt sich nach Triikka oder Epidauros aufgrund ihres alten Ruhmes zu wenden, auch mit zwei Schritten den eigenen Tempel erreichen konnte.⁷⁶

Ferner ist in Betracht zu ziehen, dass die Heilsuchenden ein sozial breites Spektrum vertraten. Die Iamata können nicht nur für ein den niederen Ständen angehörendes, in tiefstem Aberglauben steckendes Publikum von Pilgern bestimmt gewesen sein (diese mussten ja über ein gewisses Vermögen verfügen, um überhaupt nach Epidauros reisen und das erforderliche Entgelt entrichten zu können); das wird nicht nur durch einige Iamata auf den Stelen wie bei *Wunder 31* und *33* oder durch andere wie *Wunder 71-75, 79* widerlegt, sondern auch durch den Reichtum des Heiligtums und das Vorhandensein von anderen Prachtbauten wie dem Theater.⁷⁷ Andererseits darf nicht vergessen werden, dass der Wunderbetrieb à la Epidauros vielfach auf große Skepsis und Widerstand stieß, denn aufgeklärten Griechen konnte er nicht viel bieten. Das sieht man etwa an der bekannten Schilderung in Aristophanes' *Plutos*⁷⁸ oder an den Worten des Kynikers Diogenes (bei Diogenes Laertios), der über die Weihgeschenke des Heiligtums von Samothrake spöttelte: πολλῶ ἄν εἶη πλείω εἰ καὶ οἱ μὴ σωθέντες ἀντιθέσσαν („Es wären derer noch weit mehr, wenn auch die nicht Geretteten Stiftungen machten“).⁷⁹

Die Namen der Pilger stellen zweifellos zu einem großen Teil echte Personenbezeichnungen dar, sind also als die eigentlichen Namen der Heilsuchenden anzusehen. Daran ändert nichts, dass einige Pilger sprechende Namen zu führen scheinen, d.h. sie wurden den Hilfesuchenden zunächst von den Redaktoren der Sammlung beigelegt. Ich meine dabei nicht so sehr den in *Wunder 3* angeführten Fall: Ein Mann, der zu dem Gott als Bittfleher gekommen war, machte sich über

75 Zu den Asklepieia vgl. außer Riethmüller, *Asklepios: Heiligtümer und Kulte* 1-2 (wie Anm. 7) und anderen allgemeinen Darstellungen Fritz Graf, „Heiligtum und Ritual: Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia,“ in *Le sanctuaire grec* (hg. von Albert Schachter; Huit exposés suivis de discussions: Vandœuvres-Genève, 20-25 août 1990; Entretiens sur l'antiquité classique 37; Genf: Fondation Hardt, 1992), 159-203.

76 Vgl. Themistios, *Oratio 27* = 333c (BSGRT *Themistii orationes quae supersunt* 2, 156,10-18 Schenkl).

77 Vgl. dazu die guten Bemerkungen von Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (wie Anm. 1), 63; ferner Kötting, *Peregrinatio religiosa* (wie Anm. 32), 23-24.

78 Vgl. Aristophanes, *Plutos* 633-747 (H./G.).

79 Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 6,59 (BSGRT *Diogenis Laertii Vitae philosophorum* 1, 412,8-9 Marcovich).

die Wundertexte lustig, träumte dann aber im Heilraum, dass er geheilt wurde; als der Gott ihn fragte, ob er noch ungläubig sein wolle, habe er nein gesagt. Darauf habe der Gott gesagt: ὅτι τοίνυν ἔμπροσθεν ἀπίστεις αὐτο[ῖ]ς οὐκ εὐοῦσιν ἀπίστοις, τὸ λοιπὸν ἔστω τοι ἄπιστος ὄν[ομα] („Weil du vorher ungläubig gegen die [Aufschriften] warst, die doch nicht ungläubhaft waren, so soll in Zukunft dein Name „Ungläubig“ sein“).

Hier handelt es sich um einen deutlichen Fall eines nachträglich zugelegten Spitznamens, der von den Priestern der Propaganda wegen gewählt wurde; ob der Mann ihn dann in seinem späteren Leben als seinen eigentlichen Namen geführt hat, ist natürlich ungewiss – ein solcher Name wäre ganz ungewöhnlich, und ist in der Tat in der griechischen Anthroponymie nirgendwo mit Sicherheit bezeugt.⁸⁰ Unter den Namen der Pilger gibt es aber andere, die als sprechende Namen aufgefasst werden können. Ein solcher Fall liegt in *Wunder 7* vor, nämlich Ἐχέδωρος, der von Pandaros (der in *Wunder 6* geheilt wird) Geld bekommen hatte, um in dessen Namen dem Gott in Epidauros eine Stiftung zu machen; er unterschlug aber das Geld, weswegen er bestraft wurde. Dafür, dass Ἐχέδωρος in der

80 In Thyateira in Lydien sind zwei etwas unsichere Belege in Peter Hermann, *Tituli Lydiae linguis Graeca et Latina conscripti 2: Regio septentrionalis ad occidentem vergens* (Tituli Asiae Minoris 5,2; Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1989), Nr. 1126 angenommen worden: I 11 und II 1. In I 11 ist der zweite Buchstabe als unsicher angegeben, und man fragt sich, ob Ἄπιστος verstanden werden könnte. In II 1 wurde vom Erstherausgeber Radet ΣΑΠΠΕΤΩΙ gelesen; Josef Keil vermutete, freilich mit Vorbehalt, Ἀπιστω. Die Existenz eines Namens Ἄπιστος in Thyateira bleibt also ganz in der Schwebel. (Ἄπιστος in *Corpus Inscriptionum Graecarum 1: Tituli antiquissima scripturae forma insigniores* [hg. von August Boeckh; Berlin: Reimer, 1828], Nr. 1273 aus Sparta ist ein falscher Name, zu lesen ist [Ἐ]λπιστος; *Inscriptiones Laconiae Messeniae Arcadiae 1: Inscriptiones Laconiae et Messeniae* [hg. von Walther Kolbe; Inscriptiones Graecae 5,1; Berlin: Reimer, 1913], Nr. 682,10; im Folgenden abgekürzt mit IG 5,1). Friedrich Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit* (Halle: M. Niemeyer, 1917; Nachdruck, Hildesheim: G. Olms, 1982), 371 verzeichnet den epidaurischen Beleg mit der Bemerkung: „Das Wunder kann aus dem Namen herausgesponnen sein, die Erfindung kann aber auch schon mit dem Namen beginnen. Dass der Name möglich ist, beweist Ἀπιστία.“ Das leuchtet nicht besonders ein. Ἀπιστία ist besser fernzuhalten; Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit* (s.o.), 612 zitiert ihn aus einer attischen Fluchtafel unbestimmter Zeit als Sklavennamen (nach Charilaos Fragiadakis, *Die attischen Sklavennamen von der spätarchaischen Epoche bis in die römische Kaiserzeit: Eine historische und soziologische Untersuchung* [Diss. Mannheim, 1988], 159 könnte die Namensträgerin ebenso gut Metökin gewesen sein). Aber ein aus dem abstrakten Begriff ἀπιστία gebildeter Sklavename ist doch etwas anderes als ein aus ἄπιστος gebildeter bürgerlicher Name. Vgl. noch aus dem römischen Westen eine *Cosinia Apistiane* aus Cuicul (vgl. *Inscriptions de la confédération Cirtéenne, de Cuicul et de la tribu des suburbures* [hg. von Hans-Georg Pflaum und Xavier Dupuis; Inscriptions latines de l'Algérie 2,3; Paris: de Boccard, 2003], 7705).

Tat als sprechender Name von den Redaktoren gewählt wurde,⁸¹ spricht auch die Tatsache, dass er äußerst selten in der griechischen Anthroponymie belegt ist;⁸² völlig sicher ist dieser Ansatz jedoch nicht. Auch Πάνδαρος ist als sprechender Name in Anspruch genommen worden, was eher unwahrscheinlich anmutet. Man hat ihn als Namen eines typischen Schurken, nach dem homerischen Pandaros, erklärt;⁸³ nun kann dieser aber keinesfalls ausschließlich als ein Schurke definiert werden, sondern eher als ein geschätzter Bogenschütze (an die wohlbekannte Szene, wonach Pandaros mit seinem Agieren den Vertrag zwischen Griechen und Troern bricht,⁸⁴ ist nicht zu denken, denn in *Wunder* 7 ist es Echedoros, nicht Pandaros, der das Versprechen bricht). Außerdem ist der Pandaros des epidaurischen Wunders kein Schurke, im Gegenteil. Wahrscheinlich ist Πάνδαρος in *Wunder* 6 und 7 der ursprüngliche Name des Betreffenden; der Gebrauch dieses Namens, der sonst in Boiotien sowie im römischen Westen belegt ist,⁸⁵ geht auf

81 Das ist längst gesehen worden: Vgl. Paul Perdrizet, „La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore suivi de recherches sur la marque dans l'antiquité,“ *Archiv für Religionswissenschaft* 14 (1911): 54-129; Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidaurus* (wie Anm. 1), 133. Kürzlich hat Hans Schmeja, „Randbemerkungen zu griechischen Inschriften,“ *Historische Sprachforschung* 101 (1988): (108-115) 112-114 die Frage der sprechenden Namen in den Wunderheilungsberichten erneut einer Betrachtung unterzogen.

82 Ich kenne nur einen Rhodier (*Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum* 1: *Inscriptiones Rhodi Chalches Carpathi cum Saro Casi* [hg. von Friedrich Hiller von Gaertringen; *Inscriptiones Graecae* 12,1; Berlin: Reimer, 1895], Nr. 42,10) und einen aus Nisyros (ebd., Nr. 238), beide hellenistisch. Zur Ableitung Ἐχέδωριδας als Name zweier Delphier vgl. Jean Bousquet, *Corpus des inscriptions de Delphes* 2: *Les comptes du quatrième et du troisième siècle* (Paris: de Boccard, 1989), 32; Marie-José Chavane und Thérèse Oziol, *Inscriptions de la terrasse du temple et de la région nord du sanctuaire* (Fouilles de Delphes 3,4; Paris: de Boccard, 1985), 373 (beide viertes Jahrhundert v.Chr.).

83 So Perdrizet, „La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore“ (wie Anm. 81), 93; doch sind die Stellen, auf die sich Perdrizet beruft und die den Namen des Pandaros in negativem Licht gebrauchen, aus der Kaiserzeit (in der Ilias-Szene erscheint Pandaros doch nicht dermaßen in negativem Licht, dass die Griechen seinen Namen für synonym mit einem Meineidigen gehalten hätten, wie Perdrizet meint). Dagegen Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidaurus* (wie Anm. 1), 133; dafür, freilich mit anderen Argumenten, wiederum Schmeja, „Randbemerkungen zu griechischen Inschriften“ (wie Anm. 81), 113, nach dem der Textverfasser Πάνδαρος als „den ganz Abgehäuteten“ verstanden hätte (das eingebrannte oder eintätowierte Mal hatte sich ja durch die göttliche Kraft ganz abgehäutet), also aus πᾶν und δέρω etymologisiert (wie noch Pape-Benseler, „Πάνδαρος,“ Wörterbuch der griechischen Eigennamen 2, 1121). Das bleibt doch recht hypothetisch.

84 Vgl. Homer, *Ilias* 4,86-147.

85 In Oropos: *Inscriptiones Megaridis et Boeotiae* (hg. von Wilhelm Dittenberger; *Inscriptiones Graecae* 7; Berlin: Reimer, 1892), Nr. 237,1-2; 239,2; 240,1 (zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts v.Chr.); im Folgenden abgekürzt mit IG 7; in Thespiai Ἀρχαιολογικῆ Ἐφημερίδος 1936 Χρονικά 24 Nr. 191

den trojanischen Heros zurück (Namen trojanischer Helden wurden auch sonst in der hellenischen Namensgebung verwendet).⁸⁶ Schmeja zieht noch Αἰσχίνας in *Wunder 11* heran, der den Namen wegen seines hässlichen Verhaltens erhalten habe, der sich nicht schämt, dem geheimen Wirken des Gottes nachzuspüren, und auf einen Baum steigt, um ins ἄβατον zu blicken, und der für diese Schandtat prompt bestraft wird.⁸⁷ Eine solche Erklärung ist doch etwas gesucht; die Namen auf Αἰσχ- sind beliebt in der griechischen Anthroponymie, Αἰσχίνης wurde selbst von bekannten Persönlichkeiten geführt, genannt seien nur der Sokrates-Schüler und der Redner, und im Allgemeinen war der Name überall in Griechenland sehr beliebt. Die Redaktoren hätten kaum zu einer solchen Benennung in dem von Schmeja gemeinten Sinn gegriffen.

Sonst stellen die Namen meistens übliche Namensbildungen dar, von denen einige auch sonst in der Heimat des Pilgers belegt sind, wie z.B. Λύσων (*Wunder 20*) in Hermione (hellenist.);⁸⁸ Ἀράτα Λάκαινα hat eine Namenscousine in Sparta;⁸⁹ für Γοργίας Ἡρακλειώτας (*Wunder 30*) vgl. Ἀμαρακίς Κιανὴ Γοργίου Ἡρακλεώτου γυνή (zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts v.Chr.);⁹⁰ zu Ἀ[ντικ]ράτης Κνίδιος (*Wunder 32*) vgl. eine Inschrift aus Knidos;⁹¹ Ἡράκλειτος Χίος (*Wun-*

(zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts v.Chr.). *Pandarus* in Italien: *Inscriptionum parietarium Pompeianarum: Supplementum 2: Inscriptiones parietariae et vasorum fictilium* (hg. von August Mau; Corpus Inscriptionum Latinarum 4: Supplementum; Berlin: Reimer, 1909), Nr. 4522; 4791 (so zu lesen gegen PAMARVS des Editors); *Inscriptiones Galliae Cisalpiniae Latinae 1: Inscriptiones regionis Italiae decimae* (hg. von Theodor Mommsen; Corpus Inscriptionum Latinarum 5,1; Berlin: Reimer, 1872), Nr. 4403; *Inscriptiones Galliae Cisalpiniae Latinae 2: Inscriptiones regionum Italiae undecimae et nonae* (hg. von ders.; Corpus Inscriptionum Latinarum 5,2; Berlin: Reimer, 1877), Nr. 5661; 5700; Walter Dennison, „Some New Inscriptions from Puteoli, Baiae, Misenum, and Cumae,“ *American Journal of Archaeology* 2 (1898): (373-402) 378 Nr. 10, aus Puteoli.

86 Vgl. Andrew Erskine, *Troy between Greece and Rome: Local Tradition and Imperial Power* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 77-80, 120-121; Heikki Solin, „Rezension zu Dietrich Papenfuß und Volker M. Strocka, „Gab es das griechische Wunder?“,“ *Arctos* 40 (2006): (204-205) 205.

87 Vgl. Hans Schmeja, „Randbemerkungen zu griechischen Inschriften“ (wie Anm. 81), 114.

88 Auch IG 4, Nr. 733,5 – Sonst in der Argolis in Troizen: IG 4, Nr. 757,5.27-28.

89 IG 5,1, Nr. 579,2.

90 *Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores* 3,2: *Tituli sepulcrales, Tituli memoriales* (hg. von Johannes Kirchner; *Inscriptiones Graecae* 2/3,3; Berlin: de Gruyter, 1940), Nr. 9018; im Folgenden abgekürzt mit IG 2/3²,3,2.

91 Vgl. *Die Inschriften von Knidos 1* (hg. von Wolfgang Blümel; *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 41; Bonn: Habelt, 1992), 172. – Die Ergänzung ist möglich, wenn auch nicht sicher; andere in der vorrömischen Zeit bezeugte Namen mit der gleichen Buchstabenanzahl auf -κράτης, die mit A anfangen, sind Ἀλωκράτης, Ἄγνοκράτης, Ἄμφοκράτης, Ἄρμοκράτης, Ἀρχεκράτης, Ἀρχικράτης, Ἄστουκράτης, Αὐτοκράτης. Keiner von ihnen, außer Ἄρμοκράτης (vgl. Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit* [wie Anm. 80], 75) und Ἀρχεκράτης

der 63) hat nicht weniger als zwölf Namensvetter auf Chios.⁹² Der betreffende Name kann, wenn auch nicht in der Heimatstadt des Pilgers, so wenigstens in derselben Landschaft, belegt sein: So sind Εὐφάνης (*Wunder* 8 von Epidauros) dreimal, Ἀριστόκριτος (*Wunder* 24 von Halieis) viermal oder noch Θέρσανδρος (*Wunder* 33 von Halieis) viermal in der Argolis bezeugt. Andere Namen sind seltener belegt, und gelegentlich begegnen uns wirkliche Raritäten, die freilich nichts darüber besagen, ob es sich um fiktive Namen handelt; sie scheinen allesamt echte Namensbildungen darzustellen. So *Wunder* 2: Ἴσθμονίκα Πελλανίς, sonst nur aus Attika bekannt (der entsprechende Männername Ἴσθμόνικος ist in voreuklidischen attischen Inschriften dreimal belegt),⁹³ *Wunder* 19: Ἡραίους aus Mytilene, der als Personennamen sonst nirgends belegt ist; ebenso einmalig *Wunder* 28: Κλεινάτας; *Wunder* 37: Κλεμένης Ἀργεῖος, sonst nur bei einem Korinther belegt;⁹⁴ *Wunder* 41: Ἐρασίππα ἐκ Καφουῖαν (in Arkadien), der Name kommt sonst nur auf Paros vor;⁹⁵ *Wunder* 47: Ἀμφίμναστος (scheint ein Arkader zu sein), sonst aus Tanagra, Chios und Klaros bekannt.⁹⁶

Noch ein paar Worte zur Chronologie der Wunder: Die Stelen lassen sich aufgrund der Buchstabenformen in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts datieren.⁹⁷ Unter normalen Umständen dürften ihre Quellen, d.h. vor allem die πίνακες, nicht viel älter sein. Einen Bezugspunkt hat man aus *Wunder* 31 gewinnen wollen:

Ἀνδρομάχα ἐξ Ἀπειρο[υ] περὶ παίδων. αὐτὰ ἐγκαθεύδουσα ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει αὐτᾷ π[α]
 ἴς τις ὠραῖος ἀγκαλύψαι, μετὰ δὲ τοῦτο τὸν θεὸν ἄψασθαι οὐ τᾷ [χη]ρί· ἐκ δὲ τούτου τᾷ
 Ἀνδρομάχαι υ[ι]ὸς ἐξ Ἀρύββα ἐγένετο

(vgl. Barclay V. Head, *A Catalogue of the Greek Coins of Caria, Cos, Rhodes etc.* [A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum; London: The Trustees of the British Museum, 1897], Caria 89,29) scheint in Knidos belegt zu sein.

⁹² Vgl. P. M. Fraser und E. Matthews, *A Lexicon of Greek Personal Names: Volume 1: The Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 204.

⁹³ IG 2/3²,3, Nr. 7045 – Unsicher bleibt die Ergänzung des Frauennamens in IG 2/3²,3, Nr. 11731.

⁹⁴ Vgl. Jean Bousquet, *Corpus des inscriptions de Delphes* 2 (wie Anm. 82), Nr. 120.

⁹⁵ Dort viermal nach Fraser/Matthews, „Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica“ (wie Anm. 92), 161 belegt.

⁹⁶ IG 7, Nr. 767; Franz Studniczka, „Aus Chios,“ *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 13 (1888): (160-201) 179 Nr. 31; Theodor Macridy, „Antiquités de Notion II,“ *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien* 15 (1912): (36-67) 51.

⁹⁷ LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions* (wie Anm. 18), 76-81 will aufgrund der Ausführlichkeit der Nennung des Namens der Geheilten verschiedene chronologische Schichten der Tafeln erkennen, was nicht einleuchtet.

Andromacha aus Epeiros wegen Kindersegens. Diese schief im Heilraum und sah einen Traum: Es träumte ihr, ein schöner Knabe decke sie auf, hierauf berühre sie der Gott mit der Hand. Darauf bekam Andromacha einen Sohn von Arybbas.

Wenn der dort genannte Arybbas der König von Epeiros sein sollte, erhielten wir einen groben chronologischen Anhaltspunkt. Arybbas regierte 370-360 mit Neoptolemos, 360-343 allein, wurde dann von Philippos II. vertrieben und regierte nach 331 noch einige Zeit mit Olympias zusammen. Der Sohn, um dessen Geburt es sich handelt, wäre der erste, Alketas; diese Geburt wird ungefähr in die Zeit zwischen 360 und 350 fallen. Es ist schade, dass das einzige, eventuell historische Datum in den Berichten nicht genauer fixiert werden kann. Hinzu kommt die Schwierigkeit, dass Arybbas' Frau nach den Historikern Troas hieß. Demnach wäre der Name Andromache, dessen berühmteste Trägerin, die Gemahlin Hektors, eine Troerin war, vielleicht nur eine andere Benennung der Frau? Oder war dieser Arybbas doch eine ganz andere Person? Die Sache lässt sich kaum mit Sicherheit entscheiden.⁹⁸ Für die Identifizierung mit dem König spricht der Textbefund, also die Art und Weise, wie Arybbas als Vater des geborenen Sohnes angeführt wird: Sonst werden die Männer der heilsuchenden Frauen, die wegen Kindersegens nach Epidauros kamen, nie eigens genannt, sodass der Eindruck entsteht, Arybbas sei hier wegen seiner hohen Position namentlich genannt. Andererseits war Ἀρυββας kein ganz seltener Name im makedonisch-epeirotischen Gebiet, wo sein Sitz im Leben sich auch sprachlich festmachen lässt;⁹⁹ er ist belegt in Pydna in Makedonien, viermal in Epeiros,¹⁰⁰ sonst öfters in Thessalien;¹⁰¹ vereinzelte Belege kommen aus Arkadien und Mysien.¹⁰²

98 Für die Identifizierung mit dem König setzt sich ein z.B. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (wie Anm. 1), 72 (dort weitere Literatur); von den Neueren etwa LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions* (wie Anm. 18), 109, freilich zögernd.

99 Vgl. *Onomastica Graeca selecta* 1 (hg. von Olivier Masson; Paris: Université Paris X, 1990), 330.

100 Vgl. *Supplementum Epigraphicum Graecum* 52 (2002) (hg. von Angelos Chaniotis, Thomas Corsten, Ronald S. Stroud, Rolf A. Tybout; Leiden: Brill, 2006), Nr. 617 (viertes Jahrhundert v.Chr.). – Außer unserem Namensträger und dem König sowie einem anderen literarisch aus dem vierten Jahrhundert bekannten Namensträger (vgl. Julius Kaerst, „Arybbas 1,“ *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 2,2 [Stuttgart: Metzler, 1896], 1495-1497) kennen wir nunmehr aus den Orakelinschriften von Dodona einen weiteren aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts v.Chr. (vgl. Éric Lhôte, *Les lamelles oraculaires de Dodone* [Hautes études du monde gréco-romain 36; Genf: Droz, 2006], 124 Nr. 50; es besteht kein Grund, ihn mit dem König zu identifizieren).

101 Acht Belege in P. M. Fraser und E. Matthews, „Central Greece: From the Megarid to Thessaly,“ *Lexicon of Greek Personal Names* 3 B (Oxford: Oxford University Press, 2000), 68 aus Krannon, Chyretiai, Oloosson und Pythion und aus der Zeit zwischen 215 v.Chr. und dem ersten Jahrhundert n.Chr.

102 In Tegea: vgl. *Supplementum Epigraphicum Graecum* 36 (1986) (hg. von Henri W. Pleket und Ronald S. Stroud; Amsterdam: Gieben, 1989), Nr. 383 (viertes Jahrhundert v.Chr.); aus Mysien

Sonst gibt es keine sicheren chronologischen Anhaltspunkte. Der in *Wunder 15* erwähnte Hermodikos aus Lampsakos hat dem Asklepios als Dankesgabe ein Epigramm errichtet.¹⁰³ Die Stele, auf der das Epigramm geschrieben ist, stammt aber aus einer Zeit um 200 v.Chr., also um ein Jahrhundert später; entweder muss das ursprüngliche Epigramm so schlecht lesbar geworden sein, dass es einer Erneuerung bedurfte, oder aber die Priester einer späteren Generation haben das Epigramm errichtet, um den Glauben an die in den Tafeln aufgezeichneten Heilungen zu stärken. Von der Frage abgesehen, ob es sich um eine Fälschung handelt, wie Herzog nachdrücklich geltend macht,¹⁰⁴ ist die Identität der Person sicher.¹⁰⁵

stammt ein Ἀπολλώνιος Ἀρύββου, vgl. Chavane/Oziol, *Inscriptions de la terrasse du temple et de la region nord du sanctuaire* (wie Anm. 82), 132 (ca. 208 v.Chr.).

103 Vgl. IG 4²,1, Nr. 125.

104 Von einer bewussten Fälschung kann man aber eigentlich nicht reden; dafür hat Peek, *Inchriften aus dem Asklepieion von Epidauros* (wie Anm. 26), 53-54 gute Gründe vorgebracht.

105 Das ist auch allgemein erkannt worden; aus neuerer Zeit vgl. etwa Wolter, „Inchriftliche Heilungsberichte und neutestamentliche Wundererzählungen“ (wie Anm. 49), 157, 165; LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions* (wie Anm. 18), 96; Ἱάματα: *Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici* (Hg. von Maria Gironi; Πίνακες 3; Bari: Levante, 1998), 53 Nr. II.3. – Hier sei noch hinzugefügt, dass Ἐρμόδικος kein sehr häufiger Name ist, doch hier und da in der ganzen griechischen Welt vorkommt, besonders auch in Kleinasien und auf den Inseln des Ägäischen Meeres: auf Delos (*Inscriptiones Deli 2: Inscriptiones Deli liberae: Tabulae archontum, tabulae hieropoetorum annorum 314-250* [Hg. von Felix Dürnbach; *Inscriptiones Graecae* 11,2; Berlin: Reimer 1912], Nr. 145,27.43 aus dem Jahre 302 v.Chr.); auf Rhodos (*Inscriptiones Graecae insularum maris Aegaei praeter Delum: Supplementum* [Hg. von Friedrich Hiller von Gaertringen; *Inscriptiones Graecae* 12 Supplementum; Berlin: de Gruyter, 1939], Nr. 210 aus dem zweiten/ersten Jahrhundert v.Chr.; im Folgenden mit IG 12 s abgekürzt); auf Samos (*Inscriptiones Graecae insularum maris Aegaei praeter Delum 6: Inscriptiones Chii et Sami cum Corassiis Icariaque 1: Inscriptiones Sami insulae: Decreta, epistulae, sententiae, edicta imperatoria, leges, catalogi, tituli Atheniensium, tituli honorarii, tituli operum publicorum, inscriptiones ararum* [Hg. von Klaus Hallof; *Inscriptiones Graecae* 12,6,1; Berlin: de Gruyter, 2000], Nr. 150,31 vom Ende des vierten Jahrhunderts v.Chr.; Nr. 461,4 aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts v.Chr.; *Inscriptiones Graecae insularum maris Aegaei praeter Delum 6: Inscriptiones Chii et Sami cum Corassiis Icariaque 2: Inscriptiones Sami insulae: Dedicaciones, tituli sepulcrales, tituli Christiani Byzantini Iudaei, varia, tituli graphio incisi, incerta, tituli alieni* [Hg. von Klaus Hallof und Angelus P. Matthaiou; *Inscriptiones Graecae* 12,6,2; Berlin: de Gruyter, 2003], 561 Nr. 44: Münze aus Samos, geprägt zwischen 310 und 290 v.Chr.); auf Lesbos (IG 12 s, Nr. 121,9.28; 125,3 aus dem zweiten Jahrhundert v.Chr.); in Kleinasien, Mysien, Kyzikos (*The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum 4: Knidos, Halikarnassos and Branchidae: Supplementary and Miscellaneous Inscriptions* [Hg. von Gustav Hirschfeld und Frederick H. Marshall; Oxford: Clarendon Press, 1916], Nr. 1005,4 aus dem vierten Jahrhundert v.Chr.; Karl Lehmann, „Inchriften in Konstantinopel,“ *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 42 [1917]: [185-190] 188,80, zweimal, späthellenistisch); Lampsakos (unser Mann); Jonien, Ephesos (*Die Inchriften von Ephesos* 6 [Hg. von Reinhold Merkelbach und Johannes Nollé; Bonn: Habelt, 1980], Nr. 2899); Klazomenai (Rudolf Münsterberg,

Wunder existieren nicht, wenigstens sind solche für die historische Wissenschaft nicht in dem Sinne greifbar, wie ich das Wunder verstehe. So ergibt sich von selbst die Frage: Was passierte letzten Endes in Epidauros? Eine Antwort auf diese Frage zu geben ist schwierig, in der Tat unmöglich. In dieser Hinsicht haben sich die Ansichten der Forscher auch sehr gewandelt. Während die frühere Forschung die Berichte als reinen Bluff und Humbug abtat – berühmt ist etwa Wilamowitzens verachtungsvolles Verdikt, das Treiben in Epidauros sei nichts als Kurschwindel¹⁰⁶ –, versucht man heute (besonders in der Nachfolge von Herzog, dessen Ausführungen einen entscheidenden Anstoß zum tieferen Verständnis der Berichte gegeben haben), einerseits den eventuellen Wirklichkeitsboden der Berichte zu klären und andererseits Parallelen aus anderen antiken und späteren – sowohl antiken als auch besonders mittelalterlichen und modernen – christlichen Berichten zu suchen,¹⁰⁷ mit denen die epidaurischen Aufzeichnungen erstaunlich viele Berührungspunkte in Bezug auf die Struktur und den Gebrauch von Motiven

Die Beamtennamen auf den griechischen Münzen: geographisch und alphabetisch geordnet [Subsidia epigraphica 3; Wien, 1911-1927; Nachdruck, Hildesheim: G. Olms, 1973], 81; Lykaonien, Lystra (*Monuments from Lycaonia, the Pisido-Phrygian Borderland, Aphrodisias* [hg. von William M. Calder; Monumenta Asiae Minoris antiqua, Publications of the American Society for Archaeological Research in Asia Minor 8; London: Longmans, Green & Co., 1962], Nr. 1); unbestimmter Herkunft: Theben in Ägypten (Jules Baillet, *Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou Syringes à Thebes* 1 [Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire 17; Kairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1920], 110); *Hermodicus* in Rom: *Inscriptiones urbis Romae Latinae* 3 (hg. von Eugen Bormann, Wilhelm Henzen, Christian Hülsen; Corpus Inscriptionum Latinarum 6,3; Berlin: Reimer, 1886), Nr. 15479. – Der entsprechende Frauenname Ἐρωδιίκη ist auf Kos belegt: Giovanni Pugliese Carratelli, „Il damos coo di Isthmos.“ *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente* N.S. 25-26 (1963-1964): (147-202) 199 Nr. 26 B VII, 700: um 200 v.Chr.

106 Vgl. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Isyllos von Epidauros* (Philologische Untersuchungen 9; Berlin: Weidmann, 1886), 37: „Der Asklepios von Epidauros ist die Firma schwindelhafter Kurpfuscherei;“ ders., *Der Glaube der Hellenen* 2 (wie Anm. 19), 229: „Die Priester haben weiter den Schwindel mit den ἰάματα getrieben, den andere Asklepieia nachgemacht haben;“ ebd. 231: „Schwindel, wie er in den ἰάματα an mehreren Orten sich mit belustigender Unverschämtheit offenbart.“ Ähnlich manche andere erlauchte Namen, z.B. Johan L. Heiberg, *Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum* (Handbuch der Altertumswissenschaften 5,1,2; München: Beck, 1925), 97.

107 Als Erster hat sich vor allem Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (wie Anm. 1) bemüht, den möglichen Realitätsgehalt der Berichte aufzuspüren. Wichtige Beobachtungen ferner z.B. bei Edelstein/Edelstein, *Asclepius* 2 (wie Anm. 18), 142-145 und passim; Krug, *Heilkunst und Heilkult* (wie Anm. 9), 134-141; Margherita Guarducci, *Epigrafi sacre pagane e cristiane* (Epigrafia greca 4; Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1978), 143-154 (mit fragwürdigen Stellungnahmen); Dillon, „The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata“ (wie Anm. 25), 239-260; Riethmüller, *Asklepios: Heiligtümer und Kulte* 1 (wie Anm. 7), 388-392. Nicht alles, was in diesen Beiträgen dargelegt

haben. Zum Beispiel erinnert der von Asklepios geforderte starke Glauben an die Heilung unmittelbar an neutestamentliche Parallelen,¹⁰⁸ auch wenn zwischen den beiden, den inschriftlichen Heilungsberichten und den urchristlichen Heilungserzählungen, große Unterschiede nicht zu verkennen sind, weswegen es auch recht unsicher bleibt, ob die ersteren eine Quelle für die letzteren bildeten, wie mitunter vermutet wurde.¹⁰⁹

Es ist ferner interessant, zu notieren, dass der epidaurische Tempelschlaf möglicherweise durch gewisse medizinische Maßnahmen ergänzt wurde. Man kann wohl auch annehmen, dass das Personal des Heiligtums den Kranken Medikamente verschiedener Art bereitstellte; über etwaige Verbindungen zwischen der antiken schulmedizinischen „Pharmakopie“ und den Praktiken im Asklepieion sind wir aber nicht näher unterrichtet. Jedenfalls ist es nicht schwierig, Berührungspunkte zur zeitgenössischen Medizin zu finden, und einige der in den Berichten beschriebenen Maßnahmen entsprechen der Praxis der antiken griechischen Ärzte.¹¹⁰ Nur ein Beispiel: In *Wunder 3* wird ein Mann vorgestellt, der die Finger der Hand nicht rühren konnte. Im Traum geht der Gott mit ihm

wurde, lässt sich ohne Weiteres akzeptieren; besonders der Begriff des Wunders ist zeitweilig mit gewissen Schwierigkeiten der Definition verbunden.

108 Die Literatur dazu ist unüberschaubar. Vgl. etwa das klassische Werk von Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (6. Aufl.; Tübingen: Mohr Siebeck, 1971), 165-172. Ferner z.B. Gerd Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten: Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (Studien zum Neuen Testament 8; 5. Aufl.; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1987), 57-89; Dieter Zeller, „Wunder und Bekenntnis: Zum Sitz im Leben urchristlicher Wundergeschichten“, *Biblische Zeitschrift NF* 25 (1981): 204-222; Klaus Berger, „Hellenistische Gattungen im Neuen Testament“, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2,25,2 (hg. von Hildegard Temporini; Berlin: de Gruyter, 1984), (1031-1432, 1831-1885) 1216; Wolter, „In-schriftliche Heilungsberichte und neutestamentliche Wundererzählungen“ (wie Anm. 49), 135-175.

109 So Berger, „Hellenistische Gattungen im Neuen Testament“ (wie Anm. 108); vgl. aber Wolter, „In-schriftliche Heilungsberichte und neutestamentliche Wundererzählungen“ (wie Anm. 49), 135-175. Man muss ferner in Betracht ziehen, dass die Stelen an sich als eine direkte Quelle kaum großen Einfluss haben ausüben können, denn wie viele haben ihren Inhalt an Ort und Stelle genauer beobachten können? Aber andere schriftlich fixierte Formen von Berichten über die Heilvorgänge waren wohl allgemein im Umlauf (so scheint Beat Näf, *Traum und Traumdeutung im Altertum* [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004], 73 die Sache zu sehen).

110 Einige Fälle werden bei Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidaurios* (wie Anm. 1) behandelt; vgl. dazu die beiden folgenden Anmerkungen. Neuerdings bespricht Mariarosa Cricelli, „La medicina greca di IV e III secolo a. C. attraverso alcune iscrizioni di Epidaurio“, in *L'arte di Asclepio: Medici e malattie in età antica* (hg. von Giovanna De Sensi Sestito und Soveria Mannelli; Atti della giornata di studio sulla medicina antica, Università della Calabria 26 ottobre 2005; Catanzaro: Rubbettino, 2008), 177-195 einige medizinische Termini im Lichte ihres Erscheinens in den epidaurischen Wunderheilungsberichten (anspruchslos).

folgendermaßen um: Er springt ihm beim Astragalspiel auf die Hand, dadurch strecken und krümmen sich die Finger der Hand (eine Art Physiotherapie). Am nächsten Morgen geht der Mann gesund weg. Dieser phantastisch erscheinende Traum hat sein Vorbild in der medizinischen Praxis, wie aus einem analogen Fall bei Hippokrates hervorgeht.¹¹¹ Ähnliche Beschreibungen von Heilungen von Lähmungen sind ebenfalls nicht immer reine Phantasieprodukte. In *Wunder 16* wird erzählt, dass dem lahmen Nikanor ein Knabe im Wachen seinen Stab raubte und floh, er aber aufstand, ihn verfolgte und darauf gesund wurde; es handelt sich um eine typische Affektheilung im Wachen, die bei hysterischer Lähmung vorkommen kann. Überhaupt besitzen Schreckwirkungen heilende Kraft, wie man etwa bei der Beschreibung der Heilungen von Sprachstörungen sieht (so schon im programmatischen *Wunder 5* oder in *Wunder 44*).¹¹² Es ist nicht ausgeschlossen, dass die als ἄφρωνι dargestellten Kranken in der Tat geheilt wurden. Freilich ist die Aphasie meistens von einer organischen Gehirnverletzung verursacht, die sich nicht plötzlich heilen lässt. Gelegentlich kann aber die Aphasie hysterischer Herkunft sein, von psychologischen Störungen, etwa ernsthafter Depression, verursacht; ein psychogener Zustand kann also nicht außer Acht gelassen werden. Vielleicht könnten die beiden *Wunder 5* und *44* dadurch erklärt werden: Die zwei stummen Kinder wurden von ihren Eltern ins Heiligtum gebracht, wo das Mädchen durch ein Schreckerlebnis und der Knabe durch die Spannung der Verpflichtung, den Heildank zu opfern (er war sehr erfüllt von frommer Hingabe), ihre Stimme wieder erhielten. Die Berichte wollen den Eindruck erwecken, als seien die Kinder von Geburt an stumm gewesen; es kann aber sein, dass sie das nur eine kurze Weile gewesen waren, dass die Priester aber die Kraft der Erregung erkannten und selbst mit Absicht eine Gelegenheit herbeiführten, bei der das Kind plötzlich erschrecken musste. Notierenenswert ist noch, dass beide Kinder anonym angeführt werden (παῖς ἄφρωνος und κόρα ἄφρωνος), als wollten die Priester sich dessen versichern, dass Dritten die Identität der zwei Kinder verhehlt blieb.

Doch ist einschränkend festzustellen, dass Berührungspunkte sich nicht unbedingt auf der Handlungsebene niedergeschlagen haben müssen (es ist auch zuzugeben, dass die meisten vom Gott angeblich vollzogenen Kuren und Operationen im Widerspruch zur damals praktizierten ärztlichen Tätigkeit stehen oder reine Phantasieprodukte sind). Deswegen hat man die Frage aufgeworfen, ob vielleicht die Priester von Epidauros selbst medizinische Operationen durch-

¹¹¹ Vgl. Hippokrates, *Epidemien* 5,23 (hg. und übers. von Wesley D. Smith, *Hippocrates 7: Epidemics 5* [Loeb Classical Library 477; Cambridge: Harvard University Press, 1994], 174). Dieser Fall wurde von Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (wie Anm. 1), 99 herangezogen und erklärt.

¹¹² Andere Fälle bespricht Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (wie Anm. 1), 97-98.

führten und somit die Wunderheilungen herbeiführten.¹¹³ Auf diese Frage eine positive Antwort zu geben ist wohl ausgeschlossen. Es ist freilich klar, dass das Personal des Heiligtums den Hilfesuchenden zur Verfügung stand, wenn diese beim Baden, bei Opferhandlungen, der Heilgymnastik oder bei der Wahl der Diät und der Medikamente Hilfe brauchten. Ebenso klar ist, dass es keinerlei Beweismaterial dafür gibt, dass die Priester in der nächtlichen Finsternis des Abaton mit Hypnose oder starken Rauschgiften Operationen durchgeführt hätten,¹¹⁴ die sie dann am folgenden Tag als Wunder präsentiert hätten; im Gegenteil ist die Teilnahme der Priester an solchen Operationen höchst unwahrscheinlich und scheitert einfach an den realen Gegebenheiten, denn in den offenen Inkubationshallen, im Beisein zahlreicher anderer Pilger, ist das Ausführen solcher Eingriffe doch schlechterdings ausgeschlossen. Darüber hinaus ist von einer Beteiligung von Priestern (und Ärzten) bei der Inkubation niemals die Rede, und zwar nicht nur in den epidaurischen Iamata, sondern auch in denen von Lebena und Rom, selbst bei Aristophanes und in den Heilberichten des Aelius Aristides.¹¹⁵

Der einfache und ungekünstelte Stil der epidaurischen Berichte und ihre scheinbare Klarheit und Rationalität dürfen nicht in die Irre leiten, denn die Priester verfügten wohl über rudimentäre medizinische Grundkenntnisse, die sie in die Heilungsberichte leicht übertragen konnten, als sie sie zur Publikation vorbereiteten. Andererseits sind bei den Priestern keine fundierteren medizinischen Kenntnisse zu erwarten; sie waren eben keine Ärzte, sondern wurden jährlich gewählt und stammten aus alten Priesterfamilien, so dass ihre Verbindungen zur ausgeprägt medizinischen Praxis eher gering waren, jedoch von Fall zu Fall unterschiedlich sein konnten. Alles in allem sollte der medizinische Aussagegehalt der Berichte normalerweise nicht sehr hoch veranschlagt werden. Außerdem ist zu bemerken, dass in den zahlreichen Inschriften von Epidauros kein einziger bekannter Arzt eigens genannt wird und dass in den Ausgrabungen des Tempelbezirks keine chirurgischen Instrumente gefunden worden sind, was in der Tat die Möglichkeit ausschließen dürfte, dass die Priester durch chirurgische Operationen zu Wundern verholfen hätten. Und wenn Arztwerkzeuge überhaupt ge-

113 Man hat auch gemeint (vgl. Hartigan, *Performance and Cure* [wie Anm. 30], 29), dass die Priester abends eine dramatische Prozession gebildet hätten, um die Heilsuchenden vorzubereiten und Träume entgegenzunehmen. Für einen solchen Gedanken gibt die erhaltene Dokumentation keinen Anlass.

114 Der Gebrauch von Rauschgiften oder überhaupt einschläfernden Mitteln lässt sich nicht belegen.

115 Vgl. Plutarchos, *Moralia* 633-747 (BSGRT *Plutarchi Moralia IV*, 51,9-333,15 Hubert); Aelius Aristides, *Orationes* 47-51 (wie Anm. 70), passim (siehe Edelstein/Edelstein, *Asclepius* 1 [wie Anm. 18], 454-455).

funden wurden, wie in dem Opferhorizont um den großen Altar des Apollon im Heiligtum des Maleatas auf dem Kynortion (also nicht im Hain!) oder anderswo wie in Athen, Argos, Korinth, Pheneos, Kos oder Pergamon, so stellen sie nur Dankesvotive der Ärzte an ihren Schutzpatron dar.¹¹⁶ Überhaupt ist von einer Beteiligung der Ärzte bei der Inkubation nie die Rede; ihre Rolle in den Asklepieia wird oft stark überschätzt.

Wenn Ärzte im Zusammenhang mit Weihungen und Opfern in Asklepios-Heiligtümern erscheinen, so erklärt sich das dadurch, dass sie Asklepios als ihren Schutzpatron und fiktiven Ahnvater verehrten; darauf kommen wir noch zurück. Andererseits darf man die Asklepios-Priester und die Ärzte nicht als zwei Gegenpole auffassen; die Wechselwirkungen zwischen Heilkunst und Heilkult, die gemeinsam grobe Scharlatanerie und Magie verurteilten,¹¹⁷ führten zu einer Duldung, gelegentlich sogar möglicherweise zur gegenseitigen Förderung, auch wenn wir davon kaum etwas Exaktes wissen. Da aber entsprechend dem umfassenden antiken Verständnis von Gesundheit und Krankheit ein breites Angebot gesundheitlicher Versorgung bestand, wobei auch magische Konzeptionen des Heilens einen weiteren Aspekt des Heiler- und Gesundheitsmarkts stellten,¹¹⁸ konnte es zu einer gegenseitigen Duldung kommen, auch wenn gerade Epidauros dazu so gut wie keinerlei Material bietet. Angesichts des breiten Spektrums der Herkunft und Ausbildung der griechischen Ärzteschaft – es ist ja bekannt, dass sich die ganze Antike hindurch jeder, der aus irgendwelchen Gründen dazu die Neigung hatte, als Arzt bezeichnet werden konnte, mit anderen Worten: dass weder die ärztliche Ausbildung noch die Zulassung zum Arztberuf und dessen Ausübung vom Staat in irgendeiner Weise geregelt und kontrolliert wurden¹¹⁹ – wird es einen möglicherweise wunder nehmen, dass in epidaurischen Urkunden keine Ärzte überliefert sind. Wenn das nicht auf einem reinen Zufall beruht, hätten möglicherweise die dortigen Priester auf eine Zusammenarbeit mit Ärzten wissentlich

116 Nachweise bei Riethmüller, *Asklepios: Heiligtümer und Kulte* 1 (wie Anm. 7), 173-174, 390.

117 Ganz wie heute die Schulmedizin und die kirchlichen Behörden in gemeinsamer Front stehen gegen eine solch grobe Scharlatanerie und Magie, in protestantischen Ländern auch gegen einen Heilbetrieb epidaurischer Art.

118 Dazu vgl. Karl Hoheisel, „Religiöse und profane Formen nichtmedizinischen Heilens,“ in *Heil und Heilung in den Religionen* (hg. von Karl Hoheisel und Hans-Joachim Klimkeit; Wiesbaden: Harrassowitz, 1995), 167-184.

119 Dazu vgl. z.B. Jutta Kollesch und Georg Harig, „Der hippokratische Eid: Zur Entstehung der antiken medizinischen Deontologie,“ *Philologus* 122 (1978): (157-176) 164-165; Florian Steger, *Das Erbe des Hippokrates: Medizinethische Konflikte und ihre Wurzeln* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2008), 22-23.

verzichtet, um die Macht ihres Gottes noch mehr zu glorifizieren und um eine Distanz mit den sich Ärzte nennenden Scharlatanen zu halten.

Noch zweierlei zum Verhältnis der professionellen Medizin und des Asklepios-Kultes ist zu sagen. Man hat in der früheren Forschung oft auf die irrationale Natur der griechischen Religion und Kultausübung hingewiesen, im Gegensatz zum rationalen Charakter der hippokratischen Medizin.¹²⁰ In der neueren Forschung hat man begonnen, diese Dichotomie in Frage zu stellen; das griechische religiöse Erlebnis sei vielmehr zutiefst rational.¹²¹ In diesem Licht sei auch das Verhältnis zwischen der hippokratischen Medizin und der Ausübung des Asklepios-Kultes seitens der Priester neu zu erwägen: Es wurde schon festgestellt, dass man die Ärzte und die Träger des Asklepios-Kultes nicht als Gegenpole auffassen sollte, sondern eher als Teile desselben Phänomens des Heilens, mit verschiedenen Aufgaben, einander ergänzend. Es kann sein, dass das Interesse an Asklepios' Kult dadurch zunahm, dass die hippokratischen Ärzte sich weigerten, chronisch oder unheilbar Kranke zu behandeln, während diese sich an das Kultpersonal wandten, um Heilung von dem Gott für diejenigen Qualen zu suchen, die außerhalb der Kompetenz der Ärzte waren, ohne dass diese sich gereizt gefühlt hätten. Das hippokratische Corpus und der Asklepios-Kult haben dasselbe Ziel, gegen Magie und Scharlatanerie zu kämpfen, mit anderen Worten: Das Heilen war im Begriff, in beiden Fällen mehr und mehr professionell zu werden.¹²² Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, dass es in hippokratischen Schriften an Äußerungen fehlt, die Ärzte würden das Heilen in den Tempeln kategorisch ablehnen. Doch muss ich noch einmal betonen, dass trotz gemeinsamer professioneller Interessen hippokratische Ärzte und Asklepios-Priester sich derselben Sache mit sehr unterschiedlichen Mitteln und Zielen annahmen.

120 So aus neuerer Zeit etwa Edelstein/Edelstein, *Asclepius* 1 (wie Anm. 18), 2, 145 und passim; Eric Robertson Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Sather Classical Lectures 25; Berkeley: University of California Press, 1951), passim.

121 Das wird z.B. von Geoffrey E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 49 hervorgehoben. Vgl. ferner Thomas Harrison, „Religion and Rationality of the Greek City,“ in *Rethinking Revolutions through Ancient Greece* (hg. von Simon Goldhill und Robin Osborne; Cambridge: University Press, 2006), (124-140) 136; Wickkiser, *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-century Greece* (wie Anm. 30), 3-4 und passim.

122 Zum Fragekomplex vgl. z.B. Vivian Nutton, *Ancient Medicine* (London: Routledge, 2004), 114 und passim; Wickkiser, *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-century Greece* (wie Anm. 30), passim.

Man hat immer wieder auf moderne Parallelen hingewiesen, vor allem im Zusammenhang mit Lourdes.¹²³ Ich möchte hier zum Schluss auf ein Beispiel aus meinem Land eingehen, das zur Beurteilung des epidaurischen Phänomens einiges beitragen mag. Es sei von vorneherein gesagt, dass in protestantischen Ländern Untersuchungen dieser Art seltener durchgeführt worden sind als in katholischen Gebieten; auch sind die Einstellung der Schulmedizin und die Ergebnisse solcher Untersuchungen vielfach unterschiedlich. Es handelt sich um von Matti A. Miettinen im Jahre 1980 in Finnland für seine medizinische Dissertation gesammeltes Material aus den vom bekannten Wunderheiler Niilo Ylivainio (1920-1981) veranstalteten Erweckungsversammlungen der Pfingstbewegung. Die Zahl der Untersuchten lag über 600, von denen einige auch an anderen charismatischen Veranstaltungen teilgenommen haben.¹²⁴ Um ganz kurz einige Ergebnisse des Verfassers zu rekapitulieren:

1. Die krankheitsbezogene Betrachtung wurde aufgrund der im Jahre 1983 gültigen internationalen Krankheitsklassifikation durchgeführt. Von insgesamt 1403 untersuchten Fällen hatten 1182 adäquate medizinische Behandlung erhalten; die restlichen Fälle wurden nicht untersucht. Bei keiner Krankheitsgattung kam etwas von einer medizinisch bekannten Prognose Abweichendes zum Vorschein. Beim Gesundheitszustand somatisch Kranker konnte keine Änderung festgestellt werden, die mit der untersuchten Heilungstätigkeit in Zusammenhang stand. Bei psychosomatischen und psychischen Krankheiten hingegen konnten einzelne vorübergehende Änderungen entweder in positiver oder negativer Richtung festgestellt werden, die Wirkungen standen aber eher im Zusammenhang mit veränderten Lebensumständen sowie der Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft als mit der Heilungstätigkeit. In der Mehrheit der Fälle war der Zustand unverändert, und man kann nur von Empfindsamkeitseffekten reden.
2. Vom medizinischen Blickwinkel aus war die Wunderheilung an erster Stelle eine kausal gedeutete natürliche Genesung. Als tieferen Grund der Heilung sahen die Untersuchten Gott mit seinen verborgenen Absichten. Grundlage der Deutung war die religiöse Überzeugung und Weltanschauung.
3. Das unmittelbare Erlebnis der Wunderheilung wurde durch eine aus den physischen, psychischen und sozialen Bedürfnissen entstehende Änderung

123 Dazu s.o. S. 13, 22-23; ferner Leipoldt, *Von Epidauros bis Lourdes* (wie Anm. 49), passim.

124 Vgl. Matti A. Miettinen, *Uskonnolliset ihmeparantumiset lääketieteellis-psykologisesta näkökulmasta* („Die religiösen Wunderheilungen aus dem medizinisch-psychologischen Blickwinkel“) (Kirkon Tutkimuskeskus sarja A,51; Diss. med. Tampere, 1990). Eine englische Zusammenfassung findet sich auf den Seiten 110-113 (ohne einen Titel).

- des emotionalen Zustandes vermittelt, die durch vegetativ-physiologische Mechanismen das Gefühl eines subjektiven Wohlbefindens, einer Heilung bewirkte. Die Dauerhaftigkeit des Gefühls hing von der Dauerhaftigkeit der dahinter steckenden Probleme sowie von den Lebensumständen ab.
4. Die religiöse Heilungstätigkeit und Wunderheilung sind nicht den medizinischen Heilungs- und Gesundheitsbegriffen gleichzustellen, und eine solche Behandlung kann nicht mit der medizinischen, die Ursachen der Krankheit erkennenden Pflege verglichen werden. Die Wunderheilung muss als ein Phänomen innerhalb religiöser Praxis verstanden werden. Die Unterschiede können für fundamental gehalten werden; nur der Placebo-Sektor weist gemeinsame Züge auf; die erreichten Ergebnisse können durchaus dem Placebo-Effekt gleichgestellt werden. In der religiösen Heilungstätigkeit können auch potentiell gefährliche Bereiche nachgewiesen werden.
 5. Medizinisch gesehen handelt es sich bei der Wunderheilung zunächst um die Deutung der Ursache der Heilung. Psychologisch kann man von einem Erlebnis der Heilung sprechen, das aus den Bedürfnissen des Individuums erwächst. Ein Teil solcher spontaner Heilungen kann von psychopathologischer Grundlage her verstanden werden. Als mitwirkende Faktoren können Suggestionsempfänglichkeit, Erziehungshintergrund und der Inhalt des Unterrichts der religiösen Gemeinschaft sowie die sozialen Motive gesehen werden. Auch die Unkenntnis der menschlichen Anatomie und Physiologie ermöglicht die Entstehung und Gestaltung des Glaubens an Wunder.

Das Ergebnis der Untersuchung war, dass keine einzige organische Krankheit in den Versammlungen geheilt wurde, und auch bei Störungen des seelischen Zustandes gab es nur vereinzelte positive Wirkungen. Solche Ergebnisse kann man auch, *mutatis mutandis*, auf die klassische griechische Welt beziehen. Dem Erlebnis in den charismatischen Versammlungen entspricht der Kernpunkt der Inkubation, der Traum; die Heilerfolge des Asklepios erklären sich im Wesentlichen durch Träume und Heilserwartungen der Pilger. Natürlich wurden bei weitem nicht alle Heilsuchenden geheilt. Epidauros verfügte auch über ein Sterbehaus, das nach gültigen Vorschriften außerhalb des Temenos lag.¹²⁵ Die Erfolgsquote war keineswegs so hoch, wie die Iamata glauben machen wollen. Darauf weist auch Pausanias indirekt hin, wenn er sagt, dass die Kranken, bevor der Senator Antoninus (Sex. Iulius Maior Antoninus Pythodorus) die Kotys-Halle restaurieren ließ, den Tod unter freiem Himmel erwarten mussten (ἢ τελευτῆ τοῖς κάμνουσιν

125 Dazu vgl. oben S. 11.

ὑπαίθριος ἐγένετο).¹²⁶ Wie sich die Krankheitsgeschichte dann nach dem Verlassen des Heiligtums weiterentwickelte, ist natürlich unbekannt. Doch der Glaube beim Volk blieb unerschüttert, sonst ließe sich der kontinuierliche Zufluss von Pilgern nach Epidauros nicht verstehen. Auch hier findet sich eine Parallele mit den von Ylivainio veranstalteten Versammlungen: Selbst wenn die Patienten, medizinisch gesehen, nicht geheilt wurden, so blieb der Glaube fest: Man sieht das aus den zornigen Reaktionen seitens der Pfingstler gegen die Untersuchung von Miettinens, der zahlreiche grimmige Post erhielt und sogar bedroht wurde. Die relative Beständigkeit des Glaubens an die Heilung ist an sich verständlich: Der Mensch begibt sich in die Hände Gottes und gibt sich mit seinem Zustand zufrieden. Das einzige, was vom medizinischen Standpunkt aus als positiv bewertet werden kann, ist die Suggestionwirkung, die in der Schulmedizin akzeptiert wird. Insgesamt sollte sich die ärztliche Praxis aber vom Treiben dieser Art fernhalten.

Auch in Griechenland hat sich die Medizin schon früh von den rituellen Heilmethoden getrennt; das Erlebnis der Genesung und das der rituellen Heilung waren nicht mehr untrennbar wie in den primitiven Gesellschaften. Ich glaube in der Tat, dass im klassischen Griechenland die wissenschaftlich geschulten Ärzte trotz ihres nahen Verhältnisses zum Asklepios-Kult nur wenig mit der Tätigkeit des epidaurischen Wunderheilungstreibens zu tun hatten.¹²⁷ Dieses Treiben wiederum muss vom reinen Aberglauben getrennt werden; die ansässigen Priester wollten guten Glaubens einerseits den Pilgern helfen und andererseits durch die Heilungstätigkeit den Ruhm und Reichtum des epidaurischen Heiligtums fördern.

Auch in anderen Asklepios-Heiligtümern kann ein eigentlicher Zusammenhang zwischen dem Traumkult und der Medizin nicht nachgewiesen werden,¹²⁸ nicht

126 Pausanias, *Graeciae descriptio* 2,27,6 (171,17-18 R.-P.).

127 Man denkt immer noch oft, etwa in der Nachfolge von Herzogs Ausführungen zur koischen Tempelmedizin (vgl. Rudolf Herzog, *Koische Forschungen und Funde* [Leipzig: Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung, 1899]), an eine enge Verbindung zwischen den gebildeten Ärzten und den Priestern; so neuerdings etwa Michael Dörnemann, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter* (STAC 20; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 42, dem zufolge „Arzt und Priester manchmal identisch waren“ (so sollte man sich, wenigstens im hippokratischen Zusammenhang, nicht ausdrücken).

128 In den Inscripten des athenischen Asklepieions erscheinen oft Ärzte; dazu vgl. zuletzt Maria E. Gorrini, „The Hippocratic Impact on Healing Cults: The Archaeological Evidence in Attica,“ in *Hippocrates in Context* (hg. von Philip J. van der Eijk; Papers Read at the XIth International Hippocrates Colloquium, University of Newcastle upon Tyne, 27-31 August 2002; *Studies in Ancient Medicine* 31; Leiden: Brill, 2005), 135-156, doch gibt es dort keine Anzeichen einer Zusammenarbeit zwischen Ärzten und Priestern. Und ich würde nicht mit Gorrini von einer „Tempelmedizin“ in Athen sprechen.

einmal im berühmten Asklepieion von Kos. Nun liegen die Anfänge des koischen Asklepios-Kultes im Dunkeln, aber zur Blüte kam er nicht vor dem dritten Jahrhundert.¹²⁹ Noch dunkler ist die Rolle des Hippokrates in der Einführung des Kultes in Kos. Hippokrates wurde zwar als Asklepiade bezeichnet,¹³⁰ ob er sich aber selbst von Asklepios herleitete oder ob schon damals „Asklepiade“ nur ein anderes Wort für Arzt war, bleibt unsicher. Von seinem Verhältnis zur Wunder-tätigkeit der Asklepios-Priester im koischen Heiligtum wissen wir nichts. Die auf Varro zurückgehende Aussage bei Plinius dem Älteren gehört in den Bereich der Hippokrates-Legende und ist demnach sicher als apokrypher Stoff in der biographischen Überlieferung des großen Arztes zu bewerten; Plinius behauptet, Hippokrates habe von den im Tempelbezirk aufgestellten Wunderheilungsberichten gelernt:

Tunc eam (sc. medicinam) revocavit in lucem Hippocrates, genitus in insula Coe in primis clara ac valida et Aesculapio dicata. Is, cum fuisset mos, liberatos morbis scribere in templo eius dei quid auxiliatus esset, ut postea similitudo proficeret, exscripsisse ea traditur atque, ut Varro apud nos credit, templo cremato i(i)s instituisse medicinam hanc, quae clinice vocatur.

Dann rief Hippokrates sie ans Licht zurück; er stammte von der sehr berühmten, mächtigen und dem Asklepios geweihten Insel Kos. Da es Sitte war, dass die von Krankheiten Befreiten das, was ihnen geholfen hatte, im Tempel dieses Gottes aufschrieben, damit es später in ähnlichen Fällen von Nutzen sei, soll Hippokrates davon Abschriften gefertigt und, wie Varro bei uns glaubt, nach dem Brand des Tempels mit deren Hilfe die Heilkunde eingeführt haben, die man *klinike* nennt.¹³¹

Diese Erzählung dürfte einem hippokratesfeindlichen biographischen Stoff entstammen und ist wahrscheinlich als Verleumdung zu bewerten.¹³² Ähnlich ist

129 Zur Frage jetzt ausführlich Riethmüller, *Asklepios: Heiligtümer und Kulte* 1 (wie Anm. 7), 206-208. Er neigt zu einer frühen Einführung, aber teilweise sind seine Argumente nicht ganz überzeugend.

130 So schon sein Zeitgenosse Platon, *Protagoras* 311b; *Phaidros* 270c.

131 Plinius maior, *Naturalis historia* 29,4 (hg. und übers. von Roderich König, *Naturalis historia* [Zürich: Artemis und Winkler, 1983], 18, II.4).

132 Zuweilen gibt man in der Forschung die plinianische Anekdote zuversichtlich unkritisch wieder; so z.B. Guarducci, *Epigrafi sacre pagane e cristiane* (wie Anm. 107), 146; auch Riethmüller, *Asklepios: Heiligtümer und Kulte* 1 (wie Anm. 7), 208 denkt, dass sich hinter diesen Anekdoten als historischer Kern eine wie auch immer geartete Verbindung zum Heiligtum verberge (aber seine Behauptung, dass Ludwig Edelstein, „Hippokrates,“ [Nachtrag] *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft Supplementum* 6 [Stuttgart 1935], 1290-1345, und Susan M. Sherwin-White, *Ancient Cos: An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period* [Hypomnemata 51; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978], 260-263, 354 einer Verbindung des Hippokrates mit dem Asklepieion mit weniger Skepsis begegnen, trifft so nicht zu). Zur Plinius-Stelle im Allgemeinen etwa Johannes Hahn, „Plinius und die griechischen Ärzte

die Angabe bei Strabon zu beurteilen, der das Gerede wiedergibt, Hippokrates habe sich vor allem aufgrund der im koischen Heiligtum geweihten Heilungen in der Diätetik geübt (φασὶ δ' Ἴπποκράτην μάλιστα ἐκ τῶν ἐνταῦθα ἀνακειμένων θεραπειῶν γυμνάσασθαι τὰ περὶ τὰς διαίτας).¹³³ Der einzige koische Arzt, von dessen engeren Beziehungen zu dem Asklepios-Tempel man etwas Näheres weiß, ist der berühmte Leibarzt des Claudius, C. Stertinius Xenophon,¹³⁴ der in zahlreichen Ehreninschriften genannt wird,¹³⁵ aber auch seine Tätigkeit dort betraf nicht den Kult, sondern Hygieneaspekte.¹³⁶

Wie steht es dann mit dem von Rudolf Herzog ausgesprochenen Gedanken, die koischen Ärzte seien im engen Kontakt mit dem Asklepieion der Merops-Insel gewesen; nahm er an, dass sie dort eine quasi rationale Tempelmedizin ausgeübt hätten?¹³⁷ Für diese Idee über den Gebrauch eines Kultzentrums kann man Analogien in der Organisation des athenischen Lykeion und des alexandrinischen Museion finden, und deswegen soll man ihn nicht sofort von der Hand weisen. Dennoch ist es besser, die koische Ärzteorganisation in der hellenistischen Zeit mit den Zünften zu vergleichen als mit den Philosophenschulen in Athen oder mit dem Museion. Herzogs Hypothese gründet sich in hohem Grade auf a-priori-Annahmen. Sein Hauptargument war, dass es ihm nicht gelang, in den Ausgrabungen des koischen Asklepieions Wunderheilungsberichte epidaurischen Typs zu finden, und zur Bestätigung seiner Auffassung zog er die große Zahl der Dekrete im Asklepieion heran, die koische Ärzte betreffen. Dieses Argument hat aber keinen Wert, denn das Asklepieion war namentlich der Platz auf Kos, an dem die Dekrete regelmäßig aufgestellt wurden. In Wirklichkeit gibt es keinerlei Evidenz über fachliche Verbindungen koischer Ärzte mit dem Tempel, und es dürfte purer Zufall sein, dass dort keine Wunderheilungsberichte erhalten sind, von deren Existenz wir aber durch Strabon unterrichtet sind, der in dem Epidauros

in Rom: Naturkonzeption und Medizinkritik in der *Naturalis Historia*,“ *Sudhoffs Archiv* 75 (1991): 209-239 (dort wird etwas ungenau festgestellt, dass sich Hippokrates, Plinius zufolge, von der Tempelmedizin gelöst hätte).

133 Strabon, *Geographica* 14,2,19 = 657C (hg. von Stefan Radt, *Strabons Geographika. Band 4. Buch XIV-XVII: Text und Übersetzung* [Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005], 68,30-31).

134 *Prosopographia Imperii Romani saec. I, II, III* 7,2 (hg. von Matthäus Heil und Klaus Wachtel; 2. Aufl.; Berlin: de Gruyter, 2006), Nr. S 913.

135 Neuerdings gesammelt in: *Les médecins dans le monde grec: Sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical* (hg. von Évelyne Samama; Hautes études du monde gréco-romain 31; Genf: Droz, 2003), Nr. 142-147 (Ehreninschriften an Xenophon); 154 (seinem Onkel gewidmet). **136** Dazu vgl. Sherwin-White, *Ancient Cos* (wie Anm. 132), 283-289, 354.

137 Herzog, *Koische Forschungen und Funde* (wie Anm. 127), 204-207; ders., *Die Wunderheilungen von Epidauros* (wie Anm. 1), 148-153.

gewidmeten Kapitel über ähnliche Wunderheilungsberichte aus Kos und Triikka berichtet.¹³⁸ Man hat auch eine diesbezügliche Nachricht aus dem 18. Jahrhundert in dem Reisetagebuch des französischen Reisenden Villoison entdecken wollen, doch bleibt die Deutung dieses Zeugnisses etwas vage.¹³⁹

Etwas anderes ist das nahe Verhältnis der koischen Ärzte zum Kult ihres Schutzpatrons Asklepios an sich, besonders im Bereich der Asklepieia. Es war durchaus nicht ungewöhnlich, dass die Pioniere der griechischen Medizin ihren Schutzpatron in der durch und durch religiösen Gesellschaft verehrten. Die griechische Tradition zeugt in vielen Quellen von der zentralen Bedeutung dieses Kultes. Die traditionelle Gottesverehrung und altbewährte Frömmigkeit und die wissenschaftliche Medizin schließen einander nicht aus, so wie heute ein Arzt, der ein bekennender Christ ist, an sich kein schlechterer Arzt ist als die übrigen.¹⁴⁰

138 Vgl. Strabon, *Geographica* 8,6,15 = 374C (hg. von Stefan Radt, *Strabons Geographika. Band 2. Buch V-VIII: Text und Übersetzung* [Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2003], 502): τὸ ἱερὸν πλήρες ἔχοντος (sc. Ἀσκληπιῶ) ἀεὶ τῶν τε καμνόντων καὶ τῶν ἀνακειμένων πινάκων, ἐν οἷς ἀναγεγραμμένα τυχάνουσιν αἱ θεραπείαι, καθάπερ ἐν Κῶ τε καὶ Τρίκκῃ („dessen [des Asklepios] Heiligtum ist ständig gefüllt mit Kranken und geweihten Tafeln, auf denen die Heilungen geschrieben stehen, genauso wie in Kos und Triikka“). Vom Gebrauch ähnlicher Tafeln durch Hippokrates berichten Strabon, *Geographica* 14,2,19 = 657C (hg. von Stefan Radt, *Strabons Geographika. Band 4. Buch XIV-XVII: Text und Übersetzung* [Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005], 68,15-31) und Varro bei Plinius maior, *Naturalis historia* 29,4 (18,II.4 K.) – aber wie gesagt, gehört die Erwähnung des großen Arztes in diesem Zusammenhang in den Bereich der Hippokrates-Legende und hat keinen historischen Wert.

139 Das Tagebuch ist publiziert in: *Jean-Baptiste-Gaspard D'Anse de Villosion: De l'Hellade à la Grèce: Voyage en Grèce et au Levant (1784-1786)* (hg. von Étienne Famerie; *Altertumswissenschaftliche Texte und Studien* 40; Hildesheim: Olms, 2006). Villosion zitiert die Inschrift zweimal: auf S. 129 der Edition von Famerie: „comme j'avois trouvé à Cos une action de grâces d'un père à Esculape, qui lui avoit rendu sa fille ΣΩΣΤΡΑ“ und auf S. 162: „J'ai trouvé aussi d'inscriptions . . . d'Esculape et, entre autres, des remerciements d'un père dont ce dieu avoit guéri la fille, ΘΥΓΑΤΡΟΣ ΣΩΣΤΡΑ.“ Famerie identifiziert die Inschrift mit derjenigen in: William R. Paton und Edward L. Hicks, *The Inscriptions of Cos* (Oxford: Clarendon Press, 1891), 325bis, was nicht möglich ist, denn diese stellt ein Sarkophagepitaph von Sulpicius Rufus und Flavia Sostrate dar (die betreffende Stelle lautet Φλα[ο]υίας Ἀθηνονκλέο[υς] θυγατρὸς Σωστ[ρά]της). Wenn die beiden Texte identisch wären, hätte Villosion den Textverlauf völlig missverstanden. Ebenso gut kann es sich bei der von Villosion gesehenen Inschrift um einen anderen Text handeln, den wir aus anderen Quellen nicht kennen, der also früh verschollen ist. Dies ist gut möglich; dazu siehe Sherwin-White, *Ancient Cos* (wie Anm. 132), 276, die einige glaubhafte Gründe dafür hervorgehoben hat, dass Steine verschiedener Art des koischen Asklepieions wie auch anderer Gebäude im Mittelalter als Baumaterial für die Paläste des Johanniterordens verwendet wurden.

140 Dies trifft auch auf die christlichen Ärzte (also Leute, die sich als ἰατροί, *medici* o.ä. bezeichnen) zu. Zur diesbezüglichen Problematik vgl. aus neuerer Zeit etwa den Sammelband *Ärztelkunst und Gottvertrauen: Antike und mittelalterliche Schnittpunkte von Christentum und Medizin* (hg. von

Außer den in den vier großen Stelen erhaltenen Berichten kennen wir aus Epidauros noch andere ähnliche Berichte. Einige von ihnen sind recht interessant und beleuchten den psychosomatischen Hintergrund der Heilungen, wie der Bericht des in Mylasa in Karien beheimateten M. Iulius Apellas aus dem zweiten Jahrhundert n.Chr.¹⁴¹ Ein weiterer interessanter Bericht ist der des Ti. Claudius Severus von Sinope aus dem Jahre 224 n.Chr.,¹⁴² der die Stele dem Apollon Maleatas und dem Heiland Asklepios, Ἀπόλλωνι Μαλεάτῃ καὶ Σωτήρῳ Ἀσκληπιῶ, weihet; daraus geht u.a. hervor, dass noch im dritten Jahrhundert n.Chr. der alte Name Apollon Maleatas gebraucht werden konnte – religiöser Konservatismus.

Jetzt noch kurz zu den vier Tafeln: Sieht man von Kavvadias' Publikationen ab, besitzen wir von ihnen sechs mehr oder weniger vollständige Editionen,¹⁴³ zuerst von Max Fränkel im Rahmen der ersten Auflage des vierten Bandes der *Inscrip-*

Christian Schulze und Sibylle Ihm; Spudasmata 86; Hildesheim: Olms, 2002), sowie Christian Schulze, *Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter: Christliche Ärzte und ihr Wirken* (STAC 27; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005); Christian Flügel, *Spätantike Arztinschriften als Spiegel des Einflusses des Christentums auf die Medizin* (Göttinger Forum für Altertumswissenschaft, Beiheft 20; Göttingen: Edition Ruprecht, 2006); alles etwas unergiebig (und nicht ohne grobe Fehlinterpretationen im Einzelnen).

141 *Wunder 79* = IG 4²,1, Nr. 126. – Text mit Übersetzung und Kommentar, um aus der ältesten und der neuesten Forschung exemplarisch einige Namen zu nennen, bei Wilamowitz-Moellendorff, *Isyllos von Epidauros* (wie Anm. 106), 116-124; Vincenzo Longo, *Aretalogie nel mondo greco 1: Epigrafi e papiri* (Pubblicazione dell'Istituto di Filologia classica dell'Università di Genova 29; Genua: Istituto di Filologia Classica e Medioevale, 1969), 86-89 Nr. 56; Wolter, „Inscriptliche Heilungsberichte und neutestamentliche Wundererzählungen“ (wie Anm. 49), 157-159; Wells, *The Greek Language of Healing from Homer to New Testament Times* (wie Anm. 66), 38-39, 276-278; Florian Steger, *Asklepiosmedizin: Medizinischer Alltag in der römischen Kaiserzeit* (Medizin, Gesellschaft und Geschichte, Beiheft 22; Stuttgart: F. Steiner, 2004), 154-160. Dasselbe, unter Begleitung eines Photos, bei Gironé, Ἱάματα (wie Anm. 105), 58-70. Photo mit Übersetzung bei Tomas Lehmann, „Ein inschriftlicher Kurbericht aus Epidauros,“ in *Wunderheilungen in der Antike: Von Asklepios zu Felix Medicus* (Begleitheft zur gleichnamigen Ausstellung, Berliner Medizinhistorisches Museum 10. November 2006 – 11. März 2007; Oberhausen: Athena-Verlag, 2006), 50-51.

142 *Wunder 80* = IG 4²,1, Nr. 127. – Text und Übersetzung auch bei Edelstein/Edelstein, *Asclepius 1* (wie Anm. 18), 238 T424; Longo, *Aretalogie nel mondo greco 1* (wie Anm. 141), 98-99 Nr. 61; Wolter, „Inscriptliche Heilungsberichte und neutestamentliche Wundererzählungen“ (wie Anm. 49), 159; Gironé, Ἱάματα (wie Anm. 105), 71-74; Wells, *The Greek Language of Healing from Homer to New Testament Times* (wie Anm. 66), 279.

143 Nebenbei sei angemerkt, dass der Verfasser dieses Beitrages die Tafeln ins Finnische übersetzt und mit Einleitung und Kommentar versehen hat: Heikki Solin, „Hippokrates,“ *Annales Societatis Historiae Medicinae Fennicae* 5 (1988): 23-41. – Eine Auswahl ohne den griechischen Text und ohne jeglichen Kommentar bietet Wendy Cotter, *Miracles in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook* (London: Routledge, 1999), 17-22 Nr. 1.5-1.22.

tiones Graecae aus dem Jahre 1902, dann im ersten Faszikel der zweiten, im Jahre 1929 erschienenen Auflage desselben Bandes des Berliner Inschriftenwerkes durch Friedrich Hiller von Gaertringen mit sehr knappem Kommentar;¹⁴⁴ ferner sind zu nennen die Bearbeitung der Stelen durch Otto Weinreich in der dritten Auflage von Dittenbergers Sylloge aus dem Jahre 1920¹⁴⁵ und vor allem die Ausgabe von Rudolf Herzog aus dem Jahre 1931, die mit umfangreichem, wertvollem Kommentar versehen ist,¹⁴⁶ sodann 1945 diejenige von Edelstein (nur die Stelen A und B),¹⁴⁷ eine Auswahl 1960 bei Gerhard Delling,¹⁴⁸ 1969 bei Longo die *Wunder 1-43* (Text mit kurzen Erläuterungen),¹⁴⁹ 1978 bei Guarducci (Textauswahl mit Übersetzung und Erläuterungen).¹⁵⁰ Die letzte Gesamtausgabe ist die von Lynn R. LiDonnici mit Übersetzung, ausführlicher Einleitung und Kommentar aus dem Jahre 1995 (ihr Text stellt keinen Fortschritt dar: Sie hat weder die Originale noch die Abklatsche ausgewertet; vor allem scheint sie von Hiller von Gaertringens Text abzuhängen, hat aber gelegentlich Lesungen von Herzog und Peek aufgenommen).¹⁵¹ Stavropoulos bietet 2003 von den Tafeln eine neugriechische Version mit einer vergleichenden medizinischen Analyse einiger Symptome und Behandlungen (der

144 Zu Fränkels (IG 4, Nr. 951-954) und Hillers (IG 4², 1, Nr. 121-124) Ausgaben vgl. die harte, zu einem guten Teil gerechtfertigte Kritik von Werner Peek, „Die Inschriften von Epidauros,“ in *Akten des 4. internationalen Kongresses für griechische und lateinische Epigraphik, Wien, 17. bis 22. September 1962* (hg. von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; Wien: Kommissionsverlag, 1964), 310-317.

145 *Sylloge inscriptionum Graecarum* 3 (hg. von Wilhelm Dittenberger; 3. Aufl.; Leipzig: Hirzel, 1920), Nr. 1168-1173. Vgl. auch Otto Weinreich, *Antike Heilungswunder: Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 8,1; Gießen: Töpelmann, 1909).

146 Zu Herzogs Ausgabe (Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* [wie Anm. 1]) vgl. die ebenfalls sehr kritischen Bemerkungen von Werner Peek, *Fünf Wundergeschichten aus dem Asklepieion von Epidauros* (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 56,3; Berlin: Akademie-Verlag, 1963; Nachdruck in: *Inschriften der Griechen: Epigraphische Quellen zur Geschichte der antiken Medizin* (hg. von Gerhard Pfohl; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), (1-30) 3.

147 Edelstein/Edelstein, *Asclepius* 1 (wie Anm. 18), 221-237 T423.

148 Gerhard Delling, *Antike Wundertexte* (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 79; 2 Aufl.; Berlin: de Gruyter, 1960), 20-24 Nr. 24.

149 Longo, *Aretalogie nel mondo greco* 1 (wie Anm. 141), 63-75.

150 Guarducci, *Epigrafi sacre pagane e cristiane* (wie Anm. 107), 149-154. – Dazu noch Carolyn Higbie, *The Lindos Chronicle and the Greek Creation of Their Past* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 264-267; hier wird der Text von drei Wundern mit englischer Übersetzung dargeboten.

151 LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions: Text, Translation and Commentary* (wie Anm. 18). Stellenweise bleiben ihre Anmerkungen etwas an der Oberfläche und reizen zum Widerspruch. – Im griechischen Text wimmelt es von Akzentfehlern und sonstigen Nachlässigkeiten.

Autor, dessen Beitrag ich nicht eingesehen habe, ist ein praktizierender Arzt).¹⁵² Prêtre und Charlier publizierten schließlich von den Tafeln Text, Übersetzung und ausgedehnte Kommentare, dazu auch andere Texte aus Epidauros, Lebena, Athen und Kleinasien.¹⁵³ Die von mir in diesem Beitrag wiedergegebenen Exzerpte mit Übersetzung sind der Ausgabe von Herzog entnommen (soweit seine Ergänzungen akzeptabel sind, die ja stellenweise sehr kühn und gelegentlich auch falsch sein können); auch sonst verdankt mein Beitrag viel seinen Ausführungen. Weitere wertvolle Arbeit haben unter anderem Günther Klaffenbach und Werner Peek an Ort und Stelle und anhand der in den Sammlungen der *Inscriptiones Graecae* an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften aufbewahrten Abklatsche geleistet.¹⁵⁴ Ich habe die Stelen im Museum von Epidauros im Jahre 1992 und die in Berlin befindlichen Abklatsche im Jahre 2008 untersucht. Doch ist der Zustand der Originale derart schlecht, dass sich keine neuen Ergebnisse erzielen ließen. Auch die Nachprüfung der in Berlin befindlichen Abklatsche ergab keine nennenswerten neuen Ergebnisse – hier haben Klaffenbach, Peek und andere das meiste schon ausgeschöpft. Trotzdem sollte man an den Texten weiter arbeiten – für Konjekturenkritik gibt es weiterhin Raum und so auch für die Interpretation. In der Tat ist eine neue kritische und kommentierte Ausgabe ein großes Desiderat. Denn Herzogs Ausgabe ist, trotz mancher Vorzüge, vielfach ungenügend, besonders bezüglich der Textgrundlage, denn der Text in seiner Ausgabe ist stellenweise schwer interpoliert;¹⁵⁵ es mag ihm zugutegehalten werden, dass er nur mit den unzureichenden Abklatschen der Berliner Akademie gearbeitet hat (heute werden in der Akademie bessere, von Werner Peek gefertigte Abklatsche aufbewahrt).¹⁵⁶ Man sollte aber hier vorsichtig vorgehen und wenigstens von einigen wilden Vorschlägen etwa von Werner Peek Abstand nehmen. Als Beispiel diene das in den letzten Jahrzehnten vielfach behandelte *Wunder 47*

¹⁵² Spyros G. Stavropoulos, *Τα Ασκληπιεία της Πελοποννήσου* (Athen: Aiolos, 2003), 66-78.

¹⁵³ Clarisse Prêtre und Philippe Charlier, *Maladies humaines, thérapies divines: Analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs* (Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2009).

¹⁵⁴ Vgl. Günther Klaffenbach, „Miscellanea epigraphica,“ *Klio* 48 (1967): (53-56) 55-56; Peek, *Fünf Wundergeschichten aus dem Asklepieion von Epidauros* (wie Anm. 146), u.a. mit Konjekturen zum Text der Stele C.

¹⁵⁵ Auch hat er sich im Kommentar auf die medizinhistorische Seite beschränkt und etwa sprachliche und stilistische Fragen beiseitegelassen; dafür liefert die Arbeit seines Schülers Nehrbusch, *Sprache und Stil der Iamata von Epidauros* (wie Anm. 66), einen gewissen Ersatz.

¹⁵⁶ Herzog hat zwar im Jahre 1928 wenigstens die Stele C als Original besichtigt und festgestellt, dass eine Nachprüfung des Steines im Museum sehr mühevoll und unsicher sei (vgl. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* [wie Anm. 1], 3-4, Anm. 2). Für seine Ausgabe hat er aber wahrscheinlich nur die Berliner Abklatsche ausgewertet.

des Fischträgers Amphimnastos, dessen Text und Deutung immer noch nicht endgültig feststehen.¹⁵⁷

157 Die verschiedenen Vorschläge sind bei Peek, *Fünf Wundergeschichten aus dem Asklepieion von Epidauros* (wie Anm. 146), 6-8 aufgeführt. Peeks Textgestaltung wurde seinerseits von Jeanne Robert und Louis Robert, „Bulletin épigraphique Nr. 180,“ *Revue des Études grecques* 77 (1964): (127-259) 162-167 angegriffen. Peeks Antwort ließ nicht auf sich warten: Werner Peek, „Fünf Wundergeschichten aus dem Asklepieion von Epidauros,“ Nachdruck in: *Inschriften der Griechen: Epigraphische Quellen zur Geschichte der antiken Medizin* (hg. von Gerhard Pfohl; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), (66-78) 77-78. Ferner Greg H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity 2: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1977* (North Ryde: Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 1982), 21-23; Dillon, „The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata“ (wie Anm. 25), 260 (= „Appendix: Iama 47,“ kommentiert von Reinhold Merkelbach).