

Christian Schulze

Die Wundererzählungen in Palladius' *Historia Lausiaca* Eine medizinhistorische Betrachtung

Abstract: The *Historia Lausiaca*, written by the monk Palladius in 429 C. E., along with its vision of Elias (cap. 29), offers a late antique text about the history of incubation that so far has been of little interest in this context. In his dream, the ascetic Elias is castrated by three angels outside the boundaries of the monastery and is thus permanently cured of sexual desire. This account does not depict incubation in the stricter sense, but it shows amazing parallels (e.g. healing through sleep, distant/remote place of healing, intervention by angels and God). This article is intended to examine and interpret the parallels mentioned above as well as the differences and to place the *Historia Lausiaca* into the historical context of research with special regard to the cult of Asklepios.

Christian Schulze: Institut für Medizinische Ethik und Geschichte der Medizin, Medizinische Fakultät / Seminar für Klassische Philologie, Fakultät für Philologie, Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum, e-Mail: Christian.Schulze@ruhr-uni-bochum.de

Gegenstand der folgenden Analyse ist die *Historia Lausiaca* des Mönches Palladius, des späteren Bischofs von Helenopolis im kleinasiatischen Bithynien. Die Untersuchung ist in folgende vier Schritte gegliedert:

1. Zunächst eine Kurzzvorstellung: Was sind wesentliche Inhalte, wer ist der Autor, wer der Adressat der *Historia Lausiaca*?
2. In einem zweiten Schritt werden einige medizinische bzw. medizinhistorisch relevante Aspekte skizziert, die sich in auffallender Zahl bei Palladius finden.
3. Sodann soll unter Berücksichtigung methodischer Grenzen eine Wundergeschichte exemplarisch vorgestellt werden, nämlich die Kastrationsvision des Mönches Elias.¹

¹ Vgl. Palladius, *Historia Lausiaca* 29 (hg. von Gerardus J. M. Bartelink, *La storia Lausiaca* [übers. von Marino Barchiesi, Einführung von Christine Mohrmann; Vite dei santi 2; 6. Aufl.; Mailand: Mondadori, 2001], 144,1-146,39; deutsche Übersetzung von Jacques Laager, *Historia Lausiaca: Die frühen Heiligen in der Wüste* [Zürich: Manesse, 1987], 152-155).

4. Schließlich wird in einem vierten Schritt auf die Relevanz dieser Wundergeschichten für das Oberthema dieses Bandes verwiesen – nämlich für die Erforschung der Inkubation: Was also kann die *Historia Lausiaca* zum entsprechenden historisch-literarischen Kontext beitragen?

1 Autor, Werk und Adressat

Palladius,² ein Schüler des mönchischen Schriftstellers Evagrius Ponticus (ca. 345-399), verfasste um das Jahr 419/420 die *Historia Lausiaca* im Auftrag eines gewissen Lausus oder Lauson – daher also der zunächst merkwürdig anmutende Titel der Schrift. Dieser Lausus war Eunuch und Oberkämmerer der Kaiser Arkadius (gest. 408) und Theodosius II. (gest. 450) und zunächst sogar deren Vormund, damit also einer der höchsten und einflussreichsten Beamten des byzantinischen Kaiserhofes. Lausus war literarisch und künstlerisch vielseitig interessiert; in seinem Palast, dem Lauseion, befanden sich angeblich gar Originalwerke berühmter Künstler der griechischen Klassik.

Der Autor Palladius (geb. 363/364 in Galatien) blickte zu diesem Zeitpunkt, als Bischof im Alter von 56 Jahren, schon auf ein langes Mönchsleben zurück (er war seit 386 Mönch gewesen), und deshalb, wie auch wegen seiner großen Reise- und Kontaktfreudigkeit war er wohl besonders geeignet, den Wunsch seines Auftraggebers Lausus zu erfüllen: nämlich einen abrissartigen Bericht zu schreiben über das Leben asketischer Männer und Frauen, von denen er einem Teil auf seinen Reisen durch Ägypten und den Nahen Osten, vor allem Palästina, selbst begegnet war. Palladius kannte diese Lebensweise gut, war er doch ursprünglich selbst im Alter von 25 Jahren nach Ägypten gekommen, um sich der Askese zu weihen. Um 400 musste er, wie er in Kapitel 35 selbst aussagt, aus gesundheitlichen Gründen die Wüste wieder verlassen; ihn plagten Milz- und Magenleiden.³ Dann wurde er Bischof an verschiedenen Orten und starb wahrscheinlich vor dem Jahre 431.

Die *Λαυσιακὴ ἱστορία*, manchmal auch schlicht „das Lausiakón“ genannt, trägt in den zahlreichen Handschriften meist den Titel „Leben der heiligen Väter, das sogenannte Paradies“ (*βίοι τῶν ἁγίων πατέρων τὸ λεγόμενον παράδεισος*), und ist in mehreren Rezensionen des griechischen Originals überliefert, zum Teil als Verschmelzung mit einem anderen Text verwandten Inhalts, nämlich

² Zum Folgenden vgl. z.B. Karla Pollmann, „Palladius von Helenopolis,“ *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (3. Aufl.; Freiburg: Herder, 2002): 541-542, mit guter Auswahl weiterführender Literatur.

³ Vgl. Palladius, *Historia Lausiaca* 35,11 (174,99-100 B.).

der *Historia monachorum in Aegypto*. Übersetzungen in lateinischer, syrischer, armenischer, koptischer, äthiopischer und arabischer Sprache kommen hinzu. Die vielfältigen Änderungen, Bearbeitungen und Übersetzungen im Laufe der Überlieferungsgeschichte deuten die Wirkmächtigkeit und Beliebtheit von Text und Thema an, erschweren aber auf der anderen Seite die Gewinnung der ursprünglichen Textgestalt bis heute erheblich. Der Inhalt als solcher ist jedoch problemlos einsehbar:

Palladius stellt in unterschiedlich langen Einzelkapiteln insgesamt 71 Männer und Frauen sowie einige randständige Figuren vor, deren Lebensweisen meist besonders asketische Züge zeigen und oft von Wunderereignissen verschiedener Couleur umrankt sind. Der harte, züchtigende Umgang mit dem eigenen Leib wird immer wieder hervorgehoben, ebenso der starke Individualismus und das Charisma der Asketen, die Einsamkeit wie im Übrigen auch die weitgehende Ablehnung bildender Künste.⁴ Wegen dieser Eigenschaften haben die Dargestellten als Vorbild zu gelten. So enthält der Bericht Lebensbeschreibungen noch heute bekannter Gestalten, wie etwa von Didymus dem Blinden, von Pachomius (dem Initiator des zönotischen Mönchtums) oder die Vita des bereits erwähnten Evagrius Ponticus. Unser Autor berichtet wiederholt von der persönlichen Begegnung mit den Dargestellten; griechische oder koptische Quellen benutzt Palladius wahrscheinlich nicht,⁵ er hat sich aber wohl inspirieren lassen von der berühmten *Vita Antonii* des Athanasius. Die *Historia Lausiaca* gehört damit noch zu den frühesten Zeugnissen des christlichen Mönchtums und thematisiert die zweite und dritte Generation nach der großen Gestalt des Antonius (ca. 251-356), dem Palladius übrigens kein eigenes Kapitel mehr gewidmet hat; stattdessen lässt er ihn mehrfach in anderen Lebensberichten auftreten. Palladius gibt uns also Einblicke in eine Zeit, in der das mönchische Leben meist noch nicht in Klöstern im engeren Sinn organisiert war, sondern in der manche Männer und Frauen einen anderen Weg der christlichen Lebensgestaltung, nämlich den des Eremitentums, verbunden mit harter Askese, gewählt haben.

⁴ Vgl. z.B. Palladius, *Historia Lausiaca* 58,3 (256,23-258,33 B.) (das Beispiel des Diokles).

⁵ Vgl. aber Laager, *Historia Lausiaca* (wie Anm. 1), 321, der auf Draguets Hypothese einer engen Anlehnung an koptische Vorlagen verweist: René Draguet, *Les formes syriaques de la matière de l'histoire lausiaque* 2 (CSCO 390; Louvain, 1978), 11*-84*.

2 Medizinische Aspekte in der *Historia Lausiaca*

Bereits bei oberflächlicher Lektüre der *Historia Lausiaca* bemerkt man das nicht geringe Interesse des Palladius an allerlei medizinischen Details.⁶ Über drei Dutzend Textstellen unterschiedlicher Länge und Detailschärfe thematisieren Medizinisches in variierenden Absichten. Drei solcher Aspekte seien exemplarisch herausgegriffen:

2.1 Medizinisches Allerlei

Wir hören von allerlei Krankheiten, mit denen sich die Mönche herumzuschlagen hatten. Palladius berichtet oft von psychischen wie physischen Beschwerden und wagt gelegentlich auch allgemeinere Diagnosen: So litt der Asket Benjamin auf dem nitrischen Berge an einer schweren Form der Wassersucht.⁷ Palladius verwendet im Griechischen den Terminus ὕδρωιάω und weiß anschaulich von Benjamins Leiden zu berichten. Es heißt: „Da gingen wir hin und sahen, wie sein [scil. Benjamins] Leib so stark angeschwollen war, dass er mit der einen Hand einen Finger der andern nicht umfassen konnte.“⁸ Sein Leiden war so schwer, dass Palladius bekennt, er und der ihn begleitende Evagrius hätten die Augen vor Entsetzen abwenden müssen. Benjamin litt noch acht Monate, ununterbrochen in einem breiten Sessel sitzend, bis er schließlich starb. Palladius hebt besonders heraus, dass der schwerkranke Mönch im Zustand eines solchen Leidens noch andere geheilt habe.

Ein anderer Fall betrifft z.B. einen gewissen Johannes, Helfer des Makarius, des Ägypters.⁹ Jener litt schwer an Elephantiasis – ἡλεφαντίαση¹⁰ –, und zwar so stark, dass sich auf seinem Leibe keine einzige unversehrte Stelle gefunden habe, auf die er seinen Finger hätte legen können. Dieser Elephantiasis wird die Deutung beigelegt, es handle sich hier um eine Strafe für Verfehlungen und Ungehorsam, flankiert von einem Hinweis auf das Alte Testament: Der Diener Johannes erleide das Gleiche wie Gehasi, der Diener des Propheten Elisa, von dem es heißt, er sei „aussätzig wie Schnee“ gewesen.¹¹

⁶ Diese im Detail zu erfassen und auszuwerten ist nach wie vor eine offene Aufgabe.

⁷ Vgl. Palladius, *Historia Lausiaca* 12 (54,1-56,26 B.).

⁸ Palladius, *Historia Lausiaca* 12,2 (56,12-14 B.; übers. 62L.): Ἀπελθόντες οὖν ἐθεασάμεθα τοσοῦτον ὄγκον σώματος, ὡς μὴ δύνασθαι δάκτυλον χειρὸς αὐτοῦ περιλαμβάνειν ἄλλους δακτύλους.

⁹ Vgl. Palladius, *Historia Lausiaca* 17,3-4 (70,16-72,33 B.).

¹⁰ Palladius, *Historia Lausiaca* 17,4 (72,30-31 B.).

¹¹ Vgl. 2 Kön 5,20-27 und Palladius, *Historia Lausiaca* 17,4 (72,27-28 B.).

2.2 Zur medizinischen Infrastruktur der Mönchssiedlungen

Neben all diesen Krankheitsschilderungen erhalten wir indirekt auch eine Information über die medizinische Infrastruktur der mönchischen Streusiedlungen. In einer Übersicht über die Asketen der nitrischen Wüste heißt es,¹² auf dem dortigen Berg lebten auch Ärzte (ἰατροί) und Fladenbäcker (πλακουντάριοι). Jeder Neuankömmling ging irgendeiner Beschäftigung nach, die seinem Lebensunterhalt oder der Gemeinschaft diene, sei es Flechten, Backen, Anbau von Pflanzen¹³ oder eben der Arztberuf. Hinzu treten vielfache Schilderungen des christlichen Dienstes an Kranken und Verkrüppelten, wie etwa das Beispiel der sündigen Jungfrau.¹⁴ Insofern belegen nicht nur zahlreiche patristische Texte, Inschriften oder spätantike Papyri, sondern auch Palladius einmal mehr, dass Christen durchaus medizinischen Tätigkeiten nachgingen und sich auch als besonders fromme Asketen nicht scheuten, diese ursprünglich ganz im Paganen wurzelnde Beschäftigung auszuüben. Explizit fällt in diesem Kontext die Bezeichnung ἰατρός,¹⁵ Das Heilungsvermögen wird sogar, wie wir am Beispiel des selbst schwer erkrankten Benjamin gehört haben, als ganz besonders beeindruckende und lobenswerte Fähigkeit ausgewählter Asketen herausgestellt. Palladius' Mitteilung über die christlichen Ärzte in der nitrischen Wüste ist somit auch der Zusammenschau christlicher Mediziner der Spätantike hinzuzufügen,¹⁶ die nach wie vor keineswegs als vollständig gelten kann.

2.3 Die sanitär-hygienischen Verhältnisse

In medizinischer Hinsicht nicht uninteressant gestaltet sich auch der Blick auf das, was wir heute die „sanitär-hygienischen Verhältnisse“ – *sit venia verbo* – nennen würden, unter denen die Asketen teilweise bewusst gelebt haben. So blieben einige Vertreter jahrelang in einem dunklen Grabraum oder in einer Höhle verschlossen, gingen angeblich niemals hinaus¹⁷ und ließen sich Essen und Trinken

¹² Vgl. Palladius, *Historia Lausiaca* 7,1-5 (36,1-40,43 B.).

¹³ Vgl. Palladius, *Historia Lausiaca* 2,2 (22,9-20 B.) et passim.

¹⁴ Vgl. Palladius, *Historia Lausiaca* 69 (282,1-21 B.).

¹⁵ Palladius, *Historia Lausiaca* 7,4 (38,33 B.). Palladius sucht zudem auch Ärzte in Alexandria auf (vgl. Palladius, *Historia Lausiaca* 35,12 [174,100-102 B.]), wohl deshalb, weil ihm die ἰατροί vor Ort nicht helfen konnten.

¹⁶ Vgl. Christian Schulze, *Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter: Christliche Ärzte und ihr Wirken* (STAC 27; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 46-134.

¹⁷ Vgl. Palladius, *Historia Lausiaca* 58,4 (258,38-43 B.) (das Beispiel des Kapiton).

hereinreichen. Bezeichnend ist die Strenge der Melanía, mit der sie dem Diakon und späteren Bischof Juvinus von Askalon gegenübertritt, der es gewagt hatte, sich bei drückender Hitze Hände und Füße mit kaltem Wasser zu überspülen. Sie schimpft:

„Wie kannst Du es wagen, in deinem Alter, da das Blut sich noch in Wallung befindet, deinem elenden Leib eine solche Aufmerksamkeit zu schenken, ohne an den daraus erwachsenden Nachteil zu denken? Sei getrost und glaube mir: Ich stehe nun im sechzigsten Altersjahr, aber abgesehen von meinen Fingerspitzen hat weder mein Fuß noch das Gesicht oder irgendein Teil des Leibes je das Wasser berührt! Und obwohl ich schon, von manchen Krankheiten befallen, von den Ärzten gedrängt worden bin, meinem Leib die übliche Pflege angedeihen zu lassen, habe ich mich geweigert!“¹⁸

Wasserscheu darf als einer der charakteristischen Züge anachoretischer Askese gelten. Welche Folgen die mangelnde Körperreinigung im heißen Klima Ägyptens gehabt haben dürfte, deutet Palladius an – ohne es freilich selbst zu wissen –, nämlich in den zahlreichen Schilderungen von Hauterkrankungen. Dermatosen verschiedenster Ausprägung begegnen in der *Historia Lausiaca* immer wieder, seien es die Geschwüre an Hoden oder Eichel von Stephanus dem Libyer,¹⁹ krebssige Entstellungen an Kopf und Scheitel bei einem Priester, der vor Makarius' Zelle lag²⁰ oder der völlig von Mücken zerstoche Körper des reumütigen Makarius selbst,²¹ der sich aus Selbstbestrafung für das Erschlagen einer Mücke sechs Monate ungeschützt im Sumpf aufgehalten hatte. Seine Haut wies so viele Schwellungen auf, dass einige glaubten, er leide an Elephantiasis; und als er in seine Zelle zurückkehrte, konnte man – so Palladius – nur noch an seiner Stimme erkennen, wer er war.

18 Palladius, *Historia Lausiaca* 55,2 (250,12-20 B.; übers. 258 L.): Πῶς θαρρεῖς ταύτην ἄγων τὴν ἡλικίαν ἔτι ζέοντος τοῦ αἵματός σου οὕτω φιλοκαλεῖν τὸ σαρκίον, μὴ αἰσθανόμενος τῶν ἐξ αὐτοῦ τικτομένων βλαβερῶν; Θάρσει, θάρσει ὅτι ἐξηκοστὸν ἄγω ἔτος τῆς ἡλικίας, ἐκτός τῶν ἄκρων τῶν χειρῶν οὐ ποῦς μου ἦψατο ὕδατος οὐκ ὄψις οὐδὲ ἔν τῶν μελῶν, καίπερ διαφοροῖς ληφθεῖσα ἀρρωστίαις, καὶ ὑπὸ τῶν ἱατρῶν ἀναγκαζομένη οὐκ ἠνεσχόμην ἀποδοῦναι τῇ σαρκὶ τὸ ἔθος, οὐκ ἐπὶ κλίνῃς ἀναπαεῖσα οὐ λεκτικῶ ὤδευσά που.

19 Vgl. Palladius, *Historia Lausiaca* 24,2 (132,9-12 B.).

20 Vgl. Palladius, *Historia Lausiaca* 18,19 (88,162-166 B.).

21 Vgl. Palladius, *Historia Lausiaca* 18,4 (80,29-38 B.).

3 Die Elias-Vision

Für unser Themenheft von besonderer Relevanz sind die zahlreichen visionären Wundergeschichten, die in der *Historia Lausiaca* begegnen. Solche Visionen sind an sich nichts Besonderes, wie schon Altaner feststellte,²² sondern durchaus typisch für das Subgenus der Märtyrerlegenden und Heiligengeschichten. Nicht selten gipfeln diese Visionen in der körperlichen oder seelischen Heilung des Involvierten. Folgende Passage sei in diesem Kontext besonders vorgestellt; sie stammt aus Kapitel 29 und beschreibt ein Erlebnis des Asketen Elias, der, wie es heißt, „von fürsorgender Liebe für die Jungfrauen“ (φιλοπάρθενος) in einem großen Kloster erfüllt war. Doch dann, im Alter von 30 oder 40 Jahren, trat die Versuchung der Sinneslust an ihn heran (ἐπειράσθη καθ' ἡδονήν),²³ eine Herausforderung, der sich nach Palladius damals eine ganze Anzahl von frommen Männern und Frauen zu stellen hatte. Mit Elias geschah schließlich Folgendes:

Als es Abend geworden war, schlief er [scil. Elias] in der Wüste ein. Da kamen – wie er selber berichtete – drei Engel zu ihm, ergriffen ihn und sprachen: „Warum hast du das Kloster dieser Frauen verlassen?“ Er erzählte ihnen von seiner Not und sagte: „Ich hatte Angst, sowohl ihnen als auch mir zum Schaden zu gereichen.“ Sie aber sprachen: „Würdest du wieder zurückgehen und dich um sie kümmern, wenn wir dich von deiner Leidenschaft befreien?“ Er erklärte sich damit einverstanden. Sie forderten aber von ihm einen Schwur, und dieser laute nach seinen Worten folgendermaßen: „Schwöre uns: Bei dem, der für mich sorgt, will ich für sie sorgen!“ Und er tat ihnen den Schwur. Darauf hielten sie ihn fest, einer an den Händen, der zweite an den Füßen, der dritte aber nahm ein Schermesser und schnitt ihm die Hoden ab – nicht in Wirklichkeit, aber in der Vision des Traumes. In der Entrückung – wie man dies wohl nennen könnte – kam es ihm auch vor, als ob er zu völliger Genesung gelangt wäre. Dann fragten sie [scil. die Engel] ihn: „Spürtest du eine Besserung?“ Und er: „Ich fühlte eine große Erleichterung und bin jetzt überzeugt, von meiner Leidenschaft endgültig befreit zu sein.“ Da sagten sie ihm: „So geh denn wieder zurück!“ Er kehrte also nach fünf Tagen wieder zurück, betrat das Kloster, wo man bereits um ihn trauerte, und wohnte von nun an drinnen in einer am Rande gelegenen Zelle. Von ihr aus bemühte er sich aus der Nähe, soweit es nur an ihm lag, die Frauen auf den rechten Weg zu führen. Er lebte noch weitere vierzig Jahre, wobei er den Vätern gegenüber versicherte: „Keinerlei Leidenschaft tritt mehr in meiner Seele auf!“ Das war die Gnade, die jenem Heiligen geschenkt worden war, der sich in solcher Weise um sein Kloster gesorgt hat.²⁴

²² Berthold Altaner und Alfred Stuiber, *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (7. Aufl.; Freiburg: Herder, 1966), 236.

²³ Palladius, *Historia Lausiaca* 29,2 (144,12-13 B.).

²⁴ Palladius, *Historia Lausiaca* 29,3-5 (144,16-146,39 B.; übers. 153-155 L., leicht modifiziert): Ἐσπέρας οὖν γενομένης ὑπνωσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἐλθόντες πρὸς αὐτὸν ἄγγελοι τρεῖς, ὡς αὐτὸς διηγείτο, κατέσχον αὐτὸν καὶ λέγουσι· «Τί ἐξῆλθες τοῦ μοναστηρίου τῶν γυναικῶν;» Οἷς διηγείτο τὸ πρᾶγμα· «Ὅτι ἐφοβήθην μήποτε κάκεινας βλάψω καὶ ἐμαυτὸν». Λέγουσιν αὐτῷ· «Οὐκοῦν ἐάν

Bevor wir nun zur Analyse dieses Berichtes kommen, seien einige grundsätzliche Überlegungen methodischer Art gestattet:

Zweifellos läge ein besonderer Reiz darin, sich solchen Schilderungen aus der Sicht des Mediziners zu nähern und das Geschehen retrospektiv mit dem Diagnose-repertoire der Psychiatrie, Psychologie oder Neurologie zu erläutern, vielleicht gar mit einem modern verständlichen Befundbild zu identifizieren, jedenfalls dann, wenn man die Erfahrung des Elias als im weiteren Sinne pathogen ansehen möchte. Gleiches gilt für die oben erwähnten körperlichen Symptome: Wäre es nicht möglich und hilfreich, etwa die zahlreichen Hautkrankheiten in heutige Kategorien zu fassen? Besonders aber eben die Visionen und Wunder sind doch vielleicht leicht erklärbar mit Vitaminmangelzuständen, Rauschdrogen oder Ähnlichem – so jedenfalls könnte der Betrachter von außen nicht zu Unrecht fragen.

Prinzipiell entziehen sich auch historische Krankheitsschilderungen wie die obige nicht von vornherein einer medizinischen Analyse. Viele Texte bieten sogar sehr viel detailliertere Symptomschilderungen als die *Historia Lausiaca*; man denke etwa an die sogenannte „Pest des Thukydides“ in dessen zweitem Buch über den Peloponnesischen Krieg, an den Traktat *De mortalitate* des karthagischen Bischofs Cyprian oder, auf veterinärmedizinischem Felde, an die „Norische Viehseuche“ in Vergils drittem *Georgica*-Buch.²⁵

Die Versuche einer solchermaßen angedachten Klärung bewegen sich freilich in engen Grenzen, und es ist schon schwierig genug, zeitgenössische Schilderungen verschiedener Literaturgattungen – z.B. aus poetischen Texten bzw. medizinisch-fachliterarischen Opera – miteinander zu parallelisieren und gegenseitig erläuternd heranzuziehen. In jüngerer Zeit hat besonders der Freiburger Medizinhistoriker Karl-Heinz Leven davor gewarnt, retrospektive Diagnosen allzu weit zu

σε τοῦ πάθους ἀπαλλάξωμεν ἀπέρχη καὶ φροντίζεις αὐτῶν;» Ἐπὶ τούτοις συνέθετο. Εἰσπράττονται αὐτὸν ὄρκον. Τὸν δὲ ὄρκον ἔλεγε τοιοῦτον εἶναι· «Ὅμοσον ἡμῖν ὅτι Μὰ τὸν φροντίζοντά μου φροντίζω αὐτῶν». Καὶ ὤμοσεν αὐτοῖς· τότε κατέσχον αὐτοῦ εἰς τὰς χεῖρας καὶ εἰς τοὺς πόδας, καὶ ὁ τρίτος λαβὼν ξυρρὸν ἐξέτεμεν αὐτοῦ τοὺς διδύμους, οὐ κατὰ ἀλήθειαν ἀλλὰ κατὰ φαντασίαν. Ἔδοξεν οὖν τῇ ἐκστάσει, ὡς ἂν εἴποι τις, καὶ ἀποτεθεραπεῦσθαι. Ἐπερωτῶσιν αὐτόν· «Ἡισθήθης ὠφελείας;» Λέγει αὐτοῖς· «Σφόδρα ἐκουφίσθην καὶ πέπεισμαι ἀπηλλάχθαι τοῦ πάθους». Λέγουσιν αὐτῷ· «Ἄπελθε οὖν». Καὶ ὑποστρέψας μετὰ πέντε ἡμέρας πενθοῦντος τοῦ μοναστηρίου εἰσῆλθε καὶ ἔνδον ἔμεινεν ἕκτοτε ἐν κελίῳ πλαγίῳ, ἐξ οὗ ἐγγύτερος ὢν συνεχῶς αὐτὰς διωρθοῦτο τὸ ὄσον ἐπ' αὐτῷ. Ἐζῆσε δὲ ἄλλα τεσσαράκοντα ἔτη διαβεβαιούμενος τοῖς πατράσιν ὅτι «Εἰς τὴν δianoίαν μου οὐκ ἀναβαίνει πάθος». Τοῦτο τὸ χάρισμα τοῦ ἀγίου ἐκείνου ὃς οὕτως ἐφρόντισε τοῦ μοναστηρίου.

25 Vgl. Thomas Paulsen und Christian Schulze, „Das Motiv der Pest in der Literatur,“ in *Pest: Die Geschichte eines Menschheitstraumas* (Hg. von Mischa Meier; Stuttgart: Klett-Cotta, 2005), (328-357) 333-339.

treiben.²⁶ Leven verweist uns an anderer Stelle zu Recht auf die Detailarmut der ohnehin oft unscharfen Symptomschilderung, des Weiteren auf den Denk- und Kulturhorizont der jeweiligen Epoche, des jeweiligen Autors – ein Horizont, dem man sich mit einer allzu naturwissenschaftlichen, modern medizinischen Sicht der Dinge nicht angemessen annähern könne. Andere Einwände krankheitsrevolutionärer Art treten hinzu: Krankheiten könnten sich im Laufe der Jahrtausende verändert haben (man spricht von Pathomorphose) oder ganz verschwunden sein. So reizvoll es also ist, antike Quellen mit retrospektiv identifizierendem Impetus zu befragen, so gewichtig sind auf der anderen Seite die methodischen Einwendungen. So ist es geradezu heikel, beispielsweise die oben erwähnten Hautkrankheiten der Asketen exakt benennen zu wollen: Weder kannte die Antike Bakterien, Viren und den genaueren Zusammenhang von Körperhygiene und Dermatosen, noch war speziell Palladius wohl überhaupt an einer naturwissenschaftlichen Erklärung interessiert. Vielmehr stellt er – uns vermeintlich klare – Krankheitsbilder in einen theurgischen Kontext und will zum Beispiel das krebsartige Leiden des Priesters vor Makarius' Zelle als Strafe für dessen früheres Fehlverhalten verstanden wissen. Auch Seuchenschilderungen wie die bei Thukydides oder Vergil sind fest eingebunden in die Absichten und Konventionen ihrer jeweiligen literarischen Gattung.

Dennoch hat es in der medizingeschichtlichen Forschung nicht an Versuchen gefehlt, auch Visionserlebnisse, die in einem religiösen Kontext geschildert werden, mit medizinischen Kategorien zu erklären. Jüngst noch näherte sich z.B. der Mainzer Medizinhistoriker Klaus-Dietrich Fischer im Anschluss an Charles Singer (1876-1960) den Visionsschilderungen Hildegards von Bingen mit einigen vorsichtigen Überlegungen zur Migräne als Auslöser.²⁷

Es ist bei der Lebensweise von Wüstenasketen, v.a. wegen des heißen Klimas, aufgrund ihrer Ernährung, z.B. durch Avitaminosen, ihrer offenbar oft schlechten medizinischen Versorgung oder wegen der sensoriiellen Deprivation durch die extreme soziale Isolierung natürlich leicht nachvollziehbar, dass besonders dieser Personenkreis von allerlei Halluzinationen, Delirien und Visionseindrücken heimgesucht werden mochte – und auch Palladius wird dies so beobachtet haben. Diese an sich selbstverständliche Erklärung mag als allgemeiner Hintergrund dienen, vor dem unser Autor seine Visionsgeschichten ansiedelt und der diese noch dem modernen Leser bei aller Ausschmückung als prinzipiell plausibel erscheinen

²⁶ Vgl. z.B. Karl-Heinz Leven, *Die Geschichte der Infektionskrankheiten: Von der Antike bis ins 20. Jahrhundert* (Fortschritte in der Präventiv- und Arbeitsmedizin 6; Landsberg/Lech: ecomed, 1997), 13-15.

²⁷ Vgl. Klaus-Dietrich Fischer, „Hildegard von Bingen: Kranke und Heilerin,“ *Das Mittelalter* 10 (2005): (20-34) 24-25.

lässt, dies aber in anderer Absicht und unter anderen medizinkonzeptionellen Rahmenbedingungen, als wir uns heute dem Text nähern würden.

So auch die Elias-Geschichte: Palladius schildert hier vergleichsweise ausführlich und ausdrucksstark ein Erlebnis, das man durchaus als sogenannte „oneiroide Halluzination“ bezeichnen könnte, also als eine traumähnliche, szenische, vorwiegend optische Halluzination, bei der der Kranke mitten im halluzinatorischen Geschehen steht und oft eine aktive Rolle innehat.²⁸ Sie enthält zudem ein imperatives Element; Elias empfängt also auch auf akustischem Wege Weisungen. Mehr als diese allgemeine Einordnung gibt der Text freilich nicht her, und ob Elias' Visionen und Kastrationsphantasien Ausdruck eines schweren psychischen Konflikts infolge dauernder sexueller Triebunterdrückung ist (er lebte schließlich mit 300 Frauen zusammen), kann aus dem Textmaterial nicht hinreichend begründbar abgeleitet werden und war auch für Palladius und seine Textgestaltungsabsicht unerheblich. Ihm geht es um die vorbildhafte Überwindung der geschlechtlichen Leidenschaften, um das Wunderbare der Traumvision, die dem ehrenwerten Elias hilft.

4 Relevanz für Inkubation

Ergiebiger scheint die Analyse dieser Passage im Hinblick auf die Inkubation zu sein. Zweifellos handelt es sich bei der Elias-Geschichte nicht um eine Inkubationsbeschreibung im eigentlichen Sinne, aber sie weist erstaunliche Parallelen und Einzelelemente einer solchen auf. Folgende Punkte lassen sich herauslösen:

- a) Die Vision bzw. der Traum wird deutlich als zentraler Rahmen der Heilungsvermittlung genannt. Zudem weist die Vision eine vergleichsweise lange Dauer auf, ist konkret und wird detailliert geschildert.
- b) Vision und Heilung geschehen im Schlaf. Ähnlich wie in der heidnischen Inkubationspraxis erfährt der ratsuchende Patient Elias in der *Historia Lausiaca* den Weg zur Heilung, während er schläft (ὕπνωσεν).²⁹
- c) Der Traum findet separiert, an einem anderen Ort statt als das übliche Leben des Elias. Zwar handelt es sich bei dieser Separation um die Wüste, die strukturell natürlich keinen Vergleich mit einem Asklepieion zulässt – aber

²⁸ Zur medizinischen Einteilung von Halluzinationen vgl. z.B. Uwe H. Peters, *Wörterbuch der Psychiatrie und medizinischen Psychologie* (4. Aufl.; München: Urban & Schwarzenberg, 1990), passim; Eugen Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie* (neubearbeitet von Manfred Bleuler, unter Mitwirkung von Jules Angst; 15. Aufl.; Berlin: Springer, 1983), passim.

²⁹ Palladius, *Historia Lausiaca* 29,3 (144,17 B.).

die Lage außerhalb der Stadt, außerhalb der üblichen Lebensräume, war ja für viele Asklepieia deshalb typisch, weil nur hier genügend Ruhe und Abstand gewährleistet war, um Heilung zu erfahren.³⁰ Zumindest schwingt dieser Gedanke wohl mit, wenn Palladius den Elias seinen Traum in der Wüste erleben lässt.

- d) Quelle der Heilung bzw. der Heilungsstrategie ist offenbar auch hier Gott, vermittelt durch drei Engel, die im Traum an Elias herantreten, ihn ergreifen, ihm zureden und ihn schließlich von seinem Leiden zu heilen vermögen.
- e) Die Therapie besteht in einem – wenn auch nur halluzinierten – chirurgischen Eingriff, nämlich in der Kastration des von unmäßiger Leidenschaft ergriffenen Elias. Die Operation wird in wünschenswerter Deutlichkeit dargestellt: Zwei Engel halten den behandlungsbedürftigen Elias an Händen und Füßen fest, der dritte greift zum ξυρόν,³¹ also zu einem Schermesser, und schneidet beide Hoden ab. Wie Arzt, Helfer und Patient bei bestimmten operativen Eingriffen zueinander positioniert sein müssen, wer wo festhält, das findet sich im Übrigen auch vielfach in der ärztlichen Fachliteratur beschrieben, z.B. im Lithotomiekapitel bei Celsus, *De medicina*. Chirurgische Maßnahmen begegnen auch in den *sanationes* des Asklepios-Kultes.³²
- f) Die Heilung zeigt großen Erfolg und scheint von langer Dauer: Immerhin lebt Elias noch weitere 40 Jahre und weiß gegenüber anderen zu versichern, dass seitdem keinerlei Leidenschaft mehr aufgetreten sei. Die gottgewirkte Heilung in der Vision war also erfolgreich, und Palladius betont an anderer Stelle nochmals, dass Elias wohl zu völliger Genesung gelangt sei. Eine solche Propagierung des durchschlagenden Heilungserfolges ist ebenso typisch für die griechischen Dankestexte im Asklepios-Kult;³³ offenbar kommt also in

³⁰ Vgl. Jürgen W. Riethmüller, „Asklepieia: Typologie und Kultpraxis,“ in *Wunderheilungen in der Antike: Von Asklepios zu Felix Medicus* (Hg. von Tomas Lehmann; Oberhausen: Athena-Verlag, 2006), (43-47) 43.

³¹ Vgl. Palladius, *Historia Lausiaca* 29,4 (146,27 B.). Es handelt sich hierbei offenbar nicht um ein spezielles chirurgisches Instrument. Überhaupt begegnen im Zusammenhang mit Heilungsgeschehnissen bei Palladius kaum je echte Fachtermini der Medizin.

³² Vgl. zur Lithotomie: Celsus, *De medicina* 7,26,2-5; 7,27,1-4 (Hg. und übers. von Walter G. Spencer, *Celsus* 3 [Loeb Classical Library; London: Heinemann, 1938; Nachdruck, 1994], 426-228). Zu den *sanationes* des Asklepios-Kultes siehe Thomas Schnalke, „Wunderheilungsberichte aus Epidauros,“ in *Asklepios: Heilgott und Heilkult: 12. Juli - 30. September 1990* (Ausstellung des Instituts für Geschichte der Medizin der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg; Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg; Konzeption, Gestaltung und Texte: Thomas Schnalke unter Mitarb. von Claudia Selheim; Erlangen, 1990), 32-33.

³³ Vgl. Thomas Schnalke, „Asklepios: Heilgott und Heilkult,“ in *Asklepios: Heilgott und Heilkult* (Ausstellung des Instituts für Geschichte der Medizin der Friedrich-Alexander-Universität

beiden Kontexten der Qualität des Behandlungs- und Heilungserfolges eine große Relevanz zu.

Man erkennt: Es existiert eine ganze Bandbreite von Elementen, die zwischen unserer christlichen Palladius-Passage und dem paganen Asklepios-Kult zwanglos parallelisiert werden können. Freilich gibt es auch Unterschiede:

- a) Die in der *Historia Lausiaca* geschilderten Visionen und Heilungen finden meist nicht an einem etablierten und eng umgrenzten Ort statt: Elias schläft ja, wie gesagt, in der ägyptischen Wüste, nicht allzu fern vom thebäischen Athribe am Westufer des Nils. Sein Schlaf- und damit Visions- wie Heilungsplatz zeichnet sich durch keinerlei mitgeteilte Besonderheiten aus; jedenfalls schreibt Palladius nichts von einer besonderen Eignung oder Heiligkeit des Ortes, wie beispielsweise von einem Märtyrergrab oder einer Kirche. Im paganen Asklepios-Kult waren dagegen intern abgestufte Asklepieia an bestimmten Orten die Regel – speziell hier erfolgte der Heilschlaf.

Bei anderen Heilungsgeschichten der *Historia Lausiaca* begegnen aber durchaus auch spezifische, heilige Heilungsortlichkeiten, so etwa in der Innozenzgeschichte³⁴: Der einfältige Innozenz heilte einen gelähmten Jungen, indem er ihn in eine selbst errichtete Gedenkkirche neben die Reliquien von Johannes dem Täufer legte und wartete, bis der Patient gesund war. Hier garantiert offenbar nur die Heiligkeit des Ortes eine Genesung, denn Palladius betont mehrfach, wie schwer der Junge erkrankt war: Seine Lähmung, heißt es, sei so stark gewesen, dass der Knabe beim Spucken infolge seiner Verkrümmung auf den eigenen Rücken gespuckt habe.

- b) Die Elias-Geschichte nennt eine im heidnischen Kult (naturgemäß) nicht bezeugende Vermittlungsinstanz zwischen Patient und Gottheit, nämlich drei Engel. Elias bedarf keines Priesters oder Arztes, um seine heilende Vision zu empfangen. Irdisches Heilpersonal fehlt also genauso wie die sonstige kultische Infrastruktur im Asklepios-Kult.
- c) Im Rahmen der Inkubation handelt es sich, wie jüngst Christine Walde nochmals betonte, um einen sogenannten „geforderten Traum“,“³⁵ der eine konkrete Anfrage enthält. Ob Elias in der *Historia Lausiaca* ähnlich aktiv auf einen Heilratschlag im Traum hofft, geht aus dem Text nicht hervor. Elias war in die Wüste gerannt und hatte Gott um den eigenen Tod bzw. um die Wegnahme

Erlangen-Nürnberg; Erlangen: Perimed, 1990), (7-33) 32-33.

³⁴ Vgl. Palladius, *Historia Lausiaca* 44 (214,1-218,43 B.).

³⁵ Christine Walde, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung* (Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2001), 39.

der Leidenschaften gebeten, als ihn schließlich der Traum (eher zufällig?) überkam, wengleich zum passenden Zeitpunkt. Eigens gefordert hatte er diesen Heilungsweg nicht.

So ist die *Historia Lausiaca* zwar kein Text primär zum Inkubationsritus, greift aber vielfach dessen Elemente auf – Visionen, Träume, Schlaf, Heilung oder Heilratschlag, Betonung des dauerhaften Erfolges – und vertritt die Ansicht, Gott könne mittels Visionen oder Traum Krankheiten heilen oder andere Wunder wie die Befreiung von unerwünschten Trieben und Leidenschaften vollbringen. Vermittler – in Form von auch im konkreten Sinne ärztlich tätigen Mönchen – spielen eine bedeutende Rolle, freilich nicht in allen Geschichten.

Wie nun sind diese augenfälligen Parallelen einzelner Elemente zwischen Asklepios-Kult und der Ausgestaltung bestimmter Visionsgeschichten in der *Historia Lausiaca* zu erklären? Sicher handelt es sich nicht um eine direkte Benutzung älteren Quellenmaterials: Palladius hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht konkret und direkt etwa der Dankesinschriften oder anderer Texte aus dem Umfeld des Asklepios-Kultes bedient. Er teilt zu einer solchen Quelle in der *Historia Lausiaca* nichts mit und wird solche Texte vielleicht nicht einmal gekannt haben. Die oben aufgeführten Parallelen sind eher allgemein struktureller Art und bedürfen keiner konkreten Vorlage; die inhaltlich-christliche Ausgestaltung dürfte auf Palladius selbst zurückgehen.

Gekannt haben wird er allerdings den Asklepios-Kult und die Inkubation an sich. Zur Entstehungszeit am Beginn des fünften Jahrhunderts – und in der den Palladius prägenden Zeit vorher – war dieser Heilbetrieb durchaus noch verbreitet, und wir wissen, dass trotz des Verbotes heidnischer Kulte durch Theodosius am Ende des vierten Jahrhunderts mancher Prozess noch länger andauerte, wengleich sich in der Forschungsliteratur nur selten konkrete zeitliche Angaben über Umwidmungen von Tempeln finden lassen.³⁶ Vor allem im Volke konnte sich Asklepios lange neben Christus behaupten. Dies gilt wohl durchaus noch im hier interessanten vierten Jahrhundert, und die Kontinuität vieler heiliger Orte (etwa in Form des Überbaus vieler der ca. 350 nachweisbaren Asklepieia mit christlichen Kirchen oder Kapellen)³⁷ belegt Markschie's Verdacht, dass insbesondere

36 Vgl. Tomas Lehmann, „Die Christianisierung des Asklepios-Heiligtums am Abhang der Athener Akropolis,“ in *Wunderheilungen in der Antike: Von Asklepios zu Felix Medicus* (hg. von ders.; Oberhausen: Athena-Verlag, 2006), (83-85) 83.

37 Vgl. Richard Bayliss, „From Temple to Church: Converting Paganism to Christianity in Late Antiquity,“ *Minerva* 16 (2005): 16-18, und Hans-Rudolf Meier, „Alte Tempel – neue Kulte: Zum Schutz obsoleter Sakralbauten in der Spätantike und zur Adaption alter Bauten an den christlichen Kult,“ in *Innovation in der Spätantike* (Kolloquium Basel 6. und 7. Mai 1994; hg. von Beat

einfachere Menschen den vollständigen Austausch des religiösen Bezugssystems nicht in seinem ganzen Umfang mitvollzogen haben dürften und nicht immer präzise zwischen Christus und Asklepios unterschieden.³⁸

Palladius dürfte also, zusammengefasst, auch noch am Ende des vierten und zu Beginn des fünften Jahrhunderts von Asklepios und der Inkubation gehört, dürfte die Bauten und Riten gekannt und wird die christliche Überformung an vielen Orten bemerkt haben. Möglicherweise geschah dies gar in Ägypten selbst; Menouthis und andere Orte lagen nicht sehr weit entfernt vom nitrischen Berg. Ob der Rekurs auf diese Kenntnisse und Beeinflussungen wissentlich oder eher unbewusster Natur war, lässt sich nicht sicher beantworten.

Insofern ist die *Historia Lausiaca* nicht untypisch für ihre Zeit: Heidnische Medizin und tiefste asketische, christliche Gläubigkeit gehen eine mehr als punktuelle Verbindung miteinander ein. Dieses Phänomen kennen wir nicht nur aus der reichen *Thaumata*-Literatur der Spätantike, sondern es begegnet immer wieder in verschiedensten Quellengattungen, etwa in zahlreichen Inschriften und Papyri gerade des vierten und fünften Jahrhunderts, die dutzende Male die Personalunion von Christ und Arzt bezeugen.³⁹ Christentum und Medizin gingen in der alltäglichen antiken Praxis, bei der Berufsausübung bekannter und unbekannter Männer und Frauen, problemlos Hand in Hand, ebenso in der von Christen verfassten Sach- und Fachliteratur der Spätantike. Heidnische Medizin wurde nicht nur an Orten christlich überformt, sondern auch fachliterarisch von Christen vereinnahmt und praktiziert. Dies belegen Zeitgenossen wie der pharmazeutische, mit einiger Wahrscheinlichkeit christliche Schriftsteller Marcellus Empiricus oder der von Augustinus zum Christentum bekehrte Vindicianus aus Nordafrika. Noch Isidor von Sevilla, der den *artes liberales* eine kompiliert-komprimierte Darstellung in den ersten drei Büchern seiner *Origines* widmete, behandelt im vierten Buch ausschließlich die Medizin. Damit darf die Medizin für sich allein sogar vergleichsweise viel Raum, nämlich ein komplettes Buch, im Œuvre des Isidor beanspruchen.

Brenk; Spätantike, Frühes Christentum, Byzanz: Reihe B, Studien und Perspektiven 1; Wiesbaden: Reichert, 1996), 363-376.

38 Christoph Marksches, „Einführung: Heil und Heilung in der Spätantike,“ in *Wunderheilungen in der Antike: Von Asklepios zu Felix Medicus* (hg. von Tomas Lehmann; Oberhausen: Athena-Verlag, 2006), (17-23) 22. Die zuweilen in der Forschung eingeblendeten, teils freilich deutlichen Unterschiede zwischen Asklepios und Christus betont zu Recht Michael Dörnemann, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter* (STAC 20; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 63-64.

39 Vgl. Schulze, *Medizin und Christentum* (wie Anm. 16), 46-134.

5 Zusammenfassung

- Die um das Jahr 420 entstandene *Historia Lausiaca* des Palladius überliefert uns an mehreren Stellen Visions- und Traumerlebnisse der christlichen Asketen vornehmlich in Ägypten und Palästina.
- Das Beispiel der Elias-Geschichte versuchte aufzuzeigen, dass eine allzu konkrete retrospektive Identifizierung dieser Phänomene aus historisch-methodischen wie gattungsspezifischen Gründen nicht als primäres Untersuchungsziel angezeigt scheint, dass sich wohl aber zwanglos Parallelen zur Inkubationspraxis des Asklepios-Kultes finden lassen.
- Diese zumindest punktuellen Überschneidungen betreffen
 - a) den Schlaf als Geschehensrahmen in einer verzweifelten Situation,
 - b) den Traum mit seinen konkreten Visionen,
 - c) die Separierung des Traum- und Heilortes von der üblichen, hier gleichsam krankmachenden Umgebung,
 - d) die Heilanweisung und Heilbehandlung innerhalb des Traumes,
 - e) die göttliche Provenienz der Heilung und
 - f) den großen Erfolg und die Dauerhaftigkeit der Heilung in Verbindung mit der expliziten Propagierung des Heilerfolgs nach außen.
- Als Unterschiede zur heidnischen Inkubationspraxis lassen sich festhalten
 - a) (meist) das Nichtgebundensein an einen spezifisch erbauten Kultort
 - b) oft der Verzicht auf irdisches Heil- oder Vermittlungspersonal
 - c) der nicht (explizit) geforderte Traum im Gegensatz zum geforderten Traum im Inkubationsritus.
- Gründe für die mögliche Übernahme spezifischer Inkubationselemente in den christlichen Text dürften weniger in der Benutzung konkreter Vorlagentexte zu suchen sein als vielmehr in der allgemeinen Vertrautheit und Kenntnis, die wir Palladius in Hinsicht auf Medizin, Asklepios und den Inkubationsritus im vierten bzw. zu Beginn des fünften Jahrhunderts unterstellen dürfen, dies besonders im unterägyptischen Umfeld.
- Die *Historia Lausiaca* erweist sich somit als nicht untypisches Zeugnis ihrer Epoche, weil sie einmal mehr die überraschende Selbstverständlichkeit belegt, mit der Christen sich ursprünglich heidnische Facetten antiker Medizin zu eigen gemacht haben, sei es in der Berufsausübung, in der fachliterarischen Beschäftigung oder eben in der christlichen Umformung einst paganer, theurgisch-kultischer Heilpraktiken aus der Inkubation.