

BERND MANUWALD

Wundergeschichten aus dem Asklepios-Heiligtum von Epidauros.

Dokumente eines religiösen Kommunikationssystems

Zu allen Zeiten hat der Wunsch, von Krankheiten geheilt zu werden, Menschen dazu veranlaßt, Hilfe auch bei einer göttlichen Macht zu suchen. Das Phänomen wird heutzutage etwa an den Pilgerströmen nach Lourdes unmittelbar evident. In der Antike wandte man sich bevorzugt an den ‚Heilgott‘ Asklepios, dessen Kennzeichen, die Schlange, in unserer Zeit noch als Apotheken- oder Arztzeichen geläufig ist.

Jedoch war Asklepios nach der antiken mythischen Überlieferung¹ eigentlich kein Gott: In der *Ilias* wird er als „untadeliger Arzt“ bezeichnet (4,194), dem der Kentaure Cheiron einst zu Heilzwecken lindernde Kräuter gegeben habe (4,218f.); seine ebenfalls heilkundigen Söhne nehmen am Kampf vor Troja teil als Anführer eines thessalischen Kontingents, das u.a. aus Triikka stammt (2,729–733). In lokal jeweils unterschiedlichen Geburtsmythen begegnet Asklepios als Sohn des Gottes Apollon und einer Sterblichen, er ist also nicht eigentlich ein Gott, sondern ein Heros. Nach der thessalischen Version, die als die ursprüngliche gelten darf und hier etwas näher ausgeführt werden soll,² hieß die Mutter Koronis. Wie der Dichter Pindar berichtet, war sie die Geliebte Apollons, hatte sich aber auch noch mit jemand anderem eingelassen. Apollon ließ sie daraufhin durch einen Pfeilschuß von seiner Schwester Artemis töten, rettete aber sein Kind aus dem schon auf dem brennenden Scheiterhaufen liegenden Leichnam der Mutter und gab es dem weisen Cheiron zur Erziehung. Der bildete Asklepios zum Arzt aus, und dieser wurde so erfolgreich, daß er auch Tote zum Leben erweckte, eine Grenzüberschreitung, die Zeus dadurch ahndete, daß er ihn mit einem Blitz niederstreckte.³

¹ Vgl. dazu jetzt die detaillierten Ausführungen von J.W. RIETHMÜLLER, Asklepios. Heiligtümer und Kulte. Bde. 1–2, Heidelberg 2005 (Studien zu antiken Heiligtümern 2), I 32–54.

² Vgl. RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 49–51.

³ Pindar, Pyth. 3,1ff.

Zu dieser thessalischen Version paßt es, daß nach Einschätzung des Geographen Strabon das älteste und berühmteste Asklepios-Heiligtum im thessalischen Triikka lag, wo Asklepios – nach der Strabon bekannten Version – am Fluß Le-thaios geboren worden sein soll.⁴ Doch als dann (wohl spätestens in der zweiten Hälfte des 6. Jh.s v. Chr.) der Asklepios-Kult im Asklepieion von Epidaurios aufkam,⁵ wurde das Heiligtum dort bedeutsamer und einflußreicher als alle anderen Kultstätten des Asklepios; und entsprechend hat man in Epidaurios auch den Geburtsmythos usurpiert: Nach den Angaben eines Isyllos von Epidaurios, von dem sich ein Text auf einer großen Stele in Epidaurios erhalten hat, war Koronis die Tochter eines Mannes aus Epidaurios.⁶ Jedoch wurde Asklepios trotz seiner (mythisch) nicht rein göttlichen Herkunft wie ein Gott verehrt und in Inschriften auch stets Gott genannt.⁷

Epidaurios entwickelte sich zum Ausgangspunkt einer weiten Verbreitung von Asklepios-Kultstätten in der ganzen antiken Welt.⁸ Auch das Asklepios-Heiligtum auf der Tiber-Insel in Rom entstand auf der Grundlage einer ‚Einholung‘ des Gottes (durch Überbringung einer Schlange aus Epidaurios).⁹ Die große Zahl der

⁴ Strabon 9,5,17: ἔστι δ' ἡ μὲν Τρίκκη, ὅπου τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ τὸ ἀρχαιότατον καὶ ἐπιφανέστατον, ...; 14,1,39: ἕτερος δ' ἐστὶ Ληθαῖος ὁ ἐν Γορτύνῃ καὶ ὁ περὶ Τρίκκην, ἐφ' ᾧ ὁ Ἀσκληπιὸς γεννηθῆναι λέγεται.

⁵ RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 158–162. – Auf der nahegelegenen Anhöhe des Kynortion gab es dagegen bereits seit frühmykenischer Zeit ein Heiligtum. Wenigstens seit spätgeometrischer Zeit war Apollon Maleatas Hauptkultinhaber (RIETHMÜLLER I 152–157). – Maleatas war ein ursprünglich selbständiger Heilgott, der auch in einer Inschrift aus dem Piräus belegt ist (IG II² 4962). Vgl. U. BRACKERTZ, Zum Problem der Schutzgottheiten griechischer Städte, Diss. Berlin 1976, 46f. mit Anm. 4.

⁶ Isyllos 41–51, p. 133f. Powell (dazu s.u. S. 113 ff.; vgl. **Abb. 4**). – Wie RIETHMÜLLER ([Anm. 1] I 42–45) wahrscheinlich macht, baut Isyllos bereits auf einer Version auf, nach der die Mutter des Asklepios die Tochter eines Fremden war, der mit ihr gerade nach Epidaurios gekommen war, als sie niederkam (Pausanias 2,26,3f.).

⁷ Verehrung als Gott ist seit dem späten 6. Jh. v. Chr. nachweisbar. Man wird eine Apotheose wie bei dem Heros Herakles annehmen dürfen; vgl. RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 51–54.

⁸ Vgl. W. BURKERT, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, 329; E. U. L. EDELSTEIN, Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies. Bde. 1–2, Baltimore 1945, II 238ff.; RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 230ff. – Der Asklepioskult war so verbreitet, daß sich in der alten Welt mehrere hundert Kultstätten nachweisen lassen; vgl. RIETHMÜLLER I 75–77.

⁹ Details bei RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 233–236.

Asklepieia wird man auf das Bedürfnis der Menschen zurückführen können, einen Heilkult in der Nähe zu haben.¹⁰ Doch haben diese gleichsam als Filialen zu betrachtenden Kultstätten dem Ruhm der großen Zentren der Verehrung – Trikka und Epidauros, außerdem Kos, Pergamon und Lebena – keinen Abbruch getan. Nach Epidauros kamen die Kranken nachweislich von weit her,¹¹ und hier haben sich die meisten Heilungsberichte von Kranken, die sogenannten *Iamata*, erhalten.¹²

Diese *Iamata* gehören zu den Zeugnissen, die einen direkten Einblick in die damalige religiöse Kommunikation vor Ort ermöglichen. Bevor sie hier näher betrachtet werden, seien jedoch zunächst einige der rekonstruierbaren Fakten über das Heilungsverfahren in Asklepios-Kultstätten zusammengestellt:

Eine medizinische Behandlung durch Ärzte nach dem damaligen Stand der Heilkunde scheint es nicht gegeben zu haben.¹³ Die Methode war diejenige der Inkubation, des Heilschlafs.¹⁴ Dabei legten sich alle, die geheilt werden wollten, nach genau festgelegten Ritualien im heiligen Bezirk des Asklepios in einem bestimmten Raum zum Schlafen nieder und warteten auf eine Traumerscheinung des Gottes, die entweder unmittelbar Heilung brachte oder von der man Anweisungen erhielt, was man tun solle, um zu gesunden. Im einzelnen kennt man aus dem Inkubationsritual etwa folgende Regelungen, wobei nicht alle auch für Epi-

¹⁰ Vgl. Themistios, or. 27, p. 333c HARDUIN: εἰ τὰ σώματα ἐνοσοῦμεν καὶ ἐδεόμεθα τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ βοηθείας, ὁ δὲ ἐνταῦθα παρῆν ἐν τῷ νεῷ καὶ τῇ ἀκροπόλει καὶ παρεῖχεν ἑαυτὸν τοῖς κάμνουσιν, ὥσπερ δῆποτε καὶ λέγεται, πότερον ἦν ἀναγκαῖον εἰς Τρίκκην βαδίζειν καὶ διαπλεῖν εἰς Ἐπίδauρον κατὰ τὸ παλαιὸν κλέος, ἢ δύο βήματα κινήθοντας ἀπηλλάχθαι τοῦ νοσήματος;

¹¹ Vgl. M.P.J. DILLON, The Didactic Nature of the Epidaurian *Iamata*, ZPE 101, 1994, 239–260, hier: 243.

¹² IG IV² 1, 121–124; R. HERZOG, Die Wunderheilungen von Epidauros, Leipzig 1931 (Philol. Supp. 22,3), 7–35; The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary by L. R. LiDONNICI, Atlanta 1995.

¹³ Sie scheint auch in Kos, wo sich die Angehörigen der dortigen Ärzteschule Asklepiaden nannten, keine wesentliche Rolle gespielt zu haben; vgl. RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 389f. Vgl. auch unten Anm. 18.

¹⁴ Vereinzelt kennt man aus Epidauros auch Heilungen im Wachzustand durch einen der heiligen Hunde oder sonstige Heilungen, die nicht auf Inkubation beruhen (vgl. *Iamata* 20; 26; 16; vgl. auch 17; 43; 44).

dauros bezeugt, aber in Analogie zu Zeugnissen aus anderen Asklepieia oder entsprechenden Kulturen anzunehmen sind.¹⁵

Vermutlich mußte man, wie für Pergamon und für das Amphiaräion in Oropos belegt, eine Gebühr entrichten. Aus Pergamon sind Reinheitsvorschriften überliefert, die man vor der Inkubation zu erfüllen hatte: drei Tage sexueller Enthaltsamkeit und Verzicht auf den Genuß von Ziegenfleisch und Käse.¹⁶ Im Koi-meterion des Amphiaräions von Oropos mußten die Männer bei der Inkubation auf der einen, die Frauen auf der anderen Seite des Altars schlafen.¹⁷ Zumindest in einigen Asklepieia schlossen die Reinheitsvorschriften auch ein rituelles Bad ein. Für Epidauros kennt man hierzu keine Details,¹⁸ man weiß aber, daß es eine Inschrift gab – ungewiß aus welcher Zeit – mit der allgemeinen Anweisung, daß man rein sein solle, wenn man das Innere des duftenden Tempels betrete, Reinheit aber sei, Gottgefälliges zu denken.¹⁹

Vor der Inkubation waren auch in Epidauros Opfer vorgeschrieben,²⁰ und es ist belegt, daß der Priester des Asklepios in Epidauros bereithalten mußte, was die Opfernden für dieses Opfer brauchten. Eine Inschrift aus dem 4. Jh. v. Chr. erwähnt Opfergerste, Kranz und Holzscheite (für das Brandopfer eines Ferkels)

¹⁵ Das Folgende nach DILLON (Anm. 11) 244ff.; vgl. auch RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 383ff.

¹⁶ Vgl. CHR. HABICHT, Die Inschriften des Asklepieions. Mit einem Beitrag von M. WÖRRLE, Berlin 1969 (Altertümer von Pergamon VIII 3), Nr. 161, 11–14.

¹⁷ F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969, Nr. 69, 43–47.

¹⁸ Durch den archäologischen Befund ist jedoch gesichert, daß in das Abaton (vgl. dazu u. S. 99) ein Quellhaus integriert war, offenkundig für Zwecke der kultischen Reinigung; vgl. RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 286. – Vgl. auch V. LAMBRIDOUNAKIS, *L'eau medicale à Epidaure*, in: R. GINOUVÈS ET AL. (Hrsg.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, Paris 1994, 225–236. LAMBRIDOUNAKIS belegt seine These, daß das Wasser in Epidauros bei der Heilung von großer Bedeutung war (230 mit Anm. 38), mit dem Hinweis auf IG IV² 1, 122, Z. 105 (= *Iama* 37) und 123, Z. 62 (= *Iama* 53). In beiden, sehr schlecht erhaltenen Texten läßt sich noch erkennen, daß es um einen Traum ging, in dem das Wasser eines Sees bzw. eines Flusses erwähnt war. Es ist aber jeweils nicht mehr zu sichern, ob eine Anwendung außerhalb des Traums erfolgen sollte, und wenn, kann es sich angesichts der Nennung von See und Fluß nicht um Wasser innerhalb des Heiligtums gehandelt haben. Vgl. auch DILLON ([Anm. 11] 245): „None of the surviving Epidaurian *iamata*, however, mention bathing as a part of the curative process“.

¹⁹ Vgl. Porphyrios, *de abst.* 2,19: ἐν γοῦν Ἐπιδαύρῳ προεγγράπτο· Ἀγνὸν χρὴ ναοῦ τοῦ ἑωδέος ἐντὸς ἰόντα / ἔμμεναι· ἀγνεῖα δ' ἐστὶ προνεῖν ὅσια.

²⁰ Vgl. *Iamata* 5; 69.

und gibt auch die Preise dafür an.²¹ Genaueres zum Opferritus bietet eine Inschrift aus Pergamon:²² Während des Tages vor der Inkubationsnacht mußte der Inkubant bekränzt Voropfer in Form von Opferkuchen für andere Götter darbringen,²³ dem Asklepios ein Spanferkel opfern und drei Obolen entrichten. Am Abend waren je ein Opferkuchen für die göttlichen Mächte Tyche, Mnemosyne und Themis zu opfern; dieses Opfer erfolgte bereits innerhalb des Schlafraumes, des in Pergamon sogenannten Enkoimeterions. Den Kranz ließ der Inkubant nach seinem Heilschlaf auf dem Inkubationslager zurück. Für den innerhalb eines Jahres abzuleistenden Heildank, der in unterschiedlicher Höhe festgesetzt werden konnte, mußte man Bürgen stellen. Darzubringen war ein mindestens einjähriges Tier und je ein Geldbetrag für Apollon und Asklepios.²⁴ Für solche vorgeschriebenen Dankopfer nach der Heilung gibt es zahlreiche Zeugnisse.²⁵

Das Ziel des feierlichen, zumindest teilweise gemeinsamen Rituals, das die Inkubanten in eine kollektive Ausnahmesituation versetzte, war eine direkte Kommunikation zwischen dem einzelnen Kranken und dem Heilgott, der auf seine Unterstützung verpflichtet werden mußte.²⁶ Was sich dann im Inkubationsraum selbst tat, wie es also zu Heilungen durch den direkten Kontakt mit der Gottheit kommen konnte, darüber gibt es keine Beschreibung von Unbeteiligten, vermutlich weil die Vorgänge einer weitgehenden Tabuisierung unterlagen. Darauf verweist schon der in Inschriften belegte Name des Heilschlafraumes in Epidauros, Abaton (ἄβατον), also ‚Nicht-zu-Betretendes‘. Ein Zeugnis aus Epidauros läßt jedenfalls erkennen, daß es als Vergehen gegen den Gott galt, wenn jemand, der nicht an der Inkubation teilnahm, sich Einblick in das Geschehen

²¹ F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Supplément, Paris 1962, Nr. 22.

²² Die Inschriften des Asklepieions (Anm. 16), Nr. 161.

²³ Es werden Zeus Apotropaïos, Artemis (Epitheton zerstört), Artemis Prothyraia und Ge genannt (Z. 3–5).

²⁴ Die Inschriften des Asklepieions (Anm. 16), Nr. 161. Vgl. zu dieser Inschrift den ausführlichen Kommentar von M. WÖRRLE, 167ff.

²⁵ T 520ff. EDELSTEIN (Anm. 8).

²⁶ Das durch die länger andauernde Prozedur entstehende Zusammengehörigkeitsgefühl innerhalb der jeweiligen Gruppe der Inkubanten wird auch auf menschlicher Ebene zum Austausch von Informationen verschiedenster Art geführt haben. Das Bewußtsein der Gemeinsamkeit im Leiden und die hoffnungsvolle Einstimmung auf das erwartete Inkubationsgeschehen werden sich auf den Heilungsvorgang, soweit er psychosomatisch einflußbar war, förderlich ausgewirkt haben.

verschaffen wollte.²⁷ So ist man im wesentlichen auf Rückschlüsse aus den jeweils kurzen Hinweisen in den *Iamata* angewiesen.

Als Quelle besonderer Art ist jedoch die in deutlicher Distanz gegebene Darstellung anzusehen, die sich in der 388 v. Chr. aufgeführten Komödie *Plutos* des Aristophanes findet. Bei aller komischen Verzerrung ist sie vielleicht doch insofern instruktiv, als Aristophanes sie innerhalb des Erfahrungshorizontes seiner Zuschauer angesiedelt haben dürfte.

Im *Plutos* soll Plutos, der alte und blinde Gott des Reichtums, sehend gemacht werden, damit in Zukunft der Reichtum gerechter verteilt werde. Und diese Besserung soll, weil es einen brauchbaren Arzt in Athen nicht gebe, durch Inkubation im (athenischen) Asklepiosheiligtum geschehen (vv. 406–412).²⁸ Ein Sklave, der Plutos dabei begleitet hatte, berichtet dann der auf der Bühne versammelten Zuhörerschaft über die Vorgänge bei der Heilung (vv. 627–770): Am Tempel angekommen sei Plutos zu einem Bad ins Meer geschickt worden – wie glücklich muß sich der Alte im kalten Meer gefühlt haben, läßt Aristophanes dazu eine Zuhörerin einwerfen! Nach der Rückkehr in den Tempelbezirk habe man auf dem Altar Opferkuchen und andere Voropfer als Brandopfer dargebracht, dann sei Plutos im Heilraum zu Bett gebracht worden, wo sich jeder Inkubant sein Streulager zurechtgemacht habe (vv. 659–663). Der Tempeldiener habe das Licht gelöscht und den Inkubanten befohlen, zu schlafen und still zu bleiben, wenn einer ein Geräusch höre (vv. 668–671). Er, der Sklave, habe aber nicht geschlafen, sondern er bekommt mit, was die anderen überhaupt nicht oder nur im Traum wahrnehmen.

Diese erzählerische Konstellation ermöglicht eine Außensicht auf die Vorgänge im ‚Schlafraum‘ und das Traumerlebnis selbst.²⁹ So sieht der Sklave den Priester vom heiligen Tisch Kuchen und getrocknete Feigen stibitzen, sodann an allen Altären herumgehen und nachsehen, ob vom Opferkuchen etwas übrig sei. Und was der Priester fand, das habe er – in einen Sack – ‚geweiht‘ (vv. 672–

²⁷ *Iama* 11. Vgl. dazu u. S. 109.

²⁸ Der Kult war 420 v. Chr. aus Epidauros in Athen eingeführt worden, wobei die nach Athen gebrachte Schlange zunächst im Haus des Tragikers Sophokles eine Heimstatt gefunden hatte. Vgl. IG IV² 1, p. XVII zum J. 420 v. Chr.; T 720ff., 591 EDELSTEIN (Anm. 8).

²⁹ Vgl. zu einer ähnlichen Beobachtung auch P.Oxy. 1381 (s. II p. Chr.), Z. 91–140. Vgl. ST. SCHRÖDER, Zur Stele des Isyllos in Epidauros ZPE 155, 2006, 55–69, hier: 66f.

681), wie der Sklave süffisant bemerkt. Das ist also die Weise, in der Aristophanes die wundersame Entgegennahme der Opfertgaben durch den Gott für möglich hält! – Schließlich taucht Asklepios aber doch noch selber auf, mit seinen Töchtern Iaso (der Heilerin) und Panakeia (der Allheilerin) sowie einem Sklaven im Gefolge (vv. 701f.; 710). In bezug auf dessen göttliche Erscheinung hält sich Aristophanes allerdings mit seinem Spott in bemerkenswerter Weise zurück.

Die eigentliche Heilung des Plutos wird so beschrieben: Asklepios setzt sich neben ihn und befühlt zuerst seinen Kopf (**Abb. 1**), dann nimmt er ein reines Leinentuch und wischt ihm die Augenlider sauber. Panakeia bedeckt Plutos' Kopf und sein ganzes Gesicht mit einem purpurnen Tuch. Dann schnalzt der Gott, und aus dem Tempelinnern schießen zwei ungeheuer große Schlangen hervor. Sie kriechen unter das Tuch, belecken die Lider, und in kürzester Zeit ist Plutos geheilt – im Schlaf, denn der begleitende Sklave weckt ihn jetzt. Darauf verschwinden der Gott und die Schlangen. Die Mitinkubanten drängen sich um Plutos, und an Schlafen ist nach diesem Wunder natürlich nicht mehr zu denken (vv. 727–744).



Abb. 1: Weihrelief für Asklepios und Hygieia
aus dem Asklepieion im Piräus, um 400 v. Chr.

Die Distanz, mit der Aristophanes dem Geschehen insgesamt gegenübersteht, zeigt sich – außer an den eben nur angedeuteten zahlreichen komischen Elementen – auch an dem mit einbezogenen Nebeneffekt, daß Asklepios einen anderen Heilungssuchenden noch blinder gemacht habe (vv. 716–725; 747). Aristophanes mag die auch einzeln wirkenden Maßnahmen kumuliert haben: das als Gestus bei Heilgottheiten allgemein bekannte Handauflegen,³⁰ die zum Heilzauber gehörende rote Farbe des Purpurtuches³¹ und die hier besonders großen Schlangen – auch sonst tritt Asklepios in Schlangengestalt auf oder bedient sich der Schlangen als Gehilfen³²; insgesamt dürfte der Text jedoch ein recht lebensnahes Bild des Inkubationsvorgangs bieten, jedenfalls so, wie man ihn sich damals als möglich vorstellen konnte.³³

Und unter den Inkubanten gab es zutiefst ergriffene Gläubige, wie das Zeugnis des Aelius Aristeides aus dem 2. Jh. n. Chr. lehrt. Er war in langjähriger Krankheit Verehrer des Asklepios geworden und schildert in einer Art Tagebuch (ἱεροὶ λόγοι) Krankheit, Traumoffenbarung und daraus folgende Anwendungen (eiskalte Bäder und Ähnliches), die er, wie man festgestellt hat, mit der eisernen Konstitution eines chronisch Kranken überstand.³⁴ Ein Zitat aus einem seiner Berichte:

Es (sc. ein Heilmittel) wurde mit der größtmöglichen Deutlichkeit angezeigt, wie auch in unzähligen anderen die Gegenwart des Gottes deutlich war. Denn es war, als ob man ihn zu berühren schiene und wahrzunehmen, daß er selbst gekommen sei, und sich mitten zwischen Schlaf und Wachen zu befinden und die Augen öffnen zu wollen und Angst zu haben, daß er sich zuvor entferne, und die Ohren anzustrengen und einiges wie im Traum zu hören, anderes wie im Wachen; und Haare standen zu Berge, und Tränen waren mit Freude vermischt, und der Sinn war stolz erhaben, aber in unanstö-

³⁰ Vgl. O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, Gießen 1909 (Ndr. Berlin 1969), 18ff., bes. 28ff.

³¹ Vgl. WEINREICH (Anm. 30) 97–99.

³² Vgl. WEINREICH (Anm. 30) 92ff.

³³ Vgl. E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley / Los Angeles 1951, 5. Auf. 1966. Dt. Übers. *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970 (danach zitiert), 210 Anm. 56.

³⁴ Vgl. C. BONNER, *Some Phases of Religious Feeling in later Paganism*, *Harvard Theological Review* 30, 1937, 119–140, hier: 126; DODDS (Anm. 33) 67 mit Anm. 80.

Die Distanz, mit der Aristophanes dem Geschehen insgesamt gegenübersteht, zeigt sich – außer an den eben nur angedeuteten zahlreichen komischen Elementen – auch an dem mit einbezogenen Nebeneffekt, daß Asklepios einen anderen Heilungssuchenden noch blinder gemacht habe (vv. 716–725; 747). Aristophanes mag die auch einzeln wirkenden Maßnahmen kumuliert haben: das als Gestus bei Heilgottheiten allgemein bekannte Handauflegen,³⁰ die zum Heilzauber gehörende rote Farbe des Purpurtuches³¹ und die hier besonders großen Schlangen – auch sonst tritt Asklepios in Schlangengestalt auf oder bedient sich der Schlangen als Gehilfen³²; insgesamt dürfte der Text jedoch ein recht lebensnahes Bild des Inkubationsvorgangs bieten, jedenfalls so, wie man ihn sich damals als möglich vorstellen konnte.³³

Und unter den Inkubanten gab es zutiefst ergriffene Gläubige, wie das Zeugnis des Aelius Aristeides aus dem 2. Jh. n. Chr. lehrt. Er war in langjähriger Krankheit Verehrer des Asklepios geworden und schildert in einer Art Tagebuch (ἱεροὶ λόγοι) Krankheit, Traumoffenbarung und daraus folgende Anwendungen (eiskalte Bäder und Ähnliches), die er, wie man festgestellt hat, mit der eisernen Konstitution eines chronisch Kranken überstand.³⁴ Ein Zitat aus einem seiner Berichte:

Es (sc. ein Heilmittel) wurde mit der größtmöglichen Deutlichkeit angezeigt, wie auch in unzähligen anderen die Gegenwart des Gottes deutlich war. Denn es war, als ob man ihn zu berühren schiene und wahrzunehmen, daß er selbst gekommen sei, und sich mitten zwischen Schlaf und Wachen zu befinden und die Augen öffnen zu wollen und Angst zu haben, daß er sich zuvor entferne, und die Ohren anzustrengen und einiges wie im Traum zu hören, anderes wie im Wachen; und Haare standen zu Berge, und Tränen waren mit Freude vermischt, und der Sinn war stolz erhaben, aber in unanstö-

³⁰ Vgl. O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, Gießen 1909 (Ndr. Berlin 1969), 18ff., bes. 28ff.

³¹ Vgl. WEINREICH (Anm. 30) 97–99.

³² Vgl. WEINREICH (Anm. 30) 92ff.

³³ Vgl. E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley / Los Angeles 1951, 5. Auf. 1966. Dt. Übers. *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970 (danach zitiert), 210 Anm. 56.

³⁴ Vgl. C. BONNER, *Some Phases of Religious Feeling in later Paganism*, *Harvard Theological Review* 30, 1937, 119–140, hier: 126; DODDS (Anm. 33) 67 mit Anm. 80.

ßiger Weise. Und welcher Mensch ist in der Lage, derartiges mit Worten darzulegen? Wenn aber einer zu den Eingeweihten gehört, teilt er meine Erkenntnis und versteht (or. 48,31f.).

Hier spürt man etwas von der Suggestivkraft des Rituals; ob aber jeder Kranke dadurch langfristig geheilt werden konnte, wird man bezweifeln können: siehe Aelius Aristeides selbst. Wenn Pausanias, der natürlich das Asklepios-Heiligtum in Epidauros zu seiner Zeit beschreibt, von einem durch Grenzsteine markierten heiligen Hain des Asklepios spricht, innerhalb dessen weder Geburt noch Tod stattfinden dürften – aus Gründen kultischer Reinheit, wie auf der von Pausanias als Parallele genannten Insel Delos –, dann läßt sich aus dieser Angabe auch schließen, daß es tatsächlich Sterbende am Heiligtum gab. Dennoch war die Anziehungskraft etwa von Epidauros enorm. Ein Grund dafür wird die elementare Hoffnung kranker Menschen auf ein Wunder gewesen sein, außerdem ist auch an die stimulierende Wirkung der Zeugnisse von Menschen zu denken, die das Ritual erlebt haben und sich geheilt fühlten. Dabei stellt sich die Frage nach einer möglichen multiplizierenden Verbreitung solcher Erfahrungsberichte und darüber hinaus nach eventuellen Indizien für eine religionspolitische, auf einen Werbeeffect angelegte Steuerung.

Für die Beantwortung dieser Frage sind auch die lokalen Gegebenheiten in die Betrachtung mit einzubeziehen; darum sei noch ein kurzer Orientierungshinweis eingefügt: Der heilige Bezirk liegt ca. 10 km südlich der Stadt Epidauros. Die ältere Kultstätte auf der Anhöhe des Kynortion, wo seit spätgeometrischer Zeit der dann mit Apollon gleichgesetzte Maleatas³⁵ und möglicherweise auch schon Asklepios verehrt wurden,³⁶ liegt etwas von der späteren Hauptkultstätte ab. Nachdem spätestens in der zweiten Hälfte des 6. Jh.s v. Chr. auf dem Areal des Hauptheiligtums, das Apollon und Asklepios gemeinsam innehatten, der Kult des Asklepios eingesetzt hatte (**Abb. 2**),³⁷ wurde das Heiligtum im 4. Jh. groß ausgebaut.³⁸

³⁵ Vgl. o. Anm. 5.

³⁶ Vgl. R.A. TOMLINSON, Epidauros, London / Toronto / Sidney / New York 1983 (Archeological sites series), 22f.; RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 157; 173f.

³⁷ Vgl. zur frühen baulichen Phase RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 148ff.

³⁸ Vgl. TOMLINSON (Anm. 36) 21ff.; jetzt ausführlich RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 279ff.

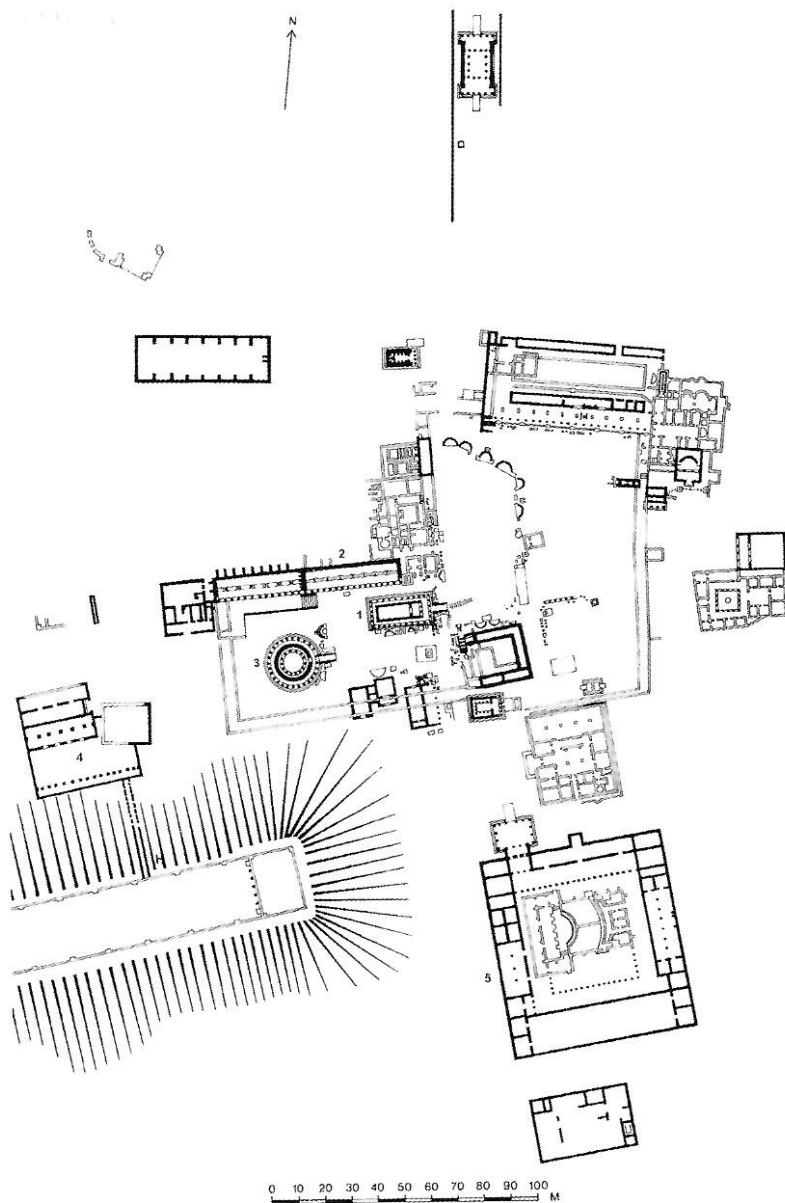


Abb. 2: Plan des Asklepieions von Epidauros:

1. Asklepiostempel – 2. Abaton – 3. Tholos – 4. Gymnasion – 5. Speisehalle (?).

Pausanias führt in dem von ihm beschriebenen heiligen Hain einen Asklepiostempel mit Kultstatue auf³⁹ und diesem gegenüber den Ort, an dem die Bittflehenden schlafen. Pausanias gibt dafür keinen Namen an, meint aber wohl das Abaton. Es dürfte sich um das parallel zum Asklepios-Tempel ausgerichtete, halbenförmige Gebäude handeln.⁴⁰ Ferner erwähnt Pausanias unter den zentralen Bauten einen sehenswerten Rundbau, Tholos genannt,⁴¹ der als Heroon des Asklepios fungierte.⁴² Und er nennt dann noch als innerhalb des Hains liegend neben zwei kleineren Tempeln das Stadion.⁴³ Der heilige Bezirk umfaßte außerdem weitere große Gebäude wie das Gymnasium,⁴⁴ eine vermutlich als rituelle Speiseshalle fungierende Anlage⁴⁵ und die Herberge.⁴⁶

Wenn die Herberge innerhalb des heiligen Bezirks lag, versteht man auch den Hinweis des Pausanias, daß es erst zu seiner Zeit, durch den Senator Antoninus (Mitte 2. Jh. n. Chr.) erbaut, ein Haus für die Gebärenden und die Sterbenden – natürlich außerhalb des heiligen Bezirks – gegeben habe, so daß diese Vorgänge nicht mehr unter freiem Himmel stattfinden mußten.⁴⁷ Die Größe der Gesamtanlage, zu der auch das berühmte Theater gehörte, erklärt sich einerseits durch den Zustrom der Heilungssuchenden, die offenbar des öfteren länger bleiben mußten, bis sich ein Heilungserfolg einstellte – oder auch nicht –, andererseits durch die sportlichen und musischen Agone, die Asklepieia, die für Epidauros bezeugt sind.⁴⁸

³⁹ RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 295ff. – Vgl. im Plan Nr. 1 (**Abb. 2**).

⁴⁰ RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 285f.; 386. – Vgl. im Plan Nr. 2 (**Abb. 2**).

⁴¹ Pausanias 2,27,1–3. – Vgl. im Plan Nr. 3 (**Abb. 2**).

⁴² RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 313–324.

⁴³ Pausanias 2,27,5.

⁴⁴ Nach RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 293 eine Palästra. – Vgl. im Plan Nr. 4 (**Abb. 2**).

⁴⁵ Vgl. TOMLINSON (Anm. 36) 78ff.; RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 289–291. – Vgl. im Plan Nr. 5 (**Abb. 2**).

⁴⁶ RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 293f. – Sie ist sehr wahrscheinlich mit der *κλισία μεγάλα* zu identifizieren, die in *Iama* 65 genannt wird und in der die Heilung eines Blinden schließlich stattfindet. Vgl. den Plan in IG IV² 1, Tabula 2; TOMLINSON (Anm. 36) Abb. 4 Nr. 28.

⁴⁷ Pausanias 2,27,6. – Möglicherweise sorgten die Priester dafür, daß bereits vom Tode Gezeichnete den heiligen Bezirk nicht betreten durften oder aus ihm verwiesen wurden, wenn es über ein solches Verfahren auch keine ausdrücklichen Nachrichten gibt.

⁴⁸ Vgl. T 556ff. EDELSTEIN (Anm. 8); TOMLINSON (Anm. 36) 18f.; RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 159–161.

Den Heilungssuchenden bot sich jedenfalls, wenn sie den heiligen Bezirk durch die der Stadt Epidauros zugewandten Propyläen betraten, am Ende einer womöglich langen und mühsamen Reise der Anblick prächtiger Bauten. Allein die Tatsache, sich dort aufhalten zu dürfen, konnte ein Gefühl vermitteln, am Ziel der Hoffnungen angekommen zu sein. Die Stimmungslage der Besucher des Heiligtums wurde jedoch mit Sicherheit – über die geforderte Einhaltung der bereits genannten sakralen Regeln hinaus – auch durch ein reiches Angebot an Informationen beeinflusst. So berichtet Pausanias:

Innerhalb des heiligen Bezirks standen in alter Zeit noch mehr Stelen, zu meiner Zeit waren noch sechs übrig. Auf ihnen sind die Namen von Männern und Frauen verzeichnet, die von Asklepios geheilt wurden, und dazu die Krankheit, an der jeder erkrankt war, und wie er geheilt wurde. Geschrieben ist das in dorischem Dialekt.⁴⁹

An späterer Stelle, an der Pausanias etwas aus einer Stele zitiert,⁵⁰ nennt er als Inhalt der Stelen kurz „Heilungen des Asklepios“ (τοῦ Ἀσκληπιοῦ τὰ ἰάματα).⁵¹

Von diesen steinernen Stelen, auf denen die *Iamata* aufgezeichnet sind,⁵² hat man drei vollständige und von einer vierten ein Bruchstück gefunden, und zwar in der Nähe des Abaton, d.h. an zentraler Stelle des Heiligtums.⁵³ Sie haben alle ungefähr gleiche Maße (ca. 170 cm hoch, 75 cm breit, 17 cm dick), denselben Schriftcharakter und werden aufgrund der Schrift in die zweite Hälfte des 4. Jh.s v. Chr. datiert (**Abb. 3**). Sie sind weithin *stoichedon* geschrieben, d.h. die Buchstaben sind reihenweise genau untereinander angeordnet. Die erste Stele hat nach dem Segenswunsch „Gott! Gut Glück!“ eine einleitende Überschrift: „Heilungen Apollons und des Asklepios“ ([Ἱά]ματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ). Die übereinstimmenden Gestaltungsmerkmale lassen es evident erscheinen, daß diese Schrifttafeln auf eine einheitliche Redaktion zurückzuführen

⁴⁹ Pausanias 2,27,3.

⁵⁰ Es ist nach heutiger Zählung Stele II, *Iama* 33.

⁵¹ Pausanias 2,36,1.

⁵² Vgl. oben Anm. 12.

⁵³ Zu ihrer für das Publikum gut zugänglichen mutmaßlichen Aufstellung im Süden des Asklepios-Tempels zwischen Tholos und dem sogenannten Bau E vgl. RIETHMÜLLER (Anm. 1) I 284.

sind.⁵⁴ Insgesamt sind auf den erhaltenen Stelen – nach moderner Zählung – 70 Heilungsberichte zu identifizieren.

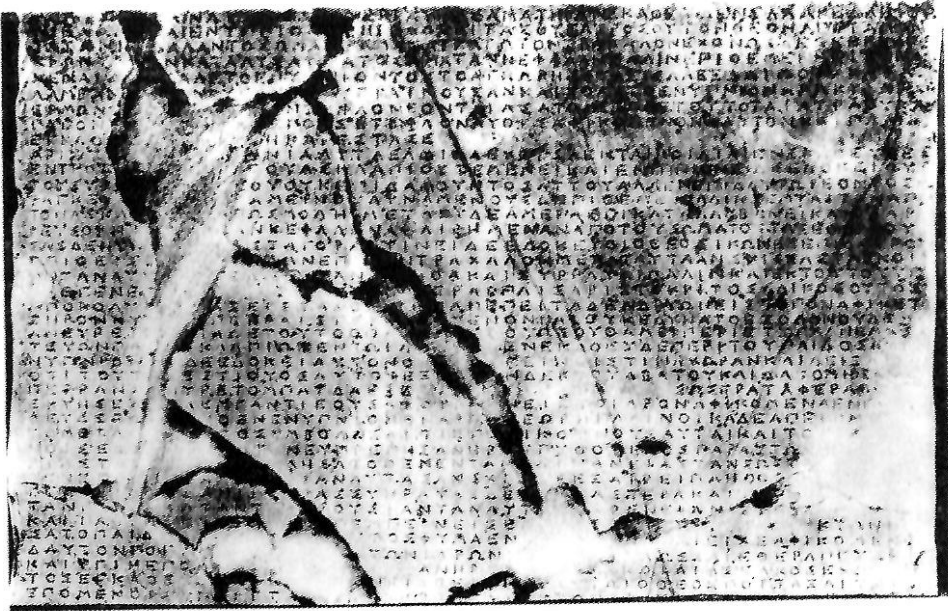


Abb. 3: Iamata-Stele.

Welche Hintergründe und Zwecke sind denkbar für diese repräsentative Aufstellung von offensichtlich redaktionell bearbeiteten Heilungsberichten? Schon vorher müssen der Öffentlichkeit Zeugnisse über glückliche Genesungen zugänglich gewesen sein. Man kann davon ausgehen, daß die Geheilten nicht nur ihr Dankopfer darbrachten, sondern auch – wie man es heute noch in Wallfahrtskirchen sehen kann – des öfteren private Votivtafeln aufstellten. Nach Strabon war das Asklepios-Heiligtum von Epidauros (ebenso wie diejenigen von Kos und Triikka) voll von Votivtafeln (πίνακες), auf denen die vom Gott bewirkten Heilungen verzeichnet waren.⁵⁵ Wie festgestellt wurde, sind diejenigen Asklepi-

⁵⁴ Vgl. HERZOG (Anm. 12) 2.

⁵⁵ Vgl. Strabon 8,6,15.

eia, für die solche Pinakes und Inschriftensammlungen bezeugt sind, arm an erzählenden Reliefs und anderen Votivgaben, wie sie für die Asklepieia von Athen und Korinth charakteristisch sind.⁵⁶ Allerdings sind in Epidauros etliche Basen von Weihungen mit Weihinschriften gefunden worden,⁵⁷ so daß hier vielleicht beide Möglichkeiten wahrgenommen wurden, dem Dank dauerhafteren Ausdruck zu geben.

Eine Votivtafel konnte jedoch nicht nur als Danksagung, sondern auch als eine Art Kontrakt mit dem heilenden Gott verstanden werden. Diese Funktion geht hervor aus einem Epigramm des hellenistischen Dichters Kallimachos (ep. 55 Pf.):

Daß du empfindest nach Gebühr, Asklepios, was dir für seine / Gattin Demodike Akeson flehend gelobt, // Abgemacht sei's. Doch wenn du's vergißt und ihn abermal angehst, / sagt die Tafel (πίναξ), sie sei Zeugnis zu geben bereit.⁵⁸

Ein solches Zeugnis einer unmittelbaren Kommunikation zwischen Mensch und Gott war allerdings nicht ‚für die Ewigkeit‘ geeignet, denn die Votivtafeln waren zumeist aus Holz und haben sich daher nicht erhalten.

Daß es in Epidauros Votivtafeln schon vor den Iamata-Stelen gab, ist außerdem durch Aussagen in den darauf geschriebenen Texten bezeugt.⁵⁹ Es darf daher als belegt gelten, daß diese Tafeln zumindest eine Quelle für die Inschriften auf den Stelen waren. Soweit ihre Texte auf Votivtafeln basieren, repräsentieren die Stelen somit strukturell einen Vorgang, wie man ihn auch sonst kennt, nämlich die dauerhafte Wiedergabe wichtiger Dokumente aus Archiven in inschriftlicher Form.⁶⁰ Die Sicherung der Inhalte der Votivtafeln kann aber nur eine Absicht bei der Wiedergabe auf den Stelen gewesen sein. Der exponierte Aufstel-

⁵⁶ Vgl. A. KRUG, Archive in Heiligtümern, in: DIES. (Hrsg.), *From Epidauros to Salerno*, PACT 34, 1992, 187–200, hier: 196.

⁵⁷ Vgl. IG IV² 1, 136ff.

⁵⁸ Übers. nach HOWALD / STAIGER (mit Abweichungen). Vgl. auch DILLON (Anm. 11) 251 mit Anm. 69.

⁵⁹ Vgl. *Iamata* 1 und 3, wo ausdrücklich πίνακες erwähnt werden. Aus *Iama* 4 geht der Sachverhalt indirekt hervor.

⁶⁰ KRUG (Anm. 56) passim, zu Epidauros 196. Vgl. auch L.R. LiDONNICI, *Compositional Background of the Epidaurian IÁMATA*, AJPh 113, 1992, 25–41, hier: 29.

lungsort an zentraler Stelle deutet darauf hin, daß die Wirkung auf das dort auf jeden Fall eintreffende Publikum zumindest mit berücksichtigt wurde.⁶¹ In einem der an den Anfang gestellten Heilberichte (*Iama* 3 auf Stele I) wird überdies die Botschaft vermittelt, daß die richtige Rezeption von Schrifttafeln ein Anliegen des Asklepios selbst ist; denn nachdem er einen Kranken, der den im Heiligtum aufgestellten Pinakes nicht glauben wollte, geheilt hatte, fragt er ihn ausdrücklich, ob er noch bei seiner Meinung geblieben sei. Natürlich ist der Mann bekehrt, muß aber in Zukunft den Namen „Ungläubiger“ (ἄπιστος) tragen.⁶² Daraus ergibt sich, daß die gläubige Lektüre der Texte auf den Stelen geradezu als ein Pflichtprogramm für die Heilsuchenden verstanden werden konnte.

Auffällig ist, daß die erhaltenen Stelen alle aus derselben Zeit stammen. Votivtafeln gab es, wie Strabon bezeugt, in großer Zahl auch später noch, und es wäre denkbar, daß solche redaktionell bearbeiteten Übertragungen von Zeit zu Zeit wiederholt wurden. Vielleicht befanden sich unter den Stelen, die schon zur Zeit des Pausanias verloren waren, auch spätere als die uns erhaltenen. Möglich ist aber ebenfalls, daß die Aufstellung der Stelen ein einmaliger Akt blieb, weil die auf ihnen aufgeführten Begebenheiten ohnehin nicht datiert waren und, soweit heute noch feststellbar, typologisch alles, was mitzuteilen war, erfaßt haben dürften. So mag gerade das ehrwürdige Alter der Stelen in den späteren Jahrhunderten seine eigene, Autorität verleihende Wirkung ausgeübt haben.

Alle *Iamata*, die auf den Stelen zu lesen sind, wurden durch die einheitliche Redaktion idealtypisch – mit einigen Varianten – auf dieselbe Struktur gebracht: Am Anfang steht die Nennung der Erkrankung, anonym bzw. individuell einer Person zugeordnet, oder der Name und die Herkunft des Inkubanten, danach eine Kurzdarstellung des wundersamen Wirkens des Asklepios, der zumeist nur ‚der Gott‘ genannt wird; von dem in der Überschrift der Stelentexte erwähnten Apollon ist nicht mehr die Rede. Die Art der Bearbeitung kann instruktiv an einem Fall gezeigt werden, der sowohl in den *Iamata* aufgeführt wird als auch in ähnlicher Weise auf einer einzeln überlieferten Votivinschrift vorkommt, die sich

⁶¹ Man könnte zum Vergleich an die Inschriften denken, an denen die Besucher von Delphi auf ihrem Weg zum Tempel (etwa beim Schatzhaus der Athener) vorbeikommen mußten. Die bemerkenswert geringe Schriftgröße ist hier wie dort offenbar nicht als hinderlich für die beabsichtigte Resonanz bei den Betrachtern gesehen worden.

⁶² LiDONNICI (Anm. 12) 28

– weil aus Stein – ausnahmsweise erhalten hat.⁶³ Diese Inschrift, die in Verse gefaßt ist,⁶⁴ stammt aus dem 3. Jh. v. Chr., ist also später als die Stelen, und sie ist in ihrer Echtheit umstritten;⁶⁵ dennoch kann sie ein Bild davon vermitteln, wie man sich eine von dem Betroffenen selbst in Auftrag gegebene Votivinschrift vorstellte.

Auf die Überschrift *Hermodikos aus Lampsakos* folgen drei an Asklepios (hier als Paian angesprochen) gerichtete elegische Distichen:

Als Beispiel deiner Trefflichkeit (griech. *aretē*)⁶⁶ habe ich diesen Stein aufgestellt, offen für alle zu sehen, // ein sichtbares Zeichen deiner Kunst. Denn bevor ich in deine Hände und die deiner Kinder kam, lag ich von entsetzlicher Krankheit bezwungen danieder, // mit einem Geschwür in der Brust und an den Händen gelähmt. Aber du, Paian, bewogst mich dazu, diesen Stein aufzuheben, ohne Krankheit zu leben.

Diese Votivinschrift ist in Beziehung zu setzen zu *Iama* 15 (auf Stele I) mit der Überschrift *Hermodikos aus Lampsakos, am Körper gelähmt*:

Diesen heilte er (sc. Asklepios), als er (sc. im Abaton) schlief, und befahl ihm, wenn er herausgekommen sei, einen Stein in das Heiligtum zu bringen, den größten, den er könne.⁶⁷

Nicht zu klären ist, wie lange das Ereignis zurückliegt, das den Anlaß zur Eintragung gegeben hat. Es mag ein altes, berühmtes Wunder gewesen sein, als

⁶³ IG IV² 1, 125 = T 431 EDELSTEIN (Anm. 8). Die Maße sind nach IG: Breite 37 cm, Höhe 124 cm, Dicke 28 cm.

⁶⁴ Versinschriften scheinen nicht ungewöhnlich gewesen zu sein. In *Iama* 1 wird eine Versinschrift zitiert.

⁶⁵ Nach HERZOG (Anm. 12) 100ff. eine Fälschung. Vgl. dagegen aber G. KARO, Weihgeschenke in Epidaurus, Stuttgart 1937, 3 („Offenbar ist die erhaltene Inschriftstele Ersatz einer von Hermodikos geweihten Holztafel, deren Aufschrift dann unter die Heilwunder aufgenommen wurde. Hinterher schien es angebracht, neben dem großen Stein auch noch jene erklärende Stele aufzustellen.“); EDELSTEIN (Anm. 8) II 114 Anm. 13; LiDONNICI (Anm. 60) 31f.

⁶⁶ Zu ἀρετή, was man hier auch mit ‚Macht, Wundertätigkeit‘ übersetzen könnte, vgl. auch Isyllos 62: Καὶ τὸδε σῆς ἀρετῆς ... [τ]οῦτογον ἔδειξας.

⁶⁷ Diese und die folgenden Übersetzungen der *Iamata* beruhen auf denjenigen von HERZOG (Anm. 12), mit Abweichungen im einzelnen.

dessen Beleg man vielleicht einen großen, im Heiligtum befindlichen Stein zeigte. Und es mag sehr wohl sein, daß die Votivinschrift, die das Wunder ins Extreme vergrößert, eine Erweiterung von *Iama* 15 oder dessen nicht mehr erhaltener Grundlage darstellt: Hier wird Hermodikos gleich von zwei Krankheiten geheilt, und das Gewicht eines großen Steines, den man gefunden hat und der vielleicht identisch ist, mit dem, den er emporgehoben haben soll, hat man auf 240 kg berechnet.⁶⁸ Da ist das *Iama* viel sachlicher und realistischer, wenn darin nur von dem größten Stein, den Hermodikos tragen kann, die Rede ist.

Wie dem auch sei, für die mediale Qualität bzw. Differenz der beiden Inschriften ist etwas anderes entscheidender: In der Votivinschrift geht es in erster Linie um die Beziehung des Geheilten zum Heilgott, die besonders deutlich wird in der direkten Anrede des Gottes durch den in der ersten Person sprechenden Weihenden. Zwar wird diese Beziehung durch die Inschrift öffentlich gemacht und ist für alle Besucher des heiligen Bezirks wahrnehmbar, aber der ausdrückliche und primäre Adressat des Textes ist der Heilgott. Der Text auf der Stele dagegen wendet sich – wie auch die anderen Stelen-Texte – nicht an den Gott. Schon durch die Überschrift über allen *Iamata* „Heilungen des Apollon und des Asklepios“ geben sie sich als objektive, rein informative Berichte über die erfolgten Heilungen. Die Texte der (möglicherweise zugrunde liegenden) individuellen Votivtafeln dürfen daher für die *Iamata* verkürzt und, soweit notwendig, in die dritte Person umgesetzt bzw. mehr oder weniger stark für die neue mediale Aufgabe umgeschrieben worden sein.

Wenn aufsehenerregende Heilungsfälle oder sonstige das Heiligtum betreffende wichtige Vorkommnisse auch ohne die Vorlage von privaten Votivtafeln von den Priestern aufgezeichnet worden sein sollten, diente dies vermutlich von vornherein einem dokumentarischen Zweck. Die Fixierung besonders signifikanter Ereignisse auf den Stelen gewährleistete jedenfalls den öffentlichen Nachweis der Wirksamkeit des Gottes, die mit der Autorität der für das Heiligtum Verantwortlichen verkündet wird. Dabei ist der Stil bei aller Wunderbarkeit der Sachverhalte auffallend zurückhaltend und nüchtern; gerade dadurch wird aber den Besuchern des Heiligtums, also den Heilungssuchenden, der Eindruck unzweifelhafter Wahrheit vermittelt.

⁶⁸ KARO (Anm. 65) 3 Anm. 15 gibt diese Berechnung unter Berufung auf WULF SCHÄFER an. In IG IV² 1, 125 app. wird eine Berechnung auf 334 kg erwähnt.

Die auf diese Weise mitgeteilten ‚Fakten‘ als solche waren allerdings geeignet, in ihrer exemplarischen Vorbildhaftigkeit jedem Erkrankten Mut zu machen. Einige markante Beispiele können verdeutlichen, welche Informationsstrategien bei der Zusammenstellung zu beobachten sind. Schon die erste Heilungsgeschichte auf Stele I betrifft eine für Menschen besonders bedeutsame und weiterhin nachvollziehbare Problematik, nämlich Schwangerschaftskomplikationen. Unter dem Lemma *Kleo war fünf Jahre schwanger* heißt es in *Iama 1*:

Als diese schon fünf Jahre schwanger war, kam sie bei dem Gott als Bittflehende an und schief im Abaton; sobald sie aus ihm herauskam und außerhalb des Heiligtums war, gebar sie einen Knaben, der sofort nach seiner Geburt sich selbst an dem Brunnen wusch und mit der Mutter herumlied. Als sie das erlangt hatte, ließ sie auf ihr Weihgeschenk (sc. die Verse) schreiben: ‚Wunderbar ist nicht die Größe der Tafel (πίναξ), sondern das göttliche Wirken, / daß Kleo im Leib fünf Jahre mit der Last schwanger war, bis // sie (sc. im Abaton) schief und er sie gesund machte.‘

Man wird davon ausgehen können, daß dieses beeindruckende Wunder zu Beginn der Texte auf der ersten Stele ausgewählt war, um den Glauben der Heilungssuchenden an die geradezu unbegrenzten Möglichkeiten des Gottes zu stärken. Dabei war es besonders wirksam, als Beweis die Originalaussage der Geheilten zu zitieren. Aus moderner Sicht läßt sich die Grundproblematik der Frau medizinisch durchaus erklären: Es kann sich um ein langes Ausbleiben der Menstruation handeln, verbunden mit einer sogenannten Molenschwangerschaft, neben der dann noch eine echte, natürlich neunmonatige Schwangerschaft bestand.⁶⁹

Unerklärlich wunderbar bleibt das schon so selbständige Neugeborene. Diese Geschichte könnte aber durch ein gewissermaßen rationalistisches Weiterdenken entstanden sein: Wenn die ‚Schwangerschaft‘ fünf Jahre dauerte, dann mußte sich auch das nach so langer Zeit geborene Kind von einem Neunmonatskind unterscheiden. Bezeichnenderweise kann sich dieser Teil der Geschichte auch nicht auf den Wortlaut der zitierten Votivtafel stützen, so daß vermutlich eine nachträgliche Legendenbildung vorliegt.⁷⁰ Auch aufgrund anderer Beobachtungen kann man tatsächlich nicht ausschließen, daß in Epidauros alte, nicht mehr

⁶⁹ Vgl. HERZOG (Anm. 12) 71f.

überprüfbare Überlieferung als Faktum inschriftlich verewigt wurde.⁷¹ Die Fortsetzung des Heilungswunders verstärkt jedenfalls den Eindruck von der Macht des Gottes.

Auch in *Iama 2* geht es um eine Problematik im Zusammenhang mit der Schwangerschaft. Das Lemma lautet: *Dreijährige Schwangerschaft*:

Isthmonike von Pellene kam in das Heiligtum wegen Nachkommenschaft. Sie legte sich zum Heilschlaf und sah ein Traumgesicht: Es schien ihr, daß sie den Gott bitte, mit einem Mädchen schwanger zu werden, und der Gott sage, sie werde schwanger sein, und wenn sie noch etwas anderes erbitte, werde er auch dieses erfüllen, sie aber gesagt habe, sie wünsche nichts weiter. Sie wurde schwanger und trug drei Jahre (sc. das Kind) im Leib, bis sie sich an den Gott wandte als Bittflehende wegen der Geburt. Als sie sich zum Heilschlaf gelegt hatte, sah sie ein Traumgesicht: Es schien ihr, daß sie der Gott frage, ob ihr nicht alles zuteil geworden sei, was sie erbeten habe, und sie nicht schwanger sei; über Geburt habe sie nichts hinzugefügt, und das, obwohl er sich erkundigt habe, wenn sie noch etwas anderes brauche, solle sie es sagen, da er auch das tun werde. Da sie aber jetzt wegen der Geburt bei ihm als Bittflehende erschienen sei, so werde er – habe er gesagt – auch dies erfüllen. Danach

⁷⁰ Diese Möglichkeit der nachträglichen Legendenbildung sollte aber nicht dazu führen, die *Iamata* grundsätzlich nur als Ausdruck des Glaubens oder der subjektiven Erfahrung zu verstehen: „In fact, the *iamata* can be taken as indications of the beliefs held about Asklepios, and they can be used, in conjunction with other evidence, to describe the experiences which individuals underwent at Epidauros and other healing sanctuaries (DILLON [Anm. 11] 243, mit gewisser Einschränkung 257). Wie vor allem HERZOG (Anm. 12) gezeigt hat, sind viele der Heilungen medizinisch durchaus erklärbar, haben daher vermutlich auch stattgefunden. Sie wurden freilich als Wunder verstanden.

⁷¹ Jedenfalls hat Pausanias neben den *Iamata* noch eine andere alte Stele gesehen, nach der Hippolytos dem Gott zwanzig Pferde geweiht habe, und verbindet dies mit einer Geschichte, deren Überlieferung er allerdings nicht in Epidauros lokalisiert, nach der Hippolytos, als er aufgrund der Flüche seines Vaters Theseus zu Tode gekommen war, von Asklepios wieder zum Leben erweckt worden sei. Vgl. Paus. 2,27,4: χωρὶς δὲ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐστὶν ἀρχαία στήλη· ἵππους δὲ Ἰππόλυτον ἀναθεῖναι τῷ θεῷ φησὶν εἰκοσι. αὐτῆς τῆς στήλης τῷ ἐπιγράμματι ὁμολογοῦντα λέγουσιν Ἀρικιεῖς, ὡς τεθνεῶτα Ἰππόλυτον ἐκ τῶν Θησεῶς ἀρῶν ἀνέστησεν Ἀσκληπιός· ὁ δὲ ὡς αὖθις ἐβίω, οὐκ ἤξιον νέμειν τῷ πατρὶ συγγνώμην, ἀλλὰ ὑπεριδὼν τὰς δεήσεις ἐς Ἰταλίαν ἔρχεται παρὰ τοὺς Ἀρικιεῖς, καὶ ἐβασίλευσέ τε αὐτόθι καὶ ἀνῆκε τῇ Ἀρτέμιδι τέμενος, ἐνθα ἄρχι ἐμοῦ μονομαχίας ἄθλα ἦν καὶ ἱερᾶσθαι τῇ θεῇ τὸν νικῶντα.

lief sie in Eile aus dem Abaton und, als sie außerhalb des Heiligtums war, gebar sie ein Mädchen.

Das *Iama* belegt (wie das erste) die Wundertätigkeit des Gottes, zugleich aber kommt ein weiterer Aspekt hinzu: Der Gott wird vor ungerechtfertigten Erwartungen in Schutz genommen, d.h., tritt nicht das ein, was man sich bzw. wie man es sich erhofft hatte, so muß die ‚Schuld‘ durchaus nicht beim Gott liegen, sondern kann auch durch das Verhalten des Heilungssuchenden bedingt sein, der genau bedenken soll, worin sein Anliegen besteht. Dahinter steht im übrigen ein uraltes mythisches Motiv: So hatte die Göttin Eos für ihren sterblichen Geliebten Tithonos Unsterblichkeit gewünscht, aber vergessen, ewige Jugend dazuwünschen (h. Hom. 5,220ff.). Ein solches ‚Vertun‘ beim Wünschen führt normalerweise zu unerbittlichen Konsequenzen. Asklepios zeichnet sich dagegen durch ungewöhnliche göttliche Güte aus, wenn er eine spätere Korrektur zuläßt. Er wirkt auch in dieser Hinsicht also als Heilender, auf den man sich einlassen kann.

Daß es ein Versagen des Gottes nicht gibt, geht auch – in anderer Weise – aus der als *Iama* 25 (Stele II) gezählten Geschichte hervor. Danach hatte eine schwerkranke Frau im Abaton keinen Heilraum gehabt und mußte ungeheilt wieder nach Hause gebracht werden. Doch unterwegs begegnete ihr ein Mann, der sich ihr Mißgeschick erzählen ließ, sie von ihrem Leiden befreite, sich dann als Asklepios zu erkennen gab und der Frau befahl, den Heildank nach Epidauron zu schicken. Die aus dieser Geschehensfolge zu gewinnende Botschaft ist klar: Wer in Epidauron nicht geheilt wird, kann und soll trotzdem noch hoffen, und auf jeden Fall gebührt die Ehre (und der Heildank), auch wenn die Heilung anderswo erfolgte, dem Gott von Epidauron.⁷²

Nimmt man noch weitere *Iamata* hinzu, ergibt sich neben der Bestätigung der Heilungserfolge eine Art Regelwerk, indem sich aus den einzelnen Heilungsgeschichten beispielhaft die für den Kontakt mit dem Gott nötigen Verhaltensweisen ablesen lassen. Es sei z.B. *Iama* 22 zitiert, dessen Struktur sich auch in weiteren *Iamata* finden läßt. Unter dem Lemma *Hermon von Thasos* (?) heißt es:

⁷² Vgl. H. SIEFERT, Inkubation, Imagination und Kommunikation im antiken Asklepioskult, in: H. LEUNER (Hrsg.), *Katathymes Bilderleben. Ergebnisse in Theorie und Praxis*, Bern / Stuttgart / Wien 1980, 324–345, hier: 332f.

Diesen, der blind war, heilte er. Da er darauf den Heildank nicht abführte, machte ihn der Gott wieder blind. Als er dann ankam und wieder (sc. im Abaton) schlief, machte er ihn gesund.

Wer das liest, weiß, was er nach der Heilung zu tun hat, um sich nicht selbst zu schaden.

Entsprechendes gilt nach anderen *Iamata* für denjenigen, der ein Gelübde abgelegt hat und es nicht einhält. Auch hier reagiert der Gott mit Bestrafung, läßt sich aber zumeist wieder versöhnen.⁷³ Ebenso ergeht es demjenigen schlecht, der sich – wie bereits erwähnt – ohne die vorgeschriebenen Riten Einblick in den Inkubationsvorgang verschaffen will. In *Iama* 11 wird die Geschichte eines Aischines berichtet:

Aischines stieg, als die Bittflehenden schon schliefen, auf einen Baum und blickte von oben [wohl weil der Schlafraum ebenerdig nicht einsichtig war] ins Abaton. Da fiel er vom Baum in Spitzpfähle und zerschlug sich die Augen. Da es ihm so schlecht erging und er blind geworden war, flehte er den Gott an, schlief (sc. im Abaton) und wurde gesund.

Wer also den Mysteriencharakter der Inkubation nicht respektiert, erfährt aus dem *Iama*, was ihm droht, wenngleich Asklepios auch hier die Sache wieder in Ordnung bringt.

Aus den bisher betrachteten *Iamata* ist neben der Bekräftigung der Wundertätigkeit des Gottes auch eine implizite Abwehr von möglichen Zweifeln an den Heilungsvorgängen abzulesen. Es gibt aber auch einige *Iamata*, die das Thema ‚Ungläubige‘ direkt zur Sprache bringen. Nach der bereits erwähnten Bekehrung des ‚Ungläubigen‘ (Ἄπιστος, *Iama* 3) bringt *Iama* 4 ein weiteres instruktives Beispiel.⁷⁴ Unter dem Lemma *Ambrosia aus Athen*, *einäugig* heißt es:

Diese kam als Bittflehende zu dem Gott. Als sie im Heiligtum herumging, verlachte sie einige von den Heilungen⁷⁵ als unglaublich und unmöglich, daß Lahme und Blinde gesund würden, wenn sie nur ein Traumgesicht gesehen hätten. Als sie (sc. im Abaton) schlief, sah sie ein Gesicht: Es schien ihr, der Gott trete vor sie und

⁷³ Vgl. auch *Iamata* 47 und 55; anders *Iama* 7.

⁷⁴ Vgl. auch *Iama* 36.

⁷⁵ Diese konnte sie u.a. aus den aufgestellten Votivtafeln kennen.

sage, daß er sie zwar gesund machen werde, aber als Lohn von ihr verlange, daß sie in das Heiligtum ein silbernes Schwein stifte als Erinnerung an ihre Unwissenheit. Dies gesagt, habe er ihr das kranke Auge aufgeschlitzt und ein Heilmittel hineingegossen. Als es Tag geworden war, kam sie gesund heraus.

Dieses *Iama* bezeugt also, daß Asklepios selbst in seiner Güte die Zweiflerin widerlegt, wenngleich er sie dafür auch bezahlen läßt! Ganz offenkundig waren die Priester, die die Texte auf den Stelen zusammenstellten, bemüht, schon bestehender oder bei ausbleibendem Heilerfolg aufkommender Skepsis gegenüber den Heilungsmöglichkeiten des Asklepios entgegenzuwirken. Man wird zwar annehmen können, daß all diejenigen, die nach Epidauros kamen, durch eine zumindest vage, wenn nicht gar eine verzweifelte Hoffnung auf Genesung motiviert waren. Es wird aber auch für Epidauros der Ausspruch gelten, der teils dem Kyniker Diogenes, teils dem Atheisten Diagoras zugeschrieben wird, als jemand die Menge der Votivtafeln in Samothrake bewunderte:

Es dürften noch viel mehr sein, wenn auch diejenigen, die nicht gerettet wurden, etwas geweiht hätten.⁷⁶

Und der von Pausanias erwähnte Bedarf an einem Sterbehaus außerhalb des heiligen Bezirks spricht für sich.⁷⁷

Wenn in den *Iamata* die aus den ‚Mißerfolgen‘ des Asklepios resultierenden Zweifel personalisiert werden und die Zweifler am eigenen Leibe die Wundertätigkeit des Gottes erfahren dürfen, dann liegt hier eine Überzeugungsstrategie vor, wie man sie auch in der modernen Werbung beobachten kann: Bei der Werbung für den koffeinfreien Kaffee HAG z.B. bezweifelt jemand, daß der wie richtiger Kaffee schmecken könne. Heimlich wird ihm eine Tasse davon untergeschoben, er trinkt und lobt den vorzüglichen Geschmack des eben genossenen Kaffees. So werden, wie bei der Heilung der einäugigen Ambrosia aus Athen, zugleich die Bedenken des Zweiflers widerlegt und das Produkt gepriesen. Eine solche Paßgenauigkeit der Texte auf den Stelen läßt vermuten, daß die redaktionelle Bearbeitung sehr weitgehend war, sofern überhaupt eine individuelle Votivtafel den Ausgangspunkt bildete.

⁷⁶ Diogenes Laertios 6,59; Cicero, nat. deor. 3,89. Vgl. HERZOG (Anm. 12) 61.

⁷⁷ Vgl. auch HERZOG (Anm. 12) 61.

Denn zumindest bei denjenigen Texten, die sich nicht auf die Dokumentation der Heilungen beschränken, sondern Fehlverhalten und Zweifel der Inkubanten erkennen lassen, wird man sich fragen müssen, ob auch hier von Privatleuten aufgestellte Tafeln die Quellen waren. Haben bereits im 4. Jh. v. Chr. ‚Sünder‘ auf Tafeln ihre Schuld bekannt, wie das auf den Jahrhunderte späteren Beichtinschriften aus Kleinasien der Fall ist?⁷⁸ Auch wenn ein vergleichbares Verhalten nicht völlig auszuschließen ist,⁷⁹ liegt eher die Annahme nahe, daß die Verantwortlichen des Heiligtums solche Vorgänge registriert und ihre destruktive Wirkung durch eine offensive Öffentlichkeitsarbeit entschärft bzw. in ein positiv werbendes Gegenbild integriert haben. Entsprechend dürften sie auch die Texte eventuell vorhandener Votivtafeln für die Aufnahme auf den Stelen akzentuiert haben.

Eine durchgängig systematische Ordnung nach Inhalten läßt sich allerdings in den erhaltenen *Iamata* – bis auf kleinräumigere Gruppierungen – nicht erkennen, es sind jedoch insgesamt verschiedene Bereiche zu differenzieren:

Zum einen bieten die Stelen ein Kaleidoskop schwerer Krankheitsfälle, bei denen Asklepios heilend gewirkt hat. Dadurch wird das Vertrauen und die Hoffnung der Heilungssuchenden gestärkt, was bei psychisch beeinflussbaren Leiden schon an sich einen Heilungseffekt gehabt haben dürfte. Für eventuelle Zweifel fungieren diese bezeugten Wunder (verstärkt durch die aufgeführten direkten Widerlegungen) als manifeste Gegenbeweise. Insoweit sind die Mitteilungen auf den Stelen trotz ihres offiziellen Charakters in ihrer Struktur nicht völlig von den auf privaten Votivtafeln zu lesenden Sachverhalten verschieden, so daß die Stelen und die weiterhin aufgestellten Pinakes sich gegenseitig in ihrer Glaubhaftigkeit bestätigen und so die Vergewisserung der Heilungssuchenden perfektionieren.

Zum anderen geben die Stelen zumindest indirekt Verhaltensmaßregeln, die im Umgang mit dem Gott zu beachten sind:⁸⁰ Man muß dem Gott genau sagen, was man will. Man soll auch noch auf Heilung hoffen, wenn sie in Epidauros

⁷⁸ Solche Fragen werden bei LiDONNICI ([Anm. 12] 40ff.) nicht diskutiert.

⁷⁹ Zu einer möglichen Beziehung zwischen den kleinasiatischen Beichtinschriften und den *Iamata* vgl. G. PETZL, Lukians Podagra und die Beichtinschriften Kleinasiens, *Metis* 6, 1991 [ersch. 1994], 131–145, hier: 137f. (mit Bezug auf *Iama* 47).

⁸⁰ Vgl. auch DILLON (Anm. 11) 240.

selbst noch nicht eingetreten ist. Man darf den Gott nicht um den Heildank oder eine sonst versprochene Gabe betrügen. Man soll nicht unbefugt Einblick in das Abaton nehmen. Daß diese Regeln nicht abstrakt formuliert sind, sondern an konkreten Fallbeispielen demonstriert wird, was einen erwartet, wenn man sich nicht daran hält, dürfte ihre Wirksamkeit erhöht und die allgemeinen Regularien effektiv ergänzt haben.⁸¹

Die der Konzeption der Stelentexte zugrunde liegende Intention, die Besucher, die sie lesen, von der Wunderkraft des Asklepios zu überzeugen, wird besonders deutlich an der Aufnahme einiger Wundergeschichten, die nichts mit der Heilung von Kranken zu tun haben, z.B. die Geschichte vom Becher in *Iama* 10:

Ein Geschirrtträger fiel auf dem Weg in das Heiligtum, als er beim Zehn-Stadien-Stein war, hin; als er aufgestanden war, öffnete er seinen Rucksack und untersuchte das zerschlagene Geschirr. Als er da den Becher zerbrochen sah, aus dem sein Herr zu trinken gewohnt war, wurde er traurig und setzte im Sitzen die Scherben zusammen. Da sah ihn ein Wanderer und sagte: ‚Was setztest du da, du Unglücklicher, den Becher vergeblich zusammen? Den könnte ja nicht einmal der Asklepios in Epidauros heil machen!‘ Als der Bursche das hörte, legte er die Scherben in den Rucksack zusammen und ging ins Heiligtum; als er dort ankam, machte er den Rucksack auf und zieht den Becher, wieder heil, heraus; er erklärte seinem Herrn, was geschehen und gesprochen war; als dieser es hörte, weihte er dem Gott den Becher.⁸²

Das Bild des Gottes, das hier entwickelt wird, paßt zu dem des Heilenden, der Verständnis für menschliche Fehler hat und versöhnend ihre Probleme löst. Insofern stärken solche Geschichten die Überzeugungskraft der Heilungsberichte. Daß dabei auch die Botschaft vermittelt wird, daß auf die Hilfe des Gottes ein angemessener materieller Dank erfolgt bzw. (nach anderen *Iamata*) von dem Gott erwartet und eingefordert wird, ist ein für das Weiterbestehen des Heiligtums nicht zu unterschätzender Aspekt.

⁸¹ Zum Charakter der *Iamata* vgl. auch DILLON ([Anm. 11] 253ff.), der sie hier allerdings etwas einseitig vorwiegend als Zeugnisse für die Macht des Gottes versteht und weniger auf ihre kommunikative Funktion abhebt, was in gewisser Spannung steht zu dem von ihm selbst genannten „didactic purpose“ (S. 240).

⁸² Vgl. auch *Iamata* 24; 46; 63

Für den Kommunikationswert der Mitteilungen auf den Stelen dürfte es unerheblich gewesen sein, ob tatsächlich alle Heilungssuchenden sie lesen konnten. In ihrer prominenten Position haben die Inschriften vermutlich genügend Interesse erregt, und wenn einzelne in der Lage waren zu lesen, kann man die mündliche Verbreitung der Wundergeschichten und der Warnungen als gesichert annehmen. Mit der Autorität ihres Alters und des dokumentarischen Wahrheitsanspruches konnten die Stelen also Antworten auf drängende Fragen des anströmenden Massenpublikums geben. Die Redaktion und Veröffentlichung der Texte auf den Stelen sind jedenfalls als ein Indiz dafür zu deuten, daß die Priesterschaft in Epidauros für den Erfolg ihres Heiligtums systematische Werbe- und Informationspolitik betrieben hat.

Mit dieser Politik korrespondiert auch die Aufstellung der (bereits erwähnten) Inschriftenstele des Isyllos von Epidauros,⁸³ der vermutlich vor der Mitte des 4. Jh.s v. Chr. geboren wurde.⁸⁴ Die 1,26 m hohe Marmorstele, möglicherweise um 300 v. Chr. herum aufgestellt, mit einer umfänglichen, größtenteils metrischen Inschrift, stammt zwar von einer einzelnen Person, hatte aber durch ihren Standort am Asklepiostempel in der Nähe der *Iamata*, durch ihre Größe und, wie sich zeigen wird, durch ihren Inhalt einen gleichsam offiziellen Charakter (**Abb. 4**).

Die viel diskutierte Inschrift kann hier nur im Hinblick auf ihre mediale Funktion betrachtet werden, d.h. im Hinblick auf die Informationen, die für einen antiken Besucher des Heiligtums aufgrund der Lektüre des gesamten Textes zu gewinnen waren. In dem Bestand, wie der Text jetzt auf dem Stein vorliegt, lassen sich sieben formal und inhaltlich sehr verschiedene Abschnitte unterscheiden, die kurz skizziert seien:⁸⁵

⁸³ IG IV 950; IG IV² 1, 128; CA, p. 132–136 POWELL (danach zitiert); Paian 40 KÄPPEL. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Isyllos von Epidauros, Berlin 1896 (Philologische Untersuchungen 9); W.D. FURLEY / J.M. BREMER, Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period, Tübingen 2001, Bd. 1, 227–240; Bd. 2, 180–192; A. KOLDE, Politique et religion chez Isyllos d'Épidaure, Basel 2003 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 28); SCHRÖDER (Anm. 29) 55–69.

⁸⁴ Diese Datierung ergibt sich, wenn der Z. 67 genannte παῖς der Sohn des Isyllos und mit Philipp (Z. 63) Philipp II. von Makedonien und seine auf das Jahr 338 v. Chr. zu datierende Unternehmung gegen Sparta gemeint sein sollte.

⁸⁵ Vgl. KOLDE (Anm. 83) 8ff.

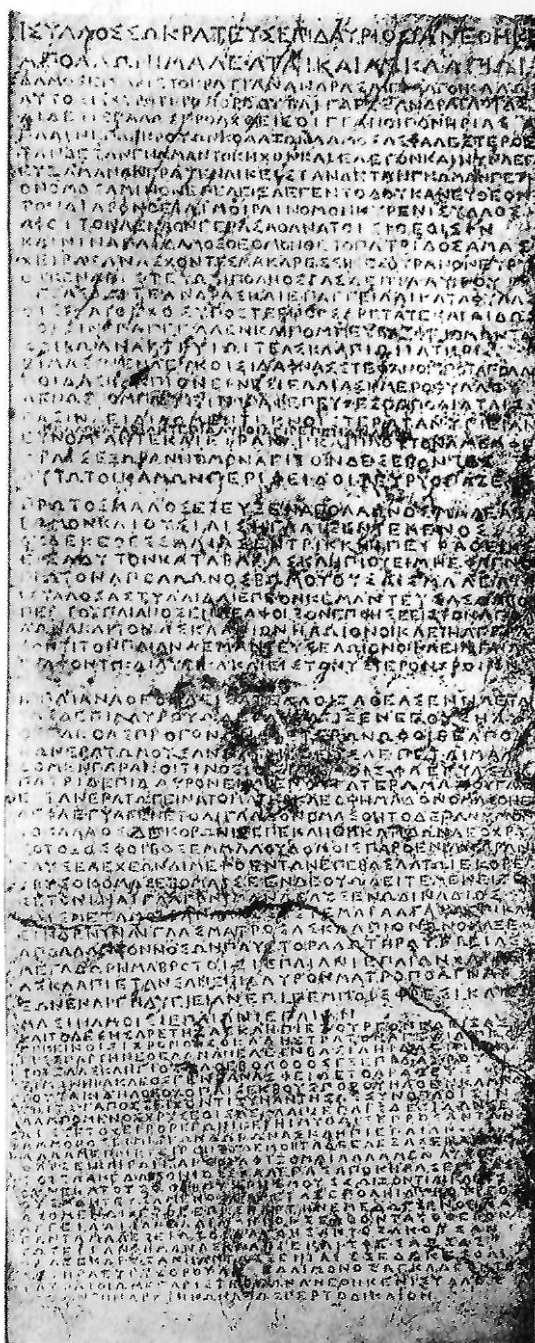


Abb. 4: Stele des Isyllos.

(1) Z. 1–2 (in Prosa): Weihung der Inschrift durch Isyllos, Sohn des Sokrates, aus Epidauros an Apollon Maleatas und Asklepios.

(2) Z. 3–9 (trochäische Tetrameter): Die politische Grundüberzeugung (γνώμα) des Isyllos.

(3) Z. 10–26 (daktylische Hexameter): Das von Isyllos (entsprechend seiner γνώμα) gefundene und von den Epidauriern beschlossene Sakralgesetz mit seinen Regelungen.

(4) Z. 27–31 (elegisches Distichon und daktylische Hexameter): Erstmalige Erbauung eines Altars für Apollon Maleatas durch einen gewissen Malos. Dem Maleatas muß vor Asklepios geopfert werden.

(5) Z. 28–36 (als Zwischenstück in Prosa): Das delphische Orakel erklärt auf Anfrage, daß Isyllos den von ihm auf Apollon und Asklepios verfaßten Paian (auf Stein) schreiben solle.

(6) Z. 37–61 (Ioniker): Der Paian, in dem Asklepios durch seine Abstammung mütterlicherseits als eine epidaurische Gottheit geehrt wird.

(7) Z. 62–84 (daktylische Hexameter): Epiphanie des Asklepios vor einem ‚Knaben‘ (παῖς): Es ist im Text unklar und daher strittig, ob der Gott dem jungen Isyllos⁸⁶ erschien oder (vermutlich eher) einem anderen ‚Knaben‘, dann am ehesten dem Sohn des Isyllos,⁸⁷ und in Gegenwart des Isyllos selbst.

Die – nach der Weihung – plakativ an den Anfang gestellte politische Grundüberzeugung des Isyllos besagt:

Wenn das Volk auf richtige Weise Männer zu aristokratischer Führungsstellung befördert, ist es selbst stärker. Erfolgreich nämlich ist es aufgrund männlicher Tüchtigkeit (ἀνδραγαθία).⁸⁸ Wenn aber einer, auf richtige Weise befördert, sich auf Schlechtigkeit einläßt, indem er wieder zurückfällt, ist das Volk gefestigter, wenn es ihn bestraft (Abschnitt 2).

⁸⁶ So WILAMOWITZ (Anm. 83) 24 und KOLDE (Anm. 83) 188–190 (vor allem wegen μοι in Z. 72 und ἐμὲ in Z. 77).

⁸⁷ So FURLEY / BREMER (Anm. 83) I 233–236; jetzt in detaillierter Behandlung des Problems mit guten Gründen gestützt von SCHRÖDER (Anm. 29) 64ff.

⁸⁸ Vgl. dazu SCHRÖDER (Anm. 29) 57f.

Isyllos hatte ein Sakralgesetz eingebracht, das dieser ebenso einfachen wie aristokratisch-konservativen Maxime entsprach, und dieses Gesetz wurde von den Epidauriern verabschiedet. Danach sollen die Besten aus Epidauros, die sich durch staatserhaltende Tüchtigkeit auszeichnen, ausgewählt werden; sie sollen mit langen Haaren (wie die Spartaner⁸⁹), Kränzen aus Lorbeer und weißgekleidet eine Prozession durchführen zu Ehren des Apollon und seines Sohnes, des Arztes Asklepios, zum Tempel des Apollon und dann – mit zarten Olivenzweigen – zum Tempel des Asklepios. Zweck der Prozession soll die Bitte an die Götter sein, allen Bürgern und ihren Kindern Gesundheit zu gewähren und zu gewährleisten, daß das Ideal des Schönen und Guten (καλοκαγαθία) in Epidauros immer Vorrang habe und gute Ordnung (εὐνομία), Friede und untadliger Reichtum, wenn man zu allen Zeiten dieses Gesetz in Ehren halte. So dürfte Zeus die Epidaurier ‚verschonen‘, lautet das Fazit dieses sakralen Regelwerkes, sie werden also in Frieden leben können (Abschnitt 3).

Apollon- und Asklepios-Kult sowie aristokratische Grundsätze nach spartanischem Muster sind hier in eine enge religiös-politische Verbindung gebracht, die das Wohlergehen der Stadt – sowohl in bezug auf das Zusammenleben der Bürger als auch in bezug auf das göttliche Wohlwollen – garantieren soll. Die Kultverbindung der beiden Gottheiten wird in historisch korrekter Reihenfolge betont, womit vielleicht ‚modernistisch‘ gesinnte Leute, die den alten (Maleatas-) Kult zugunsten des Asklepios-Kultes glaubten hintansetzen zu können, zurecht gewiesen werden sollen (Abschnitt 4). Andererseits aber wird Asklepios in dem Paian des Isyllos zum genuin epidaurischen Gott gemacht, wobei alles Anstößige vom Geburtsmythos des Asklepios eliminiert ist (Abschnitt 6).⁹⁰ Die inschriftliche Veröffentlichung dieses Paians durch den Dichter Isyllos (und damit auch ihr Inhalt) erscheint durch die Anfrage bei Apollon in Delphi (Abschnitt 5) von höchster Warte aus sanktioniert. Dadurch wird die in Isyllos' Sakralgesetz festgeschriebene Apollon- und Asklepios-Verehrung für Epidauros zur unabdingbaren Pflicht, handelt es sich doch bei Asklepios gewissermaßen um den Stadtgott.⁹¹

⁸⁹ Vgl. KOLDE (Anm. 83) 81f. zu Z. 17.

⁹⁰ Vgl. auch FURLEY / BREMER (Anm. 83) I 238f.

⁹¹ Vgl. auch BRACKERTZ (Anm. 5) 46ff.

Der letzte Abschnitt der Inschrift (7) ist in deutlich kleinerer Schrift und geringeren Zeilenabständen geschrieben, was u.a. dafür spricht, daß es sich sehr wahrscheinlich um einen späteren Nachtrag handelt,⁹² der additiv mit „und“ an das Vorige angeschlossen ist. Es geht um ein weiteres Werk der ‚Vorzüglichkeit‘ (ἀρετή) des Asklepios (Z. 62 u. 84),⁹³ das habe er in jenen Zeiten gezeigt, als Philipp⁹⁴ von Makedonien gegen Sparta zog, um dort die Königsmacht zu zerstören. Den Spartanern sei Asklepios aus Epidauros zu Hilfe gekommen, ehrend die Nachkommenschaft des Herakles (sc. weil sich die Spartaner als solche verstehen), weswegen Zeus sie ‚verschonte‘. Damals sei Asklepios gekommen, als „der Knabe“ (ὁ παῖς)⁹⁵ krank von Bousporos⁹⁶ her kam. Ihm sei der Gott in goldener Rüstung erschienen, habe dem Bittflehenden für später Heilung versprochen: Er solle hier warten, bis er, Asklepios, die Lakedaimonier errettet habe, die in rechtlicher Gesinnung an den Orakelanweisungen festhielten, die einst Lykurg nach Befragung des Orakels für die Stadt festgesetzt habe.

Hier wird also eine unmittelbare Kommunikation zwischen Gott und Mensch behauptet, gewissermaßen eine Offenbarung, die sich außerhalb der Heilschlafritualien vollzieht. Isyllos, der auf jeden Fall mittelbar oder unmittelbar daran teilhat, ist die auf Sparta bezügliche Botschaft so wichtig, daß er sofort nach Sparta geht und dort die rettende Nachricht verkündet, wo der Gott entsprechend aufgenommen wird (Theoxenie).⁹⁷ Im Unterschied zu den *Iamata* ist von der Art der Erkrankung des ‚Knaben‘ nicht die Rede, und Isyllos begnügt sich auch damit, die versprochene Hilfe des Asklepios zu erwähnen, ohne eine erfolgte Heilung zu dokumentieren.

⁹² So HERZOG (Anm. 12) 41f.; SCHRÖDER (Anm. 29) 60ff.

⁹³ Zum aretalogischen Charakter des Textes verweist SCHRÖDER (Anm. 29) 62 auf IG IV² 1, 125: σῆς ἀρετῆς [παράδειγμα], Ἀσκληπιέ, τόνδ' ἀνέ[θηκα / π]έτρον ...

⁹⁴ Vermutlich sind Philipp II. von Makedonien und seine Unternehmung im J. 338 v. Chr. gemeint (so WILAMOWITZ [Anm. 83] 24); KOLDE ([Anm. 83] 257ff.) tendiert zu Philipp III. (Arrhidaios; 323–317 v. Chr.).

⁹⁵ Wahrscheinlich der Sohn des Isyllos; vgl. oben Anm. 87.

⁹⁶ WILAMOWITZ (Anm. 83) 24, dem KOLDE ([Anm. 83] 45f.) folgt, dachte an ein Dorf bei Epidauros. SCHRÖDER erwägt (nach KAVVADIAS) wieder das Bosporanische Reich: Isyllos könnte mit seinem Sohn von einer Reise, auf der dieser erkrankt wäre, nach Epidauros zurückgekehrt sein ([Anm. 29] 68 Anm. 40).

⁹⁷ Vgl. KOLDE (Anm. 83) 215–217.

Der Text (Z. 62–84) belegt jedoch die Eigenart und die Macht des Asklepios weit über seine Funktion als Heilgott hinaus: Zwar wird er vom ‚Knaben‘ als solcher angesprochen, als er diesem (offenbar leibhaftig und nicht im Traum) erscheint, und er verspricht ihm auch Heilung; aber der Gott ist zum Kampf gewappnet und greift in einen militärischen Konflikt ein. Seine Hilfe für die Spartaner wird motiviert mit ihrer treuen Bewahrung der Orakel Apolls, die Lykurg, nachdem er sie eingeholt hatte, der Stadt auferlegte (Z. 74–76). Durch das Eingreifen des Asklepios wird Sparta gerettet, es wird von Zeus ‚verschont‘ (Z. 65f.).

In dieser legendenhaften Dokumentation tritt – neben der überwältigenden Epiphanieerfahrung⁹⁸ – eine religiös-politische Auffassung zutage, wie sie auch in den Abschnitten (2) und (3) der Isyllos-Stele zu beobachten war: Das Sakralgesetz der Epidaurier wird ebenfalls als ein mit göttlicher Hilfe (Z. 9 u. 10) gefundenes bzw. zustande gekommenes Gesetz dargestellt, durch dessen ewige Einhaltung die ‚Verschonung‘ der Stadt durch Zeus gewährleistet werden soll (Z. 25f.).⁹⁹ Der antike Leser, der den ursprünglichen und den später hinzugekommenen Text insgesamt vor sich sah, konnte daraus die Erkenntnis gewinnen, daß es Epidauros ergehen werde wie Sparta, wenn die Stadt an den aristokratisch-konservativen Maximen im sakralen und politischen Bereich festhält, wie sie Isyllos seiner unveränderlichen Überzeugung nach vertritt.

Wenn auch für den damaligen Leser, der die komplette Inschrift betrachtete, der Abschnitt (7) als selbstverständlich dazugehöriger Bestandteil wahrgenommen werden konnte, muß die Situation für den Autor Isyllos – unter der wahrscheinlichen Voraussetzung, daß der Abschnitt später hinzukam – eine andere gewesen sein. Der Inschrift kann dann nicht eine einheitliche Konzeption zugrunde gelegen haben, wonach beim Aufbringen der früheren Abschnitte der Abschnitt (7) als Abschluß der Stele schon mitbedacht worden wäre. Trotzdem liegt, wann oder durch wen auch immer der Nachtrag angefügt wurde,¹⁰⁰ mehr

⁹⁸ Darin sieht SCHRÖDER ([Anm. 29] 63ff.) den Hauptakzent des Textes.

⁹⁹ Z. 26: οὕτω τοί κ' ἁμῶν περιφείδοιτ' εὐρύοπα Ζεὺς, Z. 66: ἃς φείδετο ἄρα Ζεὺς.

¹⁰⁰ Grundsätzlich wäre auch mit der Alternative zu rechnen, daß das im Nachtrag berichtete Ereignis später datiert als der Erfolg des Isyllos mit dem Sakralgesetz und die in diesem Zusammenhang gelobte Inschrift (Z. 8ff.). Doch weist der Ausdruck ἐν κείνοις χρόνοις (Z. 63) auf eine weiter davorliegende Zeit (vgl. auch SCHRÖDER [Anm. 29] 69). Entweder hat Isyllos also – aus nicht mehr zu ermittelnden Gründen – das Frühere erst später auf

als ein nur äußerlicher oder nachträglich und zufällig sich ergebender Zusammenhang vor. Die für die Hilfe des Asklepios für Sparta angeführte Begründung und die Forderung des Sakralgesetzes des Isyllos, das Festhalten an den bestimmten religiösen Gesetzen, wird jeweils mit dem politischen Effekt der ‚Verschonung‘ durch Zeus in Verbindung gebracht. Zwar war das Sakralgesetz inhaltlich nicht auf eine Offenbarung des Asklepios oder Apollons zurückgeführt worden; durch die nachträgliche Hinzufügung der Z. 62–84 auf der Stele jedoch bekommt Isyllos’ Aussage, daß er das Gesetz durch „göttliche Bestimmung“ (θεῖαι μοῖραι) gefunden habe (Z. 10), einen konkreten Sinn. Dieser (nachträgliche) Abschluß wirkt daher als Verstärkung der auf Epidauros bezogenen Botschaft in der ursprünglichen Inschrift.

Die Texte des Isyllos waren von ihrem Inhalt her gesehen in erster Linie an die Bürger von Epidauros gerichtet. Mit der Aufstellung der monumentalen Stele an einer bevorzugten Stelle des heiligen Bezirkes werden aber alle Besucher Adressaten dieser Inschrift, durch die sie sich auf anderer Ebene und über das, was die *Iamata* bieten, hinaus informiert fühlen können: Sie finden darin eine weitere Bestätigung der gewaltigen Kraft des Gottes, sie erfahren etwas über seine Geschichte und den besonderen Rang von Epidauros und sie können eine modellhafte Vorstellung mit nach Hause nehmen, wie man durch eigenes Verhalten und kultische Verehrung des Asklepios das Wohlergehen seiner Stadt garantieren kann. Insofern ist die Inschrift des Isyllos, auch wenn sie (ausschließlich) auf private Initiative aufgestellt worden sein sollte, Teil eines programmatisch wirkenden Informationssystems im Zentrum des Heiligtums, dem der Heilsuchende Orientierung und Vergewisserung für eine erfolgreiche Verständigung mit dem Gott entnehmen konnte¹⁰¹.

den Stein aufbringen lassen, oder es handelte sich um einen ursprünglich selbständigen Text, der zunächst separat (vielleicht auf einer hölzernen Votivtafel) aufgestellt war und später (etwa als die Schrift der Tafel verblaßte) auf der Stele verewigt wurde. In diesem Fall ist allerdings wohl eine spätere Bearbeitung anzunehmen. Denn dieser ursprüngliche Text konnte kaum mit „und“ (καί) beginnen und auch nicht auf eine weiter zurückliegende Zeit (ἐν κείνοις χρόνοις) verweisen.

¹⁰¹ Die Auffassung von KOLDE ([Anm. 83] 287–290), es gehe Isyllos um eine panhellenische Kriegspropaganda, wird von ST. SCHRÖDER (Gnomon 79, 2007, 101–104, hier: 104) zu recht zurückgewiesen.

Von diesem ‚Kommunikationssystem‘ im Heiligtum von Epidauros kann man heute – sachbedingt – nur noch den Ausschnitt erfassen, der sich im Original erhalten hat bzw. aufgrund von Zeugnissen zu erschließen ist. Ein Gesamtbild der möglichen Informationen, die den Besucher erwarteten, ist nicht mehr zu gewinnen. Vermutlich haben auch die Besucher jeweils nur einzelne Segmente davon rezipiert. Im ganzen kann man jedoch feststellen, daß spätestens seit dem Beginn des 3. Jh.s v. Chr. an prominenter Stelle im heiligen Bezirk ein aussagekräftiges Ensemble von Inschriften existierte, das insgesamt mit seiner Botschaft vom segensreichen Wirken des Asklepios die Besucher beeindrucken und ihnen zugleich ein Gefühl von Sicherheit geben konnte: Die heilende Kraft des Gottes war auch gegen etwaige Zweifel quasi aktenkundig, Richtlinien für das richtige Verhalten ihm gegenüber, sei es im Heiligtum, im Kult oder im politischen und täglichen Leben waren aus den Texten abzulesen. Insofern wird man trotz des nur ausschnittshaften Einblicks in die Informationsstrategie der Priesterschaft von Epidauros sagen können, daß der Erfolg dieses Heiligtums vielleicht nicht nur auf der Zahl der tatsächlichen Heilungen beruhte, sondern auch auf einer absichtsvollen Besucherlenkung!

Abbildungsnachweise

Abb. 1: nach G. STEINHAEUER, *To Archaialogiko Museio Peiraiōs*, Athen 2001, 240 Abb. 329.

Abb. 2: nach TOMLINSON (wie Anm. 36) 42 Abb. 5.

Abb. 3: aus IG IV² 1 Tab. 7, N. 122.

Abb. 4: aus IG IV² 1 Tab. 8, N. 128.