

ASKLEPIOS – DER HOMERISCHE ARZT UND DER GOTT VON EPIDAUROS*)

Homers Angaben zu Asklepios sind so bekannt wie bedauerlicherweise knapp. Der Dichter spricht in der *Ilias* wie selbstverständlich von Asklepios, einem thessalischen Fürsten, als dem „untadeligen Arzt“ (Il. 4,194), ohne ihn in seiner Tätigkeit zu beschreiben. Da jedoch für die Frühzeit weitere Zeugnisse fehlen, bleibt der Text die einzige Basis für unsere Untersuchungen. Die Durchsicht der entsprechenden Verse zeigt zunächst in auffällender Weise, daß Asklepios nicht allein, sondern stets zusammen mit seinen Söhnen erwähnt wird. Es sind dies Podaleirios und Machaon, wobei der letztere im Epos die entscheidende Rolle innehat. Er wird aufgrund seiner Tätigkeit zum Vertreter homerischen Arzttums. Wir ersehen aus der Zusammenfassung der diesbezüglichen bekannten Stellen, daß im Fall der Verwundung eines Kriegers ein Arzt zum Prüfen der Wunde gerufen wird (Il. 4,190). Er kann dann den Pfeil mit Schnitten lösen (Il. 11,515) oder herausziehen, um danach das Blut auszusaugen und Kräuter aufzustreuen, die Schmerz und Blutung lindern (Il. 4,212 ff). Es sind dies Kräuter, „wie sie Chiron dem Vater zuliebe ihm schenkte“ (Il. 4,219)¹⁾.

Der homerische Arzt ist, wie es bereits formuliert wurde²⁾,

*) Vorliegende Arbeit ist die in einigen Passagen erweiterte Fassung eines Vortrages, der in Mainz am 21. 6. 1987 vor dem Arbeitskreis „Alte Medizin“ gehalten wurde. – Es werden folgende Abkürzungen verwendet: Edelstein I; II = E. and L. Edelstein, *Asclepius, A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore 1945. – Hausmann = U. Hausmann, *Kunst und Heilum. Untersuchungen zu den griechischen Asklepiosreliefs*, Potsdam 1948. – Roscher = W. H. Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Nachdruck Hildesheim 1965. – Vlastos = G. Vlastos, *Religion and Medicine in the Cult of Asclepius: A Review Article*. In: *The Review of Religion* 13, 1948, 269 ff. – Wilamowitz I; II = U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Nachdruck Darmstadt 1955. – Wilamowitz, Isyllos = U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Isyllos von Epidauros*, Philolog. Untersuchungen IX, Berlin 1886.

1) Vgl. zu der frühen griechischen Medizin S. Laser, *Medizin und Körperpflege*, *Archaeologia Homérica*, Kapitel S, Göttingen 1983, 96 ff.

2) F. Kudlien, *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen*, Zürich/Stuttgart 1967, 16.

Wundarzt, dem das Versorgen der Schußwunden obliegt. Von diesem eindeutig beschriebenen Aufgabenbereich des Machaon dürfen Rückschlüsse auf das Wirken von Asklepios gezogen werden. Der Text legt dies schon dadurch nahe, daß immer wieder das Vater-Sohn-Verhältnis betont wird. Von nur einer Ausnahme abgesehen wird Machaon stets mit „Sohn des Asklepios“ umschrieben. Auch unterstreichen die Hinweise auf Chiron, von dessen Kenntnis, durch den Vater vermittelt, Machaon das Wissen um die entsprechenden Kräuter hat, die enge Verbindung dieser homerischen Heilkundigen untereinander. Die im Epos mehrfach beschriebene Tradition einer Behandlungsweise in Familienverbänden hat es sicherlich auch bei den späteren Ärzten gegeben und war zum Teil ganz selbstverständlich. So sagt etwa Platon „... und auch seine Söhne können ja beweisen, daß er ein solcher war“ (Politeia 407 e), das heißt hier, daß in Asklepios ein guter Arzt gesehen wird, dessen Wirken dem eines rechten Staatsmannes vergleichbar ist.

Da Edelstein sehr wichtige Passagen dieser Schrift nicht auführt, soll hier darauf verwiesen werden. Wird der Text nicht zerteilt, sondern im Zusammenhang gelesen, so zeigt sich, wie sehr Platons Asklepiosbild vom Epos geprägt ist und damit einen weiteren Beleg für die oben gegebene Charakterisierung bietet. Für Platon sind Asklepios und dessen Söhne mit dem Krieg von Troja und der dabei erforderlichen Medizin der Wundversorgung verbunden. Sie haben mit den ausführlich diskutierten neuen, durch Verweichlichung entstandenen Krankheitserscheinungen – dergleichen man in der frühen Zeit nicht kannte – und der zeitgenössischen Medizin nichts zu tun. Denn diese Krankheiten sind nicht Verwundungen, sondern sie sind aus Faulheit oder einer falschen Lebensweise entstanden, aus eigenem Verschulden, und gelten darum für Platon samt einem derartigen, Unerhebliches noch pflegenden Heilbetrieb für verwerflich. Asklepios und die „trefflichen Asklepiaden“ hingegen haben als Vertreter der früheren Medizin sich dieser neuen Heilarten nicht bedient, ja man würde es ihnen auch gar nicht zumuten wollen (405 d). So wie Platon scharf zwischen der älteren und jüngeren Medizin unterscheidet, so sollte auch in der langen Zeitspanne der Asklepiosverehrung stärker als bisher differenziert werden zwischen dem frühen, epischen Asklepios und dem späteren Gott von Epidauros. Angesichts dieser noch näher zu erläuternden Befunde kann schon jetzt gesagt werden, daß es sicherlich nicht richtig ist, allgemein von „dem Asklepios“ zu sprechen und seine Entwicklung zum göttlichen Arzt und

Heiler zu beschreiben, in deren Verlauf die uns sehr wohl überlieferten einschneidenden Ereignisse nicht genügend gewertet werden.

Neben Platon ist Celsus³⁾ zur Beurteilung des frühen Asklepios anzuführen. In der Vorrede zu seinem Werk *De medicina* nennt er ihren ältesten Vertreter Aesculap und dessen Söhne im Kontext mit dem trojanischen Krieg. Sein Hinweis auf Homer, der sie nicht als Helfer bei der Pest (Seuche) erwähnt, sondern mitteilt, daß sie nur „Wunden durch Glüheisen und Medikamente geheilt“ haben, aber nicht verschiedene Arten innerer Krankheiten, ist eine weitere Stütze für die Erkenntnis, daß nichttraumatische Erkrankungen nicht behandelt wurden.

Aufschlußreich ist weiterhin, wie die chirurgisch bestimmte Tätigkeit Machaons durch seinen Sohn Sphyros fortgeführt wird, der als ein „Heros der Chirurgie“ angesehen wurde⁴⁾. Folglich war ebenso wie Machaon auch der Asklepios der Epik ein mit der praktisch-chirurgischen Methode arbeitender Wundarzt. Seit Homer wurde er mit Thessalien verknüpft⁵⁾.

Nun steht diese Beschreibung des frühen Wundarztes Asklepios im Widerspruch zu dem Wunder vollbringenden, gütigen und milden Soter von Epidauros und paßt schwerlich zu dem chthonischen, orakelgebenden Asklepios, wie er immer wieder beschrieben wird. So auch in Triikka, wo laut Strabon der älteste Tempel lag (Geogr. IX 5,17). Leider konnten dort noch keine systematischen Ausgrabungen erfolgen, so daß wir allein auf die literarische Überlieferung angewiesen sind. Die Aussage, welche die Auffassung vom chthonischen Asklepios in Triikka nährte, das „Hinuntersteigen in den innersten Raum des Asklepieions“⁶⁾, entstammt aber relativ später Zeit. Davon berichtet das Gedicht des Isyllos von Epidauros, welches zum Ruhme dieses peloponnesischen Ortes und seines Gottes um 300 v. Chr. aufgezeichnet wurde. Hierin erfahren die Menschen die zum Teil neue Genealogie des Asklepios und hören von seiner Geburt an diesem Ort. Dadurch konnte Triikka nur noch im Rang einer vergleichbaren, d. h. nachgeordneten Tochtergründung gesehen werden. Diese Tendenz des

3) A. C. Celsus, Über die Arzneiwissenschaft, übersetzt und erklärt von E. Scheller, Braunschweig 1906, 20.

4) Reallex. f. Antike und Christentum XIII, Stuttgart 1986, 1190 ff. s. v. Heilgötter, 1201 (Croon).

5) K. Kerényi, Der göttliche Arzt, Darmstadt 1964, 87 ff. Die erwähnten Funde sprechen für Spuren des späteren Kultes (z. B. Telesphoros). Für die Frühzeit fehlen noch die archäologischen Befunde.

6) Wiedergabe der Textstelle bei Wilamowitz, Isyllos 11.

Isyllos ist ganz offenkundig, und seine Angaben über den Kult von Triikka bedürfen durchaus einer kritischen Sicht⁷⁾.

Da es keine sicheren Angaben über ein Grab des Asklepios gibt⁸⁾, hat auch die Vermutung Hausmanns⁹⁾ wenig Wahrscheinlichkeit, hierin den Ausgangspunkt seiner kultischen Verehrung zu sehen, wo er dann, vergleichbar anderen Heilheroen, durch Orakel und Inkubation gewirkt hätte. Vlastos¹⁰⁾ hat gezeigt, daß ein Heilheros an verschiedenen Orten auch ohne Grab wirken kann, ob durch Inkubation oder andere Mittel¹¹⁾.

Von Inkubation und Orakel wissen wir aus Epidauros, aber soweit ich sehe, gibt es keine konkreten Hinweise dafür, diese Formen des Kultes für die Frühzeit anzunehmen. „Priesterarzt“ und „Tempelmedizin“¹²⁾ haben in dem geschilderten Zusammenhang der Epik ebensowenig etwas zu suchen wie die Inkubation¹³⁾. Der oft vorgenommenen Verbindung von Heros/Heroengrabverehrung mit Inkubation und Orakel ist demnach schwerlich zu folgen, auch wenn damit bedauerlicherweise Fragen nach dem frühen Asklepioskult offen bleiben. Als Zeuge *e silentio* für das Fehlen von Orakeln in der angegebenen Zeit kann Herodot dienen. Er schildert Orakel sehr ausführlich, so z. B. auch die Anliegen und Gaben des Kroisos im 6. Jahrhundert für Apoll, Amphiaraos und Trophonios; Asklepios jedoch wird an keiner Stelle genannt. Können Amphiaraos und Trophonios durchaus mit „chthonisch“ umschrieben werden, so wurde diese Charakterisierung in der Forschung für Asklepios allmählich immer weniger in

7) M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, I (Hdb. d. Altertumswissenschaft V 2), München³1967, 539. Dies bestätigt auch die Münzprägung. Vgl. H. Biesantz, Die thessalischen Grabreliefs, Studien zur nordgriechischen Kunst, Mainz 1965, 143. Das hier angeführte Kultbild ist dem epidaurischen auffallend ähnlich. Zu dieser Frage weiterhin Hausmann 19 mit Anm. 40.

8) Edelstein II, 50. Wilamowitz II, 12.

9) Hausmann 18.

10) Vlastos 274 f.

11) Die Frage, ob und ab wann in Asklepios ein Heros oder ein Gott zu sehen ist, oder wie er sich von dem einen zu dem anderen entwickelt hat, war für Edelstein ein zentrales Anliegen, welches immer wieder seine Argumentation bestimmte, aber die Diskussion dieser Eigenschaften muß nicht solches Gewicht bekommen. Beispielsweise zeigt der Kult des Herakles, wie die Grenzen fließend sein können und beide Auffassungen auch gleichzeitig zu beobachten sind. Heute stimmt man weitgehend darin überein, daß in dem frühen Asklepios ein Heros zu sehen ist. Vgl. M. P. Nilsson, Review: E. and L. Edelstein, *Asclepius*, Baltimore 1945. In: *AJPh* 68, 1947, 215 ff. 217. A. Krug, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, München 1984, 120 ff.

12) F. Kudlien (wie Anm. 2) 16.

13) Wilamowitz II, 226.

Anspruch genommen. Nilsson¹⁴⁾ schließlich hat die Ansicht von einem chthonisch-erdverbundenen Asklepios ausdrücklich zurückgewiesen.

Das Bild eines derartig vorgestellten Erddämons schien, insbesondere in der früheren Forschung, eine Stütze zu bekommen durch die Schlangen, die, obschon vielen Göttern zugeordnet, stets in diesem Sinn interpretiert wurden, ungeachtet der immer wiederholten Feststellung, daß es sich bei dieser Gattung um Baum-schlangen handelt. Da Pausanias bei seiner Schilderung des Heiligtums des Trophonios in Lebadeia vorhandene Statuen aufgrund von Schlangennattributionen sowohl dem Asklepios als auch dem Trophonios zuzuschreiben vermag (IX 39 3–4), war damit für Thraemer in seinem großen RE-Artikel Anlaß gegeben, von dem einen auf den anderen zu schließen¹⁵⁾. Da der frühe Mythos jedoch nichts von diesen späteren Begleitern des Asklepios weiß¹⁶⁾ und Pausanias zu den entsprechenden Statuen keine Künstler- oder Zeitangaben macht, möchte ich diese Gleichsetzung keinesfalls für den frühen Arzt als gegeben ansehen. Möglich und bestens bekannt ist dies für die Auffassung des 4. Jahrhunderts. In diese Zeit gehört bezeichnenderweise auch das vom Periegeten angeführte Kultbild des Trophonios von Praxiteles, welches er ebenfalls dem Asklepios ähnlich findet.

Schlangen können Asklepios bei Kultübertragungen verkörpern, wie wir dies beispielsweise von Sikyon und Athen wissen. Doch gehören diese Gründungen ins 5. Jahrhundert, die spektakuläre von Rom gar erst ins frühe 3. Jahrhundert. Auch auf den Bildwerken begegnen die Schlangen vergleichsweise spät, seit Ende des 5. oder Anfang des 4. Jahrhunderts, als längst die Legende vom Blitztod bekannt war und Asklepios als göttlich Ent-rückter verstanden wurde. Auch scheint die berühmte Symbiose mit dem Stab nicht gleich von Anfang an da gewesen zu sein, sondern entstand erst allmählich in einem Wandlungsprozeß.

Kurz: Priestermedizin, Inkubation, Orakel und Schlangen gehören erst zu dem in Epidauros als Gott verehrten, Wunder wirkenden Asklepios. Aufgrund der Bildwerke und der Stelen-inschriften sind wir über diesen Kult sehr gut unterrichtet. Hier in Epidauros vollbringt Asklepios seine Wunder, hier ist er der hilf-reiche, verständnisvolle, mitleidende Gott für jeden Einzelnen und

14) M. P. Nilsson, Review (s. Anm. 11) 216.

15) RE II 2 (1896) 1642 ff. s. v. Asklepios, 1645, 1655 (Thraemer).

16) Edelstein II, 51.

seine persönlichen Probleme. So wie er hier einen noch näher zu erläuternden Neubeginn erfährt, werden hier für ihn zwar neue, in der griechischen Welt jedoch uralte, bekannte Formen aufgegriffen¹⁷⁾, die aber nicht zu dem epischen Asklepios gehören können. Es scheint, als ob bei manchen Autoren das Pferd gleichsam von hinten aufgezäumt und aus den besser bekannten späteren Eigenschaften auf die früheren geschlossen wurde und dies einer relativ einheitlichen Gestalt wegen, wobei die chronologische Einordnung der Zeugnisse und Überlieferungen so gut wie nicht versucht wurde. Aus den Andeutungen verschiedener Kultformen wird bereits ersichtlich, in welchem Maße sich der epidaurische Asklepios von dem der Epik unterscheidet; nicht nur durch seine inzwischen erlangte Göttlichkeit, sondern vielmehr durch sein Wirken und Tun, welches in Epidauros dem der Frühzeit nahezu widersprüchlich gegenübersteht. In der Zeitspanne zwischen dem homerischen Trikka und dem peloponnesischen Hauptheiligtum muß Asklepios in der Vorstellung der Menschen eine starke Veränderung erfahren haben, die mit der Entwicklung vom Heros zum Gott nur angedeutet ist. Welche Beobachtungen stützen diese Erkenntnis, was verbirgt sich dahinter, und wie wurde in der Antike dieser Schöpfungsprozeß dargestellt, was bedeutet er?

Es ist nun an der Zeit, die mythologische Überlieferung hinzuzuziehen und zu interpretieren. Aufschlußreich ist hier nicht nur die Geschichte der Geburt, sondern auch der Tod des Asklepios. Homer überliefert noch nichts vom Sterben oder gewaltsamen Ende des trefflichen Arztes, wohl aber um 700 Hesiod (fr. 51 M.-W.) und nach ihm Pindar (P. 3,55 ff.), welcher dieses Ereignis schildert. Was meint nun der Tod des Asklepios, welcher durch den Blitzstrahl des erzürnten Zeus herbeigeführt wurde? Er war die Strafe für die Vermessenheit, einen Toten wieder zum Leben zu erwecken oder vielleicht auch einen Todgeweihten zu behandeln¹⁸⁾. Dazu ließ er sich durch Gold, d. h. übermäßige Bezahlung verführen (Pindar, P. 3,55). Die Strafe steht demnach für die Überschreitung gegebener Grenzen, ist Warnung vor Überheblichkeit. Die sterbliche Natur des Asklepios und dieser Tod sind nach Vlastos¹⁹⁾ in typischer Weise zugeschnitten für einen Heilheros.

Wenn wir nun, mit dem Wissen um die Vernichtung des kundigen Arztes der Epik, an das prachtvolle epidaurische Heilig-

17) Vlastos 275.

18) Platon, *Politeia* 408 b. F. Kudlien (s. Anm. 12) 113 f.

19) 274.

tum des 5./4. Jahrhunderts denken, dann ist offenkundig, daß in dem vom Mythos verkündeten Blitztod keinesfalls allein ein „aus und vorbei“ für den Bestraften gesehen werden darf. Da vielmehr die Verehrung dieses „späten Gottes“ – wie zu Recht immer wieder hervorgehoben wird – seit dem 5. Jahrhundert so anwuchs, muß zugestanden werden, daß in der Folge der Strafe und durch sie selbst die Möglichkeit zu einem neuen Anfang unter anderen Bedingungen und Vorzeichen eingeschlossen war. Dies alles bedeutet, daß er nun, von göttlicher Macht dahingerafft, in seinem Kult durch Epiphanien Wunder bewirken konnte. Dieser Vorgang beinhaltet und erklärt die Aufgabe des früheren Wesens und der ursprünglich ausgeführten und unerlaubt ausgenutzten Fähigkeit, durch die es ja zum Frevel kam. Da allgemein der Glaube herrschte, daß der Blitztod den Getroffenen unsterblich macht²⁰), gestattet diese Schilderung aus griechischer Sicht die Annahme, den auf diese Weise Getöteten als göttlich Entrückten, sogar als Gott selbst zu verstehen. Eine Parallele hierzu ist im Schicksal der Semele gegeben, der Mutter des Dionysos²¹). Auch liegen von antiken Dichtern Aussagen zur Vergöttlichung in Folge des Blitztodes vor²²).

Diese Interpretation deckt sich zeitlich und inhaltlich mit der allgemein anerkannten Annahme, daß Asklepios spätestens seit dem 6. Jahrhundert als Gott verstanden und verehrt wurde. Von hier aus erfolgte, getragen von den geschickten Priestern seines neuen Heiligtums in Epidauros, eine ausgesprochene Expansionspolitik, hier kam es zur Aufnahme der weiblichen Familienmitglieder, die alle, mit Hygieia an der Spitze, für Gesundheit, Heilung und Wohlergehen standen. Schon daraus wird ersichtlich, wie an einem bislang nicht mit Asklepios verknüpften Ort, der von Triikka entfernten Peloponnes, ein Neubeginn sich als eine mögliche Konsequenz aus der Strafe abzeichnet²³). Bevor auf die Fragen der neuen Asklepiosreligion eingegangen wird, sei mit dem Blick auf die thessalische Heimat hervorgehoben, daß dort die Erinnerung an die Bedeutung und die Taten des homerischen Arztes und seine wie auch immer geartete Verehrung nicht abbrach. Dort muß

20) M. P. Nilsson (wie Anm. 7) 71 ff.

21) K. Kerényi, *Der göttliche Arzt*, Darmstadt 1964, XI ff. Wilamowitz, *Isyllos* 76.

22) Minucius Felix, *Octavius* XXIII 7. Artemidor, *Onirocr.* II 9; Vgl. C. A. Meier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich 1949, 39 ff.

23) H. Diller, Rezension: E. and L. Edelstein, *Asclepius*, Baltimore 1945. In: *Gnomon* 22, 1950, 130 ff. 132 ff.

die Tradition in dem eingangs beschriebenen Sinn lebendig geblieben sein. Denn das Gedenken an den vom weisen Kentaurer Chiron erzeugenen Asklepios wurde fortgeführt durch Ärzte, die sich auf diesen ihren Patron bezogen. Es sind dies die Asklepiaden, seine Nachfahren²⁴⁾. Diller legte dar, daß „die frühesten Zeugnisse für diese Bezeichnung nicht über das 5. Jahrhundert“ zurückgehen, sie aber keine Beziehung zu dem Heilgott Asklepios zeigen, sondern vielmehr eine Verbindung mit dem epischen Heros wahrscheinlich ist²⁵⁾. Vorbild und Ahnherr der Asklepiaden kann nur der homerische, mit Triikka verknüpfte Arzt sein, wie auch Platon es sieht, und noch nicht der sich zur angegebenen Zeit des 5. Jahrhunderts erst allmählich abzeichnende Gott von Epidauros. Wie sehr die Vernichtung dieses frühen Arztes durch das Eingreifen von Zeus als Verlust empfunden wird, drückt Pindar in den wenig beachteten Versen der 3. Pyth. Ode vom Jahre 475 v. Chr. aus. Im Anschluß an die Schilderung des Blitztodes heißt es dann V. 63/67²⁶⁾:

Wenn aber der besonnene Chiron noch die Höhle bewohnte und einen lockenden
Zauber ihm ins Herz unsere honigtönenden Hymnen
brächten, ich würde ihn bereden, einen Arzt
auch heute beizugeben trefflichen Männern in heißer
Krankheit,
entweder einen, der Letoide heißt oder nach seinem Vater.

(Übersetzung F. Dornseiff)

Pindar schildert also nicht nur das Ende durch den Blitzstrahl, sondern deutet auch an, daß Asklepios nach der Strafe nicht mehr in seiner vorherigen Gestalt gedacht werden konnte. Die Erinnerung an diesen Arzt und seine Verehrung erlosch jedoch nicht, auch wenn der neuen Religion von Epidauros die Zukunft gehören sollte. Es haben sich immer wieder Ärzte auf diesen frühen Asklepios und Machaon bezogen. Denn dieser Sohn war

24) Wilamowitz II, 226. F. Kudlien (wie Anm. 2) 18 f. Edelstein II, 53 ff. Vlastos 270 ff.

25) H. Diller (wie Anm. 23) 135.

26) εἰ δὲ σώφρων ἄντρον ἔναι ἔτι Χίρων, καὶ τί οἱ / φίλτρον (ἐν) θυμῷ
μελιγάρους ὕμνοι / ἀμέτεροι τίθεν, ἰατῆρά τοι κέν νιν πίθον / καὶ νυν ἔσλοισι
παρασχεῖν ἀνδράσιν θερμᾶν νόσων / ἢ τινα Λατοῖδα κεκλιμένον ἢ πατέρος.
Edelstein zitiert lediglich in einer Fußnote zu T 105 (I, 53) Pindar P. 3,67.

eng mit dem Wirken des Vaters verbunden, und die Erinnerung an ihn blieb auch in Triikka wach, wo er zusammen mit Podaleirios ein Kenotaph hatte²⁷).

Diese Zusammenhänge sind wichtig, sie lehren zudem, die Hintergründe der späteren Auseinandersetzung von Kos mit Epidauros besser zu verstehen. Wir wissen um das koische Beharren auf der thessalischen Tradition mit der überlieferten Rangreihenfolge der Asklepiosheiligtümer von Triikka, Kos und, erst an dritter Stelle, Epidauros²⁸). Dies bedeutet eine Abgrenzung von dem Hauptheiligtum und ist ein weiterer Hinweis auf die stärker wissenschaftlich ausgerichtete koische Medizin.

Gegen das mächtige Epidauros gab es auch von messenischer Seite Einwände, die in diesem Kontext dargelegt werden sollen. Es ist bekannt, daß Messenien ebenfalls den Anspruch erhob, Geburtsort des Asklepios zu sein. Die Antwort des delphischen Orakels zur Klärung des Streites war eine klare Aussage zugunsten von Epidauros, welches in einer eigenen Legende die Geburt des Gottes an eben diesem Ort verkündete; wir kommen darauf zurück. Wie konnte es aber zu der Auseinandersetzung kommen, und was verbirgt sich dahinter? Es wurde schon längst erkannt, daß es eine ganze Reihe von thessalischen Ortsnamen in Messenien gibt, auch diejenigen, die im homerischen Schiffskatalog im Zusammenhang mit Asklepios genannt sind, wie beispielsweise Ithome und Triikka²⁹). Folglich konnten sie sehr wohl die Behauptung aufstellen, Asklepios und seine Söhne seien von hier aus gegen Troja gezogen.

Sicher scheint, daß derartige Beziehungen, die sich auch auf den kultischen Bereich erstrecken, ihre Ursachen in Wanderungen haben³⁰). Bezogen auf die Einwanderungsschübe sind zwar noch manche Fragen offen, doch sollte diese deutliche Beziehung von Messenien zu Thessalien nicht unbeachtet bleiben, auch im Hinblick auf die dorische Wanderung. So sei hier an den schwerlich griechischen Namen des Asklepios erinnert und die Verbreitung nahezu aller seiner Heiligtümer auf dorischem Gebiet.

Es waren wohl von Norden einwandernde Stämme, welche die homerischen Heilkundigen in die Gebiete der südwestlichen

27) Roscher II 2. 2228 ff. s.v. Machaon, 2229 (Höfer). Zur Darstellung auf einer Bronzemünze von Triikka vgl. RE XIV 1 (1928) 144 ff. s.v. Machaon, 151 (v. d. Kolff).

28) R. Herzog, *Koische Forschungen und Funde*, Leipzig 1899, 174 f.

29) Wilamowitz, *Isyllos* 47.

30) RE Suppl. XV (1978) 155 ff. s.v. Messenien, 231 (Meyer).

Peloponnes mitbrachten. Von ihrem Kult zeugen Heiligtümer und Tempel, ihre Verpflanzung an den anderen Ort spiegelt sich in manchen Überlieferungen: Chiron, der Lehrer dieses Kreises, wurde von den Lapithen aus den Gebirgswäldern des thessalischen Pelion vertrieben³¹⁾ und hauste danach in dem südpeloponnesischen Malea³²⁾. Machaon erhielt in Gerenia einen Kult, denn hierher hatte Nestor seine Gebeine gebracht³³⁾. Gerenia liegt im Gebiet von Messene und scheint ursprünglich messenisch gewesen zu sein³⁴⁾. Daher kann dieser Machaonkult zu Recht als „alt und bodenständig“ bezeichnet werden³⁵⁾. Die Verbindung mit Thessalien wird durch Strabons wichtige Mitteilung von der Existenz eines Tempels des „trikaischen Asklepios“ in Gerenia (Geogr. VIII 4,4) nachdrücklich bestätigt. Neben dem hohen Alter dieser Kulte ist damit die Abhängigkeit der messenischen Tradition von der homerisch-thessalischen erwiesen³⁶⁾. Auch des Machaon Söhne wurden hier verehrt. Mit ihren Kultgründungen in Titane, durch Alexanor³⁷⁾, und in Argos, durch den bereits erwähnten Chirurgen Sphyros³⁸⁾, erfolgte die Ausbreitung in die Argolis. Dies ist wichtig zu wissen, um die noch anstehende Frage des Angriffes auf bestimmte Asklepiosheiligtümer durch Epidauros zu verstehen.

Ebenfalls haben „Splitter eines Stammes aus Thessalien“ den Kult des Achill nach Lakonien gebracht³⁹⁾. Er, durch den Lehrer Chiron mit Asklepios verbunden, hatte mit diesem in Prasiai mit hoher Wahrscheinlichkeit Kultgemeinschaft⁴⁰⁾. Pausanias berichtet von den beiden Heiligtümern dieses Ortes, einem des Asklepios und einem des Achill, dem sie jährlich Feste feiern (III 24,5). Hier ist ebenso die Erinnerung an die epische Welt des Asklepios wach wie in Therapne, südlich von Sparta, wo Herakles einen

31) Roscher I 1, 888 ff. s.v. Cheiron, 890 (v. Sybel).

32) Zur Frage nach der Lokalisierung und weiterhin zu dem Gott von Malea, Maleatas, der in Epidauros ein uraltes Heiligtum hatte, Wilamowitz I, 386 ff. Weiterhin Vlastos 275 f.

33) Roscher II 2, 2228 ff. s.v. Machaon, 2229 (Höfer).

34) RE VII 1 (1910) 1246 f. s.v. Gerenia, 1247 (Bölte).

35) RE Suppl. XV (1978) 155 ff. s.v. Messenien, 287 f. (Meyer).

36) Hausmann 19.

37) Pausanias II 11,5.

38) Pausanias II 23,4 und Roscher II 2, 2228 ff. s.v. Machaon, 2229 f.

(Höfer).

39) RE XXII 2 (1954) 1690 ff. s.v. Prasiai, 1694 (Bölte).

40) RE XXII 2 (1954) 1690 ff. s.v. Prasiai, 1693 (Bölte).

Asklepiostempel stiftete, nachdem er bezeichnenderweise von einer Wunde an der Hüfte geheilt worden war (Paus. III 19,7).

Diese Abhängigkeit von Thessalien heißt nun nichts anderes als die Verpflanzung des frühen, epischen Asklepios mit dessen Sohn Machaon an diese Orte der südlichen Peloponnes, die ihrerseits, wie das Beispiel von Sphyros zeigt, Filialgründungen hatten. So wird denn auch der Grund des Disputes zwischen Messenien und dem expandierenden Epidauros mit der hier gepflegten Tempelmedizin verständlich. Es ging nicht allein um das Privileg, Geburtsort des Asklepios zu sein, sondern hierin liegen auch verschiedene Auffassungen des Heilens begründet. Die Ursachen dieser Vorgänge sind demnach von den jeweils vertretenen Standpunkten verschieden gearteter Asklepiosheiligtümer zu begreifen und müssen nicht durch politische Umstände erklärt werden⁴¹). Scharfe Angriffe gegen die Behandlungsmethoden anderer Asklepiosheiligtümer dokumentieren die Inschriften der epidaurischen Stelen. Sie halten damit sicherlich frühere Vorgänge fest, wie dies überhaupt für die Zusammenstellung der Heilungswunder gilt. Auch damit wurde die Überlegenheit des Hauptheiligtums herausgestellt. Anhand von zwei Krankengeschichten wird Troizen heftig angegriffen. Den dortigen Ärzten wird in einer haarsträubenden Geschichte absolute Unfähigkeit vorgeworfen; ihr Mißerfolg war nur noch durch ein epidaurisches Wunder zu korrigieren⁴²). Die vernichtende Kritik bezieht sich eindeutig auf die in Troizen praktizierte chirurgische Methode und die Unfähigkeit der „Söhne des Gottes“ dort⁴³). Diese Angaben können den Schluß zulassen, in Troizen einen weiteren Machaonkult zu lokalisieren⁴⁴). Auch

41) Edelstein II, 241 f.

42) Wiedergabe der Inschrift in: R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros, *Philologus Suppl.* XXII 3, Leipzig 1931, 16, XXIII. Es wird geschildert, daß eine Frau im Asklepiostempel von Troizen schlief. Im Traum schien es, daß ihr die Söhne (!) des Gottes den Kopf abgeschnitten hatten, ihn aber nicht wieder anzunähen vermochten. In der nächsten Nacht erscheint der Gott von Epidauros im Traum und behebt alle Schäden. Weitere Inschrift zu diesem Zusammenhang bei R. Herzog (wie Anm. 28) XLVIII. Ein Mann von Troizen sollte sich von den Ärzten brennen lassen, doch erschien Asklepios im Traum, um ihm zu sagen, sich nicht brennen zu lassen, sondern im Heilraum des epidaurischen Heiligtums zu schlafen, wo er gesundet.

43) G. Welter, Troizen und Kalaureia, Berlin 1941, 26: „hie Wissenschaft, hie Wunder.“

44) RE XIV 1 (1928) 144 ff. s.v. Machaon, 147 (v. d. Kolff). Vielleicht war Troizen eine Filialgründung von Argos, denn die dorische Einwanderung erfolgte aus Argos. Dort hatte Sphyros das Asklepiosheiligtum gegründet. Er wurde nach Pausanias (II 23,4) auch bei den Sikyonern in Titane verehrt, sein Kult strahlte also

unter Berücksichtigung der Chronologie der überlieferten Zeugnisse kann an diesem Ort ein wichtiger und für den sich ausbreitenden Asklepioskult entscheidender Prozeß verfolgt werden: Die chirurgisch-praktisch wirkenden Ärzte wurden von einem Heilbetrieb epidaurischer Prägung zurückgedrängt. Für den oft zu beobachtenden Vorgang der Überlagerung eines anderen, älteren Kultes spricht in Troizen die Baugeschichte des Asklepiosheiligtums, welches erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts begonnen wurde und zu Beginn des 3. Jahrhunderts vollendet war: „Das Heiligtum ist eine Neuschöpfung, die eine schon seit Jahrhunderten bestehende einsame kleine Kapelle, die wahrscheinlich dem Hippolytos geweiht war, absorbierte“⁴⁵⁾. Ähnliche Erscheinungen sind auch anderenorts während der Kultausbreitung zu beobachten. In diesem Verlauf mußte es zu Konflikten zwischen einzelnen Heiligtümern kommen, als die von Epidauros propagierten kultischen Bräuche auf ältere, zu einem Teil noch vom Epos definierte Aufgaben der Heilheroen trafen.

Nun noch einige Angaben zum Kultort, wo Asklepios, der Helfer für die Leidenden und Kranken, den wir von Inschriften und Bildwerken des 4. Jahrhunderts her kennen, im 6./5. Jahrhundert zu diesem beherrschenden Gott aufstieg. Dieser Kult, der so gut wie ohne Verbindung mit Triikka entstand, wurde von einer großen Zahl von Gläubigen gesucht und angenommen. Insbesondere nach den unruhigen und schweren Zeiten des Peloponnesischen Krieges ersehnten die Menschen immer mehr einen Gott, der allen Sorgen hilfreich begegnete, der bei allen Gebrechen half und sich auch der von der offiziellen Medizin aufgegebenen Kranken annahm. Er wurde zu einem Gott, der, im Gegensatz zu den Olympiern, die den Menschen ohnehin ferner gerückt waren, für jeden Einzelnen verständnisvoll und nah war.

Auf welche Weise wurde nun diese Religion verbreitet, wie sind ihre Anfänge, wie wurden die neuen Inhalte übermittelt? Kurz gesagt, durch entsprechende Legenden und die Art der Präsentation des Gottes mit den ihn auszeichnenden Attributen und den neuen Familienangehörigen. Die epidaurische Asklepiosle-

von Argos aus. Halikarnassos gilt als Tochterstadt von Troizen, und der Überlieferung nach werden Ärzte von Troizen mit dieser Stadt und der Ärzteschule von Knidos in Verbindung gebracht. Dies kann auch die wissenschaftliche Anwendung der Medizin in Troizen belegen, bevor am Ende des 4. Jahrhunderts das Asklepiosheiligtum gebaut wurde. Vgl. G. Welter 26 ff. 36. 53 ff. Weiterhin zu Troizen Hausmann 28.

45) G. Welter 35.

gende, von Wilamowitz ärgerlich das peloponnesische Märchen genannt⁴⁶), wurde von Isyllos und später Pausanias festgehalten⁴⁷). Sie erklärt entgegen den früheren Angaben Epidauros zum Geburtsort. Dabei erfahren wir auch einen anderen Namen der Mutter, die nun Aigla heißt, während der Name Koronis, den sie bei Hesiod (fr. 60 M.-W.) und Pindar (P. 3,25) trägt, zum Beinamen wird. Sie setzt das Kind nach der Geburt in dem duftenden Tempel aus, es wird von einer Ziege gestillt und von einem Hund bewacht. Ein Hirte findet es in dem hellen Licht seiner Göttlichkeit. – Ich habe bereits an anderer Stelle zu zeigen versucht⁴⁸), daß diese Geschichte keinesfalls eine Fortsetzung oder nur leichte Abänderung der früheren ist, sondern vielmehr einen Neubeginn markiert, gleichsam eine Folge dessen, was mit der Interpretation des Blitztodes ausgesprochen wurde. Denn Apoll, der in der früheren Version das Kind aus dem brennenden Leib der bestrafte Mutter schneidet, bleibt zwar der Vater, ist aber nicht mehr in dem Maß an der Geburt beteiligt. Es entfällt die bei den früheren Dichtern immer wieder hervorgehobene Erziehung durch Chiron. Neu ist auch die Aussetzung des Kindes, welche besonders erwählten Menschen vorbehalten ist – vgl. die Parallele bei Kyros (Herodot I 108 ff.) – und auffallend an die Jugend des Zeus erinnert. Wichtige Stütze zur Erkenntnis eines Neubeginns sind weiterhin topographische Untersuchungen, die insbesondere in der noch denkmälerarmen Zeit Aussagen erbringen. Es zeigt sich dabei, daß Asklepios selten Plätze ohne kultische Tradition wählt, sondern enge Verbindung zu bereits bestehenden Heiligtümern sucht. Da es nie einerlei ist, wo sich die griechischen Götter niederlassen, sind diese Beobachtungen aufschlußreich. Auffallend ist, daß Asklepios oft in der Nähe von Muttergottheiten begegnet, bei Kulte, die besonders von Frauen gepflegt wurden. Zu diesen Göttinnen zählen Demeter, Eileithyia, die Geburtsgöttin, und die ihr hierin verwandte Artemis sowie Aphrodite. Es sind Gottheiten, die für Ehe und Familie, d. h. für Kinderwunsch stehen; gerade letzterer spielt auf den epidaurischen Stelen eine besondere Rolle.

Nachdem in der Argolis, dann auf Aigina neue Heiligtümer gegründet worden waren, folgte als entscheidender Schritt im Jahre 420 v. Chr. die Niederlassung in Athen. Auch wenn im Piräus, wo Asklepios zunächst ein heiliger Bezirk geweiht wurde, eine große

46) Wilamowitz, Isyllos 89.

47) Wilamowitz, Isyllos 13 f. Pausanias II 26, 3–5.

48) C. Benedum, Asklepiosmythos und archäologischer Befund, *Medizinhistorisches Journal* 22, 1987, 48 ff. 57 f.

Zahl von Kulturen versammelt ist, geht er auch hier sicherlich nicht zufällig eine weitere, wichtige und aufschlußreiche Verbindung ein: Er erscheint in enger Nachbarschaft – wahrscheinlich bestand sogar Kultgemeinschaft – zu Zeus Meilichios, dem durch Opfer versöhnten, in Attika vielverehrten Zeus⁴⁹). Auch dieser ist mit der Schlange verbunden. Auf den Reliefs erscheint er mit langem Zepter und vor dem Thron aufgeringelter Schlange. Dies ist auch darum bemerkenswert, weil später das epidaurische Kultbild des Asklepios ebenfalls diesen Typus wiedergibt⁵⁰). Neben Zeus Meilichios wird im Piräus noch Zeus Philios verehrt, zu dem ebenfalls die Schlange gehört. Hier liegen wahrscheinlich die Ursachen dafür, daß Asklepios dem Zeus ähnlich erscheinen kann. Spätestens für die Zeit des Hellenismus und insbesondere für Pergamon ist die Verknüpfung der beiden Götter überliefert. Sie drückt sich nicht nur in dem gemeinsamen Beiwort Soter aus, sondern auch in Inschriften und dem pergamenischen Zeus-Asklepiostempel.

Nach Aussage der Denkmäler war zu Beginn der Niederlassung des Gottes am Süd-Abhang der Akropolis ein bildlicher Typus für ihn wie auch für Hygieia noch nicht gefestigt. Dies geschieht erst allmählich im 4. Jahrhundert. So muß auch sein Kult noch offen für neue Gegebenheiten gewesen sein, aufnahmebereit und anpassungsfähig. Zu Recht wurde immer wieder auf die gegenüber Athen andere Bevölkerungsstruktur im Piräus hingewiesen. Hier suchte vorwiegend einfaches Volk Linderung seiner Nöte. So konnte sehr wohl eine hingebungsvolle Wundergläubigkeit verstärkt nach Heilungen durch Inkubation verlangen, wie sie Aristophanes, spöttisch zwar, im *Plutos* beschreibt (V. 633–747). Dennoch sollte durch diese Schilderung nicht die Vorstellung eines nur in dieser Richtung ausgeprägten Kultes sich festigen.

Im Zusammenhang mit dem vieldiskutierten Einzug des Gottes in Athen, der zunächst privaten Gründung und den Geländefragen am Südabhang der Akropolis, soll hier auf eine Nachricht hingewiesen werden. In der Vita des Sophokles ist festgehalten, daß Sophokles, der Asklepios bei seiner Ankunft in Athen in seinem Haus aufgenommen haben soll, Priester eines Heros Alkon war, der sich mit Asklepios gemeinsam bei dem Kentauren Chiron

49) E. Simon, *Greek Festivals of Attica*, Madison 1983, 12 ff. Hausmann 113 f.

50) U. Hausmann, *Griechische Weihreliefs*, Berlin 1960, 96 ff., Abb. 57.

aufgehalten hatte⁵¹⁾ und, so darf man schließen, von diesem erzogen worden war. Es bleibt jedoch festzuhalten, daß für den Zeitraum vom Beginn des 5. Jahrhunderts die Nachrichten über das Tun und Wirken des Asklepios äußerst spärlich sind. Es ist sicherlich nicht richtig, den aus Epidauros Kommenden allerorts auf Inkubation und ähnliche Praktiken zu eng festlegen zu wollen. Dies ist auch wichtig zur Beurteilung der Frage, wie der Gott zu charakterisieren sei, den Sophokles erlebte und dem des Sokrates' letzte Worte galten (Platon, Phaidon 118). Aus manchen Beobachtungen könnte folgen, daß im Athener Asklepieion auch eine stärker rational geprägte Medizin gepflegt wurde. Denn aus diesem Heiligtum stammt beispielsweise ein Relief, welches sechs weihende Ärzte vor Asklepios, Demeter und Kore zeigt⁵²⁾. Unter ihnen befindet sich der bekannte Mnesitheos von Athen, der zur Schule der Dogmatiker zu rechnen ist⁵³⁾. Ein weiteres Relief zeigt ein aufgeklapptes Instrumentenkästchen mit zwei Schröpfköpfen⁵⁴⁾. Anzuführen ist eine Darstellung, welche im Zusammenhang mit einer männlichen Gestalt (Sphyros in der Deutung von Svoronos)⁵⁵⁾ Instrumente für einen chirurgischen Eingriff wiedergibt. Auf den Athener Weihreliefs erscheinen die Asklepiossöhne auffallend häufig. Hier stellt sich die schwer zu beantwortende Frage nach ihrer Bedeutung für das Heiligtum und seinen Kult. Auch wenn sie, wie in den Hymnen, als Geschwister von Akeso, Iaso, Panakeia und Hygieia das große Gefolge des Vaters bilden, ist offen, ob mit ihrer Darstellung ein Anspruch verknüpft ist, der sich von ihrer Bedeutung im Epos herleitet, oder ob sie, gleichsam blasser geworden, wie andere absorbiert wurden. Allerdings bezeugt Platon, daß ihre Geschichte und Tradition sehr wohl noch lebendig war (Politeia 405 e; 408 a). Neben Athen⁵⁶⁾ ist dieses

51) O. Walter, Das Priestertum des Sophokles, Festschrift A. Keramopoulou, Athen 1953, 469 ff. Wilamowitz II, 222. Roscher I 1, 888 ff. s.v. Cheiron, 890 (v. Sybel).

52) Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, Zürich/München, II 1, 1984, 863 ff. s.v. Asklepios, 886 Nr. 313 [Athen, Nat. Mus. Nr. 1332] (Holtzmann).

53) RE XV 2 (1932) 2281 ff. s.v. Mnesitheos (Deichgräber). H. Hohenstein, Der Arzt Mnesitheos aus Athen, Diss. Jena 1935, 8 ff. 19 ff. J. Bertier, Mnésithée et Dieuchès, Leiden 1972.

54) E. Berger, Das Basler Arztrelief, Basel/Mainz 1970, 76 Abb. 98.

55) J. N. Svoronos, Das Athener Nationalmuseum, Athen 1908–1911, Textbd. I 272 ff.

56) Vgl. die Aufstellung der entsprechenden Reliefs bei Hausmann 178, Nr. 147 ff. Ein weiteres Relief stammt aus Epidauros, heute Athen, Nat. Mus. Nr. 1426; Abb. Hausmann Nr. 10. In Epidauros wurde zudem eine Machaoninschrift gefunden, die in die 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts datiert wurde. Auch hier ist noch

Zusammengehen in Messene zu beobachten. Hier gibt es marmorne Standbilder des Asklepios und seiner Söhne und zudem Gemälde in einem Tempel, welche neben Szenen aus der frühen Geschichte von Messenien wiederum den Vater mit seinen Söhnen darstellen, „weil auch sie am Zug gegen Ilion teilgenommen haben“ (Pausanias IV 31,12). Dennoch scheint es für Messenien nach den Angaben von Pausanias und den Grabungsbefunden wahrscheinlich, daß die alte Tradition nicht fortgeführt wurde⁵⁷).

Zu den Folgen des epidaurischen Neubeginns gehören die neu in den Familienverband aufgenommenen Töchter. Auch sie bezeugen den Wandel in der Auffassung des Gottes. Tragen Machaon und seine Söhne Andeutungen an den kriegerischen Kampf im Namen, an dem im Epos die Ärzte beteiligt waren, so stehen später die weiblichen Angehörigen für Gesundheit und Wohlergehen. Ihre Aufnahme erfolgte in der Zeit nach dem Ende des 5. Jahrhunderts⁵⁸). Sie sind demnach nicht von Beginn des peloponnesischen Kultes an mit dem Heilgott verknüpft, sondern kommen in der Phase der allmählichen Konsolidierung hinzu. Letztlich vermag auch Hygieia, die Personifizierung der Gesundheit, den neuen Aspekt der epidaurischen Religion zu verdeutlichen. Nicht allein Kranke, auch Gesunde wenden sich an den Retter und seine Begleiterinnen. Freudebringer wird er genannt, Abwehler von Übeln, wie auch Hygieia für den Fortbestand des körperlichen Wohlbefindens angerufen wird. So ist ihr Erscheinen im Gefolge der Aphrodite auf einer attischen Vase vom Ende des 5. Jahrhunderts verständlich⁵⁹). Jetzt wird allseits das Hilfreiche,

ungeklärt die Frage des Kultes, auch im Zusammenhang mit Asklepios. Dazu RE XIV 1 (1928) 144 ff. s.v. Machaon, 147 f. (v. d. Kolff).

57) Pausanias IV 31, 9–12. Auch an anderen Orten zeigt sich, daß alte Bodenmale und Gründungslegenden aufgegeben oder verändert werden zugunsten neuer Tempelanlagen, die oft auch mit einem anderen Kult einhergehen. Dies gilt beispielsweise für Gortys/Arkadien. Vgl. dazu: Antike Welt, 1987, Sondernummer Arkadien, 60 ff. (Felten). Der nun beherrschende epidaurische Einfluß zeigt sich auch in der Übernahme des Tempelgrundrisses.

58) Edelstein II, 87 ff. Daß Iaso im 5. Jahrhundert als Kind von Amphiaraios gelten kann, ist auch ein Zeichen für erst allmählich erfolgende Kultfestigung.

59) E. Simon, Die griechischen Vasen, München 1976, 148 f.: „An den Rücken der Hygieia lehnt sich Eudaimonia, die Glückseligkeit.“ Eudaimonia begegnet zudem auf einer attischen Vase aus der Zeit um 420 v. Chr. mit der (fragmentierten) Darstellung der Asklepioskindheit. Die Szene bezieht sich auf die Geburt des Asklepios in Epidauros. Eudaimonia sitzt hier vor einer Säule, auf welcher ein Dreifuß ruht, vielleicht Zeichen für das Heiligtum. Vgl. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich/München, II 1 1984, 868 Nr. 1. Nach Isyllos (s. Anm. 47) wurde Asklepios „in dem duftenden Tempel“ geboren. Dieser auffallenden Bemerkung wurde bislang nicht nachgegangen. Darf diese Notiz in Verbin-

Freundliche verkörpert, manchmal noch unterstützt von Epione, der milden Gattin des Asklepios, deren leise berührende Hand in den Wehen Hilfe verspricht. Diese Eigenschaften waren auch bei den genannten anderen Göttinnen zu einem Teil gegeben, die zu Neubeginn des peloponnesischen Kultes von gewissem Einfluß waren.

Dieser epidaurische Asklepios ist nahezu das Gegenteil des epischen. Sein Kult und seine Verehrung erfuhren eine enorme Ausbreitung und wirkten lange über das Ende der Antike hinaus. Dieser späte Gott kam anderen Menschen einer anderen Zeit entgegen, er war gegenwärtig in ihrem Verlangen nach einem alle Schmerzen und Kümmernisse verstehenden Gott, der ihnen viel verhielt, ohne allzuviel zu verlangen. Zu diesem mitfühlenden Gott wurde er in Epidauros nach dem Bruch mit der thessalischen Tradition. Viele Bildwerke drücken seine Teilnahme am Geschick der Menschen bis hin zum Mitleid aus. Dies sind Eigenschaften, die ihn bei manch äußerlicher Nähe zu Zeus doch unverwechselbar auszeichnen. Da er nicht mehr nur heilt, sondern im Gegensatz zur Epik mit ganz anderen Mitteln für nahezu alle Belange menschlichen Lebens und Leidens steht, setzte er sich so erfolgreich über die große Zahl anderer Götter und Heilheroen hinweg und wurde zu einem der beherrschenden Götter des Hellenismus.

Gießen

Christa Benedum

dung mit Aphrodite gebracht werden, die in Epidauros ein Heiligtum hatte? Auf der oben zitierten Vase gehören Hygieia und Eudaimonia zu Aphrodite: „Beide zusammen verkörpern das Wohlbefinden unter dem Schutz der Aphrodite.“ Vgl. E. Simon ebenda 148.