



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Inkubation und Träume
im spätantiken Christentum und Heidentum“

Verfasserin

Isabella Ernestine Hölbl

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 190 020 338

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Lehramt UF Katholische Religion UF Latein

Betreuer:

ao. Univ.-Prof. Dr. Karl Baier

*O quam profunda iustis
arcana per soporem
aperit tuenda Christus,
quam clara! quam tacenda!*

– prud. cath. 6, 73 – 76

Danksagungen

Zu Beginn danke ich meinen Eltern, die mir mein Studium überhaupt erst ermöglicht haben und immer an mich glauben. Ebenso bin ich meinem Bruder dankbar für seine positive Art, die sehr erbaulich auf mich wirkt. Ich danke meinem Onkel, bei dem ich stets auf offene Ohren stoße, wenn ich ihm die neuesten Erkenntnisse meiner Studien mitteile.

Ich danke all meinen Freundinnen und Freunden, die mir geduldig mit Rat und Tat zur Seite stehen und mich mit ihren aufmunternden Worten motivierten. Ich bedanke mich außerdem bei all jenen lieben Menschen, die meine Texte korrigierten und mir Rückmeldungen dazu gaben.

Ein besonderer Dank ergeht an meinen Betreuungsprofessor Dr. Baier, der es mir ermöglichte, diese Arbeit über mein Wunschthema schreiben zu dürfen. Er unterstütze mich durch hilfreiche Hinweise und begegnete mir sofort mit Verständnis für mein Interesse.

Nicht zuletzt danke ich meinem Freund Clemens, mit dem ich gemeinsam in Träume versinken kann, der mich aber auch wieder verlässlich in die Realität zurückholt, wenn mich fremde Welten allzu weit fortzuziehen drohen.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	3
2	Das antike Traumverständnis	7
	2.1. Charakteristikum des antiken Traums.....	7
	2.2. Traumtheorien und Kategorisierungen.....	8
	2.3. Traumdeutung und Traumursprung.....	11
	2.4. Kritik an der divinatorischen Kraft der Träume.....	16
3	Das Traumverständnis im Christentum der Spätantike.....	20
	3.1. Christliche Zugänge zum Traum.....	20
	3.2. Traumtheorien und Kategorisierungen	24
	3.3. Divinatorische Kraft der Träume.....	29
	3.3.1. Kaiserliche Träume.....	30
	3.3.2. Traum in der Passionsliteratur.....	33
	3.4. Religionswissenschaftlicher Vergleich.....	37
4	Inkubation	41
	4.1. Begriffserklärung.....	41
	4.2. Asklepios.....	43
	4.2.1. Asklepios in der Mythologie.....	44
	4.2.2. Die Attribute des Asklepios.....	45
	4.2.3. Der religiöse Charakter des Asklepios	47
	4.3. Das Inkubationsritual	49
	4.4. Politisch-soziale Aspekte der Inkubation.....	55
	4.5. Die Verbreitung des Kults	57
5	Inkubation in der Spätantike.....	58
	5.1. Historische Entwicklung des Asklepioskults in der Spätantike.....	58
	5.2. Christliche Kritik an der Inkubation und an Asklepios	59
	5.3. Weiterführung der Inkubation im christlichen Kontext.....	63
	5.3.1. Die Heiligen Kosmas und Damian.....	65
	5.3.2. Die Heilige Thekla.....	67
	5.4. Religionswissenschaftlicher Vergleich	70

6	Wissenschaftliche Analyse der Inkubation.....	73
6.1.	Wissenschaftliches Verständnis der Inkubation.....	73
6.2.	Wissenschaftliche Theorien zur Inkubation.....	76
6.3.	Traum und Schlaf als Medizin.....	79
7	Conclusio.....	81
8	Literaturverzeichnis	84
9	Zusammenfassung	90
10	Abstract	91
11	Curriculum Vitae.....	92

1 Einleitung

Zu allen Zeiten gab sich der Mensch selbst Rätsel auf. Zwei Phänomene, die die Menschheit von jeher beschäftigten, sind der Schlaf und der Traum, weswegen sie auf unterschiedlichsten Gebieten erforscht wurden. Sowohl die Geisteswissenschaften als auch die Naturwissenschaften setzten sich mit dieser eigentümlichen Welt, die nur dem jeweiligen Individuum zugänglich ist, auseinander. Meine Untersuchungen müssen vorerst die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse ausklammern, zumal der Fokus auf einer Zeit liegt, in der die mystischen, religiösen und politischen Motive von Träumen eindeutig im Vordergrund standen.

In meiner Arbeit werden bestimmte Aspekte sowie ein spezielles Anwendungsgebiet des Träumens analysiert, nämlich die Inkubation, die in diesem Kontext als Schlaf von Hilfesuchenden in den heiligen Tempeln zu verstehen ist. Ungeachtet der Tatsache, dass diese Art des Heilens mittlerweile der Vergangenheit angehört, kann die Signifikanz von Schlaf und Träumen nicht geleugnet werden. Wissenschaftler gehen davon aus, dass während des Träumens Informationen verarbeitet werden und der Geist erquickt wird. Insgesamt wird den Träumen geradezu eine lebenswichtige Funktion attestiert.¹

In unzähligen antiken, ebenso spätantiken, Berichten und Texten wurden Träume, die in dem jeweiligen religiösen und geschichtlichen Kontext des Literaten entstanden, geschildert. Aus diesem Grund liegt mein Fokus zunächst darauf, Gedanken zum Träumen aus dem Altertum zu sammeln und zu ordnen.

Die zeitliche Eingrenzung der Spätantike stellt ein gewisses Problem dar, zumal das Verständnis der Epoche eine Entwicklung durchmachte und auf mehrfache Weise definiert wurde. Als weitläufigste Zeitspanne legte unter anderem der Historiker Peter Brown die Jahre 250 bis 800 n. Chr. fest. Der Gedanke dahinter war, einem Euro- und Romanozentrismus dadurch zu entgehen und die Entwicklungen im Nahen Osten und Iran mitzubersichtigen. Ansonsten verband man die Epoche in erster Linie mit den Geschehnissen des Römischen Reiches und damit wurde als Endpunkt das Jahr 476 gesehen, in dem das Weströmische Reich zu Ende ging. Alois Riegl führte vor etwa einem Jahrhundert den Begriff „Spätantike“ ein und setzte die Langobardeninvasion und die Herrschaft Justinians als Ende dieser Zeit fest, dafür

1 Vgl. Vedfelt, O.: Dimensionen der Träume. Ein Grundlagenwerk zu Wesen, Funktion und Interpretation, Zürich / Düsseldorf 1997, S. 273.

definierte er den Beginn als Zeit der Severer oder die Herrschaft Konstantins. Oswald Spengler betonte diesbezüglich, dass eine ganz präzise Einteilung ohnehin überholt sei.²

Für meine Recherchen kommt es insbesondere auf die Kontinuitäten und Diskontinuitäten der jeweiligen Texte und Gedanken im Verhältnis zur Antike an. Außerdem spielte die Inkubation im Osten eine größere Rolle als im Westen, weswegen ich in meiner Arbeit die Spätantike als Zeitraum von der Herrschaft Diokletians bis Justinian I. verstehe.³

Einzig Tertullian bildet zu der Einteilung eine Ausnahme, denn er verfasste seine für meine Forschungen äußerst relevanten Texte noch vor Diokletians Regentschaft. Trotzdem besteht keinerlei Zweifel an seiner Zugehörigkeit zur Spätantike, die durch philologische und kirchenhistorische Untersuchungen bedenkenlos gewährleistet werden kann.⁴

Ein Ziel meiner Forschung besteht darin, Charakteristika und Verständnisformen des Traums darzulegen, sowie Entwicklungsprozesse im antiken und spätantiken Traumverständnis aufzuzeigen. Da es den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, zu sehr auf die geschichtlichen Ereignisse einzugehen, konzentriere ich mich ausschließlich auf all jene Details, die relevant für die Traumthematik sind. Auf diese Art wird die Auswirkung der Träume auf die Historizität entfaltet. Als Methode für die Traumthematik wähle ich einen individualisierenden Vergleich⁵, weswegen ich mit der Erfassung des antiken Traumverständnisses beginne.

Zunächst teile ich das Phänomen nach gewissen Aspekten ein, wobei ich mit dem Charakteristischen des antiken Traums beginne und über Traumtheorien bzw. Kategorisierungen zum antiken Verständnis von Traumdeutung und Traumursprung gelange. Zuletzt wird der Glaube an die divinatorische Kraft von Träumen und die Kritik derselben analysiert. Dabei ziehe ich sämtliche griechischen und römischen Überlieferungen heran, wobei ich Aussagen aus Texten in der historischen Spanne von Homer bis Artemidor behandle und ihre unterschiedlichen Zugänge und Auffassungen erörtere.

Im nächsten Schritt befasse ich mich auf dieselbe Weise mit dem spätantiken Traumbegriff, wobei die Einteilung nach ähnlichen Aspekten erfolgt. In diesem Teil kommen nun

2 Vgl. Marcone, A.: A Long Late Antiquity?: Considerations on a Controversial Periodization, in: *Journal of Late Antiquity*, Volume 1, Number 1 (2008), S. 4 – 14.

3 Vgl. Thraede, K.: Spätantike, in: *LthK* 9 (2000), S. 820f.

4 Vgl. Graf, F. G.: *Klassiker der Theologie. Von Tertullian bis Calvin*, München 2005, S. 31 – 41.

5 Vgl. Koch, C.: Möglichkeiten und Grenzen der Vergleichenden Religionswissenschaft, in: Zima, P. V.: *Vergleichende Wissenschaften. Interdisziplinarität und Interkulturalität in den Komparatistiken*, Tübingen 2000, S. 133f.

ausschließlich christliche Literaten zu Wort, die andere Schwerpunkte setzten.

Für beide Epochen werden divergente Beispiele verwendet, um die Pluralität der Traumverwendungen im politischen und religiösen Leben zu demonstrieren. Abschließend werden die Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen dem antiken und spätantiken Traumverständnis untersucht.

Um meine Forschungen möglichst präzise ausführen zu können, arbeite ich hauptsächlich mit den Originalquellen. Die Zitate in lateinischer Sprache finden sich jeweils in den Fußnoten. Im Haupttext werden stets die deutschen Übersetzungen angeführt, die, sofern sich in den Anmerkungen kein Hinweis auf eine andere Quelle befindet, von mir selbst vorgenommen wurden. Die Treue zum Original ist mir dabei ein wichtiges Anliegen, darum lasse ich die Literaten oftmals selbst sprechen. Die wissenschaftliche Erarbeitung meines Themas kann aber natürlich nicht auf eine Interpretation der herangezogenen Texte verzichten.

Im Zuge der anschließenden Untersuchungen wird auf den Tempelschlaf eingegangen. Die von mir angewandte Methode versteht sich als historische Religionsforschung, die die Inkubation in ihrer historischen Individualität zu erfassen sucht. Bei diesem Vorgang werden die Fakten von religiösen Erscheinungen in ihrer Geschichtlichkeit analysiert. Dabei werden sowohl Quellen der Archäologie als auch der Philologie zur religionswissenschaftlichen Erkenntnis herangezogen.⁶

Auf diese Weise kläre ich die Frage nach der Bedeutung des Begriffs Inkubation und suche nach dem Ursprung dieser Praxis. Da diese Heilmethode speziell im Asklepioskult durchgeführt wurde und sich großer Beliebtheit erfreute, kommt man nicht umhin, sich mit dieser Gottheit zu befassen. Deswegen werden die mythologischen Geschichten rund um den Heilgott rekonstruiert und ebenso seine Erkennungszeichen besprochen. Daraufhin widmet sich meine Forschung dem Kult, der rund um diese Gottheit entstanden ist. Trotz der fragmentarischen Überlieferungen unternehme ich in meiner Arbeit den Versuch, möglichst alle relevanten historischen Quellen bezüglich der Inkubation zu berücksichtigen, zu sammeln und auszuwerten. Die Stelen von Epidauros⁷ spielen dabei eine besonders wichtige Rolle,

6 Figl, J.: Einleitung. Religionswissenschaft - Historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff, in: Figl, J. (Hrsg.): Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck 2003, S. 38, S. 41.

7 Vgl. Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion, Philologus, Supplementband XXII, Heft III, Leipzig 1931.

nicht zuletzt wegen der Tatsache, dass Epidauros das bedeutendste Zentrum des Asklepioskults darstellte.

Die Gründe für das Blühen des Kultes, trotz immer vorhandener Skepsis, werden beleuchtet, und in diesem Zusammenhang der religiöse, soziale und kulturelle Hintergrund⁸ erforscht.

Im daran anknüpfenden Kapitel wird die Inkubation weiterbearbeitet, wobei auf die historischen Entwicklungen der Spätantike Bezug genommen wird, insbesondere auf die Entstehung des Christentums. Wenn die Einflüsse der religiösen Konflikte zwischen Heidentum und Christentum auf den Asklepioskult untersucht werden, steht hierbei die Frage im Zentrum, wie das frühe Christentum auf die Praxis der Inkubation und die Verehrung des Asklepios reagierte. In diesem Kontext wird die Entstehung der Märtyrerlegenden und der Heiligenverehrung umrissen.⁹ Dabei werden sowohl das heilige Bruderpaar Kosmas und Damian als auch die Heilige Thekla vorgestellt, denn diese Heiligen sind für die Konfrontation mit dem heidnischen Gott und dessen Adaption äußerst relevant.

Im Anschluss daran erfolgt ein individualisierender Vergleich, bei dem die Differenzen und Gemeinsamkeiten sowohl der Praxis der Inkubation als auch das religiöse Verständnis von dieser Heilmethode ausgearbeitet werden.

Zu guter Letzt kommen unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen der Gegenwart zu Wort, die Theorien zur rationalen Erklärung der Wunderheilungen anbieten. Die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten je nach Wissenschaft und Entwicklungsstand werden mit ihren Stärken und Schwächen dargestellt, wobei weder die spiritistische noch die neurobiologische Sichtweise ausgeklammert wird. Die gesammelten, oftmals konträren Deutungen werden möglichst sachlich präsentiert. Dabei wird den Fragen nachgegangen, wie sehr man den Wunderberichten glauben kann und welche Rolle Träume bei den Heilungen tatsächlich spielten.

In meiner Arbeit lege ich besonderen Wert auf Objektivität, weshalb eine angemessene Darstellung der geschichtlichen Entwicklungen und der religiösen Einstellungen sowohl des Christentums als auch des Heidentums erfolgt. Gerade um die sachgerechte Veranschaulichung zu ermöglichen, liegt der Fokus speziell auf den historischen Quellen, die ebenfalls kritisch begutachtet werden.

8 Vgl. Edelstein, E. / Edelstein, L.: *Asclepius. Collection and interpretation of the testimonies*, volumes I and II, Baltimore / London 1998, S. 173 – 178.

9 Vgl. Lucius, E.: *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904, S. 255f.

2 Das antike Traumverständnis

Zu Beginn sollen bestimmte Aspekte des Traums aus Sicht der antiken Welt untersucht werden. Da das Christentum sich in einem heidnisch-jüdischen Kontext entwickelte und sich aus diesem Grund mit deren Gedanken und Riten auseinandersetzen musste, soll zunächst die Vielfalt der Bedeutungen und Zugänge der überlieferten Quellen verdeutlicht werden.

2.1. Charakteristikum des antiken Traums

Träume hatten in der antiken Welt der Griechen und Römer eine weitaus größere Bedeutung als in der Bibel, was sich sowohl im privaten und öffentlichen als auch im religiösen Leben zeigte. Philosophen setzten sich mit der Materie auseinander, und es gab den Beruf des professionellen Traumdeuters. In der Bibel, bei Daniel und im Buch Genesis, ist dieser Beruf für die Ägypter und Babylonier belegt.¹⁰

Mithilfe der überlieferten Quellen können gewisse Rückschlüsse auf das antike Traumverständnis gezogen werden: Sogenannte Wunschträume, wenn etwa ein Hunger- oder Durstleidender im Traum isst bzw. trinkt, waren den Griechen gut bekannt.¹¹

Bei Homer erschien der Traum selbst als personifiziertes, göttliches und geflügeltes Wesen, das sich der träumenden Person zeigte und dann wieder entschwand.¹² Es handelte sich um „ein eignes Geschlecht von Wesen, die in der Gegend des Sonnenunterganges ihren Wohnsitz haben und in Hesiod's Theogonie [...] sind sie die Kinder der Nacht, ebenfalls ein besonderes Geschlecht von göttlichen Wesen.“¹³

Ein Charakteristikum der griechischen Traumschilderungen jener Zeit ist die Rolle der Götter darin. Sie offenbarten sich dem Träumer persönlich und redeten direkt zu ihm. Daraus wird bereits ersichtlich, dass Träume als Gottesbotschaften verstanden wurden.¹⁴ Die Figur, die den

10 Vgl. Wikenhauser, A.: Die Traumgesichte des Neuen Testaments in religionsgeschichtlicher Sicht, in: Klauser, T. / Rucker, A. (Hrsg.): *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. Festschrift zum 60. Geburtstag von Franz Joseph Dölger*, (Antike und Christentum. Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien, Ergänzungsband I), Münster 1939, S. 325.

11 Vgl. Binswanger, Dr. L.: *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes. Von den Griechen bis zur Gegenwart*, Berlin 1928, S. 5.

12 Vgl. Meier, C. A.: *Die Bedeutung des Traumes. Lehrbuch der Komplexen Psychologie C. G. Jungs*, Band II, Olten 1972, S. 76.

13 Büchschütz, B.: *Traum und Traumdeutung im Altherthume*, S. 6.

14 Vgl. Meier, C. A.: *Die Bedeutung des Traumes*, S. 76.

Traum repräsentierte, konnte ein Gott sein, aber auch ein Geist, ein Traumbote oder ein „Eidolon“, ein Bild. Die träumende Person hingegen war nahezu gänzlich passiv. Sie hörte und antwortete manchmal im Schlaf, einmal wollte sie die Traumfigur mit ihren Händen fangen. Diese Bewegungen sind allerdings nicht untypisch für Schlafende. Bei Homer wussten die Träumenden stets, dass sie schliefen, die Traumgestalt wies sie sogar darauf hin. Die Griechen sprachen auch niemals davon, einen Traum zu haben, sondern davon, einen gesehen zu haben. Die Passivität des Träumers wird durch diese Formulierung betont, aber sie wird auch dann verwendet, wenn der Schläfer im Zentrum des Traumgeschehens steht.¹⁵ Aktive Träume spielten nämlich ebenfalls eine Rolle in den antiken Überlieferungen, wenn die Seele in die Unterwelt reiste, um dort eine Vision zu empfangen.¹⁶ Derartige Eigenheiten werden oft als dichterischer Kunstgriff Homers betrachtet, denn im Volksglauben lässt sich keine Personifikation von Träumen ausfindig machen, letztlich erschienen sie selbst bei den Dichtern nur im Auftrag anderer Götter.¹⁷ Trotzdem findet sich auch bei anderen griechischen antiken Autoren ein ähnlicher Sprachgebrauch.¹⁸

2.2. Traumtheorien und Kategorisierungen

Aus der Fülle an Symbolen und Geschehnissen, die in den nächtlichen Bildern erscheinen, wird die Notwendigkeit sichtbar, sich eine Übersicht darüber zu verschaffen. Um diese Vielfalt noch überblicken zu können, tendierte der Mensch schon immer dazu, Kategorisierungen vorzunehmen, damit dadurch Bearbeitungen und Gedanken zum jeweiligen Thema erleichtert werden. Das zeigte sich auch in der Antike, als Traumkategorien und Traumtheorien, die die Kategorisierungen rechtfertigten, vorgenommen wurden. Naturgemäß profitierten insbesondere Traumdeuter von derartigen Einteilungen. Sie dienten als Stütze und versicherten gleichzeitig, dass Interpretieren notwendig seien, um Relevantes von Irrelevantem zu unterscheiden.¹⁹

15 Vgl. Dodds, E. R.: Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt 1970, S. 57f.

16 Vgl. Gnuse, R. K.: Dreams and dream reports in the writings of Josephus. A Traditio-Historical Analysis, Leiden / New York / Köln 1996, S. 102f.

17 Vgl. Büchschütz, B.: Traum und Traumdeutung im Alterthume, S. 6.

18 Vgl. Dodds, E. R.: Die Griechen und das Irrationale, S. 58.

19 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche. Die westliche Tradition bis

Problematisch jedoch ist die große Bandbreite von Traumbedeutungen, denn sowohl das Verständnis als auch die Anerkennung von Träumen variierte sehr, je nach der Einstellung des Träumers. Folglich ist es schwierig, Konstanten ausfindig zu machen, wobei ein Phänomen sich trotz aller historischen und philosophischen Veränderungen durchsetzen konnte, das später noch ausführlichst besprochen wird, nämlich die Inkubation.²⁰

Trotzdem können grob zwei Zugänge zur Erstellung einer Traumtheorie festgestellt werden: Entweder man betonte die psychophysischen Mechanismen während des Träumens, oder man brachte die theologischen, übernatürlichen Vorstellungen ins Zentrum der Aufmerksamkeit.²¹

Die Geschichte der Traumtheorien beginnt jedenfalls in Anbetracht der noch erhaltenen Quellen bei Homers Odyssee und somit mit theologischen Überlegungen. Dabei konzentrierte er sich auf die Entstehungsweise des Traums und lässt die träumende Person außer Acht.²²

„Gemäß Odyssee XIX 562-567 gibt es zwei Traumtore, durch die die Träume gesendet werden, eines aus Horn für wahre Träume, das andere aus Elfenbein für falsche Träume. Diese grundsätzliche dichotomische Unterscheidung wird von der griechisch-römischen Antike fast durchgängig geteilt.“²³

Außerdem wurden Träume immer dann als wahr erachtet, sobald sie sich realisierten. Von daher erfolgte die Trennung in wahre und falsche Träume durch die Evidenz der beinhalteten Zukunftsvorhersagen. Homer und die altorientalischen Zeugnisse schrieben den sozial höher gestellten Menschen eher die Fähigkeit zu, wahre Träume zu empfangen, als den sozial schwachen.²⁴

Die Philosophen differenzierten diese Dichotomie der Träume im Laufe der Zeit weiter aus. Der Ursprung der Träume wurde nun ebenfalls entfaltet. Wahre Träume wurden weiterhin den Göttern zugeschrieben, die falschen jedoch der menschlichen Seele. Fehlschlüsse wurden auf inkorrekte Deutungen zurückgeführt.

Diese Einteilung genügte allerdings abermals nicht, weil sie die unterstützende Funktion für medizinische Diagnosen außer Acht ließ, die bereits im Corpus Hippocraticum aufgezeigt wurde. Dort wurde der Traum für medizinische Erkenntnisse berücksichtigt.²⁵ Im medizinischen Kontext spielte nun auch das Physische eine Rolle beim Träumen. Aristoteles,

Augustin, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Band 23, Leipzig 2008, S. 50f.

20 Vgl. Meier, C. A.: Die Bedeutung des Traumes, S. 75.

21 Vgl. Miller, P. C.: Dreams in late antiquity. Studies in the imagination of a culture, New Jersey 1994, S. 42.

22 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 51.

23 Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 51.

24 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 51.

25 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 52.

Hippokrates und Galen hoben den diagnostischen Wert von Träumen für Mediziner hervor, mehr als das heute geschieht, mit Ausnahme der Psychoanalyse.²⁶

Auch Platon und viele Ärzte sahen in Träumen die Möglichkeit, genauere Informationen über die Probleme der kranken Personen zu erhalten, indem Tagesreste und körperliche Befindlichkeiten im Traum offenbart werden. Von den überlieferten Quellen her zeigt sich, dass ansonsten diese psychophysischen Aspekte bei den antiken Traumkategorisierungen vernachlässigt wurden.²⁷

Weitere Traumtheorien sind hauptsächlich fragmentarisch oder in späteren Zeugnissen mit fehlendem Originalkontext überliefert. Diese Inhalte wurden in den Werken Ciceros und Artemidors übermittelt.²⁸

Cicero gab Poseidonios' Ansicht wieder, dass Menschen auf drei Arten Träume von Göttern erhalten:

1. Die Seele vermag dies selbst, aufgrund ihrer Verwandtschaft mit den Göttern.
2. Die Luft sei voller unsterblicher Seelen, die die Zeichen der Wahrheit mit sich tragen.
3. Die Götter unterhalten sich selbst mit den schlafenden Personen.²⁹

Artemidor hingegen führte sogar eine Einteilung der Träume in fünf Kategorien durch:

1. Träume zeigen die Gegenwart an und sind beeinflusst durch Affekte und Physisches.
2. Geistererscheinungen
3. Traumgesichte, unterteilt in:
 - a) unverschlüsselt (theorematisch³⁰)
 - b) verschlüsselt (allegorisch³¹), abermals unterteilt in persönlich, fremd, kollektiv, öffentlich und kosmisch.
4. Visionen
5. Orakel

Artemidors Interesse galt allerdings nur den allegorischen Träumen.³²

26 Vgl. Binswanger, Dr. L.: Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes, S. 7.

27 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 52.

28 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 53.

29 Vgl. *div. I*, 64.

Vgl. Meier, C. A.: Der Traum als Medizin. Antike Inkubation und moderne Psychotherapie, Zürich 1985, S. 132.

30 theorematikoi

31 allegorikoi

32 Vgl. Näf, B.: Traum und Traumdeutung im Altertum, S. 126f.

2.3. Traumdeutung und Traumursprung

Aufgrund der großen Diskrepanz zwischen Wach- und Traumwelt, sowohl in der sinnlichen als auch in der geistigen Wahrnehmung³³, erscheint es nicht verwunderlich, wenn man den Träumen einen übernatürlichen Ursprung zuschreiben möchte. In der antiken Welt, wie schon bei Homer erwähnt, traten Götter in Beziehung mit den träumenden Menschen. Außerdem erachtete man als Sinn der Traumbilder den Offenbarungscharakter.³⁴

Der Glaube an prophetische Träume, die eine Gottheit ermöglichte, war in der antiken Welt weit verbreitet. Es zeichnete sich generell ein Glaube an mantische Träume ab. Ebenso gab es Traumorakel und Traumbücher, die bei den Auslegungen von symbolischen Träumen herangezogen wurden.³⁵ Als Sender der Träume wurden die Götter erachtet, die darin sowohl die Wahrheit prophezeiten als auch in die Irre führten.³⁶ Ein derartiger Glaube erschien bei allen Völkern der Antike und wurde in ihr Religionssystem aufgenommen. Diesem fest verankerten Glauben konnte man sich schwer lossagen, was sich einerseits durch die zahllosen Überlieferungen von Träumen im Altertum, andererseits durch die Rituale, die vollzogen wurden, damit Unheil verkündende Träume nicht in Erfüllung gehen, beweisen lässt.³⁷

Die Deutung der gottgesandten Träume war ausschließlich religiösen Amtsträgern vorbehalten. Insgesamt wurde den Träumen eine Wahrheit zugeschrieben, die mit den physiologischen Gegebenheiten der träumenden Person zusammenhängen. Spannende Erkenntnisse können aus dem Corpus Hippocraticum gewonnen werden, besonders aus der Schrift „Peri diaites“³⁸. Da zeigt sich bereits der Gedanke einer Seele, die jedoch nicht vom Körper getrennt gedacht wird. Sie wurde vielmehr als Diener des Körpers betrachtet, wobei sich die Seele je nach der Aktivität des Leibes, also beispielsweise beim Hören, Sehen oder Gehen, aufteilt. Im Wachzustand findet also ein erfolgreiches Zusammenspiel zwischen Leib und Seele statt, daher könne sich die Seele im Schlafzustand des Körpers frei bewegen. Die Kooperation endet im Schlaf, denn ab dann führe die Seele ihre Tätigkeiten alleine aus.³⁹

33 Erinnerungen oder Fantasie unterscheiden sich immer noch von nächtlichen Träumen.

34 Vgl. Büchschütz, B.: Traum und Traumdeutung im Altherthume, S. 4f.

35 Vgl. Wikenhauser, A.: Die Traumgesichte des Neuen Testaments in religionsgeschichtlicher Sicht, S. 325.

36 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 51.

37 Vgl. Büchschütz, B.: Traum und Traumdeutung im Altherthume, S. 5 – 8.

38 „Über die gesunde Lebensweise“

39 Lieshout, R. G. A. Van: Greeks on dreams, Utrecht 1980, S. 100 – 102.

Ähnliche Hinweise finden sich ebenso in Galens Werk „De dignotione ex insomniis“⁴⁰.

Im 63. Kapitel des ersten Buchs von „De divinatione“ analysierte Cicero Poseidonios' Verständnis von Schlaf, der in Zusammenhang mit der Seele gebracht wurde:

„Wenn die Seele also im Schlaf von der Gemeinschaft mit dem Körper und von der Beeinträchtigung durch ihn befreit ist, dann erinnert sie sich an Vergangenes, bemerkt sie Gegenwärtiges und sieht Zukünftiges voraus. Denn der Körper dessen, der schläft, liegt ausgestreckt wie der eines Toten; es regt sich aber und lebt die Seele“⁴¹.

Hier wird also nicht nur die Seele mit dem Schlaf zusammengeführt, sondern auch der Schlaf mit dem Tod. Der Gedanke wird so weitergeführt, dass die Seele nach dem Tod eine noch viel größere Bewegung vollziehe als im Schlafe. Folglich „ist sie [die Seele] beim Herannahen des Todes auch in viel höherem Maße der Wahrsagung fähig.“⁴²

Der Beginn der professionellen Traumdeutung kann schwer wissenschaftlich festgelegt werden. Allerdings findet sich bereits in Homers Ilias die Erwähnung von „Traumwälzern“⁴³, womit wohl Deuter und Priester des Orakels, die einen besonderen Kompetenzbereich innehatten, gemeint waren.⁴⁴

Nach Plutarch existierten bereits im fünften vorchristlichen Jahrhundert „Traumbücher und Traumtafeln, nach denen man Prophezeiungen und Warnungen aus den Träumen einfach ablesen oder aus Bildern und Symbolen deuten konnte, ein Aberglaube, der sich ja bis in unsere Zeit erhalten hat und immer erhalten wird.“⁴⁵

Es gab Volksstämme⁴⁶, denen man die Fähigkeit der Traumdeutung von Natur aus zuschrieb, berühmt unter ihnen waren Aristandros, der Traumdeuter am Hofe Alexanders des Großen, und Apollodoros. Die Traumdeutung spaltete sich vergleichbar mit der Medizin in einen sakralen und einen weltlichen Zweig auf. Der Beruf des Traumdeuters wurde dann entweder zum Broterwerb oder zu wissenschaftlichen Zwecken ausgeführt.⁴⁷

40 „Über die Diagnose aus Träumen“

41 Cicero, Marcus Tullius: Über die Wahrsagung. De Divinatione. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Christoph Schäublin, München / Zürich 1991, S. 69.

div. 1, 63: „cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritoru, praesentia cernit, futura providet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus.“

42 Cicero, Marcus Tullius: Über die Wahrsagung, S. 69.

div. 1, 63: „adpropinquante morte multo est divinior.“

43 oneiropoloi

44 Vgl. Walde, C.: Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, S. 128.

45 Binswanger, Dr. L.: Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes, S. 3.

46 Etwa die „Telmesser“, über die Aristophanes eine Komödie verfasst haben soll, die aber nicht erhalten ist.

47 Vgl. Walde, C.: Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, Düsseldorf / Zürich 2001, S. 128f.

Da Aristoteles⁴⁸ in Träumen verzerrte Bilder vergleichbar mit Reflexionen im Wasser sah, müsse man die Fähigkeit haben, das Wahrhaftige in dem Unschärfen zu entdecken. Ein guter Traumdeuter verstehe es daher am besten diese Ähnlichkeiten zu erkennen.⁴⁹

„Das einzige ausführlichere Zeugnis der antiken professionellen Traumdeutung“⁵⁰ findet sich in Artemidors „Oneirokritika“, das als „Traum-Unterscheidungen“ verstanden werden kann. Mit Artemidor von Daldis, oder ursprünglich Ephesos, befinden wir uns bereits in nachchristlicher Zeit, jedoch noch vor der Wende zur Spätantike. Er stammte aus Kleinasien und lebte in der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Sein Hauptwerk „Oneirokritika“ befasste sich ausführlich mit der Materie des Traumdeutens und beinhaltete unter anderem auch eine Zusammenstellung von professionellen Traumdeutern vor seiner Zeit. Für die Forschung löst das Traumdeuten ein großes Problem aus, weil lediglich Namen überliefert, ansonsten jegliche Informationen äußerst spärlich oder schlichtweg Spekulationen sind.⁵¹ Er selbst ist auch keineswegs bescheiden, wenn er sich selbst als großen Entschlüssler der Träume darstellt, indem er die gesamte mündliche und schriftliche Tradition der Träume und Traumdeutung aufgesogen und neu verarbeitet habe. Derartige Aussagen sind natürlich mit Vorsicht zu genießen, und seine Forschungen müssen aus wissenschaftlicher Sicht überprüft und kritisch beleuchtet werden, aber seine große Bedeutung bis in die Neuzeit hinein spricht für eine Gültigkeit dieser recht gewagten Behauptung. Seine eigene Zeit konnte er in seinem gewünschten Ausmaß wohl kaum beeinflussen, was einfach an den historischen Entwicklungen lag. Artemidor bezog sich auf antike Quellen, gilt selbst noch als antiker Autor, schrieb aber in einer christianisierten Umgebung. Das Christentum griff zwar gerne pagane Texte und Ergebnisse auf, packte sie aber in ihren eigenen Kontext. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn Artemidor mit seinem Werk nicht mehr zu den Leuten durchdrang. Der Literat allerdings sah sich selbst als großen Traumexperten und stellte einerseits eine Theorie der Traumtypen wie auch eine enzyklopädische Behandlung von Traumelementen dar. Darüber hinaus verfasste er noch andere theoretische Schriften zur Oneirologie⁵².

Das Werk „Oneirokritika“ ist in fünf Bücher gegliedert, wobei die ersten drei einem

48 Mehr dazu in: Flashar, H. (Hrsg.): Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Parva Naturalia. De insomniis. De divinatione per somnum, übersetzt und erläutert von Philip J. Van der Eijk, Bd. 14, Teil III, Berlin 1994.

49 Vgl. Binswanger, Dr. L.: Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes, S. 4.

50 Walde, C.: Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, S. 127.

51 Vgl. Walde, C.: Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, S. 127f.

52 „Definition: Die Oneirologie ist die Traumdeutung, genauer ist es die Lehre von der Traumdeutung bzw. Lehre von den Träumen.“ - <http://psylex.de/psychologiebuch/lexikon-psychologie/oneirologie.html> [Letzter Zugriff: 16.1.2014, 22:16].

Wandersophisten und somit einem Gebildeten gewidmet sind, während die letzten beiden an den Lehrling gerichtet sind, der einmal mit der Fähigkeit, Träume deuten zu können, seinen Lebensunterhalt verdienen möchte, wie etwa sein Sohn. Problematisch an seinem Werk ist die Tatsache, dass uns die Quellen, auf die er sich bezieht, fehlen und daher Teile seiner Ausführungen Ratlosigkeit beim Leser hervorrufen. Dennoch galten die „Oneirokritika“ als das Standardwerk schlechthin für die Traumforschung und Traumdeutung, zumindest in der Neuzeit.⁵³ Zu seinen Lebzeiten allerdings wurde die fehlende theoretische Abhandlung von bedeutungslosen und bedeutungsvollen Träumen kritisiert. Außerdem vermissten manche diverse Traumelemente. Artemidor konnte im dritten und vierten Buch noch selbst auf diese Kritik eingehen. Gekonnt verweist er einerseits auf die Fülle des Stoffes, andererseits auf die Praxisbezogenheit seiner Darstellungen. Die Theorie sei aus Artemidors Sicht ohnehin unbestritten und rücke somit in den Hintergrund. Daher soll die Theorie unter die Lupe genommen werden, die der Literat voraussetzt. Obgleich er die theoretischen Überlegungen nicht explizit festgehalten hat, lässt sich dennoch ein System mit Motiven herauslesen:

Ein Determinismus, also ein Einfluss göttlicher Mächte, wurde vorausgesetzt. In diesem Verständnis sind alle Ereignisse miteinander verbunden, weswegen sich bestimmte Geschehnisse der Zukunft vorhersehen lassen. Dies sei durch bestimmte Zeichen, die der Mensch aber erst richtig lesen müsse, möglich.⁵⁴ Artemidor schrieb der Seele eine natürliche Möglichkeit der Prophetie zu. Sie habe prinzipiell die Möglichkeit, zukünftige Geschehnisse vorherzusehen, die die Entscheidungen und Handlungen der Gegenwart mit sich bringen.⁵⁵

Konsequenterweise führen falsche Weissagungen auf einen schlechten Ausleger zurück.

Die Traumdeutung ist eine Form der Mantik. Allerdings können feine Unterschiede ausgemacht werden: Träumen kann jeder Mensch. In der Mantik werden Zeichen künstlich oder natürlich herbeigeführt. Diese Zeichen wiederum sind auch für andere sichtbar und zugänglich, man denke etwa an die Vogelschau. Träume sind ausnahmslos im Traum der träumenden Person zugänglich.⁵⁶

Artemidor nahm eine Unterscheidung zwischen theomatischen und allegorischen Träumen vor, die sich durch den Zeitpunkt der Traumverwirklichung offenbarte. Die theomatischen erfüllten sich sofort, die allegorischen verwirklichten sich erst im Laufe der Zeit. Daher bedürfen auch nur diese einer Interpretation.⁵⁷

53 Vgl. Walde, C.: Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, S. 143 – 148.

54 Vgl. Walde, C.: Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, S. 151 – 154.

55 Vgl. Miller, P. C.: Dreams in late antiquity, S. 81.

56 Vgl. Walde, C.: Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, S. 153.

57 Vgl. Büchschütz, B.: Traum und Traumdeutung im Alterthume, S. 62.

Aus diesem Grund setzen sich die „Oneirokritika“ insbesondere mit den verschlüsselten, allegorischen Träumen auseinander, weil sie prophetische Weissagungen beinhalten können. Derartige Träume weisen möglicherweise göttliche Bilder auf, die dann Ausdruck in der individuellen Sprache der Seele des Träumers finden.⁵⁸

Die Träume, die sich mit Erlebnissen aus der Wachwelt beschäftigen, und jene, die widernatürliche Bilder enthalten, wurden als Resultat von Begierden oder anderen starken Emotionen gesehen. Eine Person, die einen guten, gemäßigten Lebensstil einhalte, habe derartige Träume nicht. Die bedeutungsvollen Träume seien von einer Gottheit geschickt, was Artemidor als Faktum voraussetzte.⁵⁹

Es zeigt sich also, dass Artemidor dem Träumen nicht nur göttlichen Einfluss attestierte, sondern auch physische Gegebenheiten, Erinnerungen und Verarbeitung von Alltagsgeschehen. Derartige Faktoren führen zu den bedeutungslosen Träumen. Bei der Deutung von Träumen jedenfalls muss jeder Klient individuell betrachtet werden. Herkunft, Sprache, Kultur und Gesellschaft beeinflussen sowohl die reale als auch die Traumwelt.⁶⁰ „Auch die Stimmung des Träumenden muss in Betracht gezogen werden“⁶¹. Folglich sollte auch ein Deuter Kenntnis von diesen Elementen haben, um seinen Beruf gut ausführen zu können.

Eine entscheidende Rolle bei der Praxis des Traumdeutens spielte das Vergleichen. „He was well aware of the multiple signification of images.“⁶² Artemidor untersuchte einzelne Elemente eines Traumes, Details tat er als Ausschmückungen ab, während komplizierte Träume in ihre Kernteile zerlegt wurden. Die Stellung innerhalb des Traumes ist die erste wichtige Frage, gefolgt von der persönlichen Ausgangssituation des Träumers, die mit den Traumelementen in Verbindung gebracht wird. Auf diesen Fragen aufbauend kann eine gute Deutung erfolgen. Artemidor wies auch eindringlich darauf hin, dass man sich davor hüten solle, allzu tiefe Bedeutungen hineinzulegen und in ein Geschwätz zu verfallen. Stattdessen stand das Interesse des Klienten und das Klientengespräch im Mittelpunkt seiner Recherchen.⁶³ „Ziel des Deuters mußte es sein, die Unsicherheit, die aus der Bedeutungsvielfalt der Bilder herrührte, durch Kohärenz einzudämmen – nur mit zumindest

58 Vgl. Walde, C.: Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, S. 153.

59 Vgl. Büchschütz, B.: Traum und Traumdeutung im Altherthume, S. 56.

60 Vgl. Walde, C.: Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, S. 154 – 159.

61 Vgl. Büchschütz, B.: Traum und Traumdeutung im Altherthume, S. 64.

62 Miller, P. C.: Dreams in late antiquity, S. 85.

63 Vgl. Näf, B.: Traum und Traumdeutung im Altertum, S. 125.

gelegentlich erfolgreicher Deutung blieb der Zustrom an Klienten gesichert.“⁶⁴

Christine Walde fasst Artemidors Herangehensweise derart zusammen: „Auf einer eigenen Forschungslogik aufbauend, hat Artemidor versucht, einen methodischen Zugang zum Traum zu finden, der – unter Anpassung an den individuellen Fall – prinzipiell wiederholbar und nachprüfbar ist.“⁶⁵ Ein Laie hat auf Basis dieses Werkes eine Gesprächsanleitung und einen Fragenkatalog zur Deutung der Träume. Erst danach kann sich der Deuter auf die eigentliche Interpretation stürzen. Büchschütz hält abschließend fest, dass trotz aller Mühe, „den Schlüssel zu den Geheimnissen des Traumes zu finden und dem Menschengeschlecht einen Zugang zu seinen Orakeln zu eröffnen, ein befriedigendes Resultat nach keiner Seite zu gewinnen war“⁶⁶ und Betrug und Willkür weiterhin Tür und Tor geöffnet waren.⁶⁷

2.4. Kritik an der divinatorischen Kraft der Träume

Aristoteles glaubte nicht an die göttliche Sendung der Träume und ihren übernatürlichen Offenbarungscharakter. Er betonte den Zusammenhang zwischen persönlichen Erlebnissen und Emotionen des Träumers und den Traumbildern. Ebenso seien die physiologischen Vorgänge nicht zu vernachlässigen, insbesondere der Einfluss der Bewegung und Temperatur des Blutes auf die Sinnesorgane. Die Träume seien deswegen hinsichtlich dieser Einwirkungen zu untersuchen.⁶⁸

Marcus Tullius Cicero lieferte uns ein gutes Bild von dem antiken Traumverständnis Roms und besonders Griechenlands in dem Werk „De divinatione“. Dabei beschäftigte sich Cicero mit der Wahrsagekunst und mit der Frage, inwiefern Prophezeiungen wirklich mit den Göttern, setzt man ihre Existenz voraus, zu tun haben. Generell ist eine große Skepsis gegenüber Traumdeutungen bei ihm zu merken.⁶⁹ Cicero war in erster Linie daran gelegen, Lehrmeinungen zu sammeln und wiederzugeben. „De divinatione“ bietet also vorrangig eine Doxographie. Argumente, die ihm plausibel erschienen, wurden auch dementsprechend

64 Weber, G.: Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike, *Historia*, Einzelschriften, 143, Stuttgart 2000, S. 45.

65 Walde, C.: Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, S. 159.

66 Büchschütz, B.: Traum und Traumdeutung im Alterthume, S. 71f.

67 Vgl. Büchschütz, B.: Traum und Traumdeutung im Alterthume, S. 71f.

68 Vgl. Binswanger, Dr. L.: Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes, S. 4f.

69 Vgl. Näf, B.: Traum und Traumdeutung im Altertum, S. 83.

gewürdigt. Trotzdem ist ein System oder eine klar strukturierte theoretische Abhandlung nicht zu erkennen und wohl auch nicht in seinem Interesse.⁷⁰

Er kritisierte den Kult von Serapis⁷¹ und Asklepios und empfahl stattdessen einen (richtigen) Arzt aufzusuchen. Cicero ging davon aus, dass Götter sich auf deutlichere Weise offenbaren würden, als ein Traum es zuließe. Träume seien viel eher durch die Unruhe der Seele verursacht, und im Speziellen gilt seine Kritik der Traumdeutung.⁷² Die Verbindung zwischen Träumen und Göttern lehnte er somit prinzipiell ab. Andererseits ließ er seinen Bruder Quintus im Gespräch die Gegenposition einnehmen, die er auch ausgiebig behandelte. So schilderte eben dieser einen Wahrtraum von sich und von Cicero, worin er die göttliche Botschaft betonte.⁷³

Dennoch gab sein Bruder zu: „Aber viele [Träume] sind trügerisch.“⁷⁴ Cicero relativierte dieses Verständnis ein wenig, als er schrieb:

„[Sie sind nicht unbedingt falsch], eher unverständlich für uns.“⁷⁵

Manche Träume seien zwar irreführend, aber auch die Existenz von wahren Träumen gestand er gleich darauf ein. Die wahrhaftigen Bilder können durch physische Einflüsse hervorgerufen werden. Dazu müsse man eine reine Gesinnung haben und dürfe nicht durch Speise und Wein beschwert sein. Als Argumentationshilfe zog er Platons „Politeia“ heran, in der ein Zusammenhang zwischen physischen und psychischen Gegebenheiten sowie den Folgen davon im Schlaf hergestellt wurde. Der große Philosoph sprach sich für eine ausgeglichene Physis und Psyche aus. Wenn eine Person maßlos esse und trinke, beginne der Seelenteil⁷⁶, der animalische Züge aufweist, im Schlaf unruhig zu werden und für hemmungslose und amoralische Träume aller Art zu sorgen. Alle physischen und psychischen Bedürfnisse sollten gemäßigt gestillt sein, um ruhige und wahre⁷⁷ Träume empfangen zu können. Dies sei auch die Erklärung dafür, warum Pythagoreer keine Bohnen essen dürfen. Diese Speise führt zu Blähungen und damit zu einer Störung im Denken.⁷⁸ Nach der Auffassung Platons unterliegen selbstständige Tätigkeiten der Seele in Träumen denselben Gesetzen wie in der Wachwelt.⁷⁹

70 Vgl. Näf, B.: Traum und Traumdeutung im Altertum, S. 85.

71 Serapis war ein ägyptischer Gott, der bald zur Heilgottheit wurde, weswegen er mit Asklepios gleichgesetzt wurde. - Vgl. Wacht, M.: Inkubation, in: RAC 18 (1998), S. 202.

72 Vgl. Gnuse, R. K.: Dreams and dream reports in the writings of Josephus, S. 115.

73 Vgl. Näf, B.: Traum und Traumdeutung im Altertum, S. 83f.

74 *div. I, 60*: „*At multa falsa.*“

75 *div. I, 60*: „*immo obscura fortasse nobis.*“

76 *animus*

77 *tranquilla atque veracia*

78 Vgl. *div. I, 60f.*

79 Vgl. Büchsenschütz, B.: Traum und Traumdeutung im Alterthume, S. 16f.

Platons Hinweis auf das Verbot des Bohnenverzehr der Pythagoreer und die Verbindung von Träumen und Göttern werden im zweiten Buch von „De divinatione“ nochmals aufgegriffen. Diesmal merkt man einen spöttischen Tonfall von Cicero, dessen Skepsis nun deutlich zum Vorschein kommt. Zum Verzicht der Bohnen schrieb er bissig, die Pythagoreer glaubten, der Geist blähe sich durch sie, und nicht der Bauch.⁸⁰

Es folgte Demokrits Auffassung, der nicht an die Bewegung der Seele im Schlaf glaubte, sondern darunter ein fremdes Bild⁸¹ verstand, das von außen an sie herankomme. Diese Erscheinungen enthalten nicht nur die physische Gestalt des Senders⁸², sondern auch dessen geistige Komponenten. Dadurch werde der Kontakt zu weit entfernten Personen ermöglicht und diesen Bildern eine eigene Kraft zugeschrieben.⁸³

Cicero hob aber den trügerischen Charakter von Träumen hervor und machte einen Vergleich mit der Wachwelt. Auch im Wachzustand werde man durch die Bilder, die uns die Augen offenbaren, getäuscht. Von daher stellte Cicero die Frage:

„Wenn man also derartigen Erscheinungen nicht glauben darf, dann weiß ich nicht, weshalb Träume Glauben verdienen sollten!“⁸⁴

Im zweiten Buch hielt Cicero außerdem fest, dass Träume nicht beobachtet werden können und wegen der unendlichen Vielfalt der Bilder keine empirische Studie dazu möglich sei.⁸⁵ Sterne hingegen unterliegen natürlichen Gesetzen, darum ist Astronomie auch eine Wissenschaft. Träume haben keine feststellbaren Regeln und von daher seien sie auch kein Bereich für die wissenschaftliche Forschung.⁸⁶

Auf dieser Argumentationsbasis aufbauend schrieb er sich erfüllende Träume dem Zufall zu, vergleichbar dem Würfelspiel, und leugnete jeglichen göttlichen Einfluss. Diesen Gedanken erläuterte er noch weiter: Götter bewirken keine Träume. Wenn sie es täten, sollten Menschen einen Blick dadurch in die Zukunft werfen können. Da warf Cicero ein:

„Jeder wievielte ist es, der seinen Träumen gehorcht, der sie versteht, der sich an sie erinnert? Wie viele mehr aber gibt es, die sie verachten und sie für einen Aberglauben eines schwachen

80 Vgl. *div. 2, 119*: „*quasi vero eo cibo mens, non venter infletur.*“

81 *Eidola*

82 Es können sowohl lebende als auch tote Wesen sein.

83 Vgl. Büchschütz, B.: Traum und Traumdeutung im Altherthume, S. 13.

84 Cicero, Marcus Tullius: Über die Wahrsagung, S. 247.

div. 2, 120: „*quodsi eius modi visis credendum non est, cur somniis credatur nescio.*“

85 Vgl. *div. 2, 146*.

86 Vgl. Stroumsa, G. G.: Dreams and Visions in Early Christian Discourse, in: Shulman, D. / Stroumsa, G. G. (Hrsg.): Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming, New York / Oxford 1999, S. 174.

Geistes und von alten Frauen halten!“⁸⁷

Folglich sei es sinnlos, wenn Götter auf diese Art Botschaften schickten, viel verständlicher wäre es, sie täten dies im Wachzustand.

Letztlich widersprach er auch Demokrits Ideen der fremden Bilder, die auf die Seele treffen. Sein Hauptargument dagegen lautete schlichtweg:

„Alles folglich, was wir wollen, kann uns bekannt sein.“⁸⁸

Die Bilder kommen nicht von außen an uns heran, sondern unsere Vorstellungskraft beherrscht diese Fähigkeit von sich aus.

Die Existenz von sogenannten Wahrträumen erklärte Cicero ebenfalls auf eine plausible Art. Die Seelen beschäftigen sich im Wachzustand mit der Unterstützung der menschlichen Glieder und Sinne. Wenn der Körper schlafe, rege sich die Seele weiterhin. Tagesreste und dergleichen tauchen dann auf. Womit der Mensch tagsüber beschäftigt war, setze die Seele auch im Schlaf weiter in Bewegung. So erklärte Cicero auch seinen eigenen Wahrtraum.

Die Deutekunst der Träume lehnte er offensichtlich völlig ab. „They are useless for divination and do not attest to the existence of sympathetic coherence in the universe or of providence.“⁸⁹

An zwei Beispielen demonstrierte er, dass Deuter erzählte Träume entweder in die eine oder in die konträre Richtung auslegen können. So ließe sich etwa der Traum einer Frau, die schwanger werden möchte und träumte, ihr Schoß sei versiegelt, in die Richtung deuten, dass ihr Wunsch in Erfüllung gegangen sei, denn man verschließe nichts Leeres, während die Gegenposition die Meinung vertreten müsse, sie könne nicht empfangen. Eine eindeutige Auslegung gibt es somit nicht, und daher sei die Traumdeutekunst abzulehnen und als Aberglauben zu verstehen.

Auch die „Beobachtung“ von Träumen mache keinerlei Sinn, gebe es doch gerade in diesem Bereich eine Fülle und Vielfalt wie sonst nirgends. Gegen Ende hielt er nochmals fest:

„Und nichts ist unsicherer als eine Interpretation, die in verschiedene Richtungen gelenkt werden kann, meist sogar in entgegengesetzte.“⁹⁰

87 *div. 2, 125: „quotus igitur est quisque, qui somniis pareat, qui intellegat, qui meminerit? Quam multi vero, qui contemnunt eamque superstitionem inbecilli animi atque anilis putent!“*

88 *div. 2, 139: „omnia igitur, quae volumus, nota nobis esse possunt“.*

89 Stroumsa, G. G.: *Dreams and Visions in Early Christian Discourse*, S. 174.

90 *div. 2, 147: „neque coniectura, quae in varias partis duci possit, non numquam etiam in contrarias, quicquam sit incertius.“*

3 Das Traumverständnis im Christentum der Spätantike

In diesem Kapitel werden das Verständnis von Träumen, ihr Nutzen und ihre Problematik für das frühe Christentum dargelegt. Da es eine Fülle an christlicher Literatur gibt, die diverse Träume enthalten, musste sorgfältig eine Auswahl an Texten und Autoren getroffen werden, die die wichtigsten Aspekte davon gut repräsentieren. Zunächst werden die einzelnen Phänomene im jeweiligen historisch-kulturellen Hintergrund gesondert betrachtet. Allen voran steht Tertullian, der als einziger Literat explizit auf Träume eingeht. Daran schließt Laktanz an, dessen Schilderung des Konstantintraums bedeutsam ist. Das Phänomen der kaiserlichen Träume wird in diesem Kontext beleuchtet. Danach wird die Märtyrerliteratur behandelt, in der Träume oder Traumberichte eine wichtige Rolle spielen.

Im Anschluss an die Erläuterungen wird ein religionswissenschaftlicher Vergleich mit dem antiken Verständnis angestellt.

3.1. Christliche Zugänge zum Traum

In den folgenden Untersuchungen wird besonders auf Quintus Septimius Florens Tertullianus Bezug genommen, den ersten Christen, der ein bedeutsames Werk namens „De anima“ in Zusammenhang mit Träumen in lateinischer Sprache hinterließ. Er lebte an der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert in Karthago, wo er literarisch tätig war.⁹¹

Bei der Forschung nach dem christlichen Verständnis stößt man auf eine unklare Abgrenzung zwischen den Begriffen „Traum“ und „Vision“. Visionen im Wachzustand spielten im frühen Christentum ebenso eine Rolle wie die Visionen im Schlaf, die eben Träume sind. Aufgrund dieser Unschärfe wird eine Beschäftigung mit Visionen in diesem Sinne unumgänglich sein.⁹² Daher wundert es nicht, wenn Tertullian sowohl „*visio*“ als auch „*somnium*“ als Traumbegriff in seinem Träumesystem schrieb, das er in den Kapiteln 43 – 49 von „De anima“ entwickelte. Im 46. Kapitel verwendete er in den 14 Beispielen für divinatorische Träume Variationen von Traumbezeichnungen, sodass kein Ausdruck in derselben Form nochmals vorkam. In demselben Kapitel findet sich eine interessante Frage gegen die Behauptung, Träume seien

91 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 29.

92 Vgl. Stroumsa, G. G.: Dreams and Visions in Early Christian Discourse, S. 189.

belanglos⁹³: „Wer aber ist der Menschlichkeit so fremd, dass er nicht auch einmal einen wahren Traum gehabt hätte?“⁹⁴

Ich schließe mich Burkhard Freiherr von Dörnberg an, wenn er zwar die Bedeutung für Tertullians Begriff „visio“ hervorhebt, aber andererseits den eindeutigen Bezug auf Träume⁹⁵ eingesteht.⁹⁶ Tertullians Eingangszitat in 47, 2 aus Joel 2, 28 par. Apg 2, 17f wird als Unterstützung dieser Vermutung gesehen, denn diese Bibelstelle „beschreibt eine Ausgießung des göttlichen Geistes, die zu prophetischen Erfahrungen (Träumen und Weissagen) führt. Der Text war ein wichtiger Beleg für die montanistischen Ansichten zu Visionen und neuen Prophetien.“⁹⁷ Generell entwickelte sich diese Bibelstelle zur Basis für Traumbeschreibungen und das Traumverständnis der Christen.⁹⁸

Die Erklärung erscheint plausibel, zumal man davon ausgehen kann, dass der christliche Autor die entscheidenden Begriffe mit Sorgfalt wählte. Damit wird bereits der Horizont zur Prophetie eröffnet.

Das frühe Christentum sah sich nämlich generell durch das Phänomen des Träumens mit einem ambivalenten Problem konfrontiert.

Auf der einen Seite wurden emotionale oder sexuelle Träume, die oft Erektionen oder Ejakulationen verursachten, als geistige Schwäche gedeutet, die zu einem Kontrollverlust der eigenen Emotionen und Begierden führte. Dies stellte besonders für das Christentum eine große Problematik dar, zumal es das Spirituelle des Menschen stark betonte und Keuschheit und Askese pries. Von diesem Blickpunkt aus betrachtet, wurden Träume als Bedrohung für die Reinheit der Gläubigen aufgefasst.⁹⁹ Ab dem zweiten Jahrhundert bot die Traumdiskussion Nährboden für die Polemik der Apologeten, die die Rationalität ihrer Religion beweisen wollten. Da Träume oft mit Dämonen in Verbindung gebracht wurden, finden sich zahlreiche Stellen bei diversen christlichen Literaten, die Träume und Schlaf als Dämonenwerk und dergleichen verurteilten.¹⁰⁰

Auch Tertullian, ebenfalls Apologet, wies auf die Gefahren, die Träume in sich bergen

93 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 39f.

94 Die deutschen Übersetzungen stammen, sofern nicht anders vermerkt, von der Verfasserin.

95 *anim. 46, 3*: „*Quis autem tam extraneus humanitatis, ut non aliquam aliquando visionem fidelem senserit?*“
95 Daher wird in der Übersetzung der angeführten Passagen das Wort „Traum“ oder „Traumerscheinung“ gewählt.

96 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 40.

97 Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 40.

98 Stroumsa, G. G.: Dreams and Visions in Early Christian Discourse, S. 190.

99 Vgl. Bulkeley, K.: Dreaming in the World's Religions. A comparative history, New York 2008, S. 167f.

100 Vgl. Miller, P. C.: Dreams in late antiquity, S. 64.

können, hin. Dämonen, volkstümlicher Aberglaube, falsches Verständnis von Philosophen und Missbrauch durch gnostische oder ähnliche häretische Lehren stellten eine Bedrohung für den Träumenden dar.¹⁰¹

Auf der anderen Seite wurde eine göttliche Macht in den Träumen mit divinatischem Charakter gesehen, die man schon von biblischer Tradition her nicht wegdenken konnte. Als Josef Maria verlassen wollte, erschien ihm im Traum ein Engel, der ihm Anweisung gab, Maria zu heiraten und ihren Sohn Jesus zu nennen.¹⁰² Der göttliche Ursprung des Traums wurde nie in Frage gestellt, und so gehorchte Josef sofort. Kurze Zeit nach der Geburt Jesu hatte Josef erneut einen Traum, in dem ihm befohlen wurde, augenblicklich nach Ägypten zu flüchten.¹⁰³ Diese Botschaft war dermaßen dringend, dass er noch in derselben Nacht mit seiner Familie floh.¹⁰⁴ Auch den richtigen Zeitpunkt und Ort der Rückkehr erfuhr Josef im Traum durch den Engel des Herrn.¹⁰⁵

Im Kontext von Traumsendungen und Interpretationen bildeten Engel, ähnlich wie Dämonen, eine derartige Erweiterung des Selbstverständnisses der träumenden Person, dass diese darin einen Zugang zum Göttlichen sah.¹⁰⁶ „Virtually every one, pagan, Jewish, Christian or Gnostic, believed in the existence of these beings and in their functions as mediators, whether he called them daemons or angels or aions or simply 'spirits'“¹⁰⁷.

Obwohl das Neue Testament ein paar interessante Traumgeschichten enthält, finden sich in der Septuaginta zahlreichere und ausführlichere Träume, etwa in der Josefs- oder Danielerzählung. Von daher galten für die Christen nur jene Träume als bedeutsam, die von Gott gesandt wurden und Symbole enthielten, die in der Bibel verankert sind.¹⁰⁸

Für Tertullian hatte die Welt des Schlafes ebenfalls eine besondere Bedeutung, da er hier eine Verbindung zu Tod und Auferstehung herstellen konnte. „Der Schlaf ist ein Abbild des Todes [*speculum eius somnus*], das Erwachen eine Vorankündigung der Auferstehung.“¹⁰⁹

„So beweist dir dein Körper, wann immer er erwacht, und seinen Funktionen zurückgegeben

101 Vgl. Näf, B.: Traum und Traumdeutung im Altertum, S. 139.

102 Vgl. Mt 1, 18 – 24.

103 Vgl. Mt 2, 13f.

104 Vgl. Bulkeley, K.: *Dreaming in the World's Religions*, S. 168f.

105 Vgl. Mt 2, 19 – 23.

106 Vgl. Miller, P. C.: *Dreams in late antiquity*, S. 59.

107 Dodds, E. R.: *Pagan and christian in an age of anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965, S. 38.

108 Vgl. Stroumsa, G. G.: *Dreams and Visions in Early Christian Discourse*, S. 196.

109 Näf, B.: Traum und Traumdeutung im Altertum, S. 139.

wurde, die Auferstehung der Toten.“¹¹⁰

Tertullian verknüpfte sein insgesamt positives Bild des Träumens mit dem rechten Glauben an Gott. Andererseits benutzte er Träume wiederum in einem negativen Sinne, wenn es um seine Gegner ging. In diesem Zusammenhang stand auch sein Rat zur Askese. Zuletzt dienten ihm Träume sogar zur Abschreckung und Ermahnung.¹¹¹

Ein weiterer christlicher Autor, der sich mit der Traumthematik auseinandersetzte, hieß Lucius Caecilius Firmianus, kurz Lactantius. Er war zwischen 303 und 325 n. Chr. literarisch tätig, somit erlebte er sowohl die Zeit der Christenverfolgung als auch eine Zeit der staatlichen Förderung des Christentums. Beides verarbeitete er in seinen Werken. Betrachtet man Laktanz' Ausführungen über sein Traumverständnis, sticht die geistige Nähe zu Tertullian sofort ins Auge. In seinem ältesten Werk „De opificio Dei“ behandelte er neben anderen Themen ausführlich den Geist¹¹² („*animus*“) und die Seele („*anima*“) des Menschen. Wie Tertullian sah auch Laktanz den Traum als Bewegung der Seele und damit auch als Beweis für die Unsterblichkeit der Seele.¹¹³

In seinem späteren Werk „De ira Dei“ setzte er sich mit der Bedeutung von Ruhe im Zusammenhang mit Schlaf auseinander und stellte dabei fest, dass „Ruhe entweder eine Sache des Schlafes oder eine Sache des Todes ist.“¹¹⁴

Abermals fällt die Nähe zu Tertullian auf, der die Gemeinsamkeiten und Differenzen von Schlaf und Tod in seinem Werk beschrieb. Laktanz sah ebenfalls im Zustand des Schlafes eine Unruhe beiwohnen:

„Aber auch der Schlaf hat keine Ruhe. Denn obgleich wir eingeschlafen sind, ruht zwar der Körper, der rastlose Geist jedoch wird bewegt.“¹¹⁵

Der Kerngedanke erinnert abermals stark an Tertullian, wobei das neue Subjekt den Inhalt dann doch gravierend ändert. Ging es bei Tertullian in erster Linie um die „*anima*“ und um ihre Ruhelosigkeit, so verwandelte Laktanz die „*anima*“ zum „*animus*“. Um diese Modifikation zu verstehen, muss man einen Blick in *opif.* 18, 3–10 werfen: Im Schlaf bzw. Traum setze zwar der Verstand aus, das Leben und damit die Seele bleibe aber bestehen. Der

110 *anim.* 43, 12: „*Ita cum evigilaverit corpus, redditum officii eius resurrectionem mortuorum tibi affirmat.*“

111 Vgl. Näf, B.: Traum und Traumdeutung im Altertum, S. 139f.

112 Für den menschlichen Geist verwendet er einerseits „*animus*“, als auch „*mens*“.

113 Vgl. *opif.* 16, 9 und *anim.* 43, 12.

114 *ira* 17, 2: „*quies aut somni res est aut mortis.*“

115 *ira* 17, 3: „*[S]ed nec somnus habet quietem. Nam cum soporati sumus, corpus quidem quiescit, animus tamen inquietus agitur.*“

Geist wiederum wisse nicht, was er tut und wo er sich befindet. Er werde durch Bilder getäuscht. Diesen Vorgang könne man zwar nicht durchleuchten, aber den Grund des Träumens schon. Auch Laktanz griff dabei zu Metaphern, legte jedoch den Fokus auf die Geschehnisse während des Einschlafens. Während des Schlafens und Aufwachens gleiche der Geist einem Feuer, das unter der Asche erneut zu brennen beginne, sobald man diese entferne. Im Schlafzustand werde er durch Bilder („*imagines*“) oder Abbilder („*simulacra*“) abgelenkt. Laktanz erklärte den Vorgang des Einschlafens im Geiste folgendermaßen:

„Denn so wie der Geist tagsüber durch wahre Bilder abgelenkt wird, um nicht einzuschlafen, so [in der Nacht] durch falsche, um nicht geweckt zu werden.“¹¹⁶

Träume haben an dieser Stelle eindeutig eine negative Konnotation, werden sie ja von vornherein als trügerisch abgestempelt. Die visuelle Komponente steht primär für das Träumen, wie auch infolge der bereits zitierten Stelle aus „*De ira Dei*“ klar hervorgeht.¹¹⁷

Trotz dieser negativen Äußerung sah er Träume als Gottes Geschenke an all seine Geschöpfe, wobei die Sonderstellung des Menschen hervorgehoben wurde, indem er ihnen die Kompetenz zusprach, prophetische Träume von Gott erhalten zu können.¹¹⁸

3.2. Traumtheorien und Kategorisierungen

Generell bestand ein Konsens in den christlichen Traumtheorien der Spätantike, dass Träume einen göttlichen Bezug haben können. Andererseits wurden Albträume und trügerische Visionen wiederum Dämonen zugeschrieben.

Da Tertullian als einziger christlicher Literat dieser Zeit explizit eine Traumkategorisierung vornahm¹¹⁹, soll zuvor sein Seelenverständnis skizziert werden, damit seine Überlegungen nachvollziehbar werden.

Nach Tertullians Ansicht war die Seele stofflich bzw. körperlich und stammte aus guter Materie. In seinem Werk konzentrierte er sich besonders auf eben diese Stofflichkeit. So sei

¹¹⁶*opif. 18, 8*: „*Nam sicut mens per diem veris visionibus avocatur, ne obdormiat, ita falsis, ne excitetur.*“

¹¹⁷*ira 17, 3*: „*imagines sibi quas cernat adfingit, ut naturalem suum motum exerceat varietate visorum, avocaturque se falsis, dum membra saturentur ac vigorem capiant de quiete.*“ ([Der Geist] dichtet Bilder für sich hinzu, die er wahrnehmen kann, damit er die natürliche Bewegung durch die Verschiedenheit der Eindrücke ausüben kann und er lenkt sich mit falschen ab, während die Glieder gestärkt werden und aus der Ruhe Kraft schöpfen.)

¹¹⁸ Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 254 – 257.

¹¹⁹ Vgl. Miller, P. C.: Dreams in late antiquity, S. 67.

die Seele einem „inneren Menschen“, die Gestalt der Person entsprechend geformt. Seele und Körper bilden jedenfalls eine Einheit, wobei die Seele dennoch eigene Sinnesorgane habe. Das erkläre die Verbindung zu Träumen, denn aufgrund dieser Eigenständigkeit der Seele könne sie Träume auslösen und sich darin bewegen. Folglich sei sie aber auch den Verführungen der Sünden und des Teufels ausgesetzt. Sie habe auch einen freien Willen und könne sich verändern. Nach Tertullians Auffassung bleibe die Seele auch während des Schlafes in Bewegung, weil sie von unsterblicher Natur sei und nur sterbliche Wesen schlafen. Diese „Schlaflosigkeit“ der Seele löse dadurch Träume aus. Dabei werden die Fähigkeiten und die Eigenständigkeit der Seele dem Träumenden bewusst. Da die Seele einen eigenen Körper und eigene Ideen besitze, könne sie reisen, sehen, hören, schmecken, riechen und fühlen.¹²⁰ „Der Beweis dafür, dass die Seele sich im Schlaf bewegt, steht am Beginn und am Ende des Traumexkurses. Er ist für den [...] Zusammenhang der Seelenlehre Tertullians entscheidend.“¹²¹

Im 44. Kapitel schilderte Tertullian die antike Legende von Hermotimos, der im Schlaf ermordet wurde. Seine Seele sei dabei abwesend gewesen gemäß der gnostischen Vorstellung, bei der die Seele den Körper schon zu Lebzeiten verlassen kann. Für Tertullian ist das entschieden abzulehnen. Weder im Traum noch zu irgendeinem anderen Ereignis, das im Leben eines Menschen passieren könne, verlasse die Seele gänzlich den Körper. Trotz der betonten Eigenständigkeit seien Körper und Seele nicht voneinander zu trennen. Dies geschehe erst im Tod.

Im 45. Kapitel wurde explizit das christliche Traumverständnis erläutert. Träume erscheinen als „*accidentia*“ (Dinge, die von außen hinzutreten) und geben die Aktivität der Seele wieder. Da der menschliche Körper im Schlaf ruht, setzt die Seele ihre eigenen Gliedmaßen ein. Tertullian verwendete dazu folgende Bilder¹²²:

„Stell dir einen Gladiator ohne Waffen oder einen Wagenlenker ohne Wagen vor, die alle eine Gebärde und Anstrengung gemäß ihrer Kunst gestikulieren:

Es wird gekämpft, es wird gestritten, aber es handelt sich um eine leere Bewegung.“¹²³

Diese Analogien, die gerne in der Antike verwendet wurden und folglich auf Verständnis stießen, veranschaulichten die Verbindung zwischen Seele und Körper im Traum generell sehr trefflich. Mag es heute auch keine Gladiatoren und Wagenlenker in diesem Sinne geben,

120 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 42 – 45.

121 Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 61.

122 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 45f.

123 *anim. 45, 2: „Concipe gladiatorem sine armis vel aurigam sine curriculis, gesticulantes omnem habitum artis suae atque conatum: pugnatur, certatur, sed vacua iactatio est.“*

so können wir die Metaphern dennoch nachvollziehen. In diesem Vergleich werden erneut die permanente Ruhelosigkeit der Seele, aber auch ihre eingeschränkten Möglichkeiten, impliziert. Die Seelenbewegung, die sich im Traum manifestiert, bleibt letztlich leer.

Weiters stellte sich Tertullian die Frage, wie es geschehen könne, dass die Seele zwar immer tätig sei, aber den Körper trotzdem nicht aus der Ruhe bringe.

Diese Kraft, die dazu imstande ist, bezeichnet er als „Ekstase“, als „Austreten der sinnlichen Tätigkeit und Bild des Wahnsinns“¹²⁴.

Im Montanismus, der Häresie, der Tertullian angehörte, verstand man unter Ekstase eine Form der Prophezeiung, die mithilfe des Paraklets vollzogen wurde, mit der auch der Gründer Montanus in Verbindung gebracht wurde. Im Katholizismus fand man allerdings große Skepsis und Kritik an der Art, wie diese Prophezeiungen vorstättengingen. Verlust der Selbstbeherrschung und des Intellekts während des Prophezeiens stellten dabei wesentliche Kritikpunkte dar.¹²⁵

„*Anim.* 11,4 und 21,2 erläutern darüber hinaus, dass die Ekstase die Kraft (*vis*) des Heiligen Geistes ist, die Prophetien hervorbringt. Entsprechend ist die Ekstase wie in *anim.* 45,3 etwas, was zum Schlaf hinzukommt (ein Akzidens). Sie tritt zur Seele hinzu. Ihr Gegenpart sind gemäß *anim.* 11,4 böse Geister, die die Seele versuchen“¹²⁶.

Der Zustand der Ekstase sollte also dafür, eine Offenheit und Empfängnisbereitschaft für neue Wahrheiten zu ermöglichen. Da Tertullian Ekstase mit Schlaf in Verbindung bringt, könne jeder Mensch diesen Zustand erreichen. Obwohl sie ursprünglich für die Prophetie zur Offenbarung vorbehalten war, gab er diesem Phänomen einen universalen Charakter.

Die Ekstase lenke den Verstand zwar ab, könne ihn aber nicht gänzlich eliminieren, infolgedessen bleibe die Erinnerung an Träume.¹²⁷

In der Spätantike wurde im Allgemeinen gerne Zeit für theoretische Untersuchungen zu theologischen Themen wie Gott, Seele und Dämonen aufgebracht. Ebenso wurden die Tätigkeiten der Seele bzw. die Bedeutung Gottes während der Träume unterschiedlich ausführlich erforscht.¹²⁸

124 Waszink, J. H.: Tertullian. De Anima. Mit Einleitung, Text und Kommentar, Paris / Amsterdam 1933, S. 157.

anim. 45, 3: „*excessum sensus et amentiae instar*“

125 Vgl. Trevett, C.: Montanism. Gender, authority and the New Prophecy, Cambridge University Press 1996, S. 87f.

126 Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 47.

127 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 46 – 49.

128 Vgl. Miller, P. C.: Dreams in late antiquity, S. 39.

Im 47. Kapitel von „De anima“ teilte Tertullian Träume in vier Kategorien auf:

1. In der ersten Kategorie geht es um Träume, von Dämonen gesandt, die trügen, verführen und von böser Natur sind:
 „Viel mehr ist dies der Fall mit den täuschenden, trügerischen, wirren, schändlichen und schmutzigen [Träumen].“¹²⁹
 Gelegentlich werden auch Träume, die positiv sind und Wahrheiten enthalten („*vera et gratiosa*“), geschickt, aber lediglich zum Zweck der Verführung. Die Mehrzahl der Träume wird zu dieser Kategorie gezählt, denn die Seele ist von Anfang an permanent den Angriffen des Teufels ausgesetzt.
2. Zur zweiten Kategorie gehört die bereits erwähnte Traumart, die beispielsweise Nebukadnezar¹³⁰ hatte:
 Träume, die von Gott gesandt sind, die zum Guten und Wahren führen sollen.¹³¹
 Jede Person, egal ob gläubig, heidnisch, gerecht oder ungerecht, kann derartige Träume empfangen. Auf diese Art kann Gott sich offenbaren.
3. Die dritte Kategorie umfasst von der Seele hervorgerufene Träume. Da werden Erfahrungen, die im Wachzustand gemacht wurden, bearbeitet und im Traum behandelt. Tagesreste und Alltagsbilder werden eingebaut und verarbeitet.
4. Die vierte und letzte Kategorie thematisiert Träume, die von der Ekstase selbst bewirkt werden. Daher entziehen sie sich jeglicher Beschreibung und Interpretation und folgen ihrer eigenen Logik.¹³²

Tertullian beschäftigte sich darüber hinaus mit der Frage, inwiefern Träume durch biologische oder materielle Faktoren beeinflusst werden. So verändern sich Träume gemäß der Jahreszeit. Besonders relevant im Hinblick auf die Inkubation, die später noch ausführlich thematisiert wird, ist *anim. 48, 2*, wenn es um die Frage geht, ob die Lage des Körpers einen Einfluss auf die Traumwelt habe. Dies negierte er und fügte hinzu:

„[Andernfalls, wenn sie gelenkt werden könnten,] würden die Träume dem freien Willen unterliegen.“¹³³ Obgleich die Inkubation und ähnliche Praktiken nicht explizit thematisiert werden, kritisierte er sie an dieser Stelle zumindest indirekt.

129 *anim 47, 1: „quanto magis vana et frustratoria et turbida et ludibriosa et immunda.“*

130 Dan 2, 1 – 49

131 Sie sind „*honestas, sanctas, propheticas, revelatorias, aedificatorias, vocatorias*“.

132 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 49f.

133 Waszink, J. H.: Tertullian, S. 167.

anim. 48, 2: „Alioquin ex arbitrio erunt somni, si dirigi poterunt.“

Des Weiteren war Fasten für ihn als Montanisten ein bedeutsames Thema. Fasten hatte im Allgemeinen eine hohe Relevanz für den Montanismus, aber er setzte es auch in Bezug mit seinen Traumforschungen, wobei er sich eingestand, dass er die genauen Auswirkungen nicht kannte, weil er nach allzu intensiver Askese den Unterschied zwischen Wach- und Schlafzustand nicht mehr zu unterscheiden vermochte. Allerdings hielt er fest, dass das Fasten Offenbarungsträume nicht beeinflusse und im Heidentum sowieso keinerlei Wirkung habe. Für den Christen bedeute es eine Stärkung des Glaubens und der Beziehung zu Gott.¹³⁴ So sah er in Daniels Fasten in der Löwengrube keine Methode, eine Ekstase auszulösen, sondern einen Weg, durch seine Demut und die Erniedrigung seines Körpers Gott zu erhöhen.¹³⁵

Obwohl Tertullian die Askese pries und ihr auch eine positive Auswirkung auf den Traumbereich attestierte, negierte er den Menschen dennoch als Urheber von Träumen.

Im letzten Traumkapitel betonte Tertullian, dass jeder Mensch schläft und auch träumt, unabhängig vom Alter der Person. Warum Nero und Thrasymedes keine oder erst sehr spät die Fähigkeit des Träumens erlangt haben, sah er als Tat von Dämonen, die die Träume geraubt haben.¹³⁶ Abschließend hielt er fest:

„Nur glaube man nicht, dass eine Seelengattung nicht zum Träumen fähig wäre.“¹³⁷

Das Werk „De anima“ wirkte zwar nicht enorm auf die spätere patristische Literatur, aber seine Überlegungen eröffneten den Zugang des Christentums zur Traumthematik. Die Dämonenlehre, die im Neuplatonismus ihre Wurzeln hat, erhielt eine unheilvolle Komponente.¹³⁸ Außerdem bildeten Tertullians Kategorien eine Synthese zwischen dem Verständnis von Träumen als Gottes Geschenk und Offenbarungsmöglichkeit und der Ansicht, Träume seien lediglich täuschende Bilder einzig durch die Seelenkraft verursacht.¹³⁹

Laktanz teilte Träume generell in wahr und unwahr ein, wobei die wahren von Gott kommen, der darin eine glückliche oder düstere Zukunft preisgibt. Die unwahren wiederum sind lediglich Teil des Schlafes. Anschließend führte er eine für das Christentum typische dritte Traumkategorie hinzu: Träume, die von Dämonen verursacht werden. Mit dieser

134 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 60f.

135 Vgl. Stroumsa, G. G.: Dreams and Visions in Early Christian Discourse, S. 204.

136 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 60f.

137 Waszink, J. H.: Tertullian, S. 169.

anim. 49, 3: „dum ne animae aliqua natura credatur immunis somniorum.“

138 Vgl. Näf, B.: Traum und Traumdeutung im Altertum, S. 140.

139 Vgl. Miller, P. C.: Dreams in late antiquity, S. 69.

Argumentation konnten die heidnischen Kulte, die in Zusammenhang mit Träumen standen, abgelehnt werden. Diese Kategorie erläuterte er erst in einem späteren Werk „Divinae institutiones“ näher, wofür er in „De opificio Dei“ bereits die Vorarbeit leistete. In „Divinae institutiones“ setzte er sich mit den paganen Göttern auseinander, um ihre Falschheit zu beweisen. In diesem Kontext musste er sich auch mit Vorzeichen, die im Schlaf, bei der Vogelschau oder bei Orakeln¹⁴⁰ zu deuten waren auseinandersetzen, denn ehemals bewiesen die Götter auf diese Art ihre Macht. Dies galt es nun zu widerlegen. Unter Dämonen verstand Laktanz gefallene Engel, die die Menschen von Gott distanzieren wollen. Dieser Logik entsprechend schrieb er:

„Weil diese [Dämonen] magere und unmerkliche Geister sind, schleichen sie sich in die Körper der Menschen ein und schwächen, indem sie im Verborgenen in den Eingeweiden werken, ihre Gesundheit, erregen Krankheiten, erschrecken die Geister mit Träumen, erschüttern den Verstand mit Wahnsinn, sodass sich die Menschen durch diese Übel gezwungen sehen, zur Hilfe der Götter zurückzulaufen.“¹⁴¹

In „Epitome divinarum institutionum“ findet sich eine ähnliche Behauptung, wobei Dämonen neben Alpträumen auch wahre Träume senden, zum Zwecke der Verführung der Menschen.¹⁴² Abermals ist die Nähe zu Tertullian nicht zu leugnen.

3.3. Divinatorische Kraft der Träume

Das frühe Christentum sah sich insbesondere bezüglich der vermeintlich divinatorischen Kraft der Träume vor ein großes Problem gestellt. Einerseits ermutigten Christen einander dazu, Visionen zu empfangen, andererseits sollte die Welt des Träumens begrenzt und unterdrückt werden. Da die göttliche Offenbarung in der Heiligen Schrift erfolgte und damit als abgeschlossen betrachtet wurde, waren divinatorische Träume nicht unproblematisch. Infolgedessen wurde Visionen die Möglichkeit göttlicher Weissagungen zugesprochen, jedoch ging mit ihnen stets eine gewisse Skepsis einher.¹⁴³ „These are the two sides of a consistent effort to domesticate dreams and visions, to transform them into the instrument of a

140, *prodigiis et somniis et auguriis et oraculis*“

141 *inst. 2, 14, 14: „Qui quoniam spiritus sunt tenues et incomprehensibiles, insinuant se corporibus hominum et occulte in visceribus operati valetudinem vitiant, morbos citant, somniis animos terrent, mentes furoribus quatunt, ut homines his malis cogant ad deorum auxilia decurrere.“*

142 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 258 – 261.

143 Vgl. Stroumsa, G. G.: Dreams and Visions in Early Christian Discourse, S. 195.

direct link with God after the closure of the Biblical canon: revelations after the age of Revelation, as it were.“¹⁴⁴

Tertullian betonte besonders den divinatorischen Charakter von Träumen, führte aber eine Differenzierung durch. Er respektierte einzig Träume als Divinationsform, alle anderen Mittel für Offenbarungen wies er als Dämonenwerk zurück. Da der Traum hingegen für alle Menschen zugänglich und legitim ist, schrieb er den Träumen sogar eine gewisse Zuverlässigkeit zu, wobei die Traumdeutung bei den Christen anders ausfallen musste als bei den Heiden.

Dämonen können zwar einen gewissen Teil der Zukunft vorhersagen, aber nicht den eigentlichen Gottesplan. Von daher erklärt sich auch die Ungenauigkeit und Mehrdeutigkeit der Orakel. Aufgrund des dämonischen Einflusses kam es zur Entstehung von paganen Praktiken wie Astrologie, Haruspizien, die Kunst der Auguren, Nekromantie und Magie. Daraus zeigt sich, dass auch Zukunftsträume, die im Heidentum eine Rolle spielten, letztlich von Dämonen verursacht worden seien.¹⁴⁵ Aus diesem Grund wurde der Beruf des Traumdeuters verboten, wohingegen andere Methoden, Visionen und Träume zu empfangen, etwa durch asketische Praktiken, vom Christentum verbreitet wurden.¹⁴⁶

Im Folgenden soll der christliche Glauben an eine divinatorische Kraft in den Träumen mithilfe von Laktanz' Schilderung des kaiserlichen Traums und den Visionsträumen der Märtyrerin Perpetua veranschaulicht werden.

3.3.1. Kaiserliche Träume

Obwohl Laktanz ein christlicher Literat war, kannte er die paganen Traditionen und berücksichtigte sie. Nur an wenigen Stellen drückt er seine Zugehörigkeit zum Christentum klar aus, eine davon findet sich in *opif. 18, 10*: „Auch die Antworten unserer Propheten bestanden teilweise aus Träumen.“¹⁴⁷

Das Possessivpronomen „unser“ verdeutlicht die christliche Bindung. In der Kernaussage

144 Stroumsa, G. G.: *Dreams and Visions in Early Christian Discourse*, S. 195.

145 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: *Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche*, S. 260f.

146 Vgl. Stroumsa, G. G.: *Dreams and Visions in Early Christian Discourse*, S. 193.

147 *opif. 18, 10*: „*et responsa vatum nostrorum ex parte somniis constiterunt.*“

schrieb Laktanz manchen Träumen einen divinatorischen Charakter zu. Weissagungen im Schlaf seien schon vormals geschehen, ja sogar bei den Propheten.

An dieser Stelle wird nun auf die berühmteste und für das Christentum bedeutsamste Traumschilderung der Spätantike eingegangen. Laktanz schildert uns in seinem Werk „*De mortibus persecutorum*“ einen Traum des Kaisers Konstantin, den er angeblich vor der entscheidenden Schlacht an der Milvischen Brücke gehabt haben soll. Der exakte Wortlaut von Laktanz' Schrift kann wegen der Bedeutsamkeit nicht vernachlässigt werden:

„Konstantin wurde in der Nachtruhe dazu ermahnt, das himmlische Zeichen Gottes auf die Schilde zu zeichnen und so die Schlacht zu kämpfen. Er tat, wie ihm geheißen, und mit einem umgedrehten und an der obersten Spitze umgebogenen Buchstaben X zeichnet er Christus auf die Schilde.“¹⁴⁸

Aus dieser kurzen Passage wird ersichtlich, dass Laktanz keine Liebe zum Detail hatte und dadurch Raum für Interpretation offen ließ. Obwohl allgemein davon ausgegangen wird, Konstantin hätte dies in der Nacht vor der Schlacht geträumt, ist auch diese Information dem Text nicht zu entnehmen. Es gibt keine Zeitangabe, und der Schlaf wird nicht einmal als „*somnium*“ bezeichnet, sondern mit „*quies*“ umschrieben. Eigentlich sagt Laktanz nicht einmal, von wem Konstantin diesen Auftrag erhalten habe. Lediglich aus der Konsequenz und dem Kontext kann gefolgert werden, dass es sich wohl um Gott handeln musste. Der Literat stellte in dem genannten Werk Konstantin sehr positiv dar und machte ihn auch zum Gotteskrieger, der Rache an den Verfolgern nahm und die *militia Christi* anführte. Generell ist die gesamte Traumbeschreibung von Laktanz historisch fragwürdig. Ebenso kann nicht nachgewiesen werden, ob Konstantin tatsächlich ein spezifisches Zeichen im Kampf verwendet hat. Eine Tendenz, Hilfe von Schutzgottheiten zu suchen, gab es gewiss auch unter Konstantins Truppen sowie bei ihm selbst. Die Intention von Laktanz ist trotz der Kürze klar verständlich: Gott selbst erteilte im Traum einen Auftrag an Konstantin. Weil dieser folgte, konnte er die Schlacht gewinnen. Ergo gehörte der Traum zu der Kategorie der wahren, also von Gott gesandten, Träume, wodurch gleichzeitig seine Größe bewiesen werden konnte.¹⁴⁹

Da es keine Version vom Kaiser Konstantin selbst gibt, die man allerdings auch kritisch hinterfragen müsste, bleibt es letztlich eine Glaubenssache. Der Politiker Konstantin und der

148 *mort. 44, 5*: „*Commonitus est in quiete Constantinus, ut caeleste signum dei notaret in scutis atque ita proelium committeret. Fecit, ut iussus est, et transversa X littera, summo capite circumflexo Christum in scutis notat.*“

Gemeint ist damit das Christusmonogramm: ✠

Das Kreuzsymbol wurde erst später das wichtigste Zeichen für das Christentum.
149 Vgl. Weber, G.: *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, S. 282 – 284.

religiöse Konstantin stehen sich gegenüber, weswegen es bis zur heutigen Zeit hinein eine unüberschaubare Literatur von verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten, die sich dem Thema von einem jeweils anderen Zugang her annähern, gibt. Eine eindeutige Antwort auf die Widersprüchlichkeiten, die mit diesem Kaiser einhergehen, kann man nicht erwarten. Seine Träume und Visionen spielen sowohl in paganer als auch in christlicher Literatur eine wichtige Rolle, was aber nichts über ihre Wahrheit aussagt.¹⁵⁰ „His dream did indeed serve a useful purpose, but that does not prove it a fiction: dreams *are* purposive, as we now know.“¹⁵¹ Allerdings kann gerade an diesem Beispiel gezeigt werden, dass Träume in der Spätantike nach wie vor für die Auswirkungen historischer Ereignisse von großer Bedeutung sein konnten. Konstantin ist dabei nur eines von unzählig vielen Beispielen.

Bei der Entstehung derartiger Traum- und Visionsüberlieferungen spielen eine Reihe von Faktoren eine Rolle. Zum einen ist deren Authentizität mit Skepsis zu betrachten, denn kaiserliche Entscheidungen wurden zwar mit Ratgebern getroffen, aber von dem Entscheidungsprozess gelang wohl kaum etwas an die Öffentlichkeit. Zum anderen muss die Intention des Literaten und des Kaisers überprüft werden. Im Falle Konstantins profitierte er gewiss von Laktanz' positiver Darstellung seiner Person.

In manchen Fällen kann man nicht ausschließen, dass ein Herrscher selbst seinen Traum, ob wahr oder erfunden sei dahingestellt, verbreitete. Die literarischen Überlieferungen fallen dabei sehr unterschiedlich aus. Komplexe, extravagante Konstrukte oder auch simple Anweisungen wie in Laktanz' Beispiel können Träume oder Visionen zeichnen, wobei die literarische Gestaltung abermals kein Argument für oder wider die Glaubwürdigkeit des Inhalts ist.

Vier essenzielle Interessen bei der Formulierung und Verbreitung von kaiserlichen Träumen lassen sich dabei konstatieren:

- Der Kaiser selbst war an der Ausgestaltung beteiligt. Der Traum konnte noch vor seiner Erfüllung, darauf folgend oder zu einem anderen Zeitpunkt in einen anderen Zusammenhang gebracht, vermittelt werden.
- Andere Personen intendierten durch kaiserliche Traumformulierungen, den Kaiser zu unterstützen oder ihm zu schaden.

150 Vgl. Weber, G.: Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike, S. 274 – 278.

151 Dodds, E. R.: Pagan and christian in an age of anxiety, S. 47.

- Die Literaten hatten damit die Chance, historische Aspekte neu zu beleuchten, um auf diese Art Ereignisse der Vergangenheit für die Gegenwart und Zukunft verständlicher zu machen.
- Träume und Visionen wurden von Kaisern gerne als Mittel genutzt, das eigene Handeln anderen zu erklären, einen größeren Zusammenhang herzustellen und Prinzipien für sein Verhalten aufzustellen.

Die unterschiedlichen Traumotive umfassten verschiedene Stadien im Leben der Kaiser, die sich derartig zusammenfassen lassen: Geburt und Kindheit, die Prophezeiung der Macht und eines Sieges, die Zeit der Regentschaft, die Begünstigung der Götter oder eines Gottes sowie die Ankündigung des Todes des Kaisers.¹⁵²

3.3.2. Traum in der Passionsliteratur

Träume, die in der ersten Zeit nach der Entstehung des Christentums prinzipiell eher negative Konnotationen auslösten, wurden andererseits gerne in der Passionsliteratur eingesetzt, um erbauliche Botschaften für die Christinnen und Christen, die ihres Glaubens wegen verfolgt wurden und als Märtyrerinnen und Märtyrer den Tod fanden, zu vermitteln.

Besonders einflussreich ist die Schilderung des Martyriums einer Gruppe von Christinnen und Christen, die in der „*Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*“ beschrieben wird:

Drei christliche Männer und zwei Frauen sind zum Tode verurteilt. Im Amphitheater sind sie zunächst den wilden Tieren ausgesetzt, bis sie schlussendlich mit dem Schwert getötet werden. Der Bericht gehört zur Märtyrerliteratur, zu den „*acta martyrum*“. Das Werk beginnt mit einer theologischen Einleitung, worauf tagebuchartige Schilderungen der Perpetua im Gefängnis und vier Traumberichte folgen. Der Redaktor leitet dann zu ihrem Gefährten Saturus über, der seinerseits Traumberichte wiedergibt. Der Text endet mit dem Redaktor, der das Martyrium beschreibt und einen theologischen Abschluss verfasst.

Es handelt sich um einen der bemerkenswertesten Texte des frühen Christentums.¹⁵³

Eingangs wird die grundlegende Traumproblematik diskutiert. Es kann nämlich nicht

¹⁵² Vgl. Weber, G.: Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike, S. 92 – 95.

¹⁵³ Vgl. <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/termine/id=7384> [Letzter Zugriff: 8.12.2013, 22:45].

eindeutig von „Träumen“ gesprochen werden. „Die moderne Forschung schwankt in ihrer Terminologie im Blick auf die Traumberichte der *P. Perp.* und spricht zum Teil von 'Visionen', 'Gesichten' oder wechselt zwischen den Termini 'Vision' und 'Traum' bzw. bezeichnet sie als 'Traumvisionen'.“¹⁵⁴ Burkhard Freiherr von Dörnberg sieht im Aufbau und Kontext Argumente für Traumberichte. Diese haben folgendes formales Schema:

- Die Situation, in der der Traum erfolgt, wird beschrieben.
- Der Traum wird eingeleitet mit „*ostensum est mihi hoc. Video...*“ (Das wurde mir gezeigt. Ich sehe...).
- Es folgt die eigentliche Traumschilderung.
- Das Ende davon wird angezeigt mit den Worten „*et experrecta sum*“ (Und ich erwachte).
- Der Bericht wird anschließend kurz interpretiert.

Der Hinweis des Erwachens und des Zeitpunkts des Geschehens, nämlich Nacht, deuten auf Traumberichte hin. Der Redaktor selbst bezeichnet abschließend zwar die Berichte als „*visiones*“, damit will er aber höchstwahrscheinlich den Offenbarungscharakter hervorheben. Außerdem führt der Redaktor ein Zitat aus der Apostelgeschichte¹⁵⁵ an, in dem gesagt wird, dass die Alten „*somnia*“ träumen und die Jungen „*visiones*“ sehen. In diesem Kontext muss dann von Visionen gesprochen werden, weil es sich um junge Märtyrerinnen und Märtyrer handelt.¹⁵⁶ Darüber hinaus ist es gerade typisch für die Märtyrerliteratur, Träume zu beschreiben. Schon vor Perpetua und noch zahlreicher nach ihr bildeten Offenbarungen im Traum und Verfolgung ein Paar, hervorgerufen durch den bevorstehenden Tod. Der Beginn des vierten Kapitels ist für die Traumthematik äußerst relevant. Perpetuas Bruder gibt ihr den Ratschlag, eine Vision von Gott zu erbitten, damit sie erfahre, ob ihr das Martyrium oder die Freilassung bevorstehe. Sie notiert daraufhin in ihr Tagebuch:

„Und ich, die ich wusste, dass ich mit Gott sprechen kann, dessen so große Gnaden ich erfahren hatte, versprach ihm [dem Bruder] zuversichtlich, indem ich sagte: Morgen werde ich dir berichten.“¹⁵⁷

154 Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 81.

155 Apg 2, 17f.

156 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 81 – 83.

157 *P. Pert.* 4, 2: „*Et ego quae me sciebam fabulari cum Domino, cuius beneficia tanta experta eram, fidenter repromisi ei dicens: Crastina die tibi renuntiabo.*“

Daran schließt die eigentliche Traumschilderung an. Die zitierte Passage ist äußerst interessant, denn sie zeigt, wie es zur Vision kommt. Perpetua bittet den Herrn darum, etwas über ihr Schicksal zu erfahren, und sie erhält darauf eine Antwort.¹⁵⁸ Die Träumende übernimmt dabei die passive, empfangende Rolle. Der Unterschied zwischen paganen und christlichen Beschreibungen von Visionen und Träumen war oftmals sehr gering.¹⁵⁹ Aus den Zeilen geht jedenfalls hervor, dass sie mit ihrem Gott kommunizieren kann, und Träumen eine Art dieser Kommunikation ist.

Tertullians Traumtheorien bestätigen sich hier in mehrfacher Weise. Viele kennen Gott durch Träume, so argumentierte Tertullian. Perpetua würde dem gewiss zustimmen. Weiters sprach Tertullian von den wahren, von Gott gesandten Träumen, die sich in symbolhafter Weise zeigten. Der anknüpfende Traum der Perpetua enthält viele Bilder und Symbole, die letztlich ihr Martyrium ankündigen. Abermals wird Tertullian bekräftigt.¹⁶⁰

Der erste der vier Traumberichte beginnt mit einer Leiter, auf der Perpetua vor einer monströsen Schlange davonklettert. Die Leiter ist bestückt mit Folterinstrumenten, aber sobald sie diese verlässt, erreicht sie einen idyllischen Platz, an dem ein weißhaariger Mann, der an einen Hirten erinnert, sie mit Käse erquickt.¹⁶¹

Nach diesem Traum verlieren die Gefangenen jede Hoffnung, lebend davon zu kommen, und konzentrieren sich daraufhin nur mehr auf das Ende der Leiter, also auf das Jenseits. Die wichtigsten Elemente dieses Traumes sollen kurz erläutert werden: Die Leiter repräsentiert den Weg des Martyriums, der mit Folter und Qualen verbunden sein wird. Die Schlange ist, ganz anders als beim Heilgott Asklepios, im Christentum negativ besetzt. Sie stellt den Teufel dar und führt die Menschen in Versuchung. In Bezug auf diese Märtyrergeschichte steht das Tier für Perpetuas Vater, der sie von ihrem Vorhaben abhalten möchte. Der idyllische Ort, den sie erreicht, stellt das Paradies dar, wo der Hirte, eine eindeutige Konnotation mit Gott, auf sie wartet. Das Nahrungsmittel ist als eschatologische Mahlfeier zu verstehen. „Mit der Speisung durch Gott selbst und dem anschließenden Amen der Umstehenden wird deutlich, dass Perpetua nach den Schrecken des Martyriums in den Himmel aufgenommen ist.“¹⁶² Nach dem Amen erwacht Perpetua aus ihrem Traum. Sie hat immer noch einen süßen Geschmack

158 Vgl. Miller, P. C.: *Dreams in late antiquity*, S. 150f.

159 Vgl. Stroumsa, G. G.: *Dreams and Visions in Early Christian Discourse*, S.197.

160 Vgl. Miller, P. C.: *Dreams in late antiquity*, S. 151.

161 Vgl. Waldner, K.: *Visions, Prophecy, and Authority in the Passio Perpetuae*, in: Bremmer, J. N. / Formisano, M. (Hrsg.): *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, S. 201.

162 Freiherr von Dörnberg, B.: *Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche*, S. 93.

in ihrem Mund. Einerseits führt sie das Wort in den Wachzustand zurück, andererseits wirkt der Traum noch im Wachleben nach. Diese Motive finden sich auch in Traumberichten der antiken Tradition. In den ältesten Berichten geschieht der Übergang vom Traum in den Wachzustand, indem die Traumfigur verschwindet. Es gibt aber auch weitere Motive, etwa den vergeblichen Versuch, eine Traumfigur zu umarmen, oder Schreie, Angst und ähnliche Emotionen und Geschehnisse, die das Erwachen verursachen können. Der Gehalt des Traums soll hier für den Adressaten verdeutlicht werden. Die Schilderung von diesem Übergang geschieht natürlich nicht zufällig, sondern dient als Hinweis auf eine Traumdeutung in dem jeweiligen Kontext. Meist wird eine Grundtendenz wiedergegeben, die auch im Wachzustand eine erhebliche Rolle spielt. Eine andere Intensität von Träumen kann dadurch beschrieben werden, dass die träumende Person durch den Traum eine körperliche Veränderung wahrnehmen kann, was Sinn und Ziel der Inkubation ist.

In unserem Kontext stellt der Gebetsschluss den Reiz dar, der zum Übergang zwischen Träumen und Wachen führt. Das Amen wiederum drückt eine Bestätigung aus. Eine Zusage zur Aufnahme in den Himmel, eine Zusage zur Wahrheit des Traumes. Der süße Geschmack hebt ebenfalls die Wahrheit des Traumberichtes hervor, und gleichzeitig wird ein positives Gefühl vermittelt. Demgegenüber steht die antike Tradition, in der hauptsächlich negative Emotionen Anlass geben, aufzuwachen. Diese Zeichen und die Notwendigkeit, den Traum weiterzuerzählen anstatt für sich zu behalten, sprechen dafür, dass nicht die Psyche der Perpetua im Zentrum der Interpretation stehen kann, sondern die Traumschilderung für die gesamte Märtyrergruppe bedeutsam ist.¹⁶³ Die zentrale Botschaft des Traums beinhaltet die Erlösung und die Erwartung, in den Himmel zu kommen.

An dieser Stelle soll auf eine unleugbare Tatsache, die man aber gerne vergisst, hingewiesen werden: Alle Traumschilderungen, egal ob sie aus der Antike, Spätantike oder Postmoderne kommen, sind letztlich nur Erzählungen davon. Der direkte Zugang bleibt uns auch heute noch verschlossen. Infolgedessen ist man sogleich den Interpretationen der träumenden Person und des Publikums sowie dem Wortlaut und den verwendeten Symbolen des Erzählers ausgesetzt.¹⁶⁴ Traumdeutungen entwickelten sich im Laufe der Zeit von einer Kompetenz gewisser Spezialisten zu einem Bereich, der für charismatische Persönlichkeiten wie Perpetua

163 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 86 – 95.

164 Vgl. Williams, C.: Perpetua's Gender. A Latinist Reads the Passio Perpetuae et Felicitatis, in: Bremmer, J. N. / Formisano, M. (Hrsg.): Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis, Oxford 2012, S. 61f.

zugänglich war. Dies ist in vieler Hinsicht eine Neuerung, denn Traumdeutung war in erster Linie Männersache, und Perpetua war keine ausgebildete Traumdeuterin. Besonders wirkten ihre Traumschilderungen wegen ihrer Sprache und der Symbole, die einerseits innovativ waren, andererseits an die Tradition anknüpften. Im Vergleich zu den Träumen, die in den Evangelien vorkommen, fallen die Bilder auf, die nach Klärung und Interpretation rufen. Die Deutung erfolgt durch Perpetua selbst, und die bereits genannte Kernessenz der Botschaft ist unumstritten. Der Zusammenhang zwischen Martyrium, Gefängnis und Träumen ist zwar durch Märtyrerakten, Briefe, Passionen und Viten belegt, dennoch war die Trauminterpretation im christlichen Kontext nicht generell problemlos, sahen sich doch andere Christen, wie etwa Cyprian, gezwungen, ihre Überzeugung, Träume und Zeichen seien in Verbindung mit christlichen Bedeutungen zu sehen, zu diskulpien.¹⁶⁵

3.4. Religionswissenschaftlicher Vergleich

Im Folgenden sollen die Ergebnisse der Forschungen nach dem antiken und spätantiken Traumverständnis verglichen werden, um Kontinuitäten und Diskontinuitäten aufzuzeigen.

Die größten Gemeinsamkeiten zwischen dem antiken und spätantiken Traumverständnis entdeckt man bei Tertullians Traumkategorien, die sich im Wesentlichen an antiken Vorbildern orientierten.¹⁶⁶ Traditionelle Traumtheorien wurden hier sichtbar ins Christentum transportiert.¹⁶⁷

„Der Einblick in die vielfältige[n] Traumkategorisierungen der Antike zeigt, dass entlang den nicht immer eindeutigen Trennungslinien zwischen falschen und wahren sowie gemischten Träumen eine Vielzahl von Einteilungen vorgenommen wurde, die von den einzelnen Autoren ihrem jeweiligem Interesse und Kontext gemäß angewendet werden konnten.“¹⁶⁸

Davon profitierte auch Tertullian, der die ersten drei Kategorien traditionell definierte, indem er die Träume nach ihrem Initiator, also Dämonen, Seele oder Gott, und nach ihrem Wesen, wahr, trügerisch oder Fragmente von Erlebnissen im Wachzustand, einteilte. Hier weist er

¹⁶⁵ Vgl. Näf, B.: Traum und Traumdeutung im Altertum, S. 135f.

¹⁶⁶ Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 60.

¹⁶⁷ Vgl. Näf, B.: Traum und Traumdeutung im Altertum, S. 140.

¹⁶⁸ Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 56.

eine klare Nähe zu Poseidonios auf.¹⁶⁹

Bei Poseidonios findet sich eine andere Reihenfolge der Kategorien, der Grundgedanke bleibt allerdings unverändert. Der entscheidende Unterschied wird im Zweck der jeweiligen Theorie entdeckt. Seine Theorie ermöglicht das Verständnis, Träume könnten eine wahrsagende Funktion beinhalten.¹⁷⁰ Tertullian hingegen ergänzte eine vierte Kategorie und verfolgte generell das Ziel, den divinatorischen Charakter von Träumen einzuschränken. Träume, die von Dämonen gesandt wurden, führten ebenso wenig zu Offenbarungen wie die Tätigkeiten der Seele. Antike Autoren beschränkten ihre Aussagen auf weissagende Träume, während Tertullian sich auf alle Arten von Träumen bezog.¹⁷¹

Tertullians vierte Kategorie ist wegen seiner kurzen Ausführung, die eher Unverständnis auslöst, nicht unproblematisch. Offensichtlich wird jedoch der Bezug zur montanistischen Tradition, in der Ekstase eine wichtige Rolle spielte.¹⁷²

In allen frühchristlichen Überlegungen zur Traumthematik, wie bei Tertullian und Laktanz gezeigt wurde, finden sich Hinweise auf Dämonen. Natürlich existiert der Begriff schon längst in vorchristlicher Zeit. Seit Platon stellt das Dämonische eine Brücke zwischen dem Menschen und dem Göttlichen dar. Auch bei Plutarch, der Dämonen mit Träumen verbindet, zeigt sich ein gänzlich anderes Verständnis als bei den Christen. Das Dämonische sieht er als Fähigkeit, sich selbst einen Rahmen zu schaffen, um darin Erfahrungen interpretieren zu können.¹⁷³ Im Christentum setzt sich hingegen schnell die Überzeugung durch, Dämonen wären unsichtbare Wesen, die aus Böswilligkeit Gläubige auf der Erde zur Sünde verführen.¹⁷⁴

Zur Schilderung des Konstantintraums lässt sich festhalten, dass überlieferte bedeutsame Träume für Kaiser an sich nichts Neues waren. Allerdings erschienen in diesem Traum fremde Elemente, die zu einem Charakteristikum der Spätantike wurden und daher mit dem neuen Gottesglauben verbunden waren. Diese neuen Komponenten waren die Prophezeiung eines Sieges durch Gott und das damit verbundene Eingreifen Gottes in der Schlacht.¹⁷⁵

169 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 56.

170 Vgl. Meier, C. A.: Die Bedeutung des Traumes, S. 81.

171 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 56.

172 Vgl. Waszink, J. H.: Tertullian, S. 481.

173 Vgl. Miller, P. C.: Dreams in late antiquity, S. 55.

174 Vgl. <http://www.historicum.net/themen/hexenforschung/lexikon/alphabetisch/a-g/art/Daemonen/html/artikel/8993/ca/5bc6628e9532cb8b3a1699704e96065b/> [Letzter Zugriff: 16.1.2014, 20:40].

175 Vgl. Weber, G.: Träume in der römischen Kaiserzeit. Normalität, Exzeptionalität und Signifikanz, in:

Gerade für Konstantin ist eine Vielzahl an Träumen und Visionen erhalten, nicht nur in christlicher, sondern auch in paganer Tradition.¹⁷⁶ Bemerkenswert ist jedoch der Unterschied zwischen christlicher und heidnischer Vision. Obwohl der Literat nicht den Urheber des Auftrags nennt, handelt es sich in sprachlicher Hinsicht unverkennbar um eine Gottesbegegnung im Traum.¹⁷⁷ „Was die Träume besonders exponierter und charismatischer Persönlichkeiten anbelangt, so ist deren Kontinuität von Homer bis zum Ende der Spätantike hervorzuheben“¹⁷⁸. Motive und Funktionen der kaiserlichen Träume blieben beständig. Auch in der Spätantike wurde die antike Tradition nicht gebrochen, sondern stattdessen eine Synthese von dieser und den christlich-biblischen Traumüberlieferungen gebildet. Der Traum des Kaisers Konstantin ist ein gutes Beispiel, der als letzter paganer und erster christlicher Kaiser diese beiden Traditionen zusammenführte.¹⁷⁹

Mit den Traumberichten der Märtyrerin Perpetua wird ein Traumverständnis wiedergegeben, das heutzutage kaum nachvollzogen werden kann. In der Antike und Spätantike, wie die Überlieferung zeigt, konnten Träume für größere Menschengruppen eine Bedeutung erlangen und betreffen nicht nur das Individuum. Das kann durch Agamemnons Traum¹⁸⁰, die biblischen Träume und durch die Passionsliteratur belegt werden.

Einen signifikanten Abstand zur antiken Traumdeutung, wie wir sie besonders durch Artemidor kennen, nimmt Perpetua bei ihrer Interpretation ihres eigenen Traumes ein. Sie konzentriert sich lediglich auf die Kernaussage ihrer Vision, und trotz symbolischer Sprache kommt nirgends eine Art Zweifel ihrer Deutung zum Ausdruck.¹⁸¹ Artemidor jedoch erklärt die Bedeutsamkeit des Vergleichs, hebt die Mehrdeutigkeit von Symbolen hervor und betont die Relevanz, Details des Traumes und aus dem Leben der träumenden Person zu kennen.¹⁸²

Dennoch macht sich auch im Christentum wie schon bei Cicero eine gewisse Tendenz bemerkbar, Träume und Traumdeuter loswerden zu wollen. Letztlich war die Zahl der bedeutsamen, also der von Gott gesandten Träume limitiert, wohingegen die Anzahl der Täuschungen der Dämonen oder des Satans stieg. Aus diesem Grund waren wahre Träume

Brodersen, K. (Hrsg.): Gebet und Fluch, Zeichen und Traum, Band 1, Münster 2001, S. 102.

176 Vgl. Weber, G.: Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike, S. 274.

177 Vgl. Weber, G.: Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike, S. 282.

178 Weber, G.: Träume in der römischen Kaiserzeit, S. 103.

179 Vgl. Weber, G.: Träume in der römischen Kaiserzeit, S. 103.

180 Vgl. *Ilias II*, 1- 83.

181 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 96f.

182 Mehr dazu in: Näf, B.: Traum und Traumdeutung im Altertum, S. 124 – 128.

jenen Menschen vorbehalten, die am ehesten den Versuchungen widerstehen konnten, also Mönchen, Heiligen, Nonnen und ähnlich frommen Personen.¹⁸³ Bei Homer waren es noch die sozial Starken, denen dieses Privileg zugesprochen wurde.¹⁸⁴

In der Antike setzten sich insbesondere Philosophen mit der Thematik auseinander unter besonderer Rücksichtnahme auf die prophetische Kraft der Träume, die entweder bejaht oder kritisch beäugt wurde.¹⁸⁵

Im Christentum ging es bald nicht mehr um zukunftsweisende Träume, sondern um Visionen, die moralische Fragen behandelten. Während Artemidor den Schlüssel zur Zukunft suchte, entwickelte sich der Ansatz des christlichen Traumverständnisses dahingehend, Träume als Sprache des Gewissens und letztlich des Unterbewussten zu begreifen.¹⁸⁶

183 Vgl. Stroumsa, G. G.: *Dreams and Visions in Early Christian Discourse*, S. 204.

184 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: *Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche*, S. 51.

185 Vgl. Büchschütz, B.: *Traum und Traumdeutung im Altherthume*, S. 9 (– 31.)

186 Vgl. Stroumsa, G. G.: *Dreams and Visions in Early Christian Discourse*, S. 205.

4 Inkubation

Von der Traumbedeutung der Antike zur Spätantike hin, erfolgt nun ein Sprung zurück zur Antike, um ein spezielles Anwendungsgebiet des Traums, nämlich die Inkubation zu erforschen. Der Begriff wird zunächst erläutert und anschließend der wichtigste Heilgott in der Geschichte der Inkubation vorgestellt: Asklepios. Der Zusammenhang zwischen dieser Gottheit und seiner entscheidenden Funktion für die Inkubation wird aufgezeigt. Daran anschließend wird das Inkubationsritual möglichst präzise rekonstruiert, die reale Bedeutung für die antike Welt und Religion thematisiert und die Ausbreitung des Kults skizziert.

4.1. Begriffserklärung

Religionswissenschaftlich betrachtet meint Inkubation das Ruhen an einer heiligen Stätte, um zumeist im Traum eine Offenbarung zu erhalten.

„Der Brauch beruht auf dem Glauben an das mystische Offensein der Seele für die übernatürlichen Einflüsse während des Schlafes. Am heiligen Orte kommt diese Offenheit noch in erhöhtem Masse über den Menschen ; hier haben die übernatürlichen Mächte ihre besondere Wohnung oder wenigstens ihren vorübergehenden Aufenthaltsort.“¹⁸⁷

Aus diesem Grund entwickelte sich die Praxis der Inkubation in den Heiligtümern, wobei man sich von der Gottheit Rat, Prophezeiungen, Weisungen, Hilfe, hauptsächlich jedoch Heilung erhoffte.¹⁸⁸

Folgende Aspekte sind relevant für Inkubationen:

- Offenbarungen werden mit Absicht ausgelöst und Lösungen für klar definierte Probleme gesucht.
- Der Ort für die Inkubation ist relevant und meist an einen geheiligten Tempel gebunden.
- Bevor der Bittsteller schlafen darf, muss er diverse Rituale vollziehen.

¹⁸⁷ Hauer, J. W.: Die Religionen. Ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit. Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen, Stuttgart 1923, S. 257.

¹⁸⁸ Vgl. Weinreich, Otto: Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, VIII. Band, 1. Heft, Berlin 1969, S. 77.

Nicht zu verwechseln ist Inkubation mit Traumdivinationen, die spontan geschehen, und auch nicht mit Träumen, die mithilfe von magischen Praktiken verursacht wurden. Es gab zwar viele Gemeinsamkeiten, aber der Unterschied ist nicht zu vernachlässigen:

„Whereas the revelation received in incubation was considered a free gift of the deity, and the attitude of man towards the supernatural powers was that of propitiation or petition, in magic the dream-oracle was wrested, or extorted from a reluctant deity, making the attitude of man coercive or compulsive.“¹⁸⁹

Der Begriff Inkubation lässt sich von dem lateinischen Wort „incubare“ herleiten. Das griechische Pendant lautet „Ègkoïmesis“. Das Liegen am Boden macht den chthonischen¹⁹⁰ Bezug deutlich, denn das „Lagern auf dem Boden dient dem unmittelbaren Kontakt mit der im Erdinnern wohnenden prophetischen Kraft: Die Aufnahme mantischer Kräfte soll möglichst intensiv gelingen“¹⁹¹. Neben dem Chthonismus gibt es noch weitere Kennzeichen, die auf prähellenistische Herkunft verweisen, nämlich die Kultanlagen, die sich in Höhlen, Quellen und Gräbern¹⁹² oder in der Nähe von ihnen befinden und gewiss Eingänge zur Unterwelt symbolisieren sollen sowie der Zusammenhang mit vorgriechischen Gottheiten wie Amphiarios und Asklepios.¹⁹³

Der chthonische Charakter wird im Schlaf sehr deutlich. Gerade bei der Inkubation vertraut sich die jeweilige Person einer irdischen Macht an und wird von Kräften durchdrungen, die aus der Erdmitte heraufkommen. In späterer Zeit entwickelte sich dieser Gedanke hin zu den himmlischen Göttern, dennoch wurde der Ursprung der Inkubation als spürbare Nähe zur Erde und zu irdischen Mächten niemals verleugnet. Inkubation entstand aus dem Wunsch heraus, einen Blick in die Zukunft werfen zu können und Unglücksfällen, Krankheiten und nicht zuletzt dem Tod entgegenzuwirken.¹⁹⁴

189 Arbesmann, R.: Fasting and prophecy in pagan and Christian antiquity, in: Kuttner, S. / Quain, E. A. / Strittmatter, A.: *Traditio. Studies in ancient and medieval history, thought and religion*, Vol. VII, New York 1949 – 1951, S. 22.

190 Chthonisch meint den engen Bezug zur Erde und den Erdgottheiten.

191 Wacht, M.: *Inkubation*, S. 181.

192 Für Beispiele anderer Kulturen und Traditionen, die Inkubationen durchführten, siehe: Hauer, J. W.: *Die Religionen*, S. 258 – 262.

193 Vgl. Wacht, M.: *Inkubation*, S. 179 – 182.

194 Vgl. Hauer, J. W.: *Die Religionen*, S. 264.

4.2. Asklepios

Die folgende Zeittabelle¹⁹⁵ soll einen kurzen Einblick in die historische Entwicklung des Asklepioskults in der Antike gewähren:

Vor 600 v. Chr.	Blütezeit der Dichtungen von Homer und Hesiod: Älteste überlieferte Quellen vom Arzt Asklepios und dessen Familie
600 – 400 v. Chr.	Blütezeit der Verehrung dieser Arztfamilie auf Kos
Ca. 460 – 377 v. Chr.	Lebenszeit Hippokrates
Nach 377 v. Chr.	Gründung eines Heiligtums für Asklepios im Hain des Apollon Kyparissios
500 – 300 v. Chr.	Blütezeit für das Asklepiosheiligtum von Epidauros
420 v. Chr.	Gründung eines Filiationkultes in Athen
Ca. 300 v. Chr.	Inschriften der Iamata (= Aufzeichnungen der „Heilungen des Apollon und des Asklepios“) von Epidauros
291 v. Chr.	Gründung eines Filiationkultes auf der Tiberinsel in Rom Ausbreitung des Asklepioskultes im Römischen Reich

Die erste Erwähnung des griechischen Gottes Asklepios findet sich bei Homer (Ilias, IV, 194), wobei er ihn als besonders begabten Arzt anführt. Eine andere Sichtweise auf den Ursprung sieht in Asklepios eine chthonische Gottheit aus Thessalien, die zu einem heldenhaften Menschen degradiert wurde. Das Resultat dieser Degradation könne man in der Ilias lesen. Erst später habe er die volle Göttlichkeit zurückerlangt.¹⁹⁶

Auch Hesiod und Pindar sehen in Asklepios einen ausgezeichneten Arzt, der ebenfalls bemerkenswerte Söhne hatte, Mahaon und Podaleirios, die als Könige von Thessalien am Trojanischen Krieg teilgenommen hatten und mit ihrem Heldenmut und ihrer Heilkunst brillierten.¹⁹⁷

195 Vgl. Kerényi, K.: Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten, Darmstadt 1956, S. XXIII.

196 Vgl. Avalos, H.: Illness and health care in the ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel, Harvard College 1995, S. 38f.

197 Vgl. Papadakis, T.: Epidauros. Das Heiligtum des Asklepios, München / Zürich ³1973, S. 8.

4.2.1. Asklepios in der Mythologie

Der Geburtsort von Asklepios ist umstritten, denn die Städte Triikka¹⁹⁸ in Thessalien, Epidauros, Messenien und Arkadien erhoben dafür jeweils den Anspruch. Das älteste Heiligtum jedenfalls befand sich in Triikka, erst im Laufe der Zeit verlagerte sich das Zentrum nach Epidauros in der Argolis.

Gemäß der Tradition in Thessalien und den Gedichten Pindars war Asklepios der Sohn von Apollon und Koronis, die wiederum die wunderschöne Tochter des thessalischen Königs Phlegyas war. Apollon verliebte sich in sie, schwängerte sie, doch noch während ihrer Schwangerschaft verliebte sie sich in einen Sterblichen, in einen Fremden aus Arkadien namens Ischys, was „Kraft“ bedeutet. Als Apollon von der Untreue seiner Geliebten erfuhr, verwandelte er in seiner Wut den bislang weißen Vogel zum bekannten schwarzen Raben und beauftragte Artemis, Koronis mit ihren Pfeilen zu erschießen. Sobald Koronis' Eltern ihren Leichnam verbrennen wollten, kam Apollon noch in den Sinn, dass sein Sohn Asklepios in ihr verborgen war. Apollon rettete seinen Sohn und übergab ihn einem berühmten Knabenerzieher, dem Kentauren Cheiron. Dieser war für einige große Taten berühmt und ebenso für seine Liebe zu Natur, Jagd, Musik und Heilkunst. Asklepios wurde von ihm unterrichtet und übertraf schon bald seinen Lehrmeister. Er war ergriffen von großer Menschenliebe und konnte allein durch seine Gegenwart, aber auch durch Lieder, Heilpflanzen und Operationen heilen. Es wird berichtet, er habe unzählige Menschen und Heroen, ja sogar Herakles geheilt und obendrein Tote zum Leben erweckt. Der Sage nach habe er es mit dieser Gabe zu weit getrieben, sodass sich Hades gezwungen sah, Asklepios vor Zeus zu klagen.

„Dieser nun, in der Furcht, die Ordnung der Welt könnte ins Wanken kommen, ergriff seinen Donnerkeil und schmetterte Asklepios nieder. Durch diesen – menschlich gesehen – Märtyrertod, wurde Asklepios zum Gott, nämlich zum Gott der Gesundheit und der Heilkunde, zum 'Retter' der Menschen.“¹⁹⁹

Im Vergleich dazu wird der epidaurischen Tradition gemäß Asklepios in der Gegend von Epidauros geboren. Dadurch konnte eine engere Verbindung zum Heiligtum, zur Landschaft, zu den Tieren und Menschen dieser Gegend hergestellt werden. Außerdem wird seine Mutter Koronis positiver und dem Apollon treu dargestellt. Nach Pausanias habe Koronis heimlich Asklepios auf die Welt gebracht, der daraufhin von einer Ziege gesäugt worden und von

¹⁹⁸ Triikka ist die heutige Stadt Trikala in Griechenland.

¹⁹⁹ Papadakis, T.: Epidauros, S. 9.

einem Hirtenhund Tag und Nacht bewacht worden sei. Ein Hirte habe eines Tages das Kind entdeckt, dessen Göttlichkeit erkannt und im Folgenden habe sich die Kunde verbreitet, jener Gott könne Kranke heilen und Tote ins Leben zurückholen.

Hund, Ziege und die Schlange von Apoll wurden als die heiligen Tiere des Asklepios betrachtet.²⁰⁰

4.2.2. Die Attribute des Asklepios

Die Schlange ist bis heute Asklepios' wichtigstes Symbol. Sie war domestiziert und darüber hinaus ein Zeichen der Athene, dennoch wurde das Tier in erster Linie zunächst mit Zeus in Verbindung gebracht. In jedem Haushalt konnte man eine Schlange entdecken, die als Schutz diente. Auf den Grabsteinen sieht man andererseits auch tödliche Schlangen. In der Antike nahm sie eine besonders hohe Stellung ein. Aufgrund ihrer Nähe zur Erde und zu Höhlen brachte man die Wesen mit der Unterwelt und dem Totenreich in Verbindung. Die Erde, die sich ja konstant erneuert, wurde in den Kontext von Heilinstruktionen gebracht, und somit wurde die Gabe der Weissagungen gerade den Schlangen zugerechnet. Schlangen- und Erdorakel waren im Grunde identisch. Auch in Delphi spielte die Schlange Python eine wichtige Rolle. Asklepios' Schlange ist heute Symbol der Apotheken. Insgesamt stellt die Schlange eine Ambivalenz dar: „The serpent stood for the life of the earth in its totality ; that is to say, life dying and rising from the dead ; hence its being sometimes cursed as the arch-enemy of man, sometimes venerated as the great and divine saviour.“²⁰¹ In späterer Zeit wurde die heilige, domestizierte Schlange als Personifizierung des Heilgottes verstanden.²⁰² Schlangen waren für den Kult außerordentlich wichtig. Um ein neues Asklepieion zu gründen, ließ man sich eine Schlange aus Epidauros senden. So wurden derartige Tiere nach Kos, Ephesos, Rom und in andere Gegenden gebracht. Dank Livius ist uns die Geschichte überliefert, wie die epidaurische Schlange nach Rom gelangt ist: Um etwa 293 v. Chr. wurde die Stadt von einer schweren Seuche geplagt. Die sibyllinischen Bücher wurden zur Rate gezogen, und auf deren Geheiß erbat man eine heilige Schlange von Epidauros. Noch bevor

200 Vgl. Papadakis, T.: Epidauros, S. 8 – 10.

201 Schouten, J.: The Rod and Serpent of Asklepios. Symbol of Medicine, Amsterdam / London / New York 1967, S. 37.

202 Vgl. Schouten, J.: The Rod and Serpent of Asklepios, S. 35 – 40.

das Schiff Rom erreicht hatte, kam sie schwimmend auf die heilige Tiberinsel und gelangte zu einem Platz gegenüber dem Kapitol, wo daraufhin das Asklepieion errichtet wurde.²⁰³

Alle Darstellungen des Asklepios zeigen nicht nur eine Schlange, sondern auch einen Stock, um den sie sich wickelt. Dieser lässt Raum für Interpretationen. So konnte der Stab als Erleichterung und Stütze gesehen werden, die der Gott selbst gewährte. Andere sahen darin die Komplexität seiner Künste. Ludwig und Emma Edelstein sehen in diesen Deutungen zwar einen Kern der Wahrheit, gehen aber davon aus, dass der Stock in erster Linie keine bedeutsame Rolle spielte, sondern lediglich als profaner Wanderstab zu verstehen sei. Mit diesem müsse man also die weiten Reisen verbinden, die Asklepios als menschlicher Arzt unternahm, aber ebenso als Gott. Hierin wird der profane Ursprung des Asklepiosstabs gesehen. Erst später, gerade wegen seiner Göttlichkeit, habe sich die Bedeutung gewandelt in Hilfsbereitschaft und Weisheit.²⁰⁴

Trotz der plausiblen Argumentation der Edelsteins schließe ich mich der Meinung von Schouten und Thrämer an, die im Stock die religiöse Komponente hervorheben. Auch wenn Asklepios zweifellos viele Reisen unternommen hat und ihn als Stütze verwendet hat, symbolisiert der Stab dennoch von Anfang an Auferstehung und Heilung, habe doch Asklepios mit seinem Stock Genesungen bewirkt. Der Stab des Hermes kann auch nicht außer Acht gelassen werden, dem ebenso die Fähigkeit der Erweckung der Toten zugeschrieben wurde.

Davon ausgehend ist es nicht verwunderlich, dass der Stab und die Schlange zusammen schon bald als *ein* Symbol betrachtet wurden. Die Bedeutung von diesen ist im Grunde dieselbe, nämlich „the life of the earth, a fact which received further emphasis by their union in one symbol.“²⁰⁵ Ein weiteres Argument für die Zusammengehörigkeit der beiden Embleme findet sich im antiken Ägypten, wo sich Schlangen in Stöcke verwandeln konnten und umgekehrt. Deswegen repräsentierte in vielen Darstellungen des Pharaos ein Stab oder eine erhobene Schlange sein Zepter.²⁰⁶

Wie bereits gezeigt wurde, gibt es unterschiedliche Versionen von Asklepios' Geburtsmythos. In der älteren Überlieferung, die wohl ins 4. Jahrhundert v. Chr. zurückgeht, wurde Asklepios von einer Ziege gesäugt, nachdem die Mutter ihn aussetzen musste. Später, etwa im 2.

203 Vgl. Papadakis, T.: Epidauros, S. 11f.

204 Vgl. Edelstein, E. J. / Edelstein, L.: Asclepius, S. 228f.

205 Schouten, J.: The Rod and Serpent of Asklepios, S. 41.

206 Vgl. Schouten, J.: The Rod and Serpent of Asklepios, S. 41f.

Jahrhundert v. Chr., wurde dieses Tier durch einen Hund ersetzt. So lässt sich in manchen Darstellungen ein Hund zu Füßen des Gottes finden.²⁰⁷

Weitere, seltener auftretende Attribute des Asklepios stellen Omphalos, Schriftrolle, Trokar und Symbole der Natur dar. Der Omphalos ist ein heiliger Stein, der als „Nabel der Welt“ gesehen wird, weil er den Beginn des Lebens darstellt. Er wird als das erste Stück der Erde aus dem Ozean verstanden. Erneut ist ein Bezug zur Auferstehung der Toten hergestellt.

Die Rolle ist auf Abbildungen nicht so häufig zu entdecken wie der Omphalos. Sie stellt höchstwahrscheinlich die Bitten eines Kranken dar. Noch seltener, nämlich auf zwei Münzen, ist das Instrument der Chirurgie, in der Antike ein glockenförmiger Trokar, mit Asklepios zu sehen. Zudem gelten Zypresse, Palmzweige, ebenso Trauben als Attribute des Heilgottes. Dies verwundert keinesfalls, unterstreichen sie ja lediglich seinen Naturbezug. Um seine medizinischen Eigenschaften hervorzuheben, stellte man Kompass, Töpfe mit Salben, Fläschchen und dergleichen dar.²⁰⁸

All die genannten Attribute haben eine lange Tradition, waren aber nicht in der Ursprungssage enthalten, sondern wurden erst später dazuerfunden. Bei Homer oder Hesiod kann man derartige Symbole nirgends entdecken. Leider kann auch nicht gesagt werden, wann welches Attribut seinen Ursprung hatte. Es wäre jedoch nicht verwunderlich, wenn Stab und Schlange die ersten Symbole für Asklepios gewesen wären, mit Sicherheit kann dies jedoch nicht behauptet werden. Der Ursprungsort des Stocks kann nicht mehr ausfindig gemacht werden, aber immerhin dürfte die Schlange typisch für Epidauros gewesen sein. Der Heilgott habe sich auch in diese Form verwandelt, um als Tier andere Orte zu erreichen, woraufhin sich der Kult ausgebreitet habe.²⁰⁹ Die Aeskulapnatter spielt auch heute noch eine wichtige Rolle, denn sie stellt in vielen europäischen Ländern das Symbol der Apotheken dar.

4.2.3. Der religiöse Charakter des Asklepios

Der Aufstieg des Asklepios war in erster Linie ein religiöses Phänomen, wobei die Propaganda nur einen kleinen Teil des Erfolgs bildete. Asklepios hätte wohl nie einen derart hohen Beliebtheitsgrad erreicht, wenn er nicht die religiösen Bedürfnisse und Hoffnungen der

207 Vgl. Edelstein, E. J. / Edelstein, L.: *Asclepius*, S. 226f.

208 Vgl. Schouten, J.: *The Rod and Serpent of Asklepios*, S. 42 – 46.

209 Vgl. Edelstein, E. J. / Edelstein, L.: *Asclepius*, S. 230f.

antiken Menschen angesprochen hätte.

Eine Besonderheit an der Asklepiosverehrung lag zunächst darin in der Praktizierung von Individuellen. Da vor allem Kranke sich von dieser Gottheit angesprochen fühlten, wurde bald ein persönlicher Bezug hergestellt, denn dieser Gott versprach, persönlichen Kummer und Leid zu entfernen. Die Güte von Asklepios zog die antike Menschheit offensichtlich sehr an. Schließlich heilte er die Menschen, unabhängig vom Glauben der leidenden Person. Seine Philanthropie stellte das wichtigste Charakteristikum seiner Göttlichkeit dar. Bereits sein Leben als Mensch auf der Erde war danach ausgerichtet, Menschen zu helfen, weswegen er diese Funktion auch als Gottheit weiterhin ausführte. Ab dem Ende des fünften vorchristlichen Jahrhunderts wandelte sich das Verständnis der antiken Gottheiten, die bald nicht mehr als Menschenfeinde betrachtet wurden.

Das anthropomorphe Götterbild, das speziell die negativen Affekte unterstrich, wurde allmählich zugunsten der gütigen Götter zurückgedrängt. Als der Kult sich letztlich weit ausbreitete, war Asklepios in seinen Tempeln sowie in den Träumen der Inkubation omnipräsent, wodurch seine Göttlichkeit als bewiesen galt.²¹⁰

Der religiöse Charakter der Inkubation ist keineswegs zu leugnen, denn „es soll eine bestimmte Seelenverfassung durch die Übungen geschaffen werden, in der die Gottheit während des Schlafes erscheinen und heilen oder Rat erteilen kann. Der Eindruck solcher Offenbarungen und Kuren auf das religiöse Gemüt war natürlich sehr stark.“²¹¹

Während Asklepios seinen Siegeszug antrat, schwand die Macht der Olympischen Götter. Weder ein allzu verbreiteter Skeptizismus noch philosophische Erklärungen der Natur, sondern ein empfundener Mangel an Hilfsbereitschaft dieser Götter, führte sukzessive zu ihrem Untergang. Daher wundert es nicht, dass Asklepios nie zu den Olympischen Gottheiten gezählt wurde, jedoch ein äußerst beliebter Gott war, weil dessen wichtigste Domäne das Heilen war.

So stieg Asklepios zu einer Gottheit auf, die gefeiert wurde und der zu Ehren Hymnen verfasst wurden. Während andere Götter allmählich in Vergessenheit gerieten, bot der Heilgott den Menschen genau das, was sie benötigten. Die Wunder, die erzählt wurden, beeindruckten sowohl die Reichen als auch die Armen. Während die Armen von Asklepios nicht zurückgewiesen wurden, sorgten die Reichen für den Aufstieg und die Pracht der Heiligtümer.²¹²

210 Vgl. Edelstein, E. J. / Edelstein, L.: *Asclepius*, S. 110 – 114.

211 Hauer, J. W.: *Die Religionen*, S. 263.

212 Vgl. Edelstein, E. J. / Edelstein, L.: *Asclepius*, S. 115 – 117.

4.3. Das Inkubationsritual

Die exakte Rekonstruktion der Vorschriften für den Tempelschlaf erscheint aufgrund der Verstümmelungen der originalen Inschriften aus dem Amphiareion²¹³ in Oropos nahezu unmöglich. Ausgerechnet an der Stelle, an der die Ritualsbeschreibungen der Inkubierenden folgen sollten, ist die Quelle unbrauchbar. Ebenso ergeht es mit dem Bruchstück aus dem Trophoniosheiligtum²¹⁴ in Lebadeia. Nichtsdestotrotz soll an dieser Stelle der Vorgang des Inkubationsrituals beschrieben werden, denn ein Fragment aus der Kaiserzeit, das dem zweiten Jahrhundert zugerechnet und als originalgetreue Kopie gesehen wird, enthält entschlüsselbare Inkubationsvorschriften für das in Pergamon stehende Asklepieion.²¹⁵

Auch wenn der exakte Ritus nicht bis zur Vollkommenheit wiedergegeben werden kann, gibt es dennoch Konstanten. Kranke Personen machten sich auf den Weg zum Heiligtum des Asklepios, wenn davor die ärztliche Kunst den gewünschten Effekt der Genesung nicht erreicht hatte. Moribundi oder gebärende Frauen hatten jedoch, aufgrund der kultischen Reinheitsgebote, die es streng einzuhalten galt, nicht die Erlaubnis, die Heilstätte zu betreten.²¹⁶

„Ein erstes Reinigungsbad scheint zur Inkubation notorisch gewesen zu sein. Das Bad hatte in der Antike reinigende Wirkung auf Körper und Seele [...], indem es die Kontamination der Seele mit dem Körper auflöst und dadurch die erstere zu dem Verkehr mit dem Gott frei macht.“²¹⁷

Wasser aus Quellen und Flüssen hatte von jeher eine ganz große Bedeutung, daher ist es nicht verwunderlich, dass mithilfe von Begeisterungsquellen auch Prophezeit wurde. Durch brodelnde Dämpfe gerieten Priester in tranceähnliche Zustände und konnten so ihre Weissagungen tätigen. Eine andere Methode war die Beobachtung der Dämpfe und des Wassers, um aus diesen Phänomenen zukunftsweisende Symbole herauszulesen.²¹⁸ Für den Inkubationsritus gehörten zu den Vorbereitungen, die sich im Wesentlichen nicht von Vorkehrungen für andere Riten unterscheiden haben dürften, Fasten, Abstinenz und Keuschheit. Wie bereits eingangs erwähnt, bezogen sich auch diese Regeln auf die kultische Reinheit. Natürlich mangelte es dem sakralen Bereich generell nicht an Reinheitsgeboten,

213 Heiligtum des Amphiaraos, eines Heilgottes, das allmählich durch die Asklepieia ersetzt wurde.

214 Trophonios war ein griechischer Heros, der ein Orakel hatte.

215 Vgl. Zingerle, J.: Zu griechischen Reinheitsvorschriften, in: Zbornik, B.: Naučni prilozi posvećeni Franu Buliću prigodom LXXV. godišnjice njegova života od učenika i prijatelja, Zagreb 1921, S. 171.

216 Vgl. Meier, C. A.: Der Traum als Medizin, S. 63.

217 Meier, C. A.: Der Traum als Medizin, S. 64.

218 Vgl. Ninck, M.: Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung, Philologus, Supplementband XIV, Heft II, Leipzig 1921, S. 89f.

jedoch bedurfte es einer besonderen Aufmerksamkeit auf die Befolgung dieser, sofern ja eine Begegnung mit einer Gottheit zum Ziel gesetzt wurde. Daher war die Forderung für Privatpersonen umso brisanter, zumal sie im Gegensatz zu Priestern, die sich viel eher an die Kultvorschriften hielten, Verunreinigungen schneller ausgeliefert waren. Diese Bedingungen mussten folglich auch von Inkubanten erfüllt werden.²¹⁹

Das Fasten und die Abstinenz von gewissen Speisen sollte der „Aktivierung ekstatischer Kräfte zu Visionen u. prophetischen Träumen“²²⁰ dienen, und hierdurch die Möglichkeit der Epiphanie einer Gottheit eröffnet werden. Die Dauer der Fastenzeit hing von der jeweiligen Kultstätte ab. „Enthaltsamkeit ist daher geboten, damit der Inkubant mit durchscheinender Seele die Orakelsprüche aufnehmen kann“²²¹. Die Edelsteins hingegen können kein Fastengebot für kranke Bittsteller ausfindig machen, sehen jedoch Reinigung und Opferung, Zeichen des Respekts für die Gottheit, als die wichtigsten Bedingungen für die Inkubation.²²² Eine Reihe von Bestimmungen für den eigentlichen Ritus können mit der eingangs erwähnten Inschrift zusätzlich benannt werden:

- Öllaubkranz als Kopfschmuck
- Verbot von Ring und Gürtel
- Bloßfüßigkeit
- Rituelle Tracht entspricht weißem Linnengewand
- Offene Haare
- Verbot des Goldtragens
- Sexuelle Enthaltsamkeit

Dieser letztgenannte Punkt schien ein besonders wichtiger zu sein wegen der ausführlichen Schilderungen auf der Inschrift. Sexuelle Abstinenz schloss jede Art von sexueller Aktivität aus, auch Päderastie und weibliche Homosexualität stören die kultische Reinheit.²²³

Nach der Darbringung von Voropfern durfte sich der Patient oder die Patientin im Abaton²²⁴ dem Schlaf hingeben, wobei die kranke Person selbst nicht zwingend dabei sein musste.

219 Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 211 – 214.

220 Wacht, M.: Inkubation, S. 212.

221 Wacht, M.: Inkubation, S. 214.

222 Vgl. Edelstein, E. J. / Edelstein, L.: Asclepius, S. 149.

223 Vgl. Zingerle, J.: Zu griechischen Reinheitsvorschriften, S. 172 – 181.

224 Das Abaton oder „Enkoimeterion“ war der Raum, der für den Schlaf gedacht war. „Das Wort 'Abato' bedeutete, daß der Eintritt allen denen verboten war, die die vorläufigen Läuterungsdienste nicht erfüllt hatten, die unerlässlich waren, damit der Gott sie besuche.“ - Papadakis, T.: Epidaurios, S. 28.

Wenn diese nämlich nicht in der Lage war, die Reise zum Heiligtum anzutreten, konnte stattdessen ein Außenstehender die Inkubation für sie vollziehen.²²⁵

In diesem Kontext verkörpert das Plutonium in Acharaka bei Nysa am Mäander eine Ausnahmeerscheinung, da sich im Hain, in dem ein Tempel des Pluto und der Kore errichtet war, nicht die Hilfesuchenden der Inkubation unterzogen, sondern Priester an ihre Stelle traten. Es fand eine Prozession statt, bei der die Priester Götterbilder in eine Höhle, die unterirdisch gelegen war, hinabtransportierten und selbst mehrere Tage dort zubrachten.²²⁶

„Nach vollzogenem Offenbarungsschlaf ordnen sie die Therapie für die Kranken an, die sich in dem Dorf nahe bei der Höhle aufhalten. Der archäologische Befund legt die außerordentliche Bedeutung dieser Orakelstätte nahe u. rechtfertigt es wohl, von einem regelrechten 'Hotelbetrieb in dem Kurort' zu sprechen.“²²⁷

Für den Schlaf gab es eine Kline, die oftmals neben dem Kultbild des jeweiligen Tempels stand. Eine erfolgreiche Inkubation äußerte sich durch einen hilfreichen Traum, in dem die Rekonvaleszenz des Inkubanten durch eine Epiphanie des Gottes ausgelöst wurde. Asklepios erschien auf verschiedene Arten im Traum, im Wachzustand oder als Vision. In der Gestalt eines Knaben, eines bärtigen Mannes oder einer Schlange, eines Hundes, manchmal auch in Begleitung weiblicher Personen und seiner Söhne, betastete Asklepios die kranke Stelle und entwich wieder. Bei dieser Praxis bedurfte es klarerweise keines Traumdeuters.²²⁸ So zumindest schildert es Carl Alfred Meier. Im Reallexikon für Antike und Christentum wird bezüglich der professionellen Traumdeuter ein differenzierteres Bild vermittelt. In manchen Fällen sei es sehr wohl notwendig gewesen, einen Interpreten oder zumindest Priester um Rat zu fragen, um eine Anweisung auch korrekt ausführen zu können. Vor allem im Serapiskult sei dies Usus gewesen.²²⁹

Jedenfalls waren die Inkubanten aufgerufen, ihre Träume zu notieren, wobei diese Weisung oftmals im Traum selbst erfolgte. Weiters hatte der Patient Dankopfer und die Bezahlung des Honorars zu übernehmen. In der Nähe des Abaton hat man mittlerweile vier Stelen²³⁰ gefunden, die Krankengeschichten, die nach einem strengen Schema abliefen, enthalten. Name und Krankheit, der Aufenthalt im Abaton und der Traum, den die Person dort hatte, werden festgehalten.

225 Vgl. Meier, C. A.: Der Traum als Medizin, S. 63 – 65.

226 Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 209.

227 Wacht, M.: Inkubation, S. 209f.

228 Vgl. Meier, C. A.: Der Traum als Medizin, S. 65 – 70.

229 Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 224f.

230 Ursprünglich waren es laut Pausanias sechs Stelen.

Das Dankopfer und das gesunde Fortschreiten der Patienten werden abschließend notiert.²³¹ Diese epidaurischen Steinschriften werden in die zweite Hälfte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts datiert. Eine Datierung nach 300 v. Chr. kann jedenfalls ausgeschlossen werden. Der Titel der Sammlung und Aufzeichnung der Wunderheilungen lautet offiziell „Heilungen des Apollon und des Asklepios“ (daher auch einfach „Iamata“²³² genannt), obgleich der Inhalt nicht gänzlich mit dem Titel übereinstimmt. Von Apollon ist nämlich nirgends die Rede. Heilungen sind zwar das primäre Thema, jedoch werden auch Strafwunder und andere Anliegen der Inkubanten geschildert. Die Heilschilderungen waren wohl grundsätzlich an die Pilgerschaft gerichtet. Die Patienten „sollten die Geschichten lesen nicht in erster Linie zur Erbauung, zur Mahnung, den Dank nicht zu vergessen, und zum Weitererzählen, sondern um Hoffnung und Mut zu bekommen. Mit dem Glauben sollte auch der Wille zur Heilung gestärkt werden.“²³³ Die Geschehnisse und Probleme, die in den „Iamata“ beschrieben werden, können in folgende Kategorien geteilt werden:

- Sorge um das Kind und Kinderwunsch
- Heilungen mit chirurgischen Eingriffen
- Heilungen ohne operativen Eingriff
- Augenleiden
- Sprachstörungen
- Lähmungen
- Andere Krankheiten
- Mantische Weisungen
- Erziehungs- und Strafwunder
- Weihgaben

Diese Heilberichte sind gewiss bewusst simpel formuliert, um eine sehr rasche Heilung zu propagieren: Der Patient kommt an, vollzieht die Inkubation, träumt, wacht gesund wieder auf und kann abreisen. In manchen Erzählungen verlangt jedoch der Gott eine längere Inkubationszeit (bis zu vier Monaten), und in drei der insgesamt 70 erhaltenen Beschreibungen von Wunderheilungen erfolgt kein Traum.

Gerade in den ersten zwei Berichten werden wundersame Dinge festgehalten. Eine Frau war

231 Vgl. Meier, C. A.: Der Traum als Medizin, S. 70 – 74.

232 „Iamata“ ist das griechische Wort für Heilungen.

233 Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidauros, S. 6.

fünf Jahre schwanger, die andere drei Jahre, weil sie vergessen hatten, Asklepios mitzuteilen, sie wollen nicht nur schwanger sein, sondern auch das Kind gebären. Hier erscheint der Gott jeweils persönlich und spricht zu den Frauen. An anderen Stellen legt Asklepios seine Hand auf, ein für ihn typisches Zeichen.

Auf Stele B werden am Anfang der Inschrift drastische Operationsvorgänge geschildert. Beispielsweise wurde bei einem Inkubierenden im Traum die Bauchhöhle aufgeschnitten und nach Beseitigung des Übels wieder zugenäht. Dies war in der antiken Welt freilich ein sehr gewagter und verpönter Eingriff. Ruhigen Gewissens kann man davon ausgehen, dass derartige Gedanken in Epidauros in erster Linie auf das Ausnehmen von Tieren und deren Einbalsamierung zurückzuführen sind. Traumpsychologisch erscheint das ebenfalls sinnvoll, wenn etwa schneidende Schmerzen, ausgelöst durch abgehende Parasiten, im Traum verarbeitet werden. Derartige Geschichten mögen zunächst furchteinflößend wirken, aber der Patient hat dies lediglich geträumt und wacht gesund auf.

Es folgen noch wildere Traumschilderungen auf Stele B. Um eine Wassersüchtige zu heilen, wurde ihr der Kopf abgeschnitten und der Körper umgedreht, sodass alle Flüssigkeit ausfließen könne und der Kopf anschließend wieder aufgesetzt wurde. Bei den nicht operativen Heilungen gibt der Gott Arzneimittel und küsst die Patientin, worauf sie morgens gesund wird. Interessant ist auch ein Bericht von einem Patienten, der sich wegen Epyems von den Ärzten von Trozen brennen lassen wollte. Als Reaktion auf dieses Vorhaben erscheint ihm der Gott Asklepios, der ihm dringend zur Inkubation rät. Offensichtlich herrscht zwischen der Heilstätte in Epidauros und der zünftigen Medizin in Trozen eine Feindschaft. Vergleichbar mit den heute einander gegenüberstehenden Positionen der Schulmedizin und der Homöopathie versuchte die Inkubation, entsprechend der Homöopathie, die Kranken ohne (reale) operative Eingriffe zu heilen.

Weil hier Traum und Realität klar unterschieden werden, tanzt die Wunderheilung eines Mannes mit einem Geschwür am Zehen aus der Reihe. Während der Patient außerhalb des Abatons vor Erschöpfung einschlief, erschien eine Schlange und leckte seine Wunde, woraufhin er gesund aufwachte. Sein Traum von einem Jüngling, der ihm eine Arznei aufstrich, wurde festgehalten. Außerdem wurde eine Heilung durch einen heiligen Hund im Wachzustand ohne Inkubation durchgeführt.²³⁴

Es ist nicht verwunderlich, dass der Bereich der Mantik, der sich eben nicht nur mit Krankheiten auseinandersetzte, zu den „Iamata“ dazugehörte, denn ursprünglich ist die

234 Vgl. Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidauros, S. 71 – 91.

Inkubation eine Angelegenheit der Mantik.

„Quelle und Schlange vermitteln den Verkehr zwischen den Mächten, denen mantische Kraft zugeschrieben wird. [...] So dürfen wir auch für die Inkubationsstätten des Schlangen- und Quellengottes Asklepios die mantischen Verordnungen an Kranke und andere Bittfleher als das Ursprüngliche ansehen. [...] Die mantischen Wunder von Epidauros können alle unter den Nenner 'Hilfe zum Wiederfinden von Verlorenem' gebracht werden.“²³⁵

Das Verlorene musste nicht zwangsläufig ein Gegenstand sein, auch Menschen, Kinder vor allem, wurden vermisst und gesucht.

Mag gerade in heutiger Zeit der Wahrheitsgehalt all dieser Wundergeschichten in Abrede gestellt werden, so geschah dies offensichtlich auch schon damals. Darum gibt es auch eine weitere Kategorie mit Erziehungs- und Strafwundern. Diese Unterscheidung ist relevant, denn erstere dient nur als Warnung und nimmt dennoch ein glückliches Ende, wohingegen letztere eine endgültige Rache des Gottes zeigt. Eine einzige Strafe, die darüber auch nicht brutal ausfällt, ist lediglich in einer Erzählung geschildert. Ansonsten wird Asklepios sowieso als milder und heilbringender Gott dargestellt. Wie schon erwähnt, beginnen die Wundererzählungen mit den langjährigen Schwangerschaften von zwei Frauen. Danach folgen Geschichten eines Mannes und dann einer Frau, die in der Heilstätte über die dort beschriebenen Heilungen lachten und ungläubig waren. Asklepios erfüllte trotzdem ihre Wünsche, gab dem Mann lediglich den Namen „Ungläubig“ und forderte die Frau auf, ein silbernes Schwein als Weihegeschenk zu stiften. Hier wird die Skepsis bezüglich der Wirksamkeit der Inkubation, die selbst schon in der Antike geherrscht hat, ersichtlich. Dass die besagten Personen sich trotz ihres Unglaubens an Asklepios wandten, lässt die Folgerung zu, die zünftigen Ärzte hatten keine Lösung für sie anzubieten. Dies entspricht abermals der realen Situation in der gegenwärtigen Alternativmedizin, wenn die Schulmedizin an ihre Grenzen gerät, und die Patienten sich hoffnungsvoll nach anderen Heilmethoden umschaun, ebenfalls mit allen Vorbehalten und aller Skepsis.

Einmal wurde Asklepios von einem Mann verspottet, woraufhin er durch eine Fußverletzung beim Reiten bestraft wurde. Als er seinen Fehler einsah, wurde er von der Gottheit wieder geheilt. Ähnlich ist die Geschichte einer neugierigen und wohl auch ungläubigen Person, die auf einen Baum kletterte, herabstürzte und dadurch schwere Verletzungen erlitt. Auch diese heilte der Gott sofort, als der Verletzte sein Fehlverhalten bereute und ihn um Hilfe bat.

235 Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidauros, S. 112f.

Eine weitere Geschichte sticht besonders wegen der Lebendigkeit ihres Inhalts hervor: Ein Knabe zerbricht versehentlich den Becher seines Herrn. Sowie er vergeblich versucht, die zerbrochenen Teile wieder zusammzusetzen, lacht ein Wanderer ihn aus und meint, selbst Asklepios könne den Becher nicht heil machen. Durch den Spott auf eine Idee gebracht, kommt der Junge zu dem Heiligtum in Epidauros und der Becher ist am nächsten Tag wieder ganz. Der Herr, dem der Bursche die gesamte Geschichte erzählt, weihet daraufhin den Gegenstand dem Gott.

Abschließend sollen die Weihgaben thematisiert werden. Kein Kult kommt ohne sie aus. Ärzte verlangen Geld, Asklepios erhebt hingegen Anspruch auf Weihgaben und Ehre. Abermals zeigt sich die milde Art des Gottes, der sich selbst über die bescheidensten Gaben freut und niemandem die Genesung verwehrt. Reichere Patienten brachten zuweilen eine goldene Statuette dar, die aber auch vergoldet sein konnte. Tiere aus Silbermetall, Münzen und Goldstücke galten ebenfalls als Weihgeschenke.²³⁶

Auch im Alten Testament finden sich Spuren der Inkubationspraxis. In bestimmten Bibelstellen²³⁷ werden Elemente der Inkubationspraxis geschildert, jedoch nicht das gesamte Ritual beschrieben. Diese Texte offenbaren den Glauben an eine Möglichkeit der Epiphanie im Schlaf. Ob dies eine darauf bezogene Praxis voraussetzt, bleibt letztlich im Verborgenen.²³⁸

4.4. Politisch-soziale Aspekte der Inkubation

Krankheiten sind damals wie heute ein großes Unheil, nicht nur für die Betroffenen, sondern auch in ökonomischer Hinsicht. Wenn man Asklepios' Position untersuchen möchte, müssen zunächst einige Faktoren genannt werden, die dabei relevant waren: Das Risiko zu erkranken,

²³⁶ Vgl. Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidauros, S. 112 – 136.

²³⁷ Spuren von Inkubation enthalten: „ - 1 Sam 3: Gottes nächtliche Offenbarung an Samuel im Heiligtum zu Schilo

- 1 Kön 3,2–15: Salomos Traum auf der Kulthöhe in Gibeon

- Gen 28, 10–22: Jakobs Traum in Bet-El

- Anspielungen auf Inkubation in Ps 3,6; 4,9; 63,3?

- Jes 65,4: 'Sie verbringen die Nächte in Höhlen'.“ - Schwienhorst-

Schönberger, L.: Inkubation im Alten Testament?, in: Brüske, G. / Haendler-Kläsener (Hrsg.): *Oleum Laetitiae*, Festgabe für P. Benedikt Schwank OSB, JThF, Band 5, Münster 2003, S. 46.

²³⁸ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, L.: Inkubation im Alten Testament?, S. 46 – 49.

war in der antiken Zeit äußerst hoch, bedingt durch politische, soziale und andere Einflüsse. Der Unterschied zwischen Reichtum und Armut spielte eine nicht unerhebliche Rolle. Die Wohlhabenden hatten mit Krankheiten nicht so sehr zu kämpfen, denn sie konnten sich mit ihrem Vermögen ärztliche Behandlungen leisten, wogegen die Besitzlosen den Verlauf ihrer Krankheit kaum positiv beeinflussen konnten. Für den einfachen Mann bedeutete ein körperliches Gebrechen schnell den finanziellen Ruin. Physische Probleme führten zu Arbeitsverlust. Der Verlust des Berufs wiederum war oftmals mit Hunger oder gar dem Hungertod gleichzusetzen.

Für Mediziner galt es hingegen, diese Probleme auszunutzen und möglichst viel Geld zu verdienen. Medizinische Versorgung war folglich äußerst teuer, und die meisten Ärzte verheimlichten dies auch nicht. Es gab zwar Mediziner wie Galen, die mehr am Menschen als am Geld interessiert waren, aber das war meist die Ausnahme.

Dieser Kontext erhellt das Bild des Inkubationsrituals. Asklepios verlangte zwar Opfer und Dankgeschenke, aber im Grunde wies er keinen Bittsteller zurück, war er auch noch so arm. In vielen Fällen, wie bereits beschrieben wurde, war die Behandlungsmethode äußerst günstig, da die Genesung mühelos und schnell vonstattenging. Asklepios heilte nicht nur, sondern gab auch Anweisungen zur Heilung. Heilmittel waren eben sehr teuer, aber Asklepios war genauso als Gott der Armen bekannt. Folglich schickte man die Mittellosen kaum mit leeren Händen weg. Stattdessen nahmen sich wohl die Priester, die eine ähnliche Gesinnung wie der Gott, den sie unterstützten, vertraten, der Armen an und sorgten für ihre Behandlung. Der Tempel konnte Bäder und Hallen für körperliche Betätigung anbieten, was mit keinen allzu hohen Kosten verbunden war. In späterer Zeit wurden die Asklepieia entlastet durch die Großzügigkeit der Reichen, die die Tempel mit verschiedenen Geschenken unterstützten. Diese Faktoren hoben die besondere Bedeutung des Asklepioskults hervor. In einer Zeit, in der die Armen ganz ihrem Schicksal überlassen waren, bedeutete der Tempel eine Möglichkeit der medizinischen Versorgung.

Die Asklepieia hatten außerdem Bereiche, wo Verehrer bleiben konnten, was man von Pergamon und anderen Plätzen her weiß. Die Priester verlangten dafür eine gewisse Summe, und oftmals wurden die Räumlichkeiten für Festivitäten genutzt. In der Spätantike wurden die meisten Tempel von Christen für Armenhäuser genutzt, die Tempel des Asklepios dürften dabei keine Ausnahme bilden.²³⁹

239 Vgl. Edelstein, E. J. / Edelstein, L.: *Asclepius*, S. 173 – 178.

4.5. Die Verbreitung des Kults

Zu Beginn des Hellenismus begann der Aufstieg des Asklepioskults. Alle größeren Städte hatten bald Tempel des Heilgottes. Dafür sorgte wohl eine Priesterschaft, die umherziehend den Glauben an Asklepios verbreitete und ihn in vielen Gegenden heimisch machte.²⁴⁰

Sein Einfluss stieg konstant bis ins zweite nachchristliche Jahrhundert. Der Kult machte innerhalb dieser Jahrhunderte eine breite Entwicklung durch. Die gesamte Entfaltung kann hier nicht wiedergegeben werden, aber zumindest die wichtigsten Stationen sollen skizziert werden: Alexander der Große verehrte diesen Gott im Allgemeinen, im Besonderen war er ein Verehrer des epidaurischen Kultes, nahm an einigen Feiern teil und unterstützte den Gott mit Opfern und Spenden. Durch Alexanders Einfluss und Ansehen wurden viele Menschen dazu bewegt, Hilfe dort in Anspruch zu nehmen. Manch ein Autor behauptet, Alexander habe später die Tempel zerstören lassen, weil Asklepios sich geweigert habe, zu helfen. Diese Quellen sind jedoch nicht sehr vertrauenswürdig. Für die blühende Zeit des Kultes hat Alexander jedenfalls einen wichtigen Beitrag geleistet. Gerade die weite Ausdehnung nach Osten hin ist diesem Herrscher zu verdanken.

Eine andere Form der Anerkennung war die Identifikation von orientalischen Göttern mit Asklepios. In Ägypten trug Imhotep eindeutige Züge des griechischen Gottes. Ebenso wurde er als phönizische Gottheit und als Hauptgottheit bei den Karthagern verehrt.

Betrachtet man die Entwicklung im Westen, sieht man eine ähnliche Entfaltung. Offensichtlich war Asklepios die erste fremde Gottheit, die in Rom anerkannt wurde. Durch die römischen Soldaten erlebte der Kult eine weitere Verbreitung. Wie schon erwähnt, lag das wichtigste Zentrum letztlich in Epidauros, was sich bis zum Beginn der Spätantike im Grunde nicht änderte. Neben Epidauros gewann das Asklepieion von Kos an Beliebtheit. Nachdem im zweiten Jahrhundert v. Chr. ein Erdbeben den Tempel zerstört hatte, half Antoninus Pius beim Wiederaufbau. Trotz der großen Ausbreitung blieben die griechischen Heiligtümer die wichtigsten Zentren für den Asklepioskult.²⁴¹

240 Vgl. Rohde, E.: *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg / Leipzig 1894, S. 134.

241 Vgl. Edelstein, E. J. / Edelstein, L.: *Aesclepius*, S. 251 – 255.

5 Inkubation in der Spätantike

Das beständig wachsende und erstarkende Christentum musste sich mit dem Heidentum und Judentum auseinandersetzen und zu Gemeinsamkeiten und Differenzen Stellung beziehen. Dies galt besonders für heidnische Rituale und heidnische Gottheiten, wozu die Inkubation und der Gott Asklepios gehörten. Die zwei Richtungen, die die Christen der Spätantike einschlagen konnten, werden aufgezeigt und die unterschiedlichen Bedeutungen und Entwicklungen in Bezug auf die Inkubation jener Zeit erläutert. Abschließend wird ein religionswissenschaftlicher Vergleich zwischen der antiken Praxis und dem Verständnis des Asklepioskultes und seiner christlichen Weiterführung gezogen.

5.1. Historische Entwicklung des Asklepioskults in der Spätantike

Die Asklepieia befanden sich nach wie vor in einer Blütezeit, als das Christentum sich in immer mehr Gebieten zu etablieren begann. Innerhalb des dritten Jahrhunderts nach Christus gewann die christliche Religion viele Anhängerinnen und Anhänger, während der Asklepioskult allmählich an Macht und Einfluss verlor. Das Heiligtum von Pergamon wurde in der Mitte des dritten Jahrhunderts durch ein Erdbeben zerstört, jedoch nicht wieder aufgebaut. In anderen Gegenden wie Epidauros blühte der Kult nach wie vor, und weitere Altäre wurden erbaut. Eine christliche Legende besagt, Kaiser Diokletian habe neue Aeskulaptempel²⁴² errichten lassen. Die Arbeiter, die Christen waren und sich weigerten, ein Abbild des Gottes zu erstellen, starben als Märtyrer. Kaiser Konstantin hingegen ließ das Heiligtum von Aigai²⁴³ abreißen. Die letzte Inschrift, die von Epidauros aus dem Jahr 355 überliefert worden ist, bezieht sich auf diesen Auftrag. Ein Aufruf zum Protest ist hier tradiert. Ab diesem Zeitpunkt wurde ein Wandel des Kultes sichtbar und spürbar. Die Verehrung des Asklepios wurde gewissermaßen esoterisch. Kaiser Julian brachte neue Hoffnung für die Heiden, insbesondere verehrte er wohl Aeskulap.²⁴⁴ Julianus, auch Apostata²⁴⁵ genannt, verfasste zahlreiche Schriften. In Antiochien schrieb er „Contra Galilaeos“, worin er das

242 Um den christlichen Originalquellen getreu zu bleiben, wird in diesem Kapitel von „Aeskulap“, der lateinischen Variante des Heilgottes Asklepios, die Rede sein.

243 Aigai lag in der historischen Region Äolien, das sich in der heutigen Türkei befand.

244 Vgl. Edelstein, E. J. / Edelstein, L.: Aesclepius, S. 255f.

245 Apostata bedeutet „der Abtrünnige“.

Christentum besonders stark attackiert und die Vormachtstellung der griechischen Kultur und Philosophie fordert. Die Heilkraft Jesu habe sich auf wenige Krüppel beschränkt und sei keinesfalls zu vergleichen mit den großen griechischen Heroen. Die Evangelien seien sinnfrei und widersprüchliche Auslegungen von antiken Prophezeiungen. Selbst wenn Jesus ein göttlicher Erlöser wäre, wie viel größer sei dann die Macht des Gottes Asklepios, der bereits seine gütigen Hände über die ganze Welt ausgestreckt habe, um die Kranken zu heilen?²⁴⁶

So argumentierte der Kaiser, daher verwundert es nicht, dass man sich gerade an ihn mit der Bitte um eine Neuerrichtung des Heiligtums von Aigai wandte, was er sofort begrüßte. Trotz großer Anstrengungen gelang es den Griechen nicht mehr, das Heiligtum wiederherzustellen. Nach dem Tod Julians übernahm der Bischof Theodoret das Heiligtum für das Christentum. Den anderen Tempeln erging es kaum anders. So schien der Asklepioskult in Syrien im fünften Jahrhundert ausgelöscht. Der Bischof war trotzdem in Sorge, die Menschen könnten die Gottheit im Geheimen weiter mit Opfergeschenken verehren. Das Asklepieion von Askalon wurde noch in dieser Zeit verehrt. In Athen kamen treue Asklepiosanhänger sogar in den Tempel, der bereits zu einer Kirche umgebaut worden war. Noch im sechsten Jahrhundert erhielten sich gewisse Tempel des Asklepios, bis sich schließlich das Christentum gänzlich durchsetzte und das Heidnische ausgetrieben oder adaptiert wurde.

„His deeds and his merits had endeared the son of Coronis to the ancients. That is why his divine abodes were among the last to fall.“²⁴⁷ Die Geschichte zeigt die Stärke eines besonders milden und philanthropen Gottes, der in den Träumen den Leidenden erschien, aber letztlich dem Ansturm des Christentums nicht standhalten konnte.²⁴⁸

5.2. Christliche Kritik an der Inkubation und an Asklepios

Der Asklepioskult stand immer noch im Zenit seiner Macht, als das Christentum begann, allmählich stärker zu werden. Die Apologeten beäugten den Gott und seinen Kult skeptisch, stellte er doch eine ernsthafte Konkurrenz zu dem neuen Messias dar. Da sie diese Gottheit als Bedrohung empfanden, fiel die Kritik heftiger aus als bei allen anderen Göttern. Die Heiden konnten leicht Gemeinsamkeiten zwischen Jesus und dem Heilgott entdecken, er konnte

²⁴⁶ Vgl. Schouten, J.: The Rod and Serpent of Asklepios, S. 68.

²⁴⁷ Edelstein, E. J. / Edelstein, L.: Asclepius, S. 257.

²⁴⁸ Vgl. Edelstein, E. J. / Edelstein, L.: Asclepius, S. 256f..

geradezu als ein anderer Aeskulap gedeutet werden, während die Christen den Gott als Dämon zerrissen, der die Gläubigen vom ewigen Heil abhalten wolle.²⁴⁹ „Auf keine anderen antiken Heiligtümer wurde mit soviel Eifer Jagd gemacht wie auf die des Asklepios.“²⁵⁰

Christlich-apologetische Schriftsteller haben sich dennoch nicht explizit zum Thema Traum und Traumdeutung geäußert. Daher ist es auch nicht verwunderlich, wenn wir keine klaren Aussagen über die Inkubation finden. Abermals ist es erforderlich, einzelne Passagen zu untersuchen, um daraus Schlüsse zu ziehen. Relevant sind hier die apologetischen Werke von Tertullian, Laktanz, Minucius Felix und Arnobius. Alle zusammen sind der Meinung, dass Träume, die nicht im christlichen Kontext stehen, von Dämonen verursacht worden seien. Die Inkubation wird zwar nicht ausdrücklich erwähnt, fällt aber eindeutig in diese Kategorie hinein. Insgesamt verwundert es, dass Inkubation und professionelle Traumdeutung in diesen Werken nicht ausführlich thematisiert wurden, obwohl sie in der alltäglichen Situation der spätantiken Menschen eine Rolle spielten. Dafür kann es mehrere Gründe geben:

1. Traum und Traumdeutung könnten zur Divination subsummiert werden. In diesem Fall wäre eine Auseinandersetzung mit der Traumthematik an sich nicht mehr von Relevanz. Dagegen spricht die Abhandlung „De divinatione“ von Cicero, der die Träume sehr wohl als eigenen Punkt der Mantik anführte.
2. Bereits in der Bibel, sowohl im Alten als auch im Neuen Testament, spielen Träume und Traumdeutungen eine nicht unwesentliche Rolle. Daher konnten die Apologeten nicht so ohne Weiteres alles Träumerische als dämonisch oder heidnisch abtun.
3. Ein letzter Grund könnte an der fehlenden kultisch-religiösen Verbindung der Traumdeutungen liegen. Abgesehen von der Inkubation gibt es kaum Zusammenhänge mit der griechisch-römischen Religion. Auch Artemidor hat sich nicht für gottgesandte Träume interessiert. Wenn kein Konnex zu einer heidnischen Religion oder einen heidnischen Kult bestand, lag es nicht im Interesse der Apologeten, diesen Bereich zu thematisieren.

Die Inkubation wird also nicht direkt abgelehnt, sondern der Heilgott Aeskulap wird zum eigentlichen Ziel der Attacke. Dabei wird er noch intensiver angegriffen als andere griechisch-römische Götter. Heilungen durch heidnische Gottheiten seien lediglich von

249 Vgl. Schouten, J.: The Rod and Serpent of Asklepios, S. 65 – 67.

250 Pongracz, M. / Santner, I: Das Königreich der Träume. 4000 Jahre moderne Traumdeutung, Wien / Hamburg 1963, S. 52.

Dämonen bewirkt worden, die aber selbst die Verursacher jener Krankheiten seien.²⁵¹

So nennt Arnobius von Sicca in „Adversus Nationes“ Aesculap zusammen mit Mercur, Hercules und Diana. Diese Götter brächten den Menschen Regen, was Arnobius mit logischen Argumenten widerlegen möchte. Diese Gottheiten, die aus christlicher Sicht keine Götter sein können, haben nicht das Vermögen, das Wetter auf irgendeine Art zu beeinflussen. Die Heiden gestehen ja, dass die Genannten in die Welt hineingeboren worden sind wie alle Sterblichen. Folglich seien sie auf die Erde gekommen, als es bereits Regen und die Regeln der Natur gegeben habe. Im Nachhinein haben sie kein Wetterwunder mehr herbeizaubern können.²⁵²

An einer anderen Stelle desselben Buches erfährt man etwas mehr über Aeskulap. Er galt, wie hier nochmals bestätigt wird, bei den Heiden als Erfinder der Medizin, als Wächter und Behüter der Gesundheit und des körperlichen wie des geistigen Wohls. Allerdings habe er diese Verehrung nach der tödlichen Strafe durch den Blitz erlangt.²⁵³ Deswegen müsse man, wenn man den christlichen Glauben verlachen will, genauso die paganen Überzeugungen verspotten.²⁵⁴

Wenige Kapitel später geht er auf diesen Konflikt genauer ein. Diesmal thematisiert er explizit die Heilgötter, insbesondere Aeskulap. Arnobius sieht in den Heilungen rein menschliche Kraft, das Medikament und die Anweisungen zur Genesung seien zu loben, aber nicht irgendeine Gottheit. Jesus habe kraft seiner Göttlichkeit, kraft des göttlichen Wortes geheilt. In den heidnischen Riten sei nicht mehr geschehen als bei einem gewöhnlichen Arzt, was zwar nicht gering zu schätzen sei, aber auch nicht als göttlicher Akt gesehen werden könne. Arnobius betont in Zusammenhang mit Aeskulap, dass zahllose Menschen ihn angebetet haben, doch keine Heilung eingetreten sei, ja nur eine Verschlimmerung der Krankheit oder Vereinsamung durch das Vergeuden der Zeit mit dem falschen Heilgott.²⁵⁵

Gegen Ende des siebten und letzten Buches von „Adversus Nationes“ treibt Arnobius die Kritik noch einmal auf die Spitze. Zunächst hinterfragt er, was diese Gottheit Aeskulap denn gebracht habe, und beantwortet die Frage mit dem berühmtesten Attribut des Gottes, nämlich der Schlange. Der Apologet nutzt diese Kenntnis, um Aeskulap darauf zu reduzieren. Er habe

251 Vgl. Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche, S. 282f.

252 Vgl. *Arnobius nat. I*, 30.

253 Vgl. *nat. I*, 41: „Non<ne> Aesculapium medicaminum repertorem, post poenas et supplicia fulminis, custode nuncupavistis et praesidem sanitatis valetudinis et salutis?“

254 Vgl. *nat. I*, 41: „Aut igitur ridendi et vos estis, qui homines gravissimis cruciatibus interemptos deos putatis et colitis, aut si certa est ratio cur id vobis faciendum putetis, et nobis permittite scire quibus istud causis rationibusque faciamus.“

255 Vgl. *nat. I*, 48f.

einzig und allein die Riesenschlange in andere Gegenden gebracht, und dieses Tier werde wiederum selbst als Gott verstanden. Bekannterweise hat das kriechende Wesen im Christentum alles andere als eine verehrens-würdige Stellung. Im Gegenteil, die Schlange ist Zeichen der Verführung und des Teufels. Gerade deswegen hebt Arnobius dieses Element hervor, um das Dämonische der Natter und der Gottheit zu unterstreichen. Spöttisch bemerkt er: „[Aeskulap] ist begrenzt durch die Form und Umgebung einer Schlange, am Boden kriechend, wie es Würmer gewohnt sind, die aus der Erde entstehen, er reibt den Boden mit seinem Kinn und seiner Brust“²⁵⁶.

Dies ist nur ein kurzer Auszug aus einer langen Erklärung, warum es geradezu lächerlich und absurd sei, dass sich ein Gott ausgerechnet in der Gestalt einer Schlange zeigen und auf diese Art herumkriechen sollte.

Im Anschluss daran hinterfragt Arnobius die Wirkungen der Asklepiostempel in Bezug auf Plagen und Seuchen. Natürlich hätte Aeskulap in erster Linie das Ende der Pest bewirken, aber darüber hinaus auch die Garantie bringen sollen, dass derartige Katastrophen nicht mehr über das Land oder das jeweilige Gebiet hereinbrechen. Obwohl so viele Tempel für Aeskulap errichtet worden sind, wurden Städte und Gegenden nach wie vor mit schrecklichen Krankheiten konfrontiert. Genau davor hätte der Gott schützen müssen.

Der Apologet behandelt daraufhin die Aussage, die Menschen haben gelitten in dieser Zeit, weil sie verwerfliche Taten begangen haben. Diese Meinung sei nicht vertretbar, denn wie könne man sagen, in früherer Zeit habe es ausnahmslos gute Menschen gegeben. Außerdem müsse man dann die Bestrafung der Guten annehmen, gab es ja bereits zuvor Seuchen und Plagen. Arnobius zieht die Schlussfolgerung, dass die Schlange zu einer Zeit hingebacht wurde, als die Krankheit bereits am Abklingen war und das Tier oder der Gott selbst rein gar keinen Nutzen gebracht hätte.²⁵⁷

Insgesamt lieferten die Sagen von Aeskulap, der als Findelkind von einer Hündin gesäugt wurde, Angriffspunkte für die Apologeten. Außerdem ist er durch einen Blitz ums Leben gekommen, womit die Göttlichkeit hinfällig und seine Menschlichkeit bewiesen sei. Andere betonen die Geldgier des Arztes, wobei der Tod durch den Blitz die gerechte Strafe für jenen gewesen sei.²⁵⁸ Auch Tertullian sieht in dem Heilgott lediglich einen schlechten Arzt, der für den Tod zahlreicher Menschen sorgte, anstatt sie zu retten.²⁵⁹

²⁵⁶ nat. VII, 44: „serpentis est forma et circumscriptione finitus, per terram conreptans, caeno natis ut vermiculis mos est, solum mento radit et pectore“.

²⁵⁷ Vgl. nat. VII, 45 – 48.

²⁵⁸ Vgl. Herzog, R.: Asklepios, in: RAC 1 (1950), S. 797f.

²⁵⁹ Vgl. Tert. nat. 2, 14, 40f.

5.3. Weiterführung der Inkubation im christlichen Kontext

Nicht alle Christen vertraten die zuvor beschriebenen radikalen Ansichten. Manche betonten die positiven Aspekte des Heilgottes Asklepios und die Gemeinsamkeiten mit ihrem Erlöser Jesus Christus. Einige Lehrer gestanden den Heiden eine gewisse Einsicht in die Wahrheit zu, die aber bei weitem nicht so groß sein könne wie die christliche Weisheit der Heiligen Schrift. Der Heilige Augustinus etwa gab in „Doctrina Christiana“ zu, in dem pagenen Wissen nützliche Elemente für den christlichen Glauben entdecken zu können.²⁶⁰

Generell gab es zwei Möglichkeiten für die Christen mit dem Heidentum umzugehen, „namely either by direct and total demolition of the old beliefs, or by patient and tactful adaptation and substitution.“²⁶¹

Die entgegengesetzte Richtung zur apologetischen Variante führte dazu, dass die Funktionen der antiken Götter fortan christlichen Märtyrern, Heiligen und Engeln zugeschrieben wurden. Ab dem vierten nachchristlichen Jahrhundert entstand die Verehrung von Märtyrern und Heiligen durch die Christen, weswegen es sogar zu einer Weiterführung der Inkubation²⁶² kam. Diese wurde in christlichen Kirchen oder auch an Heiligengräbern vollzogen, um Offenbarungen zu empfangen, die aus der Gnade Gottes durch die Engel gewährt wurden.²⁶³

Aus den Märtyrerlegenden entstand ein Märtyrerkult, wobei grundsätzlich zwischen kriegerischen und heilenden Funktionen der Heiligen unterschieden wurde. Die kämpferischen sollen dabei das Vermögen gehabt haben, das Schicksal ganzer Länder und Städte zu beeinflussen, während die heilenden Märtyrerinnen und Märtyrer sich ganz ihrer Kunst verschrieben hatten und somit nur einzelne Personen ansprachen. Den Heiligen wurde generell die Macht des Heilens zugesprochen, allerdings gab es spezielle Heilige, die in besonders prekären Krankheitsfällen die Heilung bewirken konnten. Insgesamt ersetzte man auf diese Art die heidnischen Heilgötter.²⁶⁴

Um ein konkretes Beispiel der Adaption zu nennen, werden die Parallelen zwischen Apollon und dem Heiligen Sebastian aufgezeigt: Apollon, Vater des Asklepios, wurde zwar als Heilgott verehrt, brachte jedoch die Pest, erlöste die Menschen aber auch wieder von ihr. Als ein Attribut dieses Gottes galten seine Pfeile.

260 Vgl. *Augustinus, doctr. christ., II, 40, 60.*

261 Schouten, J.: *The Rod and Serpent of Asklepios*, S. 71.

262 Inkubation kann u.a. nachgewiesen werden bei Thekla, Kosmas und Damian, Kyros und Johannes, dem Erzengel Michael, Therapon und Isaias. - Vgl. Wacht, M.: *Inkubation*, S. 234 – 246.

263 Vgl. Wacht, M.: *Inkubation*, S. 232.

264 Vgl. Lucius, E.: *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, S. 252; 256.

Der Heilige Sebastian starb als Märtyrer, als er im Kolosseum von Pfeilen durchbohrt wurde. Pfeile symbolisierten die Pest in der Antike, von daher erhielt der Heilige die Funktion, die Pest abzuwehren. Schon bald wurde in Rom eine Kirche, die auf dem Gelände eines Apollontempels errichtet wurde, dem Heiligen Sebastian geweiht.²⁶⁵

Da insbesondere die Heiligtümer des Asklepios und die Inkubation, ebenso der Serapis- und Isiskult, eine äußerst bedeutsame Rolle in der Kaiserzeit spielten, sah sich die Kirche gezwungen, diese Gegebenheiten nicht zu bekämpfen, sondern für sich zu nutzen. Denn in

„allen Gegenden des Reiches bestand also im vierten und fünften Jahrhundert der Kultus der Heilgötter. Sie erfreuten sich einer solchen Gunst, und ihre Dienstleistungen galten als so unentbehrlich, dass es für die Kirche ein aussichtsloses Unternehmen gewesen wäre, sie einfach zu verdrängen.“²⁶⁶

Somit entschied sich die Kirche zunächst für die zweite Variante und begann, die bisherigen Gottheiten, die Heil versprachen, durch christliche Heilige zu ersetzen.²⁶⁷ Im Osten ist die Weiterführung der Inkubation in etlichen Zeugnissen überliefert, während im westlichen Mittelmeerraum diese nur spärlich vorhanden sind, weswegen die Praxis teilweise sogar bestritten wird.²⁶⁸ Dies hängt auch mit der Frage zusammen, mit welchem Ziel man sich an Heiligen- oder Märtyrergäbern oder in Kirchen nachts aufhielt. Waren Träume und Visionen erwünscht oder passierten sie zufällig? Höchstwahrscheinlich sah man auch im Westen des Reiches die Macht der Heiligen durch die Nähe zu ihren Gräbern oder ihren Reliquien verstärkt. Explizit wird das in den westlichen Überlieferungen nicht festgehalten, aber man kann dies durchaus als eigentlichen Grund der Sitte, an heiligen Plätzen zu beten und zu schlafen, erachten. Heilwunder, Träume und Visionen, die an Gräbern oder Reliquienschreinen von Heiligen geschahen, sind nämlich keine Rarität in den Überlieferungen.²⁶⁹

Für die Weiterführung der Inkubation im christlichen Kontext gibt es zahlreiche Belege. Gregor von Nyssa schrieb bereits im vierten Jahrhundert, dass ein Hauptmann mit einem lahmen Bein ein Heiligtum der Vierzig Märtyrer aufsuchte und von einem dieser Märtyrer in der Nacht behandelt wurde. Ein anderer Patient versprach sich Genesung von dem Heiligen Andreas und suchte seine Basilika auf. In vielen anderen Geschichten verschreiben die Märtyrer Heilmittel. Die Dauer der Inkubation variierte von einem Tag bis zu einem Jahr. Viele andere Wundererzählungen haben für den jeweils Betroffenen eine große Bedeutung,

²⁶⁵ Vgl. Schouten, J.: The Rod and Serpent of Asklepios, S. 69 – 72.

²⁶⁶ Lucius, E.: Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, S. 255.

²⁶⁷ Vgl. Lucius, E.: Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, S. 255f.

²⁶⁸ Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 233.

²⁶⁹ Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 250f.

aber allen voran stehen die wunderbaren Heilungen durch die Märtyrerinnen und Märtyrer.²⁷⁰ Gebete und Singen von Psalmen waren ein wichtiger Bestandteil des christlichen Rituals in der Nacht. Wenn eine Heilung erfolgte, empfand die genesene Person natürlich Dank, der in Gebeten, Opfertagen oder in Form von Stiftungen Ausdruck fand.²⁷¹

Betrachtet man die Funktion von den Wundererzählungen, ergibt sich folgendes Bild: Neben der Propagandafunktion für den jeweiligen Kultort spielten die Wundergeschichten eine wichtige Rolle. „In cases of healing especially, they prepared the pilgrims psychologically, encouraging those who had been waiting for a long time or who had come with those medical problems that might be similar to the ones cured before in the shrine.“²⁷² Da Heilprozesse sich in manchen Fällen doch über lange Zeit ausdehnten, war es sinnvoll, die Pilgerinnen und Pilger zu trösten und zu ermutigen. Der Hagiograph, der Träume sammelte und aufzeichnete, hatte darum eine bedeutsame Funktion inne. Er stand damit im direkten Bezug zum jeweiligen Kultplatz und unterstützte den Kult mit seinen Erzählungen.²⁷³

Die Inkubation wurde besonders im Byzantinischen Reich in den christlichen Kontext gestellt, wie auch die Beispiele von Kosmas, Damian und Thekla zeigen, die die wichtigsten Heiligen diesbezüglich darstellten, weswegen sie im Folgenden genauer behandelt werden.

5.3.1. Die Heiligen Kosmas und Damian

Die wichtigsten Heiligen, die die Heilfunktion des Asklepios übernahmen, waren Kosmas und Damian.²⁷⁴ Über das Leben des christlichen Ärztebrüderpaares existieren drei überlieferte Legenden, die im Grunde nur eine Gemeinsamkeit haben, nämlich die Namen der Heiligen. Ansonsten unterscheiden sich die Texte durch Ort und Datierung des Ursprungs, wie durch den Inhalt.²⁷⁵

270 Vgl. Lucius, E.: Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, S. 300f.

271 Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 234.

272 Oberhelman, S. M. (Hrsg.): *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Farnham / Burlington 2013, S. 164.

273 Vgl. Oberhelman, S. M. (Hrsg.): *Dreams, Healing, and Medicine in Greece*, S. 164f.

274 Vgl. Lucius, E.: Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, S. 252; 256.

275 So gibt es eine Version aus Asien, Arabien und Rom. Für Ludwig Deubner ist zweifellos die Schilderung aus Asien die älteste, die römische Version die jüngste und die arabische Variante dazwischen. Das Leben der Asiaten wird äußerst schlicht und knapp erzählt. Kosmas und Damian kommen auf die Welt, als das Christentum bereits anerkannt war. Ihre Mutter, namens Theodote, wird als fromme Frau gezeichnet, die ihre beiden Söhne im christlichen Glauben erzieht. Mit der Kraft des Heiligen Geistes verrichten sie eine ärztliche Kunst, wobei sie Menschen und Tiere unentgeltlich heilen. Eine Frau lässt sich jedoch nicht davon

Ernst Lucius sieht als Ausgangspunkt des Kultes das arabische Martyrium und damit die Stadt Aigai als Ursprungsort. Bis zur Regentschaft des Kaisers Konstantin gab es dort ein Asklepieion. Daher betrachtet Lucius die Heiligen als christliche Version des Heilgottes Asklepios. Die Gebeine von Kosmas und Damian seien wohl mehrere Jahrzehnte in Aigai gewesen und erst anschließend nach Kyrrhus transportiert worden, wo es Zeugnisse des Kultes gibt.²⁷⁶

Deubner widerspricht dieser Theorie vehement. Zum einen weist er auf die Bedeutungslosigkeit der Legende hin, zum anderen betont er die Relevanz des Kultes in Konstantinopel. Dies erklärt er mit dem Kaiser Justinian, der sich, von einer schweren Krankheit befallen, in eine den Heiligen Kosmas und Damian geweihte Kirche bringen ließ. Deubner sieht darin einen weiteren Beweis für die Wurzeln des Kultes in Byzanz, denn der Herrscher hätte sich wohl kaum ausgerechnet dort hinschaffen lassen, wenn der Kult nicht schon ein gewisses Ansehen erreicht hätte.

In der Entwicklung dieses Kultes stellt die Errettung des Kaisers Justinian einen entscheidenden Wendepunkt dar. Zwei weitere Kirchen wurden zu Ehren jener Heiligen in Konstantinopel errichtet, und die Wundererzählungen häuften sich. Kranke suchten nun beständig deren Heiligtum auf, sogar Heiden und Juden. Um ihre Heilung zu erwarten, verbrachten viele Menschen, Männer und Frauen gemischt, Nächte in diesen Kirchen. Sie erhofften sich, im Schlaf eine himmlische Botschaft zu empfangen. Weiters ist überliefert, dass der Wunsch mancher Personen in einer Nacht erfüllt worden sei, während andere hingegen mehrere Tage, ja sogar Monate dort verbrachten und weiter auf Genesung warteten. Die Hilfe der Heiligen fiel sehr unterschiedlich aus. Sie heilten durch Handauflegen, durch andere Wunder, oder sie leiteten wunderliche und scheinbar unsinnige Kuren an.²⁷⁷

Aus den Wunderberichten geht hervor, dass ein Hospital und eine Apotheke an die Kirche angeschlossen waren, obwohl die Wunderheilungen fast ausschließlich durch Inkubation erfolgten.²⁷⁸

abbringen, dem Arzt Damian zumindest drei Eier als Dank zu geben. Damian gibt schließlich nach, zieht sich damit allerdings den Unmut seines Bruders zu. Kosmas teilt daraufhin mit, er möge einst getrennt von Damian bestattet werden. Im Traum verlangt Gott einen Sinneswandel. Die Heiligen sterben aber, bevor Kosmas seine Meinungsänderung öffentlich kund tut. Das Volk ist nach dem Todesfall ratlos, bis ein Kamel, das einmal von Kosmas geheilt wurde, erscheint und mit menschlicher Stimme verkündet, dass Gott befehle, die Heiligen nebeneinander zu bestatten. Gottes Wille geschieht, und das Bruderpaar wird in Phereman begraben. Ihre Heilkraft zeigt sich auch noch nach ihrem Tod an einem Landmann und einer Frau. - Vgl. Deubner, L.: Kosmas und Damian. Texte und Einleitung, Leipzig / Berlin 1907, S. 40 – 46.

276 Vgl. Lucius, E.: Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, S. 259.

277 Vgl. Lucius, E.: Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, S. 257f.

278 Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 239f.

5.3.2. Die Heilige Thekla

Ein weiteres wichtiges Beispiel für die Adaption von heidnischen Göttern stellt die Heilige Thekla von Seleukia dar. Die Legende, die im späten zweiten Jahrhundert entstand und „Acta Pauli et Theclae“ genannt wird, zählt zu den apokryphen Schriften des Neuen Testaments. Die Hauptperson ist nicht Paulus, sondern die jungfräuliche Thekla. Sie ist bereits verlobt, als Paulus ihr begegnet und vor ihr zu predigen beginnt. Daraufhin beschließt sie, ihren Verlobten zu verlassen und stattdessen Paulus zu folgen. Dieser Entschluss löst natürlich Entsetzen und Wut, sowohl bei ihrem Verlobten als auch bei ihrer Mutter, aus. Paulus wird infolge ins Exil geschickt, während Thekla für ihren unkonventionellen Plan verbrannt werden soll. Bevor die Flammen sie erreichen, beginnt es zu regnen und zu stürmen, sodass das Feuer sie nicht töten kann. In einer Höhle trifft Thekla Paulus erneut, wo sie von ihm getauft werden möchte. Er erfüllt ihr jedoch diesen Wunsch nicht.

Im zweiten Akt reisen die beiden gemeinsam nach Antiochien, und auf dem Weg versucht ein Mann, Thekla zu vergewaltigen. Sie kann sich zur Wehr setzen, zerreißt sein Gewand und erniedrigt ihn. Der Mann rächt sich, indem er sie vor die Tiere werfen lässt. In dieser Situation tauft sie sich letztlich selbst in einem Becken, das mit ausgehungerten Seehunden gefüllt ist, und wird erneut gerettet durch Blitze, die die Tiere vernichten. Abermals wird sie freigelassen und reist als Mann verkleidet nach Myra und findet Paulus wieder, der ihr den Segen gibt, in ihre Heimat zurückzukehren und dort wie er zu predigen. In einem Epilog wird erwähnt, dass sie friedlich entschlafen ist.²⁷⁹

Thekla gehört im Grunde zu der Gruppe der politischen und kriegerischen Märtyrerinnen, nimmt sich dennoch gleichzeitig der Kranken an. In Thekla finden wir überhaupt eine Märtyrerin, die sehr viele Bereiche abdeckte und damit wohl nicht nur eine Gottheit ersetzte. Zunächst ist sie wohl die erste Märtyrerin, die sich als Beschützerin ihrer Heimat hervorgetan und dort zwei Dämonen erfolgreich bekämpft hat: Athene und Sarpedon. Zahlreiche Wundererzählungen werden einem Bischof Basilius von Seleukia zugeschrieben, der insbesondere die Dämonenkämpfe schildert. Dessen Berichte aus dem fünften Jahrhundert veranschaulichen den Adaptionprozess der Burggöttin Athene durch die christliche Märtyrerin Thekla. Die Gottheit galt nämlich noch in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten als Hauptgöttin von Seleukia und wurde als Beschützerin der Stadt höchst verehrt. Für das Christentum stellte sie somit eine ähnlich große Bedrohung dar wie Asklepios

279 Davis, S. J.: *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford 2001, S. 6f.

in anderen Gegenden. Der Umgang mit der zentralen Gottheit in Seleukia verlief ebenfalls analog dazu. Die Gemeinsamkeiten zwischen Athene und Thekla erklären sich bereits durch den Standort des Heiligtums. Auch die Christin hatte ihren Platz auf einem Berggipfel und bot, wie einst Athene, Schutz vor feindlichen Angriffen. Die Heilige konzentrierte sich speziell auf Seleukia, gewährte aber auch anderen Hilfesuchenden ihre Unterstützung. Um in das auswärtige Land zu reisen, benötigte sie einen feurigen Wagen, erneut eine Adaption der Athene. Den Erzählungen nach griff die Märtyrerin aus Liebe zu ihrer Heimatstadt sogar ungebeten in das Geschehen ein und befreite zum Beispiel die Gegend von einer Tierseuche. Die Heilige hatte darüber hinaus noch viele weitere Funktionen. Wie Athene zuvor kümmerte sich nun Thekla um die Einhaltung von Recht und Ordnung. Sie beschützte das Eigentum ihrer Leute, entlarvte Diebe, beschützte Waisen und Verheiratete, die sie manchmal wieder zusammenführte. Ebenso interessierte sie sich für das geistige Leben in ihrer Stadt, für Literatur, Rede- und Dichtkunst. Erneut sieht man Zusammenhänge mit Athene, die als Göttin des Verstandes gesehen wurde. Als sie allmählich verdrängt worden war, entstand daraufhin ein Kult um Thekla. Ihr Tempel wurde umgeben von Klöstern für Männer und Frauen. Die gesamten Anlagen zu Ehren der Heiligen entwickelten sich schnell zu einem großen Pilgerort der Verehrerinnen und Verehrer, die zahlreiche Weihegeschenke mit sich brachten, über die die Heilige sorgsamst wachte. Eine weitere Eigenheit des Theklakultes führt abermals auf die Göttin Athene zurück. Zum einen wurde die kultische Reinheit betont, zum anderen mussten die Dienerinnen Jungfrauen sein, und selbst von den Verehrenden verlangte die Heilige strengste äußere und innere Reinheit. In einem Punkt jedoch unterschied sich Thekla von Athene, nämlich in Bezug auf ihre Heilkunst. Nun schrieb man zwar der Göttin ebenfalls Heilkräfte zu, allerdings ist es zu bezweifeln, ob sie in Seleukia diese Funktion hatte. Dies wird in der Forschung eher ausgeschlossen, denn in jener Gegend gab es wiederum eine eigene Gottheit, die dafür zuständig war: Sarpedon. Da Basilius als die zwei überwundenen Dämonen explizit Athene und Sarpedon nennt, liegt es sehr nahe, dass Thekla fortan diese zwei Gottheiten verkörperte und ihre Funktionen übernahm. Sarpedon war der Legende nach ein Heros, der sich in der Verehrung aber kaum von Apollon unterschied. Sarpedon hatte ein Orakel und erteilte Auskünfte in kriegerischen und politischen Angelegenheiten, aber auch in Fragen bezüglich Krankheiten und erwünschter Genesung wurde er oftmals zu Rate gezogen. Der Schrei nach Auskunft und Hilfe nahm auch im Zuge der Christianisierung nicht ab, folglich musste Thekla auch Sarpedons Funktion übernehmen. Die Erwartungen wurden nunmehr an die Heilige herangetragen. Die Genesung von Krankheiten war eine ihrer

primären Aufgaben.²⁸⁰ „Zu diesem Zwecke suchten sie einer nächtlichen Erscheinung der Wundertäterin gewürdigt zu werden, meist in der Kirche der Heiligen, in der sie [...] die Nacht zubrachten“²⁸¹. Thekla half allen Menschen in allen Lebenslagen, egal ob sie jüdisch oder heidnisch waren und wies niemanden zurück. Sie täuschte auch niemanden durch mehrdeutige Sprüche, wie das bei Dämonen und Orakeln geschehe. Ihre Wunder verstanden sich als klar, wahrhaftig und von Gott angeordnet. Auf der anderen Seite konnte man ihren Zorn zu spüren bekommen, wenn man gesündigt hatte oder mit einer unangemessenen Bitte an sie herantrat.²⁸² Interessanterweise verlangte sie keine Dankgeschenke, denn es gibt keine Überlieferungen von Zahlungen oder freiwilligen Gaben, abgesehen von verschiedenen Arten von Vögeln, die in dem Heiligtum gehalten wurden. Thekla bewies nicht nur für individuelle Fälle ihre Hilfsbereitschaft, sondern auch für die Gemeinschaft, indem sie Menschen und Tiere, die von Seuchen befallen waren, heilte, wobei geheiligtes Wasser stets eine Rolle spielte.²⁸³

So berichten also die Legenden, sie habe ihre Aufgaben zur Zufriedenheit der Bewohnerinnen und Bewohner von Seleukia ausgeführt. Sie half den Kranken im Traum durch sofortige Heilung oder durch Verordnung von Heilmitteln. Selbst die Kunst der Prophetie führte die Heilige aus, wobei sie ebenfalls im Traum erschien, um zu warnen oder zu ermutigen.²⁸⁴ Einige nächtliche Offenbarungen der Heiligen sind überliefert, weswegen die Pilger des Nachts oder auch mehrere Tage und Nächte hindurch in der Kirche unter Tränen beteten.²⁸⁵ Da die Heilige Thekla den Hilfesuchenden, die in ihrer Kirche schliefen, regelmäßig in der Nacht erschien, geht die Forschung von der Weiterführung der Inkubation in dem Schrein der Heiligen aus.²⁸⁶

280 Vgl. Lucius, E.: Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, S. 205 – 213.

281 Lucius, E.: Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, S. 213.

282 Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 235f.

283 Vgl. Hamilton, M.: Incubation or the cure of disease in pagan temples and christian churches, London 1906, S. 136f.

284 Vgl. Lucius, E.: Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, S. 213.

285 Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 236.

286 Vgl. Hamilton, M.: Incubation or the cure of disease in pagan temples and christian churches, S. 137.

5.4. Religionswissenschaftlicher Vergleich

Im Folgenden werden die Differenzen und Gemeinsamkeiten zwischen der heidnisch-antiken und der christlich-spätantiken Inkubation aufgezeigt. Ein grundlegender Unterschied, für die Forschung besonders relevant, liegt in der Quellenlage. „Während von den antiken Wundersammlungen nur Trümmer erhalten sind, liegen die christlichen Sammlungen von Wunderheilungen in gewaltigen Massen vor.“²⁸⁷ Die legendären Wundererzählungen bilden dabei die wichtigste Quelle für die christliche Inkubationspraxis, wobei auch weitere verstreute Zeugnisse existieren. Diese Überlieferungen sind allerdings aufgrund der sprachlichen und inhaltlichen Kongruenzen das Pendant zu den „Iamata“ von Epidauros. Beide vermischen medizinische Denkweisen mit zuweilen skurrilem Glauben an Wunder.²⁸⁸

Die wichtigste Differenz im religiösen Verständnis der Inkubation liegt im Glauben an den Urheber der Heilung. Die Menschen der Antike verstanden sich im Inkubationstraum durch die Kraft Asklepios' oder einer anderen Gottheit als geheilt²⁸⁹, hingegen ging die Kraft der Heiligen letztlich von Gott aus. Darüber hinaus wurde die Inkubationspraxis hauptsächlich als Ausdruck von Volksfrömmigkeit verstanden, weswegen weder eine Liturgie noch Rituale dafür festgelegt wurden. In den Fällen der Heiligen Kyros und Johannes sowie der Heiligen Thekla zeigte sich eine Förderung der Inkubation von der Kirche, um auf diese Art dem heidnischen Kult entgegenzuwirken.²⁹⁰

Bei der christlichen Inkubation dienten Kirchen, Märtyrer- und Heiligengräber oder eigene Hallen als Ruheplatz.²⁹¹ Im Asklepioskult wurde ausschließlich im Abaton inkubiert.²⁹²

Ebenso wie in der heidnischen Tradition spielte auch Wasser²⁹³ im christlichen Kontext eine wichtige Rolle, weswegen normalerweise Quellen und Bäder zu den Stätten dazugehörten. Sich mit diesem Wasser zu reinigen, wurde oftmals als Therapie angeordnet.²⁹⁴

Die Bedingungen, damit eine Heilung erfolgte, stellen einen wesentlichen Aspekt der Differenzierung im religiösen Verständnis der Inkubation dar. Im Christentum war der Glaube an Gott und an die Heiligen von höchster Priorität, zumindest wurde eine Offenheit für

287 Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidauros, S. 47.

288 Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 234.

289 Vgl. Weinreich, Otto: Antike Heilungswunder, S. 79.

290 Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 233.

291 Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 254.

292 Vgl. Oberhelman, S. M. (Hrsg.): Dreams, Healing, and Medicine in Greece, S. 76.

293 Vgl. Meier, C. A.: Der Traum als Medizin, S. 64.

294 Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 255.

Umkehr und Bekehrung vorausgesetzt. Wenn Inkubierende mit Sünden belastet waren oder ihre Umkehr nicht beständig blieb, konnten Heilungen entweder ganz ausbleiben oder Rückfälle in die Krankheit geschehen.²⁹⁵ Von daher wurde eine nicht erfolgreiche Genesung der Sündhaftigkeit des Menschen zugesprochen, und als Motivation, gegen die Laster zu kämpfen, betrachtet. In der Antike spielte somit der Glaube an die eigene Heilung eine weitaus größere Rolle, denn dieser Gedanke an Schuld wirkte eher befremdlich.²⁹⁶

Die Inkubation war also sowohl in der Antike als auch in der Spätantike nicht immer von Erfolg gekrönt oder die Heilung trat erst wesentlich später ein. Im Christentum werden Wartezeiten von 30 Tagen bis zu acht Jahren geschildert, weswegen sich dann doch Enttäuschung breitmachte und die Heiligen beschimpft wurden, die sich wiederum außerhalb der Kirchen offenbarten, um auf anderen Wegen eine Heilung zu bewirken.²⁹⁷ Dies war auch in der antiken Inkubation der Fall, wenn es zu Nichterfüllung oder lang andauernden Heilprozessen kam.²⁹⁸ Insgesamt war die Propaganda der Heilwunder von größerer Bedeutung in der Antike, weswegen versucht wurde, die Glaubenskraft möglichst durch schlagkräftige Aussagen von Zeugen zu untermauern.²⁹⁹

Wem eine Heilung letztlich zukommen sollte, war für beide Religionen ein prekäres Thema. Dem christlichen Verständnis nach konnte die Heilmethode der Heiligen mit dem Verstand nicht nachvollzogen werden und die Heilung sollte allen zuteil werden, denn Gott verleihe ihnen die Kraft dazu.³⁰⁰ Nachsicht und Hilfsbereitschaft zeigte sich auch gegenüber den Ungläubigen, obwohl diese oftmals erschreckt wurden. Andererseits konnten die Heiligen ihre Hilfe verweigern, wenn beispielsweise ihre Aufträge nicht erfüllt wurden.³⁰¹

Während die Wunder 3 und 4 auf den Stelen von Epidauros³⁰² eine rasche Heilung der Ungläubigen trotz ihrer Zweifel überliefern, fiel die Strafe für den Unglauben im Christentum in einem Beispiel wesentlich härter aus. Von den Heiligen Kyros und Johannes wird ein Ungläubiger, der der heidnischen Medizin anhing, bestraft. Als dieser am Rücken gelähmt wird, schicken ihn Ärzte zu den Heiligen. Widerwillig vollzieht er die Inkubation, wobei ihm

295 Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 257.

296 Vgl. Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidauros, S. 64.

297 Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 256.

298 Vgl. Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidauros, S. 67.

299 Vgl. Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidauros, S. 63.

300 Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 261.

301 Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 258.

302 Vgl. Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidauros, S. 8 – 11.

äußerst harte Bedingungen gestellt werden und er zuletzt die Alleinmacht Gottes betonen muss, um Hippokrates, Galen oder Demokrit zu schmälern.³⁰³

Die Heilverfahren bei der christlichen Inkubation waren wie in der Antike vielfältig und reichten von Hauchen hin zu komplizierten Operationen. Zahlreiche Therapien, Salbungen, Ernährungsvorschriften sowie absonderliche Mischungen³⁰⁴ und kuriose Medikationen³⁰⁵ sind belegt. Manchmal erfolgte die Heilung durch das bloße Wort der Heiligen, das gelegentlich wiederum mit einer Berührung einherging. Der Abstand zu den Asklepieia und den heidnischen Ärzten Hippokrates, Galen und Demokrit wurde bei den Mixturen und Medikationen explizit bekräftigt.³⁰⁶

„Bei Asklepios [hingegen] tritt die Handauflegung am deutlichsten auf. Sowohl bei Aristeides, als auch auf den Stelen von Epidauros werden zahlreiche Wunder durch seine heilende Hand überliefert.“³⁰⁷

Die Erweckung von Toten stellt einen weiteren entscheidenden Unterschied zwischen den heidnischen und den christlichen Wundern dar. Die christliche Legende dehnte hemmungslos den Wunderglauben auf die Totenerweckung durch die Kraft der Heiligen in den Mirakelbüchern aus.³⁰⁸ Darüber hinaus war die Heilung von Besessenheit ein Charakteristikum für die christliche Inkubation.³⁰⁹

Eine Gemeinsamkeit bei den Heilungen jedoch findet sich in der Macht der Tiere. Im Theklakult wurden Heilungen zuweilen von den Tieren, die ihr Pilger geschenkt hatten und daraufhin nahe ihrem Heiligtum gehalten wurden, bewirkt.³¹⁰ Asklepios heilte einerseits in der Gestalt einer Schlange, andererseits konnten die ihm geweihten Schlangen selbst heilende, oder zumindest unterstützende Funktionen übernehmen.³¹¹

303 Vgl. Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidauros, S. 126f.

304 Bsp.: Mixtur aus Krokodilfleisch und Holzkohle

305 Bsp.: Einreiben mit gut gekochtem Pech

306 Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 259 – 261.

307 Weinreich, Otto: Antike Heilungswunder, S. 28.

308 Vgl. Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidauros, S. 143.

309 Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 262.

310 Vgl. Wacht, M.: Inkubation, S. 237.

311 Vgl. Weinreich, Otto: Antike Heilungswunder, S. 95.

6 Wissenschaftliche Analyse der Inkubation

Viele Arten von wundersamen Heilberichten wurden bereits dargelegt, begonnen bei der antiken Inkubation bis hin zu den christlichen Erzählungen, in denen Heilige auf ähnliche Weise Genesungen bewirkten. In diesem abschließenden Kapitel wird die Frage untersucht, inwieweit derartige Praktiken heilende Effekte auslösen konnten, und welche Faktoren dabei eine Rolle spielten. Das Phänomen soll von verschiedenen Perspektiven der Wissenschaften beleuchtet werden.

6.1. Wissenschaftliches Verständnis der Inkubation

Viele Fragen tauchen in Zusammenhang mit der Inkubation in verschiedenen Disziplinen diverser Wissenschaften auf. Die Theologie und die Religionsgeschichte setzen sich mit der Wirkung des Glaubens an eine Gottheit und an Wunder auseinander. Die Medizinwissenschaft beschäftigt sich mit der Macht von Suggestion und fragt, ob sie Naturgesetze durchbrechen könne. Je nach Attitüde hält man die Wunderheilungen entweder für Trug und Aberglauben oder für den Triumph der göttlichen Macht über die Natur. Ein dritter Standpunkt prüft die bisher gültigen Gesetze nach.³¹² „Die objektive Untersuchung eines besonders dazu geeigneten Komplexes wird vielleicht auf den richtigen Standpunkt zwischen diesen Extremen führen.“³¹³

In der Antike wurde im Krankheitsfall zunächst der göttliche Aspekt hervorgehoben. Damit ist gemeint, dass nicht in erster Linie an einen menschlichen Arzt oder die Medizin gedacht wurde, sondern an eine Gottheit, also an einen göttlichen Mediziner, meist Asklepios. Das erklärt sich aus der antiken Vorstellung über die Ursache von Leid. Der antike Mensch sah in einer Erkrankung die Wirkung einer Gottheit und meinte, eine mögliche Heilung könne ebenfalls nur mit der Kraft eines Gottes erfolgen. Das Verständnis ist mit dem der Homöopathie vergleichbar: Das Göttliche, das der Krankheit entspricht, wird durch das Göttliche, das Genesung bedeutet, behandelt. Das Leid hatte also eine hohe Stellung in der

312 Vgl. Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidauros, S. 1.

313 Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidauros, S. 1.

Antike. Einerseits stand es für Negatives, aber andererseits auch für die heilsame Seite. Im Kult wurde darum alles der Gottheit überlassen. Schließlich war sie Ursache und Heilmittel in einem, denn der Gott war auch selbst verletzt, kannte aber als göttliche Kraft den Weg zur Genesung.³¹⁴

Auf der anderen Seite entwickelte sich die wissenschaftliche Medizin im antiken Griechenland, begründet vor allem von Hippokrates und Galen. Hier steht bekannterweise der Kampf gegen die Krankheit im Zentrum der Aufmerksamkeit der Ärzte, dennoch konnte die hippokratische Ärzteschule auf Kos nicht auf ein Asklepieion verzichten.³¹⁵ Außerdem standen Naturwissenschaften und Religion einander nicht gegenüber, wie es heute den Anschein hat. Obwohl der antike Mensch in Krankheitsfällen zunächst die Hilfe von menschlichen Ärzten suchte, sofern dies möglich war, stellte der Asklepioskult keine Konkurrenz dazu dar. Weil Asklepios als „the patron of physicians, the guardian of their craft“³¹⁶ gesehen wurde, sah man in dieser Gottheit statt eines Feindes vielmehr einen Verbündeten.³¹⁷

Die Sichtweisen auf den Kult des Asklepios und die Inkubation durchlebten ebenfalls einen starken historischen Wandel. Bis die Philosophie von Descartes die Naturwissenschaften durchdrang, wurde die Inkubation, ebenso wie ihre christliche Variante, als dämonisches Werk abgetan. Als die Naturwissenschaften begannen, alles zu hinterfragen, und keine Metaphysik mehr voraussetzten, konnte man die Wunderheilungen weder einem göttlichen noch einem dämonischen Wesen zuschreiben. Daher war es unumgänglich, die Heilmethoden im Tempel zu erforschen.

Der erste Ansatz interpretierte die Heilungen als Folge von natürlichen Heilmitteln. Ein wenig später wurde die Inkubation als Vorreiter des „animalischen“ Magnetismus gesehen.³¹⁸ Diese Theorie wurde von F.A. Mesmer 1776 entwickelt, die besagte, dass die Gestirne auf den Menschen wirken. Eine mysteriöse Energie aus dem All wirke auf das Innere jeder Substanz und jedes Menschen.³¹⁹ Ebenso wurde Schlafwandeln als Begründung der Wunderheilungen herangezogen.

314 Vgl. Meier, C. A.: Der Traum als Medizin, S. 15.

315 Vgl. Meier, C. A.: Der Traum als Medizin, S. 20.

316 Edelstein, E. J. / Edelstein, L.: Asclepius, S. 139.

317 Vgl. Edelstein, E. J. / Edelstein, L.: Asclepius, S. 139.

318 Vgl. Edelstein, E. J. / Edelstein, L.: Asclepius, S. 142.

319 Vgl. Schratte- Sehn, A. U. / Kanzian, K. / Schmatelka, G.: Heilmagnetismus nach F. A. Mesmer in der Praxis der Schulmedizin. Eine Bioenergetische Behandlung, Wien 2007, S. 32.

Ganz unterschiedliche Zugänge entwickelten sich in den letzten Jahrhunderten. Spiritisten zeigten sich unbeeindruckt von jeglicher Kritik und wollten Asklepios für sich beanspruchen. Wissenschaftler sahen eher in den neurotischen Veranlagungen der Patienten den Ausgangspunkt der Heilungen und betonten die Macht der Psyche über die Physis. Humanisten wiederum hoben die Bedeutung von religiösen Erfahrungen, denen heilsame Wirkungen zugesprochen wurden, hervor. Die Zahl der Kritiker wuchs indessen ebenfalls. Der Vorwurf der Scharlatanerie und geldgieriger Tempelpriester blieb weiterhin bestehen.

1883 fand ein entscheidender Wendepunkt in der Interpretation des Asklepioskults statt, als der archäologische Fund der Stelen von Epidauros veröffentlicht wurde.³²⁰ Zunächst überwog der Zweifel, und das geschilderte Traumgeschehen wurde vorerst zugunsten der Skeptiker ausgelegt. Plumpe Fälschungen, Manipulationen und Tricks durch die Tempelpriester waren die geläufigsten Kritikpunkte.³²¹

Doch abermals wandelte sich bald darauf das Bild der Inkubation. Schnell wurde deutlich, dass die Inschriften keine historische Überlieferung bezweckten, sondern typisch religiöse Wundergeschichten waren, die auf Erbauung und Propaganda abzielten. Die wahre Heilmethode wurde in den durch Priester vorgenommenen Traumdeutungen gesehen.

Eine weitere Interpretation hielt Hypnose und Suggestion oder Autosuggestion für möglich. Die Tendenz der jüngsten Zeit entfernt sich von der Skepsis. Rationale Erklärungsversuche stehen nun im Mittelpunkt, wobei meistens die Funktion der Priester betont wird, nicht als Betrüger, sondern als laienhafte Ärzte.³²² Auch Mediziner der letzten Jahrzehnte fällten ein differenzierteres Urteil über die Inkubation. Diese Praxis als Heilmethode verwies auf die Zusammengehörigkeit von Psyche und Physis, die allmählich wiederentdeckt wurde. Bei bestimmten Krankheiten, Neurosen und psychosomatischen Erkrankungen könne diese Methode unmittelbar zur Heilung führen.³²³ Für die neuere Bewusstseinsforschung war die Erkenntnis von verschiedenen Bewusstseinszuständen entscheidend. Dieses Faktum war in der Antike schon längst bekannt und zeigte sich insbesondere bei der Inkubationspraxis. In Europa und den USA unserer Zeit zählen hauptsächlich das Sinnsystem und die Erlebnisse des Wachzustands. Dabei wird außer Acht gelassen, dass es sich letztlich nur um einen Aspekt der Realität handelt.³²⁴

320 Vgl. Edelstein, E. J. / Edelstein, L.: Asclepius, S. 142f.

321 Vgl. Hermes, L.: Träumen wie die alten Römer. Antike Traumsymbole von A – Z, Krummwisch bei Kiel 2002, S. 139.

322 Vgl. Edelstein, E. J. / Edelstein, L.: Asclepius, S. 143 – 145.

323 Vgl. Hermes, L.: Träumen wie die alten Römer, S. 139f.

324 Vgl. Schwienhorst-Schönberger, L.: Inkubation im Alten Testament?, S. 49.

6.2. Wissenschaftliche Theorien zur Inkubation

Möchte man im 21. Jahrhundert die Geschehnisse und Überlieferungen aus den Asklepieia rational erklären, stößt man an die Grenzen der Vernunft. Andererseits können sehr wohl logisch nachvollziehbare Gründe angeführt werden, die auch in unserer Zeit gültig gemacht werden können. Zum einen spielten die Priester im jeweiligen Tempel garantiert eine wichtige Rolle. Die genaue Funktion von ihnen ist jedoch nicht überliefert und wird daher in der Forschung konträr diskutiert. Durch Aristeides bekommen wir einen Einblick in das Heiligtum von Pergamon des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, wo Ärzte problemlos ihrer Arbeit nachgingen, ohne in Konflikt mit dem Glauben an die Gottheit zu geraten.

Aus medizinwissenschaftlicher Sicht gibt es vor allem zwei Erklärungen, die die Heilungen rational verständlich machen ohne eine göttliche Kraft vorauszusetzen:

1. Eine Theorie besagt, dass in den Asklepieia durchaus kleine chirurgische Eingriffe von den Priestern erfolgt seien, die damit auch eine ärztliche Funktion innehatten.
2. Eine andere Explanaton konzentriert sich auf die Schlangen in den Heiligtümern und auf die Geschichte aus Epidauros, als ein Patient durch die Schlange geheilt wurde, die seine Wunde leckte. „Angelotti attributes the snake's curative powers to certain chemicals of the epidermal growth factor (EGF) that has been found in the oral tissues and saliva of these two kinds of snake.“³²⁵

Wenn dieses Protein auf eine oberflächliche Wunde kommt, kann es die Heilung beschleunigen.

Die Psychotherapie hat wieder einen anderen Ansatz. Sie nimmt die chronischen Krankheiten, die gewiss psychosomatischer Natur sind, ins Visier. Mit der Einstellung, Heilung zu erwarten und an die Heilgottheit zu glauben, betreten die Patientinnen und Patienten das Asklepieion. Diese Haltung könnte eine mentale Transformation ausgelöst haben, die sich auch auf die Physis auswirkte. Möglicherweise spielte der Placeboeffekt ebenfalls eine Rolle.³²⁶

Zum Placeboeffekt wurden viele Studien auch in jüngster Zeit veröffentlicht. Die Ergebnisse stimmten stets überein. Die Schlussfolgerung bezog sich auf die Veränderung in den Gehirnfunktionen, die eine Wandlung in der Physis des Menschen verursacht. Personen, die davon betroffen sind, haben die Erwartung, geheilt zu werden. Deswegen wird ein Szenario

³²⁵ Oberhelman, S. M. (Hrsg.): *Dreams, Healing, and Medicine in Greece*, S. 89.

³²⁶ Vgl. Oberhelman, S. M. (Hrsg.): *Dreams, Healing, and Medicine in Greece*, S. 89f.

visualisiert, in dem die Krankheit bereits besiegt wurde und keine Schmerzen mehr empfunden werden. Physiologische Prozesse begleiten diese Gedanken³²⁷ und den Glauben an die Heilmacht und Wohlwollen des Gottes, der in der Religion verankert war. Der Traum brachte somit auch eine tiefe Religiosität ans Licht, die im Individuum durch die kulturellen Hintergründe fest verwurzelt war. Auch wenn nicht allen Hilfesuchenden geholfen wurde, kann man davon ausgehen, dass eine Offenbarung des Gottes wohl eher eingetreten ist, je stärker der Glaube an ihn war.³²⁸

Zwei weitere wissenschaftlich erforschte Faktoren könnten zur rationalen Erklärung des Asklepioskultes hilfreich sein. Zum einen zeigen Studien, dass die Festigung von Gedächtnisinformationen im Schlaf erfolgt. Erlebnisse aus dem Wachzustand werden von einem bestimmten Teil des Gehirns³²⁹ in andere Hirnbereiche weitergeleitet, wo sie „in einer Art 'Playback' vorgespielt, encodiert und konsolidiert“³³⁰ werden. Die Festigung erfolgt je nach der subjektiv empfundenen Intensität der Geschehnisse.³³¹ Daraus kann man den Schluss ziehen, dass Patienten von ihren Krankheiten und der Gottheit tatsächlich träumten, weil sie sich im Wachzustand mit beiden intensivst auseinandergesetzt hatten.

Zum anderen wird die Relevanz von internen Signalen, die Träume hervorrufen, betont. Diese könnten zu Halluzinationen führen, was dann als Epiphanie des Gottes wahrgenommen wurde.

Gründe für bestimmte Traumbilder und physiologische Effekte können zwar wissenschaftlich behandelt und theoretisch beantwortet werden, aber das Rätsel der wundersamen Heilungen kann auf diesem Weg letztlich doch nicht gelöst werden.³³² Denn ungeachtet der zahlreichen Versuche, die Wunderheilungen rational zu analysieren, steht schlussendlich immer noch die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Schilderungen im Raum. Die Edelsteins antworten hier mit pragmatischer Philosophie, die besagt, dass man die Berichte als historisch akzeptieren müsse, denn die Wahrheit könne weder bewiesen noch widerlegt werden.³³³ Für die Naturwissenschaften, die jeglichen göttlichen Einfluss ausklammern, ist dieser Ansatz nicht befriedigend, und so müssen sie weiter nach Lösungen suchen.

327 Vgl. Oberhelman, S. M. (Hrsg.): *Dreams, Healing, and Medicine in Greece*, S. 86.

328 Vgl. Hermes, L.: *Träumen wie die alten Römer*, S. 140f.

329 Nämlich dem Hippocampus

330 Huber, M.: *Vom Nutzen des Träumens. Neurobiologische und psychoanalytische Überlegungen zu Traum und Gedächtnis*, in: Aucter, T. / Schlagheck, M. (Hrsg.): *Theologie und Psychologie im Dialog über den Traum*, Paderborn 2003, S. 157.

331 Vgl. Huber, M.: *Vom Nutzen des Träumens*, S. 157.

332 Vgl. Oberhelman, S. M. (Hrsg.): *Dreams, Healing, and Medicine in Greece*, S. 84f.

333 Vgl. Edelstein, E. J. / Edelstein, L.: *Asclepius*, S. 145.

Andere Interpretationsansätze gehen davon aus, es könnte sich um einen natürlichen Heilungsprozess gehandelt haben. Auch die hoffnungslosen Fälle, die nur wegen der Medizin, die erst am Anfang ihrer Entwicklung stand, derartig bezeichnet wurden, seien meist nur halb so schlimm gewesen. Die Heilmittel und Kuren, die der Heilgott verschrieb, haben sich weiters kaum von den menschlichen Anweisungen unterschieden. Da sie im Traum jedoch von einer Gottheit verkündet wurden, konzentrierten sich die Patientinnen und Patienten weitaus mehr auf die sorgfältige Einhaltung und befolgten die Ratschläge mit mehr Hoffnung und Begeisterung.³³⁴ Die enge Bindung zwischen Psyche und Physis kommt bei diesem Phänomen ganz besonders zum Vorschein.

Eine weitere Deutung für die große Attraktion der Asklepieia liegt gewiss auch in der theologischen Grundhaltung, die in den Tempeln Bedingung war. Werden kranke Menschen selbst heute noch teilweise wie Aussätzige behandelt, wurden sie damals als unrein betrachtet und durften kein Heiligtum betreten. Im Asklepioskult gab es zwar Vorschriften zu den Reinigungsritualen, die hilfeschende Person wurde jedoch nicht generell als unrein eingestuft, sondern konnte nach den reinigenden Praktiken am religiösen Leben problemlos teilnehmen. Außerdem gab es in den Tempeln mehrere Räume, die für die Inkubation genutzt wurden. Daraus schließt man, dass die Personen, die aus der Gesellschaft aufgrund ihrer Erkrankungen mehr oder minder ausgegrenzt wurden, in den Heiligtümern Leidensgenossen fanden. Obwohl davon in keiner Quelle die Rede ist, sollte man diesen Faktor nicht ausschließen. Der Mensch ist ein soziales Wesen, und Asklepios wurde von vielen Leidenden gesucht. Daher wäre es nicht verwunderlich, wenn an diesen Orten hilfreiche Ratschläge in medizinischen Belangen ausgetauscht worden wären.

Besonders bei psychischen Beschwerden hatten die Tempel bestimmt eine erholsame Wirkung, vergleichbar mit heutigen Kurthermen. Das Heiligtum bot genügend Räumlichkeiten und Gelegenheiten, Depressionen, Stress und ähnlich negativen Zuständen erfolgreich entgegenzuwirken.

Der wichtigste Aspekt für die große Beliebtheit des Heilgottes und die Wunderwirkungen lag zweifellos in der guten, individuellen Behandlung der Bittsteller³³⁵, eine nicht zu unterschätzende Basis, die man auch der Homöopathie attestiert.

Nicht jede einzelne Heilung kann rational erklärt werden. „The miraculous healing must be seen in context, taking place in the culture in which they occurred more than 2,000 years ago.

334 Vgl. Oberhelman, S. M. (Hrsg.): *Dreams, Healing, and Medicine in Greece*, S. 91f.

335 Vgl. Avalos, H.: *Illness and health care in the ancient Near East*, S. 90 – 92.

The belief in the gods never seriously faltered in Graeco-Roman times.³³⁶

Aus heutiger Perspektive mögen die Heilungen mithilfe der Inkubation irrational und erfunden wirken, dem entgegen dürfen die heutigen Wunder aus medizinischer Sicht nicht außer Acht gelassen werden.³³⁷ So erleben immer wieder Personen, die von Schulmedizinern eine unheilbare Krankheit diagnostiziert bekommen, auf unerklärliche Weise eine unerwartete Genesung.

6.3. Traum und Schlaf als Medizin

Da in den Berichten die Inkubanten, die während des Tempelschlafs meist von Asklepios träumten, in gesundem Zustand wieder erwachten, soll auch die medizinische Bedeutung von Schlaf und Traum untersucht werden.

Grundsätzlich vertraten weder die antiken noch die spätantiken Ärzte und Theoretiker die Auffassung, eine präzise Diagnose könne nur mithilfe von Traumerzählungen oder Traumdeutungen gestellt werden.

„Es handelt sich auch bei der medizinischen Traumdeutung um sorgfältig über Generationen hinweg gesammeltes Erfahrungswissen, weil durch die Möglichkeit einer individuell modifizierten Umsetzung der Traumbilder und die Typologie der Traumentstehung große Unsicherheitsfaktoren bestehen bleiben.“³³⁸

Den Ärzten blieb damals wie heute lediglich übrig, die Patientinnen und Patienten ausführlich wegen ihrer Träume zu befragen und darin gewisse Muster zu entdecken. Aus einer Textstelle des Hippokrates stellt sich heraus, dass ein Arzt die Leidenden sorgfältigst zur gesamten Lebenssituation befragte. Dazu gehörten naturgemäß neben bevorzugten Speisen, Verdauung, Innenleben und Verhalten auch Schlafgewohnheiten und Träume.³³⁹

In der heutigen Zeit wird die Bedeutsamkeit des Schlafes und des Träumens von sämtlichen Wissenschaften betont. Ein besonders interessanter Ansatz der Traumpsychologie sieht einen Zusammenhang zwischen dem Körperbefinden und Träumen. So äußerten sich auch Krankheitssymptome in der symbolischen Sprache der Träume. Ein Anhänger der

336 Oberhelman, S. M. (Hrsg.): *Dreams, Healing, and Medicine in Greece*, S. 92.

337 Vgl. Oberhelman, S. M. (Hrsg.): *Dreams, Healing, and Medicine in Greece*, S. 92.

338 Walde, C.: *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, S. 115.

339 Vgl. Walde, C.: *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, S. 114 – 116.

Analytischen Psychologie C. G. Jungs namens Arnold Mindell entwickelte eine Methode, in der Träume eine entscheidende Rolle spielen bei der Bekämpfung von somatischen Beschwerden. Dabei wird Krankheit als Ausdruck der Seele verstanden, dem speziell im Traum Nachdruck verliehen wird. Mindell arbeitet ebenso mit Körperempfindungen und -bewegungen, wodurch er Körpertherapie mit dem Traum verbindet.³⁴⁰ Die Auseinandersetzung mit dem eigenen Körper wird im Traum reflektiert und schärft das Bewusstsein auf Details, die den Leib betreffen. Das Träumen bietet darüber hinaus die Möglichkeit einer eigenen Sprache, die sowohl Krankheit als auch Heilmittel verraten kann.³⁴¹ Diese Vorgehensweise zeigt die Pluralität von Traumfunktionen auf. Unter diesem Gesichtspunkt kann das Phänomen als Verstehensprozess des eigenen Selbst und im weiteren Sinn als prophetische Botschaft von Göttern betrachtet werden.³⁴²

340 Vgl. Vedfelt, O.: Dimensionen der Träume, S. 285 – 288.

341 Vgl. Vedfelt, O.: Dimensionen der Träume, S. 306.

342 Vgl. Hobson, J. A.: The Dreaming Brain. How the brain creates both the sense and the nonsense of dreams, New York 1988, S. 297f.

7 **Conclusio**

Die Hauptziele meiner Forschung bestanden darin, herauszufinden, welche Bedeutung das spätantike Traumverständnis im Rekurs auf antike Überlegungen für das frühe Christentum hatte, und wie sich die Inkubation im Zuge der Christianisierung entwickelte.

Das erste Ergebnis bei der Untersuchung des antiken und spätantiken Traumverständnisses ergab, dass kein einheitliches Bild davon ausfindig gemacht werden kann. Das ist einerseits durch den individuellen Bezug der Person, die sich mit der Thematik auseinandersetzt, bedingt. Andererseits liegt es am historischen, kulturellen und religiösen Kontext der Zeit des jeweiligen Literaten oder Philosophen, der letztlich nicht losgelöst von seinem Umfeld schreiben konnte.

Die Welt der Träume spielte schon bei Homer eine Rolle und durchzog die Literatur der Antike und ebenso der Spätantike. Von daher können Rückschlüsse auf die unterschiedlichen Aspekte des Träumens gezogen werden. Epiphanien im Traum hatten in der antiken und spätantiken Literatur eine besondere Relevanz, jedoch erreichte das Phänomen des Schlafens und Träumens nirgends eine derartig große Bedeutsamkeit wie bei der Praxis der Inkubation.

Ebenso gehörten die Deutungen von Träumen zur gängigen Methode der antiken Welt, um die nächtlichen Bilder besser verstehen oder Zukunftsweisungen folgen zu können. Im christlichen Kontext veränderte sich dieser Zugang. So wurden Traumdeutungen generell und Epiphanien von heidnischen Göttern abgelehnt und die Heilige Schrift als einzige Offenbarungsquelle erachtet. Dennoch konnte auch das Christentum dem Traum Positives abgewinnen und nutzte ihn wiederum im eigenen Interesse, was sich besonders in der Passionsliteratur und in dem von Laktanz überlieferten Kaisertraum Konstantins zeigte. Kaiserträume spielten im heidnischen Kontext sowohl in der Antike als auch in der Spätantike eine große Rolle, jedoch wurde die religiöse Komponente bis dahin ausgeklammert.

Auf der einen Seite wurden Traum und Schlaf im frühen Christentum generell als moralisch verwerflich betrachtet, während auf der anderen Seite Träume als Beweis für die Existenz der Seele und Möglichkeit der Gottesoffenbarung akzeptiert wurden, wie man bei Tertullian klar erkennen kann. Dieser übernahm geläufige Kategorisierungen von Träumen und erweiterte oder veränderte sie zugunsten des Christentums oder Montanismus.

Die Ambivalenz des Traumverständnisses wurde gerade in der Spätantike durch die neue, aufstrebende Religion offenbar.

In der Antike wurde Träumen sogar eine heilende Wirkung zugesprochen, die sich insbesondere bei der Inkubation entfalten konnte. Die Inkubierenden praktizierten vor dem Tempelschlaf zahlreiche Rituale, um sich auf die Begegnung mit der wichtigsten Gottheit, die für den Bereich der Medizin und Heilung zuständig war, Asklepios, vorzubereiten. Es gab keinen einheitlichen Mythos, sondern je nach Zeit und Gegend bildeten sich gewisse Unterschiede in der Überlieferung aus. Asklepios hatte mehrere Erkennungszeichen, aber für den antiken Menschen gab es keinen Zweifel an seiner Göttlichkeit. In diesem Zusammenhang wurde sein religiöser Charakter thematisiert, wobei der Frage nachgegangen wurde, welche Relevanz dieser Heilgott für die antike Welt hatte. In Asklepios' uneingeschränkter Güte, der sich als Mensch und danach als Gott ganz der Kunst des Heilens verschrieb, fand sich der signifikanteste Unterschied zu den Gottheiten des Olympos, deren Hilfsbereitschaft allmählich zu sinken schien.

Von daher ist das Resultat nicht verwunderlich, dass der Heilgott Asklepios den Christen ein Dorn im Auge war und mit allen Mitteln bekämpft wurde. Die Apologeten stürzten sich generell auf alle heidnischen Traditionen und Götter, sahen jedoch aufgrund der Gemeinsamkeiten zu Jesus Christus speziell in diesem Heilgott einen äußerst mächtigen Feind. Als polemische Schriften und der Lobpreis auf das frühe Christentum nicht genügten, um den Asklepioskult zu vertreiben, entschieden sich die Christen dazu, einen anderen Weg einzuschlagen und die Traditionen zu adaptieren. Dazu wurden Heilige und Märtyrer herangezogen, um den Heilgott zu ersetzen, allen voran das heilige Brüderpaar Kosmas und Damian und die heilige Thekla. Durch den religionswissenschaftlichen Vergleich konnte die Hauptdifferenz im Verständnis des Urhebers für die heilende Wirkkraft ausfindig gemacht werden. Während im heidnischen Kult die Heilgottheit selbst die Heilung bewirkte, sah man im Christentum die Wunder einzig als Ausdruck von Gottes Macht. Gott heilte durch die Heiligen, Engel und Märtyrer, weswegen sowohl der Glaube an ihn als auch an seine Boten die wichtigste Voraussetzung für den Erfolg der Inkubation bildete. Eine weitere entscheidende Differenz zur Antike lag im Sündenverständnis des Christentums, das auf diese Art im Heidentum nicht existierte. Deswegen konnte man den Inkubierenden als Sünder beschuldigen, wenn die Heilung ausblieb.

Die Untersuchungen ergaben darüber hinaus, dass die Inkubation im heidnischen Kult mit vielen Ritualen vollzogen wurde, während im Christentum kaum Bräuche bekannt sind, neben dem Beten von Psalmen und der Inkubation selbst.

Zuletzt wurde der Frage nachgegangen, wie moderne Wissenschaften das Phänomen der Inkubation werten und wie sie die sonderbaren Traum- und Heilerzählungen interpretieren. Viele Theorien wurden zur rationalen Erklärung der Wunder entwickelt, wobei der Fokus zumeist auf den Heiligtümern und den dazugehörenden Priestern lag. Andererseits wurde den Wunderberichten ja schon zur Zeit des Asklepioskultes Skepsis entgegengebracht, was beständig blieb. Mit dem archäologischen Fund der Stelen von Epidauros sah man diese Haltung zunächst bestätigt, dennoch entwickelte sich bald ein differenziertes Bild dazu.

Verständlicherweise konnten die „Iamata“ nicht als medizinisch-wissenschaftliche Berichte gewertet werden, jedoch rückten nun andere Aspekte ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Die religiösen und psychologischen Dimensionen wurden alsbald fokussiert und die Wechselwirkungen zwischen diesen Faktoren und der Inkubation untersucht. Von daher vertraten besonders Psychotherapeuten die Theorie, die individuelle Einstellung und die unbedingte Erwartung der Heilung habe Einfluss auf psychosomatische Krankheiten. Um die Wirkung der religiösen Komponente nicht zu unterschätzen, wurde die Beliebtheit des Heilgottes herausgestrichen. Deswegen dienten die Stelen in erster Linie zum Zweck der Propaganda und Erbauung.

Ein weiterer Aspekt lag in den Träumen selbst, die von den Neurowissenschaften bereits ausführlich erforscht und für die Psychoanalyse entscheidend wurden. Somit kann die Relevanz der Traumwelt in allen Epochen bis hin zu unserer aufgeklärten, postmodernen Zeit nicht geleugnet werden. Träume können in ihrer symbolischen, einzigartigen Sprache sowohl über das Innenleben als auch über das körperliche Wohlbefinden des Träumers Auskunft geben, worin sich der untrennbare Zusammenhalt von Psyche und Physis äußert, der bereits im Bewusstsein der antiken Menschen verankert war. Von daher wäre es auch denkbar, in der Bedeutung der Traumwelt den entscheidenden Faktor für die Wunderheilungen im Schlaf zu sehen.

Die realen Heilungserlebnisse während der Inkubation, unabhängig, ob sie im christlichen oder heidnischen Kontext praktiziert wurden, können bei genauer Betrachtung wohl niemals vollständig ergründet werden, weswegen dieses Phänomen schlussendlich als Glaubensfrage bestehen bleibt.

8 Literaturverzeichnis

- Arbesmann, R.: Fasting and prophecy in pagan and Christian antiquity, in: Kuttner, S. / Quain, E. A. / Strittmatter, A.: *Traditio. Studies in ancient and medieval history, thought and religion*, Vol. VII, New York 1949 – 1951.
- Avalos, H.: *Illness and health care in the ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, Harvard College 1995.
- Binswanger, Dr. L.: *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes. Von den Griechen bis zur Gegenwart*, Berlin 1928.
- Büchschütz, B.: *Traum und Traumdeutung im Alterthume*, Berlin 1868.
- Bulkeley, K.: *Dreaming in the World's Religions. A comparative history*, New York 2008.
- Cicero, Marcus Tullius: *Über die Wahrsagung. De Divinatione. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Christoph Schäublin*, München / Zürich 1991.
- Davis, S. J.: *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford 2001.
- Deubner, L.: *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung*, Leipzig / Berlin 1907.
- Dodds, E. R.: *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970.
- Dodds, E. R.: *Pagan and christian in an age of anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965.
- Edelstein, E. J. / Edelstein, L.: *Asclepius. Collection and interpretation of the testimonies*, volumes I and II, Baltimore / London 1998.

- Figl, J.: Einleitung. Religionswissenschaft - Historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff, in: Figl, J. (Hrsg.): Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck 2003.
- Flashar, H. (Hrsg.): Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Parva Naturalia. De insomniis. De divinatione per somnum, übersetzt und erläutert von Philip J. Van der Eijk, Bd. 14, Teil III, Berlin 1994.
- Freiherr von Dörnberg, B.: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche. Die westliche Tradition bis Augustin, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Band 23, Leipzig 2008.
- Gnuse, R. K.: Dreams and dream reports in the writings of Josephus. A Traditio-Historical Analysis, Leiden / New York / Köln 1996.
- Graf, F. G.: Klassiker der Theologie. Von Tertullian bis Calvin, München 2005.
- Hamilton, M.: Incubation or the cure of disease in pagan temples and christian churches, London 1906.
- Hauer, J. W.: Die Religionen. Ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit. Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen, Stuttgart 1923.
- Hermes, L.: Träumen wie die alten Römer. Antike Traumsymbole von A – Z, Krummvisch bei Kiel 2002.
- Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion, Philologus, Supplementband XXII, Heft III, Leipzig 1931.
- Herzog, R.: Asklepios, in: RAC 1 (1950), S. 795 – 799.
- Hobson, J. A.: The Dreaming Brain. How the brain creates both the sense and the nonsense of dreams, New York 1988.

- Huber, M.: Vom Nutzen des Träumens. Neurobiologische und psychoanalytische Überlegungen zu Traum und Gedächtnis, in: Auchter, T. / Schlagheck, M. (Hrsg.): Theologie und Psychologie im Dialog über den Traum, Paderborn 2003.
- Kerényi, K.: Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten, Darmstadt 1956.
- Koch, C.: Möglichkeiten und Grenzen der Vergleichenden Religionswissenschaft, in: Zima, P. V.: Vergleichende Wissenschaften. Interdisziplinarität und Interkulturalität in den Komparatistiken, Tübingen 2000.
- Lieshout, R. G. A. Van: Greeks on dreams, Utrecht 1980.
- Lucius, E.: Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, Tübingen 1904.
- Marcone, A.: A Long Late Antiquity?: Considerations on a Controversial Periodization, in: Journal of Late Antiquity, Volume 1, Number 1 (2008).
- Meier, C. A.: Der Traum als Medizin. Antike Inkubation und moderne Psychotherapie, Zürich 1985.
- Meier, C. A.: Die Bedeutung des Traumes. Lehrbuch der Komplexen Psychologie C. G. Jungs, Band II, Olten 1972.
- Miller, P. C.: Dreams in late antiquity. Studies in the imagination of a culture, New Jersey 1994.
- Näf, B.: Traum und Traumdeutung im Altertum, Darmstadt 2004.
- Ninck, M.: Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung, Philologus, Supplementband XIV, Heft II, Leipzig 1921.

Oberhelman, S. M. (Hrsg.): *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Farnham / Burlington 2013.

Papadakis, T.: *Epidauros. Das Heiligtum des Asklepios*, München / Zürich ³1973.

Pongracz, M. / Santner, I.: *Das Königreich der Träume. 4000 Jahre moderne Traumdeutung*, Wien / Hamburg 1963.

Rohde, E.: *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg / Leipzig 1894.

Schouten, J.: *The Rod and Serpent of Asklepios. Symbol of Medicine*, Amsterdam / London / New York 1967.

Schratter- Sehn, A. U. / Kanzian, K. / Schmatelka, G.: *Heilmagnetismus nach F. A. Mesmer in der Praxis der Schulmedizin. Eine Bioenergetische Behandlung*, Wien 2007.

Schwienhorst-Schönberger, L.: *Inkubation im Alten Testament?*, in: Brüske, G. / Haendler-Kläsener (Hrsg.): *Oleum Laetitiae, Festgabe für P. Benedikt Schwank OSB, JThF, Band 5*, Münster 2003.

Stroumsa, G. G.: *Dreams and Visions in Early Christian Discourse*, in: Shulman, D. / Stroumsa, G. G. (Hrsg.): *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, New York / Oxford 1999.

Thraede, K.: *Spätantike*, in: *LthK* 9 (2000).

Trevett, C.: *Montanism. Gender, authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press 1996.

Vedfelt, O.: *Dimensionen der Träume. Ein Grundlagenwerk zu Wesen, Funktion und Interpretation*, Zürich / Düsseldorf 1997.

Wacht, M.: Inkubation, in: RAC 18 (1998), S. 179 – 263.

Walde, C.: Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, Düsseldorf / Zürich 2001.

Waldner, K.: Visions, Prophecy, and Authority in the Passio Perpetuae, in: Bremmer, J. N. / Formisano, M. (Hrsg.): *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012.

Waszink, J. H.: *Tertullian. De Anima. Mit Einleitung, Text und Kommentar*, Paris / Amsterdam 1933.

Weber, G.: Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike, *Historia*, Einzelschriften, 143, Stuttgart 2000.

Weber, G.: Träume in der römischen Kaiserzeit. Normalität, Exzeptionalität und Signifikanz, in: Brodersen, K. (Hrsg.): *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum*, Band 1, Münster 2001.

Weinreich, Otto: *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, VIII. Band, 1. Heft, Berlin 1969.

Wikenhauser, A.: Die Traumgesichte des Neuen Testaments in religionsgeschichtlicher Sicht, in: Klauser, T. / Rücker, A. (Hrsg.): *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. Festschrift zum 60. Geburtstag von Franz Joseph Dölger, (Antike und Christentum. Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien, Ergänzungsband I)*, Münster 1939.

Williams, C.: *Perpetua's Gender. A Latinist Reads the Passio Perpetuae et Felicitatis*, in: Bremmer, J. N. / Formisano, M. (Hrsg.): *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012.

Zingerle, J.: Zu griechischen Reinheitsvorschriften, in: Zbornik, B.: Naučni prilozi posvećeni Franu Buliću prigodom LXXV. godišnjice njegova života od učenika i prijatelja, Zagreb 1921.

<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/termine/id=7384>

[Letzter Zugriff: 8.12.2013, 22:45].

<http://psylex.de/psychologiebuch/lexikon-psychologie/oneirologie.html>

[Letzter Zugriff: 16.1.2014, 22:16].

<http://www.historicum.net/themen/hexenforschung/lexikon/alphabethisch/a-g/art/Daemonen/html/artikel/8993/ca/5bc6628e9532cb8b3a1699704e96065b/>

[Letzter Zugriff: 16.1.2014, 20:40].

9 Zusammenfassung

Das Thema dieser Arbeit ist zum einen das Träumen und seine Bedeutung in der Antike und der Spätantike und zum anderen die Inkubation und ihre Entwicklung in den genannten Epochen.

Die historischen, religiösen und kulturellen Hintergründe sind gerade für das Verständnis des Traumphänomens äußerst relevant, wobei der Unterschied zwischen Heidentum und Christentum hier deutlich sichtbar wird. Aus diesem Grund wird ein religionswissenschaftlicher Vergleich unternommen, um die Kontinuitäten und Diskontinuitäten auszuarbeiten. Generell hatte das frühe Christentum eine ambivalente Einstellung zu Träumen, weil es einerseits Abstand von den heidnischen Traditionen nehmen wollte, andererseits diese auch übernahm und adaptierte. So verurteilten die Christen Schlaf und Traum, sahen andererseits jedoch darin die Möglichkeit, eine Gottesoffenbarung zu empfangen. In den Erzählungen der Märtyrerinnen und Märtyrer wurde das Träumen als eine göttliche Vision mit erbauendem Charakter geschildert. Für die Politik war Laktanz' Schilderung des Traums von Kaiser Konstantin bedeutsam.

Diese Ambivalenz zeigte sich auch bei der Konfrontation mit dem Asklepioskult. Der Heilgott, der aus heidnischer Perspektive viele Gemeinsamkeiten mit Jesus Christus hatte, stellte eine große Bedrohung für die Ausbreitung des frühen Christentums dar. Von daher gingen die Christen abermals zwei verschiedene Wege, wobei die einen jegliche heidnische Tradition radikal ablehnten, die anderen hingegen gewisse Bäume des Heidentums adaptierten. So bekämpften insbesondere die Apologeten das Heidentum, indem sie die eigene Religion möglichst rational zu erklären und stattdessen den paganen Glauben als Aberglauben darzustellen suchten.

Vor allem im Byzantinischen Reich wurde die andere Variante gewählt und die Gottheit Asklepios durch Heilige ersetzt. In diesem Kontext wurde auch die Inkubation weitergeführt, denn nur diese Art konnte den heidnischen Kult letztlich erfolgreich bekämpfen.

Die Wunderheilungen, die durch die Stelen in Epidauros tradiert sind, stellen nach wie vor ein Mysterium dar. Obwohl die modernen Wissenschaften einige Theorien zur rationalen Erklärung dieser Wunder lieferten, kann das Rätsel nicht endgültig gelöst werden. Die wichtigste Erkenntnis für die heutige Medizin liegt jedenfalls in der Betonung der Zusammengehörigkeit der Psyche und Physis des Menschen.

10 Abstract

The topic of this paper is, on the one hand, dreams and their significance during Antiquity and Late Antiquity, and on the other hand incubation and their development throughout the same periods of time.

The historic, religious and cultural backgrounds are essential for the understanding of phenomena of dreaming, in which the difference between paganism and Christianity becomes apparent. Because of this a comparison is required to map out continuities and discontinuities. In general, the early Christianity had an ambivalent attitude toward dreams because it wanted to differentiate itself from pagan traditions, but nevertheless it adopted and adapted those traditions. So, the Christians condemned both sleep and dreams, but also saw them as chance at receiving epiphanies and revelations from God. In the accounts of martyrs, dreaming was described as divine vision with constructive nature. For politics, Lactantius' description of the dream of Constantine the Great was of great significance.

This ambivalence is also shown in reference to the cult of Asclepius. The God of healing, who, out of pagan view, had much in common with Jesus Christ, posed a great threat for the expansion of the early Christianity. On these grounds, Christians again chose two very different, divided ways, one of which led to strict refusal of any pagan traditions, the other led to adaption of those heathen ways. Thus, it were particularly the apologists, who fought against paganism by explaining their own religion as rationally as possible and sought to depict pagan beliefs as superstitious.

Especially in the East, Christians chose the second way and replaced the deity Asclepius with veneration of saints. In this context, incubation was continued because it was the only way to successfully antagonize the pagan cults.

The wondrous healings, which we have knowledge of because of the steles in Epidaurus, still pose a mystery to us now. Although modern sciences provided some theories to rationally explain those miracles, the riddle has not definitely been solved yet. Anyhow, the most important cognizance for today's medicine lies in the emphasis of the connection between human psychis and physis.

11 Curriculum Vitae

Persönliche Daten:

Zuname:	Hölbl
Vorname(n):	Isabella Ernestine
Geburtsdatum:	10.03.1989
Geburtsort:	Sollenau
Staatsbürgerschaft:	Österreich

Akademischer Lebenslauf:

2007	Matura mit gutem Erfolg am Bundesgymnasium BG Babenbergerring, Wr. Neustadt
2007	Beginn des Lehramtsstudiums Katholische Religion und Klassische Philologie