

BETRACHTUNGEN ZU ASKLEPIOS UND DEM AESCULAPIUS DER RÖMER

Kulteingführung und Aufnahme des Gottes in Rom

Der historischen Überlieferung zufolge besteht kein Zweifel, daß eine Pest in der Zeit um 295 v.Chr. die Römer nach Befragen der sibyllinischen Bücher im Jahr 293 v.Chr. dazu führte, dem Aeskulap auf der Tiber-Insel ein Heiligtum zu errichten¹, wo er 291 v.Chr. festlichen Einzug hielt. Ovid hat dieses Ereignis, die Einholung des ‚Heilbringers‘ von Epidauros und das Ende der Pest geschildert². Mit diesem griechischen Hauptheiligtum war das umfassende, hilfreiche Wesen des Gottes verbunden, der den Römern kein Fremder war, wie es auch die Namengebung zeigt.

In vergleichbarer Pestnot hatte Apollo in Rom 431 v.Chr. einen Tempel erhalten. Nun war zu dem Gott der Reinigung der mit Wunderkraft verbundene Sohn hinzugekommen, und es zeigt sich, daß beide auch zusammen um Rettung angerufen wurden. Römischer Auffassung entsprechend bedeutete das Erlöschen einer Seuche über das Ende menschlichen Elends hinaus die Sicherung des bedrohten Allgemeinwohles, des Staatswesens. Livius, *Periocha* XI „Cum pestilentia civitas laboraret ...“.

Wird nach weiteren Gründen für das Bemühen um Asklepios gefragt, mögen die sozialen Probleme der anwachsenden Großstadt ebenso bedacht werden wie die schweren Kämpfe der Samnitenkriege, die Rom gefährdeten. Dies besonders in den Jahren nach 298 v.Chr., als sich Samniten in Umbrien mit Etruskern, Kelten und Umbnern vereinigt hatten. Das Jahr 295 v.Chr. erbrachte den wichtigen Sieg bei Sentinum, aber nicht das Ende der Kämpfe³. Rom begann, eine Mittelmeermacht zu

¹ S. das Abkürzungsverzeichnis am Ende des Beitrags. – Edelstein II 252 f.; in Bd. I sind nahezu alle der im Text angeführten Testimonien zusammengestellt; E.M. Steinby, *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, 1. Bd., Rom 1993, 21 ff.; K. Latte, *Römische Religion*, München 1960, 226 zu der Zeit der Kulteingführung, die in die Spanne der Gründungen von Ephesos, Milet und Pergamon gehört. Aus epidaurischer Sicht ein Erfolg, wie auch der nach Kos gelangte Kult, der von den Ptolemäern gefördert und nach Ägypten verpflanzt wurde. Vgl. R. Herzog, *Koische Forschungen und Funde*, Leipzig 1899, 8 ff. Dazu Edelstein II 251 f.

² Met. XV 622–744. Er läßt die Gesandtschaft zunächst nach Delphi reisen. K. Kerényi, *Der göttliche Arzt*, Darmstadt 1964, 4 ff.; Simon, *GdR* 19 ff.; F. Coarelli, *Rom, Ein archäologischer Führer*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 311 f.

³ F. Taeger, *Das Altertum*, Stuttgart 1939, 484 f. Eine sehr starke Betonung der politischen Entwicklung als Bedingung für die Kulteingührung bei C. Triebel-Schubert, in: *Medizinhistor. Journal* 19, 1984, 303 ff.

werden, aber der Prozeß der Einholung des Gottes gehört noch der schwierigen Spanne dieses Weges an. Mithin hat die Einführung auch Teil am historischen Geschehen, vergleichbar der Geschichte vieler römischer Heiligtümer. Die wie so oft im Verlauf von Kriegen auftretende Pest wurde zum gebotenen Anlaß, den bekannten Retter einzuholen und den epidaurischen Gott mit einer römischen Kultlegende zu verpflanzen. Der Kult nach epidaurischem Vorbild kam insbesondere den bedürftigen und wundergläubigen Menschen der Stadt entgegen. Da in Griechenland die Hilfe des Asklepios bei der Pest nicht in derartiger Eindeutigkeit zu erkennen ist, darf diese zu den Besonderheiten römischer Auffassung gerechnet werden⁴. Es wird sich zeigen, daß dieser Aspekt bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. Geltung haben wird.

Die Kranken, die in dem Heiligtum auf der Tiber-Insel im Heilschlaf Hinweise für ihre Behandlung erhielten, brachten Gaben und Weihgeschenke dar, darunter aus der Zeit der späten Republik Körpervotive, teils relativ billige Terrakottaware⁵. Derartige Gliederweihungen sind in Italien, im Gegensatz zu nahezu allen griechischen Heiligtümern, weit verbreitet. Im Heiligtum von Fregellae wurden zahllose Beispiele innerer wie äußerer Körperteile gefunden⁶. Die in Rom inschriftlich genannten Sklaven und Freigelassenen, die auch andernorts dem Heilgott sehr verbunden waren, belegen ebenso wie ein Gesetz von Kaiser Claudius (Sueton, Claudius 25,2) die Bedeutung des Ortes für das einfache und arme Volk. Die Heilungsberichte (Inscr. Graecae XIV Nr. 966 = Ed. I T. 438) des 2. Jahrhunderts n. Chr. bezeugen Vertrauen und Wundergläubigkeit der einfachen Menschen, die sich keinen Arzt leisten konnten. Dieses Heiligtum dürfte schwerlich bei den herrschenden Schichten Ansehen erlangt haben. Aesculapius wurde im römischen Reich nicht allein als wunderwirkender Gott epidaurischer Prägung verehrt. Zu einer oft zu beobachtenden Mischung von Kult und Medizin tritt im Bereich der Verbindung des Gottes mit Ärzten und Ärzteschulen eine besondere Gewichtung der Medizin. Dies ist z. B. in Velia, dem alten Elea, gegeben und nur verständlich, wenn die ältere, nicht epidaurische Asklepiosverehrung berücksichtigt wird⁷.

⁴ U. Hausmann, *Kunst und Heiligtum*, Potsdam 1948, 21 m. Anm. 56. Auch wenn die religiöse Situation in Athen durch die Pest geprägt worden war, erfolgte die Kulteinführung nicht in direktem Zusammenhang, denn Asklepios kam 420 v. Chr. nach Athen, Thukydides zufolge wütete die Pest 430 v. Chr., flackerte 427/426 v. Chr. wieder auf. Zur medizinischen Differenzierung des Krankheitsbildes, hier mit Pest/Seuche umschrieben, s. G. Sticker, in: *Abh. aus der Seuchengeschichte und Seuchenlehre I, Die Pest*, Gießen 1908, 19 ff.

⁵ Simon, *GdR* 22; A. Krug, *Heilkunst und Heilkult*, München 1985, 164.

⁶ F. Coarelli, *Fregellae 2. Il Santuario di Esculapio*, Rom 1986, 7 ff.; 89 tabellarische Übersicht der Weihungen. Zu den im Rahmen des griechischen Kultes seltenen Gliederweihungen s. U. Hausmann (wie Anm. 4) 25. Derartige Reproduktionen gibt es in der etruskischen Kunst spätestens vom Ende des 4. Jhds. v. Chr. Vgl. *Die Etrusker und Europa*, Ausstellungskatalog, Berlin Altes Museum, Mailand 1993, 84. 143 ff. Zu derartigen Weihungen an Venus-Frutis, die als Heilgottheit bekannt gewesen sein muß, vgl. Simon, *GdR* 220 ff. Nach der Ankunft von Asklepios konzentriert sich dieser Brauch im Prozeß einer Anpassung in seinem Heilkult.

⁷ Zu Velia ist eine Publikation in Vorbereitung. Zu den verschiedenen Überlieferungs-

Hygieia, im griechischen Kult fest mit Asklepios verbunden und vielverehrt, erscheint in kaum veränderter Benennung als Hygia, doch begegnen beide auch in griechischer Schreibweise⁸. Mit ihrer Gewährung von Gesundheit, Wohlergehen und glücklichem Leben kam sie jedoch mit weiblichen Gottheiten zusammen, die ihrerseits relativ verwandte Züge personifizierten wie Fortuna, die mit Beinamen ihre Vielfalt betonte⁹, Bona Dea, die einen Frauenkult mystischen Charakters hatte und in Rom auch als Heilgöttin galt¹⁰. In der Republik kann das Hygieiabild mit Valetudo verbunden sein, die wie Fortuna zusammen mit Aesculapius genannt wird¹¹. Im vieldiskutierten Verhältnis zu Salus sind unter Berücksichtigung der Chronologie die schriftlichen und bildlichen Zeugnisse zu untersuchen, um die schließlich erfolgte Angleichung des Salusbildes an das seit dem Hellenismus bekannte Bild der Hygieia zu verfolgen und zu verstehen. Salus gilt seit der mittleren Republik in Rom als Verkörperung des öffentlichen Wohles. Mithin ist sie in dieser Zeit nicht mit Hygia gleichzusetzen. Erst unter Augustus wird das von ihr gespendete Heil mit dem des Herrschers identisch, bevor sie sich dann in flavischer Zeit dem Hygieiabild angleicht und zur Begleiterin des Gottes wird¹².

Zu Hygia – wie auch Aesculapius – fehlen frühe Münzzeugnisse oder Inschriften; so ist ihr Rang vor der Zeitwende schwer einzuschätzen. Zu dem Gott selbst bieten literarische Quellen eine bessere Möglichkeit der Beurteilung seines Wesens und der Art seiner Aufnahme. Einige Formulierungen des Plautus, zu dessen Lebzeit die Einführung noch nicht lange erfolgt war, stehen im Detail für römische Auslegung. Die Geschichte des ‚Curculio‘ ist in Epidaurus angesiedelt und den Bedingungen dieses Kultes verpflichtet. Bezeichnenderweise schreibt er im Zusammenhang mit der Inkubation davon, daß der Traum der Deutung bedarf¹³. Darüber hinaus kann der Kuppler Cappadox stellvertretend für viele andere stehen, die den Heilgott eifrig verehrten¹⁴. Wenn sich Hyginus (*Astronomica* II 40) auf ältere Nachrichten zur Geschichte der Eltern des Gottes beruft, zeugt dies von ihrem Bekanntheitsgrad, wie es mit Sicherheit für Mittelitalien lange vor der Kulteinführung gilt.

strängen, die es auseinanderzuhalten gilt, s. F. Kudlien, *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen*, Zürich/Stuttgart 1967, 16 ff.; U. Hausmann (wie Anm. 4) 25 f.; Ch. Lichtenthaler, *Der Eid des Hippokrates*, Köln 1984, 63 ff.; C. Benedum, in: *RhM* 133, 1990, 210 ff., sowie *Orbis Terrarum* 2, 1996, 9 ff.

⁸ G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912 (NDR. 1971) 253 f.

⁹ Simon, *GdR* 59 ff.

¹⁰ LIMC III 1986, 120 ff. s.v. Bona Dea (C.M. Parra, S. Settis); Winkler, *Salus* 104 ff.

¹¹ W.H. Roscher, *Mytholog. Lex.* VI, Repr. 1965, 159 ff. s.v. Valetudo; *RACH* X, 1978, 923 s.v. Gesundheit (F. Kudlien).

¹² Simon, *GdR* 20, 237 ff.; Winkler, *Salus* 150 ff.

¹³ *Curculio* 216–273 = Ed. I T. 430 V. 246 u. 253.

¹⁴ F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, in: *Forschungen zur antiken Sklaverei* Bd. XIV 3, Stuttgart 1990, 60 ff.

Auch war der homerische Lehrer, der weise Chiron¹⁵, im Bewußtsein geblieben, wengleich das Lehrer-Schüler-Verhältnis nicht mehr das Gewicht wie in der Überlieferung von Griechenland hatte, wo, derartiger Vorstellung vergleichbar, die Wissensübermittlung der Ärzte von Familienverbänden getragen wurde. Ein Wandbild aus Pompeji zeigt sehr schön diese altbekannte Verbindung von Chiron, Apoll und Aesculap (Abb. 1).

Aufschlußreich sind die Aussagen zu seiner Göttlichkeit, die in der Folge des Blitztodes erkannt¹⁶ und mit seinen Verdiensten und Wohltaten in Verbindung gebracht wird. Dies führt zu Cicero und weiteren Ansätzen der Beurteilung aus römischer Sicht. Auch wenn er dem Traumdeuter(!) kritisch gegenübersteht (De Divinat. II 59, 123), betont er bei der mythischen Herleitung (De Nat. Deorum III 22,57) – hier sicherlich verschiedenen Quellen folgend – zweimal die mit ihm verbundenen Erfindungen, die auch für Antonius Musa wichtig sind (De Herba Vettonica 47 v. 186). Für Cicero geschah die Aufnahme in den Götterhimmel infolge von Verdiensten und Wohltaten; er stellt den Gott in eine Reihe mit Hercules, Liber, Castor und Pollux¹⁷.

Für die meisten römischen Autoren war dem Blitztod vorausgegangen die Erweckung des unschuldigen Hippolytos¹⁸. Vor dem Hintergrund der Klagen über die Geldgier der römischen Ärzte ist es beachtenswert, daß die Gewinnsucht des Gottes, schon von Pindar herausgestellt (Pyth. III 50 ff.), keine Erwähnung findet. Die Schriftzeugnisse lassen zudem eine eigene Beurteilung im Rahmen der ihm attestierten Medizin erkennen. Auch wenn er in der Kunst der Medizin als Nachfolger des Vaters beschrieben wird, hat er nicht zuletzt Eigenständigkeit dadurch, daß er dieser Medizin vorsteht, sie erweitert und erfüllt. Häufig sind dabei die Hinweise, daß er als erster Derartiges leistete, wodurch er auch als ältester Gründer dieser Medizin verehrt wird¹⁹.

Sein Rang wird mit „scientia“ beziehungsweise „ars“ umschrieben. Mit „utilitas“ hat er wie Hercules, Mercurius und Liber den Menschen gedient²⁰. Damit sind

¹⁵ Ein Wandbild aus Pompeji (Neapel, Nationalmus.) steht mit der Wiedergabe von Apollo, Chiron und Aesculapius für die altbekannte Verbindung. Ovid, Met. II 630 = Ed. I T. 2, und Scholia in Caesaris Germanici Aratea 291 = Ed. I T. 61.

¹⁶ Ovid, Fasti VI 743–63 = Ed. I T. 75; Minucius Felix, Octavius XXIII 7 = Ed. I T. 236.

¹⁷ Cicero, De Nat. Deorum II 24,62 = Ed. I T. 239 und de Legibus II 8,19 = Ed. I T. 240. Bezeichnend ist, daß Cicero die Geschichte von der Entfernung des Bartes von Asklepios festhält, weil der Bärtige nicht zu dem unbärtigen Vater paßt; ihm folgen andere römische Autoren. De Nat. Deorum III 34,83 = Ed. I T. 683.

¹⁸ Pindar folgend (Pyth. III 50 ff. = Ed. I T. 1) galt die Tat einem Namenlosen. Scholia in Pindarum, Ad Pyth. III 96 = Ed. I T. 74 wird Hippolytos genannt. Vergil, Aeneis VII 765–73 = Ed. I T. 77. Hyginus, Fabulae XLIX 1 = Ed. I T. 81. Libanius, Orationes XIII 42 = Ed. I T. 82.

¹⁹ Celsus, De Medicina, Prooem. 2 = Ed. I T. 244. Servius, Comment. in Aeneidem XII 405 = Ed. I T. 344. Isidorus, Etymolog. IV 3, 1–2 = Ed. I T. 357.

²⁰ Catalogus Codicum Astrologorum VIII 4,256–57 = Ed. I T. 326. Cornutus, Theolo-

wichtige Eigenschaften und Tugenden umschrieben, die schon für Cicero den römischen Arzt positiv auszeichnen²¹. Die Entdeckungen und Erfindungen des Gottes haben zur Kultivierung und Verbesserung der Medizin beigetragen, wie es der römische Gelehrte Celsus, der unter Tiberius schrieb, in seiner medizinischen Enzyklopädie ausdrückt²². Von dieser aufgeklärten Betrachtung her konnte der Gott sehr wohl zum Vorbild für die Ärzte werden. Die Aussagen, die den Kult betreffen, setzen die Kenntnis des griechischen Kultes voraus²³. Auch war das zu erbringende Hahnopfer des Sokrates den Römern bekannt²⁴.

Es sind durchaus neue Akzente zu beobachten, die gleichermaßen für die bildende Kunst gelten. Zuvor ist jedoch kurz auf Machaon einzugehen, der schon früh dem Homerischen Bild entsprechend in Mittelitalien begegnet. So wird er in der Tradition des epischen Wundarztes auf einem etruskischen Spiegel aus der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts wiedergegeben, den Fuß von Philoktet verbindend²⁵. Eine kaiserzeitliche Darstellung mit griechischer Beschriftung folgt einer Szene der Ilias: Machaon verbindet den verwundeten Menelaos²⁶.

Auch in Vergils römischer Ursprungssage der Verknüpfung des trojanischen Aeneas mit Rom (Aeneis II 259–64) wird dieser Asklepiossohn bei der Eroberung von Troja genannt. Anzuführen sind Statius (Silvae I 4, 112–14) und Martial (Epigrammata II 16,5). Der bereits erwähnte Celsus beschreibt Aeskulap und seine Söhne als Wundärzte. Sein Hinweis, Homer habe nichts von einer Hilfeleistung bei der Pest erzählt, ist richtig, gleichwohl übergeht er im Betonen der Eigenschaften der epischen Ärzte sicherlich bewußt die römische Kultlegende und die Verehrung im Pestjahr 180 v. Chr.²⁷.

Da Homer die Wundbehandlung des Machaon anschaulich beschrieben hat (z. B. Ilias IV 205 ff.), konnte dieser in der etruskisch-römischen Überlieferung – die allerdings mit der Kaiserzeit sich nahezu verliert – die epische Auffassung tradieren. Seine Verehrung blieb in alten griechischen Orten lebendig. In Perge/Pamphylien nennt ihn eine hadrianische Inschrift als einen der mythischen Stadtgründer

giae Graecae Comp. Cp. 33 = Ed. I T. 342. Arnobius, Advers. Nationes II 74 = Ed. I T. 128 u. III 23 = Ed. I T. 343.

²¹ F. Kudlien, Die Stellung des Arztes in der römischen Gesellschaft. Forschungen zur antiken Sklaverei Bd. XVIII, Stuttgart 1986, 161 ff. 168. 180. Eine Gemme zeigt den Gott anwesend bei einer ärztlichen Untersuchung, s. LIMC II 1984, 885 Nr. 289 Taf. 658 s.v. Asklepios (B. Holtzmann).

²² (Wie Anm. 19) Edelstein II 141. 153 f. 175. 180.

²³ Festus, De Verborum Significatu 237 M = Ed. I T. 509.

²⁴ Lactantius, Divinae Institutiones III 20, 16–17 = Ed. I T. 529.

²⁵ LIMC VIII 1997, 779 Nr. 7 s.v. Machaon (D. Panderimalis, I. Leventi). C.W. Müller, in: JdI 109, 1994, 338 f.

²⁶ II. IV 192–219 = Ed. I T. 164. Zur Tabula Iliaca s. H.G. Gundel, Zodiakos, Tierkreisbilder im Altertum, Mainz 1992, 41, Abb. 11.

²⁷ A. Krug (wie Anm. 5) 9.

bei Betonung der Abstammung aus Thessalien²⁸. Diese Überzeugung gehört ebenfalls zur koischen Tradition und ist zu interpretieren als Abwehr des epidaurischen Einflusses. Vom frühen Wissen um seinen Vater in Mittelitalien zeugt nicht zuletzt ein etruskischer Spiegel des 3. Jahrhunderts v. Chr. Die wohl einzigartige Darstellung führt zu der für mich unlösbaren Frage nach der Herkunft dieser Auffassung und Einbindung. Denn im Beisein von Menvra (Minerva) und Hercle ist der jugendlich-nackt wiedergegebene Asklepios im Begriff, den Oberkörper von Prometheus wie ein Wundarzt mit einer Binde zu unwickeln. Kann sein Tun vom Epos bestimmt erscheinen, so ist sein Aussehen von anderen Vorstellungen, möglicherweise der des Apollonsohnes, geprägt. Sein eingeritzter, nur hier nachweisbarer Name muß von der dorischen Form Aisklapios spätestens im 5. Jahrhundert v. Chr. abgeleitet worden sein²⁹.

Nach diesem wohl einzigartigen Beispiel sind die späteren Darstellungen nicht ohne die griechischen Vorbilder zu sehen, wobei die Vergleiche den nach der Literatureinsicht gewonnenen Befund gewisser Eigenständigkeit auf ihre Weise bekräftigen können. Ein um 60/50 v. Chr. geschaffener Karneol (Abb. 2) gibt den Gott mit Hygieia wieder, welche die Schlange aus einer Schale füttert, wie es hellenistische Bildwerke vorgegeben haben. Er selbst ist demgegenüber in einer abgewandelten Weise dargestellt: Im Weggehen begriffen wendet er sich mit auffallender Drehung des Oberkörpers zu seiner Begleiterin zurück. Er ist bärtig, aber von Aktivität geprägt. So ist der relativ kurze Schlangenstab nicht mehr Stütze, sondern wird als kennzeichnendes Attribut dem Körper angelehnt. Damit sind wesentliche Anklänge an das Asklepiosbild der klassischen und hellenistischen Zeit weggefallen. Der Gott ist nicht allein von Weisheit, Güte und Erfahrung bestimmt, vielmehr wird er als Aufbrechender gezeigt. Er verläßt, so kann interpretiert werden, die in ruhiger, kultbildartiger Haltung verharrende Hygieia – und damit sein Heiligtum –, um zu den Menschen zu kommen³⁰.

Für die Verbreitung dieses Bildes sprechen neben Gemmen einige Münzen, die den Gott zusammen mit seiner Begleiterin in der auffallenden Haltung zeigen³¹.

²⁸ LIMC VIII 1997, 780 Nr. 8 s.v. Machaon (D. Panderimalis, I. Leventi).

²⁹ LIMC IV 1988, 24 Nr. 1 Taf. 14 s.v. Esplace (I. Krauskopf). Aus Unteritalien dürfte eine etruskische Bronzefigur der Zeit um 400 v. Chr. nach Bologna gelangt sein, welche der großgriechischen Inschrift zufolge eine Gabe für Asklepios ist. Vgl. T. Dohrn, Die etruskische Kunst im Zeitalter der griechischen Klassik, Mainz 1982, 31 Taf. 12.

³⁰ LIMC II 1984, 878 Nr. 128 Taf. 654 s.v. Asklepios (B. Holtzmann). Simon, GdR 20 f. mit Abb. 12.

³¹ Z.B. auf einer Gemme mit Telesphoros, s. LIMC (wie Anm. 30) 881 f. Nr. 214 Taf. 651. MuMAG Basel, Auktion 41, Juni 1970 Nr. 312 (Perinth, Hadrian). Bernhard, Münzbilder Taf. VI Nr. 123 (Hadrianopolis, Antoninus Pius). Franke, Asklepios 65 Nr. 11 (Amastris, Julia Maesa). Nahezu immer wird der Gott rechts von Hygieia gezeigt, wobei der Kopf im Profil über der Seite des kurzen Schlangenstabes zu Hygieia hin gewendet ist. Die deutlich differenzierte Stellung der Füße gibt die Fortbewegung an. Diese Haltung kann ihn auch charakterisieren, wenn er neben einem Kultbild steht, z.B. dem der Artemis Anaitis, vgl. Bernhard, Münzbilder Taf. VI Nr. 143 (Hypaipa).

In diesem neuen, in der Kleinkunst beliebten Bild szenischer Verbindung darf er als derjenige verstanden werden, der, wenn gerufen, kommt und hilft, wie er es tat, als er der römischen Gesandtschaft in Epidauros im Traum erschien mit den Worten „pone metus! veniam simulacraque nostra relinquam“ (Ov. Met. XV 658), und wie es das zum Schiff gestaltete Heiligtum der Tiber-Insel zum Ausdruck bringt.

Das statuarische Vorbild des Schreitenden mit rückwärts gesetztem, nur mit der Spitze aufstehendem Fuß, der bei ausschwingender Standbeinhüfte den Kopf zur Spielbeinseite wendet, dürfte im 4. Jahrhundert v. Chr. geschaffen worden sein³². In der monumentalen Freiplastik dominiert die würdevolle, Ehrfurcht gebietende Erscheinung, die von deutlicher Erhabenheit geprägt ist. Der Gott steht meistens gerade aufgerichtet, benötigt den oft kurzen Schlangenstab nicht als Stütze, sondern umfängt ihn lose mit der Hand, wie es gleichermaßen für Statuetten gilt³³. Der Kopf ist in der Regel erhoben, den Blick über die Gläubigen hinweglenkend, und kann, wie am Beispiel des Kopfes aus den Caracallathermen, in der Nachfolge eines hellenistischen Originals fast maskenartig wirken. Der Gott erscheint unbeteiligter am Schicksal des Einzelnen. Da Weihreliefs weitgehend fehlen, ist auch die Gegenüberstellung von Gott und Verehrendem, das heißt, ihre Beziehung zueinander, kaum Thema. Insgesamt sind durchaus neue, eigene Akzente zu erkennen, so daß die Darstellung des Gottes in der römischen Kunst nicht nur infolge von Synkretismus zu beschreiben ist.

Das Bild des Kommenden, welches für dessen Hilfe steht, ist im szenischen Zusammenhang des Karneols (Abb. 2) möglicherweise von Malerei oder Relief angeregt worden. Auf einem der seltenen, in der späten Republik entstandenen Weihreliefs unterscheidet sich die Haltung des Gottes auffallend von dem ruhigen Gegenüber in der Begegnung mit dem Bittenden griechischer Arbeiter³⁴. Aeskulap steht in der Mitte einer dreigeteilten Szene und ist eingespannt zwischen Stifter und rechte Gruppe der drei Grazien. Seine transitorische Körperhaltung gilt mit der starken Wendung des Kopfes nach links zunächst dem von Mercurius Herbeigeführten, während der rechte Oberarm und der leicht gedrehte Oberkörper seine Hinwendung zu der Graziengruppe veranschaulichen. Gleichsam eingebunden in den zeitlichen

³² G. Heiderich, Asklepios, Diss. Freiburg 1966, 36 ff. Das Vorbild scheint aus Bronze gewesen zu sein. Zu einer römischen Marmorstatuette vgl. W. Hornbostel, Aus Gräbern und Heiligtümern, Ausstellung Juli-September 1980, Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg, Mainz 1980, 50 Nr. 37. Weiterhin LIMC II 1984, 877 Nr. 117 Taf. 644 u. 885 Nr. 307 Taf. 659 s.v. Asklepios (B. Holtzmann).

³³ Z.B. aus Anzio, auch wenn der rechte Arm und der Schlangenstab restauriert sind, LIMC (wie Anm. 32) 878 Nr. 136 Taf. 646. Der kurze Schlangenstab ist nur auf wenigen griechischen Weihreliefs wiedergegeben. Vgl. U. Hausmann, Griechische Weihreliefs, Berlin 1960, 68 Abb. 38 u. 72 Abb. 41 (der Schlangenstab im Vergleich zu den römischen Reliefs und Statuen jedoch eng zum Körper hin gehalten).

³⁴ Simon, GdR 22 m. Abb. 16; U. Hausmann (wie Anm. 4) 82 f.

Ablauf des Geschehens wird das Erhören der Bitte anschaulich und die Andeutung der Gewährung; Eigenschaften, die mit ihm verbunden bleiben.

Grundsätzlich hat sein Kommen, welches seit den Filiationen des späten und nicht olympischen Gottes in Griechenland durch Legenden vertraut war, in der römischen Kunst besonderes Gewicht. Möglicherweise durch die Einführung in Rom selbst begründet, läßt sich das Thema bis zum 3. Jahrhundert n.Chr. verfolgen. Dies geschieht nicht nur im Bild der Schlange, vielmehr in seiner göttlichen Gestalt selbst. So zeigt ein Mosaik auf Kos seine Ankunft, das heißt, wie er im Begriff ist, das Schiff zu verlassen³⁵. Von seinem Kommen, sei es über das Meer wie zum Beispiel von Pergamon aus, wird berichtet (Statius, *Silvae* III 4,65–71, sowie Julianus, *Contra Galilaeos* 200 A–B). Eine Münze aus Nikaia³⁶ (Abb. 3) zeigt ihn mit dem Schlangensstab auf einer geflügelten Schlange gelagert durch die Lüfte dahinschwebend. Der Kopf ist nach rechts ins Profil gewendet, der Blick gilt gleichsam seinem Ziel. Nicht zuletzt erinnert ein Medaillon des Antoninus Pius³⁷ an die Ankunft der Schlange in Rom, die, vom auftauchenden Flußgott begrüßt, das Schiff verläßt, um die Insel zu erreichen. Da zur Zeit dieses Herrschers, der Münzen mit dem Bild des Gottes in weiten Teilen des Reiches prägen ließ, mancherorts eine Pest wütete, ist das Erinnern an die Bedingungen der Kulteinführung von besonderer Aktualität.

Frühe Kaiserzeit

Zu der Bedeutung des Gottes für die Ärzte gehört die von Sueton (Augustus 59) überlieferte Nachricht von der Ehrung des Musa, des persönlichen Arztes von Augustus, der aus öffentlichen Mitteln eine Statue erhielt, die neben der des Aesculapius aufgestellt wurde. Für den Herrscher selbst, dessen besondere Verehrung Apollo galt, scheint der Gott nicht von großer Wichtigkeit gewesen zu sein. Unter den wenigen Münzen gelten die Beispiele von Kos und Laodikeia bezeichnenderweise älteren und bekannteren Asklepiosheiligtümern³⁸. Wichtig ist die einsetzende

³⁵ Asklepios – Heilgott und Heilkult. Ausstellung des Instituts für Geschichte der Medizin der Fr. Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Erlangen 1990, 21 Abb. 14. LIMC II 1984, 887 Nr. 340 s.v. Asklepios (B. Holtzmann); R. Kabus-Preissshofen, *Die hellenistische Plastik der Insel Kos*, Berlin 1989, 29 Abb. 1. Wichtig der Hinweis, daß der Gott dem einfachen Mann erscheint und der links Sitzende nicht von dem Geschehen Kenntnis nimmt. Wenn der Sitzende im Typus des Lehrenden hier erscheint, soll er wahrscheinlich als Hippokrates den Ort näher bestimmen; die koischen Asklepiaden – Hippokrates war Asklepiade – konnten dem Kult des epidaurischen Wundergottes nicht positiv gegenüberstehen.

³⁶ K. Kerényi (wie Anm. 2) 98 Abb. 56. Zu einer vergleichbaren Münze von Caracalla aus Pautalia s. Bernhard, *Münzbilder* Taf. IV Nr. 80. Geflügelte Schlangen ziehen bei der Aussendung von Triptolemos dessen Wagen, s. P.R. Franke, *Kleinasion zur Römerzeit*, München 1968, 55 Nr. 273 u. 56 Nr. 277.

³⁷ A. Krug (wie Anm. 5) 165 Nr. 75.

³⁸ BMC, *Greek Coins of Caria, Cos, Rhodes*, London 1964, 216 Nr. 218 ff.; Bernhard, *Münzbilder* Taf. IV Nr. 89 (Laodikeia).

neue Wertung von Salus, denn das von ihr gespendete Heil wurde mit dem des Kaisers identisch³⁹. Für Vitruv (*De Architect.* I 2,7) gehört sie mit Aesculapius zu den Göttern, durch deren Heilkünste Kranke geheilt werden können. Den mit dem Kaiser gleichgesetzten Heilgott nennt die Inschrift eines Weihaltares für Aeskulap und Augustus in Rom⁴⁰.

Die Verbindung des Tiberius mit dem koischen Heiligtum ist ebenso bekannt wie die Wahl seines Arztes und Beraters C. Stertinius Xenophon, der, aus einer alten koischen Asklepiadenfamilie stammend, in diesen Eigenschaften noch Claudius diente⁴¹.

In Messene, wo alter Kult bestand, war im Hellenismus ein großes Heiligtum errichtet worden. Zu den Spuren kaiserzeitlichen Bauens führt eine augusteische Inschrift. Kult ist seit Tiberius belegt⁴². Eine Münze dieses Herrschers zeigt den Gott mit kurzem Schlangenstab im Schreiten nach rechts bei Profilwendung des Kopfes nach links. Es konnte festgestellt werden, daß hier nicht eine Statue, z.B. die des Damophon, wiedergegeben wird⁴³. Denn der Körper ist entgegen den Standbildern leicht geschwungen, nicht der Mittelsenkrechten allein verpflichtet, sondern sie umspielend. Dadurch ist die Haltung wenig kultbildartig und erinnert grundsätzlich an den Karneol (Abb. 2). Es darf angenommen werden, daß dessen Interpretation auch für die entsprechende Einzeldarstellung Geltung erlangt hatte im Sinn des hilfreich Kommanden.

Unter Tiberius wurden die Skulpturen des Gottes und der Hygieia des Nikeratos in Rom im Concordiatempel aufgestellt⁴⁴. Damit dürfte insbesondere letztere an Bedeutung gewonnen haben, auch wenn über die Art ihrer Darstellung Unsicherheit herrscht. Salus übernimmt allerdings in flavischer Zeit in nahezu kontinuierlichem Vorgang Attribute und Körperhaltung dieser vielseitigen Göttin der Gesundheit, und es kommt zu einer Gleichsetzung⁴⁵.

Nach Aussage der Inschriften erwuchs dem Gott als *Aesculapius castrorum*⁴⁶ neue, typisch römische Bedeutung im Rahmen des Militärwesens und dessen Ver-

³⁹ Winkler, *Salus* 40. 90 ff.; bezogen auf Livia s. E. Simon, *Augustus*, München 1986, 78.

⁴⁰ G. Walser, *Römische Inschriftkunst*, Stuttgart 1993, 92 Nr. 34.

⁴¹ R. Herzog (wie Anm. 1) 147 ff. 189 ff. 192 f. Dazu Tacitus *Annales* XII 61, 1–2 = Ed. I T. 799.

⁴² U. Kahrstedt, *Das wirtschaftliche Gesicht Griechenlands in der Kaiserzeit*, Bern 1954, 221; Winkler, *Salus* 148.

⁴³ *Archaeology in the Peloponnese. New Excavations and Research* (1994) 13. Die beschriebene Haltung des Gottes kann in verwandter Weise, wenngleich selten, in der Kleinkunst bei Mercurius begegnen, s. LIMC VI 1992, 518 Nr. 225 Taf. 287 u. 523 Nr. 281 Taf. 290 s.v. Mercurius (E. Simon, G. Bauchhens).

⁴⁴ Winkler, *Salus* 99 f. 189.

⁴⁵ LIMC VII 1994, 656 Nr. 6 Taf. 499 s.v. *Salus* (V. Saladino) zur Prägung Neros, *Salus* noch in der Art von z.B. *Vesta*. Dann in Anlehnung an *Hygieia* ebenda 658 Nr. 36 Taf. 500, hadrianisch. Winkler, *Salus* 142 ff.

⁴⁶ Edelstein II 253.

breitung. Kohortenärzte stellten sich unter seinen Schutz und legten Gelübde ab, um für die Gesundheit des Kommandeurs oder der Kameraden zu bitten. Zum Wohlergehen des Heeres wird auch Salus erwähnt, wie auf einem in Rom gefundenen Votivstein des Jahres 82 n. Chr. mit folgendem Beginn: „Asclepio et Saluti commilitonum medicus c(o)ho(rtis) ...“⁴⁷. Derartige Inschriften fanden sich u. a. in Britannien und Germanien⁴⁸. Zutagegetretene Arzneikästchen des 1. Jahrhunderts n. Chr. mit dem Bild des Heilgottes wurden sicherlich von Militärärzten mitgebracht⁴⁹. Die Votivtafeln dürften im Bereich eines Valetudinariums eines festen Lagers ihren Platz gehabt haben, mancherorts in eigenen kleinen Heiligtümern, wie offenbar im Lager von Aquincum/Pannonien⁵⁰. Hier hat sich auch ein mit Gemmenaufdruck des Gottes und der Hygieia verziertes Gefäß erhalten⁵¹.

In der Hauptstadt belegt ein Fries mit der Wiedergabe flavischer Bauten Roms durch die Darstellung des Gottes in charakteristischer Einbindung mit Hercules und Apollo das allmählich anwachsende Interesse an ihm⁵². Noch wichtiger ist sein Erscheinen im Rahmen des plastischen Schmuckes des neuen Jupitertempels auf dem Kapitol, der unter Domitian eingeweiht wurde⁵³. Er steht im rechten Giebelfeld unterhalb von Mercurius. Im Stützen auf den Stab bei leicht gebeugtem Oberkörper ist sein Bild weitgehend griechischer Tradition verpflichtet. Zu den weiteren Zeichen der Verfestigung seines Ansehens im kaiserzeitlichen Rom gehören Münzen von Galba, der ihn als erster Kaiser in der Reichsprägung abbildete⁵⁴.

Verehrung im Imperium

Im anwachsenden Reich sind die Zeugnisse aus dem Norden des griechischen Mutterlandes, Makedonien, besonders aufschlußreich, da hier die stärkste Durchsetzung mit lateinischen Städten zu beobachten ist⁵⁵. Im nördlichen Stobi wurde schon in augusteischer Zeit Telesphoros besonders verehrt. Zahlreiche Figuren aus Gräbern

⁴⁷ Wilmanns, Sanitätsdienst 149 Nr. 5.

⁴⁸ Wilmanns, Sanitätsdienst 178 f. Nr. 33 u. 197 ff. Nr. 48.

⁴⁹ Spätantike und frühes Christentum 561 ff. Nr. 166.

⁵⁰ Wilmanns, Sanitätsdienst 207 f. Nr. 57 u. 214 f. Nr. 62. Zu Telesphoros in Aquincum s. LIMC VII 1994, 875 Nr. 89 Taf. 605 s. v. Telesphoros (H. Rühfel).

⁵¹ P. Zazoff, Die antiken Gemmen, in: HBArch 4, München 1983, 309 Anm. 11.

⁵² H. Speier (Hrsg.), W. Helbig, Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom. Vierte, völlig neu bearb. Aufl. I–IV, Tübingen 1963–1972, I 778 ff. Nr. 1076.

⁵³ Simon, GdR 114ff.; Winkler, Salus 151 f., m. E. entspricht der Bildtypus nicht „exakt den Darstellungen ... auf hadrianischen ... Medaillonen“. Domitian förderte auch den pergamenischen Kult, s. P. Kranz, in: JdI 104, 1989, 149.

⁵⁴ Franke, Asklepios 66.

⁵⁵ U. Kahrstedt, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit, Bern 1958, 162 f.

legen es nahe, ihn mit bestimmten Erwartungen im Sepulkralbereich zu verbinden⁵⁶. Zu den relativ frühen Zeichen der Verehrung des Heilgottes in dieser Stadt gehört eine Münze Vespasians mit der Wiedergabe des Kultbildes im Tempel. Eine Weihinschrift auf einer Statuenbasis aus der Zeit 232/233 n.Chr. nennt den Gott mit Hygieia und Telesphoros. Weitere Skulpturen lassen eine Existenz des Kultes bis zumindest zum Ende des 3. Jahrhunderts n.Chr. vermuten⁵⁷. In Styberra wurde 208 n.Chr. ein Altar für Asklepios Soter mit wahrscheinlich lebensgroßer Statue errichtet. Etwa gleichzeitig erfolgte für den Heiler und Abwehler von Krankheiten eine Altarweihung mit Abbildung der Dioskuren⁵⁸. In Philippi wurden Asklepieia veranstaltet, Kassandreia und Pella pflegten den Kult⁵⁹. Wird bedacht, daß der Schwindler Alexandros (105–171 n.Chr.) aus Abonuteichos/Pontus seine orakelnde Asklepioschlange aus Pella geholt hatte, darf auf Bekanntheitsgrad des Kultes geschlossen werden, wie es für Morrylos gilt⁶⁰. In Dion kam eine vollständige Gruppe der Asklepiosfamilie zutage⁶¹. Machaon und Podaleirios werden nackt dargestellt, jeder von einem Hund begleitet, wie es ein Weihrelief aus Epidauros aufweist⁶². Der Kult dürfte im 4. Jahrhundert v.Chr. epidaurisch geprägt gewesen sein, wengleich auch die ältere Überlieferung bekannt war⁶³. Diogenes Laertius weiß Stageira mit der Erinnerung an Nikomachos verbunden, den Sohn des Machaon⁶⁴. Es bleibt die Frage nach Auswirkungen homerischer, mit Triikka verbundener Auffassung, denn der Gott war in Thessalien alteingesessen.

Das thrakische Pautalia war berühmt aufgrund der heißen Mineralquellen, denen sich ein Asklepieion angeschlossen hatte, welches, in den Anfängen nicht sicher zu datieren, in römischer Zeit einen großen Aufschwung erlebte. Eine Inschrift aus dem Jahr 238 n.Chr. betont die Eignung zur Gesundheits- und Körperpflege, die Anlage soll nicht nur dem Luxusleben gedient haben⁶⁵. Münzen belegen wie in Ma-

⁵⁶ S. Düll, Die Götterkulte Nordmakedoniens in römischer Zeit, München 1977, 109 f.; LIMC VII 1994, 873 Nr. 35 s.v. Telesphoros (H. Rühfel).

⁵⁷ S. Düll (wie Anm. 56) 107 f.

⁵⁸ S. Düll (wie Anm. 56) 108.

⁵⁹ S. Düll (wie Anm. 56) 112.

⁶⁰ Zu Pella und Glykon RE VII 1, 1910, 1468 f. s.v. Glykon (v. Radinger). Zu Morrylos s. LIMC VIII 1997, 779 s.v. Machaon (D. Panderimalis, I. Leventi). Auch in römischer Zeit spielte es eine Rolle, daß Asklepios in Thessalien alteingesessen war. Vgl. zum thessalischen Kult A. Moustaka, Kulte und Mythen auf thessalischen Münzen, Würzburg 1983, 71 ff.

⁶¹ LIMC VIII (wie Anm. 60) 778 f.

⁶² K. Kerényi (wie Anm. 2) 26 Abb. 15, 4. Jh. v.Chr.

⁶³ Edelstein II 203. 238 und I T. 592. Neben Aigla, die auf Epidauros weist, steht Koronis mit Apollon für die ältere thessalische Tradition, die möglicherweise auch hier überlagert wurde.

⁶⁴ RE II, 1896, 1675 Nr. 171 s.v. Asklepios (Thraemer).

⁶⁵ E. Brödner, Die römischen Thermen und das antike Badewesen, Darmstadt 1983, 168 ff.; H. Freis (Hrsg.), Historische Inschriften zur römischen Kaiserzeit, Darmstadt 1984, 231.

kedonien gemeinsame Verehrung von Asklepios, Hygieia und Telesphoros, eine in Epidauros gefundene Inschrift bezeichnet sie gar als Pautaliotai⁶⁶. Die Zeugnisse von Philippopolis und Umgebung sind geprägt von den Besonderheiten des thrakischen Kultes, da sie den mit dem Gott identifizierten Reiter darstellen⁶⁷. Die von Makedonien bekannte Trias begegnet neben Münzen auf zahlreichen Reliefs⁶⁸. Die Inschriften künden erneut von der Bedeutung des Gottes für römische Soldaten und Veteranen⁶⁹.

Dies gilt in besonderem Grad für Apulum/Dakien, wo nach der Eroberung durch Trajan ein Lager erbaut worden war. Wahrscheinlich hatte das Heiligtum von Aesculapius und Hygia, den Stadtgottheiten, Asylrecht. Oft werden Freigelassene auf lateinischen Inschriften genannt⁷⁰. Die Weihreliefs dürften von griechischem Brauch herzuleiten sein. Mit den Münzen Trajans treten die Orte der kleinasiatischen Küste und des Landesinnern hervor. Neben Pergamon-Ephesos stehen Prägungen von Neoclaudiopolis und Amastris in Paphlagonien⁷¹. Sie werden fortgesetzt unter Hadrian, dessen Beziehung zu Epidauros überliefert ist sowie dessen Förderung von Pergamon⁷². Hier, wo Koronis und nicht die epidaurische Aigla verehrt wurde, lebte im Anschluß an das Epos aus der Frühzeit des Kultes die Erinnerung an den Tod des Machaon weiter⁷³. Kentauren, die an den thessalischen Lehrer Chiron erinnern, begegnen neben einer Asklepiosstatue stehend auf einer Prägung des Commodus⁷⁴, und eine seiner Großbronzen vereint Asklepios und den nackten Apollon mit Lorbeer einander zugewendet seitlich eines Altars⁷⁵. Dieses Zusammengehen führt zu einer Inschrift aus Erythrai vom Beginn des 4. Jahrhunderts v. Chr. mit dem Hinweis, vor dem Opfer an Asklepios dreimal den Apollonaltar zu umschreiten (Inscr. Erythraea = Ed. I T. 521). Die Verbindung beider Götter ist auffallend, mit der Frage nach ihrem Alter ist die frühe Auffassung von Asklepios selbst – und nicht unbedingt die des Apollonsohnes – zu berücksichtigen.

Die Verknüpfung von Ritus und Reinigung galt für nahezu alle griechischen Asklepiosheiligtümer. Werden in vielen römischen Thermen, die der Reinigung und dem körperlichen Wohlbefinden dienen, Statuen von Aeskulap und Hygia aufge-

⁶⁶ LIMC VII 1994, 870 s.v. Telesphoros (H. Rühfel).

⁶⁷ LIMC II 1984, 897 ff. Nr. 1 ff. Taf. 667 ff. s.v. Asklepios (Z. Goceva). Auch in Thracien begegnet der Asklepios vom Typus Amelung, s. M. Meyer, in: AM 103, 1988, 144 ff. 159.

⁶⁸ Bull. Épigraphique 2, 1940–1951, J. Robert, L. Robert 1941 Nr. 92 a.

⁶⁹ Bull. Épigraphique (wie Anm. 68) 1948 Nr. 139.

⁷⁰ F. Bömer (wie Anm. 14) 67. 267. Dazu CIL III 183 ff. Nr. 972 ff.; hier wie auch in Kleinasien behält Hygieia ihren alten Rang ohne spürbares Eindringen von Salus.

⁷¹ Bernhard, Münzbilder Taf. VI Nr. 141; P. Kranz, in: JdI 104, 1989, 143 m. Abb. 27. 28.

⁷² P. Kranz (wie Anm. 71) 144 Abb. 30. 31; Edelstein II 254.

⁷³ RE II 1896, 1674 f. Nr. 153 s.v. Asklepios (Thraemer). K. Kerényi (wie Anm. 2) 83 ff.

⁷⁴ P.R. Franke, Kleinasien zur Römerzeit, München 1968, 63 Nr. 408.

⁷⁵ MuMAG Basel, Auktion 41, Juni 1970, 49 Nr. 370.

stellt, so ohne strengen religiösen Hintergrund. Dennoch sind in baulichen Beziehungen zwischen Thermen und Heiligtümern noch Relikte der ursprünglichen religiösen Anschauung zu erkennen⁷⁶.

In die große Epoche des Heilgottes im 2. Jahrhundert n. Chr. fällt ein Geschehen, welches nach Zeugnis der Münzen eine Steigerung seines Ansehens mit sich brachte: Eine erneute, verheerende und weitreichende Pest. Soldaten des Lucius Verus, des Mitregenten Marc Aurels, hatten sie bei ihrer Rückkehr aus dem Osten, wohl Syrien, in der Zeit um 165/166 n. Chr. eingeschleppt. Sie währte fast ununterbrochen bis um 180 n. Chr. und forderte in Kleinasien, Italien, Gallien, vermutlich am Rhein, unendliche Opfer⁷⁷. Mit der Verbreitung nach Norden hängt zusammen, daß das Apollonorakel von Klaros, nördlich von Ephesos, die Aufstellung einer bogengewehrten Statue des Gottes am Tor anordnete⁷⁸. Die Münzen belegen in einem teilweise deutlichen Ansteigen eine vermehrte Hinwendung zu Asklepios, wie es beispielsweise in Bithynien gut zu erkennen ist und daher in der Regel mit der von Süden eingeschleppten Seuche erklärt wurde. Die auffallend vermehrten Prägungen von Nikaia, oft verbunden mit der Weihung an den Soter⁷⁹, erfolgten aber bereits unter Antoninus Pius, welches gleichermaßen für Tomi gilt, und lassen möglicherweise eine lokale Seuche vermuten. Sie bedeuten einen weiteren Beleg für die Hilfe des Gottes bei der Pest. Sollte ein derartiger Münzbefund auch andernorts nachzuweisen sein, könnten Verbreitung und Dauer der Seuchenzüge näher bestimmt werden.

Viele der angeführten Münzbilder zeigen den Gott erneut in der Art des Schreitenden mit Profilwendung des Kopfes, wie er auch noch später (s. Abb. 4) dargestellt werden wird. Den Beginn seines Kultes in Rom markierte, wie gesehen, die Erlösung von der Pest. Ob diese Hilfe bereits früh zeichen- oder symbolhaft in seinem Erscheinungsbild mitgeteilt wurde, ist nicht mehr zu entscheiden. Nun ist aus der Zeit um 170 n. Chr. ein literarisches Zeugnis erhalten, welches, möglicherweise in älterer Tradition stehend, aber von besonderer Aktualität in der Pestzeit, bestätigt, daß die beschriebene Darstellung des Schreitenden/Kommenden mit der Vorstellung seiner Hilfe verbunden worden war. Artemidor hatte auf Reisen den Kult des Gottes kennengelernt und berichtet in seinen Traumdeutungen (*Onirocritica* II 37) von zwei verschiedenen Bildtypen, die für jeweils besondere Gaben stehen. Er unterscheidet das auf einer Basis stehende Tempelbild, welches verehrt wird im Blick auf die allen Menschen zukommenden guten Gaben von dem Gott, der in Be-

⁷⁶ H. Manderscheid, *Die Skulpturenausstattung der kaiserzeitlichen Thermenanlagen*, Berlin 1981, 31. Zu der Auflistung der am häufigsten vertretenen Götter ebd. 21. 28. Zu den Weihungen an Aeskulap und Apollo aus Augst s. W. Heinz, *Römische Thermen*, München 1983, 200. Zu Lambaese s. Wilmanns, *Sanitätsdienst* 247 Nr. 90.

⁷⁷ J. Grimm, *Die literarische Darstellung der Pest in der Antike und in der Romania*, München 1965, 76 ff.

⁷⁸ *Der Neue Pauly* 1, 1996, 866 s.v. Apollon (Fritz Graf).

⁷⁹ *RE* XVII 1, 1936, 233 s.v. Nikaia (W. Ruge).

wegung gezeigt wird, wie er sich einem Haus nähert, um Krankheit und Pest vorzusagen und Erlösung zu verkünden. Dabei betont der Autor, wie sehr die Menschen dieser Zeit gerade diesen Gott benötigen. Die wenig kultbildartige Darstellung war schon auf dem Karneol (Abb. 2) zu erkennen und gilt ebenso für die Münzen in der Art derjenigen von Abbildung 4. Vielleicht ist bereits der Steinschnitt von der hier formulierten Differenzierung verschiedener Darstellungsweisen mit jeweiliger Interpretation bestimmt. Bei derartigen Krankheiten pflegt Aberglaube zu blühen, so auch im 2. Jahrhundert n. Chr. im Zusammenhang mit Asklepios⁸⁰. Amulette, Zauberformeln, Orakelsprüche gewannen größeres Gewicht. Das Auftreten des Wanderpredigers und Schwindlers Alexandros aus Abonuteichos/Pontus um 150 n. Chr. ist kein Zufall. Als Prophet des Neuen Asklepios erteilte er gewinnbringend mit einer künstlichen Schlange Orakel⁸¹.

Die Förderung alter Kulte durch Septimius Severus und Julia Domna ist bekannt und trifft auch für Asklepios zu. Viele Münzen gelten den Orten des griechischen Mutterlandes, insbesondere den peloponnesischen Kultstätten wie beispielsweise Argos, Mantinea, Las und Gythion, wo zudem ein Volksbeschluß aus der Zeit des Tiberius lebendigen Kult mit Hygieia erkennen läßt⁸². Caracalla steht mit Münzen aus Sikyon noch in dieser Tradition⁸³.

Einen weiteren Aspekt der Verehrung als Aesculapius veterinarius belegen Münzen in Parion/Propontis für die Zeit zwischen 117 und 260 n. Chr. Der Gott wird vor einem Rind sitzend wiedergegeben. Die Aufschrift: DEO AESC SVB, als subvenienti zu ergänzen⁸⁴, kennzeichnet ihrerseits den ihm im römischen Kult erwachsenen Wesenszug, hier mit Einbeziehung der Nutztiere.

Mit den Goteneinfällen um die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. trat in den Gebieten der Donaumündung erneut eine Pest auf⁸⁵. Unter Gordianus III., Philippus Arabs und Philippus II. wurden in Mösien zahlreiche Münzen mit dem Bild des Gottes geprägt, oft ganz im Typus des „Schreitenden“, wie am Beispiel von Tomi (Abb. 4)⁸⁶. Derartige Beschreibung würde die in der Regel übliche von: „nach

⁸⁰ U. Kahrstedt, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit, Bern 1958, 318 ff. 328 ff.

⁸¹ Bernhard, Münzbilder 27 f.; P.R. Franke (wie Anm. 74) 16.

⁸² RE II, 1896, 1665 Nr. 43 Pagai. Nr. 48 Phlius. Nr. 49 Kleonai. Nr. 50 Argos; 1666 Nr. 56 Asine; 1667 Nr. 60 Pellene. Nr. 74 Phigalia; 1668 Nr. 78 Mantinea. Nr. 79 Orchomenos. Nr. 84 Thuria. Nr. 89 Kolonides; 1669 Nr. 92 Las. Nr. 94 Gythion s.v. Asklepios (Thraemer). Zum Asklepiosheiligtum von Gythion in römischer Zeit s. H. Freis (wie Anm. 65) 28 f. Nr. 20.

⁸³ RE II (wie Anm. 82) 1665 Nr. 46.

⁸⁴ J. Benedum, in: *Medizinhist. Journal* 7, 1972, 306 mit dem Hinweis auf den Beinamen Epikourios, der nicht nur Apollon, sondern auch dem Aesculapius als Stadtpatron in der ehemaligen Hauptstadt von Dakien, Alba Julia (Apulum) gilt.

⁸⁵ RE XV 2, 1932, 2381, s.v. Moesia (M. Fluss).

⁸⁶ Zu den Statuetten und Reliefs des Gottes aus Tomi, meist dem 2. und 3. Jh. n. Chr. angehörend, s. LIMC II 1984, 877 Nr. 121 Taf. 645 s.v. Asklepios (B. Holtzmann). Zudem: Römer in Rumänien, Ausstellung des Römisch-Germanischen Museums Köln und des Historischen Museums Cluj, Kunsthalle Köln, Köln 1969, 215 F. 100. 239 G. 48. Zu Olbia s.

rechts stehend, Kopf nach links gewendet“ präzisieren. Es ist deutlich zu erkennen, daß er sich entgegen der häufigen Formulierung nicht auf den Schlangenstab stützt. Die Prägungen der genannten Herrscher bezeichnen einen letzten Höhepunkt und dürften zum Teil erneut im Zusammenhang mit der Pest zu sehen sein⁸⁷. Auch die Kölner Münzprägung des Postumus bietet verwandte Beispiele, auch Salus kann in der Legende genannt werden⁸⁸.

Von den im Westen des Reiches spärlicheren Zeugnissen sei auf Trier verwiesen, wo wohl im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts n. Chr. ein Tempel errichtet wurde. Eine marmorne Figur des Gottes und eine Inschrift aus der Zeit um 165 n. Chr. gehören zu den Funden⁸⁹. In Obernburg/Germ. Sup. werden Aesculapius und Salus zusammen mit Apollo und Fortuna auf einer Weihinschrift eines Kohortenarztes aus der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. genannt⁹⁰, und eine Altarweihung vom Ende dieses Jahrhunderts aus Bad Godesberg nennt die Heilgottheiten Aesculapius und Hygieia mit den Göttinnen, die gutes Glück bewirken⁹¹.

Der Zusammenprall zwischen Kaiserreligion und Christentum mußte in zunehmender Schärfe ganz besonders den Asklepioskult treffen. Unter Decius, der mit Münzen seine Verehrung des Heilgottes bekundete⁹², setzte eine Christenverfolgung ein, die auch Kosmas und Damian zu Märtyrern werden ließ. Sie sollten später an manchen Orten den Kult des Heilgottes ablösen⁹³. Diokletian ordnete den Bau von zwei Tempeln an, aber einige Bildhauer verweigerten die Mitarbeit und die Opfer an den Gott⁹⁴, der in Rom noch präsent blieb, auch in den Thermen dieses Herrschers⁹⁵.

M. Meyer, in: AM 103, 1988, 144 ff.; zu den Münzen u. a. von Philippus II. s. Antike Münzen, Sammlung Joh. Horský, Versteigerung am 30. April 1917, A. Hess Nachfolger, Frankfurt/M. 21 Nr. 461. In den hier im Umfeld angeführten Städten von Moes. Inf. ist in der Zeit der angegebenen Herrscher zudem ein Ansteigen von Hygieiaprägungen auszumachen.

⁸⁷ Dies gilt insbesondere für Tomi, Odessus in Mösien und Bizye in Nordthrakien.

⁸⁸ MuMAG Basel, Feb. 1988 Liste 507 Nr. 288 und Sept. 1988 Liste 514 Nr. 30. Dazu Winkler, Salus 154 f. Möglicherweise ist Salus Militum doch ein Wiederaufleben alter Konzeptionen, hier zeigt sich eine gewisse Konstante. Die vom Autor angeführten Münzen auf Taf. 11, 4–7 gehören mit der Ausnahme von 5 in die hier vorgestellte, spätestens seit Tiberius bekannte Reihe. Aeskulap wird als Soter angerufen, Hygia erhielt ein Standbild, s. J. von Elbe, Die Römer in Deutschland, Stuttgart 1977, 147. Zu einem Weihstein für den Gott s. Römer am Rhein, Ausstellung des Römisch-Germanischen Museums Köln, Kunstthale Köln, Köln Braunfeld 1967, 156 Nr. 72.

⁸⁹ H. Cüppers (Hrsg.), Die Römer in Rheinland-Pfalz, Stuttgart 1990, 591 f.

⁹⁰ Wilmanns, Sanitätsdienst 197 f. Nr. 48.

⁹¹ J. von Elbe (wie Anm. 88) 69.

⁹² Bernhard, Münzbilder Taf. I Nr. 6. Taf. V Nr. 92.

⁹³ A. Krug, Heilkunst und Heilkult, München 1985, 128. 152.

⁹⁴ Edelstein II 256.

⁹⁵ Wilmanns, Sanitätsdienst 149.

Zerstörung des Heiligtums von Aigai und Ende des Kultes

Das berühmte Heiligtum von Aigai/Kilikien war in der Kaiserzeit Ziel zahlreicher Pilger, die im Tempelschlaf auf Heilung hofften. Der um 340 n.Chr. gestorbene Eusebius von Cäsarea⁹⁶ beschreibt den Gott als Seelenverderber und berichtet vom Befehl zur Zerstörung des Heiligtums durch Kaiser Konstantin. Für den Autor wird mit dem Bau auch das mit ihm verbundene Wesen niedergerissen. Es wird in einem Ort der götterreichen Küste Kleinasiens der Niedergang eines der mächtigsten Götter der Zeit vollzogen und ein Abschluß dessen bewirkt, was Paulus in Ephesos noch in aller Stärke vorfand. Die konkurrierende Kraft war ausgelöscht worden, aufgegeben die Betonung der Gemeinsamkeiten, die für das junge Christentum zunächst die Möglichkeit der Angleichung bot. So ist Pilatus noch von der Nähe beider überzeugt, wenn er den heilenden Jesus verteidigt und den Juden vorhält, dies geschehe nicht mit Hilfe eines unreinen Geistes, sondern mit Hilfe des Gottes Asklepios⁹⁷. Die schließlich erfolgte Abgrenzung von dem antiken Antipoden konnte eine Kultnachfolge durch Christus schwerlich gestatten. Zu den Ausnahmen scheint der in Gerasa im Heiligen Land in der frühchristlichen Basilika gefundene Asklepioskopf zu gehören⁹⁸. Es sind Schutzpatrone, die Brüder Kosmas und Damian als Ärzteheilige, welche die Nachfolge antraten⁹⁹.

Es kennzeichnet die Spätzeit, daß der Gott auf kleinformatigen Gegenständen erscheint, die von privater Verehrung künden. Das bekannte Diptychon mit Aesculapius und Hygia¹⁰⁰ war um 400 n.Chr. von einer Familie in Auftrag gegeben worden. Die dargestellten Gottheiten empfangen noch immer realen Kult, dessen Pflege war jedoch weitgehend auf die römische Aristokratie übergegangen. Der Finger-ring¹⁰¹ eines 327 n.Chr. geborenen Menschen aus Syrien mit einem persönlichen Horoskop ist dafür beredetes Zeichen. Die Inschrift „Gesundheit“ steht neben der Büste des Gottes. Er erscheint in ganzer Figur mit Schlangenstab und Buch auf einem Elfenbeinkästchen des 5. Jahrhunderts aus Chur¹⁰². Übrigens war er selbst Ovid zufolge (Fast. VI 749) im Besitz eines Behälters aus Elfenbein, dem er die Kräuter zur Wiedererweckung des Hippolytos entnahm.

⁹⁶ H. Schadewaldt, Asklepios und Christus, in: Die Medizinische Welt 31, 1967, 1758. Zu den Fragen der Nachfolge s. RACH XIII, 1986 mit Karte 1227–1228 s.v. Heilgötter (J.H. Croon), und Edelstein II 255 ff. zur christlichen Ära.

⁹⁷ E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hrsg. W. Schneemelcher, Band I: Evangelien, Tübingen 1959, 334 f.

⁹⁸ LIMC II 1984, 888 Nr. 352 Taf. 664 s.v. Asklepios (B. Holtzmann), sowie Spätantike und frühes Christentum 567.

⁹⁹ H. Schadewaldt (wie Anm. 96) 1760, so in Aigai und Athen, wo Kult noch bis zum Ende des 5. Jh. n.Chr. bestand, z.B. auch in Epitaurum/Illyrien, s. St. Casson, Macedonia Thrace and Illyria, Westport con. 1971, 318 f.

¹⁰⁰ Simon, GdR 25 f.; Spätantike und frühes Christentum 563 ff.

¹⁰¹ Spätantike und frühes Christentum 557 f. Nr. 162.

¹⁰² Spätantike und frühes Christentum 565 ff.

Als diese Gegenstände geschaffen wurden, existierten bereits erste Darstellungen des neuen Heilandes. Die bildende Kunst zeigt wie die Literatur das sich nur allmählich festigende Bild Christi. Zu den wenigen Beispielen aus der Zeit des Übergangs der frühchristlichen Kunst vom 3. zum 4. Jahrhundert zählen Marmorreliefs mit Resten von Bemalung, die sogenannten polychromen Fragmente¹⁰³, die ohne Nachfolge blieben. Sie ermöglichen die Beobachtung, wie mit Vertrautem umgegangen und in Ansätzen Neues gestaltet wird, allerdings ohne Schaffung eines Gültigkeit erhaltenden Kanons. Noch ist Christus als Lehrender und Wunderheiler bärtig, trägt Philosophentracht und hält eine Buchrolle, die, wie gesehen, auch bei späten Asklepiosdarstellungen bevorzugt wird. Bezeichnend ist in der nach Bildformen suchenden Zeit die Verwendung antiker Motive, insbesondere des Philosophenbildes, wie es Jesus auf der oberen Platte in der Handauflegungsszene zeigt. Auf der unteren Zone der zweiten Platte wird er sitzend als Lehrender dargestellt. In der Diskussion vorbildgebender Beispiele erfolgte bereits der Hinweis auf Jupiter oder Asklepios, wurde jedoch mit Einschränkungen wieder zurückgenommen¹⁰⁴. Die Darstellung Christi mit erhobenem Arm, Philosophengewand und Kopftypus mit reichem, gelocktem Haupt- und Barthaar kann gleichwohl mit Asklepiosreliefs verglichen werden, die ihn in derartiger Hinwendung zum Beschauer bei ausgeprägtem Redegestus wiedergeben¹⁰⁵. Bei der rechten Heilung wird Christus hingegen mit betontem Schreitmotiv gezeigt, wobei der Fuß nur mit den Zehen den Boden berührt. Es wird gleichsam der Wanderheiland – „er ging in ein Haus ...“, „er ging nach ...“ und „er ging von dannen“ – und der den Kranken berührende Heiler in einem Bild verschmolzen.

Die frühchristliche Kunst hat das Bild des Herankommenden mehrfach aufgegriffen. Ein Bethesdasarkophag des 4. Jahrhunderts in Tarragona¹⁰⁶ bietet dazu gleich drei Beispiele. Der nun unbärtige Christus wird in der hervorgehobenen mittleren Szene mit dem Kranken am Teich Bethesda wiedergegeben, wie er ausschreitend mit vorgestreckten Händen sich dem Liegenden nähert. In nahezu gleicher Haltung erscheint er neben dem geheilten Gichtbrüchigen. Wenn er sogar im Gespräch mit dem Zöllner durch das Schreitmotiv ausgewiesen wird, ist zu überlegen, ob damit, ganz ungeachtet der jeweiligen Thematik, nicht eine seiner grundlegenden Eigenschaften veranschaulicht werden soll, welche mit dem Kommen für Lehre

¹⁰³ Spätantike und frühes Christentum 319. 607 ff.

¹⁰⁴ Spätantike und frühes Christentum 608.

¹⁰⁵ Z.B. in Epidauros, s. U. Hausmann (wie Anm. 4) 105. 109, Taf. 18. Dazu LIMC II 1984, 873 Nr. 61 Taf. 638, ebd. 873 Nr. 62 Taf. 638, ebd. 875 Nr. 90 Taf. 642 s.v. Asklepios (B. Holtzmann).

¹⁰⁶ Spätantike und frühes Christentum 333 ff. m. Abb. 156. Dem Evangelisten Johannes folgend (5, 2–9) wäre ein stehender Christus denkbar. Es ist auffallend, daß um die Mitte des 2. Jh. n.Chr. eine Statuette des unbärtigen Asklepios aus Epidauros (Athen, Nat. Mus.) den Herankommenden wiedergibt, s. LIMC II 1984, 870 Nr. 22 Taf. 633 s.v. Asklepios (B. Holtzmann). Zu weiterem Schreitmotiv Christi s. Gallien in der Spätantike, Ausstellung Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz, Mainz 1980, Nr. 28 bei einer Heilungsszene.

und Heilung steht. Anregungen vom Adventus des siegreichen Kaisers¹⁰⁷ sind ebenso möglich wie Auseinandersetzungen und Umdeutung einer der römischen Vorstellungen und Wiedergaben des Aesculapius.

Gießen

Christa Benedum

Abkürzungen für häufiger zitierte Literatur:

Bernhard, Münzbilder	O. Bernhard, Griechische und römische Münzbilder in ihren Beziehungen zur Geschichte der Medizin, Zürich/Leipzig/Berlin 1926
Edelstein I, T. Ed. II	E.J. Edelstein and L. Edelstein, Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies I/II, Baltimore 1945
Franke, Asklepios	P.R. Franke, Asklepios – Aesculapius auf antiken Münzen, Medizinischer Monatsspiegel Heft 3 Mai-Juni 1969, Darmstadt (Merck) 1969, 60 ff.
LIMC I–VIII	Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae I–VIII, 1981–1997
MuMAG Basel	Münzen und Medaillen AG Basel
Simon, GdR	E. Simon, Die Götter der Römer, München 1990
Spätantike und frühes Christentum	Spätantike und frühes Christentum, Ausstellung im Liebieghaus-Museum alter Plastik, Frankfurt am Main, Dez. 1983–März 1984
Wilmanns, Sanitätsdienst	J.C. Wilmanns, Der Sanitätsdienst im Römischen Reich, Hildesheim/Zürich/New York 1995
Winkler, Salus	L. Winkler, Salus. Vom Staatskult zur politischen Idee, Heidelberg 1995

Abbildungsnachweise

- Abb. 1 Apollo, Chiron, Aesculapius, Wandbild aus Pompeji. Neapel, Nationalmuseum. Aus: G. Penso, *La Médecine Romaine*, Paris 1984, Pl. IV
- Abb. 2 Asklepios und Hygieia. Karneol mit Signatur des Gemmenschneiders Heius. Wien, Kunsthistorisches Museum. Aus: E. Simon, *Die Götter der Römer*, München 1990, 21 Nr. 12
- Abb. 3 Aesculapius auf einer geflügelten Schlange, Nikaia, Alexander Severus (222–235 n. Chr.). Aus: K. Kerényi, *Der göttliche Arzt*, Darmstadt 1964, 98 Abb. 56
- Abb. 4 Asklepios nach rechts schreitend, den Kopf nach links gewendet. Münze aus Tomi, Philippus II. Caesar (244–246 n. Chr.). Aus: MuMAG Basel, Juli 1996 Liste 598 Nr. 44. Freundliche Überlassung der Abbildung

¹⁰⁷ Spätantike und frühes Christentum 284 ff.



Abbildung 1



Abbildung 2



Abbildung 3

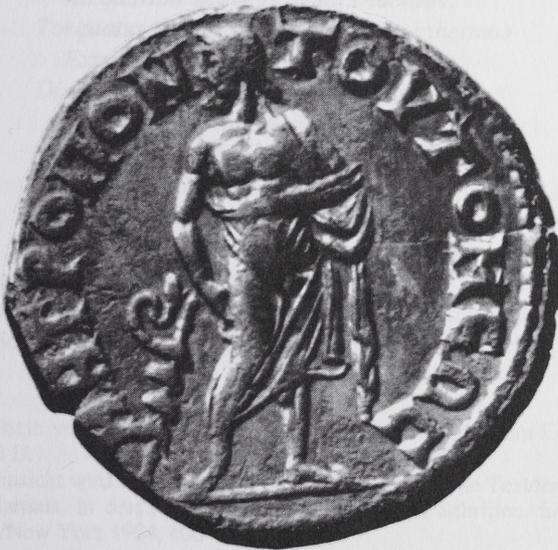


Abbildung 4