

Der Heilgott Asklepios bietet, so der Verfasser, einen »geradezu paradigmatische[n] Fall für die Entstehung einer griechischen Gottheit« (S. 21). Allerdings würden »bis heute alle frühen Belege für Asklepios eliminiert und auf wahllos herangezogene Vorgängergottheiten beziehungsweise Heilheroen bezogen«. Hinzu komme, dass sich in der Forschung ein »epidaurozentrisches Bild« des Asklepioskultes verfestigt habe (S. 27). Hiermit sind zwei in den Augen des Verfassers wesentliche Defizite der modernen Asklepiosforschung benannt, die er in der vorliegenden Arbeit durch eine »zusammenfassende Betrachtung der Heiligtumsbefunde und ihre Konfrontation mit quellenorientierten kultgeschichtlichen Modellen« zu beheben versucht, um »auf diesem Weg [...] ein neues, zutreffenderes Bild von Geschichte und Charakter des Asklepioskultes, das stärker als bisher den archäologischen Fakten, insbesondere der Heiligtumsarchitektur als primärer Informationsquelle, Rechnung trägt«, zu entwerfen (S. 30 f.). Allerdings, dies sei im Voraus bemerkt, gelingt es dem Verfasser auch auf der Basis einer solchen erneuten Sichtung des archäologischen Befundes nicht, den Leser von der Kernthese seiner Arbeit zu überzeugen, nach der nämlich der Asklepioskult in Griechenland deutlich früher als bisher angenommen – an einigen Orten sogar bereits in geometrischer Zeit – eingesetzt habe.

Die bereits von ihrem Umfang her beeindruckende Untersuchung, die auf einer Heidelberger Dissertation aus dem Jahr 1995 basiert, besteht aus einem Text- und einem gesonderten Katalogband. Letzterer gliedert sich in einen regulären Katalog (im Folgenden zitiert als »Kat.«), in dem 172 Heiligtümer und Kultstätten des griechischen Mutterlandes einschließlich Thessaliens aufgenommen sind, sowie in einen Appendixkatalog (zitiert als »App.-Kat.«). Dort sind weitere 732 Stätten des Asklepioskultes im übrigen griechischen Bereich sowie im östlichen und westlichen Mittelmeerraum erfasst. Während der Appendixkatalog keine Vollständigkeit beansprucht und sich lediglich auf knappe Angaben zum Fundgut sowie auf teils umfangreiche Literaturangaben beschränkt, strebt der Katalog selbst weitgehende Vollständigkeit an. Dieser enthält darüber hinaus immer wieder auch ausführlichere Einzeluntersuchungen zu den jeweiligen Heiligtümern. Auch der Textband gliedert sich in zwei große Themenbereiche. Der eine betrifft die Frühphase des Asklepioskultes und seiner Stätten (Kap. III); thematisch gehört hierher auch das Kapitel zum Mythos des Asklepios (Kap. I). Der andere Teil behandelt die Blütezeit des Kultes seit dem späten fünften Jahrhundert v. Chr. und enthält im Wesentlichen drei quasi monographische Untersuchungen, die dem Asklepiosheiligtum von Epidauros (Kap. VI) und zwei seiner wichtigsten Filialgründungen in Athen (Kap. V) und in Pergamon (Kap. VII 2) gelten. Ein abschließendes Kapitel behandelt generell Typologie und Kultpraxis der Asklepieia (Kap. VIII). Das diesen Untersuchungen vorangestellte Kapitel II, in dem die Frage der Definition und Wertigkeit der Kultzeugnisse erörtert sowie deren zahlenmäßige, chronologi-

Jürgen W. Riethmüller, **Asklepios. Heiligtümer und Kulte**, Bände I und II. Studien zu antiken Heiligtümern 2. Verlag Archäologie und Geschichte, Heidelberg 2005. 392 und 502 Seiten, 5 Karten, 142 Abbildungen, 22 Tafeln.

sche und geographische Auswertung vorgenommen wird, setzt eigentlich die folgenden Kapitel III–VII voraus und soll daher hier erst im Anschluss an Kapitel VII besprochen werden, zumal in der bisherigen Form die beiden thematisch zusammenhängenden Kapitel I und III auf unglückliche Weise voneinander getrennt werden. Den Untersuchungen dieser beiden Kapitel, in deren Mittelpunkt der vom Verfasser angestrebte Nachweis eines erheblich früheren Beginns des Asklepioskultes steht und die mit 159 Seiten fast die Hälfte des gesamten Textes einnehmen, gilt zunächst das Hauptaugenmerk dieser Rezension.

Zu Beginn seiner Untersuchung zum Mythos des Asklepios (Kap. I) betont der Verfasser, dass es vor allem Apollon sei, der in der Ilias »als panhellenischer Heilgott in dem Sinne [erscheint], in dem [Asklepios] später verehrt wurde« (S. 33); »der epische Asklepios [war dagegen] mit hoher Wahrscheinlichkeit [...] eine heroische, Agamemnon oder Menelaos vergleichbare Königsgestalt und zugleich ein in der Heilkräuterkunde versierter Arzt – kein Gott« (S. 37). Als Gott erscheine Asklepios vielmehr »definitiv erst am Ende des 5. Jhs. in der anlässlich der Gründung des Asklepios von Athen im Jahre 420/19 v. Chr. aufgestellten Telemachosinschrift, in einer lex sacra aus Epidauros und wohl im homerischen Asklepioshymnos«, während »bei Pindar [...] Asklepios noch Heros und Daimon« sei (S. 51). Insofern spreche »der Mythos [...] a priori dafür, in dem ursprünglichen, epischen Asklepios einen alten Heilheros zu erkennen« (S. 54). Obgleich »mindestens sechs Landschaften [Anspruch erhoben], Geburtsort des Heilgottes zu sein« (S. 37), spiegele allein die »frühe thessalische Version [...] den ursprünglichen Horizont des Geburtsmythos wider«, der sich »in allen übrigen frühen Zeugnissen zu Asklepios wieder findet« (S. 39). Vor allem die Kultlegende des epidaurischen Hierons zeige »aufgrund der notdürftigen Verbindung der mythischen Protagonisten mit Epidauros [...] deutlich, dass ein ursprünglich fremder, thessalischer Mythos hierher übertragen wurde« (S. 45).

Kapitel III schließt hier, wie gesagt, thematisch unmittelbar an, indem dieser »frühe Horizont« des Asklepioskultes jetzt mit seinen Stätten genauer untersucht wird. Zu Beginn betont der Verfasser nochmals, dass »das Übergewicht der literarischen Quellen zum Asklepiosmythos ebenso wie die außerordentlich große Zahl der Kultorte recht eindeutig auf Thessalien als Ursprungsland des Heilgottes bzw. Heilheros Asklepios und seines Kultes« weise (S. 91). Mehr noch, Homer zufolge sei Asklepios »ein heilkundiger Fürst von Trikka, eine heroische Herrschergestalt«, gewesen, dessen ältestes und berühmtestes Heiligtum sich auch nach Strabon in Trikka selbst [Kap. III 1, 1; Kat. 152] befunden habe. Über dessen Lage und Aussehen allerdings lassen sich, wie der Verfasser nach gründlicher Prüfung aller bisherigen Lokalisierungsvorschläge (S. 93 ff.) feststellt, keine näheren Aussagen treffen, auch stünden Beweise für ein hohes Alter des Kultes vorerst aus (S. 96). Besonderes Interesse verdienen daher Münzmissionen

von Trikka, die seit der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts v. Chr. unter anderem einen bärtigen, auf einem Klappstuhl sitzenden Mann im Himation zeigen, welcher eine vor ihm befindliche Schlange mit einem Vogel in seiner Rechten zu füttern scheint (96 Anm. 37 Taf. 1, 4). Das Füttern der Asklepioschlange mit einem Vogel ist allerdings in der Ikonographie des Heilgottes bisher nicht nachzuweisen und bleibt auch sonst rätselhaft. Entsprechend gilt für eine weitere, möglicherweise etwas frühere Prägung des fünften Jahrhunderts v. Chr., »auf der ein bartloser (!) Asklepios auf einem Fels thronend erscheint, wie er [ebenfalls] eine Schlange mit einem Vogel füttert« (S. 97 Anm. 41). Beide Münzen scheiden somit als »Nachweis für ein hohes Alter des Asklepioskultes in Trikka aus.

Ein zweites altes Kultzentrum neben Trikka habe sich »in der ostthessalischen Ebene, in dem zur Teillandschaft Pelagiotis gehörigen Dotion Pedion« (S. 98) befunden. Dieses sei zwar ebenfalls nicht sicher identifiziert, doch ist es nach Ansicht des Verfassers kein Zufall, dass, ebenso wie im Falle von Trikka, zum Beispiel auch in der Münzprägung des ostthessalischen Larisa wiederum seit dem späten fünften Jahrhundert v. Chr. Darstellungen aufkommen, die er mit Asklepios verbinden zu können glaubt. Doch gilt für das hier wiedergegebene Motiv eines Männerkopfes mit einer kleinen Schlange davor beziehungsweise des stehenden bärtigen Mannes, der eine Schlange füttert (S. 102; Kat. 159 Taf. 1, 6), dasselbe wie für das Motiv der oben genannten Münzen von Trikka. Auch lässt sich allein aus der Tatsache, dass Asklepios bei Homer ein Fürst von Trikka war und dass nach Hesiod die Heimat der Koronis, der mythischen Mutter des Asklepios, in der ostthessalischen Ebene gelegen habe, kaum, wie es der Verfasser tut, folgern, es habe ebenso wie in Trikka auch »in dieser Gegend [...] ein altes Kultzentrum [des Asklepios] gegeben, das wohl noch vor das 8. oder 7. Jh. v. Chr. zurückreicht« (S. 102).

Ebenso wenig können zwei weitere Hinweise auf einen angeblich uralten Asklepioskult in Thessalien überzeugen. Solange »ein Asklepioskult auf dem Pelion [...] archäologisch nicht fassbar« ist (S. 104), reicht eine vom Verfasser angenommene »Kultverbindung zwischen Asklepios und seinem mythischen Lehrer Chiron« nicht aus, um in der dortigen Chironhöhle (Kap. III 1, 3) einen alten Asklepioskult zu rekonstruieren. Die Tatsache, dass das benachbarte Demetrias seit dem dritten Jahrhundert v. Chr. ein wichtiges Heiligtum des Asklepios Soter besessen hat (Kat. 162), wird man vielmehr mit einer im ganzen griechischen Bereich seit dem dritten Jahrhundert zu beobachtenden deutlichen Zunahme an Asklepioskulten in Verbindung bringen können (s. hierzu auch weiter unten). Was eine Inschrift des mittleren fünften Jahrhunderts v. Chr. in der Nymphenhöhle auf dem Karapla-Berg bei Pharsalos (Kap. III 1, 4; Kat. 147) betrifft, aus der hervorgeht, dass diese »von Anfang an nicht nur den Nymphen, sondern auch Apollon, Asklepios, Hygieia, Chiron etc. geweiht« war, so wäre diese Höhle zwar, wie der Verfasser

ser zu Recht bemerkt, »der früheste sicher nachweisbare Kultort des Heilgottes [vielleicht doch eher des Heilheros!] in Thessalien überhaupt« (S. 106), doch auch nicht mehr! Keinesfalls aber »versteht [es] sich von selbst, dass auch dieser, ebenso wie alle übrigen genannten thessalischen Kulte ein höheres Altes besessen habe« (S. 106).

Auch im benachbarten Mittelgriechenland glaubt der Verfasser weitere frühe Kultorte des Asklepios nachweisen zu können (Kap. III 3). Dies gelte vor allem für das Apollonheiligtum von Delphi (Kat. 119), wo »ein kleiner Kultbezirk des Asklepios mindestens seit dem späten fünften Jahrhundert v. Chr. [...] am Hang über dem Athener-Schatzhaus« gelegen habe. Nach ausführlicher Diskussion der bisherigen Lokalisierungsversuche (S. 110 ff.) will er in dem dortigen »sog. etruskischen Schatzhaus einen Vorgängerbau des Naiskos des Asklepios« aus dem sechsten Jahrhundert v. Chr. erkennen, der somit »einer der frühesten Kultbauten des Heilgottes« wäre – »eine Vermutung, die sich jedoch nicht weiter erhärten lässt« (S. 115). Dennoch meint er, hier »eine frühe [...] wahrscheinlich [...] noch ins 6. Jh. v. Chr. oder noch weiter zurückreichende Kultstätte« des Asklepios identifiziert zu haben, so dass »wenig Zweifel am hohen Alter [auch] des phokischen [Asklepios-]Kultes« bestehe (S. 117). Dies werde darüber hinaus auch durch den Tempel des Asklepios in Orchomenos (Kap. III 3, 3; Kat. 108) erhärtet, dessen früheste Phase, wie der Verfasser nach wiederum ausführlicher Diskussion der bisherigen Grabungsergebnisse (S. 118 ff.) sowie auf der Basis eigener Untersuchungen (S. 121 f.) feststellen zu können glaubt, aus dem frühen fünften Jahrhundert v. Chr. stammt und »somit einer der ältesten nachweisbaren Tempel des Heilgottes« sei (S. 123) – vorausgesetzt, die vom Verfasser postulierte Kultkontinuität hat hier tatsächlich bestanden (vgl. zu dieser Problematik auch im Folgenden zum Asklepieion von Korinth).

Bei der Frage nach dem »frühe(n) Kulthorizont in der Peloponnes« kommt dem Temenos des Asklepios und des Apollon in Korinth (Kap. III 4, 1; Kat. 21) besondere Bedeutung zu. Der dortige kleine Naiskos war einer Inschrift auf einem korinthischen Krateriskos aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts zufolge offenbar zunächst Apollon geweiht. Der Name Asklepios dagegen ist erst auf dem Fragment einer Korymbos aus dem späten fünften Jahrhundert bezeugt (S. 126). Bei dem kleinen Naiskos, »ein[em] normale[n] Antentempel mit distyler Vorhalle oder ein[em] Oikos mit Vorhalle«, handelt es sich allerdings nach Ansicht des Verfassers »um eine altertümliche Grundrisslösung, für die sich Belege vor allem aus dem 7. und 6. Jh.« finden (S. 127). Da die Kultbildbasis der jüngeren Phase dieses Naiskos »aufgrund ihres querrrechteckigen Formates sicherlich mindestens zwei, wenn nicht drei kaum mehr als lebensgroße Agalmata« getragen habe, ergibt sich für den Verfasser »zwangsläufig der Schluss, dass der Bau von Anfang an den beiden Hauptkultinhabern im Temenos, Apollon und seinem Sohn Asklepios, geweiht war viel-

leicht auch der Hygieia« (S. 128). Der Verfasser sieht somit »den Beweis erbracht, dass Asklepios hier zumindest seit der Errichtung des Naos im 6. Jh. v. Chr. verehrt wurde« (S. 128 f.), womit »das Asklepieion von Korinth [...] das älteste baulich greifbare Asklepieion Griechenlands« darstelle (S. 129). Sollte das querrrechteckige Format der Kultbildbasis der jüngeren Phase überhaupt auch für die Basis des Vorgängerbaus verbindlich sein, hätte es da nicht viel näher gelegen, in den dortigen möglicherweise drei statuettenformatigen Kultbildern die Apollinische Trias zu erkennen, zumal Apollon nachweislich für die Frühzeit des Baues bezeugt ist? Allzu offensichtlich steht hinter der Annahme des Verfassers, es seien hier neben Apollon statt Leto und Artemis vielmehr Asklepios und Hygieia verehrt worden, der Wunsch, im Temenos des Apollon und Asklepios von Korinth »das älteste baulich greifbare Asklepieion Griechenlands« zu erkennen. Der Verfasser geht hierin sogar noch einen Schritt weiter, indem er unter dem archaischen Naiskos Reste einer noch älteren Phase erkennt, eines »Baldachin[s], der wohl besser als freistehendes, hölzernes Tetrastylon anzusprechen« sei. Da »solche Anlagen« nach Beobachtung des Verfassers »soweit erkennbar, dem Heroenkult« dienen – siehe unter anderem auch im Asklepieion von Athen (Kap. V) –, liege es »folglich auf der Hand, in diesem Tetrastylon einen frühen Heroenkult des Asklepios zu erkennen«, wobei nicht ausgeschlossen sei, dass dieser »noch mit den frühesten Keramikfunden aus geometrischer Zeit zu verbinden ist« (S. 129). Der Verfasser schließt daraus, dass im späteren Temenos des Apollon und des Asklepios von Korinth »im frühen 6. Jh. v. Chr., vielleicht sogar schon im 8. Jh., [...] sicher [...] Apollon, vielleicht unter seinem Aspekt als Heilgott, verehrt [worden sei], ebenso aber auch von Anfang an Asklepios« (S. 130). Allerdings erscheint dieser Schluss des Verfassers ebenso gewagt wie die Annahme, auf der Kultbildbasis im Naiskos des sechsten Jahrhunderts hätten neben Apollon auch Asklepios und Hygieia gestanden. Im Übrigen lehrt ein Blick zum Beispiel auf die früheste Phase des Artemisions von Ephesos, dass die Architektur früher Tempel durchaus einer solchen, angeblich einem frühen Heroenkult des Asklepios dienenden Baldachinform nahe gekommen ist (s. R. Tölle-Kastenbein, *JdI* 109, 1994, 41 ff. bes. 47; 49 Abb. 3); wie viel mehr dürfte dies für Naiskoi dieser Zeit gegolten haben!

Das Asklepieion von Sikyon (Kap. III 4, 3; Kat. 23), das der Verfasser wegen dessen von Pausanias bezeugtem chryselephantinen Kultbild von der Hand des Kalamis für eine Gründung spätestens des zweiten Viertels des fünften Jahrhunderts v. Chr. hält, wäre in diesem Zusammenhang nicht weiter der Erwähnung wert, hätte diese Datierung nicht zugleich auch Konsequenzen für die Anfänge des Mutterheiligtums von Sikyon, nämlich des Asklepieions von Epidauron (s. hierzu weiter unten). Skeptisch stimmt nämlich die jugendlich-bartlose Gestalt der angeblichen Asklepiosstatue, die zudem ein Zepter und einen Pinienzapfen in den Händen hielt. Bezeichnenderweise waren jugendliche

Darstellungen des Heilgottes vor allem im zweiten Jahrhundert n. Chr. verbreitet, also zur Lebenszeit des Pausanias, so dass dieser hier ohne weiteres die Gestalt einer anderen Gottheit, etwa Apollons, oder eines Heros als Asklepios missdeutet haben könnte (s. im übrigen auch im Folgenden zu Titane und weiter unten zu Epidauros).

Auch das Hieron des Asklepios Teitonios in Titane (Kap. III 4, 3; Kat. 24) besaß in der von Pausanias erwähnten Statue des Asklepios Gortynios offensichtlich ein Bild des Heilgottes, das diesen jugendlich bartlos zeigte. Allerdings sei nicht auszumachen, »ob sich dahinter vielleicht ein spezifischer, aus Arkadien stammender Heilkult verbirgt [...], ebensowenig, welcher Zusammenhang mit dem [eben genannten] jugendlichen Gott im Asklepieion von Sikyon« bestand (S. 133). Dies gilt umso mehr, als die ebenfalls von Pausanias beschriebenen Agalmata des Asklepios und der Hygieia im Naos selbst eher »unseren Vorstellungen vom Aussehen früharchaischer oder noch erheblich älterer Kultbilder« entsprochen haben (S. 134). Hinzu komme, dass Pausanias zufolge »der Gläubige, wenn er sich die Gottheiten geneigt machen wollte, [zunächst] das Kultbild, das sie Hygieia nannten, verehren« musste, was der Verfasser zu Recht als Hinweis dafür versteht, dass hier »das Kultbild einer älteren, Asklepios und Hygieia vorausgehenden, weiblichen Gottheit zu erkennen [sei], das erst später als Hygieia uminterpretiert wurde« (S. 134). Hinzu komme, dass in Titane »der größte Teil des Opfertieres [...] auf dem Erdboden [...], der Holokautesis im heroischen und chthonischen Kult entsprechend«, verbrannt wurde (S. 135). Die Annahme liege daher nahe, dass in Titane zunächst ein »älterer, ursprünglicher Heilheros verehrt wurde, an dessen Stelle später [...] Asklepios trat«. Dass letzteres »zu einem relativ frühen Zeitpunkt« geschah (S. 136), ist allerdings wiederum allein Vermutung des Verfassers.

Auch in Lakonien (Kap. III 4, 5) glaubt er, an einigen Stätten mögliche, wenn auch keine gesicherten Anhaltspunkte für Asklepioskulte seit dem fünften Jahrhundert zu erkennen, im Falle von Epidauros Limera (S. 140 f.; Kat. 44) sogar seit dem sechsten Jahrhundert v. Chr. (s. hierzu auch weiter unten). Für Messenien (Kap. III 4, 6) ist eine spezielle Fassung des Geburtsmythos in den hesiodischen Ehoien und somit seit dem siebten Jahrhundert v. Chr. bezeugt, die sich allerdings lediglich »als Versuch [erweise], den ursprünglich thesalischen Kult und Mythos für diese Landschaft zu okkupieren« (S. 141). Was die archäologischen Zeugnisse betrifft, so sei in Messene (Kat. 69) ein »naosartiger Kultbau« im östlichen Bereich des Asklepieions an der Agora interessant, der »drei Phasen aus dem 7.–6., dem 4. und dem 3. Jh. v. Chr.« aufweise (S. 143), sowie ein Bothros des sechsten bis vierten Jahrhunderts, in dem sich unter anderem Votivpinakes mit Darstellungen fanden, die eine sitzende männliche Gestalt mit Kantharos und Schlange zeigten, das heißt also, das geläufige Motiv spartanischer Heroenreliefs! Wenn der Verfasser allerdings hierdurch »die Existenz eines frühen

Asklepioskultes in Messene aus dem 7./6. Jh. v. Chr. [...] gesichert« sieht (S. 143), so geht er hierin denn doch zu weit: Gesichert scheint durch diese Reliefs zunächst einmal allein die Verehrung einer Heroengestalt im sechsten Jahrhundert ähnlich derjenigen in Lakonien, zu deren möglichen Heilfunktionen im Übrigen auch die dort gefundenen Körperteilvotive sehr wohl passen würden.

Als frühe Kultzeugnisse aus Elis (Kap. III 4, 7) haben nach Ansicht des Verfassers ferner die Statuen des Asklepios und der Hygieia zu gelten, die als Bestandteil des von Pausanias beschriebenen Mikythosanathems in der Altis von Olympia (Kat. 76) bereits aus den siebziger Jahren des fünften Jahrhunderts v. Chr. stammen – eine befremdliche, wenn nicht sogar absurde Form des Nachweises, die der Verfasser allerdings in einer Reihe weiterer Fälle anwendet, um mit Statuen oder Statuetten einen Kult des Asklepios oder der Hygieia wahrscheinlich zu machen (s. hierzu auch weiter unten die Bemerkungen zum Katalog).

Arkadien (Kap. III 4, 8) verfügte sogar über mehrere eigene Versionen des Geburtsmythos des Asklepios, von denen eine »aller Wahrscheinlichkeit nach mit einem westarkadischen Geburtsmythos des Heilgottes zusammenhängt, den der homerische Apollonhymnus bereits für das sechste Jahrhundert v. Chr. belegt«. Demnach handele es sich also auch hier, »um eine sehr alte Tradition, die derjenigen von Messenien kaum nachsteht« (S. 145). Was die archäologischen Zeugnisse eines frühen arkadischen Asklepioskultes betrifft, so finden sich solche vor allem im Hieron von Gortys (Kat. 87), wo sich im oberen Teil des Heiligtums merkwürdigerweise unter anderem Waffenweihungen und Terrakotten weiblicher Figuren aus archaischer Zeit fanden. Dennoch steht für den Verfasser hier »außer Frage [...], dass der Kultinhaber bereits damals Asklepios war« (S. 146). Außerdem könnten im unteren Teil des Heiligtums unter dem Tempelfundament verlaufende Mauern des späten achten Jahrhunderts v. Chr. »zu Recht für einen Kultbau, einen Vorgänger des [späteren] Asklepiostempels, in Anspruch« genommen werden (S. 146). »Da an einer Kultkontinuität wohl nicht zu zweifeln« sei, handele es sich hier »um einen [sehr alten], wenn nicht den frühesten Kultbau des Asklepios überhaupt. [...] Allerhöchstens das Tetrastylon von Korinth oder der Kultbau in Messene [ließen] sich an Alter damit messen« (S. 146). Doch wir erinnern uns: Der genannte frühe Kultbau in Korinth dürfte eher der Apollinischen Trias geweiht gewesen sein und der ebenfalls sehr frühe Bau in Messene scheint eher für einen Heros, unter Umständen einen mit Heilfunktion, bestimmt gewesen zu sein. Im Übrigen lässt die Tatsache, dass eine der arkadischen Geburtslegenden drei Asklepiosgestalten kennt, eine ähnliche Konstellation auch im arkadische Gortys zumindest möglich erscheinen. Schließlich sei in Mantinea (S. 146 f.; Kat. 92) ein Kult für Asklepios und Apollon, Artemis und Leto zumindest seit klassischer Zeit bezeugt. Da die Kultstatue des Asklepios von der Hand des Alkamenes stamme, die Kultbilder

der Apollinischen Trias aber erst Werke des Praxiteles waren, erwägt der Verfasser hier die Möglichkeit, »dass Asklepios [...] der ursprüngliche Kultinhaber« gewesen sein könnte, auch wenn nicht ausgeschlossen werden könne, »dass der Naos von Anfang an als Doppeltempel des Asklepios und der Letoiden angelegt war« (S. 148). Der Fall Korinth allerdings lehrt, dass auch hier Apollon der Kultvorgänger des Asklepios gewesen sein dürfte.

Dies gilt im Übrigen auch für das Hieron von Epidauros (Kat. 32), dessen Anfänge der Verfasser in einem umfangreichen Kapitel (III 5) bespricht. So lautet der offizielle, in mehreren Inschriften erscheinende Name des Heiligtums »Hieron des Apollon Maleatas und des Asklepios«. In den Iamata, den Berichten von Wunderheilungen, wird »Apollon stets jeweils als erster genannt« (S. 150). Tatsächlich war »Apollon Maleatas der ursprüngliche Kultinhaber und [fungierte] noch in späterer Zeit als Hauptgottheit [...], auch wenn Asklepios ihn an Bedeutung längst übertroffen hatte« (S. 150). Zudem lag der »ursprüngliche Nucleus des Heiligtums [im] Hieron des Apollon Maleatas auf dem Kynortion« (S. 151), wo seit »frühmykenischer Zeit [...] ein Heiligtum [...] sicher greifbar« ist (S. 153). Dieses erlebte, nachdem in den Dark Ages die Befunde abgerissen waren und erst wieder im mittleren achten Jahrhundert v. Chr. einsetzten, »in der zweiten Hälfte des 7. Jhs. v. Chr. [...] eine erste Blüte« (S. 154). »Gut denkbar wäre, dass das Heiligtum in mykenischer Zeit dem Maleatas geweiht war« und »Apollon erst in den Dark Ages oder in spätgeometrischer Zeit hierher kam und sich mit ihm verband«, wobei »dahingestellt« sei, ob Maleatas »eine alte Vegetationsgottheit« oder »eine chthonisch-orakuläre Gottheit mit zumindest partiellem Heilcharakter« gewesen ist (S. 157).

Die ersten archäologischen Befunde aus dem Asklepeion im Tal stammen dagegen erst aus dem sechsten Jahrhundert v. Chr. (Kap. III 5, 3). Neben Inschriften dieser Zeit oder eher aus dem frühen fünften Jahrhundert, die fast durchgehend im Bau E, dem sogenannten Abaton zum Vorschein kamen und in denen von einem Naos und einem Bomos des Asklepios die Rede ist, sind dies ferner gymnische Agone, die seit dem frühen fünften Jahrhundert im Rahmen von Kultfeiern bezeugt seien. Einer der Sieger verweist auf einen Großvater, der dort gesiegt habe, was sogar in die zweite Hälfte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. deutet (S. 159). Sorgfältige Analysen der bisherigen Grabungsergebnisse und vor allem Autopsie des Verfassers (S. 161 ff.) ergeben in der Tat einen kleinen westöstlich orientierten Antentempel oder Tetrastylos-Prostylos unter der Westhalle von Bau E, der somit vor dessen Errichtung »im späten 5. oder eher in der 1. Hälfte des 4. Jhs.« zu datieren sei (S. 168). In ihm erkennt der Verfasser wohl zu Recht einen ersten Tempel des Asklepios, der ebenso wie sein Nachfolger auf den Altar H hin ausgerichtet gewesen sei. Wegen der verwendeten Z-Klammern – eine »frühe, allgemein noch ins 6. Jh. v. Chr. gesetzte Klammerform« (S. 169) – glaubt der Verfasser, diesen ebenso wie den auf ihn orientierten alten Asklepiostempel in diese Zeit datie-

ren zu können. Darüber hinaus lasse »der Fund von Architekturterrakotten aus dem mittleren 6. Jh. [...] die Existenz eines Kultbaues, eines kleinen Naos, erwarten, gesichert [sei] ein solcher aber erst für das 5. Jh. v. Chr. durch die Opferinschrift und den Baubefund unter Bau E« (S. 173).

Auffällig ist besonders dessen Westorientierung, worin »ein erstes, wichtiges Indiz für einen heroischen Charakter des Kultes erkannt werden« könne (S. 173). Obgleich die Befunde für Epidauros somit einen Kultbeginn um die Mitte beziehungsweise in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. nahelegten, ließen allerdings »Kultlegende und spätere Bedeutung des Kultes« ein früheres Gründungsdatum erwarten. So hält es der Verfasser für wahrscheinlich, »dass Asklepios bereits im Bezirk des Apollon Maleatas auf dem Kynortion, seinem mythischen Geburtsort, verehrt« worden war, bevor »sein Kult später, im 6. Jh., in ein eigenes Heiligtum im Tal transferiert wurde« (S. 173). Die vom Verfasser als Hinweis auf einen solchen Asklepioskult auf dem Kynortion angeführte Statuette eines – bezeichnenderweise wieder unbärtigen – jugendlichen Asklepios (Athen NM 1809), die im dortigen Apollonheiligtum gefunden wurde, stammt allerdings erst aus der Spätantike; so jetzt auch M. Bergmann, Chiragan, Aphrodisias, Konstantinopel. Zur mythologischen Skulptur der Spätantike. Palilia 7 (Wiesbaden 1999) 51 Nr. 19 Taf. 47, 48, 1–3; 49, 1, 2.

Auch außerhalb des Mutterlandes glaubt der Verfasser, derartige frühe Kultzentren des Asklepios nachweisen zu können (Kap. III 6). Das gelte vor allem für die Kykladen, wo »in der Antike [...] ein deutlicher Bruch zwischen dem Nord- und dem Südteil zu verzeichnen« sei (S. 186), indem der Asklepioskult allein auf den südlichen, »dorischen Inseln [...] durchgehend präsent« gewesen sei (S. 187). Interessant ist vor allem die Insel Thera (App.-Kat. 150), wo der Verfasser »eine besonders intensive Kultverbindung zwischen dem dorischen Hauptgott Apollon Karneios und Asklepios« feststellt (S. 189). Dies veranlasst ihn zu der Vermutung, dass es sich nicht nur im Falle des Apollon Karneios, sondern auch bei Asklepios »um alte, mit dem Königtum [der Mutterstadt Sparta] verbundene Kulte handelt« (S. 190). Dies umso mehr, als anzunehmen sei, dass »bei der Gründung der theräischen Kolonie in Kyrene 631 v. Chr. wohl kaum nur der Kult des Apollon Karneios [...] aus der Metropolis übertragen [wurde], sondern [...] auch der des Asklepios« (S. 190). Auf diese Weise konstruiert der Verfasser für Thera sowie für dessen Metropolis Sparta eine Verehrung des Asklepios bereits im siebten Jahrhundert v. Chr., ohne hierfür irgendwelche Anhaltspunkte zu besitzen. Leider eine auch im Folgenden allzu häufig geübte Praxis!

Auf den ionischen Kykladen dagegen wirkt der Asklepioskult »deutlich unterrepräsentiert und spät« (S. 190) und stammt, wie der Verfasser später feststellt, ebenso wie zum Beispiel auch »im festländisch- und kleinasiatisch-ionischen Bereich frühestens aus dem 4. Jh. v. Chr.« und ist dort »nachweislich auf epidauri-

sche Filialgründungen zurückzuführen« (S. 205). Eine Ausnahme bilde allerdings das Asklepieion von Paros (App.-Kat. 174), das der Verfasser eingehend untersucht (S. 193 ff.) und in einen Bereich für Apollon auf der oberen Terrasse, wo dieser bereits seit geometrischer Zeit verehrt worden sei, und einen für Asklepios auf der unteren Terrasse unterteilt, auf der sich ein Asklepiostempel befunden habe, dessen »ältere Phase [...] zumindest ins 6. Jh. v. Chr.« zurückgereicht habe (S. 200). Dies hat nach Ansicht des Verfassers zugleich auch gravierende Folgen für die Anfänge des Asklepioskultes auf der Insel Thasos (App.-Kat. 52), einer Kolonie von Paros, den man bisher wie auf den übrigen ionischen Kykladen erst in das vierte Jahrhundert v. Chr. datiert hat. »Nachdem nun die Existenz eines archaischen Asklepioskultes auf Paros gesichert scheint«, so der Verfasser, »eröffnet sich die Möglichkeit an eine Kultureinführung aus der Metropolis Paros im Rahmen der Koloniegründung im 7. Jh. v. Chr. zu denken« (S. 203 f.). Unversehens werden hiermit die ohnehin vom Verfasser für das sechste Jahrhundert v. Chr. lediglich erschlossenen Anfänge des Asklepioskultes auf Paros um ein ganzes Jahrhundert vorverlegt! Aber der Verfasser sattelt noch eins drauf, indem er den Asklepioskult im thasischen Emporion Antisara (App.-Kat. 41) mit in diese vermeintliche Beweiskette aufnimmt, wo »infolge des Zusammenhanges mit Paros und Thasos sicher von einem zumindest archaischen Asklepioskult [...] auszugehen« sei. Er fährt fort: »Damit scheint definitiv gesichert, dass er [d. h. der Asklepioskult] bereits bei der Koloniegründung des 7. Jhs. von Paros nach Thasos übertragen wurde«, von dort wenig später nach Antisara, wohl ebenfalls noch im siebten Jahrhundert. »Diese Kette Paros-Thasos-Antisara [sei] somit das erste gesicherte Fallbeispiel, dass Kultübertragungen im Zusammenhang mit frühen Koloniegründungen auch für die Ausbreitung des Asklepioskultes eine wichtige Rolle gespielt haben« (S. 205). Kein Wunder, dass »innerhalb der ionischen Kykladen [...] dieser alte und bedeutende parische Asklepioskult völlig singulär« bleibt (S. 205), handelt es sich doch allein um ein Konstrukt des Verfassers, das ihm im Übrigen später als Grundlage für seine in Kapitel III 7 entwickelte These von der Ausbreitung des Asklepioskultes in der Frühzeit auf dem Wege der Kolonisation dient.

Auch das bedeutendste Heiligtum auf den ebenfalls dorisch besiedelten Inseln der Dodekanesos, nämlich das Asklepieion von Kos (Kap. III 6, 5; App.-Kat. 179), gehört nach Ansicht des Verfassers zu solchen frühen Kultorten des Heilgottes und wird von ihm daher ebenfalls eingehender untersucht (S. 206 ff.): »Mythos und literarische Überlieferung [lieferten] mehrere eindeutige Indizien für ein hohes Alter des koischen Kultes« (S. 211). Neben Kultbelegen des späten fünften oder frühen vierten Jahrhunderts v. Chr. und der Hippokratessvita sei dies vor allem die von Thukydides für das Jahr 424 v. Chr. überlieferte Gründung von Epidauros Limeri. Da zu diesem Zeitpunkt »bereits ein Asklepioskult in Kos bestanden haben muss« (S. 209), sei dieses

Datum ein sicherer Terminus ante für die Existenz des koischen Kultes. Wenn der Verfasser allerdings dem hinzufügt, dass »als solcher wohl eher das mittlere 6. Jh. v. Chr. anzusehen [sei], da die Stadt wohl auch schon damals bestand« (S. 209), so handelt es sich auch hier wieder um eine Annahme ohne jegliche Beweise.

In einem auswertenden Kapitel III 7 (S. 219 ff.) fasst der Autor sodann seine bisherigen Ergebnisse zusammen. Es versteht sich von selbst, dass diese angesichts der bisher geäußerten Monita vielfach erheblich relativiert werden müssen. Zwar wird man mit dem Verfasser wohl weiterhin annehmen dürfen, dass Thessalien »Ursprungsort des Asklepioskultes« war (S. 219). Dass sich dort aber, wie der Verfasser behauptet (S. 219), eine entsprechende Kulturtradition bis ins achte Jahrhundert zurückverfolgen lasse, ist, wie wir sahen, durch nichts bewiesen. Entsprechendes gilt auch für Mittelgriechenland sowie für die Peloponnes, wo der Verfasser zum Beispiel für Korinth annimmt, dass der dortige Asklepioskult ebenfalls bis ins siebte oder achte Jahrhundert zurückgehe (S. 220). Allerdings wird man auf Grund der Untersuchungen des Verfassers jetzt annehmen dürfen, dass der Asklepioskult in einigen wenigen Fällen ein etwas höheres Alter besitzt als bisher von der Forschung angenommen, so etwa in Epidauros, wo möglicherweise bereits seit der zweiten Hälfte des sechsten beziehungsweise dem frühen fünften Jahrhundert v. Chr. ein entsprechender Kult nachzuweisen ist. Anhaltspunkte für einen Kultbeginn bereits im achten Jahrhundert, wie der Verfasser vermutet (S. 221), gibt es jedoch in Epidauros ebenso wenig wie in Triakka, Larisa, Korinth oder Gortys.

Auch der These des Verfassers, die weitere Ausbreitung des Asklepioskultes über das griechische Mutterland hinaus sei durch die frühe Kolonisation der Ägäisinseln erfolgt (S. 221), wird man kaum folgen können. Die vermeintlichen Anhaltspunkte hierfür hatten sich, wie wir sahen, als Konstrukte des Verfassers erwiesen. Wenn er darüber hinaus postuliert, dass diese ersten beiden Ausbreitungsphasen »sicher in die Dark Ages oder in geometrische Zeit zu setzen« seien (S. 222), so entbehrt dies ebenfalls jeglicher Grundlage. Reine Hypothese ist schließlich auch die vom Verfasser konstruierte Geschichte des Asklepioskultes in Thessalien. Demnach hätten die nordwestlichen Thessalier, als sie »irgendwann zwischen dem 12. und 9. Jh. v. Chr.« in das Gebiet der beiden ursprünglichen Kultzentren, Triakka und die östliche Ebene des Dotion Pedion, eingedrungen seien und dabei die Ursprungsbevölkerung verdrängt, deren Stammesgott beziehungsweise Stammesheros Asklepios übernommen (S. 222). Zu dieser vorthessalischen Bevölkerungsschicht hätten im Übrigen auch die Dorer gehört, die »bei ihrer Abwanderung [etwa auf die Peloponnes] ihre Kulte und Gottheiten mitgenommen [hätten], darunter auch Asklepios« (S. 224).

Was schließlich die in der Forschung verbreitete These betrifft, Asklepios habe bei seiner Ankunft die Kulte älterer lokaler Heilheroen überlagert, so wird man dem Verfasser insofern zustimmen können, als

dies »nicht als Grundvoraussetzung für die Gründung eines Asklepieions gewertet werden« kann. Doch wird eine solche Überlagerung älterer lokaler Heilheroen durch Asklepios, die seiner Ansicht nach »eine allgemeine Spätdatierung der Einführung des Asklepioskultes« voraussetzt (S. 225) – deren Gültigkeit er, irrtümlich, widerlegt zu haben glaubt –, auch wieder nicht so selten gewesen sein wie der Verfasser annimmt. Zweifellos von besonderer Bedeutung ist »die Kultverbindung zwischen Asklepios und Apollon«, die an einer Vielzahl von Heiligtümern, »besonders bei den bekanntesten Beispielen Epidauros, Korinth, Paros, Kos und Pergamon« – von letzterem war bisher allerdings noch nicht die Rede – »als fester Topos begegnet«, zumal »in nahezu allen Varianten [des Geburtsmythos des Asklepios] Apollon [nicht nur] als dessen Vater erscheint, sondern auch als älterer Heilgott, als Paian oder Apollon Iatros« (S. 225). Wenn es dem Verfasser in diesem Zusammenhang jedoch schwerfällt zu entscheiden, ob das Vorhandensein eines älteren Apollonheiligtums den Ausschlag für die Gründung eines Asklepieions gab oder ob nicht doch Asklepios als untergeordnete Gottheit beziehungsweise Heros gleichzeitig mit Apollon gekommen ist, dann beruhen diese Zweifel allerdings allein auf dem – nach Ansicht des Rezensenten weitgehend missglückten – Versuch des Verfassers, die Kulteinführung des Asklepios extrem früh, vielfach bis in die geometrische Zeit vorzuverlegen. Vielmehr spricht alles dafür, dass in solchen Heiligtümern, in denen Apollon und Asklepios gemeinsam verehrt wurden, Asklepios erst relativ spät, in der Regel im späten fünften beziehungsweise, wie der Verfasser jetzt in einigen Fällen hat wahrscheinlich machen können, schon seit der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. als eigenständige Gestalt hervortreten beginnt, und zwar »aller Wahrscheinlichkeit nach [zunächst als] alter Heilheros [...], der erst in späterer Zeit in den Rang einer Gottheit erhoben wurde« (S. 226). Für einen solchen ursprünglichen Heroscharakter des Asklepios spreche, so der Verfasser, auch dessen »Verbindung mit der Schlange als seinem heiligen Tier und zugleich theriomorpher Manifestation seiner chthonischen, heilenden Kraft« ebenso wie zum Beispiel auch der Ritus der Holokautesis im Asklepieion in Titane beziehungsweise die Westorientierung seiner Tempel in Epidauros und in Titane (S. 227 f.).

Die folgenden vier Kapitel (IV–VII) gelten der Blütezeit des Asklepioskultes, die »eingeleitet [wurde] durch die [von Epidauros ausgehende] Gründung des Asklepieions von Athen im Jahre 429/19 v. Chr.« und bis in das dritte Jahrhundert v. Chr. andauerte. Diese Phase, in deren Verlauf »Asklepios [...] definitiv zu einer panhellenischen Heilgottheit auf(stieg)« (S. 229), beschreibt der Verfasser im Wesentlichen am Beispiel der Heiligtümer von Athen, Epidauros und Pergamon quasi monographisch in drei eigenen Kapiteln (Kap. V–VII). Diese Kapitel gehören zweifellos zu den besten des Buches. Die Gründe für diesen Aufstieg sieht der Verfasser einerseits im »Verfall des überkommenen Götter-

bildes«. So hätten »die alten Götter der Poleis, wie Zeus, Athena und Apollon, [...] viel an Vertrauen verloren, [und] nicht mehr den religiösen Bedürfnissen und Erwartungen« genügt. Auch habe sich »der Schwerpunkt von kollektiven Staats- und Genoskulten, in denen der Einzelne fest in eine Kult- und Opfergemeinschaft eingebunden war, hin zu Erlösungsreligionen [verlagert], die den persönlichen Heilserwartungen der Menschen eher entsprachen« (S. 229). Zugleich aber trage dieser Prozess »retrospektive Züge«. Dies komme »in der gesteigerten Popularität bisher eher untergeordneter Gottheiten und Heroen« zum Ausdruck und »in diesen Zusammenhang [gehöre] zweifellos auch der Bedeutungsanstieg des Asklepios« (S. 229).

Bevor der Verfasser das Asklepieion von Athen und später auch dasjenige von Pergamon ausführlicher bespricht, nimmt er zunächst kurz auch zu anderen Filialgründungen des epidaurischen Hierons Stellung (Kap. IV 1). Insgesamt ließen sich »mindestens 22 direkte und indirekte Filialen von Epidauros mehr oder weniger sicher greifen«, wobei »das Verbreitungsgebiet in Griechenland [...] im Wesentlichen auf die Anrainerstaaten des Saronischen Golfes, d. h. die Argolis, die Korinthia und Attika beschränkt« gewesen sei (S. 232). Die jeweiligen Kultlegenden enthielten stets »die Translation einer heiligen Schlange aus dem Mutterheiligtum Epidauros ins Tochterheiligtum [als] Topos« (S. 236). Hierin dokumentiere sich ein »religionspolitischer Gründungsakt [...] durch göttlichen Willen sanktioniert« (S. 227), da dort stets »Asklepios bzw. seine heilige Schlange selbst die Initiative ergriff und den Standort seines neuen Heiligtums bestimmte« (S. 236). Ob allerdings die Feststellung des Verfassers, »dass der Heilgott jeweils in Begleitung der Gesamtheit der Mitglieder der Asklepiadenfamilie, seiner Gattin Epione, der Söhne Machaon und Podaleirios, vor allem seiner Töchter Hygieia, Iaso, Panakeia und Aigle ins neue Heiligtum kam« (S. 237), Allgemeingültigkeit beanspruchen kann, darf bezweifelt werden. Was die durchweg enge Verbindung zwischen Filialgründungen und Mutterheiligtum anbelangt, so zeige sich diese nicht nur in gemeinsamen Kultpraktiken und Riten, sondern vor allem in gemeinsamen Kultfeiern. So wurden »in den Filialen jeweils zwei Feste für Asklepios gefeiert: eines zur Kommemoration der Kulteinführung und ein zweites, das sich auf das Mutterheiligtum bzw. auf ein für dieses wichtiges Datum bezieht« (S. 238). Auch die Heiligen Tiere, vor allem die Äskulapnatter und der Hund, stellen ein verbindendes Element dar, wobei »wie die Verbindung zur Schlange [...] auch diejenige zum Hund, als einem [dem] heroisch-chthonischen Bereich zugeordneten Tier, ein Relikt des alten Heilheroenkultes« darstelle (S. 240).

Dieser für die Gestalt des Asklepios auch noch im späten fünften und im vierten Jahrhundert v. Chr. bestimmende Charakter eines Heilheros kommt vor allem im Asklepieion von Athen zum Ausdruck, das der Verfasser im Folgenden eingehend untersucht und das er bereits in der Kapitelüberschrift als »ein Paradigma«

bezeichnet (Kap. V; Kat. 2). »Kein zweites Asklepieion [erlaube nämlich] so weitgehende Rückschlüsse auf Charakter und unterschiedliche Aspekte des Heilkultes«; in ihm erkennt der Verfasser den »Schlüssel zum Verständnis der Gestalt des Heilgottes, aber auch des epidaurischen Mutterheiligtums« (S. 241), weshalb er die Filialgründung Athen vor Epidauros bespricht. Die uns in zwei Exemplaren erhaltene sogenannte Telemachosstele überliefert bekanntlich nicht nur das Gründungsdatum 420/19 v. Chr. für das Athener Heiligtum, sondern enthält darüber hinaus auch Hinweise auf dessen bauliche Ausgestaltung. Am Anfang steht daher eine sorgfältige Analyse der Inschrift sowie der Darstellungen auf dieser Stele (S. 241 ff.). Als Zwischenergebnis hält der Verfasser unter anderem fest, dass das Athener Heiligtum »wohl von Anfang an [...] einen Tempel des Asklepios und der Hygieia, einen Altar, Peribolos mit Propylon und eine Stoa, vielleicht eine frühe Inkubationshalle umfasste« (S. 250). Da, »von der Oststoa abgesehen, eine nähere Untersuchung der Architektur des Heiligtums und seiner baulichen Entwicklung bisher noch aus(stehe)« (S. 253), ist es das Ziel des Verfassers, »anhand der Beobachtungen der bisher noch praktisch unpublizierten Bauten wie Tempel, Altar und Peribolos [...] ein eigenes Bild von der Baugeschichte des Athener Asklepieions zu entwerfen« (S. 256). Zunächst scheidet »eine Verbindung der Bauten [auf der mittleren Terrasse] mit dem alten Asklepieion [...] endgültig aus«, wie schon der dortige Horos der Krene nahelege; »dasselbe [gelte] für die Weststoa, die aus baupologischen Gründen [...] sicher ein Banketthaus darstellt« (S. 256). Deshalb nimmt der Verfasser an, dass »zwischen Ost- und Mittelterrasse immer eine Baulücke« geklafft habe (S. 258). Dies und »die Existenz eines West-Peribolos mit Propylon seit frühester Zeit lassen keinen Zweifel, dass das Asklepieion zu allen Zeiten seines Bestehens auf die Ostterrasse beschränkt war« (S. 259).

Was die dortigen Bauten betrifft, so ist bereits erkannt worden, dass »West- und Ostteil des Asklepiostempels bemerkenswerte Unterschiede auf(weisen)« (S. 259), also offensichtlich auf zwei unterschiedliche Bauphasen zurückgehen, wobei der spätere eine eindeutige Ostorientierung besitzt. Der Westteil des Tempels bestehe »aus regelmäßigen Blöcken desselben Poros wie der Peribolos« (S. 259 f.), weshalb der Verfasser vorschlägt, Bauglieder dorischer Ordnung, die diesem Bau bereits zugewiesen und ins späte vierte Jahrhundert v. Chr. datiert wurden, um ein Jahrhundert früher anzusetzen und mit der Gründung des Telemachos in Verbindung zu bringen (S. 260 ff.). Sollte sich diese frühe Datierung bestätigen, so wäre es nach Ansicht des Rezensenten wichtig herauszufinden, ob der erste Bau möglicherweise ebenso wie der archaische beziehungsweise früh- bis hochklassische Asklepiostempel im Mutterheiligtum Epidauros (s. hierzu weiter unten), ursprünglich ebenfalls nach Westen orientiert war. Dies bringt der Verfasser dort bekanntlich mit dem ursprünglich heroischen Charakter des epidaurischen Asklepios in Verbindung. Ebenso interessant wäre es

außerdem zu wissen, wann durch die Ostorientierung des athenischen Asklepiostempels die Angleichung an die Ausrichtung anderer Göttertempel vorgenommen und damit sozusagen die Gottwerdung des Asklepios vollzogen wurde. So lange aber ein entsprechender Altar im Westen des Tempels in Athen nicht nachgewiesen ist, der Verfasser vielmehr, auch am Altar im Osten, ebenso wie am Tempel selbst, zwei Bauphasen beobachten zu können glaubt, erhebt sich die Frage, weshalb in Athen – wenn dieser Tempel tatsächlich der Gründungsphase des Heiligtums angehört haben sollte – damals nicht auch die Westorientierung des Asklepiostempels im Mutterheiligtum übernommen wurde. Ist der früheste Asklepiostempel in Athen also möglicherweise doch erst im Anschluss an den nach Osten orientierten neuen Asklepiostempel in Epidauros, also frühestens in den achtziger Jahren des vierten Jahrhunderts v. Chr. – und nicht, wie der Verfasser meint, bereits im ausgehenden fünften Jahrhundert – errichtet worden?

Der andere wichtige Baukomplex im Heiligtum von Athen, nämlich der aus Bothros und Tetrastylon bestehende, erweist sich nach Ansicht des Verfassers als »für das Verständnis des Asklepieions von zentraler Bedeutung« (S. 267), zumal zumindest der untere Teil des Bothros seinen Beobachtungen zufolge aus dem späten fünften Jahrhundert stammt, also aus der Gründungsphase des Heiligtums. Dieser Bothros sei »als fiktives Grab des Asklepios Zentrum und Ausgangspunkt seiner der Erde verhafteten, aus ihr emporsteigenden iatromantischen Kraft, die den Kranken heilt«, und somit als ein »Heron« des Asklepios aufzufassen (S. 272). Auch das Tetrastylon finde sich, wie entsprechende attische Weihreliefs für Herakles zeigten, in heroischem Kontext (S. 271 f.) sowie wenig später auch auf entsprechenden Reliefs für Asklepios (Taf. 10, 1). Der Verfasser schließt hieraus, dass das »Bothros-Tetrastylon für das Heroenopfer« an Asklepios stehe, während »Tempel und Altar für das olympische [Opfer]« bestimmt gewesen sein könnten (S. 270). Hiermit lasse sich erstmals »die Doppelnatur des Asklepios, seine gleichzeitige Verehrung als Heros und Gott« greifen, eine »Duplizität der Kultanlagen« (S. 271), die dann auch in Epidauros wiederkehre (S. 270 f.) und die den Verfasser zu der Annahme veranlasst, die Tholos in Epidauros habe bereits einen Vorgänger besessen (s. hierzu weiter unten).

Nach einem Exkurs zum »Amyneion-Asklepieion und der Rolle des Sophokles bei der Einführung des Kultes in Athen« (S. 273–278), wendet sich der Verfasser in einem weiteren Kapitel der »monumentalen Neugestaltung des epidaurischen Hierons im 4. Jh. v. Chr.« (Kap. VI; Kat. 32) zu. Am Anfang steht ein allgemeiner Überblick über die wichtigsten Gebäude des Heiligtums sowie eine kurze Charakterisierung »sekundärer Kultbauten« (S. 279 ff.), anschließend kommt der Verfasser ausführlich auf den spätclassischen Naos des Asklepios als einen der beiden zentralen Kultbauten des Heiligtums zu sprechen (S. 279–313). Neben Architektur und Skulpturenschmuck des Tempels werden das

Bildprogramm und dessen Bezug zum Kultinhaber besprochen, ferner die Innenausstattung der Cella und das darin befindliche Agalma des Thrasymedes. Hinsichtlich der Datierung des Asklepiostempels, der »den Beginn der Neuanlage des epidaurischen Hierons« bezeichne (S. 308 f.), entscheidet sich der Verfasser für ein Datum zwischen 390 und 380 v. Chr. Der zu diesem Asklepiostempel gehörige Altar liegt – im Gegensatz zum Altar H des unter der Westfront des Gebäudes E liegenden Vorgängerbaues – jetzt nicht mehr im Westen, sondern im Osten und entspricht somit der üblichen Orientierung von Tempeln anderer Gottheiten. Die Frage, ob erst hiermit die »Gottwerdung« des Asklepios verbunden gewesen sein könnte, lässt der Verfasser allerdings offen.

In der Tholos-Thymele (Kap. VI 3), dem zweiten zentralen Kultbau des Heiligtums, »der bereits in den 80er Jahren des 4. Jhs., unmittelbar nach dem Tempel des Asklepios, begonnen [...] und, nach mehreren Stagnationsphasen, in den 50er Jahren fertig gestellt wurde« (S. 318), erkennt der Verfasser, wie schon die Forschung zuvor, ein »Heroon des Asklepios«. Im Zentrum des unter diesem Bau befindlichen Labyrinths habe sich ein Bothros befunden, dessen »Anlage [...] der Schlüssel zum Verständnis der Tholos und des epidaurischen Heilkultes« sei (S. 316). Im Falle des Labyrinths handele sich um ein »unterirdisches Adyton«, dessen »Wegführung [...] den Besucher auf einem zeremoniell vorgeschriebenen Weg mit drei Umrundungen bei jeweiligem Richtungswechsel ins Zentrum« führe; dahinter verberge sich »ein Lustrationsritus«, der »in einen sepulkral-heroischen Kontext« gehöre (S. 320). Der Bothros selbst habe vor allem dem »heroisch-chthonischen Blutopfer, einem Enagma«, gedient (S. 320). In diesem Zusammenhang verweist der Verfasser unter anderem auf den Bothros im Asklepieion von Athen. Wie in Athen finde sich somit »dieselbe Konstellation, dieselbe Duplizität der Kultanlagen [...] auch in Epidauros, was bisher kaum Beachtung« gefunden habe (S. 321). Auch liege die Tholos – »der Integration des »Heroons« in die Oststoa in Athen weitgehend entsprechend« – »genau vor der Front der Inkubationshalle«. Der darin vollzogene Vorgang der Inkubation stelle »nichts anderes als eine institutionalisierte Form des Schlafs auf dem Heroengrab, als Ausstrahlungszentrum der heilenden Kraft«, dar (S. 321). Was die Tholos-Thymele selbst betrifft, so spreche allein deren Rundform für eine Interpretation als Heroon. Hinzu komme noch die symbolische Bedeutung der sogenannten Eierphialen in den Metopen des Triglyphenfrieses, auf die bereits in der Forschung hingewiesen wurde und die der Verfasser nochmals eingehend untersucht (S. 322 ff.).

Der Autor erkennt in diesen Eierphialen »eine Art Kernos zur Darbietung von Eier[n], die im Toten- und Heroenkult hohe Bedeutung besaßen«, und fordert daher »für ihr singuläres Erscheinen als wichtigster Bauschmuck der Tholos eine wesentlich konkretere Bedeutung« (S. 322), nämlich als »spezifische Opfergeräte«, so dass sich »nahezu zwangsläufig [...] eine Verbindung

mit einem Spendeopfer am Bothros, dem kultischen Zentrum der Thymele-Opferstätte« ergebe (S. 323). Im Übrigen verweist der Verfasser auf die engen Beziehungen des Asklepios zum Ei, einerseits als Ausdruck seiner heroischen Natur, andererseits als »bevorzugtes Nahrungsmittel von Schlangen, insbesondere Baumschlangen wie der Aesculapnatter«. Auf die Tholos bezogen eröffne dies »die Möglichkeit, an ein Eieropfer mittels Phialen am Bothros zu denken, bestimmt für den Heros oder die Schlange als seine Emanation« (S. 323), was »in der Konsequenz [...] zur alten Deutung des Labyrinths als Wohnort der heiligen Schlangen zurück(führe), nun allerdings unter dem entscheidend veränderten Vorzeichen des Heroengrabes« (S. 324). Ebenso wie die Eierphialen »auf Heroenkult und -opfer in der Tholos« wiesen im Übrigen »die Bukranien auf das Stieropfer nach olympischem Ritus am Altar des Asklepiostempels« hin; »deutlicher [könne] die Doppelnatur des Kultinhabers, seine Verehrung als Heros und Gott im Temenos [wohl kaum] vor Augen geführt werden« (S. 324). »Dass dieser Heroenkult erst mit der Anlage der Tholos im 4. Jh. entstand [...], dem] widerspricht schon seine Transferierung nach Athen im Jahre 420/19 v. Chr. Folglich [sei] von einem Vorgängerbau der Tholos auszugehen«, zu dem der Bothros gehört haben könnte (S. 324). Diese Annahme des Verfassers beruht allerdings allein auf seiner zuvor postulierten Frühdatierung des Bothros in Athen!

Zeugnisse einer solchen Doppelnatur des Asklepios glaubt der Verfasser selbst noch in der hellenistischen Anlage des Asklepieions von Pergamon (Kap. VII 2; Kat. 234), einem weiteren Filialheiligtum von Epidauros, nachweisen zu können. Allerdings haben sich hier die Akzente nun eindeutig zugunsten des göttlichen Charakters des Asklepios verschoben. Nach einem kurzen Überblick über den hadrianischen Baubestand des Heiligtums (Kap. VII 2, 1) stellt der Verfasser die Frage nach den Anfängen des Kultes und möglichen Kultvorgängern (Kap. VII 2, 2). Zunächst betont er, dass der Zeitpunkt, seit dem »hier, in der Stadtperipherie, ein Heiligtum existierte«, und derjenige, »zu welchem der Asklepioskult hierher kam, [...] mit dem allgemeinen Kultbeginn am Ort keineswegs unbedingt zusammenfallen« müssten. Der Verfasser geht vielmehr davon aus, dass in Pergamon erst im zweiten Viertel des dritten Jahrhunderts mit dem Kultbetrieb begonnen wurde, als »gleichzeitig zwei Tempel auf der Felsbarre, zwei Altäre und ein Inkubationsbau errichtet wurden und Asklepios epigraphisch fassbar wird« (S. 337). Auch was den in der Gründungslegende genannten Archias betrifft, für den zwei historische Personen in Frage kämen, hält der Verfasser eine Identifizierung mit dem gleichnamigen Günstling Eumenes' II., das heißt mit einer Person des zweiten Viertels des dritten Jahrhunderts v. Chr., eher für wahrscheinlich (S. 338 f.). Ferner sei »in Analogie zum Mutterheiligtum Epidauros, Kos und zahlreichen anderen Orten die Annahme eines Vorgängerkultes des Apollon [...] die wahrscheinlichste Lösung« (S. 340), zumal später durch »Aelius Aristides [...] im

Temenos des Asklepios ein Tempel des Apollon Kallitekno, desjenigen mit dem schönen Sohn«, bezeugt sei. Das heißt, dass auch in Pergamon »wie im Mutterheiligtum [Apollon] mit seinem Sohne [...] Hauptkultinhaber und als solcher unmittelbar an der Heilung beteiligt« gewesen sei, was im Übrigen auch durch die dortige, auf eine hellenistische Vorlage zurückgehende Lex sacra bestätigt werde (S. 340).

Ausgehend hiervon und von der Beobachtung, dass die Anlage des Heiligtums hellenistischer Zeit sich »um zwei Altäre, den Süd- und den Mittelaltar 1, als Zentrum des Kultgeschehens« gruppiere und dass daher »von der gleichzeitigen Errichtung zweier nebeneinander liegender Kultbauten auf der Felsbarre auszugehen« sei (S. 340), macht der Verfasser den Vorschlag für eine neue Deutung der dortigen Kultbauten beziehungsweise Tempel (S. 343 ff.). In besagtem Mittelaltar 1 war nämlich seinen Beobachtungen zufolge eine »Opfergrube« eingearbeitet, die der Verfasser wieder auf die »Doppelnatur des Heilgottes, seine gleichzeitige Verehrung mit olympischem und heroisch-chthonischem Opfer« bezieht (S. 349). Hieraus und aus weiteren Untersuchungen des architektonischen Befundes zieht der Verfasser den Schluss, dass es der zugehörige Tempel im mittleren Bereich der Felsbarre – dem er die dorischen Architekturglieder, unter ihnen das Architravfragment mit dem Rest des Namens der Hygieia, zuweist (S. 349 ff.) – gewesen sei, der »dem Hauptinhaber des Temenos, Asklepios Soter, und seiner Tochter Hygieia geweiht« war (S. 351), während der ebenfalls aus der Gründungsphase des Heiligtums, also dem letzten Drittel des dritten Jahrhunderts v. Chr., stammende erste ionische Tempel auf der Südbarre, dessen Girlanden- und Bukranienfries sich mit demjenigen des Demetertempels auf der Burg vergleichen lasse (S. 345), »nur Apollon Kallitekno gehört haben [könne], der wie in Epidauros neben seinem Sohn zweiter Hauptinhaber im Temenos« gewesen sei (S. 351). Beide Tempel mussten allerdings nach den Verwüstungen des Heiligtums durch Philipp V. im Jahre 201 v. Chr. durch Neubauten ersetzt werden (S. 342), wobei zumindest der jüngere ionische Tempel »aufgrund der Fundlage seiner Bauglieder [...] noch bis in die Spätantike aufrecht [stand], also zu den von Aelius Aristides gesehenen Tempeln« gehört hat (S. 344), während von einem späteren dorischen Tempel bisher Bauglieder zu fehlen scheinen (S. 350). – Das bedeutet aber, dass auch dieser Vorschlag des Verfassers zur Deutung der Baureste auf der Felsbarre weiterhin Gegenstand heftiger Diskussionen in der Forschung bleiben dürfte.

Seiner »Neuinterpretation des Baubefundes« zufolge (S. 352) kann ferner das Kultbild des Asklepios von der Hand des Phromachos (Kap. VII 2, 5) demnach »nur im dorischen Asklepios Soter-Tempel auf der Mittelbarre gestanden haben« (S. 355). Allerdings komme »aus chronologischen Gründen [...] nur der Nachfolgetempel in Frage, der [...] ca. 200–190 v. Chr., wohl zusammen mit seinem Kultbild wiederhergestellt wurde«. Wegen der Dimensionen des dortigen Westfundaments,

das sich als Kultbildbasis interpretieren lasse, nimmt der Verfasser sogar an, dass der Asklepios des Phromachos dort gemeinsam mit einer Statue der Hygieia zu einer Kultbildgruppe verbunden war, »der jüngere Asklepiostempel [also ebenso] wie der Vorgängerbau, ein Tempel für Asklepios und Hygieia« gewesen sei (S. 356). Hiermit schneidet der Verfasser allerdings ein Thema an, das ebenfalls Anlass lebhafter Diskussionen in der Forschung war und sicherlich auch weiterhin bleiben wird (s. hierzu auch Rez., Pergameus Deus [2003]).

Aufs Ganze gesehen enthalten diese drei Kapitel, ein jedes Zeugnis gründlicher Auseinandersetzung mit zum Teil durch Autopsie erzielten Befunden, eine Fülle wichtiger Beobachtungen, die nicht allein im Hinblick auf die drei hier besprochenen Heiligtümer, sondern zugleich auch in der Frage des Wandels des Asklepios vom Heilheros zum Heilgott die bisherige Diskussion einen entscheidenden Schritt voranbringen dürften.

Nicht minder wertvoll für künftige Forschungen sind die beiden umfangreichen Kataloge, in denen der Verfasser eine beeindruckende Fülle an Material und in einigen Fällen auch hier auf Autopsie beruhenden Beobachtungen zusammengetragen hat. Dies gilt vor allem für die 171 im Katalog selbst erfassten möglichen Heiligtümer (tatsächlich sind es wegen der zusätzlichen Nummer 101a sogar 172), die stets mit einem in vielen Fällen mehrere Seiten umfassenden Kommentar versehen sowie häufig auch durch Pläne dokumentiert sind. Allerdings erweisen sich einige der Kriterien, anhand derer der Verfasser solche Asklepieia zu identifizieren versucht (Kapitel II 1), überall dort als problematisch, wo diese entweder als einziger Hinweis auf eine mögliche Kultstätte des Heilgottes dienen oder gemeinsam mit weiteren »unsicheren« Kriterien Verwendung finden. Nicht selten suggerieren solche Kriterien vor allem auch einen früheren Kultbeginn als bisher angenommen wurde. Besonders problematisch sind in diesem Zusammenhang Münzen mit Darstellungen des Asklepios beziehungsweise mit für ihn charakteristischen Symbolen, zumal diese »zumindest was die Zahl der durch sie belegten Kultorte betrifft, eine der größten und wichtigsten Gruppen« darstellen (S. 61). Bei genauerer Betrachtung müssen allerdings allein im Mutterland von den dreißig Münzen klassischer und hellenistischer Zeit, die der Verfasser in diesem Zusammenhang nennt (S. 61 f.), mehr als die Hälfte, nämlich sechzehn, entweder ausscheiden oder als unsicher gelten: so zum Beispiel Kat. 25, 154 (nicht Asklepios, sondern Zeus bzw. Apollon), 148 (eher der jugendliche Apoll) und 163 (Asklepios mit Pilos?) sowie App.-Kat. 5 (kein Asklepios, keine Schlange am Altar!), 47, 134, 227, 557 (die Asklepiosserie ist jeweils nur eine unter mehreren Götterprägungen) und 233 (»Asklepios« mit Lorbeerkrantz?). Zumindest unsicher sind Kultbelege zum Beispiel Kat. 162, 165 (Münzen eines Koinons, nicht einer bestimmten Stadt) sowie App.-Kat. 184 (könnte auch Apollon gelten) und 565. Im Übrigen hält bereits

der Verfasser App.-Kat. 166 und 547 für fraglich. Dies gilt in noch viel höherem Maße für kaiserzeitliche Münzen mit der Darstellung des Heilgottes, die zu drei Vierteln aus antoninischer, in der Regel sogar erst aus severischer Zeit stammen und die der Verfasser ebenfalls als Beleg für einen Kult des Asklepios in der jeweiligen Stadt wertet (S. 62). So handelt es sich in den vom Verfasser für das griechische Mutterland genannten dreiundzwanzig von einunddreißig Fällen (tatsächlich sind es lediglich einundzwanzig von neunundzwanzig), in denen ein Asklepiosheiligtum oder -kult außer durch solche Münzen angeblich auch durch weitere Indizien bezeugt ist (S. 63 mit Anm. 31), um höchst unsichere Belege; in fünf Fällen (Kat. 22, 28, 52, 68 und 85) handelt es sich lediglich um eine kurze Erwähnung bei Pausanias, die hier als einziger weiterer Beleg für einen Kult beziehungsweise ein Heiligtum des Asklepios dient, in acht Fällen (Kat. 20, 31, 66, 70, 72, 73, 90 und 96) fehlt entgegen der Behauptung des Verfassers selbst eine solche Notiz! Und was generell die Wertigkeit derartiger kaiserzeitlicher, vor allem severischer Asklepiosmünzen betrifft, so wäre unter anderem auch die besondere Rolle zu berücksichtigen, die den Darstellungen des Asklepios und der Hygieia auf Prägungen dieser Zeit zugekommen ist; s. hierzu z. B. L. Winkler, *Salus. Vom Staatskult zur politischen Idee* (Heidelberg 1995) 131 ff., bes. 142 ff.; 150 ff. Interessant sind in diesem Zusammenhang ferner Statuen antoninischer beziehungsweise severischer Zeit, die Äskulap-Augustus geweiht sind, also dem regierenden Kaiser (App.-Kat. 512, 513 und 517). Zweifel am »dokumentarischen Wert« kaiserzeitlicher Asklepiosmünzen hätten im Übrigen bereits dort aufkommen müssen, wo wie im Fall von Phleius, Sikyon oder Troizen (Kat. 22, 23 und 41) bei Pausanias von Kultbildern des jugendlich unbärtigen Asklepios die Rede ist, die dortigen Münzen aber den bärtigen Gott zeigen.

Geradezu waghalsig ist die Annahme des Verfassers, dass »Statuen des Asklepios und der Hygieia [...] zumindest im Regelfall als Anatheme im Heiligtum anzusprechen« seien (S. 70), und dass dies sogar für Statuenfunde in Thermen gelte, die auch dort »durchaus Kultzeugnisse dar(stellen) oder immerhin auf eine allgemeine Popularität des Kultes in der Stadt hin(weisen)« (S. 70). Gleiches gilt ferner für die Annahme des Verfassers, dass auch »Marmorstatuetten in der überwiegenden Mehrzahl als Votive anzusprechen« seien und ebenfalls »eine wichtige und relativ sichere Gruppe von Kultzeugnissen« darstellten (S. 73). Allein dreizehn Kultstätten glaubt der Verfasser anhand solcher Statuen beziehungsweise Statuetten nachweisen zu können (z. B. Kat. 1, 6, 12, 26, 29, 38, 101a, 109, 116, 129, 150 und 164), obgleich diese zumindest im Falle von Kat. 6, 26 und 29 nachweislich in einem Gymnasium, in einer Therme beziehungsweise in einem Wohnbereich gefunden wurden. Besonders befremdlich muss dem Leser in diesem Zusammenhang der Versuch des Verfassers erscheinen, mit Hilfe der Asklepiosstatue des Mikythosanathems und einer entsprechenden Reliefdarstellung auf der Tra-

peza des Kolotes entsprechende Kultstätten auch für das Heiligtum von Olympia wahrscheinlich zu machen (Kat. 76 und 77); an anderer Stelle erfährt man allerdings, dass dies lediglich aus »arbeitstechnischen« Gründen geschehe (S. 75 Anm. 82).

Aus solchen Einschränkungen hinsichtlich der Wertigkeit einiger Kriterien, die dem Verfasser zur Identifizierung möglicher Asklepiosheiligtümer beziehungsweise -kulte dienen, ergeben sich logischerweise auch Konsequenzen für den anschließenden numerischen und chronologischen Überblick (Kap. II 2), mit dem er dieses Kapitel beendet. Von den ursprünglich 172 (171 plus eine Zusatznummer) Kultstätten auf dem griechischen Festland entfallen zwölf gleich wieder, da sie »entweder auszuschließen (Kat. 5, 107 und 136), zu hypothetisch (Kat. 62, 131, 149, 151 und 156 [trotzdem nennt der Verfasser Kat. 62 und 131 im Folgenden nochmals unter den unsicheren Fällen]) oder nur arbeitstechnischer Natur (Kat. 30, 60, 76 und 77)« seien. Dies erfährt allerdings nur ein sorgfältiger Leser in einer Anmerkung (S. 75 Anm. 82)! Dabei hätte eine solche wichtige Einschränkung unbedingt in den Text selbst beziehungsweise als Vorbemerkung in den Katalog gehört. Ferner müssen dem Verfasser zufolge (S. 75) weitere siebzehn Kultorte zumindest als unsicher gelten (Kat. 15, 62, 95, 101, 109, 110, 111, 112, 115, 122, 123, 126, 131, 153, 163, 164 und 166 [Kat. 62 und 131 wurden allerdings bereits oben unter den sogenannten hypothetischen Fällen genannt]); hinzu kommen ferner Kat. 151 und 158, wo eine solche Identifizierung lediglich auf Hinweisen aus der Mythologie beruht, sowie die bereits oben genannten dreizehn Fälle, in denen der Verfasser lediglich auf Grund des Fundes kaiserzeitlicher Statuen und Statuetten Kultstätten des Asklepios im griechischen Mutterland identifizieren will. Zählt man zusammen, so verbleiben auf dem griechischen Festland von den katalogisierten 172 lediglich 130 sichere beziehungsweise wahrscheinliche Kultstätten des Heilgottes.

Bei den Kultgründungen liegt zweifellos »im Mutterland [...] ein eindeutiger Schwerpunkt im 4. und 3. Jh. v. Chr.«. Der Einschätzung des Verfassers, dass »Hinweise auf römische Neugründungen [...] vollkommen« fehlten (S. 76), hält einer genaueren Überprüfung jedoch nicht stand (s. weiter unten). Bei Anwendung strikterer Kriterien für die Identifizierung von Kultstätten des Asklepios ebenso wie als Ergebnis der Besprechung des Kapitels »Der Frühe Horizont« (Kap. III), zeigt sich ferner, dass die Feststellung des Verfassers (S. 77), »im 5. Jh. v. Chr. [seien] 21 Asklepieia auf dem griechischen Festland mit einiger Sicherheit« fassbar, nämlich Kat. 2, 3, 4, 9, 10, 21, 23, 32, 41, 42, 54, 75, 87, 92, 103, 108, 119, 135, 147 und 159 (hinzu kommen noch die im Folgenden genannten Kat. 69 und 88), nicht aufrechterhalten werden kann, vor allem wenn der Verfasser in diesem Zusammenhang nun wieder auf die bereits zuvor (S. 75 Anm. 82) als Belege ausgeschiedene Asklepiosstatue des Mikythosanathems und die Trapeza des Kolotes verweist (S. 77 Anm. 85; Kat. 76 und 77).

Entsprechendes gilt auch für die Behauptung des Verfassers, dass »die Befunde an mindestens 6 dieser Orte [nämlich Kat. 21, 32, 69, 88, 103 und 108] sogar ins 6. Jh., vereinzelt noch weiter« zurückführten (S. 77). Für eine archaische Frühphase des Asklepioskultes kommt unseren Beobachtungen zufolge (s. oben zu Kap. III) allenfalls Epidauros (Kat. 32), möglicherweise auch Troizen (Kat. 41) und Gortys (Kat. 87 und 88) in Frage. Anhaltspunkte für eine noch frühere, geometrische Phase des Asklepioskultes fehlen jedoch selbst im Temenos des Apollon Maleatas in Epidauros (Kat. 33).

Die Anfänge der übrigen genannten Heiligtümer dürften frühestens in das späte fünfte Jahrhundert v. Chr. fallen (z. B. Kat. 2, 3, 9, 10, 21, 54, 119, 135, 147 und 159). Weitere Kultstätten des Asklepios klassischer Zeit dürften etwa Kat. 4, 23, 69, 92, 99, 117, 118 und 130 sein, dagegen scheiden zum Beispiel Kat. 25, 140 wegen nicht eindeutig auf Asklepios zu beziehender Münzen als Kultorte aus. Die meisten vorkaiserzeitlichen Asklepieia stammen vermutlich erst aus hellenistischer Zeit; s. etwa Kat. 13, 64, 65, 80, 81, 89, 93, 97, 108, 121, 137, 138, 139, 142, 145, 155, 157, 162, 167, 168, 169, 170 und 171.

Einige Stätten zählt der Verfasser ohne ausreichende Grundlage zu den klassisch-hellenistischen Gründungen, nämlich solche, die lediglich von Pausanias erwähnt werden (z. B. Kat. 19, 27, 42, 44, 45, 48, 49, 50, 55, 56, 57, 61, 62, 63, 71, 74, 75, 86, 102, 123 und 125; Kat. 62 und 123 hatte der Verfasser schon zu den »unsicheren« bzw. »hypothetischen« Fällen gezählt), die über den Periegeten hinaus nur durch meist severische Münzen (z. B. Kat. 22, 28, 52, 68 und 85), eine kaiserzeitliche Statue oder ein Dekret nicht näher bestimmbarer Zeit (Kat. 58 und 91) oder aber einen anderen kaiserzeitlichen Autor (z. B. Kat. 82 und 104) bezeugt sind. Vielleicht sollte man in ihnen doch eher erst kaiserzeitliche Kultstätten des Asklepios erkennen. Dass Münzen mit einer Darstellung des Asklepios allein als Nachweis für ein entsprechendes Heiligtum am Ort ausreichen, wie der Verfasser offensichtlich meint (s. z. B. Kat. 20, 31, 66, 70, 72, 73, 90 und 96), darf ebenfalls bezweifelt werden. In jedem Fall Gründungen der Kaiserzeit sind den Kultzeugnissen zufolge etwa Kat. 8, 11, 17, 19, 34, 46, 53, 103, 106 und 161, also immerhin mindestens zehn, wenn man die genannten Erwähnungen allein bei Pausanias ebenfalls als kaiserzeitliche Zeugnisse wertet, sogar weitere dreißig erst kaiserzeitliche Kultorte – und dies, obgleich der Verfasser solche Gründungen für nicht existent erklärt (S. 75).

In ähnlicher Weise dürfte sich auch die Feststellung des Verfassers relativieren, dass von den 192 außerhalb des Mutterlandes liegenden Kultorten »die überwiegende Mehrzahl [...] nachweislich aus griechischer Zeit« stamme (S. 76). Und was solche tatsächlich griechischen Gründungen betrifft, so handelt es sich, wie bereits bei der Besprechung des Kapitels »Der frühe Horizont« (Kap. III) festzustellen war, im Falle der Asklepieia von Thera, Paros, Thasos und Antisara (App.-Kat. 41, 52, 147, 150) keinesfalls, wie der Verfasser postuliert (Kap. III 6, 2), bereits um Gründung des siebten,

wahrscheinlich noch nicht einmal des sechsten Jahrhunderts v. Chr.

In einem letzten Kapitel wertet der Verfasser schließlich 121 bisher ausgegrabene Heiligtümer in Hinblick auf Typologie und Kultpraxis der Asklepieia aus (S. 360–392). Was die Lage der Asklepieia betrifft (S. 361 ff.), so unterscheidet er sogenannte Landschaftsheiligtümer, die sich weitab jeder Siedlung befanden, von Asklepieia intra muros und extra muros, die an der Peripherie der Städte jeweils nur wenige hundert Meter innerhalb und außerhalb der Stadtmauer lagen. Hinzu kommen ferner intraurbane, nicht selten auf der Agora gelegene Heiligtümer, bei denen sich der Hauptkult vielfach an einem anderen Ort innerhalb oder außerhalb des Stadtgebietes befand. Eine allgemeine Typologie lasse sich für Asklepieia kaum erstellen. Immerhin weisen »extraurbane Heiligtümer und Pilgerzentren« (Kap. VIII 2, 1) gegenüber »Kultbezirken intra muros« (Kap. VIII 2, 2) insofern Unterschiede auf, als es sich bei letzteren zumindest in einigen Fällen um sogenannte Peristylhofanlagen handelt. Doch sind »weder die großen, relativ ungeordneten, offenen Landschaftsheiligtümer noch die Heiligtümer in Form geschlossener Peristylhofanlagen [...] ausschließlich für den Asklepioskult charakteristisch« (S. 371). Entsprechendes gilt im Übrigen auch für den verbreiteten »Tempel-Stoa-Typus« (Kap. VIII 2, 4), also für den »kleinformatigen Naos [...] vor einer größer dimensionierten [...] Inkubationshalle« (S. 372), und für kleinere Kultanlagen, Höhlenheiligtümer sowie vor allem für Kultstätten in Heiligtümern anderer Gottheiten (Kap. VIII 2, 6). Wenn der Verfasser allerdings resümierend konstatiert, dass sich »die größten und am reichsten ausgestatteten Asklepieia gerade in den Städten bzw. den Territorien [befänden], in denen [Asklepios] Hauptgottheit war« und in diesem Zusammenhang neben Epidauros, Messene und Kos unter anderem auch Pergamon nennt (S. 374), so dürfte dies ein Versehen sein, denn in Pergamon blieb bekanntlich stets Athena die Hauptgottheit. Was die Tempel des Asklepios und die sekundären Funktionsbauten der Asklepieia betrifft (Kap. VIII 3), so handelt es sich bei ersteren am häufigsten um Antentempel oder tetrastyle Prostyloi dorischer Ordnung (S. 375). Im Übrigen unterschieden sich Asklepieia von Kultbezirken anderer Gottheiten vor allem durch ein »relatives Übergewicht der sekundären Kultbauten, insbesondere der überdimensionierten Inkubationshallen« (S. 377). Quellen und Haine spielen ebenfalls eine wichtige Rolle im Asklepioskult (Kap. VIII 4), allerdings sei es unbegründet, hieraus »weitergehende Schlüsse auf [...] eine Rolle des Asklepios als Natur- oder Waldgottheit abzuleiten [...]. Immer blieb der architektonische Zusammenhang übergeordnet« (S. 380).

Hin und wieder ließen sich in den Asklepieia »Heronbauten bzw. chthonische Kultanlagen nachweisen, in denen der Doppelcharakter des Asklepios« zum Ausdruck komme (Kap. VIII 5), der »noch über das 2. Jh. v. Chr. hinaus [...] präsent« war; »vor Ende des 5. Jhs. [dagegen seien] dahingehende Indizien relativ spärlich«

(S. 380). Neben »Heroa im Wortsinne, wie das Tetra-
stylon in Athen und besonders die Tholos-Thymele
von Epidauros«, die »jeweils Bothroi mit aufwendigem
Oberbau« seien, zählt der Verfasser hierzu auch »unprä-
tentiöse Anlagen wie einfache Bothroi und bothros-
artige Vorrichtungen« (S. 382). Dem für den Asklepios-
kult wesentlichen Element der Inkubation gilt sodann
ein eigener Abschnitt (Kap. VIII 6), in dem sowohl vom
Ablauf der Inkubation als auch von dem architektoni-
schen Rahmen, in dem diese stattfand, die Rede ist. Das
Kapitel endet mit dem Thema »Tempelmedizin oder
Wunderheilung – Bad Wörishofen contra Lourdes«
(Kap. VIII 6, 3). Der Verfasser stellt fest: »Asklepieia
sind in ihrer Grundstruktur [...] Wunderheilstätten«,
die »in einer langen Tradition von Traumorakeln« ste-
hen und »besonders mit Heroen verknüpft« sind (S. 390
f.); »der Ritus der Inkubation [ist] nichts anderes als
eine weiterentwickelte, institutionalisierte, zugleich nur
noch symbolische Form des ursprünglichen Heilschla-
fes auf dem Heroengrab« (S. 391). Erst später, und hier
vor allem in der römischen Kaiserzeit, seien an die Stelle
derartiger Wunderheilungen dann »relativ konkrete
Kuren, kalte und warme Wasserbäder, Schlambäder,
Trinken von Heilwasser, Bewegung, Gymnastik etc.«
getreten (S. 392).

Ungeachtet der in dieser Rezension vorherrschenden
kritischen Töne muss zum Schluss jedoch mit allem
Nachdruck betont werden, dass der Verfasser mit den
hier vorgelegten Untersuchungen ebenso wie mit
den beiden ausführlichen Katalogen eine beachtliche
Arbeitsleistung vollbracht hat, die uneingeschränkten
Respekt verdient. Vor allem die umfangreiche Samm-
lung des Materials und die sorgfältigen, zum Teil auf
Autopsie beruhenden Untersuchungen der architek-
tonischen Befunde sind eine bewunderungswerte Lei-
stung und dürften von bleibendem Wert sein. Jede
erneute Beschäftigung mit dem Kult und den Heilig-
tümern des Asklepios wird diese Arbeit zum Ausgangs-
punkt nehmen müssen; dies gilt in besonderem Maße
für die drei fast monographischen Abhandlungen zu
den Asklepieia von Epidauros, Athen und Pergamon,
in denen der Verfasser in überzeugender Weise die für den
Charakter des Asklepios wichtige Rolle eines Heilheros
herausstellt. Diese und andere wichtige Beobachtungen
und Folgerungen des Verfassers werden die Forschung
gewiss zu erneuter Auseinandersetzung mit vielen der
von ihm erörterten Fragenkomplexen veranlassen. Was
allerdings die generelle Auswertung all des Gesammel-
ten und Beobachteten betrifft, so sei vor allem immer
dort eine gehörige Portion an Skepsis empfohlen, wo
der Verfasser einen allzu frühen Beginn des Asklepios-
kultes propagiert – im Übrigen eines der Hauptziele sei-
ner Arbeit – oder wo er mögliche Heiligtümer und
Kulte des Heilgottes in einer ganzen Reihe von Fällen
auf der Basis allzu fragwürdiger Kriterien zu identifizie-
ren versucht. Berücksichtigt man dies, so wird man die
Arbeit stets mit großem Gewinn benutzen.