

# Heiligtum und Ritual : das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia

Autor(en): **Graf, Fritz**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **37 (1992)**

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-660750>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## IV

FRITZ GRAF

# HEILIGTUM UND RITUAL DAS BEISPIEL DER GRIECHISCH-RÖMISCHEN ASKLEPIEIA

## 1. Einleitung

Jedes Heiligtum, vom einfachen Temenos bis zum repräsentativen Tempelbezirk oder zur gotischen Kathedrale, ist ein ausgegrenzter und durch Menschenhand geformter Raum, welcher der Verehrung einer oder mehrerer übermenschlicher Wesenheiten geweiht ist; als solches ist jedes Heiligtum Brennpunkt von Mythen und Ort von Riten. Seine Ausgestaltung hängt mit der Art der Riten unmittelbar zusammen (etwa damit, ob ein olympisches Opfer mit Altar oder eines an die Unterirdischen mit einem Bothros üblich ist). Doch die Riten ihrerseits fügen sich in einen grösseren Zusammenhang ein: denn wie jedes Produkt menschlichen Schaffens kann der sakrale Raum verstanden werden als ein Zeichensystem, das etwas darüber aussagt, wie die Menschen den hier ablaufenden Kult und seinen Kultempfänger verstanden. Die Elemente, aus denen sich dieses Zeichensystem zusammensetzt, sind vielfältig: am wichtigsten ist die *Anlage* in ihren einzelnen Teilen, doch bereits die *Lage des Heiligtums* ist aussagekräftig (liegt es in der Polis oder in der freien Natur, an der Grenze des Territoriums oder in seinem politischen und

sakralen Zentrum?).<sup>1</sup> Und schliesslich kommen dazu eben Riten und Mythen, die in sich wieder Zeichensysteme sind.

Wie dieser Komplex zusammenwirkt, um einen spezifischen Typus von Heiligtum zu definieren, möchte ich im Folgenden für die antiken Asklepieia näher untersuchen. Die Asklepieia bieten sich deshalb an, weil sie oft ihre Gestalt erst relativ spät und unter dem formenden Einfluss besonders von Epidauros erhielten: so steht ein vergleichsweise reiches und homogenes, sich gegenseitig ergänzendes Material zur Verfügung. Gegenläufig — und nicht zu unterschätzen — wirkt sich freilich aus, dass häufig bereits lokale Ansätze in den Asklepieia fortwirkten, über die wir nur schlecht unterrichtet sind; idealiter können sie freilich zur Kontrolle und als Folie für das Gemeinsame dienen<sup>2</sup>.

## 2. Das römische Asklepieion «inter duos pontes»

Als Ausgangspunkt für unsere Überlegungen eignet sich die Einrichtung des Asklepioskultes durch den römischen

<sup>1</sup> Arbeiten zu dieser Fragestellung sind selten, vgl. die kritische Übersicht zu einem Problemkreis bei David ASHERI, «A propos des sanctuaires extra-urbains en Sicile et Grande Grèce. Théories et témoignages», in Marie-Madeleine MACTOUX — Evelyne GENY (Hrsgg.), *Mélanges Pierre Lévêque* I (Paris 1988), 1-15; etwas enttäuschend John N. COLDSTREAM, «Greek temples: Why and where?» in P.E. EASTERLING — J.V. MUIR (Hrsgg.), *Greek religion and society* (Cambridge 1985), 67-97.

<sup>2</sup> Vgl. Emma J. und Ludwig EDELSTEIN, *Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies* (I: Collection of the testimonies; II: Interpretation of the testimonies) (Baltimore 1945); Roland MARTIN — Henri METZGER, *La religion grecque* (Paris 1976), 62-109; einen umfassenden, wenn auch nicht immer befriedigenden Katalog gibt Alessandra SEMERIA, «Per un censimento degli Asklepieia della Grecia continentale e delle isole», in *AnnSNPisa* 16 (1986), 931-958; die Bilddenkmäler bei Bernard HOLTZMANN, in *LIMC* II 1 (1984), 863-897.

Staat im Jahre 293; seine Übernahme von Epidauros ist durch Livius und spätere Autoren gut bezeugt und in der Forschung auch ausführlich diskutiert<sup>3</sup>. Der Gott wurde in der Gestalt seiner heiligen Schlange nach Rom geholt; im Tiber liess diese sich ins Wasser gleiten und suchte die Insel *inter duos pontes* auf, womit der Kultort durch den göttlichen Willen festgelegt war. Der Kult behielt in Rom seine griechische Form bei, wie Festus ausdrücklich mitteilt<sup>4</sup>; andere Informationen, die dies bestätigen könnten, fehlen zwar, doch haben wir keinen Grund, daran zu zweifeln: dasselbe Festhalten an der fremden Form bezeugt Festus für die Kulte von Magna Mater und Ceres, wo andere Quellen die Bestätigung geben<sup>5</sup>.

Grabungen haben zwar auf dem Gebiet der *Insula* und ihres Asklepieions nie stattfinden können: seit dem 12. Jh. steht an seiner Stelle die Kirche des S. Bartolomeo; Bartholomäus gilt

<sup>3</sup> Vgl. Maurice BESNIER, *L'île Tibérine dans l'antiquité* (Paris 1902), bes. 135-244; Ernst SCHMIDT, *Kultübertragungen*, RGVV VIII 2 (Giessen 1909); Joël LE GALL, *Recherches sur le culte du Tibre* (Paris 1953); Margherita GUARDUCCI, «L'Isola Tiberina e la sua tradizione ospitaliera», in *Rend. Acc. Linc.* 26 (1971), 267-281, repr. in *Studi scelti sulla religione greca e romana e sul cristianesimo* (Leiden 1983), 180-197; Paul ROESCH, «Le culte d'Asclépios à Rome», in G. SABBAH (Hrsgg.), *Médecins et médecine dans l'antiquité*, Centre Jean Palerne, Mém. 3 (Saint-Etienne 1982), 171-179.

<sup>4</sup> Fest. p. 268 L.: *Peregrina sacra appellantur quae aut evocatis dis in oppugnantis urbibus Romam sunt + conata +, aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta.* — Vgl. M. VAN DOREN, «Peregrina Sacra», in *Historia* 3 (1954/1955), 488-497.

<sup>5</sup> Ceres: Cic. *Balb.* 55, vgl. Henri LE BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République* (Paris 1958), 381-399; Magna Mater: Dion. Hal. II 19, 4; Liv. XXIX 14, 11 (fremde Priester); Serv. in Verg. *Georg.* II 394 (griechische Kultlieder).



seinerseits als Krankenheiler<sup>6</sup>. Die Elemente des Heiligtums wenigstens sind bekannt<sup>7</sup>: ein Tempel, der am 1. Januar 291 dediziert wurde<sup>8</sup>, mit einer Kultstatue, auf die Ovid anspielt<sup>9</sup>; Säulenhallen, in denen sich die Kranken aufhielten<sup>10</sup>; wohl eine heute ausgetrocknete Quelle, jedenfalls stellt ein Relief eine Quellgottheit dar und ist in S. Bartolomeo vor der Treppe zum Altarraum ein Brunnenschacht, dessen Wasser eine Inschrift als gesundbringend empfiehlt<sup>11</sup>; schliesslich ein Hain<sup>12</sup>: es sind dies die gängigen Bestandteile eines Asklepieions, die etwa auch in Epidauros wichtig sind. Wie in Epidauros, im kretischen Lebena oder in Pergamon wurden auch in Rom wunderbare Heilungen nach der Inkubation inschriftlich festgehalten<sup>13</sup>; wie an vielen Orten Griechenlands und Italiens dedizierten die Geheilten Votivbilder der betroffenen Organe: bei der grossen Tiberkor-

<sup>6</sup> Legenda Aurea zum 24. August.

<sup>7</sup> M. BESNIER, *L'île* (Anm. 3), 184-202; vgl. auch Donatella DEGRASSI, «Interventi edilizi sull'Isola Tiberina nel 1° sec.a.C. Nota sulle testimonianze letterarie, epigrafiche ed archeologiche», in *Athenaeum* 65 (1987), 521-527.

<sup>8</sup> Georg WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer* (München 1912), 307.

<sup>9</sup> Ov. *Met.* XV 654-656 (*qualis in aede esse solet*).

<sup>10</sup> Liv. II 5, 4: *area firma templis quoque ac porticibus sustinendis*; vgl. Plut. *Publ.* 8, 6.

<sup>11</sup> M. BESNIER, *L'île*, 200 f., nach F. VON DUHN, in *RM* 1 (1886), 167-172; die mittelalterliche Inschrift lautet *Qui sitit ad fontem veniat potumque salubrem hauriat ex vena* [...]

<sup>12</sup> Unten Anm. 107.

<sup>13</sup> Übersicht über die Heilungsberichte mit Lit. bei Margherita GUARDUCCI, *Epigrafia Greca. IV. Epigrafi sacre pagane e cristiane* (Roma 1978), 143-166, wichtig noch immer Rudolf HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, *Philologus Supplbd.* 22, 3 (Leipzig 1931); die bisher einzige pergamenische Inschrift ist ausführlich besprochen von Helmut MÜLLER, «Ein Heilungsbericht aus dem Asklepieion von Pergamon», in *Chiron* 17 (1987), 193-233.

reaktion 1881-1890 wurden grosse Mengen solcher anatomischer Votive aus Terrakotta gefunden, die wenigstens zu einem bedeutenden Teil aus dem Asklepiosbezirk auf der Insel stammen müssen<sup>14</sup>.

Wenn mithin Architektur und Kultpraxis, soweit nachprüfbar, sich an jene der grossen Asklepieia Griechenlands, insbesondere des Mutterheiligtums von Epidauros eng anschliessen<sup>15</sup>, bleibt doch die Lage auf der Flussinsel isoliert. Die Legende sah und beantwortete das Problem — und unterstreicht damit zugleich die Besonderheit: der Wille des Gottes, manifestiert in der heiligen Schlange, habe sich die Insel ausgelesen; wenigstens für Ovid ist dabei die Schlange identisch mit dem Gott<sup>16</sup>. Überführung des Kultes durch die Schlange ist nicht ganz selten: nach Athen und nach Sikyon kommt sie per Wagen<sup>17</sup>; nach Epidau-

<sup>14</sup> Publiziert wurden sie erst jüngst, Patrizio PENSABENE — Maria Antonietta RIZZO — Maria ROGHI — Emilia TALAMO, *Terracotte votive dal Tevere* (Roma 1980); die Probleme bei der Auffindung ebenso wie bei der Aufbewahrung lassen freilich eine präzise Zuordnung der damaligen Funde auf einzelne Fundplätze nicht mehr zu. — Zu den anatomischen Votiven allgemein die (unvollständigen) Übersichten von Folkert T. VAN STRATEN, «Gifts for the gods», in Hendrik S. VERSNEL (Hrsg.), *Faith, hope and worship. Aspects of religious mentality in the ancient world* (Leiden 1981), Appendix 105-151 (zu Griechenland); Mario TABANELLI, *Gli ex-voto poliviscerali etruschi e romani. Storia, ritrovamento, interpretazione* (Firenze 1962); vgl. auch die wichtige Übersicht von Annamaria COMELLA, «Complessi votivi in Italia in epoca medio- e tardo-repubblicana», in *MEFRA* 93 (1981), 717.

<sup>15</sup> Wie Fregellae zeigt, tritt wenigstens in der Architektur neben Epidauros bald das Vorbild von Kos, Filippo COARELLI, *Fregellae 2. Il santuario di Esculapio* (Roma 1986), 7 f.

<sup>16</sup> *Ov. Met.* XV 655-744; zu Beginn verwandelt sich der Gott in die Schlange, ohne freilich den Priester zu täuschen («*en, deus est, deus est!...*» *dixit* 677), am Ende wandelt sie sich in den Gott zurück (*specie caeleste resumpta* 743).

<sup>17</sup> Athen: das Telemachos-Monument, das Luigi BESCHI, «Il monumento di Telemachos, fondatore dell'Asklepieion ateniese», in *AnnSAA* 29/30

ros Limerä wird sie wie nach Rom zu Schiff über das Meer gebracht und sucht sich den Ort ihres Altars am Strand<sup>18</sup>; auch in Pergamon wurde eine solche Sage erzählt<sup>19</sup>. Der römische Mythos verwendet also ein geläufiges Motiv, um die seltsame Lokalisation zu erklären.

Dass bereits die Antike sich über die Lage wunderte, erfahren wir auch sonst; neben der des Mythos stehen andere antike Erklärungen<sup>20</sup>. Für den älteren Plinius war die Insellage Ausdruck des Misstrauens der Römer der griechischen Medizin gegenüber; das braucht wohl keine Widerlegung<sup>21</sup>. Für Festus war das Wasser als Heilmittel ausschlaggebend: das passt eher zu einer Heilquelle als zum Tiber<sup>22</sup>. Plutarch schliesslich — der allerdings bloss die extraurbane Lage problematisiert — verweist auf die Lage griechischer Asklepieia ausserhalb der Städte an gesunden und erhöhten Orten<sup>23</sup> — wie gesund die Lage im Tiber war, ist zweifelhaft, besonders erhöht jedenfalls war sie nicht. So kann keine der antiken Antworten wirklich befriedigen. Weiter schien erst Joël Le Gall zu kommen, der zwei Gründe verknüpfte<sup>24</sup>: fremde Götter werden in Rom prinzipiell ausser-

---

(1967/1968), 381-436 rekonstruiert hat, mit der Inschrift IG II<sup>2</sup> 4960 + 4961 (Elpis MITROPOULOU, *A new interpretation of the Telemachos monument* [Athen 1975], gibt wenig Neues); Sikyon: Paus. II 10, 3.

<sup>18</sup> Paus. III 23, 6 f.; das Elementare bereits bei Sam WIDE, *Lakonische Kulte* (Leipzig 1893; repr. Darmstadt 1973), 189 f.

<sup>19</sup> Paus. II 26, 8 ist zu knapp, Münzbilder bewahren aber die traditionelle Form der Legende auf, Louis ROBERT, *Etudes Anatoliennes* (Paris 1937), 162 Anm. 7.

<sup>20</sup> P. ROESCH, «Le culte d'Asclépios à Rome» (Anm. 3), 173.

<sup>21</sup> Plin. *Nat.* XXIX 16.

<sup>22</sup> Fest. p. 98 L.: *in insula Aesculapio facta aedes fuit, quod aegroti a medicis aqua maxime sustentur*; dasselbe gilt für Vitr. I 2, 7, unten Anm. 34.

<sup>23</sup> Plut. *Quaest. Rom.* 94, 286 D, s. unten Anm. 35.

<sup>24</sup> J. LE GALL, *Le culte* (Anm. 3), 103.



halb des Pomerium verehrt, und die Insel lag bis in augusteische Zeit draussen; dass dabei unter den vielen möglichen Orten gerade die Insel gewählt wurde, lag daran, dass bereits im 4. Jh.v.C. auf ihr ein Heilkult, wohl des Tiberinus, bestanden habe. Diesen Kult, den keine literarischen oder epigraphischen Quellen kennen, sieht Le Gall durch einige anatomische Votive belegt, welche älter als das frühe 3. Jh. sein müssten. Das Argument überzeugt nicht: die ersten sicher datierten Votive von der Insel kommen aus dem mittleren 2. Jh.; eine beträchtliche Höherdatierung der wenig spezifischen Masse der anatomischen Votive, die allein aus stilistischen Gründen zu erfolgen hätte, ist äusserst problematisch. Dazu kommt die Fundproblematik der Ex-Voto aus dem Tiber<sup>25</sup>: die Herkunft auch nur von der Insel ist für kein einziges Stück gesichert, da die Fundbücher zwar Fundorte und allgemeine Charakteristiken verzeichnen, sie aber nicht mit den uns erhaltenen Stücken verknüpfen. Umgekehrt wissen wir gerade dadurch, dass anatomische Ex-Voto auch weit tiberaufwärts, am Ponte Garibaldi und neben der Engelsburg (Via di Monte Brianzo) gefunden wurden: an der These von Le Gall sind alle möglichen Zweifel möglich. Doch selbst wenn er Recht hätte, erklärt er die Insellage nicht wirklich: unerklärt bleibt, weswegen Asklepios sich nicht an einen andern Heilkult angeschlossen hat, insbesondere nicht an den des Apollo Medicus, dessen Bezirk sich ja ebenfalls ausserhalb des Pomerium

---

<sup>25</sup> Ausführlich dargestellt bei P. PENSABENE — M.A. RIZZO — M. ROGHI — E. TALAMO, *Terracotte* (Anm. 14), 5-19. — Aus dem hier präsentierten Material will Joël LE GALL, «Des Romains demandaient au Tibre la guérison de leurs maux», in *Archéologie et médecine. 7es rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes (23-24-26 octobre 1986)* (Juan-les-Pins 1987), 531-536, umgekehrt schliessen, dass alle anatomischen Votive vom Tiberufer dem Tiber, nicht dem Asklepios auf der Insel geweiht waren. Nichts zwingt zu diesem Schluss.

befand<sup>26</sup> — doppelt seltsam angesichts der engen Beziehungen, die nicht bloss den epidaurischen Asklepios mit Apollon verbanden.

Die Sache wird noch interessanter, wenn man sich die in ihrer Ursprungslegende ausgedrückte Besonderheit der Tiberinsel klarmacht; Maurice Besnier hat diese Mythologie ausführlich besprochen<sup>27</sup>. Die Insel, so heisst es etwa gleichlautend bei Livius, Dionysios von Halikarnass und Plutarch<sup>28</sup> — nach einer annalistischen Quelle — sei entstanden, als die Römer die Tarquinier vertrieben und den Landbesitz der Familie auf der Halbinsel nördlich der Stadt dem Mars geweiht hätten (weswegen jene Halbinsel hinfort *Campus Martius* geheissen habe): man hätte dabei das eben reife Getreide abgeerntet, sich dann aber nicht getraut, es zu benutzen, da es ja Mars geweiht und damit menschlichen Zugriff entzogen gewesen sei<sup>29</sup>: also habe man die Getreidegarben in den Fluss geworfen. An einer Untiefe seien sie hängengeblieben und hätten sich zur Insel geformt, die durch angeschwemmten Sand und Lehm sich rasch verfestigt hätte<sup>30</sup>.

Die Tiberinsel als Resultat einer seltsamen Ernte: das beantwortet die Frage nach dem unklaren religiösen Status der Insel: zwar Teil des Flusses, ist sie doch Land und mit Brücken an das

<sup>26</sup> Vgl. Jean GAGÉ, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus Graecus» à Rome des origines à Auguste* (Paris 1955), 27; 99-110.

<sup>27</sup> M. BESNIER, *L'île* (Amn. 3), 15-31; J. LE GALL, *Le culte* (Anm. 3), 103 bringt nichts Neues, seine historisierende Lesung des Mythos («il est très courant que des îles naissent de cette manière») überzeugt nicht.

<sup>28</sup> Liv. II 5, 1-4; Dion. Hal. V 13; Plut. *Publ.* 8, 1-5.

<sup>29</sup> Liv. II 5, 3: *campi fructum quia religiosum erat consumere*, ähnlich Dion. Hal. V 13, 3 (ἐξαιριστόν).

<sup>30</sup> Die bei Plut., *l.c.*, mitgeteilte Variante, dass das Marsfeld nicht Tarquinius Superbus, sondern der Vestalin Tarquinia gehört habe, ändert nichts Grundlegendes.



übrige Land angebunden<sup>31</sup>. Der Status des Flusses ist demgegenüber eindeutig: er wird rituell als ein Bereich verstanden, der ausserhalb menschlicher Verfügbarkeit steht; der Tiber empfängt, was die Römer aus ihrer Stadt religiös aussondern wollen: *portenta*, die man beseitigen muss, den *parricida*, die *purgamina Vestae*, schliesslich die Puppen der *Argei*<sup>32</sup>. Der Mythos schafft Klarheit: auch die Insel, entstanden aus den Mars geweihten Getreidebündeln, ist ein Bereich jenseits menschlicher Verfügbarkeit, genau wie der Fluss.

Die übrigen Kulte auf der Insel, soweit sie kenntlich sind, bestätigen diese Analyse: der Flussgott selber, der ein *sacellum* besass, daneben Faunus, der römische Gott des Draussen, der in keinen urbanen Raum passt<sup>33</sup>; unklarer sind die Schwurgötter Semo Sancus und Iupiter Iurarius, die ebenso Kult auf der Insel hatten.

Aesculapius erhielt in Rom also nicht einfach einen Raum ausserhalb des Pomerium, sondern einen prononciert aus der Menschenwelt ausgegliederten Raum. Zu klären bleibt, ob dies römische Eigenheit ist, mithin Eigenes aussagt über die Rezeption des griechischen Gottes in Rom (Festus' Nachricht, dass der griechische Charakter rituell bewusst blieb, könnte dafür sprechen) oder ob schon Asklepios Ansatzpunkte bot dazu, auch wenn keines der vielen griechischen Asklepieia auf einer Insel liegt.

<sup>31</sup> Wären die *pontifices* ursprünglich zuständig gewesen für die beiden Brücken zur Insel?

<sup>32</sup> J. LE GALL, *Le culte* (Anm. 3), 83-95.

<sup>33</sup> Faunus ist «der deus agrestis schlechtweg», G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, 210; mehr Georges DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque* (Paris 1966).

### 3. Die Lage der griechischen Asklepieia

Auskunft über die antike Auffassung, wo Asklepieia liegen sollten, geben Vitruv und Plutarch. Der römische Architekt stellt sie dabei mit andern Heiligtümern zusammen: allgemein gelte, dass Tempel an gesunden Orten (*saluberrimae regiones*) und besonders bei guten Quellen (*aquarum fontes... idonei*) liegen müssten; namentlich verweist er dann auf die Tempel von Aesculapius und anderer Heilgötter, wo diese Lage im Interesse der dort Genesung Suchenden sei: da wird Griechisches und Römisches zusammengesehen, die Lage ausserhalb der Stadt schon deswegen nicht thematisiert, weil Vitruv allgemein von *templa* spricht<sup>34</sup>. Plutarch seinerseits will Antwort gerade auf die Frage geben, weswegen das römische Asklepieion ausserhalb der Stadt lag: auch bei den Griechen pflegten diese Heiligtümer an reinen und erhöhten Orten zu liegen<sup>35</sup>.

Die Feststellung Plutarchs, im Fall des römischen Heiligtums etwas unpassend, hat für andere italische Heiligtümer des Aesculapius durchaus Gültigkeit, wie die Grabungen in Fregellae haben zeigen können, wo der Bezirk tatsächlich erhöht und abseits der Siedlung liegt<sup>36</sup>. Und vor allem gilt sie im Ganzen für die griechischen Asklepieia, die in den allermeisten Fällen wenn vielleicht nicht immer erhöht, so doch extraurban gelegen sind,

<sup>34</sup> Vitr. I 2, 7 *naturalis autem decor sic est, si primum omnibus templis saluberrimae regiones aquarumque fontes in iis locis idonei eligentur, in quibus fana constituentur, deinde maxime Aesculapio, Saluti et eorum deorum, quorum plurimi medicinis aegri curari videntur. cum enim ex pestilenti in salubrem locum corpora aegra translata fuerint et e fontibus salubribus augarum usus subministrabuntur, celerius convalescent.*

<sup>35</sup> Plut. *Quaest. Rom.* 94, 286 D.

<sup>36</sup> Vgl. F. COARELLI, *Fregellae* 2 (Anm. 15), 11: «il sito... è una altura isolata, esterna ed antistante l'altopiano di Opri su cui si estendeva la colonia latina di Fregellae»; auch die Lage vor der Stadt ist damit gegeben.

nicht bloss die bekannten grossen Asklepieia von Epidauros, Kos, Pergamon; insbesondere die Grabungsbefunde, seltener bereits die meist sehr knappen Angaben des Pausanias<sup>37</sup>, belegen dies. Manche liegen ausserhalb der Siedlung am Meer, teilweise erhöht im Uferhang (Delos<sup>38</sup>, Paros<sup>39</sup>, Lebena<sup>40</sup>, Epidauros Limeria<sup>41</sup>, Munichia<sup>42</sup>, vielleicht Antium<sup>43</sup>), andere über einem Flusssufer (Troizen<sup>44</sup>, ein Heiligtum bei Therapne am Eurotas, ein anderes in Elis über dem Alpheios<sup>45</sup>, das jüngere Asklepieion im arkadischen Gortys<sup>46</sup>; landschaftlich besonders eindrücklich das kleine Asklepieion von Krounoi bei Naupaktos<sup>47</sup>), wieder

---

<sup>37</sup> Zusätzliche Schwierigkeiten ergeben sich dadurch, dass Pausanias oft unpräzise ist: das korinthische Asklepieion etwa liegt «bei dem Gymnasium» (II 4, 5), erst die Grabungen zeigten, dass es in einiger Distanz zum Gymnasium direkt an der Stadtmauer liegt; entsprechend können etwa die wichtigen und rituell seltsamen Asklepieia von Sikyon (II 10, 2) und Titane (II 11, 5) durchaus wenigstens am Siedlungsrand liegen.

<sup>38</sup> Fernand ROBERT, *Trois sanctuaires sur le rivage occidental*, Délos, Bd. 20 (Paris 1952), 51-107.

<sup>39</sup> Otto RUBENSOHN, «Paros III. Das Asklepieion», in *AM* 27 (1902), 199-238.

<sup>40</sup> Luigi PERNIER — Luisa BANTI, *Guida degli scavi italiani di Creta* (Roma 1947), 68-75.

<sup>41</sup> Paus. III 23, 6 f.

<sup>42</sup> Belege bei A. SEMERIA, in *AnnSNPisa* 16 (1986) (oben Anm. 2), 943; am Hafen liegt das Asklepieion auch in Kenchreiai, Paus. II 2, 3.

<sup>43</sup> Val. Max. I 8, 2: auf der Fahrt von Epidauros nach Rom macht die Asklepios-Schlange in Antium Station.

<sup>44</sup> Gabriel WELTER, *Troizen und Kalaureia* (Berlin 1941), 25-36.

<sup>45</sup> Zwischen Therapne und Amyklai am Eurotas, Paus. III 19, 7; Elis: VI 21, 4.

<sup>46</sup> Zusammenfassend Madeleine JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (Paris 1985), 205-210.

<sup>47</sup> Zusammenfassend Lucien LERAT, *Les Locriens de l'Ouest* (Paris 1952), I (Topographie et ruines) 93 f.; II (Histoire, institutions, prosopographie) 154.



andere im Hang des Burgbergs, ausserhalb der Befestigungen (das ältere Heiligtum in Gortys<sup>48</sup>, Aliphera<sup>49</sup>, Amphissa<sup>50</sup>); das aiginetische Asklepieion, bekannt durch Aristophanes' *Wespen*, liegt beim Bezirk der Aphaia, weitab der Stadt am Berghang<sup>51</sup>. Manchmal ist bloss die Lage am Burgberg, aber nicht ihr Verhältnis zur Stadt klar (Titane<sup>52</sup>, Phlius und Patrai<sup>53</sup>); doch im Falle des athenischen Asklepieions oberhalb des Dionysostheaters, also innerhalb der Stadt, haben wir genügend Material, um zu sehen, dass er in einem liminalen Raum zwischen Stadt und Burg liegt, wo Pan und die Nymphen, Ge Kourotrophos, Demeter Chloe zuhause sind<sup>54</sup>. Archäologisch sind im Innern der Stadt demgegenüber bloss die Heiligtümer von Korinth — freilich direkt an der Mauer des 4. Jahrhunderts<sup>55</sup> —, vielleicht des boiotischen Orchomenos, das am Burgberg, doch in der Nähe von hellenistischen Häusern liegt<sup>56</sup>, und von Messene

<sup>48</sup> M. JOST, *Sanctuaires* (Anm. 46), 202-204.

<sup>49</sup> Anastasios K. ORLANDOS, 'Η ἀρκαδική Ἀλίφειρα καὶ τὰ μνημεῖα τῆς (Athen 1967/1968), vgl. Paul ROESCH, «Le sanctuaire d'Asclépios à Aliphera d'Arcadie», in *BSABR* 3 (1985), 22-32.

<sup>50</sup> L. LERAT, *Les Locriens* (Anm. 47), II 154 f.

<sup>51</sup> Ar. *Vesp.* 122 f.; Gabriel WELTER, *Aigina* (Berlin 1938), 121; vgl. Chr. BENEDUM, in *Jdl* 101 (1986), 152.

<sup>52</sup> Paus. II 11, 5; das Asklepieion liegt unterhalb des Athena-Heiligtums auf der Burg, doch vermutlich nicht allzuweit entfernt, wenn die Koronisstatue im Ritual in das Athenaion hinaufgebracht wird (unten Anm. 66), vgl. Ernst MEYER, in *RE* VI A 2 (1937), 1489 f.

<sup>53</sup> Phlius: Paus. II 13, 5; Patrai: VII 21, 14.

<sup>54</sup> Zu den Heiligtümern des Südhangs vgl. John TRAVLOS, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen* (Tübingen 1971), 8 (Ge und Demeter); 138 (Nymphen); 417 (Pan).

<sup>55</sup> Carl ROEBUCK, *The Asklepieion and Lerna, Corinth*, Bd. 14 (Princeton 1951).

<sup>56</sup> DE RIDDER, in *BCH* 19 (1895), 137-144, mit den Korrekturen von

nachgewiesen, dessen Komplex Orlandos ergraben und erst für die Agora gehalten hat<sup>57</sup>; in Argos, fügt Pausanias an, liege ein Asklepieion nahe bei der Agora<sup>58</sup>, im spartanischen Boiai wenigstens in der Stadt, ebenso in Sparta und Sikyon<sup>59</sup>.

Asklepieia liegen mithin selten im Weichbild einer Stadt, gar an ihrem politischen Zentrum, dem Marktplatz; sie liegen vor der Stadt, oft weitab an der Grenze des Gebiets, am Flussufer, am Meer, oder hart an der Stadt- oder Burggrenze<sup>60</sup>. Als Grund für diese extraurbane Lage geben Vitruv und Plutarch übereinstimmend die Suche nach einem gesunden Ort an; und für das pergamenische Heiligtum — das auch ausserhalb der Stadt in einem kleinen Tal liegt — betont Aristeides diese gesunde Lage<sup>61</sup>. Und doch überzeugt dies nicht, wirkt es vielmehr wie eine späte Rationalisation. Zum einen sind nicht alle Orte gesund, wie wir schon im Fall von Rom sahen: das delische Asklepieion liegt in einer sumpfigen Bucht, und die Gegend von Troizen galt in der Antike als so ungesund, dass Welter gerade

---

Albert SCHACHTER, *The Cults of Boiotia. I: Acheloos to Hera*, BICS Suppl. 38, 1 (London 1981), 108 f.

<sup>57</sup> Zusammenfassend Anastasios K. ORLANDOS, «Νεώτεροι έρευναί έν Μεσσήνη (1957-1973)», in Ulf JANTZEN (Hrsg.), *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern* (Tübingen 1976), 9-38.

<sup>58</sup> Argos: Paus. II 21, 2 (ein weiteres neben dem Amphiaraiion, II 23, 2). — Zur Identifizierung Pierre AUGERT, «Pausanias et l'Asclépieion d'Argos», in *BCH* 111 (1987), 511-517; allerdings hatten Marcel PIÉRART und J.P. THALMANN, in *BCH* 110 (1986), 764 Anm. 1 gegen eine frühe Arbeit von Augert, wo dieselbe Identifizierung vertreten wurde (*CRAI* 1985, 172-174), protestiert; die Frage ist noch unentschieden.

<sup>59</sup> Boiai: III 22, 13; Sparta: III 14, 2 (in der Nähe der Agora); Sikyon: II 10, 2 (Stadtrand?).

<sup>60</sup> EDELSTEIN (Anm. 2), II 234 («in reality, the sanctuaries of Asclepius... were situated in all places which pious reverence considered sacred») ist zu wenig differenziert.

<sup>61</sup> Aristid. *Or.* XXXIX 4.



dies als Grund für die Notwendigkeit eines Asklepieions ansah<sup>62</sup>; vor allem aber erklärt die antike Theorie die Doppelheit von Asklepieia in und ausserhalb der Städte nicht. Die Lage vor der Stadt und oft an Grenzen muss mit der Opposition zwischen Drinnen und Draussen, zwischen Polis und *agrós* zu tun haben<sup>63</sup>, und dies ihrerseits muss sich aus der Eigenart des Kults herleiten.

Ein Ritual, das Pausanias für das Asklepieion von Titane belegt, bestätigt diese Spannung des Asklepioskultes zur Polis: «wenn man dem Gott Stier, Schaf und Schwein opfert, bringt man die Koronis ins Heiligtum der Athena hinüber und verehrt sie dort; was aber von dem Geopferten (*θυομένων*) verbrannt wird (*καθαγίζουσι*), davon darf man sich auch die Schenkelstücke nicht ausschneiden, man verbrennt alles auf der Erde, ausser den Vögeln, die aber auf dem Altar»<sup>64</sup>. Das Opfer, das für Asklepios stattfindet (*suovetaurilia*), ist umfassend, ein besonders grosses und bedeutsames Opfer — so, wie beim Eid auf dem Areopag Suovetaurilia dargebracht werden als besonders wirksam. Pausanias' Knappheit erlaubt immerhin, zwei Stufen des Opfers zu unterscheiden: ein Teil der *θυόμενα* wird als *ἐνάγισμα* dargebracht — der Rest dann wohl im Normalopfer. Die vollständige Verbrennung der Tiere auf dem Boden pervertiert das olympische Opfer, markiert so einen Bruch der normalen Ordnung; dass das sonst übliche Ausschneiden der Schenkel verboten ist,

<sup>62</sup> G. WELTER, *Troizen* (Anm. 44), 36.

<sup>63</sup> Vgl. (mit Lit.) Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique* I (Paris 1965), 156 f.

<sup>64</sup> Paus. II 11, 7. Martin P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen* (Leipzig 1907), 410 f. hat das mit den «Jahresfeuern» der Laphrien u.a. verbunden, EDELSTEIN (Anm. 2), II 183 ein Neujahrsritual «with the wish of incurring the god's benevolence for the coming year» daraus gemacht; weiter verkürzend Chr. BENE-DUM, in *JdI* 101 (1986), 149.

betont dies noch, und auch Vogelopfer sind ungewöhnlich<sup>65</sup>. Man spielt also in diesem Ritual eine Ausnahmezeit durch, beendet sie im Normalopfer; zur Ausnahmezeit gehört auch, dass Koronis das Heiligtum verlässt und im Athenaion verehrt wird. Das Athenaheiligtum liegt oben, auf der Burg, das Asklepieion tiefer, wohl ausserhalb der Mauern; da wird das Spiel der Gegensätze aufgenommen. Athena muss wie anderswo die Stadtgöttin von Titane sein, die sich so in Opposition zu Asklepios stellt<sup>66</sup>. — Dass diese Opposition nicht hindert, dass Asklepios in manchen Städten — insbesondere in Epidauros — auch von der Polis als Schutzgott angerufen und zur politischen Propaganda herangezogen werden kann, ändert am Befund nichts<sup>67</sup>.

Die Fälle, wo demgegenüber ein Asklepieion im Stadttinnern liegt, sind nicht einheitlich erklärbar. Oft wird man differenzieren müssen zwischen Heiligtümern, in denen Krankenheilung durch Inkubation und Wasser praktiziert wurde (meist den älteren einer Siedlung), und den kleineren Schreinen, welche Einzelne oder Gemeinden zu Ehren des Heilgottes in den Städten errichteten und in denen zwar Opfer und Dedikationen dargebracht, aber keine komplexen Heilungsrituale abgehalten wurden — so etwa, wie im sizilischen Scornavacche eine Töpfersiedlung auch einen kleinen religiösen Bezirk enthielt, den eine Dedikation als Asklepieion auswies<sup>68</sup>. Es fällt jedenfalls auf, dass

<sup>65</sup> Vgl. Walter BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977), 101.

<sup>66</sup> Paus. II 12, 1 erwähnt das Hieron mit seinem alten, vom Blitz getroffenen Bild; es liegt auf einem Hügel (λόφος), man bringt die Koronis hierher hinauf, ἀνάγουσιν: das sieht nach der üblichen Akropolis aus.

<sup>67</sup> Vgl. besonders den polemischen Artikel von V.K. LAMBRINOUDAKIS, «Staatskult und Geschichte der Stadt Epidauros», in *Archaïognosia* 1 (1980), 39-63.

<sup>68</sup> Antonio DI VITA, «I χαυνοτριβονες in una dedica ad Asclepio da Scorna-

oftmals dort, wo Asklepieia in Stadtzentrum belegt sind, sich auch draussen vor der Stadt ein Bezirk des Heilgottes findet — in Pergamon liegt das bekannte Asklepieion vor der Stadt, in der Stadt drinnen wird derselbe Gott im Gymnasion verehrt<sup>69</sup>; im spartanischen Boiai sah Pausanias neben dem Asklepieion drinnen auch ein anderes, «nicht unbeachtliches Heiligtum von Asklepios und Hygieia»<sup>70</sup>; in Rom traten in der Kaiserzeit zum alten Tempel *in insula* weitere Aesculapius-Heiligtümer in der Stadt<sup>71</sup>.

In andern Fällen fehlen uns Erklärungsmöglichkeiten, gerade bei den kleineren peloponnesischen Heiligtümern; angesichts der schwierigen Frühgeschichte besonders des peloponnesischen Asklepios ist hier vieles noch unklar. Und schliesslich gibt es den Fall, wo Asklepios tatsächlich nicht im Gegensatz zur Polis zu stehen und so *e contrario* unsere Hypothese zu bestätigen scheint. In Messene gruppieren sich um ein Asklepieion im Innern der Stadt<sup>72</sup>, dem Lokalitäten zur Inkubation zu fehlen scheinen, Institutionen des politischen Lebens, Buleuterion und Halle des Kaiserkults, sind im von Pausanias hervorgehobenen reichen Statuenwald Bilder der Polis Theben und des Epameinondas zu finden, deren politische Bedeutung klar ist: sie sind Dank für die Hilfe der Thebaner und des Epameinondas bei der Befreiung von Sparta und der Gründung der Stadt Messene<sup>73</sup>.

---

vacche», in *Aparchai. Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di Paolo Enrico Arias* (Pisa 1982), 537-545.

<sup>69</sup> Erwin OHLEMUTZ, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon* (Würzburg 1940; repr. Darmstadt 1968), 128-130.

<sup>70</sup> Paus. III 22, 1; 3.

<sup>71</sup> *RE* II 2 (1896), 1676.

<sup>72</sup> Nicht an der Agora, jedenfalls trennt Pausanias die Agora (IV 31, 6) vom Asklepieion (IV 31, 10).

<sup>73</sup> Paus. IV 31, 10; zur Gründung von Messene durch Epameinondas Diod. XV 66; Plut. *Pelop.* 24, 9; Paus. IV 27, 5-8.



Nun hat Messene auch seine eigene Asklepiosmythologie, welche im Heiligtum der Messene gemalt war, zusammen mit den Bildern der messenischen Urkönige; aus Pausanias' Beschreibung geht nicht deutlich hervor, ob dieser Tempel räumlich eng mit dem Asklepieion zusammengehörte; zu vermuten ist es<sup>74</sup>. Jedenfalls waren hier neben Leukippos und seinen Schwestern Hilaeira und Phoibe seine Tochter Arsinoë, deren Sohn Asklepios und die Heilheroen Machaon und Podaleirios dargestellt. Zwar lehnt Pausanias einen messenischen Anspruch auf eine eigene Genealogie unter Berufung auf ein delphisches Orakel ab — die Verse Hesiods, wo dieser Mythos sich finde, seien entweder unecht oder von Hesiod selber den Messeniern zuliebe eingelegt worden<sup>75</sup>. Das ändert nichts daran, dass die Genealogie in den hesiodeischen Katalogen bezeugt ist. In vollem Umfang ist der messenische Mythos nicht mehr zu fassen<sup>76</sup>; entscheidend ist aber, dass Asklepios eine messenische Deszendenz erhält, im Gegensatz zur geläufigen thessalischen. Arsinoë ist eine blasse Gestalt, der Name passt jedenfalls in den Hexameter; wichtiger ist, dass über Leukippos Asklepios mit dem Zentrum der politischen Mythologie Messeniens verbunden ist: Leukippos' Vater, Perieres, Sohn des Aiolos, ist einer der grossen Urkönige Messeniens<sup>77</sup>. Asklepios hat entsprechend nicht bloss in der Stadt Messene, sondern auch im Grenzgebiet zwischen Lakonien und

<sup>74</sup> Paus. IV 31, 11.

<sup>75</sup> Paus. II 26, 7; Hes. Fr. 50 M.-W.; Asklepiades Trag. *FGrHist* 12 F 32. Martin L. WEST, *The Hesiodic catalogue of women. Its nature, structure, and origins* (Oxford 1985), 69-72 zeigt, dass diese Genealogie Teil der Atalante-Ehoie ist und dass (gegen die *opinio communis*, die ausführlich Giannina SOLIMANO, *Asclepio. Le aree del mito* [Genova 1976] verfochten hat) keine Koronis-Ehoie existieren kann.

<sup>76</sup> Vgl. die Übersicht bei EDELSTEIN, *Asclepius* (Anm. 2), II 22-53 und vor allem G. SOLIMANO, *Asclepio*.

<sup>77</sup> Apollod. I 87; Paus. IV 2, 2; vgl. Hes. Fr. 10 M.-W.

Messenien, in Leuktra, das ursprünglich messenisch gewesen sein soll, zentralen Kult<sup>78</sup>. Unsicher ist, ob der Mythos auch, wie im nahen arkadischen Thelpusa, von der Aussetzung des Asklepioskindes und seinem Aufwachsen in der Wildnis gesprochen hat<sup>79</sup>, und ob die Messenier wie ihre unmittelbaren arkadischen Nachbarn von Gortys auch sein Grab zeigten<sup>80</sup> — damit würde Asklepios weit mehr zu einem traditionellen Lokalhe-roen als in der panhellenisch gewordenen thessalischen Tradition: Mythos und Verehrung an der Agora, im Kontext des Polis-Kultes, würden noch stärker zusammengehen.

Versteht man den Gegensatz zwischen Polis und Draussen in dem Sinn, dass die Asklepieia bewusst das Draussen suchen und sich absetzen von Heiligtümern in der Stadt, kann man einige Besonderheiten dazustellen, welche den Raum des Temenos selber als ungewöhnlich gegenüber anderen Heiligtümern kennzeichnen — wobei die Informationen etwas zufällig sind und nicht beliebig von einem Lokalkult auf einen andern übertragen werden können; dennoch ergibt sich ein Gesamtbild, lassen sich gemeinsame oder konvergierende Grundstrukturen aufweisen.

Nicht besonders auffällig ist, dass im Temenos von Epidau-ros nicht gestattet war zu gebären oder zu sterben<sup>81</sup> — zwar ein beunruhigendes Paradoxon an einem Ort der Krankenheilung, das aber gewöhnlich ist in griechischen Temene; ungewöhnlich ist höchstens, wenn im Falle von Delos das Verbot auf die

<sup>78</sup> Paus. III 26, 4; Leuktra habe einst zu Messenien gehört, berichtet Paus. III 26, 6.

<sup>79</sup> Paus. VIII 25, 11; auch hier ist Bindung an die politische Mythologie gegeben, indem Autolaos, ein Sohn des Arkas, das Kind fand und aufzog.

<sup>80</sup> Cic. *Nat. deor.* III 57.

<sup>81</sup> Paus. II 27, 6.



gesamte Insel ausgedehnt wird, die damit wie die Asklepiosinsel in Rom zur «Heiligen Insel» wird<sup>82</sup>.

Etwas auffälliger ist, dass es an verschiedenen Orten — Epidauros, Lissos auf Kreta, einem Privatkult in Athen — vorge-schrieben war, das Opferfleisch im Heiligtum zu verzehren<sup>83</sup>. Diese Vorschrift findet sich in einer ganzen Reihe von Heiligtümern nicht nur des Asklepios, und drückt immer eine erhöhte Sakralität aus: das Opferfleisch, das gewöhnlich profanem Verzehr ausserhalb des Temenos dienen darf, bleibt hier fest eingebunden in den Raum des Temenos<sup>84</sup>.

Noch extremer als besonderer Raum wird das Temenos markiert, wenn zu Boden gefallene Gegenstände nicht mehr aufgehoben werden dürfen, weil sie dem Gott verfallen sind, wie dies die Pythagoraslegende für ein süditalienisches Asklepieion, vielleicht Kroton, erzählt<sup>85</sup>.

Möglicherweise gehören ausführliche Reinigungsrituale vor dem Betreten des Temenos ebenfalls hierher. Belegt sind sie freilich bloss für ein Asklepieion in Athen in einer umstrittenen Stelle von Aristophanes' *Plutos*, wo Plutos ἐν τῇ θαλάσῃ gebadet wird; die natürliche Auffassung ist, hier das Meer zu verstehen und das Asklepieion von Munichia anzunehmen, nicht ein Becken vor dem städtischen Asklepieion, wo eine solche Instal-

<sup>82</sup> Überblick (einschliesslich den Fall von Delos) bei Robert PARKER, *Miasma. Pollution and purification in early Greek religion* (Oxford 1983), 33 f.; zur Insula Tiberina als heiliger Insel M. BESNIER, *L'île* (Anm. 3), 11.

<sup>83</sup> Epidauros: Paus. II 27, 1; Athen: LSCG 54, ein Privatkult; Lissos: SEG XXVIII 750, frühhellenistisch. — Nicht aber in Kos, Herond. IV 92 f.; freilich handelt es sich um das Dankopfer eines Hahns.

<sup>84</sup> Beispiele: Ada THOMSEN, in *ARW* 12 (1909), 466-472; W. BURKERT, in *GRBS* 7 (1966), 103 Anm. 36; vgl. ders., *Religion* (Anm. 65), 103.

<sup>85</sup> Iambl. *VP* 126.

lation nicht belegt und dafür auch kaum Platz ist<sup>86</sup>. Zahlreiche weitere Asklepieia liegen am Meer, können also solche Rituale auch dort gekannt haben; so haben die Ausgräber des delischen Asklepieions aus dem Fehlen von Wasch- und Badeanlagen auf ein vorbereitendes Lustralbad im Meer geschlossen<sup>87</sup>. Das athenische Ritual erinnert an das Bad der Mysteren im Meer, mit dem sie sich auf den Weg nach Eleusis vorbereiten: dieses Bad markiert (neben andern Riten) die Trennung vom athenischen Alltag; es muss im Asklepios-Kult eine vergleichbare Trennung bezeichnet haben.

#### 4. Quelle und Hain

Neben die mögliche Aussagekraft der Lage des Heiligtums tritt die rituelle und semantische Funktion der konstitutiven Elemente der Anlage, der Bauten und Kulteinrichtungen als Teile des Gesamtheiligtums. Für einen Teil der Problematik kann man dabei auf ausführliche Vorarbeiten zurückgreifen.

Wie insbesondere Roland Martin und Henri Metzger gezeigt haben, ist das Wasser in allen Asklepieia sehr wichtig<sup>88</sup>. Vitruv

<sup>86</sup> Ar. *Plut.* 656-658. — *Contra*, mit Überblick über die Diskussion, René GINOUVÈS, *Balaneutiké. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque* (Paris 1962), 355-357; vgl. seither Sara B. ALESHIRE, *The Athenian Asklepieion. The people, their dedications, and the inventories* (Amsterdam 1989), 13.

<sup>87</sup> F. ROBERT (oben Anm. 38), 102 f.

<sup>88</sup> R. MARTIN, H. METZGER, *Religion* (Anm. 2), 62-109. — Vgl. auch Susan GUETTEL COLE, «The uses of water in Greek sanctuaries», in Robin HÄGG, Nanno MARINATOS, Gullög C. NORDQUIST (Hrsgg.), *Early Greek cult practice. Proceedings of the fifth international symposium at the Swedish institute at Athens (26-29 June 1986)* (Stockholm-Göteborg 1988), 163; zu den Brunnenbauten die typologische Studie von Franz GLASER,

hatte gute Quellen für alle Heiligtümer als nötig erachtet<sup>89</sup>; freilich geht er dabei vor allem von Rom aus, wo der rituelle Wassergebrauch so eng mit dem Tempel verbunden ist, dass man *delubrum* überhaupt von *deluere* herleiten kann<sup>90</sup>; im griechischen Raum ist die Verbindung lockerer, wenn auch in Griechenland eine rituelle Waschung vor dem Betreten jedes Heiligtums ebenfalls üblich war<sup>91</sup>; doch ist die Betonung des Wassers vor allem auf jene Kulte beschränkt, wo der rituelle Wassergebrauch zentral und nicht auf einfache vorbereitende Waschungen beschränkt ist — das eleusinische Heiligtum etwa, das Kabirion bei Theben, oder eben die Asklepieia.

Wasser konnte hier in ganz verschiedener Weise verwendet werden — zum einen rituell oder aber medizinisch-zweckgebunden, zum andern für Waschungen, Bäder, Trinkkuren. Wie im Verlauf des Hellenismus sich manche Asklepieia zu eigentlichen Thermalzentren entwickelten, ist besonders von René Ginouvès untersucht worden<sup>92</sup>; man muss betonen, dass dort, wo das Wasser genauer beschrieben ist, es seine besonderen Qualitäten hat, nicht bloss in Kos oder Epidauros, sondern auch in Troizen<sup>93</sup> oder Paros<sup>94</sup>; in Athen lobt wenigstens Sokrates

---

*Antike Brunnenbauten in Griechenland*, Denkschriften Wien Bd. 161 (Wien 1983). — Wenig ergiebig Gilbert ARGOUD, «L'utilisation médicale de l'eau en Grèce et le plan des sanctuaires d'Asclépios», in *Archéologie et médecine. VII<sup>es</sup> rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes (23-24-25 octobre 1986)* (Juan-les-Pins 1987), 531-536.

<sup>89</sup> Vit. I 2, 7, oben Anm. 34.

<sup>90</sup> Cincius, ap. Serv. in Verg. *Aen.* II 225: *delubrum esse locum ante templum, ubi aqua currit, e deluendo*; G. WISSOWA, *RKR*, 469.

<sup>91</sup> Dazu R. GINOUVÈS, *Balaneutiké* (Anm. 86), 299-310.

<sup>92</sup> R. GINOUVÈS, *Balaneutiké* (Anm. 86), 360 f.; vgl. auch seine ausführliche Untersuchung *L'établissement thermal de Gortys d'Arcadie* (Paris 1958).

<sup>93</sup> G. WELTER, *Troizen* (Anm. 44), 35.

<sup>94</sup> O. RUBENSOHN, in *AM* 27 (1902), 199-238.



die Wärme des Wassers im Asklepieion<sup>95</sup>; auch in Italien kann sich Aesculapius gelegentlich an Heilquellen einpflanzen, manchmal im Gefolge Apollons, so im südetrurischen Vicarello, dem antiken *Aquae Apollinares*<sup>96</sup>, in Chiusi<sup>97</sup>, vielleicht auch in einem der römischen Aesculapius-Bezirke<sup>98</sup>. Apollon ist auch bereits gelegentlich mit griechischen Heilquellen verbunden, etwa auf Paros oder in der Lerna bei Korinth, vielleicht auch schon auf Kos; fester ist die Verbindung des Gottes mit mantischen Quellen<sup>99</sup>. Das bedeutet, dass die Existenz von Heilquellen für die Anlage von Asklepieia ein wichtiger Faktor war, freilich nicht der einzige, sonst hätten alle derartigen Quellen dem Asklepios heilig sein müssen<sup>100</sup>.

Bemerkenswert ist die Art, wie in einigen Asklepieia diese Quellen gefasst wurden. Im athenischen Asklepieion liegt die heilige Quelle im Osten der Hauptstoa; von Anfang an war sie in einer zu einem kreisrunden Raum ausgehauenen, überwölbten künstlichen Grotte gefasst worden; diese künstliche Grotte war zusammen mit der Haupthalle erbaut worden und von ihr aus durch eine Türe zugänglich: sie gehörte mithin zum Kern der ersten Anlage<sup>101</sup>. Völlig künstlich war der grottenähnliche

<sup>95</sup> Xen. *Mem.* III 13, 3. — Unklar ist, welches Asklepieion gemeint ist; Plin. *Nat.* II 225 ist im Lichte von *Schol. ad Ar. Vesp.* 1694, und *Lys.* 913 problematisch.

<sup>96</sup> *CIL* XI 3294; Jean GAGÉ, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus Graecus» à Rome des origines à Auguste* (Paris 1955), 6.

<sup>97</sup> *CIL* XI 2092 f.; Apollo: *ibid.*, 2094.

<sup>98</sup> *CIL* VI 5, Basis des *T. Aurelius Augusti libertus Dioscurus*, gefunden in einer Gegend, wo einst eine Heilquelle war.

<sup>99</sup> Vgl. Susan G. COLE, in *Early Greek cult practice* (oben Anm. 88), 162 f.

<sup>100</sup> R. GINOUVÈS, *Balaneutiké* (Anm. 86), 370 f. übertreibt.

<sup>101</sup> R. MARTIN, H. METZGER, in *BCH* 73 (1949), 321-323; nicht zugehörig ist aber der alte Schöpfbrunnen auf der Westterrasse mit eigenem Grenz-

Raum in Korinth mit einem Wasserbecken im Südflügel der Halle gegen die Lerna hin, ein schmalrechteckiger, in den anstehenden Felsen gehauener Raum, in dem sechs Stufen hinab zu einem Becken führten, das von der Quelle genährt wurde<sup>102</sup>. In einer künstlich erweiterten Grotte lag auch in Lebena die Mineralquelle des dortigen Asklepieions, die vor dem Gott bereits den Nymphen und Acheloos heilig gewesen war<sup>103</sup>. Schliesslich berichtet Pausanias, dass das Asklepieion im spartanischen Kyphanta überhaupt die Form einer Grotte (*spelaiion*) gehabt habe<sup>104</sup>, und in einer Grotte (mit Hain) bei Pharsalos wurde, neben den Nymphen, Pan, Hermes, Herakles und Apollon, auch Asklepios verehrt<sup>105</sup>.

Zur Grotte tritt der Hain, ein Element der Asklepieia, das wenig beachtet wird, auch wenig fassbar ist: gewöhnlich hinterlassen Haine kaum archäologisch erkennbare Spuren<sup>106</sup>. Am besten bezeugt ist der epidaurische Hain: Pausanias nennt das gesamte Temenos innerhalb seiner Grenzsteine τὸ ἱερόν ἄλσος

---

stein, vgl. die jüngste Zusammenfassung von S.B. ALESHIRE, *Asklepieion* (Anm. 86), 21-32.

<sup>102</sup> C. ROEBUCK, *Asklepieion* (Anm. 55), 46-50.

<sup>103</sup> L. PERNIER, L. BANTI, *Guida* (Anm. 40), 68 f.; *ICr* I: XVI Nr. 7; vgl. Margherita GUARDUCCI, «I predecessori di Asclepio», in *SMSR* 8 (1932), 215-229.

<sup>104</sup> Paus. III 24, 2.

<sup>105</sup> *SEG* I 249, 4. Jh.v.Chr. (Stiftung eines Privatmannes auf Veranlassung der Nymphen).

<sup>106</sup> Vgl. die Übersicht bei Darice E. BIRGE, *Sacred groves in the ancient Greek world* (Diss. Berkeley 1982, Microfilm), 219; Lampsakos (Appendix Nr. 334 = *LSAM* 8) muss allerdings gestrichen werden, es handelt sich um die Bereitstellung von Kränzen, die nicht zwingend aus dem eigenen Hain kommen müssen, vgl. die Beispiele bei L. ROBERT, in *BCH* 52 (1928), 160 f.



τοῦ Ἀσκληπιοῦ<sup>107</sup>; in einem der Wunderberichte der frühhellenistischen Zeit ist davon die Rede, dass ein Mädchen im *alsos* von einer heiligen Schlange erschreckt und durch den Schock von angeborener Stummheit geheilt worden war<sup>108</sup>; da im frühen ἀφίδρυμα von Epidauros Limera Ölbäume wuchsen, der Ölweig von Isyllos mit dem epidaurischen Asklepios und überhaupt mit dem Gott verbunden wird, mag es sich um einen Ölbaumhain handeln<sup>109</sup>. Ebenso gut belegt ist der Hain des Asklepieions von Kos: die bekannte *Lex sacra* aus der Mitte des 4. Jh. verbietet hier das Abholzen von Zypressen<sup>110</sup>, und als im Vorfeld von Actium ein Offizier des Antonius sich nicht darum kümmerte, rächte sich die Gottheit<sup>111</sup>. Andere Haine sind belegt für Gortys in Arkadien<sup>112</sup>, Titane<sup>113</sup>, Epidauros Limera<sup>114</sup>, Antium<sup>115</sup> und Athen<sup>116</sup>, vielleicht auch Kyparissia<sup>117</sup>. In

<sup>107</sup> Paus. II 27, 1; 7.

<sup>108</sup> Nr. 44 bei R. HERZOG, *Wunderheilungen* (oben Anm. 13); ein besserer Text bei Werner PEEK, «Fünf Wundergeschichten aus dem Asklepieion von Epidauros», in *Abh. Leipzig, Phil.-hist.Kl.* 256, 3 (Berlin 1963), 2; ebenso die Nrn. 11 und 18, wo von den Bäumen im Temenos die Rede ist.

<sup>109</sup> Epidauros Limera: Paus. III 23, 7; Ölbäume in Epidauros: Isyllos, in *IG IV<sup>2</sup>* 1, 128, 19; in Lampsakos: *LSAM* 8, 20; Pergamon: *LSAM* 14, 9; allg. Liban. *Ep.* 1303, 2, vgl. Michael BLECH, *Studien zum Kranz bei den Griechen* (Berlin-New York 1982), 312.

<sup>110</sup> *LSCG* 150 A (4.Jh.); die Seite B stammt aus dem 3. Jh.v.Chr., zu den Datierungen Susan SHERWIN-WHITE, *Ancient Kos* (Göttingen 1978), 55 Anm. 132 und 335 Anm. 397.

<sup>111</sup> Val. Max. I 1, 19; Dio Cass. LI 8, 3; Lact. *Inst.* II 7, 17.

<sup>112</sup> Cic. *Nat. deor.* III 57: *sepulcrum et lucus*.

<sup>113</sup> Paus. II 11, 5: Zypressen wie in Kos.

<sup>114</sup> Paus. III 23, 7.

<sup>115</sup> Val. Max. I 8, 2: Palme und Myrten.

<sup>116</sup> Telemachosmonument, sowohl das Relief (L. BESCHI, in *AnnSAA*

Pergamon stand im Zentrum des Heiligtums, neben der ersten alten Quelle, eine ebenso alte Platane<sup>118</sup>; in Rom zeigt ein Medaillon des Antoninus Pius einen Baum, der aus dem Asklepieion auf der Insel ragt, darstellerische Chiffre für einen Hain<sup>119</sup>.

Baum und Quelle, Hain und Quellgrotte sind Grundbestandteile einfach-ländlicher Heiligtümer, wie man sie etwa für Pan und die Nymphen kennt; sie sind Chiffren für die unberührte, dem Menschen entzogene Welt des Waldes. Apollon, an den sich der Kult des Asklepios oft anschloss, ist nicht weit, auch er ist mit den Nymphen verbunden, auch er hat Heiligtümer mit Quelle und Hain; Apollon ebenso wie die Nymphen sind auch Heiler<sup>120</sup>. Asklepios selber trägt wenigstens in Spuren auch im Mythos die Züge eines Wesens aus dem Draussen des Waldes. Der durch Pindar bekannte Mythos von der Rettung des Asklepioskindes aus dem Körper seiner toten Mutter wird konkurrenziert durch einen Aussetzungsmythos vom bekannten Typos, wo das Entscheidende aber nicht, wie bei den Mythen von Städte- und Dynastiengründern, die Ankunft dessen, der das Neue bringt, vom Rande her ist, sondern die Bindung des

---

29/30 [1967-1968], 387 Abb. 4) wie die Inschrift IG II<sup>2</sup> 1460, 28 (Bepflanzung des Temenos).

<sup>117</sup> Paus. IV 36, 7.

<sup>118</sup> Aristid. Or. XXXIX 6. — Einen Abriss der frühen Baugeschichte gibt *Die Altertümer von Pergamon XI. Die Anlagen des Asklepieions in hellenistischer und frühromischer Zeit* (Berlin 1968), 1975.

<sup>119</sup> M. BESNIER, *L'île* (Anm. 3), 200, das Bild: 176 Abb. 19.

<sup>120</sup> Apollon braucht wohl keine Belege, zu den Nymphen, oben Anm. 103; vgl. etwa auch Paus. V 5, 10, oder die Inschrift aus Pharsalos SEG I 248, IV. Jh.v.Chr.; zur Deutung des epidaurischen Reliefs Athen, EM 1426 (Asklepios, seine Söhne, Demeter, Nymphen), Chr. BENEDUM, in *Jdl* 101 (1986), 140 Anm. 12.

Asklepios an die Wildnis<sup>121</sup>: der Mythos, ursprünglich wohl arkadisch (oder auch messenisch)<sup>122</sup>, wurde auch von Epidauros übernommen, wohl auch, um den Makel, der an Koronis' Tod hängt, zu vermeiden<sup>123</sup>. Hier erzählte man, Koronis habe das Kind auf der Durchreise geboren und in den Hügeln hinter dem Heiligtum ausgesetzt, wo es von einer Ziege genährt und von einem Hund bewacht worden sei — letzteres aitiologische Begründung für die Anwesenheit von Hunden im Temenos und für das Verbot, Ziegenfleisch zu essen<sup>124</sup>. Wenn dabei Apollodor von Athen dazu setzt, Jäger hätten das Kind gefunden und gleich zu Cheiron gebracht, kennt wenigstens er eine spätestens hellenistische Version, in der Asklepios beständig im Wald festgehalten wird<sup>125</sup>. Damit hängt die vom Heilgott her unverständliche Nachricht zusammen, Asklepios sei von Cheiron in der Jagd, nicht bloss in der Heilkunde, unterrichtet worden<sup>126</sup>: Asklepios ist nicht bloss der Heilheros, er ist mit dem Draussen des Waldes fest assoziiert — im Kult kann sich dies dann einmal so niederschlagen, dass im Heiligtum im Piräus Voropfer unter anderem

<sup>121</sup> Dazu Gerhard BINDER, *Die Aussetzung des Königskindes. Kyros und Romulus* (Meisenheim 1964).

<sup>122</sup> Vgl. oben Anm. 79.

<sup>123</sup> Vgl. EDELSTEIN (Anm. 2), II 67. — Das (den Edelsteins noch unbekannt) Vasenbild des Meidias-Malers von ca. 420 (*LIMC* II 868 Nr. 1) kann keinem Kultort sicher zugeordnet werden.

<sup>124</sup> Paus. II 26, 2, ähnlich Theodoret. *Graec. aff. cur.* VIII 19, nach Apollodor *FGrHist* 244 F 118; kaiserzeitliche Münzbilder (mit Hund) *LIMC* II, 868 Nr. 4. — Zu den Hunden im Temenos von Epidauros Sanatio Nr. 20, 26, zu den Ziegen Michael WÖRRLE, in *AvP* VIII 3, 179 Anm. 57; Fritz GRAF, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia* (Roma 1985), 256.

<sup>125</sup> Apollod. *FGrHist* 244 F 138.

<sup>126</sup> Xen. *Cyn.* I 1-6; Apollod. III 10, 3, 8; Philostr. *Her.* 9.



den Hunden und die Kylenegetai, die heroischen Hundeführer und Jäger, ausgerichtet werden<sup>127</sup> (als Hundeführer werden gelegentlich auf Weihreliefs die Söhne abgebildet)<sup>128</sup>; in der Architektur spiegelt sich das darin, dass der Artemistempel im epidaurischen Temenos Hundekopfwasserspeier hat<sup>129</sup>.

Das bringt uns zu Artemis, deren Kult mehrfach mit demjenigen des Asklepios verbunden ist, nicht bloss in Epidauros<sup>130</sup>. Zum Bezirk des Asklepios von Messene gehört ein seltsam quereckiger Kultraum für Artemis<sup>131</sup>; im Asklepieion von Sikyon wurde der Eingang von einem Pan- und einem Artemisbild flankiert<sup>132</sup>; in Pergamon erhält unter anderem Artemis (als Prothyraia und in einer verlorenen Epiklese) das Voropfer vor der Inkubation<sup>133</sup>; in Delos wurde eine Dedikation an Artemis Soteira gefunden<sup>134</sup>; Pausanias belegt die Verbindung auch für

<sup>127</sup> LSCG 21 A 9 f.

<sup>128</sup> Etwa Athen, EM 1426, aus Epidauros, abg. bei Ulrich HAUSMANN, *Kunst und Heilium. Untersuchungen zu den griechischen Asklepiosreliefs* (Potsdam 1948), Abb. 10 Nr. 85; hundegestaltige Unterweltsdämonen, wie Sokolowski nach Wilamowitz will, müssen demgegenüber fernbleiben.

<sup>129</sup> Richard STILWELL (Hrsg.), *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites* (Princeton 1976), 311.

<sup>130</sup> Hier ist Artemis seit der Lex LSCG 60 (Ende 5. Jh.) zusammen mit Apollon und Leto belegt; ihr Tempel (Paus. II 27, 5) wurde 330/310 gebaut, ohne einen Steinvorgänger zu haben, Alison BURFORD, *The greek temple builders at Epidauros* (Liverpool 1969), 70-72.

<sup>131</sup> Ausführlich G. DAUX, in *BCH* 87 (1963), 771-774; wichtig die hexametrische Dedikation einer Mädchenstatue durch ihre Eltern.

<sup>132</sup> Paus. II 10, 2. — Vgl. bereits Per ODELBERG, *Sacra Corinthia, Sicyonia, Phliasia* (Uppsala 1906), 97 f.

<sup>133</sup> *AvP* VIII 3, Nr. 161, 4; M. WÖRRLE möchte in seinem Kommentar die Prothyraia als Geburstsgöttin verstehen, 173 f.

<sup>134</sup> F. ROBERT, *Trois sanctuaires, Délos*, Bd. 20 (Anm. 38), 103.



Sparta und Mantinea<sup>135</sup>. Artemis ist nicht einfach als Schwester Apollons zu dieser Bedeutung gekommen, sondern vor allem als Heilgöttin der Frauen: im Mythos ist sie es, die die schwangere Koronis auf Apollons Wunsch tötet — doch wer Tod bringen kann, kann auch heilen, und so ist Artemis auch weibliche Heilgöttin<sup>136</sup>. Wenn so die Rolle der Artemis als Göttin des Draußen weniger wichtig scheint, zeigen doch die Hundewasserspeier von Epidauros, dass auch dieser Aspekt nicht ganz unwichtig ist.

## 5. Der Inkubationsraum

Neben Quelle und Hain zentral in den Asklepieia ist weiterhin der Ort, wo die Inkubation stattfand; die architektonische Bestimmung dieses Raumes war dabei schwieriger als die Benennung. Die Forschung spricht gewöhnlich von «Abaton»; die Texte und Inschriften überliefern drei lokal verschiedene Namen. Rein deskriptiv ist ἐγκοιμητήριον «der Ort, in dem man schläft» — so der gewöhnliche kaiserzeitliche Terminus in Pergamon<sup>137</sup>, der einmal auch in Beroia<sup>138</sup> und in einem späten

<sup>135</sup> Hypsis in Lakedaimon: Paus. III 24, 8; Mantinea (alle Letoiden): VIII 9, 1; vgl. auch die Inschrift IG V 1, 602 (3.Jh.n.C.).

<sup>136</sup> Mythos: Pi. *Pyth.* III 10; Pherecyd. *FGrHist* 3 F 3a; Paus. III 26, 4; bei Ovid, der in elegischer Manier Apollon zum affektgeleiteten Liebhaber macht, tötet Apollon in einem Anfall von Eifersucht, den er dann bereut, *Met.* II 600-614 (602 *animus tumida fervebat ab ira*; 612 *paenitet heu sero poenae crudelis amantem*). — Artemis als Heilerin: Hippocr. *Virg.* 22 (VIII p. 468 Littré) bei Hysterie von jungen Frauen. — Zu Asklepios und den Frauen vgl. auch Christa BENEDUM, «Asklepios und Demeter. Zur Bedeutung weiblicher Gottheiten für den frühen Asklepioskult», in *JdI* 101 (1986), 137-157.

<sup>137</sup> *IvP* 264 = *LSAM* 14; *AvP* VIII 3, Nr. 161, 11, beide 2.Jh.n.C.

<sup>138</sup> *BSA* 18 (1911/1912), 144.

Text aus Epidaurios<sup>139</sup> auftaucht; die epidaurischen Sanationes bezeichnen den Vorgang der Inkubation gewöhnlich als ἐγκαθεύδειν, gelegentlich ἐγχοιτάζειν oder ἐγχοιμάζεσθαι<sup>140</sup>. Daneben stehen ἄβατον, das in Epidaurios übliche Wort<sup>141</sup>, und ἄδυτον, das Isyllos für Triikka, die lokalen Sanationes für Lebena verwenden<sup>142</sup>.

Der Raum, in dem die Inkubation stattfindet, ist also «unzugänglich»: ἄβατον ist etwa der Ort, in den der Blitz geschlagen hat, und der als Ort des Gottes menschlicher Nutzung entzogen wird<sup>143</sup>, oder ein Bereich am Lykaion-Gebirge, der jedem, der ihn betritt, Mensch und Tier, Tod bringt<sup>144</sup>; ἄδυτον ist der Raum im Tempelinneren, zu dem bloss der Priester Zutritt hatte — *de facto* können beide Ausdrücke derartige bloss vom Priester betretbare Räume bezeichnen<sup>145</sup>. Wie ein Heilungsbericht zeigt, war es bereits eine Beleidigung des Gottes, nachts in das Abaton hineinsehen zu wollen<sup>146</sup>. Beide Termini stehen also für Räume mit ganz besonderer Sakralität, die sie aus dem übrigen Temenos-Bereich ausgliedert.

<sup>139</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 127.

<sup>140</sup> ἐγχοιτάζειν Nr. 12, ἐγχοιμάζεσθαι 49, 65, 67; Plut. *Cons. ad Ap.* 14, 109 C.

<sup>141</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, Index *s.v.*

<sup>142</sup> Isyll: IG IV<sup>2</sup> 1, 128, 29; Lebena ICr I: XVI Nr. 9, 1; 15, 7, einmal adyton, 11 b2, ohne Kontext.

<sup>143</sup> F. GRAF, *Kulte* (Anm. 124), 22.

<sup>144</sup> Die Quellen bei Walter BURKERT, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (Berlin-New York 1972), 99. — Vom Eumenidenbezirk in Kolonos Soph. OC 167; metaphorisch Plat. *Lach.* 183 b.

<sup>145</sup> Abaton vom Innern des Tempels in Jerusalem Porph. *Abst.* IV 11.

<sup>146</sup> Sanatio Nr. 11; die Parallelen bei R. HERZOG, *Wunderheilungen* (Anm. 13), 129 f. — Demeter- und Persephonekult, ägyptische heilige Schlange — sind bezeichnend.

Entsprechend ist der Zugang dem Einzelnen allein nach ausführlicher ritueller Vorbereitung möglich. Bestimmte Fastengebote, üblich für manche Inkubationsheiligtümer<sup>147</sup>, sind für Asklepiosheiligtümer ausdrücklich nur für Pergamon bezeugt: die Lex von der Hallenstrasse befiehlt dreitägige Reinhaltung von Aphrodisia, Ziegenfleisch und Käse, anderes, wohl elementareres, ist verloren<sup>148</sup>; weitere Vorschriften gibt eine etwa zeitgleiche, weit stärker fragmentierte Lex<sup>149</sup>. Enthaltung von Aphrodisia — also Ausscheren aus dem normalen Gang menschlicher Biologie — ist nicht selten; Enthaltung von Ziegenprodukten — Fleisch und Käse — ist verbreitet im Asklepioskult<sup>150</sup>.

Der Eintritt in den Inkubationsraum erfolgt nach einer langen Reihe von Opfern; am ausführlichsten informiert wieder die pergamenische Lex von der Hallenstrasse. Doch bereits Aristophanes kennt im Asklepieion von Munichia das Verbrennen von Opferkuchen und Voropfer (πόπανα καὶ προθύματα)<sup>151</sup>. In Pergamon sind es — nach Opfern, die tagsüber an Zeus Apotropaios, Zeus Meilichios, Artemis [...], Artemis Prothyraia, Ge und Asklepios ausgerichtet werden mussten — am Abend, unmittelbar vor dem Eintritt, Tyche, Mnemosyne und Themis, die Kuchen erhalten: Tyche trägt in hellenistisch-

<sup>147</sup> Vgl. Ludwig DEUBNER, *De incubatione capita quattuor* (Leipzig 1900), 14-17; P.R. ARBESMANN, *Das Fasten bei den Griechen und Römern*, RGVV 21, 1 (Giessen 1929), 100-103.

<sup>148</sup> *AvP* VIII 3, 161 Z. 11-14; verloren sind früher erwähnte Einzelheiten, die vielleicht die Reinheit vor dem Eintritt in das Temenos überhaupt betreffen.

<sup>149</sup> *LSAM* 14; die Ergänzungen von Sokolowski sind, wie immer, mit grosser Vorsicht zu benutzen; Z.1 ist in keinem Fall zu halten, es muss vom Eintritt ins ἐγκοιμητήριον, nicht allgemein in das Hieron die Rede sein.

<sup>150</sup> Oben Anm. 124.

<sup>151</sup> *Ar. Plut.* 660 f. — Etwa zeitgleich die Lex *LSCG* 21 A, die aber nicht sicher von den Voropfern vor der Inkubation handelt.



kaiserzeitlicher Auffassung entscheidend zu jedem Unternehmen bei; Mnemosyne hilft, den Traum nicht zu vergessen; Themis soll dafür sorgen, dass auch bei der kritischen Begegnung mit der Gottheit die göttliche Ordnung gewahrt bleibt<sup>152</sup>. Alle drei Göttinnen wurden auch in Epidauros verehrt<sup>153</sup>, Mnemosyne ist auch sonst öfters mit Asklepios verbunden<sup>154</sup>, Themis steht auch in Athen nahe beim Asklepieion<sup>155</sup>: das Unternehmen der Traumsuche läuft nicht ohne vielfachen göttlichen Schutz ab.

Im Inkubationsraum selber trägt man besondere Kleidung — ein weisses Gewand und einen Ölbaumkranz, keine Ringe, Gürtel oder Schuhe; offenes Haar wird man ergänzen dürfen: die ordentlichen Bindungen des Alltags sind gelöst, die Buntheit alltäglicher Kleider abgelöst durch einheitliches Weiss. Fast selbstverständlich ist, dass man nicht auf gewöhnlichen Betten ruht, sondern auf der Stibas, dem Zweiglager, das Draussen und Vorzeit assoziiert<sup>156</sup>.

Zwei athenische Weihreliefs klassischer Zeit lassen den Inkubanten auf einer Tierhaut auf der Kline liegen<sup>157</sup>: das erinnert an dieselbe Praxis im Amphiaraion von Oropos ebenso wie in den beiden apulischen Orakeln am Drion, die mit Podaleirios

<sup>152</sup> *AvP* VIII 3, Nr. 161; neben dem Kommentar von M. WÖRRLE vgl. zu Themis Marinella CORSANO, *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica* (Galatina 1988), 107 f. *et passim*.

<sup>153</sup> M. WÖRRLE, *AvP* VIII 3, 117.

<sup>154</sup> *Ibid.*, 117 Anm. 49.

<sup>155</sup> M. CORSANO, *Themis*, 109 Anm.

<sup>156</sup> Zur Stibas in der Inkubation Ar. *Plut.* 663 (Munichia, 389/388); *AvP* VIII 3, Nr. 161, 15 (Pergamon, 2.Jh.n.C.); zur Stibas allg. W. BURKERT, *Religion* (Anm. 65), 175 f.; F. GRAF, *Kulte* (Anm. 124), 95.

<sup>157</sup> U. HAUSMANN, *Kunst und Heiligtum* (oben Anm. 128), 166 Nr. 1 (*LIMC* II, Nr. 105), vom Piräus; 181 Nr. 173 (*LIMC* II, Nr. 112), aus dem Stadtheiligtum.



und Kalchas verbunden werden, wo (wenigstens für Amphiaraos und Kalchas) klar gesagt ist, dass das Tier — in beiden Fällen ein Widder — vor der Inkubation geopfert werden muss; im Fall des Kalchas ist von ἐνάγισμα die Rede, das Tier wird also ganz verbrannt<sup>158</sup>. Das Schlafen auf der frisch abgezogenen Haut des Opfertiers stellt den Kontakt zwischen Opferer und Opfer her, identifiziert beinahe Opferer und Opfer, stellt den Menschen jedenfalls hinein in den Bereich des Sakralen, den das Opfertier markiert: auch wenn die attische Praxis vom Amphiaraiion ange-regt sein sollte, und sogar, wenn diese Darstellung bloss ikonographische Variante ist, ist sie nicht bedeutungslos.

Der Inkubationsraum ist mithin in dem bereits durch eine Reihe von Zeichen aus der gewohnten Welt gelösten Temenos ein Raum von noch grösserer Liminalität und Sakralität, der Brennpunkt des Heiligtums sozusagen, auf den alles hinzielt. Der Grund dafür liegt in der besonderen Art der Begegnung mit dem Göttlichen, die darin stattfand. In der Inkubation trat der Einzelne dem Gott gegenüber, der persönlich (wenn auch im Traum) erschien. Skurril übertreibend berichtet der Sklave des Plutos bei Aristophanes von dieser Begegnung: der Gott kam mit Gefolge und Medizinkasten<sup>159</sup>. Zwar übertreibt Aristopha-

<sup>158</sup> Amphiaraos: Paus. I 34, 5 (θύουσιν κριόν); Podaleirios: Lycophr. 1050 f.; vgl. Tzetz. *ad loc.* (kein Opfer erwähnt); Kalchas: Strab. VI 3, 9, p. 284 (ἐνάγίζουσι μέλανα κριόν). — Verg. *Aen.* VII 81-95 und *Ov. Fast.* IV 651-654 berichten dieselbe Praxis (Schafopfer und Inkubation auf ihren Häuten) vom Orakel des Faunus; schwer zu entscheiden ist, ob es dichterische Erfindung nach realer Kultpraxis der Griechen oder Italiker ist (so Franz BÖMER, *P. Ovidius Naso. Die Fasten. Band 2: Kommentar* [Heidelberg 1958], 265), oder ob tatsächliches Ritual an der Quelle Albunea bei Tibur (Margherita GUARDUCCI, «Albunaea», in *Studi Gino Funaioli* [Roma 1955], 120-127) dahintersteht.

<sup>159</sup> *Ar. Plut.* 696-736; dabei agiert er gegenüber Neokleides als Arzt (716-725), als Wunderheiler gegenüber Plutos (726-737); zum Nebeneinander beider Heilungstypen, die man nicht historisch hintereinanderstel-

nes, doch das Grundsätzliche wird durch die epidaurischen Wunderberichte bestätigt: immer wieder geht es darum, dass der Gott persönlich erscheint und helfend eingreift; er redet mit den Kranken, gibt Ratschläge, verschreibt Rezepte oder nimmt medizinische Handlungen vor, deren Resultate — ein entfernter Blasenstein, eine Blutlache am Boden<sup>160</sup> — am Morgen dann die Anwesenheit des Gottes bestätigen können. Bedeutsam ist dabei, dass der Ratsuchende als Vereinzelter der Gottheit begegnet, vollständig losgelöst ist von seinem sozialen Verband, von Polis, Dorfgemeinschaft oder Familie. Die epidaurischen *Iamata* ebenso wie Pausanias bezeichnen die Patienten regelmässig als *ἰκέται*, «rituell Schutz suchende»<sup>161</sup>: kann man den Terminus in seiner vollen Bedeutung nehmen<sup>162</sup>, bezeichnet er (wie John Gould gezeigt hat) jemanden, der sich vollständig ausserhalb seiner vertrauten sozialen Ordnung befindet und sich in Verkeh- rung gewöhnlichen Verhaltens selbst erniedrigt<sup>163</sup>: das Asklepieion und insbesondere sein Inkubationsraum sind mithin Orte ausserhalb der Ordnung, wo alltägliches Verhalten sich radikal verkehrt.

Angesichts der besonderen Wichtigkeit des Inkubationsraums erstaunt vorerst, dass gerade hier die besondere architektonische Form fehlt: das Abaton, Adyton, Enkoimeterion ist kein Raum, der eine besondere, auffallende Struktur besitzt, wie

---

len darf, George E. TINKER, *Medicine and miracle. A comparison of two healing types in the late Hellenistic world* (Diss. Berkeley 1983).

<sup>160</sup> Stein: Sanatio Nr. 14; Blutlache: Nr. 27 (nach Bauchoperation durch den Gott, doch s. R. HERZOG, *Wunderheilungen* [Anm. 13], 83).

<sup>161</sup> Der Terminus ist in den Sanationes geläufig; bei Paus. II 27, 2 (Epidau- ros) und X 32, 12 (Tithorea).

<sup>162</sup> Wofür spricht, dass noch Philodem, *De ira* col. 14, 25, seine Missachtung als Religionsfrevler wertet.

<sup>163</sup> John GOULD, «Hiketelia», in *JHS* 93 (1973), 74-103.

etwa das Telesterion von Eleusis; gewöhnlich, so nimmt man an, handelt es sich um eine einfache Stoa, einen grossen Raum mit Säulen an einer Seite, einer Wand und einem Dach darüber, um die Schlafenden zu schützen; man konnte in Epidauros ins Abaton schauen, wenigstens wenn man auf einen Baum stieg<sup>164</sup>. Doch fügt sich gerade dieses Fehlen einer besonders artikulierten architektonischen Form ins Gesamtbild eines Temenos, das von Hain und Quelle, also stilisierter wilder Natur, charakterisiert ist und das von einer Gottheit bewohnt wird, deren Züge als Wesen des Waldes und des Draussen deutlich sind: Ort der Begegnung ist idealiter die Waldlichtung an der Quelle, wie dies Vergil und Ovid für die Befragung des Faunus durch Aeneas und Numa darstellen<sup>165</sup>, doch die Notwendigkeit des Heiligtumsbetriebs zwingt dann doch zu einer architektonischen Formung, wenn auch der einfachsten und gängigsten. Es fügt sich dazu, dass tatsächlich mehrere Abaton-Stoen eng mit dem Brunnen verbunden sind — am deutlichsten diejenige in Athen, wo die Brunnengrotte durch eine Türe in der Hallenrückwand erreichbar ist<sup>166</sup>. Doch auch die ionische Stoa in Epidauros («portique ionique») ist mit einem alten Brunnen verbunden<sup>167</sup>, und diejenige von Korinth enthält unter demselben Dach ein als künstliche Grotte gestaltetes Wasserbassin<sup>168</sup>. Es fügt sich auch

<sup>164</sup> Sanatio Nr. 11.

<sup>165</sup> Verg. *Aen.* VII 81-91 (Quelle Albunea mit mephitischen Dämpfen, Hain); Ov. *Fast.* IV 649-660 (*silva vetus nullaue diu violata securi*; Quelle); vgl. auch die Gefangennahme von Faunus und Picus durch Numa *Fast.* III 295-299 (*lucus... niger umbra*; Quelle); Hdt. VIII 138, 3 tönt für die Befragung des Seilenos durch Midas eine ähnliche, freilich idyllischere Umgebung an.

<sup>166</sup> Roland MARTIN, Henri METZGER, «Recherches d'architecture et de topographie à l'Asclépieion d'Athènes», in *BCH* 73 (1949), 321-323.

<sup>167</sup> R. MARTIN, H. METZGER, in *BCH* 66/67 (1942/1943), 328-333.

<sup>168</sup> C. ROEBUCK, *Asklepieion* (Anm. 55), 42-51.



dazu, dass Tempel in den Asklepieia eine Nebenrolle spielen<sup>169</sup>, sie sind gewöhnlich klein, blosse unpräntiöse Behausung des Kultbildes, das auch im Freien stehen konnte<sup>170</sup>.

## 6. Rites d'agrégation

Die Begegnung mit dem Göttlichen, deren Ort das Temenos des Asklepios ist, wird wie jedes vergleichbare religiöse Erlebnis — und, wie Gould zeigte, auch die Hikesie<sup>171</sup> — im Dreischritt des «rite de passage» vollzogen. Während jedoch die Riten der Trennung und — wenigstens zum Teil — der Liminalität (Inkubation) gut bezeugt sind, sind die Informationen für die abschliessenden Riten der Wiedereingliederung in den Alltag weit spärlicher. Wie die Inkubation beschlossen wird, ist unklar: die pergamenische Lex von der Hallenstrasse schreibt immerhin vor, das man den Ölkranz, mit dem man während des Heilschlafs bekränzt war, auf der Stibas zurücklassen solle — Zeichen offenbar dafür, dass die liminale Phase zurückgelassen, der kranzlose Alltag wieder erreicht werden soll<sup>172</sup>: das respondiert der Bekränzung als Beginn von Ritualen<sup>173</sup>.

<sup>169</sup> Der grosse Tempel beim Fluss von Gortys wurde nie vollendet, im Gegensatz zur grossen Thermenanlage, R. GINOUVÈS, *Balaneutiké* (Anm. 86), 360 f.

<sup>170</sup> In Pellene steht es an der Quelle, Paus. VII 27, 11, in Panopeus in einer einfachen Kapelle, Paus. X 4, 4.

<sup>171</sup> J. GOULD, in *JHS* 93 (1973), 102 f.

<sup>172</sup> *AvP* VIII 3, Nr. 161, 13 f.

<sup>173</sup> M. BLECH, *Kranz* (Anm. 109), 302-307. — Vergleichbar ist der Kranzwechsel in gewissen Ritualen, mit dem verschiedene Phasen markiert werden: in Andania sind die verschiedenen Stufen der Initiation durch verschiedene Kränze gekennzeichnet (erst die metallene Stlengis, dann Lorbeer), *LSCG* 65, 14; während des Festes des Dionysos Aisymnetes in



Wichtig müssen auch gemeinsame Mahlzeiten gewesen sein, an denen man das Fleisch der vor der Inkubation dargebrachten Opfertiere verspeiste: zwar kann man weder die Opferszenen der Weihreliefs noch die Lex des kretischen Lissos sicher mit solchen Voropfern verbinden, doch weist eine epidaurische Lex auf solche Voropfer hin<sup>174</sup>, berichtet vor allem Philostrat über solche Opfer gleich bei der Ankunft im Asklepieion von Aigai<sup>175</sup>, und das mehrfache Verbot, Opferfleisch wegzutragen, weist auch andernorts auf derartige Opfer und darauffolgende Mahlzeiten, für die in manchen Asklepieia mehrere Speiseräume eingerichtet wurden<sup>176</sup>. Diese Speiseräume liegen oft am Rand des sakralen Bereichs — in Korinth etwa auf dem Niveau der tiefer gelegenen und allgemein als Brunnen zugänglichen Lerna, nicht dem höhergelegenen des Asklepieions, doch waren beide

---

Patrai ziehen die *paides* mit einem Ährenkranz bekränzt von der Polis hinaus zum Bezirk der Artemis am Fluss Melichos; dort lassen sie ihre Kränze, baden, setzen sich Efeukränze auf und gehen zurück in das Heiligtum des Dionysos (Paus. VII 20, 1 f.); vgl. M. BLECH, *Kranz*, 312.

<sup>174</sup> LSS 22 (4. Jh.v.Chr.) (Hinweis van Straten); demgegenüber betrifft LSCG 60 (Ende 5. Jh.v.Chr.) mit seinen aufwendigen Rinderopfern den Staatskult; Weihreliefs etwa U. HAUSMANN, *Kunst* (Anm. 128), Nrn. 142 und 146 (Athen); LIMC II, Nrn. 66; 202; das Problem ist zum einen, ob es sich um Voropfer oder Dankopfer handelt, zum andern auch — im Licht der oben Anm. 46 zusammengestellten Reliefs — ob etwa ein Widder, wenn er Voropfer war, nicht etwa ganz verbrannt wurde.

<sup>175</sup> Philostr. *VA* I 10; zur Quelle Philostrats F. GRAF, «Maximos von Aigai. Ein Beitrag zur Überlieferung über Apollonios von Tyana», in *JbAC* 27/28 (1984-1985), 65-73.

<sup>176</sup> G.R. TOMLINSON, «Two buildings in sanctuaries of Asklepios», in *JHS* 89 (1969), 106-112 erweitert die Liste der bekannten Räume um Epidaurios und Athen; zu Delos G. ROUX, in *BCH* 105 (1981), 57-59; allgemein Ernest WILL, «Banquets et salles de banquet dans les cultes de la Grèce et de l'Empire romain», in *Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à Paul Collart* (Lausanne 1976), 353-362.

Ebenen durch Freitreppen verbunden<sup>177</sup>; in Delos lag der Speiseraum gleich neben dem Propylon<sup>178</sup>, in Troizen etwas abgesetzt im Osten des Bezirks<sup>179</sup>, und ähnlich in Epidauros, wenn er wirklich mit dem sogenannten Gymnasium zu identifizieren ist<sup>180</sup>. Die Häufigkeit solcher Banketträume weist auf die Bedeutung gemeinsamer Mahlzeiten: näher als blosse Bedürfnisse des Sanatoriumbetriebs, für die ausserhalb der Temene mit Pilgerhäusern gesorgt war, liegt eine rituelle Funktion: schon Carl Roebuck hatte für Korinth vermutet, dass der Besuch des Heiligtums mit einer Mahlzeit abgeschlossen wurde<sup>181</sup>, und tatsächlich macht es Sinn, dass eine extrem individuelle Liminalität, in welcher der Einzelne allein der Gottheit gegenübertrat, beendet wurde mit der gemeinsamen und Gemeinsamkeit stiftenden Mahlzeit: man ist an Eleusis erinnert, wo die Tage der Mysteria mit einem frohen Festmahl endeten<sup>182</sup>.

## 7. Parallelen

Die jetzt aufgezeigten Grundstrukturen sind nicht allein bei den Asklepieia zu fassen. Längst ist aufgewiesen, dass sich die Asklepiosheiligtümer nicht grundlegend von andern Inkuba-

<sup>177</sup> Für Athen rekonstruiert G.R. TOMLINSON, in *JHS* 89 (1969), 112-115 die Speiseräume auf der Westterrasse im ionischen Porticus; er hat sich freilich damit nicht durchgesetzt, vgl. S.B. ALESHIRE, *Asklepieion* (Anm. 86), 32 mit Anm. 1.

<sup>178</sup> G. ROUX, in *BCH* 105 (1981), 55-61.

<sup>179</sup> G. WELTER, *Troizen* (Anm. 44), 31-34.

<sup>180</sup> G.R. TOMLINSON, in *JHS* 89 (1969), 106-111; eine Übersicht bei A. BURFORD, *Temple builders* (Anm. 130), 79.

<sup>181</sup> C. ROEBUCK, *Asklepieion*, Corinth, Bd. 14 (Anm. 55), 51.

<sup>182</sup> Vgl. George E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton 1961), 279; W. BURKERT, *Homo Necans* (Anm. 46), 321 f.

tionsheiligtümern unterscheiden, dem Amphiaraiion von Oropos etwa mit Hain, Quelle, κοιμητήριον und eng verwandten Riten<sup>183</sup>: das überrascht nicht, zeigt, wie sehr die architektonische Struktur sich vom Ritual herleitet.

Wichtiger aber ist eine andere Verwandtschaft, diejenige mit einigen Apollonorakeln, denjenigen von Didyma, Klaros, Gryneion. Hain und Quelle sind allen gemeinsam<sup>184</sup>, ein dem Inkubationsraum vergleichbares Adyton ist in Didyma wie in Klaros nachgewiesen<sup>185</sup> (Grabungen in Gryneion wurden keine gemacht, da das Temenos noch nicht sicher lokalisiert ist<sup>186</sup>): Zugang hatte jeweilen bloss der Prophet, der durch seine Initiation permanent ausgesondert war<sup>187</sup>. An den Hainen hängt jeweilen die Topik des Goldenen Zeitalters und des Elysiums, Signal dafür, wie anders, ausgesondert aus der Alltagswelt diese

<sup>183</sup> Zum Amphiaraiion V. Chr. PETRAKOS, 'Ο Ὀρωπὸς καὶ τὸ ἱερόν τοῦ Ἀμφιαράου (Athen 1968); zum Ritual auch L. DEUBNER, *De incubatione* (Anm. 147), 14-28.

<sup>184</sup> Didyma: Doppelhain und Quelle Call. Fr. 229; Strab. XIV 1, 5, p. 634. — Klaros: Hain Nicander, Fr. 31 Schneider; Quelle Iambl. *Myst.* III 11, p. 123 (der Priester trinkt daraus). — Gryneion: Hain und Quelle Serv. in Verg. *Ecl.* VI 67 *arboribus multis iucundus, gramine floribusque variis omni tempore vestitus, abundans etiam fontibus*. — Zum ganzen Komplex vgl. mein Referat über «Bois sacrés et oracles dans l'Asie Mineure», in den Akten des Kolloquiums *Les bois sacrés* (Neapel, November 1989) (im Druck).

<sup>185</sup> H.W. PARKE, *The oracles of Apollo in Asia Minor* (London 1985), 50-52 (Didyma); 138 f. (Klaros).

<sup>186</sup> Vgl. Giuseppe RAGONE, «Il tempio di Apollo *Gryneios* in Eolide. Testimonianze antiquarie, fonti antiche, elementi per la ricerca topografica», in B. VIRGILIO (Hrsg.), *Studi Ellenistici* III (Pisa 1990), 9-112; RAGONE zeigt, dass auch dieses Temenos ausserhalb der Siedlung liegen musste.

<sup>187</sup> Zur Initiation des didymeischen Propheten vgl. den Mythos bei Varro, *Rer. divin. fr.* 252 Cardauns; Conon, *Narr.* 44.



Temene empfunden wurden<sup>188</sup>. Diese Sonderstellung erklärt sich daraus, dass der Hain eben der Ort war, an dem die direkte Kommunikation zwischen Mensch und Gottheit, zwischen Apollon und seinem Orakelpriester, stattfand. Dabei orakelt der klarische Priester nach einem Trunk Wasser aus der heiligen Quelle — so, wie die Traumsuchenden aus den Quellen der Asklepieia (oder des Amphiaraion) auch tranken; die didymeische Prophetin taucht ihre Füße ein oder atmet den Wasserdunst<sup>189</sup>.

Diese Beziehung ist strukturell und historisch bedeutsam. Zum einen zeigt sie, wie funktionell die Struktur des Temenos ist: der unmittelbare Kontakt mit der Gottheit findet nicht im Raum der Polis statt, sondern in einem Draussen, das durch Hain und Quelle als Natur markiert, durch die Topographie auch fast immer deutlich von der Polis abgesetzt ist: Orakel- und Inkubationskult, so intim verwandt, dass auch Asklepios als Orakelgott bezeichnet werden konnte<sup>190</sup>, distanzieren sich so ganz deutlich vom Kult im Innern der Polis, der die Gemeinschaft als Ganze und ihre direkten Probleme angeht und wo die Kommunikation mit dem Göttlichen durch die Vermittlung des gemeinsam dargebrachten Opfers stattfand.

Die Beziehung zeigt auch, wie die Nähe von Asklepios und Apollon, die sich ja in vielen Heiligtümern hat aufweisen lassen und die im Mythos Apollon zum Vater des Asklepios macht, auf rituellen Gegebenheiten aufruht: Kulthandlungen und Konzepte des Apollonkultes wurden auf diejenigen des Asklepios

---

<sup>188</sup> Die Nachweise in meinem oben genannten Referat.

<sup>189</sup> Klaros: Tac. *Ann.* II 54, 3; Iambl. *Myst.* III 11 (p. 124, 11). — Didyma: Iambl. *Myst.* III 11 (p. 127, 4). — Amphiaraion: Paus. IX 39, 8. — Allg. zum Wassertrinken bei apollinischen Orakeln: Philostr. *VA* II 37.

<sup>190</sup> Das Material bei Auguste BOUCHÉ-LECLERQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité* III (Paris 1880), 271 f.



übertragen oder waren in beiden sich so nahe, dass die beiden Kultempfänger in enge Beziehung gesetzt werden konnten.

## 8. Schlussbemerkungen

Blickt man abschliessend noch einmal zurück auf Rom, von wo wir ausgegangen sind, wird die Lage des ersten Aesculap-Heiligtums auf der Tiberinsel verständlicher. Die Insel, die ihre Entstehung als Raum jenseits menschlicher Verfügbarkeit erklärt hatte, entspricht auch der Lage der meisten griechischen Asklepieia ausserhalb der Poleis, wie dies ja auch Plutarch festgehalten hatte; die Anwesenheit des Faunus auf derselben Insel erinnert an diejenige des Pan in Sikyon<sup>191</sup>. Und doch hat Plutarch nicht scharf genug geschaut: denn die Insellage verschärft die Lage im Draussen noch, besonders wenn man in Rechnung stellt, dass im hellenistischen Griechenland der Gott auch in die Poleis eindrang: in Rom ist er durch den Flussraum radikal von der Stadt getrennt. Dazu kommt, dass seine Verehrung die fremde, griechische Form beibehielt, so noch an die Fremdheit des Gottes erinnerte, nicht anders als im Fall etwa der Magna Mater. Dahinter steht, dass die individuelle Gotteserfahrung, die der Heilschlaf brachte, der Religion der republikanischen Römer im Ganzen fremd und wohl auch durchaus etwas suspekt waren: man denke daran, mit welchen Problemen später auf der individuellen Gotteserfahrung in der Ekstase beruhende Kulte zu kämpfen hatten: die ekstatische Bacchusverehrung wurde zu Beginn des 2. Jh. auf lange Zeit drastisch eingeschränkt, der Kult der Magna Mater, die doch als Mater Idaea Roms Urmutter war, wurde hinter feste Mauern verbannt, und die ägyptischen Götter hatten bis in die frühe Kaiserzeit Verbote

<sup>191</sup> Paus. II 10, 2.

zu überstehen. Eine ähnliche Ambivalenz wie gegenüber der Magna Mater spürt man Aesculapius gegenüber: zwar rettete er Rom aus der Pest, zugleich aber wurde sein Kult isoliert auf der Isola Tiberina.

Im übrigen ist in den griechischen Asklepieia eine allmähliche Entfernung von der radikalen Liminalität der Inkubation zu spüren. Wie der alte Heilheros seine heroischen Züge langsam verliert und sich in Charakter und Ikonographie immer mehr an Zeus annähert, bis er schliesslich in der Kaiserzeit überhaupt zu Zeus Asklepios verschmilzt, ist längst gezeigt<sup>192</sup>. Das geht Hand in Hand mit der Entwicklung der Asklepieia: je mehr die Heiligtümer zu Bäderorten und Sanatorien werden, mit allem, was zu einem längeren Aufenthalt gehört, einschliesslich Theater und Gymnasien, so dass manche kaiserzeitliche Asklepieia lokale intellektuelle Zentren wurden<sup>193</sup>, desto stärker verliert sich das Gefühl eines Heiligtums im Draussen: um Quelle und Hain entstehen immer aufwendigere Bauten, und schliesslich ist es auch durchaus möglich, im Inneren der Polis dem Gott Asklepios einen Schrein zu errichten.

---

<sup>192</sup> Eine Übersicht über die Ikonographie bei Christa BENEDUM, «Asklepiosmythos und archäologischer Befund», in *Medizinhist. Journal* 22 (1987), 48-61.

<sup>193</sup> Für das kilikische Aigai aufgezeigt von Louis ROBERT, «De Cilicie à Messine et à Plymouth avec deux inscriptions errantes», in *JournSav* 1973, 183-204.

## DISCUSSION

*M. Schachter:* I am struck by the use of the terms ἄβατον and ἄδυτον to describe the place where the incubation occurred, and should like to have your views on this.

(Addendum: The fact that no special facilities were developed for Asklepieia as such need not surprise us, given the relatively late appearance of the god on the scene. They simply used the kind of building available and most appropriate to the purpose.)

*M. Graf:* Zu ἄβατον und ἄδυτον: Sie bezeichnen, wie ich zu zeigen versuchte, den Raum, der dem Menschen gewöhnlich nicht zugänglich ist — die etymologische Bedeutung der völligen Unzugänglichkeit hat sich mithin verschoben zu derjenigen einer Zugänglichkeit, die an rituelle Vorbedingungen geknüpft ist. Der Priester, der ein ἄδυτον oder ἄβατον betreten darf, hat einen Sonderstatus, in den er durch eine Initiation gelangt ist; der Kranke, der bei Asklepios schlafen möchte, hat sich analog rituell auszusondern. Der Raum, in dem die Gottheit sich manifestiert, ist eben kein einfach zugänglicher Raum — extrem wohl im ἐνηλύσιον, dem Ort, wo Zeus sich im Blitz manifestierte, wodurch der Ort ἄβατον geworden ist.

Zur Frage der Architektur: Ihr Versuch der historischen Erklärung ersetzt ja die semantische nicht: es bleibt erklärungsbedürftig, weswegen gerade der Inkubationsraum nicht architektonisch herausgehoben wurde; hätte man gewollt, so wäre es ja auch möglich gewesen.

*M. Tomlinson:* It is very noticeable that no special architectural form developed for the ἄβατον building in Greek sanctuaries of Asklepios, despite the significance of the name. One would surely have expected a closed



building for privacy. Instead an established architectural form, the stoa, was used. Granted that stoas are general purpose buildings, one would still expect something more specialised. Could it be because in his early sanctuaries, those of the 5th and 4th centuries B.C., Asklepios normally takes over the sanctuary of an established deity; that there is a desire for his sanctuaries not to differ markedly in their architecture from those of other gods?

*M. Graf:* Ich teile Ihr Erstaunen; ich habe ja auch eine Erklärung vorgeschlagen. Dass wirklich Asklepios zuerst *in* den Heiligtümern anderer Gottheiten verehrt wurde, gilt nicht allgemein: es trifft wohl für Lebena zu, wo Acheloos und die Nymphen in einer frühen Inschrift genannt sind, vielleicht auch in Kos — sicher aber nicht in Epidauros, wo das Temenos des Asklepios in einiger Distanz von dem des Apollon Maleatas lag, oder in Paros, wo die beiden Bezirke durch eine hohe Felswand radikal getrennt sind, ganz zu schweigen von Fällen wie dem athenischen Asklepieion ἐν ἄστει, wo ich meine, es sei kein anderer Kult vorangegangen.

*Mme Kearns:* In addition to the practical reasons which conduce to the siting of major healing sanctuaries outside towns, and in addition to the structural connexions of Asklepios himself with outer areas and the wild, there may perhaps be psychological factors involved in the selection of sites away from major habitational areas. Patients/worshippers in search of healing from superhuman sources commonly make great efforts to obtain their wishes, perhaps in the hope that the greater the effort, the greater the likelihood of reward, perhaps in order that the cure may be dramatised and appear more significant. In the modern world, we have the example of pilgrimages from far afield to such healing shrines as Lourdes and Tinos, and in the ancient world certainly Epidauros attracted a clientèle from well outside the immediate locality. In the case of less well-known extramural sanctuaries, the distance might be more symbolic, but we would still have in many cases a separation from the location of everyday life.

*M. Graf:* Ich stimme dem Gedanken völlig zu, dass die Strukturen, die ich aufgewiesen habe, durch psychologische Faktoren bedingt oder wenigstens

gestützt werden; die modernen Parallelen mögen hier auf allgemeinere Verhaltensweisen deuten. Vielleicht kann man auch darauf weisen, dass etwa Römer nach Epidauros und v.a. Pergamon pilgerten, obwohl sie ihr Asklepieion zuhause hatten. — Nebenbei: wie die Reise nach Lourdes als ekstatisches Erlebnis (und das heisst: als Weg in einer andere Welt ohne die Bindungen der Normalität) aufgefasst werden kann, hat Leonardo Sciscia in *Candide* packend dargestellt.

*M. Etienne:* Je souhaite intervenir sur le problème de l'*alsos* et de la source. Je ne pense pas que ce soit là un caractère particulier des Asclépieia. En effet, le Poséidon de Ténos possédait, d'après Strabon, un *alsos*, et les fouilles du sanctuaire ont mis en évidence une fontaine monumentale qui captait les eaux d'une source (R. Etienne, «Ténos I. Le sanctuaire de Poséidon et d'Amphitrite», *BEFAR* Fasc. 263 [Paris 1987], pp. 73-91). Certes, le Poséidon de Ténos est dit *iatros* par Philochore et son sanctuaire s'apparente aux Asclépieia; mais il n'est pas le seul dieu à bénéficier d'un bois et d'une source. Aussi, je doute que ces deux éléments permettent de situer Asclépios du côté de la *Wildnis*. Mais M. Graf a probablement d'autres arguments, notamment mythologiques, pour appuyer sa démonstration.

*M. Graf:* Ich bin mir der Problematik um die Zuordnung besonders des Hains zu einer bestimmten Gottheit bewusst — eines der Ergebnisse des Kolloquiums von Neapel über «Le bois sacré» war gerade, dass anscheinend jede Gottheit ihren Hain haben kann. Hain und Quelle allein genügen also nicht als Zeichen eines Draussen: immerhin sind manche Quellen des Asklepios als Grotten konzipiert, was bereits wichtig ist; dazu kommen aber die Indizien von Ritual und Mythos, um eine präzisere Semantik zu schaffen.

*M. van Straten:* You have shown that the location of the Asklepieion on the Tiber island fits into a pattern, insofar as «island» is part of a broader concept. If taken strictly as an island, however, it is unique. The foundation of a sanctuary, I would suggest, could well be a combination of a unique occurrence on the one hand and a standardized ritual on the other. In Athens, for instance, according to Telemachos' inscription, Asklepios first came to the

city from Piraeus (of his own accord, apparently, though we can only guess how he manifested his presence), and only then Telemachos set into motion the usual procedure of consulting an oracle, having a snake brought from the sanctuary at Epidauros, etc. Would it be too far fetched to consider the possibility that in the case of the Roman Asklepieion the story of the snake slithering overboard has an element of truth in it, and that this incident contributed to the location of the sanctuary?

*M. Graf:* Sie werfen ein schwieriges Methodenproblem auf: einmalige, zufällige Ereignisse sind äusserst schwer zu fassen, wenn eine Erzählung vorliegt, die so deutlich mit *topoi* arbeitet. Nicht bloss die Überführung der Schlange ist üblich in den Berichten über epidaurische ἀφιδρύματα, auch die eigenwillige Landung der Schlange findet sich mehrmals: das sieht nach Legende aus (was das einmalige Ereignis nicht völlig ausschliesst). Auf der Gegenseite versuchte ich herauszustellen, dass auch die Insel sich in eine feste Struktur einfügt: auch das, scheint mir, macht ein tatsächliches Ereignis unwahrscheinlich. Aber völlige Sicherheit ist mit unseren Mitteln nie zu gewinnen. Letztlich ist meine Deutung lediglich die ökonomischste Hypothese.



