

SCHRIFTEN DER GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG DER
WESTFALISCHEN LANDESUNIVERSITÄT ZU MÜNSTER

30

KARL HEINRICH RENGSTORF

DIE ANFÄNGE DER
AUSEINANDERSETZUNG
ZWISCHEN
CHRISTUSGLAUBE
UND
ASKLEPIOSFRÖMMIGKEIT



VERLAG ASCHENDORFF
MÜNSTER WESTF. 1953

(1957 2 338)

Rede
anlässlich der Übernahme des Rektorats
am 11. November 1952

B

9424

t

30.

Mit vier Kunstdrucktafeln

Druck der
Ashendorffschen Buchdruckerei
Münster Westfalen

B 9424, t

I.

In einer seiner hinterlassenen Abhandlungen um „Antike und Christentum“ mit dem Titel „Der Heiland“ hat — der Forschung viel zu früh entrissen — Franz Joseph *Dölger*¹, der als junger Professor auch dem Lehrkörper unserer Westfälischen Wilhelms-Universität einige Jahre angehört hat², die Aufmerksamkeit auf die Auseinandersetzung der alten Kirche mit dem Asklepiosglauben und dem Asklepioskult gelenkt³. Ausgehend von dem Bericht des Kirchenvaters Eusebius von Cäsarea über die Zerstörung des berühmten Asklepiosheiligtums im kilikischen Aigai durch Konstantin den Großen⁴, die sich für Eusebius gewissermaßen als unmittelbarer, für Christus siegreicher Endkampf zwischen dem Heiland der Heiden und dem Heiland der Christen darstellt⁵, hat *Dölger* gezeigt, daß bereits um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. die Fronten zwischen dem Christusglauben und der Verehrung des Asklepios ganz eindeutig abgesteckt waren und daß man sich auf christlicher Seite auch durchaus darüber im klaren war, um was es in dem Kampf ging, der hier ausgetragen werden mußte. Zeugen dessen sind die Apologeten Aristides und Justin der Märtyrer, deren beider Hauptwirksamkeit in die Regierungszeit des Kaisers Antoninus Pius (138—161 n. Chr.) fällt⁶. Daß ihre Angriffe auf die Asklepiosfrömmigkeit nicht bloß eine Episode waren, ergibt sich mit Sicherheit daraus, daß unter Mark Aurel (161—180 n. Chr.), dem Nachfolger des Antoninus Pius,

Tatian und Athenagoras weitergeführt haben, was vor ihnen Aristides und Justin taten, und daß sie auch ihrerseits wieder Nachfolger hatten⁷. Es beleuchtet im übrigen den Ernst dieser Auseinandersetzung, wenn noch Jahrzehnte nach Konstantin der Kaiser Julian, der den Zunamen des Abtrünnigen erhalten hat, es wagen konnte, sich nicht allein selbst am Kult des Asklepios zu beteiligen⁸, sondern sich auch literarisch für sein Recht als Heiland gegen den Heiland der Christen einzusetzen⁹.

Besteht so die Möglichkeit, den Gang der Auseinandersetzung zwischen dem Christusglauben und der Asklepiosfrömmigkeit von der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. an bis zu ihrer endgültigen Entscheidung im Sinne der Christen zu verfolgen, so liegt ihr ältestes Stadium in der Zeit vor Antoninus Pius in scheinbar undurchdringlichem Dunkel. Das Fehlen unmittelbarer Quellen für sie könnte sogar als Begründung für die Meinung in Anspruch genommen werden, die Auseinandersetzung des Christusglaubens mit der Asklepiosfrömmigkeit sei überhaupt erst um 150 n. Chr. in Gang gekommen. Indes sollte zum mindesten nicht ernstlich bezweifelt werden, daß sie über die Zeit der Apologeten zurückreicht. Die Selbstverständlichkeit, mit der für unsern vorläufigen Einblick Aristides und Justin diese Auseinandersetzung führen, legt nämlich recht nachdrücklich nahe, daß eben nicht erst sie oder ihre christliche Generation den Kampf gegen Asklepios aufgenommen, daß sie ihn vielmehr bereits in vollem Gange vorgefunden und daß sie sich ihrerseits lediglich in eine bereits vorhandene christliche Front gegen Asklepios eingeordnet haben. In besonderer Weise darf das für

Justin gelten. Bekennt er doch auch wohl für sich selbst, durch die Bekehrung zum Glauben an Christus zum Verächter wie anderer angeblicher Götter so auch des Asklepios geworden zu sein¹⁰.

Angesichts dieses Sachverhalts stellt sich natürlich die Frage, ob es nicht doch einen Weg gibt, der in das bisherige Dunkel hinein- und gegebenenfalls sogar bis an die Anfänge der von *Dölger* im Überblick dargestellten späteren Auseinandersetzung heranzuführt. Die Frage ist zu bejahen. Es gibt diesen Weg tatsächlich. Ein erster Hinweis auf ihn liegt eigentümlicherweise in der Beobachtung, daß in den Schriften der den Apologeten des 2. christlichen Jahrhunderts vorausgehenden sogenannten Apostolischen Väter zwar gelegentlich, ähnlich wie schon im Neuen Testament¹¹, abwehrend von den „toten Göttern“ der Heiden die Rede ist¹², daß diese aber niemals auch näher bestimmt oder gar mit Namen genannt werden. Einerlei, wie das zu erklären ist¹³ — es legt den Schluß nahe, daß man in einer etwaigen ältesten christlichen Auseinandersetzung mit Asklepios und der Asklepiosfrömmigkeit zumindest den Namen des Gottes gerade nicht erwarten darf. Was man hingegen erwarten darf oder sogar erwarten muß, ist, daß in einer solchen Auseinandersetzung das erscheint und zur Geltung kommt, was nach unserm Wissen charakteristisch für die Asklepiosfrömmigkeit ist: die Verehrung des Gottes als „der Heiland“, die Ausstattung seiner Heiligtümer mit einer heiligen, wunderwirkenden Quelle und seine Verbindung mit der Schlange. Mit Hilfe dieser drei Elemente des Asklepioskultes sollte es daher auch — sofern es überhaupt möglich ist — gelingen, in die zunächst nur postulierten Anfänge der Auseinander-

setzung des jungen Christusglaubens mit der Asklepiosfrömmigkeit vorzudringen und sie — immer vorausgesetzt, daß es sie überhaupt gegeben hat — wenigstens im Umriss darzustellen¹⁴.

II.

Fassen wir zunächst *die Bezeichnung des Asklepios als „der Heiland“*, die in der späteren christlich-heidnischen Polemik eine bedeutende Rolle spielt, ins Auge, so zeigt sich bald, daß sie um die Zeitwende keineswegs auf ihn beschränkt war, daß sie vielmehr auch anderen beigelegt wurde. Damit hängt zusammen, daß damals und in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung auch der Gebrauch des griechischen Wortes σωτήρ, das gewöhnlich mit „Heiland“ übersetzt wird, durchaus nicht einheitlich war. Immerhin darf man sagen, daß er im wesentlichen in sakralen Zusammenhängen begegnet. Zu diesen gehört neben der immer noch lebendigen Verehrung der alten Götter, ob auch weithin in den Formen einer synkretistischen Frömmigkeit, auch die religiöse Verehrung des Herrschers, wie sie sich unter dem Einfluß orientalischer Hofzeremonielle und ihrer religionsgeschichtlichen Voraussetzungen im Hellenismus herausgebildet hatte und vom Imperium Romanum übernommen worden war.

Es würde zu weit führen, sollte jetzt die Geschichte der mit dem Wort σωτήρ verbundenen Vorstellungen in voller Breite dargestellt werden. Indes genügen im Blick auf die hier zu behandelnde Aufgabe auch einige kurze Bemerkungen¹⁵.

Vor allem ist darauf hinzuweisen, daß die Bezeichnung als σωτήρ dem alten Griechentum entstammt. Dort

wurde sie ursprünglich Göttern und später auch hervorragenden Menschen beigelegt, die nach ihrem Tode zu Heroen erhoben oder gar den Göttern gleichgestellt und zugesellt und wie sie kultisch verehrt wurden, weil sie wie jene, wenn sie in Not um ihre Hilfe angerufen wurden, diese gewährten. Das griechische Wort σωτήρ entspricht, wenn es zur Bezeichnung solcher übernatürlicher Helfer dient, in etwa unserm „Nothelfer“¹⁶. Nun gab es von jeher manche derartigen Nothelfer, und nicht jeder von ihnen war der gegebene Helfer für jede Notlage. So kam es für den der Hilfe Bedürftigen, vor allem in der älteren Zeit, darauf an, sich jeweils an den richtigen Helfer zu wenden je nach der besonderen benötigten Hilfe¹⁷.

Indes war um die Zeitwende zum Nothelfer schlechthin längst Asklepios geworden, der bei den Römern Aesculapius heißt¹⁸. Nach der Überlieferung¹⁹ ein Sohn des Apollon und einer menschlichen Mutter königlichen Geblütes, wurde er auf Weisung seines göttlichen Vaters durch den heilkundigen Zentauren Chiron zum Arzt herangebildet und gewann als solcher schnell einzigartigen Ruhm. Weil er auch Tote zum Leben erweckte und sich damit über Zeus erhob, traf ihn dessen tödlicher Blitz. Doch wurde für ihn sein Tod in der Ausübung seiner hilfreichen Kunst nur zum Eingang zu göttlichen Ehren²⁰. Wenn Asklepios σωτήρ genannt wird, so trägt diese Bezeichnung also sinngemäß bei ihm einen ärztlichen Klang, ohne jedoch zu einem Ersatz für „Arzt“ herabzusinken. Das ist für die Folgezeit und auch für die Auseinandersetzung der Christen mit der Asklepiosfrömmigkeit von Bedeutung geworden.

Den ersten, hochberühmten und ungezählte Hilfe-

suchende anziehenden Mittelpunkt gewann der Kult des Asklepios in Epidauros im östlichen Peloponnes. Die Ausgrabungen, die das dortige Asklepiosheiligtum wieder an das Licht gebracht haben²¹, haben auch eine große Zahl von Dankinschriften zutage gefördert. Ihnen vermögen wir noch heute zu entnehmen, was man im 4. vordchristlichen Jahrhundert Asklepios zutraute und was an Hilfe von ihm empfangen zu haben man überzeugt war²².

Das aber ist fürwahr nicht wenig. Wir hören von der Heilung schwerer Lähmungen, hartnäckiger Geschwüre, von Augenleiden mit Einschluß von Blindheit, von Kinderlosigkeit, von Wunden, die nicht heilen wollen, und von manchem andern körperlichen Leiden. Davon, daß der Gott auch Tote in das Leben zurückgerufen habe, ist jedoch in den Texten nirgends die Rede. Totenerweckungen erscheinen — wie schon gesagt — zwar im Asklepios-Mythus²³, dagegen niemals in den uns erhaltenen Urkunden über wunderbare Taten des Gottes an seinen Gläubigen. Das ist ein weiterer Zug, der hervorgehoben werden muß, weil auch er, wie sich noch zeigen wird, schon früh in der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit eine Rolle gespielt hat.

Epidauros ist im Laufe der Zeit der Ausgangspunkt für zahlreiche andere Asklepiosheiligtümer geworden. Unter ihnen — von denen heute schon etwa 200 bekannt sind — ist keines zu solchem Ruhm gekommen wie das im kleinasiatischen Pergamon im Norden des alten Smyrna, des heutigen Izmir²⁴. Von Pergamon aus ist Kleinasien durch Asklepios in einer Weise erobert worden, daß er wirklich für diesen ganzen Bereich und die ihm vor-

gelagerten Inseln, unter denen Kos besonders zu nennen ist²⁵, zum Heiland schlechthin, zu *dem* Heiland geworden ist. Seine höchste Blüte erreichte das pergamenische Heiligtum um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. Damals fand der göttliche Arzt in dem Rhetor Aelius Aristides²⁶, der selbst nach mehr als zehnjährigen Kuren durch ihn gesund geworden zu sein überzeugt war, einen ebenso begeisterten wie wortgewandten und geschickten Herold. Was er zum Preise seines Gottes in die Welt hinausgehen ließ, das entsprach aber im Grunde doch nur der allgemeinen Überzeugung. Asklepios' Ruhm überstrahlte damals wirklich die ganze Welt, die ganze Oikumene²⁷. Er überstrahlte aber ebenso den Ruhm aller übrigen Nothelfer so sehr, daß Aelius Aristides ihn gelegentlich ὁ Σωτὴρ Ἀσκληπιός, den Heiland Asklepios, nennen kann²⁸. Ja, es ist sogar so, daß er einfach „der Heiland“ (ὁ Σωτὴρ) sagen kann, wenn er Asklepios meint²⁹. Hier sind also der Name Asklepios und „der Heiland“ geradezu synonym geworden!

Erscheint Pergamon so um die Mitte des 2. Jahrhunderts eindeutig als der Mittelpunkt der Asklepiosverehrung und -frömmigkeit zunächst Kleinasiens, darüber hinaus aber der ganzen Welt³⁰, so erfordert es erhöhte Aufmerksamkeit, wenn uns auch für die Nachbarstädte Pergamons, für Ephesus und Smyrna, Heiligtümer des Asklepios bezeugt bzw. erhalten sind³¹. So sind von den sieben Städten im Bezirk von Ephesus, an deren junge christliche Gemeinden nach seinen eigenen Angaben das letzte Buch der Bibel, die Offenbarung des Johannes, gerichtet ist (Offbg 1, 4. 20; 2, 1 ff.), nachweislich nicht weniger als drei³² auch Stätten des Asklepioskultes ge-

wesen, darunter Pergamon als eine Art Weltmetropole seiner Anhänger.

Nun gehört die Offenbarung des Johannes sicher nicht erst in das fortgeschrittene 2. christliche Jahrhundert, sondern spätestens an das Ende des 1. Jahrhunderts³³. Ebenso sicher ist das jetzt wieder ausgegrabene Asklepieion von Pergamon erst unter Antoninus Pius erbaut worden³⁴. Aelius Aristides hat es selbst gesehen und sich an ihm begeistert und entzückt. Indes hat die aufgezeigte Beziehung der Offenbarung des Johannes zu den Stätten der Asklepiosverehrung in Kleinasien dennoch ihr begründetes Recht. Die Ausgrabungen in Pergamon haben nämlich ergeben, daß die Baulichkeiten aus der Zeit des Antoninus Pius Vorgänger aus älterer Zeit gehabt haben und daß diese ebenfalls alles andere als unbedeutend gewesen sind, selbst wenn man in Rechnung stellt, daß der heilige Bezirk des Gottes in Pergamon im 2. Jahrhundert n. Chr. fast auf den doppelten Umfang gegenüber früher erweitert worden ist³⁵. Allein schon die Tatsache, daß man sich überhaupt zu solcher Erweiterung und zu solch glanzvoller Ausstattung veranlaßt sah — in späterer Zeit hat man die Anlage sogar zu den Weltwundern gerechnet³⁶ —, nötigt zu dem Schluß, daß das Heiligtum schon im 1. Jahrhundert überragende Bedeutung und einzigartiges Ansehen gewonnen hatte. Es gibt aber sogar Belege dafür, daß es bereits um die Zeitwende sehr reich war³⁷. Und das setzt voraus, daß es auch damals nicht an Leuten fehlte, die ihm, natürlich als dankbare Patienten des Gottes, solchen Reichtum zubrachten. So darf es als gewiß gelten, daß mindestens das pergamenische Asklepiosheiligtum im Blickfelde des Verfas-

sers der Offenbarung des Johannes und der von ihm angeredeten Gemeinden in Kleinasien gelegen hat und mit ihm auch der Anspruch dessen, der hier als Heiland und Helfer aufgesucht und verehrt wurde. Die Frage, ob sich in der Offenbarung des Johannes auch Spuren einer förmlichen Auseinandersetzung mit der Asklepiosfrömmigkeit finden, läßt sich allerdings nur mit gewissen Vorbehalten beantworten. Und deshalb ist es besser, die Frage nach der Beziehung dieses biblischen Buches zur Asklepiosfrömmigkeit zunächst zurückzustellen.

Dazu liegt um so mehr Veranlassung vor, als in der Offenbarung des Johannes jene Beanspruchung des Heilandsnamens für Christus, die für die Apologeten charakteristisch ist und die bei ihnen in ihrem bewußten Gegensatz gegen Asklepios und seinen Anspruch wurzelt, gerade fehlt.

Gerade sie findet sich nun aber sowohl im Evangelium des Johannes wie in dem 1. Briefe des Johannes, also in zwei urchristlichen Schriften, die zugestandenermaßen mit der Offenbarung des Johannes zusammengehören. Zwar begegnet die Bezeichnung hier wie dort nur je einmal (Joh 4, 42; 1. Joh 4, 14). Aber sie erscheint doch beide Male in einer Form, aus der hervorgeht, daß der Verfasser die Bezeichnung als Heiland ausschließlich für *seinen* Herrn, Jesus Christus, in Anspruch nimmt: Er, und zwar er allein, ist der σωτήρ τοῦ κόσμου, der Heiland der Welt, der Heiland aller Menschen, wer sie auch sein mögen³⁸.

Die Wendung σωτήρ τοῦ κόσμου ist im Neuen Testament auf die beiden genannten johanneischen Stellen beschränkt. Sie ist aber keine neutestamentlich-christliche

11 227-189

Bildung. Wenn sie uns nicht bei Aelius Aristides für Asklepios begegnet, so muß das als Zufall gelten; denn wenn er seinen Gott „den Heiland“ oder auch „Heiland schlechthin“ nennt³⁹ oder wenn er gelegentlich etwa den ägyptischen Serapis⁴⁰, dessen Bild im Synkretismus immer mehr mit dem des Asklepios zusammenfällt, als „Heiland aller Menschen“ bezeichnet⁴¹, so besagen diese Wendungen ja der Sache nach nichts anderes als die von den johanneischen Schriften benutzte. Immerhin bleibt es von gewisser Bedeutung, daß der Kaiser Hadrian (117—138 n. Chr.) inschriftlich mehrfach als Weltheiland bezeichnet wird, und zwar unter Benutzung eben jener Wendung, die im Neuen Testament zweimal im johanneischen Schrifttum für Jesus gebraucht wird⁴². Unter den einschlägigen Inschriften sind auch solche aus Kleinasien⁴³. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß schon seit der Zeit Cäsars die römischen Kaiser immer wieder mit der Bezeichnung σωτήρ geehrt worden sind — wohl doch auch ein Zeichen für den wachsenden Einfluß, den die Verehrung des göttlichen Heilands je länger desto mehr auch auf das Kaiserbild und den Kaiserkult ausgeübt hat.

Die beiden angeführten johanneischen Stellen erheben durch ihre Formulierung vorbehaltlos den Anspruch, daß Jesus und nur er Heiland, daß er also „der Heiland“ sei. Das christliche Glaubensbekenntnis drückt das in unpolemischer Weise schon früh so aus, daß es Jesus „unser Heiland“ nennt, so mehrfach in den sog. Pastoralbriefen, die mit dem Namen des Paulus verbunden sind und mit Sicherheit demselben geographischen Bereich zugehören wie die Offenbarung des Johannes⁴⁴. Überall, wo Jesus als „unser Heiland“ be-

zeichnet wird, ist deshalb vorauszusetzen, daß er für den Kreis, der sich so ausdrückt, auch „*der* Heiland“ ist. Deshalb erfordert es Beachtung, wenn Joh. 4, 42 ein solches Bekenntnis zu Jesus als „*dem* Heiland“ als *λαλιὰ* beschrieben wird, also mittels eben desselben Wortes, dessen Aelius Aristides sich gelegentlich bedient, wenn er ein von ihm abgelegtes öffentliches Bekenntnis zu Asklepios selbst eine *λαλιὰ εἰς Ἀσκληπιόν* nennt, ein Reden, das Asklepios gilt⁴⁵. Die Benutzung dieses Wortes ausgerechnet Joh. 4, 42 legt es daher auch nahe, hier einen Satz zu finden, in dem sich der Christusglaube bewußt gegen die Verehrung des Heilands Asklepios abgrenzt⁴⁶.

Die damit ausgesprochene Vermutung läßt sich dadurch erhärten, daß sich gewisse Wendungen bei Ignatius von Antiochien wie selbstverständlich mit den neutestamentlichen Beobachtungen zusammenfügen. Bei ihm, der bereits zu den Apostolischen Vätern gehört, die Höhe seines Wirkens in den beiden ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts erreicht und gegen Ende dieses Zeitraumes in Rom als Märtyrer sein Ende gefunden hat, erscheint nämlich Jesus nun nicht allein mehrmals wie schon in den Pastoralbriefen als „unser Heiland“⁴⁷ und einmal schlechthin als „der Heiland“⁴⁸. Vielmehr nennt Ignatius Jesus auch einmal den „einen Arzt“⁴⁹. Damit aber gewinnt er ganz eindeutig auch sprachlich Anschluß an die Terminologie der Asklepiosfrömmigkeit, in der — darauf wurde schon hingewiesen — das Wort *σωτήρ* einen ausgesprochen ärztlichen Beiklang hat⁵⁰. Hier sogar von einer bewußten Beziehung auf jene zu sprechen, ist um so mehr nahegelegt, als im Neuen Testament Jesus niemals als Arzt bezeichnet wird, als hier aber

auch seine spätere Bezeichnung als Arzt nicht einmal vorbereitet ist, wie eine Analyse vor allem der synoptischen Wunderberichte unschwer zu zeigen vermöchte⁵¹.

L. Oberst!
Indes dürfte es nunmehr an der Zeit sein, das Christusbild des Johannesevangeliums selbst ins Auge zu fassen, um an Hand einiger ihm eigentümlicher Züge zu zeigen, daß es in seiner Besonderheit durch den Gegensatz gegen den „Heiland“ Asklepios zum mindesten mitbestimmt ist. Es handelt sich ohne Ausnahme um Züge, deren Verständnis der bisherigen Auslegung erhebliche Schwierigkeiten gemacht hat. Da die Zeit beschränkt ist, kann natürlich nur einiges besonders Auffallende genannt und besprochen werden.

So ist in dem Bericht des Johannesevangeliums über die Heilung eines 38 Jahre lang gelähmten Mannes durch Jesus am Teiche Bethesda⁵² der Ausdruck für die Gesundung des Kranken immer wieder⁵³ „gesund werden“ (ὕγιῃ γίνεσθαι). Die Wendung begegnet im ganzen Neuen Testament nur hier, kommt also vor allem auch in den Berichten über wunderbare Heilungen Jesu in den drei ersten Evangelien nicht vor. Dafür erscheint sie immer wieder genau so oder nur wenig verändert in den in Epidauros erhaltenen Inschriften mit Berichten über Heilwunder des Asklepios⁵⁴. Sie gehört geradezu zum Stil dieser Berichte, wie ein sehr viel späterer, bereits aus christlicher Zeit stammender Einzelbericht⁵⁵ erkennen läßt. Um ihrer Besonderheit willen wird man ihr Erscheinen im Johannesevangelium in einem spezifischen Zusammenhang nicht als einen Zufall abtun dürfen. Hier spricht vielmehr alles für eine bewußte

Bezugnahme auf die Welt des Asklepios. Eine weitere Beobachtung wird das Recht dieser These erhärten. Heilung von Blindheit wird in Epidauros mehrfach berichtet⁵⁶, und Aelius Aristides nennt seinerseits unter den in Pergamon Geheilten auch Augenkranke⁵⁷. Soweit von Blindheit die Rede ist, handelt es sich fast immer um Erblindete bzw. um Einäugige. Aber das Johannesevangelium enthält einen Bericht, in dem mit großer Breite erzählt wird, wie Jesus einem Blindgeborenen das Augenlicht schenkte⁵⁸. Im allgemeinen findet die Auslegung in diesem Zuge des Berichts eine unverkennbare Absicht der Steigerung gegenüber den Blindenheilungsberichten der synoptischen Evangelien⁵⁹. Aber abgesehen davon, daß der johanneische Bericht von einer derartigen Tendenz gerade nichts erkennen läßt, bleibt die durchgängig nicht einmal gestellte, geschweige denn beantwortete Frage, weshalb denn nun der Erzähler mit so viel Liebe von den näheren Umständen der Heilung berichtet: Jesus macht aus Erde und Speichel einen Schlamm, streicht ihn dem Blinden auf die Augen und läßt ihn dann diese im Teiche von Siloah waschen mit der Folge, daß er sehend wird. Auch wenn es nicht — wahrscheinlich aus dem Asklepiosheiligtum auf der Tiberinsel in Rom — den Bericht über die Heilung eines erblindeten Soldaten durch Asklepios gäbe, der auch sprachliche Berührungen mit Joh. 9, 1 ff. enthält⁶⁰, so sollte schon das Anbefehlen einer Waschung an einem ganz bestimmten Ort⁶¹ auf die Frage führen, ob der johanneische Bericht Jesus nicht auch hier bewußt gegen Asklepios absetzt oder ihn vielmehr über ihn erhöht. Die Frage drängt sich um so mehr auf, als auch Mark. 8, 22 ff. Speichel von Jesus bei

der Heilung des Blinden benutzt wird⁶², während die Waschung ein nur Johannes eigentümlicher Zug ist. Die Vermutung, daß der 4. Evangelist in seiner Darstellung bewußt in polemischer Absicht auf bestimmte Züge des Glaubens an den Heiland Asklepios anspiele und daß das u. a. auch in der Heilung des Blindgeborenen zum Ausdruck komme, erfährt eine weitere beträchtliche Stärkung durch den Bericht über die Auferweckung des Lazarus, der wiederum spezifisch johanneisch ist, und zwar sowohl nach seinem Gegenstande als auch nach seiner Form⁶³. Hier sind es sogar gleich zwei Züge, die in die vermutete Richtung weisen: die Mitteilung, der von Jesus auferweckte Lazarus habe bereits mehrere Tage im Grabe gelegen und schon unverkennbare Zeichen der begonnenen Auflösung gezeigt⁶⁴, und der nachdrückliche Hinweis des Evangelisten darauf, Jesus habe das Wunder dieser Auferweckung in voller Übereinstimmung mit seinem göttlichen Vater getan, ja er habe es sogar gewissermaßen in Erfüllung seiner Bitte aus seinen väterlichen Händen empfangen⁶⁵. Beide Züge sind, jeder auf seine Weise, wiederum nur zu gut geeignet, die schlechthinnige Überlegenheit Jesu gerade über Asklepios zu betonen und zu begründen; denn nach der Überlieferung traf ja der tödliche Blitz Asklepios eben deshalb, weil er Tote ins Leben zurückgerufen und sich so mit dem Willen des Vaters der Götter und Menschen in Widerspruch gesetzt hatte.

Hier vor allem, darüber hinaus aber auch in den übrigen von Johannes berichteten Heilungswundern Jesu, ist das Bild des göttlichen Arztes, unter dem die Alten Asklepios sahen und verehrten, entschlossen und vor-

behaltlos durchbrochen. Nichts vermag das abschließend deutlicher herauszustellen, als daß Asklepios Lohn für seine Heiltat fordert⁶⁶ und den bestraft, der ihm den „Heildank“⁶⁷ versagt⁶⁸, während der johanneische Jesus sich nach geschehenem Wunder zu verbergen bemüht ist⁶⁹ und darüber hinaus immer wieder betont, letztlich wirke nicht er die Wunder, die er tue, sondern sein himmlischer Vater⁷⁰. Es gehört in den gleichen sachlichen Zusammenhang, wenn der Seher der Offenbarung zweimal bezeugt, das Wasser des Lebens, das allen Durst stillt, könne jeder, der wolle, umsonst erhalten⁷¹. Das Evangelium des Johannes und die Offenbarung des Johannes schließen sich also bei aller Verschiedenheit im Stoff und auch im Ziel darin zusammen, daß jedem Versuche, in Jesus nur einen „Heiland“ unter vielen zu sehen und ihn darin neben den „Heiland“ Asklepios zu stellen, von vornherein und unübersehbar ein Riegel vorgeschoben wird in dem Sinne, daß hier mehr ist als sie alle, mehr vor allem auch als Asklepios, und dies nicht etwa nur im Sinne einer relativen, sondern im Sinne einer absoluten Überhöhung: In diesem „Heiland“ ist Gott selbst am Werke; „er ist wirklich der Heiland der Welt“⁷².

III.

Die letzten Sätze führen nun bereits hinüber zu dem zweiten Vorstellungskreise, der mit der Asklepiosfrömmigkeit gegeben ist. Sein Mittelpunkt ist *die heilige wundertätige Quelle des Gottes*.

Eine solche Quelle gehört zu jedem Asklepiosheiligtum. Die Ausgrabungen haben manche solcher heiligen Quellen wieder entdeckt oder gar neu zum Fließen gebracht.

Unter ihnen sind auch die berühmte Quelle im Heiligtum des Gottes in Kos, die mineralisches Wasser führt ⁷³, und der Brunnen im heiligen Bezirk des Asklepios in Pergamon ⁷⁴.

Aelius Aristides wird in seiner Dankbarkeit für die ihm zuteil gewordene Heilung nicht müde, diesen heiligen Quell und die Köstlichkeit und Kraft seines Wassers zu rühmen. Unter seinen Reden, die uns erhalten sind, sind zwei, die er ihm gewidmet hat ⁷⁵. Hier nennt er den Brunnen von Pergamon einen Quell der Gesundheit ⁷⁶, ja geradezu eine Medizin ⁷⁷. Und von seinem Wasser sagt er, es sei besser als der beste Wein und von solcher Milde und Süße, daß man neben seinem Genuß ein Verlangen nach Wein nicht mehr empfinde ⁷⁸; ja, dies Wasser sei jeglichem anderen Wasser in demselben Maße überlegen, wie sein hilfreicher Gott unter den anderen Göttern einzigartig dastehe ⁷⁹. Er vergißt auch nicht zu erwähnen, dies Wasser sei nicht allein als Trank, sondern auch als Bad unübertrefflich ⁸⁰, wie denn allein schon sein Anblick genüge, um den Beschauer in Freude zu versetzen ⁸¹.

Angesichts der konstitutiven Bedeutung des heiligen Quells für die Heiligtümer des Asklepios ⁸², und zwar ebenso für ihren ärztlichen Betrieb wie für ihren Kult, ist es selbstverständlich, daß hier der Gebrauch des Wassers zu Trank und Waschung eine hervorragende Rolle spielte. Das ist so selbstverständlich, daß es sich erübrigt, dafür förmliche Belege beizubringen. Was sich indes zu sagen nicht erübrigt, das ist, daß der Gott für die von ihm anbefohlenen Bäder und Waschungen größte Gewissenhaftigkeit der Ausführung verlangte, und zwar gerade dann, wenn seine Anordnungen er-

hebliche Anforderungen an die Selbstverleugnung des Hilfeheischenden stellten. Aelius Aristides hat auch das an sich selbst erfahren, da er sich derartigen Bädern und Waschungen unter denkbar ungünstigen Bedingungen zu unterziehen hatte⁸³.

Blicken wir von hier aus zu den johanneischen Schriften hinüber, so fällt auf, daß auch in ihnen — und unter ihnen wieder gerade im Johannesevangelium, anders als in den synoptischen Evangelien — Quelle und Wasser eine besondere Rolle spielen. Gewiß wird man nicht allen Stellen, an denen das der Fall ist, auch besonderes Gewicht zusprechen dürfen. Indes fehlt es doch nicht an solchen, die bei näherer Betrachtung wieder sogar selbst eine Bezugnahme auf die Welt des Asklepios und seiner Verehrer nahelegen. Dabei handelt es sich in jedem einzelnen Falle um eine polemische Haltung.

Das gilt an erster Stelle für Joh. 4, 14. Der Satz steht in dem Bericht über Jesu Gespräch mit einer samaritanischen Frau, in dem für Jesus die Bezeichnung als Weltheiland gebraucht wird, die — wie bereits gezeigt werden konnte — gerade in der Asklepiosfrömmigkeit ihren festen Platz hat. Hier nimmt nun Jesus für sich in Anspruch, über ein Wasser zu verfügen, nach dessen Genuß neuer Durst nicht mehr entsteht, ja das sogar in dem Trinkenden zu einer Quelle von Wasser wird, das zum ewigen Leben sprudelt. Damit stellt Jesus sich als den dar, der den wunderwirkenden Quell schafft, und tritt darin neben Asklepios⁸⁴. Er hebt sich aber dann doch weit über ihn hinaus. Es besteht nämlich ein diametraler Unterschied zwischen der Quelle des Asklepios und der Quelle, die Jesus wirkt: Die Quelle des Asklepios gewährt Gesundheit⁸⁵ und somit das Leben

im Sinne des Weiterlebens trotz Krankheit und Todesgefahr; die Quelle, die von Jesus zum Sprudeln gebracht wird, hingegen bewirkt ewiges Leben für den, der davon trinkt. Nun kommt im Johannesevangelium das Wort „ewig“ nur in Verbindung mit „Leben“ vor, und das nötigt zu dem Schluß, daß der Evangelist in der Wendung „ewiges Leben“ offenbar wieder eine Abgrenzung vollzieht, und zwar im Sinne der Überbietung: das „ewige Leben“ wird dem (gewöhnlichen, nur zeitlichen) „Leben“ gegenübergestellt. Die Antithese ist zu präzise, als daß es erlaubt wäre, in der johanneischen Wendung lediglich die Vergeistigung einer allgemeinen Lebensanschauung zu finden⁸⁶. Andererseits genügt es auch nicht, wenn man in dem hier genannten Wasser „die lebendigmachende Kraft“ sieht, „die die Offenbarung schenkt“⁸⁷. Was gemeint ist, wird dagegen völlig durchsichtig, sobald man in dem Gegensatz, der hier erscheint, einen Gegensatz gegen Asklepios und seine Welt erkennt. Daß diese Schau richtig ist, bestätigt zudem Justin, wenn er im Dialog mit dem Juden Trypho seinem Gegner zuruft: „Als ein Quell lebendigen Wassers von Gott . . . ist dieser Christus hervorgesprudelt“⁸⁸ und wenn er dann aufzählt, in wie vielfacher Weise Christus sich Kranken und Toten als Helfer erwiesen hat⁸⁹.

Auch der johanneische Bericht über die Fußwaschung, die Jesus in der Nacht vor seinem Tode seinen Jüngern zuteil werden ließ⁹⁰, mag von dem Gegensatz gegen Asklepios nicht unberührt sein. Einer der besonders auffälligen Züge des Berichts ist, daß er sich für den Gebrauch des Wassers zur Reinigung durchgängig⁹¹ des Wortes *ῥίπτειν* bedient, daß er aber dann — und zwar

ohne eigentliche Motivierung — λούειν gebraucht ⁹², dies jedoch so, daß mit ihm Jesu seltsames Handeln an den Jüngern bezeichnet und daß diesem Handeln Jesu zugleich entscheidende Bedeutung für den Heilsstand der Jünger zuerkannt wird. Gerade λούεσθαι ist nun aber bei den Verehrern des Asklepios das Fachwort für den Gebrauch des Wassers, vor allem des Wassers des heiligen Quells, zur Waschung durch die Gläubigen des Gottes auf sein Geheiß hin ⁹³. Nun würde gewiß eine einzige Stelle bei Johannes wie diese nicht ausreichen, um auch hier eine Beziehung zwischen dem johanneischen Schrifttum und der Welt des Asklepiosglaubens herzustellen. Indes gibt es in der Offenbarung des Johannes eine weitere Stelle, die in dieselbe Richtung weisen könnte. In ihr ⁹⁴ wird bezeugt, wenn auch nicht in einheitlicher Textüberlieferung, Jesus habe uns durch sein Blut von den Sünden gewaschen, und das wird wieder gesagt mit Benutzung jenes λούειν, das in der Asklepiosfrömmigkeit solche Bedeutung hat. Darüber hinaus dürften zwei weitere johanneische Stellen ⁹⁵ in dieselbe Richtung weisen, wenn in ihnen die von Jesus ausgehende Wirkung beschrieben wird, als wenn er ein Quell wäre, in dessen Flut sich zu waschen das Heil verbürgt — nicht anders, als im heiligen Quell des Asklepios der Gott für seine Gläubigen selbst zugegen ist und durch ihn an ihnen wirkt. Vor allem aber fallen hier zwei Stellen ins Gewicht, in denen der johanneische Jesus selbst sich als den Quell darstellt, aus dem lebendiges Wasser kommt ⁹⁶, bzw. als den, der über einen solchen Quell verfügt ⁹⁷. Und hier wird man es eben nicht für einen Zufall erklären dürfen, daß das zweite dieser beiden Selbstzeugnisse Jesu bei Johannes in

jenem Gespräch Jesu mit der samaritanischen Frau seinen Platz hat, das mit dem Bekenntnis der Samaritaner schließt, er sei wirklich der Weltheiland, d. h. *er* sei der, als der Asklepios gelte, ohne es doch zu sein oder auch nur sein zu können⁹⁸.

IV.

Was das dritte Element des Asklepioskultus betrifft, von dem zum Eingang die Rede war, so bedarf es nur noch weniger Worte.

Wie der heilige Quell so gehört auch *die Schlange* zu den konstitutiven Ausstattungen der heiligen Bezirke und Kultstätten des göttlichen Heilands Asklepios. In den Berichten über wunderbare Heilungen des Gottes aus Epidauros⁹⁹ wie anderswoher¹⁰⁰ erscheint daher die Schlange immer wieder als deren Vermittler. Darüber hinaus ist die Schlange das eigentliche Attribut des Heilgottes¹⁰¹. Als solches hat sie für Pergamon, als seine Stadt im besonderen Sinne, sogar zum Wappentier werden können, wie die pergamenischen Münzen ausweisen¹⁰². Dieser Verbindung des Gottes mit der Schlange entspricht es, wenn in der bildenden Kunst es die um den Stab sich ringelnde Schlange ist, die den Dargestellten als Asklepios ausweist¹⁰³. Von hier her erklärt es sich, wenn der Schlangenstab für die Folgezeit und bis heute zum Symbol der Ärzte und ihrer Kunst geworden ist: Er kennzeichnet sie als seine Schüler und Gehilfen.

Vielfach ist man der Meinung, die begleitende Schlange kennzeichne Asklepios als ursprüngliche Unterweltsgottheit¹⁰⁴. Aber wie dem auch sein mag¹⁰⁵ — sicher ist es so, daß der Gott sich für seine Gläubigen in der hei-

ligen Schlange darstellt und Gestalt gewinnt, um sich ihm so auch körperlich nahen zu können¹⁰⁶. So gehören beide, Asklepios und die Schlange, für die Zeit der werdenden christlichen Kirche und ihrer ersten Ausbreitung und Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt untrennbar zusammen. Deshalb grüßt auch den Gläubigen des Gottes beim Betreten seines heiligen Bezirks das Schlangensymbol zum Zeichen dessen, daß er sich nunmehr im Bezirk des Heilands Asklepios befindet¹⁰⁷.

Hier muß nun noch einmal eine sprachliche Bemerkung gemacht werden. Sie betrifft die Tatsache, daß es für die heilige Schlange des Asklepios in den Texten keine einheitliche Bezeichnung gibt, daß sie vielmehr teils *δράκων* teils *ὄφις* genannt wird¹⁰⁸. Nun gibt das natürlich an sich noch keinen Anlaß zur Verwunderung oder gar zu irgendwelchen kritischen Erwägungen. Zu denken gibt das aber, wenn man danebenstellt, daß sich dasselbe Schwanken im Sprachgebrauch auch in der Offenbarung des Johannes findet, und das sogar in einem recht bemerkenswerten Zusammenhang: da, wo versucht wird, den Teufel als den Gegenspieler Gottes und Jesu Christi nach seiner Herkunft aus der Tiefe und nach seiner un- und widergöttlichen Art anschaulich zu machen. Mit dieser Zielsetzung stehen beide Worte vor allem im 12. Kapitel der Apokalypse nebeneinander, wo der Kampf gegen den Widersacher Gottes und seine Überwindung in ihren ersten Phasen geschildert werden. Dabei darf nicht übersehen werden, daß das stärkere Gewicht bei *δράκων* liegt, also jenem Wort, das unter den beiden genannten Wörtern in den Texten die bevorzugte Bezeichnung der heiligen Schlange des Asklepios abgibt¹⁰⁹. Ihr volles Gewicht gewinnen diese

Beobachtungen allerdings erst in Verbindung mit der Tatsache, daß es trotz vielfacher Bemühungen bis jetzt nicht befriedigend gelungen ist, die Gleichsetzung des Satans mit der Schlange als dem Tier der Unterwelt und der gottfeindlichen Tiefe, noch dazu unter ihrer Bezeichnung als δράκων, durch den Verfasser der Apokalypse aus alttestamentlich-biblischen oder auch aus nachbiblisch-spätjüdischen Vorstellungen zu erklären¹¹⁰. So drängt sich nach allem, was bisher zur Erwägung gestellt worden ist, auch hier die Vermutung auf, es liege wiederum eine bewußte Antithese gegen Asklepios und die mit ihm und seiner Verehrung verknüpften Vorstellungen vor, in diesem Falle nahegelegt durch das Schlangensymbol des Gottes, das seine Beziehung zur Unterwelt ebenso sichtbar macht wie der Omphalos, mit dem er gelegentlich abgebildet wird¹¹¹.

Diese Erwägungen sind — mögen sie auch einer umfassenderen Begründung bedürfen, als sie hier gegeben werden kann¹¹² — wohl geeignet, ein Licht auch noch auf eine weitere umstrittene Stelle der Apokalypse des Johannes zu werfen, nämlich auf die rätselhafte Angabe in dem Schreiben an die Gemeinde von Pergamon¹¹³, sie befinde sich dort, „wo der Thron des Satans ist . . . , wo der Satan wohnt“¹¹⁴. Man hat diese eigenartige Wendung im Laufe der Zeit in der verschiedensten Weise gedeutet, in neuerer Zeit vor allem so, daß man in ihr eine Bezugnahme auf den berühmten pergamenischen Zeusaltar zu finden geneigt war¹¹⁵. Daneben ist an die lokale jüdische Synagoge, an ein römisches Gerichtsgebäude oder an die Stätte des Kaiserkultes gedacht worden¹¹⁶. Gegen alle diese Versuche der Deutung ist einzuwenden, daß sie viel zu wenig der

Konkretheit des Eindrucks Rechnung tragen, den die Wendung durch das Erscheinen des Wortes „Thron“ notwendig auslöst. Auf ein Konkretum weist zudem hin, daß das Wohnen des Satans offenbar in einer Weise vorgestellt wird, daß es in Verbindung mit ihm zum Zeugnis und zum Sterben eines Gliedes der Gemeinde, des Antipas, hat kommen können¹¹⁷. Das eigentliche widergöttliche und widerchristliche Konkretum Pergamons ist aber jedenfalls schon für die Christen Kleinasiens um die Mitte des 2. Jahrhunderts das dortige Heiligtum des Asklepios gewesen, um so mehr, als dieses der Stadt schon vor der Zeitwende und erst recht auch während des 1. Jahrhunderts n. Chr. ihre Besonderheit unter allen Städten Kleinasiens und weit darüber hinaus verliehen hat. So liegt es auch nahe, in der eigenartigen Wendung eine Anspielung auf eben dies Heiligtum zu finden. Dafür wäre nicht nur zu sagen, daß eben das Tier des Satans in der Apokalypse auch das Tier des Asklepios ist und daß dieser zudem von seinen Anhängern mit dem Würdenamen des Heilandes aller ausgestattet war, den die Christen niemandem als ihrem Herrn, Jesus Christus, zuzuerkennen vermochten. Auch das ließe sich dafür ins Feld führen, daß die Ausgrabungen die Reste eines das Heiligtum beherrschenden Rundbaus¹¹⁸ zutage gefördert haben, dessen Bestimmung, ebenso wie die ähnlicher Bauten in anderen Asklepiosheiligtümern, bis heute nicht vollständig hat geklärt werden können¹¹⁹. Dies Gebäude schließt sich südlich an den eigentlichen Tempel des Gottes an, der ebenfalls ein Rundbau war. Wahrscheinlich hat jener dazu gedient, um die um die Hilfe des Asklepios bemühten Kranken den heilenden Kräften auszusetzen,

die ihm nach ihrer Überzeugung zu Gebote standen. Insofern wird auch damit zu rechnen sein, daß der jetzt ausgegrabene besondere Rundbau, der erst nach 142 n. Chr. seine letzte Form erhalten haben soll¹²⁰, einen Vorgänger gehabt hat, der ihm an äußerem Gewicht nichts nachgab. Und insofern mag die einst von Hugo Grotius aufgestellte These, der Verfasser der Apokalypse habe, als er den Thron des Satans in Pergamon erwähnte, an das Heiligtum des Asklepios als des großen Abgottes ganz Kleinasiens in römischer Zeit gedacht, in Verbindung mit anderen Zügen der johanneischen Schriften, die auf eine bewußte Auseinandersetzung dieser Literatur mit der Asklepiosfrömmigkeit hinweisen¹²¹, doch richtiger sein als die mancherlei anderslaufenden Erklärungsversuche, selbst wenn sie in neuerer Zeit im allgemeinen nur noch mitgenannt und nur noch selten ernstlich in Erwägung gezogen worden ist¹²².

V.

Bevor die Ergebnisse der vorgelegten Arbeit zusammengefaßt werden können, bedarf es noch einiger Sätze über die eigentümliche Zurückhaltung, die von den johanneischen Schriften hinsichtlich konkreter Aussagen zur Asklepiosfrömmigkeit geübt wird. Auch sie muß sich verständlich machen lassen, wenn die hier vertretene These einen Anspruch auf Beachtung mit Recht erheben will.

Mit großer Wahrscheinlichkeit wirkt sich in dieser Zurückhaltung an erster Stelle jüdische Tradition aus. Es war und ist jüdische Art, das Aussprechen nicht allein des Namens des eigenen Gottes, sondern auch der Namen der heidnischen „Götzen“ zu vermeiden¹²³. Da-

für, daß die johanneischen Schriften und ihr Verfasser tatsächlich enge Beziehungen zum Judentum, und zwar sogar zu einem palästinischen Judentum, haben, spricht ihr sprachlicher Charakter, wie hinreichend erwiesen ist ¹²⁴.

Weiter erweisen sich alle johanneischen Schriften als Schriften mit innergemeindlicher Zielsetzung ¹²⁵. Damit hängt zusammen, daß sie die Fragestellungen, auf die sie eingehen, im allgemeinen bei ihren Lesern als bekannt voraussetzen können und es also nicht nötig haben, sie erst in aller Form zu stellen und zu begründen. Das gilt in besonderer Weise für die Apokalypse mit ihrer Fülle von Anspielungen, wie sie nur dem Kundigen verständlich sind ¹²⁶. Man sollte das aber auch für das Evangelium und die Briefe zugeben. Hier liegt ein weiterer und nicht weniger gewichtiger Grund für das, was man als die Indirektheit des johanneischen Zeugnisses und gerade auch der johanneischen Polemik bezeichnen könnte.

Besonders auffällig ist, daß die ganze Wortgruppe, zu der die griechische Heilandsbezeichnung (σωτήρ) gehört, gerade in der Apokalypse fast ganz fehlt, daß sie im Evangelium des Johannes nur eine bescheidene Rolle spielt und in den Briefen überhaupt nicht vorkommt, obwohl doch Joh. 4, 42 und 1. Joh. 4, 14 Jesus offenbar sehr pointiert als „Heiland der Welt“ bezeichnet ist. Wahrscheinlich haben wir darin aber nur eine Parallele zu der Tatsache zu sehen, daß die ältesten Christen es bewußt vermieden haben, die Namen der „Götzen“ zu nennen. Die Wortgruppe scheint für die johanneischen Schriften von irgendeiner Seite her belastet zu sein. Immerhin wird man sagen dürfen und müssen, daß sich

die verschiedenen johanneischen Schriften auch darin unterscheiden, daß das Evangelium, aber auch der 1. Brief stärker in der Auseinandersetzung mit der Umwelt und im Angriff auf sie stehen als die Apokalypse und daß sich das auch im Sprachschatz bemerkbar macht, hier in der stärkeren Benutzung einer Terminologie, die von Haus aus als dem christlichen Zeugnis nicht homogen, weil vorbelastet und daher mißverständlich, empfunden wird. Ist es richtig, wie zu zeigen versucht wurde, daß sich die Auseinandersetzung weitgehend in der Form einer Auseinandersetzung mit der Asklepiosfrömmigkeit vollzieht, so wird auch der Schluß erlaubt sein, daß die Apokalypse mehr in die Anfänge dieser Auseinandersetzung gehört und daß die Form, in der diese im Evangelium und im 1. Brief geführt wird, noch erkennen läßt, wie stark diese Auseinandersetzung das Christuszeugnis, wie sie es ablegen, sogar in seiner sprachlichen Fassung bestimmt hat.

VI.

Damit sind die letzten Voraussetzungen für die Zusammenfassung der Ergebnisse unserer Überlegungen und Feststellungen gegeben:

Erstens: Mit großer Wahrscheinlichkeit bereits führen sämtliche johanneische Schriften in die Anfänge der Auseinandersetzung des Christusglaubens mit der Asklepiosfrömmigkeit. Dabei bleibt die Frage offen, ob und wie weit etwa auch die sog. Pastoralbriefe oder noch weitere neutestamentliche Schriften ebenfalls Spuren dieser Auseinandersetzung enthalten. Sollten sie vorhanden sein, so sind sie allerdings so gering, daß sie allein nicht vermöchten, einen wirklichen Eindruck

von der Art und der Tiefe der Auseinandersetzung zu geben.

Zweitens: Die Tatsache, daß sämtliche johanneische Schriften im Zeichen der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit stehen und sie auch in der gleichen Weise führen, macht die Annahme erforderlich, daß sie alle, und nicht nur die Apokalypse, in Kleinasien beheimatet sind, also in jenem geographischen Bereich, in dem der junge christliche Glaube nur um den Preis des Verzichts auf den eigenen Absolutheitsanspruch dem Kampf mit Asklepios hätte ausweichen können. Da die kleinasiatische Herkunft gerade des Johannesevangeliums gegen die kirchliche Tradition immer wieder bestritten worden ist¹²⁷, erfährt diese von hier aus eine neue gewichtige Unterstützung.

Drittens: Die Verbindung der Auseinandersetzung mit einer eigentümlichen Zurückhaltung im Sprachlichen, wie sie nur von einem ausgesprochen alttestamentlich-jüdischen Erbe aus verständlich wird, ergibt ein neues Argument für die kirchliche Tradition, wonach der Verfasser der johanneischen Schriften ein Judenchrist und nicht etwa ein Heidenchrist¹²⁸ war, wie die Kritik zum Teil meint. Da sich das geistliche Erbe darüber hinaus als ausgesprochen palästinisch-spätjüdisch erweist, spricht die Auseinandersetzung der johanneischen Schriften ausgerechnet mit dem Asklepiosglauben jedenfalls auch nicht gegen die weitere Überlieferung, daß diese Schriften von dem Jünger und Apostel Jesu, dem Zebedaiden Johannes, verfaßt sind.

Viertens: Ohne Frage ist die Asklepiosfrömmigkeit nicht die einzige Front, gegen die die johanneischen

Schriften stehen. Aber das Ausmaß, in dem das Asklepiosmotiv in ihnen erscheint, besagt doch ganz eindeutig, daß die Erklärung der johanneischen Schriften viel stärker, als es bisher geschieht, für sie mit konkreter Bezugnahme auch auf hellenistische Kultfrömmigkeit und nicht bloß auf hellenistische Gnosis rechnen muß¹²⁹. Als Nebenergebnis ist festzuhalten, daß die alte These, das Johannesevangelium stehe in ausgesprochenem Gegensatz zur Verehrung des Dionysos¹³⁰, zumindest sorgfältiger Überprüfung bedarf.

Fünftens: Die zurückhaltende Art, in der die johanneischen Schriften die Auseinandersetzung mit dem „Heiland“ Asklepios führen, weist sie einem Stadium urchristlicher Geschichte und Entwicklung zu, in der sich die Gemeinde Jesu der Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt nicht mehr entziehen kann, obwohl sie durchaus noch in der Erwartung der baldigen Widerkunft ihres Herrn steht. Das führt für die Zeit ihrer Entstehung noch in das sog. apostolische Zeitalter. Und das wieder stimmt damit zusammen, daß es ein glücklicher Fund vor etwa 25 Jahren wahrscheinlich gemacht hat, daß das Johannesevangelium noch im 1. Jahrhundert verfaßt worden ist¹³¹.

Sechstens: Wenn die hier vertretene These richtig ist, so ist damit zu rechnen, daß die Auseinandersetzung mit der Asklepiosfrömmigkeit auch sonst ihre Spuren in der Sprache des Johannesevangeliums hinterlassen hat. Hier eröffnet sich nicht allein die Notwendigkeit neuer und umfassender Untersuchungen zu den johanneischen Begriffen, sondern auch die Möglichkeit, daß wir uns die Entstehung der theologischen Sprache und Terminologie der werdenden Kirche doch ein wenig anders vorzu-

stellen haben, als es weithin geschieht, nämlich weniger aus spekulativen Interessen heraus als vielmehr aus dem Zwang, in der praktischen missionarischen Auseinandersetzung den eigenen Standort zu bestimmen und zu begründen. Wenn das gerade in den johanneischen Schriften einmal unter offenbar sehr bewußtem Einsatz alttestamentlich-jüdischen Erbes und zum andern unter nicht weniger bewußter Aufnahme eines umfassenden Selbstzeugnisses Jesu geschieht, so dürfte daraus hinreichend hervorgehen, wie sehr dabei gerade die johanneischen Schriften davon durchdrungen sind, solche Auseinandersetzung lasse sich sinnvoll nur „theologisch“ führen.

VII.

Indes, wir müssen abbrechen.

Es ist eine ferne und zunächst recht fremde Welt, aus der wir nun in unsere Welt zurückkehren. So ist die Frage nicht zu vermeiden, ob es wirklich der Mühe des Weges und des Opfers an Zeit wert ist, was nun als Ergebnis der gemeinsamen Erwägungen vor uns liegt.

Ich meine, daß die Erkenntnisse, die sich uns ergaben, in der Tat von beträchtlichem Gewicht sind. Was Johannes — einerlei, wer er war — tat, als er im Namen seines Herrn Jesus Christus den Kampf gegen den göttlichen Heiland Asklepios aufnahm, betrifft uns ja noch heute und geht in seiner Bedeutung weit auch über diese Stunde hinaus. Haben wir doch in seiner Auseinandersetzung mit der Asklepiosfrömmigkeit den ersten uns erkennbaren Versuch eines Christen vor uns, den Christusglauben gegen die Welt des antiken Mythos durchzusetzen und ihn damit vor dem Versinken in den

religiösen Synkretismus der ausgehenden Antike zu bewahren! Und haben wir doch in ihr zugleich jenen Versuch dieser Art vor uns, der dem Christusglauben den Weg hinein in die ausgehende Antike und zugleich zu ihrer inneren und äußeren Neugestaltung freigemacht hat!

Vielleicht darf man sogar den Satz wagen, daß selbst unsere abendländische Universität und mit ihr auch unsere junge und zukunftsfrohe Westfälische Wilhelms-Universität mit allen ihren Fakultäten und deren so verschiedenartiger Arbeit letztlich eine Frucht dieser Auseinandersetzung ist. Es war ja eine Auseinandersetzung im Dienste der Wahrheit, wie sie ein zunächst kleiner und unscheinbarer, armer und machtloser und auch alles andere als anspruchsvoller Kreis von Menschen überzeugt war, von Gott anvertraut erhalten zu haben. Seitdem diese Auseinandersetzung mutig und getrost aufgenommen wurde, ist der Begriff der Wahrheit unlöslich mit der Vorstellung von der verpflichtenden Selbstbekundung Gottes verbunden. Daß es so ist, darin liegt aber die letzte und eigentliche Würde aller ernsthaften und verantwortlichen Arbeit auch in unserer Gemeinschaft von Forschenden, Lehrenden und Lernenden. Und insofern mag er doch für uns alle, wer wir auch sind und welcher Art auch unsere besondere Arbeit innerhalb der Universität sein mag, ein guter Geleitmann sein hinein in ein neues akademisches Jahr mit seinen neuen Aufgaben — eben jener Christ des ausgehenden 1. Jahrhunderts, der nach der Überlieferung der Lieblingsjünger Jesu gewesen ist und dem wir bei seinem Kampf für die von ihm erkannte Wahrheit ein wenig haben zusehen und zuhören dürfen¹³².

Anmerkungen

Zur *Schreibung der antiken Namen*: Es ist bewußt auf einheitliche, philologisch korrekte Schreibung verzichtet. Die einzelnen Namen sind ohne Rücksicht auf ihre Herkunft in der geläufigen Form benutzt.

¹ 18. Oktober 1879—17. Oktober 1940.

² 1912—1918 a. o., 1918—1927 o. Professor für allgemeine Religionsgeschichte, christliche Archäologie und alte Kirchengeschichte in der Katholisch-theologischen Fakultät. Er ging 1927 nach Breslau, von dort 1929 nach Bonn.

³ In: *Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien*, Band VI 4 (Münster 1950), S. 241—272.

⁴ *Eus. Vit. Const. III* Überschrift (I 75, 3 Heikel).

⁵ *Ebd. III* 56 (I 103,21 ff. Heikel); vgl. *Dölger*, a. a. O., S. 241.

⁶ *Dölger*, a. a. O., S. 241 ff. 247. 259.

⁷ *Dölger*, a. a. O., S. 253 (Tatian, Hauptstelle: Or. 21,3 = 23,12 Ed. Schwartz: *τέθνηκεν ὑμῶν ὁ Ἀσκληπιός*); S. 243. 250 (Athenagoras; Hauptstelle unter Zitierung von Hesiod und Pindar: *Suppl.* 29 = 148,29 ff. J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907) und *passim*.

⁸ Vgl. Joseph *Bidez*, *Julian der Abtrünnige*³ (München 1940), S. 266 mit Anm. 17. Der Kaiser hat sich auch persönlich für die Rückerstattung der dem Tempel des Asklepios in Aigai entwendeten Säulen an diesen eingesetzt, wie Zonaras, ein byzantinischer Kompilator des 12. Jahrhunderts — wahrscheinlich auf Grund ursprünglich heidnischer Erzählung — berichtet (*Bidez*, a. a. O., S. 241 mit Anm. 19 und S. 357). Zum Götterglauben Julians vgl. im übrigen *Bidez*, a. a. O., S. 264 ff.

⁹ *Juliani imp. librorum contra christianos quae supersunt*, coll. rec. C. J. Neumann (Leipzig 1880), S. 197,13—198,6 und vgl. *Bidez*, a. a. O., S. 320.

¹⁰ *Apol.* I 25,1.

¹¹ Vgl. *Gal.* 4,8 u. ö.

¹² So z. B. *Did.* 6,3; 2. *Clem.* 3,1.

¹³ Wahrscheinlich liegt darin Einfluß ursprünglich jüdischer Sitte vor. Das fromme Judentum hat es nicht allein mit peinlicher Genauigkeit vermieden, den Namen des eigenen *einen* Gottes auszusprechen; es hat auch die Namen fremder Götter bewußt nicht ge-

braucht. Diese Übung ist alt, wie z. B. Röm. 11,4 mit der korrekten Lesung τῆ Βάαλ (sprich: τῆ αἰσχύνη) zeigt, die ihrerseits im Grundtext des Alten Testaments und in der Septuaginta mancherlei Vorbilder hat (vgl. die Stellen in den Kommentaren zum Römerbrief). Von hier aus ist es zu erklären, wenn da, wo im Neuen Testament auf heidnische Gottheiten angespielt wird, sie nicht namentlich genannt, sondern lediglich als „Götzen“ bezeichnet werden.

¹⁴ Neueste Literatur zu Asklepios und seiner Verehrung: E. *Ohlemutz*, Die Kulte und Heiligtümer der Götter von Pergamon (Würzburg 1940); M. P. *Nilsson*, Geschichte der griechischen Religion I (München 1941), II (München 1950); Emma J. *Edelstein* und Ludwig *Edelstein*, Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies I—II (= Publications of the Institute of the History of Medicine, The John Hopkins University. Second Series: Texts and Documents, Vol. II) (Baltimore 1945); Karl *Kerényi*, Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätte (Basel 1948); Ulrich *Hausmann*, Kunst und Heilum. Untersuchungen zu den griechischen Asklepiosreliefs (Potsdam 1948).

¹⁵ Wichtigere Spezialliteratur bei Walter *Bauer*, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur⁴ (Berlin 1952), s. v.

¹⁶ Vgl. Paul *Wendland*, Σωτήρ. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums 5 (Gießen 1904), S. 347.

¹⁷ So sind etwa die Dioskuren, ein himmlisches Brüderpaar, und ebenso die vor allem in Samothrake verehrten Gottheiten der Kabiren ganz ausgesprochene Nothelfer der Seefahrer. In späterer Zeit sind dann allerdings in der Auswirkung der großen religionsausgleichenden und -verwischenden Bewegung des hellenistischen Synkretismus die alten Nothelfer zunehmend lediglich zur Ausprägung einer einzigen universalen Helfergottheit geworden. Daher kann es etwa im 2. Jahrhundert n. Chr. geschehen, daß ein aus Ägypten stammender junger römischer Flottensoldat in Seenot seinen heimatlichen Serapis anruft und dieser sich ihm als Nothelfer erweist, wie wir aus einem Briefe dieses Mannes wissen (Text mit Erklärung bei Adolf *Deißmann*, Licht vom Osten⁴, Tübingen 1923, S. 145 ff.).

¹⁸ Die lateinische Welt hat, wie dieser Name ausweist, den griechischen Gott übernommen, nicht aber — wie in anderen Fällen — einen römischen und einen griechischen Gott identifiziert.

¹⁹ Sie ist jetzt in dem Quellenwerk der beiden *Edelstein* (s. o. Anm. 14) zusammengestellt.

²⁰ Ludwig *Bieler*, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum II (Wien 1936), S. 105 ff. meint allerdings, Asklepios sei ursprünglich Gott gewesen und dann zum Heros und schließlich zu einem „göttlichen Menschen“ geworden.

²¹ Alphonse *Defrasse* et Henri *Lechat*, Épidaure. Restauration et Description des principaux Monuments du Sanctuaire d'Asclépios (Paris 1895).

²² Gesammelt und erklärt durch Rudolf *Herzog*, Die Wunderheilungen von Epidauros (Leipzig 1931).

²³ Vgl. die einschlägigen Texte bei *Edelstein*, a. a. O. I, S. 37 ff. = Nr. 66 ff.

²⁴ Der vollständige Grabungsbericht innerhalb der „Altertümer von Pergamon“ ist noch nicht erschienen. Vorläufige Berichte: Theodor *Wiegand*, Zweiter Bericht über die Ausgrabungen in Pergamon 1928—1932: Das Asklepieion. Abh. Berl. Ak. phil.-hist. Kl. 1932 Nr. 5 (Berlin 1932); Otfried *Deubner*, Das Asklepieion von Pergamon. Kurze vorläufige Beschreibung (Berlin 1938).

²⁵ Rudolf *Herzog*, Kos. Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen und Forschungen. Band I: Asklepieion. Baubeschreibung und Baugeschichte von Paul *Schazmann*, mit einer Einleitung von Rudolf *Herzog* (Berlin 1932).

²⁶ 129—189 n. Chr.; vgl. André *Boulangier*, Aelius Aristide (Paris 1923); Julius *Amann*, Die Zeusrede des Ailios Aristides (Stuttgart 1931) (hier neuere Literatur). Eine moderne Textausgabe wird dringend benötigt.

²⁷ *Nilsson*, a. a. O. II, S. 324.

²⁸ Or. 50, 38 (II 435, 12 Keil).

²⁹ Or. 39, 6 (II 321, 10 Keil). Die wichtigsten Belege für den Sprachgebrauch des Aelius Aristides bei *Dölger*, a. a. O., S. 259—262.

³⁰ Vgl. Aelius Aristides, Or. 42, 1 (334, 4 f. Keil): „der gemeinsame Herd der Menschen“.

³¹ Für *Smyrna* vgl. Pausanias II 26, 9 (I 196 Spiro); es handelt sich um zwei Heiligtümer, von denen das eine, im Gymnasium, schon zur Zeit Domitians bestand, das andere, am Meer gelegen, eine spätere Filiale des pergamenischen Heiligtums war (vgl. *Nilsson*, a. a. O., II, S. 327 f. und J. *Cadoux*, Ancient Smyrna, London 1938, S. 202 ff.). Für *Ephesus* vgl. Ch. *Picard*, Ephèse et Claros. Recherches sur les Sanctuaires et les Cultes de l'Ionie du Nord (Paris 1922), S. 382 Anm. 4; A. J. *Festugière*, Le Monde gréco-romain au Temps de Notre-Seigneur II: Le Milieu spirituel, (Paris 1935), S. 57 ff.

- ³² Über die Beziehungen auch von *Laodizea* (Offbg. 3, 14 ff.) zur Verehrung des Asklepios vgl. die Zusammenstellungen bei Viktor *Schultze*, *Altchristliche Städte und Landschaften II 1* (Gütersloh 1922), S. 436 ff. passim. Ob die Stadt auch ein Heiligtum des Gottes besaß, ist nicht geklärt. Wenn indes unter Hadrian der Sophist Polemon aus Laodizea sich um Heilung durch den pergamenischen Asklepios bemühte, allerdings vergeblich, so spricht das jedenfalls nicht gegen die Möglichkeit eines Heiligtums auch in Laodizea, wie das Beispiel des Aelius Aristides aus Smyrna zeigt (vgl. Anm. 31).
- ³³ Vgl. etwa den Bericht über den gegenwärtigen Stand der Frage bei Paul *Feine* — Johannes *Behm*, *Einleitung in das Neue Testament*⁹ (Heidelberg 1950), S. 285 ff.
- ³⁴ *Wiegand*, a. a. O., S. 28 f.; *Deubner*, a. a. O., S. 19.
- ³⁵ *Deubner*, a. a. O., S. 19.
- ³⁶ *Deubner*, a. a. O., S. 5.
- ³⁷ *Deubner*, a. a. O., S. 19.
- ³⁸ Vgl. die Kommentare zu den Stellen!
- ³⁹ Vgl. oben S. 11 mit Anm. 29.
- ⁴⁰ Vgl. schon Anm. 17.
- ⁴¹ Or. 45, 20 (358, 19 f. Keil).
- ⁴² Wilhelm *Weber*, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus* (Leipzig 1907), S. 225 f. 229.
- ⁴³ In der Mehrzahl sind sie aus Lykien.
- ⁴⁴ Tit. 1, 4; 2, 13; 3, 6; 2. Tim. 1, 10. Der neutestamentliche Gebrauch von σωτήρ ist allerdings sicher nicht einheitlich. Vor allem scheint zwischen dem Gebrauch des Wortes mit und ohne Artikel unterschieden werden zu müssen. Indes kann hier auf Einzelprobleme wie vor allem auf die Frage, ob und wie weit da und dort im Neuen Testament mit unmittelbarem Einfluß des Wortgebrauchs im Kaiserkult zu rechnen ist, nicht eingegangen werden.
- ⁴⁵ Or. 42 (334 ff. Keil).
- ⁴⁶ Rudolf *Bultmann*, *Das Evangelium des Johannes*¹¹ (Göttingen 1950), S. 148 f. zu Joh. 4, 42 meint zwar, das im Text gebrauchte Wort solle das Zeugnis der samaritanischen Frau, Jesus sei der Weltheiland, im Unterschiede vom Selbstzeugnis Jesu als bloß menschliches Zeugnis, als bloße Worte kennzeichnen, die die Sache nicht mit sich führen. Aelius Aristides mit seinem Sprachgebrauch weist jedoch in eine andere Richtung. Dasselbe ist in der Textüberlieferung der Fall, wenn SD latt λαλιάν völlig sachgemäß durch μαρτυρίαν ersetzen und also als echtes Zeugnis verstehen.
- ⁴⁷ Smyrn. 7, 1; Eph. 1, 1; Briefeingang von Magn.; vgl. Pol. Phil. Briefeingang.

- ⁴⁸ Philadelph. 9, 2. Vgl. allerdings *Dölger*, a. a. O., S. 258.
- ⁴⁹ Eph. 7, 2: εἰς ἰατρός ἐστίν . . . Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν. Es liegt eine offenbar bewußt vollzogene Parallelbildung zu der verbreiteten Εἰς θεός-Formel vor.
- ⁵⁰ Noch deutlicher ist das in dem Brief an Diognet (9, 6) der Fall, wo σωτήρ in seiner Anwendung auf Jesus sogar durch ἰατρός erklärt wird.
- ⁵¹ Alle Evangelisten mit gewisser Ausnahme allein des Lukas üben auch gegenüber dem Verbum ἰᾶσθαι eine auffällige Zurückhaltung aus, die ohne bestimmten Grund unverständlich wäre. Die Beobachtung fordert, gerade nach den sehr allgemeinen Ausführungen von *Albrecht Oepke* im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament III (Stuttgart 1938), S. 204, zu einer besonderen Untersuchung auf, die beachtliche Ergebnisse erbringen dürfte. — Zu dem Nebeneinander von ἰᾶσθαι und ἀπολύειν (Luk. 14, 4; vgl. 8, 38) vgl. etwa die Stele des Apellas in Epidauros (um 160 n. Chr.) bei *Herzog*, Wunderheilungen, S. 43 Zeile 17 f.
- ⁵² Joh. 5, 1 ff.
- ⁵³ Joh. 5, (4). 6. 9. 14.
- ⁵⁴ Vgl. *Herzog*, a. a. O., Nr. 5. 11. 16. 23. 40 u. ö.
- ⁵⁵ Abgedruckt bei *Herzog*, a. a. O., S. 43 f.; vgl. Zeile 25 f. des Berichts.
- ⁵⁶ *Herzog*, a. a. O., Nr. 20. 32 u. ö. In den Texten scheinen Augenleiden im allgemeinen ebenfalls als „Blindheit“ bezeichnet zu sein (so *Herzog*, S. 95).
- ⁵⁷ Or. 39 („Auf den Brunnen im Asklepieion“), 15 (323, 18 f. Keil). Vgl. auch die pergamenische Weihinschrift Nr. 7 (nach der Schrift spät) bei *Wiegand*, a. a. O., S. 34.
- ⁵⁸ Joh. 9, 1 ff.
- ⁵⁹ Vgl. die Kommentare z. St., etwa *Walter Bauer*, Das Johannesevangelium³ (Tübingen 1933), S. 137.
- ⁶⁰ *Dittenberger*, Sylloge³ 1173, 15 ff. (Zeit: nach 138 n. Chr.); vgl. *Bauer*, a. a. O., S. 137.
- ⁶¹ Joh. 9, 7. Vgl. dazu z. B. *Aelius Aristides*, Or. 48, 74 ff. (411, 17 ff. Keil) und *Herzog*, a. a. O., Nr. 37. 52.
- ⁶² Das Wort πηλός, das Johannes in seinem Bericht über die Heilung des Blindgeborenen nicht weniger als fünfmal gebraucht (9, 6. 11. 14 f.), fehlt bei Markus schon deshalb, weil sich bei ihm Jesus nur des Speichels bedient, als er den Blinden heilt. Sein Erscheinen bei Johannes, noch dazu in dieser betonten Form, dürfte aber noch einen besonderen Grund haben. So berichtet *Aelius Aristides* in seinem Bericht über seine eigenen Kuren in

Pergamon (Or. 48, 74 ff.), er habe sich mehrfach mit dem Schlamm (πηλός) des heiligen Brunnens einreiben (χρίεσθαι) und danach mit dessen Wasser abwaschen ([ἀπο-]λούεσθαι) müssen. Wahrscheinlich ist an dieselbe Manipulation gedacht, wenn es auf der Stele des Apellas aus Epidauros (bei *Herzog*, a. a. O., S. 43 f.; Zeit: um 160 n. Chr.) heißt, der Gott habe den Patienten u. a. angewiesen, sich mit Schlamm einzureiben (πηλοῦσθαι) — dies ein Terminus, den im übrigen auch Aelius Aristides kennt und gebraucht (Or. 48, 74; 411, 17 f.). Es liegt daher nahe, auch in dem Vorkommen von πηλός bei Johannes eine Beziehung auf Asklepios als den „Heiland“ der Umwelt der johanneischen Christenheit zu sehen.

⁶³ Joh. 11, 1 ff.

⁶⁴ Joh. 11, 17. 39.

⁶⁵ Joh. 11, 41 f.

⁶⁶ Vgl. etwa bei *Herzog*, Wunderheilungen, die Nr. 25. 79 u. a. m., sowie ebd. S. 130 f. Vgl. auch die Schilderung der Weihgaben im Asklepieion von Kos und des Verhaltens der Frauen, die es besuchen, um dem Gott ihren Dank abzustatten, durch Herondas, *Mim.* IV.

⁶⁷ Das griechische Wort ἰατρὰ kennzeichnet ihn seinem Wesen nach zugleich als ärztliches Honorar, auf das der Gott als Arzt Anspruch hat.

⁶⁸ Vgl. *Herzog*, a. a. O., Nr. 22. 55.

⁶⁹ Vgl. etwa Joh. 5, 13; 9, 1 ff., sowie 6, 15.

⁷⁰ Vgl. Joh. 5, 36; 9, 3 f.; 10, 25. 32 u. ö.

⁷¹ *Offbg.* 21, 6; 22, 17.

⁷² Joh. 4, 42.

⁷³ *Kerényi*, a. a. O., S. 57. Vgl. *Herzog*, Wunderheilungen, S. 155 f. mit Anm. 31.

⁷⁴ *Wiegand*, a. a. O., S. 27; *Deubner*, a. a. O., S. 34 ff.

⁷⁵ Or. 39 („Auf den Brunnen im Asklepieion“; 319, 12 ff. Keil) und Or. 53 („Lobrede auf das Wasser in Pergamon“; 468 f. Keil; erhalten ist nur der Anfang).

⁷⁶ Or. 39, 8 (322, 5 f. Keil) u. ö.

⁷⁷ Ebd. 14 (323, 18 Keil); 15 (ebd., 24 Keil).

⁷⁸ Ebd. 7 (321, 12 ff. Keil); 16 (324, 2 ff. Keil).

⁷⁹ Ebd. 18 (324, 15 f. Keil). Die Stelle bietet einen Gebrauch von *νικᾶν* zur Beschreibung absoluter Überlegenheit, der dem johanneischen Sprachgebrauch von *νικᾶν* nahekommt.

⁸⁰ Ebd. 12 (322, 23 f. Keil).

⁸¹ Ebd. 17 (324, 8 ff. Keil).

⁸² *Herzog*, Wunderheilungen, S. 155 ff.

⁸³ Or. 48, 74 ff. (411, 17 ff. Keil).

⁸⁴ Der heilige Quell von Pergamon „entspringt vom Heiligtum und von den Füßen des Heilands“ (Aelius Aristides, Or. 39, 6 (321, 9 f. Keil). In Epidauros standen nach Pausanias (V 11, 11) das Bild des Gottes und der Thron auf einem Brunnen, ebenso in dem Heiligtum in der Nähe von Pellene in Achaja (Pausanias, VII 27, 11) (vgl. noch Vitruv, De architectura I 2, 7). Das mag von Bedeutung sein für die Auslegung von Offbg. 22, 1. Wenn der Seher dort „einen Strom von Wasser des Lebens aus dem Throne Gottes und des Lammes hervorkommen“ sieht, so mag dabei die Erinnerung an Hes. 47, 1 ff. mitspielen, reicht indes, wie auch die Kommentare durchgängig bemerken, für eine befriedigende Erklärung der Angabe schon deshalb nicht aus, weil die dortige Vorstellung, die von einem vierfachen Strömen des Lebenswassers in die vier Himmelsrichtungen spricht, nicht auch Offbg. 22, 1 erscheint. Vgl. im übrigen das ganze Stück Or. 39, 6 bei Aelius Aristides, in dem sich vielleicht weitere Bezugspunkte für Offbg. 22, 1 ff. finden. Im übrigen wird Asklepios häufig auf dem Thron sitzend dargestellt. — Daß der Seher der Offenbarung hier (22, 3) ausdrücklich betont, der Thron Gottes und des Lammes würde sich innerhalb der künftigen Gottesstadt befinden, hat sein Gegenstück darin, daß die Heiligtümer des Asklepios sich vielfach außerhalb von Ortschaften und Städten befanden. So ist es auch in Pergamon gewesen. Doch lassen sich daraus schwerlich allgemeine Schlüsse ziehen (vgl. *Edelstein*, a. a. O. II, S. 233 f.).

⁸⁵ Vgl. oben Anm. 76.

⁸⁶ So *Bauer*, a. a. O., S. 68 zu Joh. 4, 14.

⁸⁷ So *Bultmann*, a. a. O., S. 137 mit Anm. 3. *Bultmann* sieht richtig, daß Joh. 4, 13 f. den typisch johanneischen Antithesenstil zeigt, der weithin auch den 1. Johannesbrief beherrscht, und vermutet, die hier vorliegende Formulierung sei vom Evangelisten mit Rücksicht auf die vor ihm stehende Situation gewählt worden (a. a. O., S. 136 Anm. 5). Doch wird die Situation gerade nicht geklärt.

⁸⁸ Justin, Dialog 69, 6, S. 179, 27 ff. (Goodspeed): Πηγή ὕδατος ζῶντος παρὰ θεοῦ... ἀνέβλυσεν οὗτος ὁ Χριστός.

⁸⁹ Ebd. Zeile 29 ff.

⁹⁰ Joh. 13, 1 ff.

⁹¹ Joh. 13, 5. 6. 8. 10. 12. 14.

⁹² Joh. 13, 10.

⁹³ Zahlreiche Belege bei Aelius Aristides u. a.

⁹⁴ Offbg. 1, 5.

⁹⁵ Offbg. 7, 14; 1. Joh. 1, 7.

⁹⁵ Joh. 7, 37.

⁹⁷ Joh. 4, 13 f.

⁹⁸ Joh. 4, 42.

⁹⁹ Vgl. die Texte bei *Herzog*, Wunderheilungen, Nr. 17. 33. 42. 44 f. 71.

¹⁰⁰ Aristophanes, *Plutos* 727 ff.

¹⁰¹ Vgl. die literarischen Zeugnisse bei *Edelstein*, a. a. O. I, S. 360 ff. Für die nähere Bestimmung der in den Asklepieia gehaltenen heiligen Schlangen vgl. *Herzog*, a. a. O., S. 87 Anm. 44.

¹⁰² Vgl. H. von *Fritze*, Die Münzen von Pergamon. *Abh. Berl. Ak. phil.-hist. Kl.* 1910 Anhang, *Abh. I* (Berlin 1910). Das Zeugnis der Münzen ist so eindeutig, daß es nicht ins Gewicht fällt, wenn die wenigen einschlägigen pergamenischen Texte die Schlange für Pergamon nirgends (E. Ohlemutz, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Würzburg 1940, S. 173) ausdrücklich erwähnen und auch Aelius Aristides nicht von ihnen spricht.

¹⁰³ Ulrich *Hausmann*, *Kunst und Heiltum* (Potsdam 1948); *Kerényi*, *Der göttliche Arzt*. In beiden Werken zahlreiche Abbildungen.

¹⁰⁴ Vgl. etwa Erwin *Rhode*, *Psyche*⁴ I (Tübingen 1907), S. 142 Anm. 3; *Thraemer* bei *Pauly-Wissowa* II, Sp. 1655.

¹⁰⁵ Widerspruch gegen die verbreitete These, die Schlange erweise Asklepios als ursprünglich chthonische Gottheit, bei *Edelstein*, a. a. O. II, S. 227 ff. und vor allem bei *Nilsson*, a. a. O., *passim*.

¹⁰⁶ Vgl. etwa *Herzog*, Wunderheilungen, Nr. 17 mit S. 88. Bei Herondas, *Mim.* IV, 90 f. wird die mit dem Opfer verbundene kleine Geldspende im Asklepiosheiligtum von Kos in das „Schlangenloch“ eingelegt. Einerlei, wie die merkwürdige Wendung zu verstehen ist — im Tempel des Gottes in Ptolemais ist eine aufgerollte und sich erhebende Schlange mit einem Schlitz zum Einwerfen von Münzen gefunden worden, die also wohl als Deckel eines Behälters zur Aufnahme von Geldspenden diente (Abb. bei *Nilsson*, a. a. O. II, *Tafel 1*; ebd. auch eine Abb. der wiederausgegrabenen Schatzgrube des Heiligtums in Kos, die wohl den besten Kommentar zu dem Ausdruck bei Herondas abgibt). Die Identifizierung der heiligen Schlange mit dem Gott kommt hier wie dort überaus anschaulich zum Ausdruck: Vgl. noch *Herzog* Nr. 33 und Ovid, *Metamorphosen* XV, 669 ff., sowie *Herzog* im *Reallexikon für Antike und Christentum* I, Sp. 795: „urspr. als Schlange“.

¹⁰⁷ So ist es heute in dem in Pergamon wiederausgegrabenen Asklepieion.

¹⁰⁸ Vgl. die Texte bei *Edelstein*, a. a. O. I, S. 360 ff.

¹⁰⁰ Dasselbe ist Offbg. 12, 1 ff. der Fall; doch vgl. besonders 12, 9.

¹⁰⁹ Die von Ernst *Lohmeyer*, *Die Offenbarung des Johannes* (Tübingen 1926), S. 96 f. mitgeteilten Stellen tragen für das Verständnis der Vorstellung so gut wie nichts aus. Vgl. noch Paul *Uolz*, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tübingen 1934), S. 280 f.

¹¹¹ Vgl. etwa das Asklepiosrelief Nr. 1388 im Nationalmuseum in Athen (abgebildet bei *Hausmann*, *Kunst und Heiltum*, Tafel 16: Asklepios sitzt auf einem Omphalos; hier Anm. 399 auch Literatur zum Omphalos bei Asklepios). Nach meiner Erinnerung steht auch im Eingang zum pergamenischen Asklepieion heute ein Omphalos.

¹¹² Immerhin sei bemerkt, daß *δοάκων* im Neuen Testament nur in der Apokalypse vorkommt und daß es hier häufiger ist als *ἄγιος*. Übrigens bin ich auf Joh. 3, 14 absichtlich nicht eingegangen, weil hier nur im Vorübergehen kaum etwas zu gewinnen ist.

¹¹³ Offbg. 2, 12—17.

¹¹⁴ Offbg. 2, 13.

¹¹⁵ Vgl. etwa *Lohmeyer*, a. a. O., S. 23 z. St.; Gerda *Bruns*, *Der große Altar von Pergamon* (Berlin 1949).

¹¹⁶ Vgl. die Kommentare z. St.

¹¹⁷ Offbg. 2, 13.

¹¹⁸ Er hat Parallelen in anderen Heiligtümern des Asklepios, aber nicht überall, z. B. — wie es scheint — nicht in Kos.

¹¹⁹ *Nilsson*, a. a. O. II, S. 325. Zum Ausgrabungsbefund vgl. *Wiegand*, a. a. O., S. 16 ff.; eine Abbildung des Versuchs einer Rekonstruktion des ganzen Heiligtums von Pergamon mit Einschluß des Rundbaus von H. Schleif bei *Deubner*, a. a. O., S. 6. Für diesen Rundbau gibt es keine literarischen Zeugnisse.

¹²⁰ Vgl. *Wiegand*, a. a. O.

¹²¹ Wenigstens drei Beziehungen seien noch hervorgehoben:

Das weiße Kleid, das in der Apokalypse eines der Kennzeichen der Erlösten ist (3, 4 f.; 3, 18; 4, 4; vgl. 6, 11; 7, 9. 13) und im ganzen Neuen Testament wieder nur hier diese besondere Bedeutung hat, hat auch im Kult des Asklepios seinen festen Platz, wie eine pergamenische Inschrift bezeugt (vgl. *Nilsson*, a. a. O. II, S. 355), aber auch Aelius Aristides, Or. 48, 30 (401, 14 f. Keil);

der neue Name (Offbg. 2, 17: Pergamon; 3, 12) hat ebenfalls in der Asklepiosfrömmigkeit seine Parallele, wie Aelius Aristides, Or. 50, 53 zeigt: Der Gott verleiht seinem Verehrer den neuen Namen Theodoros. Vgl. auch *Herzog*, *Wunderheilungen*, Nr. 3: Ein Hilfesuchender, der sich als ungläubig gezeigt hat, erhält nach seiner Heilung durch den Gott in Epidauros die Auflage, hinfort

Apistos zu heißen, wozu noch besonders Joh. 20, 27 zu vergleichen ist (vgl. auch Offbg. 2, 10: Smyrna);

der Kranz des Lebens (Offbg. 2, 10; vgl. 3, 11 u. ö.) hat in den Kränzen von Ölzweigen, die beim Kult des Asklepios getragen werden (*Nilsson*, a. a. O., S. 355), seine Entsprechung.

¹²² Vgl. den kritischen Bericht über den Stand der Frage von *Otto Schmitz*, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament III, S. 166.

¹²³ Vgl. oben Anm. 13.

¹²⁴ *Adolf Schlatter*, Die Sprache und Heimat des 4. Evangelisten (Gütersloh 1902); *C. F. Burney*, The Aramaic Origin of the Fourth Gospel (Oxford 1922); *Hugo Odeberg*, The Fourth Gospel (Uppsala 1929).

¹²⁵ Der Streit um den Charakter des Johannesevangeliums als ausgesprochene Missionsschrift, wie er um 1930 ausgetragen wurde (*Karl Bornhäuser*, Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für Israel, Gütersloh 1928; *Wilhelm Oehler*, Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für die Welt, Gütersloh 1936), hat sich inzwischen erledigt, da die behandelte Frage als solche falsch gestellt war.

¹²⁶ Vgl. nur Offbg. 13, 18 und die gleichlautende Einleitung zu den Siegersprüchen, mit denen die Sendschreiben in Kap. 2—3 jeweils abschließen.

¹²⁷ Vgl. die Lehrbücher der Einleitung in das Neue Testament und in neuerer Zeit das Eintreten für Syrien als Heimat des Evangeliums etwa durch *Emanuel Hirsch* und andere.

¹²⁸ So *Emanuel Hirsch*, Das vierte Evangelium (Tübingen 1936), S. 71: „ein nordsyrischer Heidenchrist“, den „man sich als vornehmen, hablichen Kaufmann vorstellen mag“ (S. 74).

¹²⁹ Vgl. dazu etwa den Kommentar von *Rudolf Bultmann*, Das Johannesevangelium (Göttingen 1941 ff.).

¹³⁰ *Julius Grill*, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums II (Tübingen 1923), besonders S. 96 ff.; *Bultmann*, a. a. O., S. 83 zu Joh. 2, 1 ff.

¹³¹ Vgl. *Max Meinertz*, Neuere Funde zum Text des Neuen Testaments (Münster 1949), S. 9 f.

¹³² Leider sehe ich erst nachträglich, daß schon *Carl Schneider*, Einführung in die neutestamentliche Zeitgeschichte (Leipzig 1934), S. 140 Joh. 5, 1—8 gegen Asklepios gerichtet sein läßt, dies allerdings ohne nähere Begründung und ohne Einordnung in einen größeren Zusammenhang. Für das Problem der ältesten Auseinandersetzung des Christusglaubens mit der Asklepiosfrömmigkeit ist das Stück indes verhältnismäßig unergiebig.