

GOTT – GÖTTER – HEILIGE

Die Anargyroi als eine Trägergruppe der Wohlfahrt
in der Spätantike

Andreas Müller

I EINLEITUNG

Diakonie, *caritas* und Wohlfahrt in Antike und Spätantike – das sind Themen, die in der patristischen Forschung der vergangenen 100 Jahre kaum Beachtung gefunden haben. Dabei bieten gerade auch diese Themen viele interessante Einblicke in die Entwicklung des frühen Christentums, in Prozesse der Ausbildung einer spezifischen Identität der frühen Christenheit und in deren Verortung innerhalb der spätantiken Kultur und Gesellschaft. Transformationsprozesse in der Spätantike lassen sich am Beispiel der »Liebestätigkeit« hervorragend illustrieren. Betrachtet man z. B. die Entwicklung karitativer Institutionen, so wird deutlich, dass die Übergänge von der Antike hin zur spätantik-christlichen Gesellschaft auch in diesem Bereich viel fließender sind, als in der älteren Literatur von Gerhard Uhlhorn bis hin zu Hendrik Bolkestein angenommen.¹ Bereits Adolf von Harnack hat in seinen Ausführungen zur altkirchlichen »Liebestätigkeit« hervorgehoben, dass auch die antike Welt nicht ohne Liebe war.² Noch Richard Klein hat allerdings in mehreren wegweisenden Aufsätzen betont, dass zwischen der antiken Praxis der *liberalitas* und der christlichen *caritas* auch insofern deutlich zu unterscheiden sei, als die christliche *caritas* kultisch verankert wäre – Wohlfahrt habe in der Antike immer losgelöst vom Kult stattgefunden.³

¹ Vgl. H. Bolkestein, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem »Moral und Gesellschaft«, Utrecht 1939; G. Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit, Neukirchen 1959 (Nachdruck der 2. Aufl. von 1895). Zu den fließenden Übergängen von der Antike zum Christentum bei Institutionen vgl. zuletzt A. Müller, »All das ist Zierde für den Ort ...« Das diakonisch-karitative Großprojekt des Basileios von Kaisareia, in: Zeitschrift für Antikes Christentum XIII (2009), 452–474.

² Vgl. u. a. A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 4. Aufl., Wiesbaden 1975, 170–220, hier 170f. Anm. 3.

³ Vgl. u. a. R. Klein, Pagane *liberalitas* oder christliche *caritas*? Konstantins Sorge für die

An einigen Punkten lässt sich aber auch die Transformation kultisch verankerter antiker Wohlfahrtspraxis beobachten, wenn man diese als den Einsatz für konkretes Heil für Bedürftige und Heilung von Individuen versteht. Dies gilt z. B. für die Praxis der Inkubation.⁴ Deren Rezeption bzw. unmittelbare Weiterführung im Bereich des Christentums hat sich zuletzt Christoph Marksches gewidmet.⁵ Einen der Gründe für die starke Rezeption der paganen Kultpraxis sieht Marksches in ähnlichen Darstellungen christlicher und paganer religiöser Leitfiguren. Bekanntlich gibt es zwischen Asklepios und Christus zahlreiche inhaltliche, ja sogar ikonographische Parallelen.

Im folgenden Beitrag möchte ich weniger auf vergleichbare Praktiken in der paganen und der christlichen Heilkunst hinweisen. Vielmehr soll es noch ausgeprägter als im Beitrag von Marksches um die Frage gehen, wie aus paganen Heroen und Göttern im Bereich des Krankenwesens (und somit im weitesten Sinne auch von Diakonie und Wohlfahrt) christliche Träger desselben wurden. Dies lässt sich besonders an den so genannten Anargyren illustrieren, d. h. den Heiligen, die ohne Bezahlung geheilt haben.

2 DIE ANARGYROI ALS CHRISTLICHE HEILER

Die Anargyroi haben die christliche Tradition stark geprägt. Im Bereich der latein-europäischen Christenheit zeugen davon u. a. viele Kosmas- und Damian-Patronate.⁶ Während jene im Westen Europas darüber hinaus kaum noch im Bewusstsein sind, blieben sie in der ostkirchlichen Tradition bis heute präsent. Insbesondere ihre Reliquien werden auch heute noch bei Heilungsprozessen eingesetzt.⁷ Auf der Insel Kea wurden nachweislich bis in die 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts Opfer für die Anargyren veranstaltet und Inkubation in der Nacht vor ihrem Gedenktag in der gleichnamigen Kirche durchgeführt.⁸

Bevölkerung des Reiches, in: *Ders.*, Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Spätantike, Tübingen 2008, 43–80.

⁴ Vgl. als Überblick *M. Wacht*, Art. Inkubation, in: RAC XVIII (Stuttgart 1998), 179–265.

⁵ Vgl. *Ch. Marksches*, Gesund werden im Schlaf – einige Rezepte aus der Antike, aus: *H. Brandenburg* u. a., Salute e guarigione nella tarda antichità. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma – 20 maggio 2004), Città del Vaticano 2007, 165–198.

⁶ Vgl. zuletzt zu den Kosmas- und Damianpatrozinien im Westen *H. Kloft*, Reliquien und Volksfrömmigkeit. Betrachtungen zur Verehrung der Heiligen Cosmas und Damian, in: *Hospitium Ecclesiae. Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte XIX* (1993), 7–61.

⁷ Vgl. *A. Monachos Agioritis*, Γεροντικό Αγίου Όρους, 4. Aufl., Athen 1994, 29.

⁸ Vgl. den Art. von *Dem. S. Loukatos*, Ἀνάργυροι, Ἅγιοι, in: TEE 2 (1963), 546–549, hier 549.

Die Anargyren prägen nicht nur die Frömmigkeitspraxis der orthodoxen Kirchen bis heute. Vielmehr finden sie sich auch in der kirchlichen Kunst an prominenter Stelle wieder.⁹ Betritt man z. B. das Katholikon des Klosters Hosios Loukas in Bööthien, so entdeckt man bereits im Narthex der Kirche eine ganze Sammlung der Heiligen. Günther Schiemenz hat in einem opulenten Aufsatz die vermutlich apotropäische Rolle der Anargyren in östlichen Kirchenbauten nachgewiesen.¹⁰

Nach dem Dionysios von Phourna († nach 1744) zugeschriebenen Malerhandbuch des Berges Athos werden zu den Anargyroi namentlich zwölf Personen gezählt. Die Herkunft von Kosmas und Damian wird dabei in drei unterschiedlichen Regionen lokalisiert, nämlich Rom (Festtag 1. Jul.), Kleinasien (Festtag 1. Nov.) und Arabien (Festtag 17. Okt.). Darüber hinaus tauchen Johannes und Kyros, Panteleimon und Hermolaos, Sampson und Diomedes, Phobus (oder Photius/Photinus) und Anicetus, Thalaläus und Tryphon in der Liste des Malerhandbuches auf.¹¹ Auffällig ist, dass die Anargyren meist als Paare fassbar sind, so z. T. im Malerhandbuch selber, darüber hinaus aber auch u. a. in der Proskomidie der ostkirchlichen Liturgie.¹² Selbst der Festtag am 1. November gilt sowohl für Kosmas und Damian als auch für Panteleimon und Hermolaos sowie Kyros und Johannes.

Insbesondere die Tatsache, dass die historisch meist kaum fassbaren Anargyren in der hagiographischen Tradition häufig als Paare auftreten, nötigt zu der Frage nach traditionsstiftenden Vorbildern. In der Forschungsgeschichte sind bereits häufiger die Dioskuren als prägend für die Entwicklung der Anar-

⁹ Zu Kosmas und Damian in der kirchlichen Kunst vgl. den ausgezeichneten Überblick von H. Skrobucha, Kosmas und Damian, Recklinghausen 1965.

¹⁰ Vgl. G. Schiemenz, KYPOY IQANNOY in Umm er-Rus. Zur Bedeutung eines frühbyzantinischen Fußbodenmosaiks, in: G. Koch (ed.), Studien zur spätantiken und frühchristlichen Kunst und Kultur des Orients, Wiesbaden 1982, 72–114. Zur Ikonographie der Anargyren vgl. neben der in der vorherigen Anmerkung zitierten Monographie von Skrobucha: C. H. W. Wendt, Die Heiligen Ärzte in der Ostkirchenkunst, in: Centaurus I (1950), 132–138. Wendt verweist auch auf die Darstellung von Kyros, der aus unbekanntem Gründen im 18. Jh. in Russland populär geworden wäre, aber schon früher in der Ikonographie selbst im rumänischen Curtea de Argeş (14. Jh.) zu finden gewesen sei (vgl. a. a. O., 136–138).

¹¹ Malerhandbuch des Malermönches Dionysios vom Berge Athos, München 1983, 142. B. Kötting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche, Münster 1950, 204 erwähnt darüber hinaus noch Pausikakus. Zu den Anargyren grundsätzlich vgl. a. P. Sinthern, Zum Kult der Anargyroi, in: ZKathTheol LXIX (1947), 354–360. Auch er geht a. a. O., 354 insgesamt von dreizehn Anargyren im Bereich der griechischen Kirche aus.

¹² Hier werden Kosmas und Damian, Kyros und Johannes, Panteleimon und Ermolaos, Sampson und Diomedes als Paare genannt, vgl. den Art. von Loukatos, Ἀνάργυροι (Anm. 8), 547.

gyren-Hagiographie angesehen worden. Wenden wir uns also zunächst den Dioskuren zu, um dann an zwei Paradigmen zu untersuchen, ob die Erzähltradition über sie die christlichen Heiligenlegenden tatsächlich beeinflusst haben könnte.

3 DIE DIOSKUREN ALS ANTIKE RETTER-GESTALTEN

Der Glaube an ein Zwillingspaar göttlicher Jünglinge ist im indogermanischen Raum weit verbreitet. Die als Zeussöhne geltenden Zwillinge tauchen in der griechischen Kultur in unterschiedlichen Regionen mit verschiedenen Namen auf.¹³ Insbesondere die Zweizahl ist das Kennzeichen dieser Gottheiten, die Einzelgestalten wurden häufig erst nachträglich ausgebildet.¹⁴ Die geläufigsten Individualnamen, die möglicherweise auch bereits indogermanischen Ursprungs sind, lauteten Kastor und Polydeukes. In Rom wurden die Dioskuren nach dem Namen des ersten Bruders auch einfach Castores genannt. In den Kyprien wurde der sterbliche Rossebändiger Kastor von seinen unsterblichen Geschwistern, dem Faustkämpfer Polydeukes und der Helena, unterschieden.¹⁵ Nach dem gewaltsamen Tod des Kastor wird seinem Bruder zugestanden, seine Unsterblichkeit mit jenem zu teilen, so dass beide im Wechsel einen Tag im Hades und einen Tag auf dem Olymp verbringen.¹⁶ Aber nicht nur untereinander nützte ihnen ihre teilweise göttliche Herkunft.

Wie die Kabiren von Samothrake, deren Tradition mit der der Dioskuren im Hellenismus zu verschmelzen begann,¹⁷ galten die Dioskuren als Retter in der Seenot. Insbesondere ihre Erscheinung als Sternenpaar bzw. im St. Elmsfeuer half den Seefahrern.¹⁸ In hellenistischer Zeit wurden die Sterne sogar ihr eigentliches Symbol.¹⁹ Von besonderer Bedeutung waren sie als Nothelfer allgemein. Dementsprechend wurden sie als σωτήρες bezeichnet.²⁰ Als solche halfen sie natürlich im Krieg²¹ und auch bei Wettkämpfen.²²

¹³ Vgl. zu den Dioskuren den Art. Dioskuroi von T. S. [cheer], in: Neuer Pauly III (1997), 673–676 und insbesondere W. Kraus, Art. »Dioskuren«, in: RAC III (1957), 1122–1138.

¹⁴ Vgl. W. Kraus, Dioskuren (Anm. 13), 1125 f.

¹⁵ Vgl. Kyprien fr. 8 (PEG ed. Bernabé 49); Apollod. 3, 126 (ed. Brodersen 178); Hyg. fab. 77 (ed. Marshall 75).

¹⁶ Vgl. Hom. Od. 11, 301–304 (ed. Bérard 95); Pind. Nem. 10,55–91 (ed. Ringleben 126 f.); Verg. Aen. 6,121 (ed. Conte 163); Lukian. dial. deor. 26 (ed. Macleod 350–352).

¹⁷ Vgl. Paus. 10,38,7 (ed. Rocha-Pereira 186).

¹⁸ Vgl. Hom. h. Diosk 32 (ed. Gemoll 96); Alk. fr. 34 (Poetarum Lesbiorum Fragmenta, ed. Lobel/Denys 125), Hdt. 2,43 (ed. Godley 328); Eur. Hel. 140.1495–1505 (ed. Burian 66.170–172); Lukian nav. 9 (ed. Kilburn 438); Cic. div. 1,75 (ed. Schäublin 79); Plut. Lysand. 12,1 (ed. Page 260); Hesychius 1933–1936 (ed. Latte 463).

¹⁹ Vgl. W. Kraus, Dioskuren (Anm. 13), 1128.

Die Dioskuren tauchen auch im Umfeld des ägyptischen Götterpantheons auf. Darauf hat u. a. Otfried Deubner 1947 nachdrücklich hingewiesen. Er führte eine beeindruckende schiffsförmige Tonlampe aus Puteoli an, auf der Serapis und Isis mit einem Dioskuren zusammen dargestellt worden sind, aber auch alexandrinische Münzen mit einer derartigen Kombination.²³ Auf solchen Münzen aus der Zeit Trajans und Hadrians flankierten die Dioskuren u. a. eine Mondsichel bzw. eine Göttin, die eine solche auf dem Kopf trägt.²⁴ Mit großer Wahrscheinlichkeit handelt es sich dabei um Isis.²⁵ Deubner vermutete eine solche Kombination erst seit der Kaiserzeit. Fernand Chapouthier hat die Kombination der Isis mit den Dioskuren schon in der klassischen Zeit und besonders unter den Ptolemäern nachgewiesen.²⁶ Deubners grundsätzliche Ausführungen sind von neueren Untersuchungen bestätigt worden. So ist im zyprischen Soli ein Dioskuren-Kopf aus der Mitte des 3. Jahrhunderts, der aus hartem Kalkstein geschaffen wurde, im Tempel E gefunden worden. Bei diesem Tempel handelte es sich wohl um einen Serapis-Tempel. Seit der ptolemäischen Zeit ist die Darstellung der Dioskuren auf Zypern sehr populär gewesen.²⁷ Sylvia Barnard hat generell festgestellt, dass Funde von Dioskuren auf Zypern fast immer mit der ägyptischen Religion oder Kultur in Verbindung standen und daher nicht mit der griechischen Besiedlung, sondern mit bedeutenden ägyptischen Gottheiten, insbesondere auch der in Ägypten stark verehrten Isis, nach Zypern kamen. In Amathous waren die Dioskuren wohl gleichsam als Gefährten der Isis interpretiert. In Paphos ist ein Intaglio gefunden worden, auf dem die Dioskuren eine Frauengestalt flankieren, die aufgrund der sie bekrönenden Mondsichel und

²⁰ Vgl. *Strabo* V 3,5 (ed. *Lasserre* III 84); *Ail.* var. 1,30 (ed. *Dilts* 12). Vgl. a. das Dioskurenrelief aus Kruchevjane/Makedonien bei *F. Chapouthier*, *Les Dioscures au service d'une déesse. Étude d'iconographie religieuse*, Paris 1935, 34 Nr. 11.

²¹ Vgl. u. a. *Hdt.* 5,75 (ed. *Godley* 84); 8,64 (ed. *Godley* 58 [hier Aiakiden]).

²² Vgl. u. a. *Il.* 23, 538–42 (ed. *Rupé* 798); *Paus.* 3,14,7; 5,15,5 (ed. *Rocha-Pereira* 235. II 39).

²³ Vgl. *O. Deubner*, *Sarapis und die Dioskuren*, in: *Marburger Winckelmann-Programm 1947*, 13–16.

²⁴ Auf solche Darstellungen verweist auch *C. Reinhardt*, *Mythische Brüderpaare. Untersuchungen zu einer Antenbasis in Messene*, in: *B. Asamer* u. a. (Hg.), *Temenos. FS Florens Felten und Stefan Hiller*, Wien 2002, 113–122, hier 119.

²⁵ *Hermay*, *LIMC* III,1, 579–80; 593; *LIMC* III 2, 467, *Diskouroi*, 139.151. Zur Gleichsetzung von Isis und Selene, also dem Mond, vgl. a. *Diodor Sic.* I,25,1 (ed. *Bertrac* 61). Allerdings kann die Mondsichel insbesondere außerhalb Ägyptens auch auf andere indigene Göttinnen verweisen, vgl. *R. Stupperich*, *Das Dioskuren-Relief in Dortmund*, in: *Boreas* VIII (1985), 205–210, hier 207–209.

²⁶ Vgl. *F. Chapouthier*, *Dioscures* (Anm. 20), bes. 248–262.

²⁷ Vgl. *S. Barnard*, *The Dioscuri on Cyprus*, in: *Thetis* X (2003), 71–75, hier 71.

auf der Basis von ikonographischen Vergleichen als Isis zu identifizieren ist.²⁸ Sie hat auf diesem Intaglio die Stelle der Dioskuren-Schwester Helena eingenommen.²⁹ Wahrscheinlich sind die Dioskuren als Schutzgötter oder Gottheiten mit Wächterfunktion bereits von den Ptolemäern nach Zypern transferiert worden.³⁰

Grundsätzlich sind die Dioskuren seit der ptolemäischen Zeit in Ägypten verehrt worden. Möglicherweise hat sie die aus Samothrake stammende Frau des Ptolemaeus Philadelphus namens Arsinoë hier eingeführt, weil sie sie mit den von ihr in ihrer Jugend verehrten Kabiren identifizierte.³¹

Für unseren Kontext freilich von besonderer Bedeutung ist die Heiltätigkeit der Dioskuren. Sie lässt sich auch bei anderen Heroen beobachten, die paarweise auftreten.³² Ihr Kult wurde nicht nur in Epidauros betrieben, es gab vielmehr auch eine Heilstätte der Dioskuren in Byzanz. Allerdings erst im 6. nachchristlichen Jahrhundert wurde von Hesychios von Milet († nach 582) daran erinnert, dass der legendäre Stadtgründer Byzas ein Dioskuren-Heiligtum erbaut habe, in dem den Menschen Heilung zuteil würde.³³ Vermutlich hat dabei Inkubation eine Rolle gespielt. Diese ist in jedem Fall im Dioskurenheiligtum des Trophonios in Labadeia zu beobachten.³⁴ Möglicherweise hat es sie auch im Dioskuren-Heiligtum in Rom gegeben.³⁵ Es ist also keineswegs davon zu sprechen, dass »die Heiltätigkeit ... in der Geschichte ihres Kultes nirgends in besonderer Weise zutage« tritt.³⁶ Die Dioskuren halfen nicht nur bei akuten Krankheiten, sondern wohl auch bei Unfruchtbarkeit von Frauen.³⁷

Der äußerst populäre Kult der Dioskuren, der in zahlreichen Kunstwerken seinen Niederschlag³⁸ fand und auch in Rom und anderen Städten Italiens weit

²⁸ Vgl. a. a. O., 71f.

²⁹ Zur mythologischen Trias der Dioskuren mit einer weiblichen Gestalt vgl. ausführlich *F. Chapouthier*, *Dioscours* (Anm. 20).

³⁰ Vgl. *S. Barnard*, *Dioscuri* (Anm. 27), 75. Die Dioskuren konnten auch in Verbindung mit Serapis dargestellt werden, vgl. *Reinhardt*, *Brüderpaare* (Anm. 24), 119.

³¹ Vgl. *Barnard* *Dioscuri* (wie Anm. 27), 74 unter Rückgriff auf eine Inschrift.

³² Vgl. u. a. *Podaleirios* und *Machaon*. Zu *Podaleirios* vgl. *G. Türk*, Art. »Podaleirios«, in: *W. H. Roscher* (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* III,2, Leipzig 1909, 2586–2591; zu *Machaon*: *O. Höfer*, Art. »Machaon«, in: ebd. II,2, Leipzig 1897, 2228–2231.

³³ Vgl. *Hesychios von Milet* 15 (F Gr Hist / ed. *Jacoby* III/B 268).

³⁴ Vgl. *Kraus*, *Dioskuren* (Anm. 13), 1130.

³⁵ Vgl. *L. A. Deubner*, *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung*, Leipzig 1907, 56 unter Rückgriff auf *Schol. zu Persius* 2,56/57 (jetzt ed. *Scholz/Wiener* 69.223).

³⁶ So *E. Lucius*, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904, 261 Anm. 3.

³⁷ Vgl. *Kraus*, *Dioskuren* (Anm. 13), 1131.

verbreitet und an prominenten Stellen präsent war – immerhin gab es auch einen berühmten Castores-Tempel auf dem *Forum Romanum*³⁹ – ließ sich durch das Christentum nicht ausmerzen.⁴⁰ Polemisch versuchten christliche Autoren den Dioskurenkult zu verunglimpfen, indem sie gerade pagane Schriftsteller zitierten. Insbesondere wurde dabei betont, dass die Dioskuren gestorben und begraben seien.⁴¹ Darüber hinaus wurde auch das Ausbleiben ihrer Hilfe thematisiert.⁴² Aber nicht nur polemische Auseinandersetzung, sondern auch Adaption der Dioskuren in den christlichen Bereich lässt sich beobachten. Bereits James Rendel Harris hat auf gelegentlich abenteuerliche Weise darzustellen versucht, wie die Dioskuren in christianisierter Form als Heilige auftauchten, um den antiken Kult endgültig zu überwinden.⁴³ Eine solche Form der Verchristlichung der antiken Heroen hat es sicher gegeben, wenn auch nicht alle von Harris aufgeführten Beispiele als solche überzeugen. Die Adaptionenphänomene sind differenzierter zu betrachten, als das in den religionsgeschichtlichen Arbeiten aus der Wende zum 20. Jahrhundert zu beobachten ist. Dies soll im Folgenden an zwei ausgewählten Beispielen illustriert werden.

4 KOSMAS UND DAMIAN – DIE »ERSTEN ÄRZTE DER WELT«

Wie bereits erwähnt, taucht das Ärztepaar Kosmas und Damian im griechischen Synaxarion gleich drei Mal an unterschiedlichen Orten und mit einer jeweils andersartigen Biographie auf. Die drei gleichberechtigten Heiligenpaare dürften bereits nach den Ausführungen von Ernst Lucius auf ein und dieselbe Tradition zurückgehen.⁴⁴ Die kleinasiatische Variante, nach welcher die Heiligen in Kleinasien geboren und in Pherman bzw. Pheremma, einem Ort bei Kyrhos in Nord-

³⁸ Zu den Dioskuren in der Kunst bzw. zu deren Inszenierung an Heiligtümern vgl. u. a. *H. von Hesberg*, Die Statuengruppe im Tempel der Dioskuren von Cori, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung CXIII* (2007), 443–460; *Reinhardt*, Brüderpaare (Anm. 24); *S. Geppert*, Die monumentalen Dioskurengruppen in Rom, in: *Antike Plastik XXV* (1996), 121–150.

³⁹ Vgl. bereits Strabo V 3,5 (ed. *Lasserre* III 84).

⁴⁰ Vgl. *Gelasius I.* (Ende des 5. Jh.), *Adversus Andromachum* 8, in: *A. Thiel* (ed.), *Epistolae Romanorum pontificum genuinae I*, Hildesheim / New York 1974, 603.

⁴¹ Vgl. u. a. *Athenag.* leg. 29,2 (ed. *Marcovich* 95,22f.); *Firm. Mat. err.* 12,8 (ed. *Halm* 94,5f.).

⁴² Vgl. nochmals *Gelasius I.*, *Adversus Andromachum* (Anm. 40), 603.

⁴³ Vgl. *J. R. Harris*, *The Dioscuri in the Christian Legends*, London 1903.

⁴⁴ *Lucius*, Anfänge (Anm. 36), 256. Zu einer weiteren syrischen Legende vgl. *W. Weyh*, Die syrische Kosmas- und Damian-Legende = Programm d. K. humanist. Gymnasiums Schweinfurt f. 1909/10.

syrien, noch im 3. Jh. bestattet worden sind, ist am besten bezeugt und kann von daher am meisten Historizität für sich beanspruchen.⁴⁵ In ihr sind die Heiligen nicht mit einem Ort paganer Heilkulte verbunden. Dies gilt erst für die arabische Vitenvariante: Nach ihr sind die beiden als Märtyrer im kilikischen Aigeai⁴⁶ gestorben, also an einem Ort, an dem sich ein bedeutender Asklepios-Tempel befand.⁴⁷ In Rom fand die Verehrung von Kosmas und Damian auf dem *forum pacis* ihren Ort, das als bekannter Treffpunkt der Ärzte der Metropole galt. Es ist durchaus denkbar, dass das zunächst als solches kostenlos heilend wirksame Heiligenpaar sekundär mit den Zentren antiker Heilkulte verbunden worden ist. Die arabische und die römische Vita würden dann von einem Verdrängungsprozess älterer Heilkulte in Aigeai bzw. in Rom Zeugnis ablegen. Dabei wären die Heiligen mit Praktiken verbunden worden, die bereits an diesen Heilzentren existierten, vor allem mit der Inkubation.

In allen Legenden über die Heiligen wird ihre medizinische Ausbildung und insbesondere die Tatsache hervorgehoben, dass sie kostenlos heilten. Nach der römischen Variante haben sie selbst den Kaiser geheilt, sind allerdings schließlich trotz oder gerade wegen enormer Missionserfolge als Märtyrer gestorben.

Der Anargyrenkult kam wohl aus Syrien auch nach Konstantinopel. Cyrill Mango geht mit guten Argumenten davon aus, dass dort die erste Kirche der beiden Heiligen erst unter dem Usurpator Leontios († 488) durch dessen Mutter Paulina um 480 n. Chr. gebaut worden ist.⁴⁸ Besonders populär sind die Anargyren in der Hauptstadt in der Zeit Kaiser Justinians († 565 n. Chr.) geworden, der durch eine Erscheinung derselben von einer schweren Krankheit unerwartet geheilt worden zu sein meinte und daraufhin ihren Kult in der Hauptstadt gewaltig förderte.⁴⁹ Ab dieser Zeit wurden sie reichsweit insbesondere auch durch zahlreiche Wunderberichte bekannt, die stark an die Berichte aus Asklepios-Heiligtümern erinnern. In Konstantinopel fanden demnach in ihrer Kirche nahe dem Vlachernen-Heiligtum zahlreiche Heilungen gerade auch durch Inkubation statt.

⁴⁵ Vgl. C. Mango, On the Cult of Saints Cosmas and Damian at Constantinople, in: *Θυσίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*, Athen 1994, 189–192, hier 190.

⁴⁶ Vgl. zur antiken Kultstätte in Aigeai: *Lucius*, Anfänge (Anm. 36), 259. *Libanius*, Or. 30,39 (ed. *Nesselrath* 64) hat auch nach der Zerstörung des Heiligtums in Aigeai von Pilgern dort hin berichtet, Kaiser Julian den von der paganen Bevölkerung nach wie vor gepflegten Kult durch die geplante Wiederaufrichtung des Tempels zu fördern versucht, vgl. *Zonaras*, Chron. XIII,12,31 (ed. *Pinderi* 63).

⁴⁷ Vgl. *Lucius*, Anfänge (Anm. 36), 256. Nach ihm ist ein Kult der Märtyrer hier bereits im ausgehenden 4. Jh. nachweisbar.

⁴⁸ Vgl. *Mango*, Cult (Anm. 45), 191.

⁴⁹ Vgl. *Lucius*, Anfänge (Anm. 36), 257.

In welchem Verhältnis nun standen die Brüder zu den Dioskuren? Auch mit dem Dioskurenkult dürften die erfolgreichen Heiler erst sekundär in Verbindung gebracht worden sein, um diesen schließlich zu verdrängen. In Konstantinopel war ihre Kirche an der Stelle des bei Hesychios von Milet erwähnten antiken Dioskuren-Heiligtums angesiedelt. Da der Kult der Anargyren in Kyrhos und Aigeai bereits früher belegt ist, ist wohl kaum davon auszugehen, dass das Heiligenpaar nur deswegen konstruiert worden ist, um das bekannte antike Bruderpaar in Konstantinopel zu ersetzen.⁵⁰ Dennoch ist der bereits bekannte Kult um Kosmas und Damian wohl gerade aufgrund seiner Ähnlichkeit als Konkurrenz zum Dioskurenkult und dann auch als dessen christliche Fortsetzung in Konstantinopel eingesetzt worden. Ein besonders anschauliches Zeugnis von der Kultkontinuität bietet die Erzählung *Miraculum 9* von einem Kranken aus paganem Umfeld. Dieser habe – so die Legende – das inzwischen christliche Heiligtum in Konstantinopel aufgesucht, um eigentlich bei den Dioskuren Heilung zu suchen. Die Übergänge zwischen der Verehrung der Anargyren und der Dioskuren sind in der Legende bemerkenswert fließend. So ruft der »Heide« die beiden Heiligen durchaus mit ihrem Namen an, denkt dabei aber an Kastor und Polydeukes. Bei seiner Inkubation erscheinen ihm jene im Traum und weisen ihn zurecht. Sie klären ihn nicht nur über sich selber, sondern auch über den Urheber ihrer Wundertätigkeit auf.⁵¹ Daraufhin lässt sich der »Heide« taufen. Die missionarischen Aspekte der Kultadaption werden somit betont. Bernhard Kötting lag sicher nicht falsch, wenn er vermutete, »daß man von kirchlicher Seite bewußt an dieser Stelle den Kult der heiligen christlichen Ärzte eingerichtet bzw. gefördert hat zur Überwindung der heidnischen Verehrung der göttlichen Zwillinge.«⁵²

Walter Kraus hat bereits 1957 zusammenfassend auf weitere einzelne Darstellungselemente verwiesen, die bei den Dioskuren und den Anargyren in vergleichbarer Weise auftauchen: Kosmas und Damian erscheinen als Reiter, sie tragen wie die Dioskuren auf späten Denkmälern Fackeln in den Händen und sie retten ein Schiff.⁵³

Wenn man also beim Kosmas- und Damiankult auch nicht davon ausgehen kann, dass das Geschwisterpaar als Ersatz der Dioskuren konstruiert worden ist, so lässt sich doch festhalten, dass bei der Installation des Kultes in Konstan-

⁵⁰ So einst *L. Deubner*, *Kosmas* (Anm. 35), 38–83. Gegen die Annahme der Konstruktion zur Kultersetzung sprechen auch die Namen der Heiligen, die nach Syrien weisen, und der Nachweis einer älteren syrischen Fassung der Heiligenlegende, vgl. zusammenfassend *Kraus*, *Dioskuren* (Anm. 13), 1135.

⁵¹ Vgl. *L. Deubner*, *Kosmas* (Anm. 35), 113–117.

⁵² *Kötting*, *Peregrinatio* (Anm. 11), 219.

⁵³ Vgl. *Kraus*, *Dioskuren* (Anm. 13), 1135.

tinopel bewusst auf die fließenden Übergänge vom Kult der paganen Heroen zu den christlichen Heiligen insbesondere aus missionarischen Gründen geachtet worden ist.

5 JOHANNES UND KYROS IN MENUTHIS

Nicht nur der Kult um Kosmas und Damian nahm seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts gewaltig an Popularität zu. Ähnliches gilt auch für den Kult um Kyros und Johannes im ägyptischen Menuthis,⁵⁴ der allerdings nicht durch einen Kaiser, sondern durch den Jerusalemer Bischof Sophronios⁵⁵ nach einer Heilungserfahrung massiv gefördert worden war. Dieser knüpfte in seiner Sammlung der Wunder der Heiligen, die um 610 bzw. 619 n. Chr. publiziert worden ist,⁵⁶ explizit an die Erzählungen von Kosmas und Damian an.⁵⁷ Er betonte, diese gelesen und dabei Zweifel an dem Gerücht entwickelt zu haben, dass Kyros und Johannes vergleichbare Wunder vollbracht hätten – wenn dies so sei, dann habe Christus eben durch unterschiedliche Heilige dasselbe bewirkt.

Das Isis-Heiligtum im unterägyptischen Menuthis, etwa 20 km nordöstlich vom Zentrum Alexandrias, galt als eines der wichtigsten Pilger- und Heilungszentren im spätantiken Ägypten. Es lag nahe dem einst bedeutenden Serapis-Tempel von Kanopos.⁵⁸ Bereits der alexandrinische Erzbischof Theophilus († 412) versuchte, dem ausgeprägten paganen Kult einen christlichen Akzent entgegenzusetzen, indem er nicht nur um 391 n. Chr. den Serapis-Tempel von Kanopos zerstören, sondern in der Gegend auch eine Kirche der Evangelisten und ein Pachomianer-Kloster⁵⁹ bauen ließ.⁶⁰ Eine einfache Besetzung des Ortes

⁵⁴ Zum Kult um Kyros und Johannes im unterägyptischen Menuthis vgl. *D. Montserrat*, Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menuthis in Late Antiquity, in: *D. Frankfurter*, Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt, Leiden u. a. 1998 (= Religions in the Graeco-Roman World CXXXIV), 257–279.

⁵⁵ Zu Sophronios vgl. *Ch. Schönborn*, Sophrone de Jérusalem, Paris 1972; *H. Chadwick*, John Moschus and his Friend Sophronius the Sophist, in: *JThS XXV* (1974), 41–74.

⁵⁶ Zu der Sammlung der Wunder durch Sophronios vgl. *J. Duffy*, Observations on Sophronius' *Miracles of Cyrus and John*, in: *JThS XXXV* (1984), 71–90.

⁵⁷ Vgl. die *Narratio miraculorum SS. Cyri et Ioannis* 30. Zur Datierung zwischen 610 und 620 n. Chr. vgl. schon *Lucius*, Anfänge (Anm. 36), 262, Anm. 1; ferner *P. Grossmann*, Zur Gründung des Heilungszentrums der Hl. Kyros und Johannes bei Menuthis, in: *E. Czerny* (ed.), *Timelines. Studies in honor of Manfred Bietak*, Leuven 2006 (= *Orientalia Lovaniensia analecta CXLXI*), 203–212, hier 208.

⁵⁸ Zu dem Serapistempel und den dortigen Heilungen vgl. *Strabo XVII,1,17*, abgedruckt u. a. bei *A. Bernard*, *Le Delta égyptien d'après les textes grecs I*, Le Caire 1970, 183.

mit einer christlichen Kirche hat dem paganen Treiben vor Ort allerdings keinen Abbruch getan. Daher suchte wohl bereits Kyrill von Alexandrien († 444)⁶¹ nach einem wirksameren Mittel, dem populären, auch Heilungen herbeiführenden Isiskult zu entgegnen.⁶² In einer Traumvision – so zumindest nach Sophronios⁶³ – soll er im Jahr 414 n. Chr. von einem Engel auf die Gebeine von Märtyrern in der alexandrinischen Markus-Kirche hingewiesen worden sein, die als zweites bedeutendes Anargyren-Paar der Spätantike fortan Karriere machten: Kyros und Johannes. Wenn auch das Iseion von Theophilus und Kyrill wohl nicht zerstört worden ist⁶⁴ und noch für die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts Zeugnisse für die Fortführung des Isis-Kultes in Menuthis existieren,⁶⁵ so ist in Konkurrenz dazu die Heilpraxis seit den Zeiten Kyrills mit scheinbar großem Erfolg von den beiden christlichen Anargyren betrieben worden. Deren Gebeine wurden von dem alexandrinischen Hierarchen in die erwähnte Evangelisten-Kirche überführt,⁶⁶ die etwa drei Kilometer östlich von Kanopos nahe Menuthis gelegen war. Menuthis kann damit als ein Ort ununterbrochener, im christlichen Gewand fortgeführter Inkubationspraxis gelten.⁶⁷

⁵⁹ Zum Kloster der Tabennisioten, dem so genannten Metanoia-Kloster, vgl. zuletzt P. Grossmann, Gründung (Anm. 57), 204.

⁶⁰ Vgl. zur Zerstörung des Serapis-Tempels Rufin, hist. eccl. XI 26–27 (ed. Schwartz II 1032 f.); Eunapios, v. soph. (ed. Wright 420–422).

⁶¹ Zur Diskussion darüber, ob das Heilungszentrum von Menuthis möglicherweise erst unter dem nonchalkedonensischen Patriarchen Petros Mongos (477.482–488) eingerichtet worden ist (so Louis Duchesne, Annick Martin, Jean Gascoü und Ewa Wipszycka) oder nach der traditionellen Ansicht bereits unter Kyrill (412–444; so Dominic Montserrat), vgl. zuletzt Grossmann, Gründung (Anm. 57). Ich schließe mich den überzeugenden Ausführungen Grossmanns zugunsten einer Gründung durch Kyrill an. Er betont, dass lediglich bei Kyrill die Intention deutlich wird, dem Isis-Heiligtum durch die Installation der Märtyrer den Gar aus zu machen, vgl. ebd., 211.

⁶² Zu den Krankenheilungen durch Isis vgl. Diodor Sic. I,25,2 (ed. Bertrac 61 f.); ferner für den römischen Bereich: G. Lafaye, Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, isis, harpocrate et anubis hors de l'égypte, depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école néo platonicienne, Paris 1884, 161.

⁶³ Sophronios, Laudes 18–23 (PG LXXXVII/3, 3400–3408).

⁶⁴ Vgl. Grossmann, Gründung (Anm. 57), 209.

⁶⁵ Von der Auflösung einer Isis-Kultstätte ist erst in der Zeit des Petros Mongos († 490) die Rede, vgl. Z. Scholasticus, Vie de Sévère (ed. M. A. Kugener), PO II 1 (Nr. 6), 27–32. Grossmann, Gründung (Anm. 57), 210 macht allerdings zurecht deutlich, dass es sich bei der von Zacharias Scholasticus berichteten Auflösung nicht um die Zerstörung des berühmten Isis-Kultzentrums selbst, sondern um diejenige eines kleinen, »im Besitz eines privaten Kultvereins« befindlichen Heiligtums gehandelt haben müsse.

⁶⁶ Zur Evangelisten-Kirche vgl. Grossmann, Gründung (Anm. 57), 207 f.

⁶⁷ Vgl. Markschie, Gesund werden (Anm. 5), 183. Zur Inkubationspraxis, zu antiken Wun-

Im Blick auf die Kulttransformation stellt sich die Frage, warum Kyrill den alten Isis-Kult gerade durch ein Anargyren-Paar ersetzte? Gab es möglicherweise auch hier weitere Anknüpfungspunkte, die den Einsatz dieses bis dahin unbekanntes Märtyrerpaares in Menuthis sinnvoll machten?

Die Frage lässt sich nur eingeschränkt beantworten, da die meisten Kenntnisse zur Kultpraxis in Menuthis aus dem 7. Jahrhundert stammen. Während die tradierten Enkomia auf die Heiligen und die Wunderberichte frühestens aus dieser Zeit stammen, sind von Kyrill selber drei bei Sophronios tradierte Auszüge aus ursprünglich wohl zwei Reden auf die Heiligen erhalten.⁶⁸ Von der Grundtendenz her stimmen die Berichte des Sophronios und die Aussagen Kyrills durchaus überein. Die wenigen »biographischen« Angaben stammen ohnehin von Kyrill und sind allenfalls in den späteren Hagiographien noch ausgeschmückt.⁶⁹ Es ist daher angemessen, unseren Fragen auf der Basis beider Textcorpora nachzugehen.

Wie wir bereits sahen, gab es durchaus eine Verbindung zwischen dem Kult der Isis und den Dioskuren. Zwar ist in Menuthis selber ein entsprechender Dioskurenkult nicht belegt. Dafür existieren aber die bereits erwähnten Münzen aus dem benachbarten Alexandria, die auf eine Verbindung von Isis und Serapis mit den Dioskuren hinweisen. Es ist durchaus denkbar, dass auch in Menuthis die Dioskuren gleichsam durch die Heiligen ersetzt wurden. Während aus der »Kyra Menuthis« der »Kyrios Christos« wurde, entsprachen die Anargyren den bei Kyrill erwähnten Gehilfen der Gottheit.⁷⁰

Einige Argumente sprechen für eine solche Annahme:

derheilungen allgemein und deren christlicher Adaption vgl. *T. Lehmann (Hg.), Wunderheilungen in der Antike. Von Asklepios zu Felix Medicus. Begleitheft zur gleichnamigen Ausstellung der Humboldt-Universität zu Berlin und des Berliner Medizinhistorischen Museums der Charité. Berliner Medizinhistorisches Museum 10. November 2006 – 11. März 2007, Oberhausen 2006.*

⁶⁸ Die Auszüge finden sich in PG LXXVII, 1100–1105.

⁶⁹ So auch Kötting, *Peregrinatio* (Anm. 11), 203.

⁷⁰ Noch bei *R. Merkelbach, Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, 2. Aufl., München 2001, 328, Anm. 3 findet sich allerdings auch die Erklärung, dass der Name Kyros der Kyra Menuthis gegenübergestellt werden sollte. Kyrill habe dazu den Namen erfunden. Bei dieser Deutung ergibt sich die Schwierigkeit, dass der Name Johannes dann vollkommen unvermittelt erfunden sein müsste. Er könnte allenfalls von den Reliquien Johannes des Täufers her abgeleitet sein, die Theophilus Rufins Bericht gemäß nach Kanopos transferiert haben soll, vgl. *Grossmann, Gründung* (Anm. 57), 205. Ders. äußert 211 die Vermutung, dass der Name Kyros wie auch die anderen Namen möglicherweise auf der Verschlussplatte eines der Schiebegräber eines Hypogäums gestanden habe.

1. Die Konkurrenzsituation zwischen paganen und christlichen Heilkulten wird von Kyrill wie von Sophronios deutlich betont. Schon Kyrill schreibt, dass die beiden Heiligen den Satan und seine üblen Dämonen (= Isis und die Dioskuren?) vernichten würden⁷¹ – auf diesen Plural ist in der Forschungsliteratur bisher nicht geachtet worden. Gerade eine solche Konkurrenzsituation nötigte dazu, Vertrautes für die Anhänger der bisherigen Religion mit dem Neuen des Christentums zu verbinden. Der Auftritt der Heiligen gleichsam als Dioskuren in christlichem Gewand dürfte auch in Menuthis die Akzeptanz gegenüber der neuen Religion gesteigert haben. Diese wurde so gar nicht als neu wahrgenommen. Zu einer attraktiven Konkurrenz wurde der neue Heilgenkult trotzdem, weil nun das Heilen kostenlos durchgeführt wurde. Dies sei – so bereits Kyrill – ein Zeichen dafür, dass es den Anargyren um Hilfe und nicht um Verdienst gehe. Sophronios übt ferner – ähnlich wie der Verfasser der Wunder von Kosmas und Damian – häufiger Kritik an den Methoden eines Hippokrates oder eines Galen.⁷² Kyrill sprach davon, dass die Gegend himmlischer Ärzte zur Überwindung des heidnischen Kultes bedürfe. Darunter verstand er solche, die mit göttlichen Gnadengaben heilen.
2. Wenn Kyrill nur den Isis-Kult hätte ersetzen wollen, hätte er nicht *zwei* Märtyrer nach Menuthis transferieren müssen. Kritisch gegen dieses Argument ist einzuwenden, dass sich die Zweizahl nicht zwangsweise aus paganen Vorbildern ableiten lassen muss. Kyrill selber thematisiert sie auch, indem er betont, dass er eigentlich nur einen Märtyrer gesucht hätte. Die Gebeine der beiden wären aber bei der Auffindung in der Markus-Kirche Alexandriens so unzertrennbar gewesen, dass er beide nach Menuthis transferiert habe.⁷³ Dennoch passte die Zweizahl gerade auch bei der Ersetzung des zu vermutenden Dioskurenkultes und kam Kyrill daher zupass.
3. Es bestehen innerhalb der jeweiligen Paare der Dioskuren und der Anargyren – allerdings nur in entfernt vergleichbarer Weise – Unterschiede: Kyros ist dem sakralen Bereich als Mönch zugeordnet, Johannes als Soldat dem Bereich dieser Welt.⁷⁴ Es fällt auf, dass diese Unterschiede bei den Anargyren bereits von Kyrill betont werden, obwohl er historisch über seine Heiligen nichts Genaueres mehr ermitteln konnte. Möglicherweise liegt hier eine Parallelkon-

⁷¹ Vgl. *Kyrill*, hom 3, 1106 A. *Kötting*, Peregrinatio (Anm. 11), 203 schreibt nur: »In den Predigten, die Cyrill bei dieser Translation hielt, gab er bekannt, daß die Heiligen nun die Rolle übernehmen würden, die bisher der heidnische Dämon gespielt habe.«

⁷² Vgl. *Mir.* 8, 15, 27, 30, 48, 55, 67 u. a.

⁷³ *Grossmann*, Gründung (Anm. 57), 211 sieht in der Tatsache der verklebten Leichname eine historische Reminiszenz, da der Bericht darüber »auch inhaltlich nichts für die Legende bringt«. Vielleicht sollte aber die außergewöhnliche *concordia* des Heiligenpaares durch die Betonung dieses Faktums hervorgehoben werden.

⁷⁴ Vgl. *Kyrill*, hom. 2, 1101C.

- struktion zu den Unterschieden zwischen den beiden Dioskuren vor: Polydeukes soll ja göttlichen, Castor hingegen menschlichen Ursprungs gewesen sein.
4. Bemerkenswerter sind die gemeinsamen Attribute, die sich sowohl für die Dioskuren als auch die Anargyren finden. Die Bezeichnung als σωτήρες taucht in veränderter Form bei den Anargyren wieder auf. Sie sind in der Darstellung des Sophronios zunächst nicht selber als Retter bezeichnet, sondern als μιμηταὶ τοῦ Σωτήρος (Mir. 67; 3656B). Als solche Nachahmer Christi werden sie dann aber in dem Bericht über die wunderhafte Heilung seines Augenleidens von Sophronios selber als σωτήρες charakterisiert (Mir. 70, 3673C).⁷⁵ Spätestens bei Sophronios findet also für die Anargyren eine vergleichbare Attribuierung wie für die Dioskuren statt.
5. Die Tätigkeitsfelder der Dioskuren entsprechen denjenigen der Anargyren, wie sie bei Sophronios berichtet werden. Das betrifft nicht nur die Inkubations-Praxis, sondern auch ein Wunder an Schiffbrüchigen (Mir. 8, 3437B–3440B), das aus den übrigen Wundern auf auffällige Weise heraussticht: Es handelt sich um das einzige Wunder außerhalb des Heiligtums.

6 PAGANE HEROEN IM CHRISTLICHEN GEWAND ODER CHRISTLICHE MÄRTYRER PAGAN APPLIziert?

Handelt es sich nun bei den beiden beschriebenen Anargyren-Kulten um eine einfache Christianisierung paganer Heroenkulte? Die Beobachtung, dass das Anargyren-Paar keineswegs ursprünglich zur Ersetzung der Dioskuren gedient hat, spricht bereits dagegen. Die Prozesse von Kultadaptionen sind in jedem Fall vielschichtiger zu denken, als es Religionsgeschichtler wie Ludwig Deubner vorgeschlagen haben. Im Blick auf Konstantinopel hatte Deubner selber einräumen müssen, dass Kosmas und Damian die Dioskuren nicht einfach ersetzt haben. Das Auftreten als Paar lässt sich zumindest bei diesen Heiligen definitiv nicht nur vom Dioskurenkult erklären.

Bisher in der Forschung unbeachtet blieb die Möglichkeit, biblische Ideale für das paarweise Auftreten der Anargyren zu benennen. Bereits Kyrill sah explizit den Grund für das kostenlose Heilen von Kyros und Johannes in der Aussendungsrede Jesu nach Mt 10,8: »Macht Kranke gesund, weckt Tote auf, reinigt Aussätzige, treibt böse Geister aus. Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst gebt es auch.«⁷⁶ Dieser Text ist schon bei Irenaios von Lyon über den Jüngerkreis

⁷⁵ Der Titel θεοὶ σωτήρες taucht allerdings auch im hellenistischen Herrscherkult auf, so etwa für die Großeltern der Herrscher im Dekret von Kanopos aus dem Jahr 237 v. Chr., vgl. *Bernand*, *Delta* (Anm. 58), 991 Z. 17.

hinausgehend auf die Träger christlicher Charismen in den Gemeinden bezogen worden.⁷⁷ Gegen den Vorwurf aus nicht-valentinianischen, gnostischen Kreisen,⁷⁸ dass Jesus seine Wunder und Zeichen mithilfe von Zauberkünsten durchgeführt habe, betont Irenaios, dass nicht nur er, sondern alle seine Nachfolger Wunder zum Segen der Menschheit, umsonst und ohne aus eigennützigem Interesse zu täuschen, vollbracht hätten. Kostenloses Heilen wird somit als Beweis für eine tricklose, uneigenützige Handlung in Anschlag gebracht.⁷⁹ In diesem Sinne wird es auch in den Wundererzählungen sowohl über Kosmas und Damian als auch über Kyros und Johannes verstanden. Sieht man in den Anargyren aber konsequente Nachfolger der Jünger Christi, die in der Art und Weise für seine Botschaft eintreten, wie sie in der Aussendungsrede Jesu formuliert worden ist, ergibt sich auch ein Schlüssel zum paarweisen Auftreten der Anargyren:

In der markinischen Variante der Aussendungsrede Mk 6,7.13 werden die Jünger, die obendrein heilen sollen, zu solch paarweisem Auftreten ermutigt.⁸⁰ »Und er rief die Zwölf zu sich und hob an und sandte sie je zwei und zwei und gab ihnen Vollmacht über die unsauberen Geister. ... Und sie trieben viele Dämonen aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie«. Kyrill verstand in jedem Fall seine beiden Heiligen als konsequente Nachfolger Christi, als Martyres. Selbst ihr reales Martyrium wird dabei von ihm hervorgehoben.⁸¹

Eine explizite Rezeption von Mk 6 ist in den Wunderberichten über die Anargyren m. W. nicht mehr zu ermitteln. Dennoch ist zu konstatieren, dass die Ärztepaare von christlicher Seite aus gut als konsequente Nachfolger der Jünger, als Martyres Christi verstanden wurden. Bei den Anfängen des Kosmas und Damian-Kultes, die quellenmäßig nicht mehr zu erheben sind, mag das biblische Nachfolge-Ideal deren paarweisem Auftreten sogar zugrunde gelegen haben. Kyros und Johannes hingegen mögen bereits im Blick auf die Ersetzung des Dioskuren-Paares in Menuthis als ein solches Paar von Kyrill entdeckt worden sein. Ihr Verständnis als konsequente Zeugen Christi ließ sich von Mt 10 und Mk 6 her aber auch gegenüber Christen leicht begründen.

⁷⁶ Vgl. *Kyrill*, hom 3, 1105AB.

⁷⁷ Vgl. *Iren.*, Adv. haer. II 32,4 (ed. *Brox* II, 278–280). Wörtlich ist hier von denjenigen die Rede, »qui vere illius sunt discipuli«.

⁷⁸ Genannt werden die Anhänger von Simon Magus, Menander, Karpokrates u. a. vgl. *Iren.*, Adv. haer. II 32,5 (ed. *Brox* II, 280).

⁷⁹ Vgl. *Iren.*, Adv. haer. II 32,4 (ed. *Brox* II, 280).

⁸⁰ Vgl. zur paarweisen Berufung von »Zeugen« auch Dtn 19,15b; Koh 4,9–12, und zu den neutestamentlichen Apostelpaaren *G. Schille*, Die urchristliche Kollegialmission, Zürich/Stuttgart 1967 (ATHANT 48), bes. 89–91.136–139.

⁸¹ Vgl. *Kyrill*, hom. 2, 1101C; hom. 3, 1104C.

7 SCHLUSS

Nach unseren Beobachtungen hat es auch im Bereich des Kultes, zumindest des Heilkultes, interessante Verschränkungen paganer und christlicher Kultur gegeben. Ich rede lieber von einer Verschränkung als von einer religionsgeschichtlich nachvollziehbaren einlinigen Abhängigkeit. Die Rede von einem christlichen Heilerpaar basierte anfangs wahrscheinlich nicht auf paganen Vorbildern. Sie wurde aber durch die zunehmende Betonung der Parallelen für pagane Adressaten christlicher Mission viel leichter applikabel. Gerade in der Möglichkeit, die Anargyren von paganer wie christlicher Seite als Element der eigenen Kultur zu verstehen, lag wohl das besondere Erfolgsrezept der Anargyren-Kulte begründet. Die Förderung von – in gewisser Weise – akkommodierten Heiligenkulten ist in jedem Fall zur Verdrängung paganer Vorgängerkulte propagiert worden, ohne dabei zentrale biblische Ideale aufzugeben.