

Kurt Smolak (Wien)

## MEDICINA APOLOGETICA

### Das Lehrgedicht des Quintus Serenus

Die folgenden Ausführungen berühren ein Seitenthema dieses Kongresses: die wenigstens nach der Auffassung von Cicero und Quintilian epische Subspezies des Lehrgedichts<sup>1</sup>, welches durch die Werke Hesiods chronologisch dem Epos bekanntlich am nächsten steht. Doch scheint es nicht zuletzt aus folgendem Grund angebracht, über ein Lehrgedicht der lateinischen Spätantike zu handeln: Während nämlich über die literarische Auseinandersetzung der Christen mit der antik-heidnischen Tradition durch gezielten Einsatz des Epos im eigentlichen Sinn, konkret durch Bibel- und Heiligenepik, in den vergangenen Jahrzehnten intensiv geforscht wurde<sup>2</sup>, blieb die im lateinischen Bereich des 4. Jh. nicht minder bedeutende gegenseitige Polemik, die sich im Abfassen von christlichen bzw. heidnischen Lehrgedichten äußerte, fast unbeachtet; und das obwohl gerade diese Gattung zumindest in der römischen Literatur am direktesten Trägerin persönlicher Bekenntnisse zu einer „Weltanschauung“ sein konnte<sup>3</sup>, man denke an Lukrez, der sich in den Prooemien zu den Büchern 1, 3 und 5 mit zunehmender Emphase zu Person und Lehre Epikurs bekennt. Was die Spätantike betrifft, so konnte für den Heiden Avien gezeigt werden, daß er sich in seinen Lehrdichtungen, in erster Linie in seinen *Aratea*, gegen Christliches wandte<sup>4</sup>. Der

---

<sup>1</sup> Darüber s. E. Pöhlmann, Charakteristika des römischen Lehrgedichts, ANRW 1,3 (1973), 813–901 (dort 820–825).

<sup>2</sup> R(einhart) Herzog, *Bibelepik*, München 1975; D. Kartschoke, *Bibeldichtung*, München 1975; M. Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool 1985; im Rahmen eines Projekts der Universität Regensburg unter der Leitung von K. Thraede (s. Thraede, *Die Anfangsverse der Evangeliendichtung des Iuvenus*, in: *Philanthropia kai Eusebeia*. Festschrift A. Dihle, Göttingen 1993, 475–481) sind bis jetzt zwei gedruckte Dissertationen mit Einzelinterpretationen zu Iuvenus entstanden: M. Flieger, *Interpretationen zum Bibeldichter Iuvenus: Gethsemane, Festnahme Jesu und Kaiphasprozeß (4,478–565)*, Stuttgart 1993; F. Fichter, *Taufe und Versuchung Jesu in den Evangeliorum libri quattuor des Bibeldichters Iuvenus (1,346–408)*, Stuttgart-Leipzig 1994; schließlich seien noch zwei Wiener Dissertationen genannt: E. Grünberg, *Studien zur Vita S. Martini des Paulinus von Petricordia* (1990); C. Weidmann, *Das Carmen de martyrio Maccabaeorum* (1995).

<sup>3</sup> Vgl. E. Pöhlmann (o. Anm. 1); B. Effe, *Dichtung und Lehre. Untersuchungen zur Typologie des antiken Lehrgedichts*, München 1977 (*Zetemata* 69), 66–79.

<sup>4</sup> D. Weber, „*Et nuper Avienus*“, *Religiöse Tendenzen in Aviens „Phainomena“*-Übersetzung, *Eos* 74 (1986), 325–335.

überzeugte Jupiterverehrer Avien, dessen Werke die Christen Hieronymus und Paulinus von Nola kannten<sup>5</sup>, bietet einen geeigneten Ansatzpunkt für das, was hier in der gebotenen Kürze zu zeigen versucht werden soll. Er verabsäumt es nicht, wo immer sich dies machen läßt, seinen und seiner heidnischen Gesinnungs- und Standesgenossen Stolz auf den Besitz der exakten Wissenschaft Ausdruck zu verleihen: Er zitiert nämlich, seinen Quellen, hauptsächlich den Scholien zu Arat folgend, möglichst alte Autoritäten, von Panyasis bis Pytheas von Marseille<sup>6</sup>. Die auf derselben Ebene wie die antiquarisch-religionshistorischen Interessen eines Macrobius, in dessen hochgelehrten Saturnalia ein Gesprächsteilnehmer namens Euangelus den Part des mangelhaft Gebildeten, aber umso Dreisteren übernimmt – unabhängig voneinander haben Klingner und Courcelle erkannt, daß diese Gestalt das der Wissenschaft fernstehende, ja feindlich gesinnte Christentum repräsentieren dürfte<sup>7</sup>. Bei Macrobius schlägt hier ein altes Vorurteil durch, das die Christen einerseits durch ihre ursprünglich affektierte Ablehnung der *sapientia huius mundi* (1Cor. 3,19) provoziert haben, dem sie am Ende des 4. Jh. aber wiederholt zu begegnen suchten, auf literarischer Ebene nicht zuletzt durch höchst kunstvolle Dichtung, auch durch Lehrdichtung. In der lateinischen Literatur der Christen ist der früheste und zumindest für die Spätantike beste Vertreter hochstehender didaktischer Poesie einmal mehr Prudentius, mag er auch als Lyriker und Epiker besser bekannt sein. Am Ende seines antihäretischen Lehrgedichts über die „Vergöttlichung“ des Menschen durch die Orthodoxie, Apotheosis, das u. a. ein Gegenstück zu Lukrez sein möchte, handelt er über das Ziel der universellen und der individuellen Heilsgeschichte, eben die Divinisierung des Menschen im Sinne der Verheißung von Psalm 81,6: „Ihr seid Götter und Söhne des Höchsten alle.“<sup>8</sup> Diese Vergöttlichung basiert auf dem jüdisch-christlichen, dem platonischen entgegengesetzten Menschenkonzept der leiblich-seelischen Einheit, christlich gesprochen: der Auferweckung der Toten am Ende der Geschichte und der vollständigen Wiederherstellung eines von jeder Krankheit und Schwäche befreiten Leibes. Die erwähnte Psalmstelle wurde bereits in den Philosophumena Hippolyts von Rom mit der Heilung des Menschen durch Rechtgläubigkeit in Zusammenhang gebracht; die Orthodoxie erscheint somit als die einzig wahre und daher einzig wichtige Medizin für den gesamten Menschen<sup>9</sup>. So werden auch die Krankheiten wie bei Prudentius, 1065–1084,

<sup>5</sup> Hieron., comm. epist. ad Tit. 1,12 (PL 26,706) erwähnt die Arat-Bearbeitung, und Paul. Nol., carm. 15,32, spielt darauf an.

<sup>6</sup> Eine genaue Analyse der Quellen und der Tendenz ihrer Verwertung bei D. Weber, *Aviens Phaenomena, eine Arat-Bearbeitung aus der lateinischen Spätantike. Untersuchungen zu ausgewählten Partien*, Wien 1986 (Dissertationen der Universität Wien 173).

<sup>7</sup> F. Klingner, *Römische Geisteswelt*, München 1965, 489 (Nachdruck Stuttgart 1979, 542); P. Courcelle, *Late Latin Writers and their Greek Sources* (translated by H. Wedeck, Cambridge 1969, 18, Anm. 52).

<sup>8</sup> Zur Bedeutung des Titels siehe Ch. Gnllka, *Notizen zu Prudentius*, Rhein. Mus. 109 (1968), 84–94 (dort 92–94), und K. Smolak, *Exegetischer Kommentar zur Apotheosis des Prudentius* (Hymnus, Praefatio, Apotheosis 1–216), Wien 1969 (masch. Diss.), XIV–XVIII.

<sup>9</sup> 10, 34 (PG 16, 3, 3454 B): ταῦτα (die Höllenstrafen) μὲν ἐκφεύξη θεὸν τὸν ὄντα διδαχθεὶς, ἐξεῖς δὲ ἀθάνατον τὸ σῶμα καὶ ἄφθαρτον ἕνα ψυχῇ ... γέγονας γὰρ θεός· ὅσα γὰρ ὑπέμεινας πάθη ἄνθρωπος ὢν, ταῦτα ἐδίδου, ὅτι ἄνθρωπος εἰς ...

letztlich bedeutungslos, da ja der von Christus auferweckte Leib auf dem Höhepunkt seiner Kraft stehen und diesen Zustand in Ewigkeit bewahren wird. Daher erscheint Christus als der wahre Arzt, denn die von ihm verkündete Lehre garantiert auch die Errettung des Leibes. Die Heilungswunder, von denen die Evangelien berichten, konkret die Heilung des Gelähmten (Matth. 9,2), beweisen nach Prudentius die medizinische Kompetenz Christi (963–967). Darüber hinaus ist für den Dichter durch die wahre Menschennatur Christi und seine Auferstehung die Auferweckung des Leibes in vollkommener Gesundheit theologisch gesichert, und auf den Erweis der Nachfolge Christi im Sinne der Auferstehung des Leibes nach Paulus, Rom. 6,5, läuft sein Lehrgedicht ebenso hinaus wie Hippolyts antihäretischen Philosophumena: Der erlöste Zustand von Seele und Leib bedeutet die Apotheosis des Menschen, Christus ist der Arzt für Seele und Leib. Durch dieses keinesfalls neue christliche Konzept übernahm Christus unversehens die Funktion eines antiken Heilgottes oder Heilheros, eine Funktion, die das von Anfang an problematische Verhältnis der Christen zur traditionellen Medizin erkennen läßt<sup>10</sup>, welches dadurch verstärkt wurde, daß die Ärzte in der späteren Antike häufig eine heidnische Philosophie vertraten – schließlich gelangte der Platonismus nach der Schließung der Athener Akademie durch Kaiser Justinian I. im Jahr 529 vorwiegend über die Vermittlung von Ärzten nach Syrien und in der Folge zu den Arabern<sup>11</sup>. Als Widerpart zu den heidnischen Ärzten wurden noch in der Spätantike die christlichen Wunderärzte Kosmas und Damian, zwei Märtyrerbrüder aus Syrien oder Kilikien, in einem ausführlichen hagiographischen Bericht einem breiten Publikum nahegebracht<sup>12</sup>: Ihre Legende markiert den Anfang der christlichen Rezeption der Medizin. Ungeachtet des nach wie vor belasteten Verhältnisses der Christen zur traditionellen Heilkunde war natürlich gerade in der Spätantike infolge des Rückgangs der Griechischkenntnisse im Westen verstärkter Bedarf an lateinischer medizinischer Fachliteratur gegeben. Deren Großteil lag ja nur in griechischen Texten vor, ein Umstand, dem durch rege Übersetzungstätigkeit Rechnung getragen wurde: Von Galen über Soranos, Oreibasios und Dioskurides bis zur veterinärmedizinischen Schrift des sogenannten Chiron reichen die lateinischen Übertragungen. Sie dienten zunächst ausschließlich der praktischen Verwendbarkeit, was sich allein an ihrer zum Teil stark vulgarisierten Sprache erkennen läßt. Erst sekundär trat ein, wie ich meine, zunehmend retrospektives, bewußt auf die heidnische Wissenschaftstradition abhebendes Element hinzu, welches den Charakter einer subtil gegen das Christentum gerichteten Apologetik eben dieser Wissenschaft annehmen konnte. Schon der unbekannte griechische Verfasser der genannten Veterinärmedizin versteckte sich hinter einer mythologischen Autorität für seine Therapien und Rezepte, dem heilkundigen Kentauren Chiron, der aufgrund seiner tier-menschlichen Mischnatur als idealer Veterinärmediziner

---

<sup>10</sup> Darüber R(udolf) Herzog, Art. Arzt, RAC 1,720–724 (dort 723f.); H. J. Frings, Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos, Diss. Bonn 1959.

<sup>11</sup> Darüber s. I. Opelt, Griechische Philosophie bei den Arabern, München 1970, 11–13.

<sup>12</sup> Über Kosmas und Damian s. BHL Nr. 1967–1979; LThK 6,566f.; die Lokalisierung ihres Martyriums in Aigai in Kilikien hat mit der Tatsache zu tun, daß sich dort eine Kultstätte des Asklepios befand: s. R(udolf) Herzog, Art. Asklepios, RAC 1,796.

erscheinen mußte und die Kunst seiner heilenden Hände ja bereits in seinem Namen trug<sup>13</sup>. Deutliche Ausrichtung auf die altherwürdige medizinische Wissenschaft zeigt ferner das Lehrbuch des Marcellus Empiricus „Über die Heilmittel“ in theodosianischer Zeit: Der Autor stellt seinem Werk eine Reihe von erfundenen Ärzte-Briefen voran, um dieses als direkte Fortführung der traditionsreichen Medizin auszuweisen. Der zweite Brief stammt angeblich von Hippokrates und richtet sich an einen der Seleukidenkönige, Antiochos, der dritte, ebenfalls von Hippokrates, an niemand anderen als an Maecenas. An die Seite derartiger chronologischer Gewaltakte treten etliche mit Sicherheit frei erfundene Ärzte als Autoritäten der Vergangenheit<sup>14</sup>. Somit ist die Schrift des Marcellus zu der in Spätantike und Frühmittelalter häufig vertretenen Schwindelliteratur zu zählen, zu der die *Historia Augusta* ebenso gehört wie der Grammatiker Virgilius Maro und die Kosmographie des Aethicus Ister. Soweit sich dies feststellen läßt, haben viele Werke dieser Schwindelliteratur, von ihrem Unterhaltungswert abgesehen, apologetischen, polemischen oder satirischen Charakter – zu Recht sprach Straub im Zusammenhang mit der *Historia Augusta* von heidnischer Geschichtsapologetik<sup>15</sup>, und betonte Bischoff wiederholt den satirischen Charakter des Virgilius Maro<sup>16</sup>. Doch zurück zu den spätantiken Medizinern: Sie alle zeigen keine Spur von Christlichkeit, einer von ihnen, Oreibasios, war sogar Leibarzt des Apostatenkaisers Julian und zählte zu dessen engsten Vertrauten, wie der Heide Eunapios von Sardes zu berichten weiß<sup>17</sup>; sie alle nehmen mehr oder weniger explizit auf die wissenschaftlichen Leistungen der Vergangenheit Bezug und sie alle bieten, auf unterschiedlichem Sprachniveau, praktische Information in ausreichendem Maß. Es bestand also kein sachlicher Bedarf nach einem medizinischen Lehrgedicht. Trotzdem entstand ein solches, vielleicht im fünften oder sechsten Jahrzehnt des 4. Jh. Ob der Dichter die sogenannte *medicina Plinii*, eine Kompilation aus der Mitte des 4. Jh., kannte, wie vermutet wurde<sup>18</sup>, und ob er, wie etwa der Editor Pépin, ein Arzt, meinte, von Marcellus Empiricus zitiert wird, ist sehr fraglich. Die Rede ist von dem *liber medicinalis* des Quintus Serenus, einer Sammlung von 64 Rezepten in 1107 Hexametern<sup>19</sup>. Als medizinisches Lehrgedicht stellt das Werk in der erhaltenen lateinischen Literatur der Antike ein Unikum dar. Eine ähnliche Dichtung eines gewissen Fabius (oder Flavius), über die Hieronymus (*vir. ill.* 80; *adv. Iovin.* 2,6) berichtet, ist verloren. Doch immerhin wird aus Hieronymus klar, daß Fabius zusammen mit Laktanz als Rhetor an den Hof Diokletians nach Nikomedia berufen wurde; er konnte zumindest äußerlich zu dem Zeitpunkt nicht Christ

<sup>13</sup> Zur *Mulomedicina Chironis* s. K.-D. Fischer, HLL 5, 77–80 (β 513).

<sup>14</sup> Vgl. M. P. Segoloni, L'epistola dedicatoria e l'appendice in versi del *De medicamentis liber* di Marcello, in: Prefazioni, prologhi, proemi di opere tecnico-scientifiche latine, Bd. 1, Rom 1990, 367–379.

<sup>15</sup> J. Straub, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike*, Bonn 1963.

<sup>16</sup> Vgl. etwa B. Bischoff, Eine verschollene Einteilung der Wissenschaften, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 25 (1958), 5–20 (*Mittelalterliche Studien*, Bd. 1, Stuttgart 1966, 273–288, dort 287f.); daß Aethicus eine Nebenabsicht verfolgt, ist unbestritten, fraglich bleibt nur, welcher Art jene ist, s. K. Smolak, Notizen zu Aethicus Ister, *Filologia mediolatina* 3 (1996), 135–152.

<sup>17</sup> Dazu H. O. Schröder, Art. Oreibasios, RE Suppl. 7, 797–812.

<sup>18</sup> Dagegen mit Recht A. Önnersfors, In *Medicinam Plinii studia philologica*, Lund 1963, 62–83.

<sup>19</sup> K. Smolak – K.-D. Fischer, HLL 5, 315–320 (§ 556); Effe (o. Anm. 3) 199–204.

gewesen sein. Das Lehrgedicht des Fabius steht zeitlich ziemlich genau am Beginn der spätantiken lateinischen Literatur, wenn man diese wie Schetter mit Nemesian einsetzen läßt<sup>20</sup>, also ebenfalls mit einem Lehrdichter, dessen *Cynegetica* sich auf 283 datieren lassen und vielleicht von Quintus Serenus zitiert werden<sup>21</sup>. Dies ergäbe einen *terminus post* für den *liber medicinalis*, bei dessen früherer zeitlicher Einordnung die Philologie lange einem gelehrten Irrtum aufgesessen war: Die sehr zahlreichen Handschriften des Lehrgedichts bieten nur die Namen Quintus Serenus (im Genetiv, so daß theoretisch auch die ungewöhnliche Form Serenius in Frage käme), mit einer einzigen Ausnahme: Der Neapler Humanisten-Codex CCXXXIX (IV E 39), vielleicht von Parrhasius im späten 15. Jh. geschrieben<sup>22</sup>, nennt als Autor Serenus Sammonicus. Dies ist aber nicht alte Überlieferung, sondern gelehrte Humanistenkonjektur. Denn zwei Sereni Sammonici, Vater und Sohn, sind aus der *Historia Augusta* und aus Macrobius bekannt<sup>23</sup>. Der Vater soll eine Bibliothek mit 62.000 Bänden besessen haben und Opfer des Kaisers Caracalla, einer Negativfigur, geworden sein, der Sohn dagegen, ein Freund des guten Kaisers Alexander Severus, soll gedichtet haben – was, ist unbekannt<sup>24</sup>. Die Neapler Handschrift überträgt also den Namen Serenus Sammonicus auf den nicht näher identifizierbaren medizinischen Autor. Dieser ging demnach als Schriftsteller des 3. Jh. in neuzeitliche Ausgaben und in der Folge in Literaturgeschichten<sup>25</sup> und sogar in den *Thesaurus linguae Latinae* ein<sup>26</sup>. Doch in die Zeit der Severer paßt der *liber medicinalis* keineswegs. Dementsprechend wurde er in dem in Anm.19 genannten Handbuchartikel unter den Werken des 4. Jh. behandelt. Allerdings stellt der Name (Quintus) Serenus im lateinischen Westen in jener Epoche eine Rarität dar – in Ägypten dagegen scheint die griechische Form Serenos damals geradezu ein Modename gewesen zu sein<sup>27</sup>; im lateinischen Bereich ließ sich für die Spätantike nur ein einziger Serenus nachweisen. Sein Name erscheint nur mit dem Zusatz VC (*vir clarissimus*) inschriftlich auf einem Sitz des Kolosseums<sup>28</sup>.

Hier will ich unterbrechen und versuchen, die geistige Haltung des Autors aus seinem Lehrgedicht zu eruieren, einem Lehrgedicht, das die antike Form weitgehend auflöst. Denn die einzelnen Rezepte sind jeweils durch eigene Überschriften voneinander abgehoben wie in Prosa-Rezeptbüchern. Umso bemerkenswerter erscheint es, daß ein von Hesiods

---

<sup>20</sup> W. Schetter, *Nemesians Bucolica und die Anfänge der spätlateinischen Dichtung*, in: *Studien zur Literatur der Spätantike*, Bonn 1975, 1–43.

<sup>21</sup> In 1030 könnte die Wendung *niveis ... dentibus armat* an *Cyng. 164 niveis armantur dentibus* anklängen.

<sup>22</sup> Darüber in den Ausgaben von F. Vollmer, Leipzig 1916 (*Corpus medicorum Latinorum* 2,3), XIV, und von R. Pépin, Paris 1950, XXX.

<sup>23</sup> Zum Problem des/ der Serenus/ -i Sammonicus / -i und deren möglicher Identität mit Trägern des Namens Serenus im 3. Jh. s. jetzt zusammenfassend K. Sallmann, *HLL* 4, 591–598 (ß484).

<sup>24</sup> *SHA*, Caracalla 4,4; Alexander Severus 30,2.

<sup>25</sup> Z. B. M. Schanz – C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur*, Bd. 3, München 1922<sup>3</sup>, 28–30 (§ 516).

<sup>26</sup> Der neue *ThL-Index* von 1990 gibt die Sigle *SER. med. an.*

<sup>27</sup> *PLRI* 1,826; 2,993.

<sup>28</sup> *CIL* VI 32157; *PLRI* 2,993 datiert zwischen 476 und 483, also etliche Zeit nach der mutmaßlichen Abfassung des *liber medicinalis*; es handelt sich um *Agrius* (*Aggerius* ?) *Serenus*.

Lehrgedichten an konstantes Gattungselement beibehalten wurde: der einleitende Götterhymnus. Anders als in den meisten Lehrgedichten richtet sich dieser hier an zwei Adressaten<sup>29</sup>, an einen göttlichen Vater und dessen göttlichen (oder gott-menschlichen) Sohn, an Phoebus Apollo, den Dichtergott und „Erfinder“ der heilsamen Lehre der Medizin, und an dessen Sohn, den Heilheros Äskulap<sup>30</sup>. Von diesem werden, hymnischer Tradition gemäß, vier Kultorte erwähnt, und zwar in Ost-West-Richtung, deren letzter und damit wichtigster „die tarpeische Burg und der berühmte Tempel“, also das Kapitol in Rom ist, für Heiden und Christen der Inbegriff der altrömischen Religion<sup>31</sup>. Auf dem Kapitol erscheint nun Äskulap als hilfreicher *deus praesens*; durch dieses Vorgehen des Autors wird das Lehrgedicht zu einer Sache Roms, das römische Leserpublikum soll sich unmittelbar betroffen fühlen. In ähnlicher Weise hatte übrigens schon Lukrez für sein philosophisches Anliegen geworben, wenn er gleich im ersten Vers des Prooemiums zum ersten Buch die Allegorie der Natur, *Venus physica*, als *Aeneadam genetrix* apostrophiert. Der Dichter des *liber medicinalis* bittet in seinem Prooemium, wie üblich, um göttlichen Beistand. Die Bitte „komm herbei und bestätige, was du zu mir, deinem begierigen Zuhörer, schon oft gesprochen hast,“ (9f.) läßt das folgende Gedicht als Offenbarungspoësie erscheinen – ähnlich übrigens verfährt Avien in seinen *Aratea*<sup>32</sup>. In der kurzen Aretalogie des Äskulap fällt ferner ein Detail auf, und zwar

<sup>29</sup> Doppelhymnen, in der Regel an eine weibliche und eine männliche Gottheit gerichtet, begegnen etwa bei Lukrez (das Prooemium zu Buch 1 preist Venus und Epikur, der auf diese Weise schon zu Beginn des Werkes in die göttliche Sphäre gerückt ist: im Prooemium zu Buch 5 wird er dann direkt „Gott“ genannt), Mesomedes (Hy. 1, an Physis und Apollo) und Proklos (Hy. 6, an Hekate und Ianus).

<sup>30</sup> Da im Folgenden immer wieder auf diesen Hymnus Bezug genommen wird, ist es sinnvoll, den Text nach Pépin abzudrucken:

*Phoebe, salutiferum quod panginus adsere carmen  
Inventumque tuum prompto comitare favore.  
Tuque potens artis, reduces qui tradere vitas  
Nosti et in caelum manes revocare sepultos,  
5 Qui colis Aegeas, qui Pergama quique Epidaurum,  
Qui quondam placida tectus sub pelle draconis  
Tarpeias arces atque inclita templa petisti,  
Depellens taetros praesenti numine morbos:  
Huc ades et, quidquid cupido mihi saepe locutus  
10 Firmasti, cunctum teneris expone papyris.*

<sup>31</sup> Auffälligerweise wird nicht der Hauptkultort des Äskulap in Rom angegeben, die Tiberinsel, wo er in Gestalt einer Schlange an Land gegangen sein soll (s. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, 225). Das Heiligtum auf der Insel war übrigens eine Filiale von Epidauros, das an unmittelbarer vorangehender Stelle erwähnt ist; umso eher wäre es auch hier zu erwarten. Der Grund für die Änderung der etwa von Livius 10,48; Ovid., met. 15,622-744; fast. 1,291f. belegten römischen Tradition wird abgesehen von der oben erwähnten zentralen Bedeutung des Kapitols (Ovid nennt an der angegebenen Stelle aus den *Fasti* ein Juppiterheiligtum auf der Tiberinsel; dies könnte die sachliche Basis für die Umgestaltung bei Quintus Serenus abgeben) in der Möglichkeit einer wirkungsvollen Allegorese der archaischen Todesstrafe durch Stürzen vom Tarpeischen Felsen zu suchen sein: In einer Art Talion werden die (todbringenden) Krankheiten von Äskulap, der ja nach Rom geholt wurde, um eine Seuche zu vertreiben, nun ihrerseits mit der altrömischen Todesstrafe belegt.

<sup>32</sup> 71f.; 74–76; auch Avien hebt seine lange dauernde Vertrautheit mit der inspirierenden Gottheit hervor.

die Formulierung in den Versen 3f.: „der du die Seelen wieder zurückführen und die Begrabenen in den Himmel zurückrufen kannst,“ (*reduces qui tradere vitas/ nosti et in<sup>33</sup> caelum manes revocare sepultos*). Zunächst ist der Umstand bemerkenswert, daß der mythologische Kontext, nämlich die Auferweckung des Hippolytos, durch Äskulap ebenso wie die Folgen dieser Störung der Weltordnung, nämlich seine eigene Tötung durch den Blitz Jupiters, vollkommen unterdrückt sind. Vielmehr wird die Fähigkeit des Gottessohnes, Tote zu erwecken, mittels des präsentischen *nost* verallgemeinert. Diese dem Mythos zuwiderlaufende Verallgemeinerung ist noch verstärkt durch das innerhalb der paganen Latinität auffällige, neben *manes* inhaltlich scheinbar überschießende Attribut *sepultos*. Schon die früheste jüdisch-christliche Tradition dagegen, die sich in Matthäus 27,52 niederschlägt, spricht ausdrücklich von dem Sich-Öffnen der Gräber bei der Auferstehung der „Leiber vieler Heiliger“ im Zusammenhang mit dem Kreuzestod Jesu: *monumenta aperta sunt* (*monumenta* ist klärllich ein Synonym von *sepulcra*). Auf ebendiese Tradition bezieht sich Prudentius in zwei Passagen seiner Apotheosis, wobei er jeweils Begriffe aus dem Wortfeld *sepelire* verwendet<sup>34</sup>. Ferner: Äskulap ruft die begrabenen Toten nicht auf die Erde zurück, sondern „in den Himmel“ – eine den Christen zwar vertraute, der heidnischen Antike aber fremde Vorstellung – wie fremd, zeigt nicht nur die abschätzige Reaktion der Athener Philosophen auf die Areopagrede des Paulus (Act. 17,32), worin dieser von der Auferstehung der Toten spricht, sondern auch – in vorliegendem Zusammenhang besonders aufschlußreich – eine Stelle aus dem Gedicht Nr. 4 des Tiberianus, einem neuplatonischen, Gedanken aus dem Timaios verarbeitenden Hymnus aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts<sup>35</sup>. Tiberian sagt 10–12 über den jenseitigen Gott aus, daß dieser aus der Höhe beobachte, wie das Weltchicksal abläuft, indem sich die jenseitigen Seelen in die Zeitlichkeit einbinden und dann wieder in die hohen Himmelsräume zurückkehren: *vitas involvier aevol atque iterum reduces supera in convexa referri*; die sprachlichen Ähnlichkeiten zu dem Äskulaphymnus sind unübersehbar: *reduces vitas* erscheint an beiden Stellen, Tiberians *supera in convexa* hat bei Quintus Serenus in der Wendung *in caelum* seine synonyme Entsprechung. Doch bei

---

<sup>33</sup> So der sicher korrekte, für den Subarchetypus der karolingischen Textzeugen zu erschließende Wortlaut, dem Vollmer und Pépin (o. Anm. 22) folgen. E. Baehrens, PLM 3, 107, dagegen konjizierte auf der Grundlage von *seu c(o)elo* (Ackermann, Leipzig 1786) und wahrscheinlich durch die Christlichkeit von *in caelum* irritiert, das zwar gut antike, doch der Intention des Autors zuwiderlaufende *sub caelum*. Gerade der Umstand, daß Vergil, Aen. 7,768, in seiner Darstellung der Wiederbelebung des Hippolytos durch den *Phoebigena* die Präposition *sub* (*superas auras*) gebrauchte, gewissermaßen als Epexege des vorangehenden, mehrdeutigen *ad* (*sidera*), sollte der Konjektur widerraten: Quintus Serenus interpretiert, wenn man so will, Vergils *ad* in die entgegengesetzte Richtung. Die inhaltliche Gleichsetzung von *in caelum* mit der lukrezischen Phrase *in luminis oras*, die A. R. Corsini, *La praefatio* di Sereno Sammonico al *Liber medicinalis*, in: Prefazioni etc. (o. Anm. 14), 357–359, erwägt, entbehrt jeglicher Grundlage, wie denn überhaupt der Artikel keinen wissenschaftlichen Ertrag bringt.

<sup>34</sup> 635f.: (*Christus*) *inferna refringens/ regna resurgentes secum iubet ire sepultos*; 1082–1084: (*mea membra*) ... *morbos ridete minaces/ ... taetra sepulcra/ despuite*.

<sup>35</sup> Zu Tiberian s. S. Mattiacci, *I carmi e i frammenti di Tiberiano*, Florenz 1990; K. Smolak, HLL 5, 263–267 (§ 552), speziell zu *carm. 4 T. Agozzino, Una preghiera gnostica pagana e lo stile lucreziano nel IV secolo*, in: *Dignam dis*, a G. Vallot, Venedig 1972, 169–210.

dem platonisierenden Tiberian sind eben nur die *vitae*, die lebendigen Seelen, gemeint, nicht aber die „begrabenen Totengeister“, *manes sepulti*, wie bei Quintus Serenus, womit nur „Seele und Leib“ gemeint sein kann: Das Attribut hat also bei genauerem Hinsehen seinen guten Sinn. Gerade der Hymnus Tiberians erhielt Anfang des 5. Jh. eine christliche Kontrafaktur in dem Lehrgedicht Alethia des Marius Victorius: Er zitiert im einleitenden Gebetshymnus seiner Dichtung wörtlich aus Tiberian<sup>36</sup> und stellt der Seelenwanderungslehre die christliche Auferstehung von Leib und Seele entgegen. In den Versen 90f. der Einleitung verwendet Marius Victorius übrigens sogar die Ausdrücke *vitae reddere* und *in caelum revehere*, die stark an die Formulierungen des Quintus Serenus erinnern<sup>37</sup>. Die Aussagen des Christen Marius Victorius und des Heiden Quintus Serenus decken sich also, was die Modifizierung der platonischen Lehre vom Seelenkreislauf betrifft. Durch diese Modifizierung mußte aber das medizinische Lehrgedicht, das die Lehre des Phoebus und das Heilswirken seines Sohnes Äskulap vorträgt, vollends die Qualität eines Evangeliums erhalten. Die Bezeichnung der Dichtung in Vers 1 des Prooemiums als *salutiferum carmen* enthält somit einen sehr komplexen Sinn: die medizinische Wissenschaft wird als Heilslehre präsentiert. Der Heros Äskulap führt als *potens artis* den Heilsplan seines göttlichen Vaters Apoll aus, er ist Mittler zwischen diesem und den nach *salus* bedürftigen Menschen. Die Totenerweckungen, auf die sich das Prooemium bezieht, erscheinen als die höchste Form der Heilung von Krankheiten, diese wiederum haben den Charakter eines partiellen Todes genauso wie für Prudentius in der Apotheosis, besonders in den Versen 1076f. Auch er fordert ja seinen Leib auf, im Hinblick auf die künftige Auferstehung die drohenden Krankheiten zu verlachen, das Grab gering zu achten (1082–1084) und dorthin zu gehen, wohin Christus sie ruft: *quo Christus provocat, ite!* (1084) – gemeint ist natürlich „in den Himmel“, *in caelum*, wie der Christ Marius Victorius und der auf christlichen Sprachgebrauch Bezug nehmende Heide Quintus Serenus unumwunden sagen. *Liestmanden liber medicinalis* unter dem Gesichtspunkt der Kontrafaktur der christlichen Heilslehre durch die heidnische medizinische Wissenschaft, so erhalten etliche Einzelheiten eine neue Nuance und größeres Gewicht. Wenn in Vers 360 die Naturheilmittel als *Phoebigenae caelestia dona*, „himmlische Gaben des Phoebus-Sohnes,“, bezeichnet werden, so mußten Leser des 4. Jh., auch gebildete Heiden, denen christliche Sprache und christliches Gedankengut natürlich nicht fremd waren, an die Gnadengaben denken, die der Sohn, Christus, nach Johannes 15,26f. vom Vater her den Menschen vermittelt, indem er ihnen den Heiligen Geist sendet; *dona* war eine der möglichen Übersetzungen des griechischen Terminus für die Gnadengaben, *χαρίσματα*<sup>38</sup>, und Leo der Große, sermo 2,1, gebraucht just die

<sup>36</sup> Mar. Vict., precatio 2: *omnipotens quem* ~ Tiberian., carm. 4,1: *omnipotens ... quem*.

<sup>37</sup> 88–91: (*hominem*) ... *sedibus ex Erebi cura maiore petitum restituis quam factus erat vitaeque perennil reddis et in caelum tecum vehis hoste subacto*.

<sup>38</sup> Z. B. Hil., in Matth. 9,6; Aug., epist. 78,3, spricht von *dona curationum* (wohl nach der Geistgabe *gratia sanitarum* von 1 Cor. 12,10); vielleicht soll das aus Verg., Aen. 7,773, übernommene poetische Patronymikon *Phoebigena* auf „Vater und Sohn“ als Gegenstück zu Io. 16,26f. hinweisen; in ähnlichem Kontext steht das Wort auch 181: *Phoebigenae divinam ... curam* (vgl. Augustins *dona curationum*).

Wortverbindung *caelestia dona* zur Bezeichnung der Gaben des Heiligen Geistes. Noch auffälliger ist, daß der Autor des Lehrgedichts verspricht, den Armen heilbringende Weisungen zu geben, indem er ihnen die Heilmittel des Äskulap verkündet: *pauperibus praecepta dicamus amica*, sagt er in Vers 394, nachdem er unmittelbar zuvor gegen die teuren Heilmittel der Reichen Stellung bezogen hat (392f.). Derartige Äußerungen der Euporistaliteratur finden bei Beachtung der Tendenz des Gedichts ihre Entsprechung in der Zuwendung Jesu zu den Armen, besonders auffällig bei Matthäus 11,5, wo Jesus selbst als Beweis für seine Messianität die Heilsverkündung an die Armen in expliziten Zusammenhang mit seinen Heilungswundern und Totenerweckungen stellt: „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen wieder auf und den Armen wird das Evangelium verkündet.., Der Heilbringer Äskulap wird als Armenfreund zu einem Gegenstück Christi; dies entspricht einem in der spätheidnischen Literatur auch anderweitig belegten Bemühen, Götter oder Heroen nach dem Muster Christi zu stilisieren, besonders Herkules<sup>39</sup>, Apollo/Sol<sup>40</sup> und eben Äskulap – dessen Sternbild, den „Schlangenhalter“ (Ophiuchos), setzten nach dem Zeugnis Hippolyts (Phil. 4,48; PG 16,3,3113 D) die häretischen Astrotheosophen mit Christus gleich! Deutlich streicht auch der mit seinem heidnischen Leibarzt befreundete Julian in seiner der Propaganda für einen philosophischen Paganismus dienenden Rede an den „König Helios“ das Christushafte an Äskulap hervor (153 b), Gedanken, die er in seiner Invektive gegen die Christen wiederholt (adv. Gal. 197–207). Schließlich wurde ja sowohl Christus als auch Äskulap als „Heiland“ (σωτήρ) verehrt: Letzteres läßt sich durch Münzfunde und Inschriften aus den Asklepieen belegen<sup>42</sup>. Und gerade im Zusammenhang mit Äskulap begegnet bei Tertullian, ad nationes 2,14 und Apologeticum 14,5, ein topischer, von dem polemischen Apologeten mit der Autorität Pindars ausgestatteter Vorwurf gegen die Ärzte, den Quintus Serenus hier zugleich mit der Annäherung seines Heros an Christus entkräften kann: Tertullian bietet eine rationalistische Deutung des Mythos von der Tötung des Äskulap durch Juppiter: Nicht wegen irgendwelcher Totenerweckungen sei jener vom Blitz getroffen worden, sondern als Strafe für seine Geldgier. Wie stark just der Vorwurf der Habgier der Ärzteschaft anhaftete, beziehungsweise daß Quintus Serenus gerade ihn entkräften mußte, zeigt einmal mehr die Legende der christlichen Ärztebrüder Kosmas und Damian: Sie sollen ja zum Unterschied von ihren heidnischen Berufskollegen mittellose Patienten ohne Entgelt geheilt haben. Deswegen werden sie in der orthodoxen Kirche bis heute als die „Geldlosen“, ἀνάργυροι, verehrt. Unter dem genannten Aspekt der Apologetik der alten, heidnischen Wissenschaft, konkret der Medizin, einer Apologetik, die sich nicht wirklich an Arme und Kranke richtete – denn diesen

---

<sup>39</sup> Darüber s. Weber (o. Anm. 4), 327–329; F. Pfister, Herakles und Christus, ARW 34 (1937), 42–60.

<sup>40</sup> Es genüge, auf das bekannte Mosaik in der Juliergruft unterhalb von St. Peter im Vatikan vom Beginn des 4. Jh. hinzuweisen, das Christus (mit Kreuznimbus anstelle der Strahlenkrone des Sol) zeigt, wie er den Sonnenwagen lenkt.

<sup>41</sup> Darüber R(udolf) Herzog (o. Anm. 12), 797.

<sup>42</sup> Vgl. W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Bd. 1, Leipzig 1884, 627; R(udolf) Herzog (wie Anm. 41).

war, sofern sie lesen konnten, mit einem praktischen Prosabuch eher geholfen als mit einem Lehrgedicht – unter dem genannten Gesichtspunkt also erklärt sich auch die geradezu aufdringliche Häufung von metonymisch gebrauchten Namen heidnischer Götter: Bacchus (82), Lyaeus (150), Ceres (975), Venus (911), Doris (909) usw. Ferner erklärt sich, bedenkt man zusätzlich das schon im Prooemium angesprochene konservative römische Leserpublikum, die ständige Bezugnahme auf die altrömische Literatur. Älter und Autorität frührepublikanischer Schriftsteller wie Plautus (425), Titinius (1037) oder Ennius (706), ferner Lukrez (606), aber auch Livius (721) sollen die Wirksamkeit der von ihnen erwähnten oder angewendeten Heilmittel bekräftigen<sup>43</sup>. Es liegt also auch bei Quintus Serenus ähnlich wie in Aviens Aratea-Bearbeitung eine dezidierte Bezugnahme auf das hohe Alter der dargebotenen Wissenschaft vor, hier, wie ansatzweise schon bei Plinius, speziell für römische Verhältnisse adaptiert. Man vergesse nicht, daß das republikanische Römertum ein Ideal der heidnisch-stadtrömischen Kreise des 4. Jh. darstellte. Darüber hinaus läßt sich, wieder wie bei Avien, die poetische Form des im konkreten Fall medizinischen Lehrgedichts auch als Wissenschaftsapologetik durch Anknüpfen an die griechische Tradition, und zwar medizinisch-pharmakologischer Lehrdichtung<sup>44</sup>, verstehen, die letztlich auf Nikanders von Kolophon Theriaka und Alexipharmaka zurückgeht; dementsprechend werden auch griechische Autoritäten zitiert, etwa Demokrit (568). Daß Quintus Serenus seiner Sammlung von Rezepten nur deswegen poetische Form gegeben hat, weil er sich davon größere Akzeptanz erwartete, wie Effe<sup>45</sup> meint, trifft nach den obigen Überlegungen nicht zu. Ich kehre abschließend zu jenem Punkt zurück, an dem ich unterbrochen habe, der Erörterung des Namens Quintus Serenus. Dazu kann ich einstweilen nur eine Hypothese äußern, die auf dem vorher Gesagten aufbaut: Der „Evangelist“ des Askulap mußte selbst als *auctoritas* auftreten; angesichts der Seltenheit des Namens Serenus im 4. Jh. im lateinischen Bereich einerseits und der in der Forschung viel zu wenig beachteten, doch offenkundigen Sitte von Spätantike und Frühmittelalter, sprechende „Künstlernamen“, anaalog zu Beinamen wie Chrysostomos oder Chrysologus als Signum (oder als Irreführung?) gerade in der Fachschriftstellerei zu gebrauchen – man denke an die Terenzkommentatoren Euanthius und Eugraphius<sup>46</sup>, an den Philosophenbiographen Diogenes Laertios, dessen Namen bereits Wilamowitz beargwöhnte<sup>47</sup> und an den alexandrinischen Arzt Asklepiodotos<sup>48</sup> –, ist es nicht auszuschließen, daß Serenus nichts anderes als eine bloße Übersetzung des Namens des berühmtesten griechischen Arztes ist, der wie Askulap selbst aus einem von dessen Kultorten (Pergamon) nach Rom kam, um

<sup>43</sup> Zur Funktion derartiger Metonymien in der spätheidnischen Dichtung s: Weber (o. Anm. 6), 53.

<sup>44</sup> Darüber s. Effe (o. Anm. 3), 194–199.

<sup>45</sup> Effe (o. Anm. 3), 204, trägt seine Vermutung wohl nicht zufällig im potentialen Konjunktiv vor.

<sup>46</sup> An den Terenzkomödien lernte man eben „Floskeln“ (vgl. die Terentianismen in den Symmachusbriefen und Aug., conf. 1,16,26) für „gutes Schreiben“.

<sup>47</sup> U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Lesefrüchte, Hermes 34 (1899), 601–639, dort 629.

<sup>48</sup> Vgl. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, München 1978, 292; in diesem Kapitel über byzantinische medizinische Literatur finden sich etliche sprechende Ärztenamen von der Spätantike bis in die spätbyzantinische Zeit (Iakobos Psychrestos, Michael Pantechnes, Nikolaos Myrepsos).

dort als kaiserlicher Hofarzt zu wirken: Galenos. Papst Victor hält in einem bei Eusebios, praep. ev. 5, 28, 14, in Auszügen überlieferten Brief manchen römischen Christen vor, daß sie Galen wie einen Heros verehrten;<sup>49</sup> er gebraucht sogar das für kultische Verehrung relevante Verb προσκυνεῖν. Was lag für einen „Evangelisten“ des „Heilands“ Askulap somit näher als beim Namen des berühmtesten „Askulapjüngers“ eine Anleihe zu machen?

---

<sup>49</sup> Darüber s. R. Walzer, Art. Galenos, RAC 8,777–786, dort 784, über die Heroisierung von Ärzten in der Spätantike allgemein H. Flashar, Beiträge zur spätantiken Hippokrates-Deutung, Hermes 90 (1962), 402–418.