

ZWISCHEN MENSCH UND WOLF

Zur Lykanthropie in der spätantiken Medizin *

Résumé. — La maladie mélancolique de la lycanthropie décrite pour la première fois par Marcellus de Side fait partie intégrante des *compendia* byzantins. Oribase, Aétios d'Amida et Paul d'Égine reprennent tous des extraits de Marcellus où s'observent des différences et des omissions le plus souvent réduites, mais néanmoins significatives. Ces discrètes modifications mènent à de nouvelles évaluations du contenu, dont traite la première partie de l'exposé. La seconde partie cherche à expliquer pourquoi cette forme de démence dans laquelle le patient se croit transformé en loup a été considérée comme une maladie sous l'empire et dans l'Antiquité tardive, et la persistance de cette conception. C'est que le loup avait une image culturelle très forte et était vu comme l'opposé direct de l'homme : ses comportements transgressaient toutes les lois de la civilisation humaine. En dehors de la littérature zoologique, des descriptions de transformations en loup appuient également cette interprétation. Une troisième partie envisage la manière dont la signification culturelle du loup est transposée dans les descriptions médicales de la lycanthropie et se retrouve dans les symptômes pathologiques en relation avec le loup. Nul autre animal mieux que le loup ne pouvait exprimer comment dans sa folie le malade s'excluait de la société des hommes.

Die Lykanthropie (λυκανθρωπία) ist eine Erscheinungsform der Melancholie (μελαγχολίας εἶδος), deren namengebendes Symptom es ist, dass sich die Betroffenen wie Wölfe verhalten. Zunächst von Markellos von Side im zweiten Jahrhundert n. Chr. beschrieben, fand dessen Krankheits-schilderung in viele der spätantiken medizinischen Sammelwerke Eingang. Oreibasios, Aëtios von Amida, Paulos von Aigina und Paulos Nikaios präsentieren Exzerpte des Markellos in ihren medizinischen Enzyklopädien¹. Damit ist die Lykanthropie fester Bestandteil der spätantiken Zusammenstellungen von Kopfkrankheiten.

* Herzlich danke ich Herrn Prof. Dr. Klaus-Dietrich Fischer für seine kritischen Anmerkungen und allgemeine Unterstützung im Entstehungsprozess dieses Artikels.

1. Orib., *syn.*, 8, 9; Aët., 6, 11; Paul. Aeg., 3, 16; Paul. Nic., 24 (Ed. IERACI BIO 1996). Umfassend zur antiken Lykanthropie siehe meine Dissertationsschrift N. METZGER (2011), S. 125-159, sowie W. H. ROSCHER (1896); knapp aber erhellend der Artikel von W. KROLL (1940) in der *RE*; mit Vorsicht zu betrachten ist die medizinische Dissertation von E. HACKENBROCH (1968); P. BALIN (2005) beschäftigt sich mit der Krankheit aus der Perspektive des Mythenforschers; rezente, aber wenig

Obwohl die Kapitel der vier Autoren zur Lykanthropie offensichtlich auf dieselbe Quelle zurückgehen und sich lediglich durch kleine Änderungen und Auslassungen unterscheiden, führen diese zurückhaltenden Umgestaltungen zu neuen inhaltlichen Gewichtungen. In den Jahrhunderten von Markellos bis zu Paulos Nikaios (7. oder 9. Jh.) werden die Texte zunächst immer kürzer und die Symptome weniger, zudem verschiebt sich der inhaltliche Fokus auf spezifische Art und Weise. Die Autoren wählen das ihnen Wichtige ihrer Vorlage aus, entscheiden sich, das ihrer Meinung nach Überflüssige zu kürzen, und variieren Aussagen mehr oder weniger stark entsprechend ihrer eigenen Interpretation der Krankheit.

Zunächst von diesen Verschiebungen im Konzept der Krankheit unberührt bleibt die Ausrichtung der Krankheitsdefinition auf das wölfische Verhalten des Kranken – verdeutlicht bereits in der gleichbleibenden Benennung *λυκανθρωπία*. Dieses sehr spezifische Hauptsymptom der Krankheit muss für die Verfasser der Sammelwerke von einiger Bedeutung gewesen sein, wie die fortwährende Rezeption und die damit verbundene Aufmerksamkeit bestätigen.

Im Folgenden möchte ich der Frage nachgehen, warum sich der Lykanthropie-Kranke gerade wie ein Wolf verhält – und nicht etwa wie ein anderes Tier. Was bedeutet es im zeitgenössischen Kontext, wenn Menschen sich wölfisch verhalten? Was bedeutet es als Symptom einer melancholischen Krankheit?

Dazu möchte ich zunächst den konzeptuellen Verschiebungen der verschiedenen Lykanthropie-Kapitel von Oreibasios bis Paulos von Aigina nachgehen und den kulturellen Hintergrund wölfischen Verhaltens beleuchten. Ein Überblick über die antike Imagination des Wolfes und die semantische Betrachtung von Mensch-Wolf-Verwandlungen in Mythos und Ethnographie soll sich der kulturellen Bedeutung wölfischen Verhaltens nähern. Zuletzt möchte ich die so herausgearbeitete Bedeutung wölfischen Verhaltens mit der spezifischen Umgestaltung des Krankheitsbildes durch Paulos Nikaios in Verbindung setzen und an dieser die aufgestellte These zur Bedeutung des Wolfes überprüfen.

analytische Darstellungen der Hauptquellen bieten V. KONTAXAKIS *et al.* (2005) und E. POULAKOU-REBELAKOU *et alii* (2009). Beide geben aber leider sehr oft veralteten Forschungsstand sowie Editionen wieder und sollten nur mit Vorsicht konsultiert werden.

Die Lykanthropie-Schilderungen von Oreibasios, Aëtios von Amida und Paulos von Aigina ²

Die älteste erhaltene Quelle zur Lykanthropie findet sich bei Oreibasios (Ende 4. Jh. n. Chr.), der dieser ein Kapitel in seiner *Synopsis* widmet. Aëtios von Amida, der im sechsten Jahrhundert schrieb, präsentiert eine ausführlichere Version der Krankheitssymptomatik und nennt in seiner Überschrift Markellos von Side als Quelle für die Lykanthropie-Beschreibung. Im siebten Jahrhundert bietet Paulos von Aigina eine kurze Fassung desselben Kapitels, das er in gekürzter Version von Oreibasios übernommen hat ³. Der Text aller drei Autoren stimmt in weiten Teilen wörtlich überein, so dass sie offensichtlich auf denselben Ursprung zurückgehen.

Markellos von Side ist aus der *Suida* als Verfasser eines medizinischen Verswerks in 42 Büchern bekannt, von dem lediglich ein Fragment zu Heilmitteln erhalten ist, die aus verschiedenen Fischen gewonnen werden können ⁴. Er lebte im zweiten Jahrhundert n. Chr. ⁵. Zwischen der in Versform gebundenen ursprünglichen Schilderung der Lykanthropie durch Markellos und den erhaltenen Kapiteln der enzyklopädischen Autoren muss ein Prosa-Exzerpt stehen, auf das sowohl Oreibasios' als auch Aëtios' erhaltene Kapitel zurückgehen ⁶. Diese Vorlage in Prosa war vermutlich das heute verlorene Kapitel zur Lykanthropie in den *Collectiones* des Oreibasios. Von diesem ursprünglich vielbändige Werk ist unter anderem auch der Teil über die Kopfkrankheiten nicht erhalten. Oreibasios' *Synopsis* stellt eine Kurzfassung der *Collectiones* dar, so dass sich schließen lässt, dass das Kapitel zur Lykanthropie ebenfalls gekürzt daraus übernommen wurde.

Dem Aëtios, dessen Kapitel zur Lykanthropie um einiges umfassender ist als das des Oreibasios' in der *Synopsis*, mögen ebenfalls die *Collectiones*

2. Orib., *syn.*, 8, 9; Aët., 6, 11; Paul. Aeg., 3, 16.

3. Ausführlicher dazu siehe unten.

4. *Suid. s.v. Markellos*: οὗτος ἔγραψε δι' ἐπῶν ἡρωϊκῶν βιβλία ἰατρικὰ δύο καὶ μ', ἐν οἷς καὶ περὶ λυκανθρώπου. Die maßgebliche Edition des Fragments findet sich bei E. HEITSCH, *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften von Göttingen, Philologisch-Historische Klasse 3, 58), Band 2, 1964, S. 16-22. Voruntersuchungen und allgemeines zu den Fischfragmenten siehe E. HEITSCH (1963), S. 39-44.

5. Hauptquelle für die Datierung ist *Suida*, ebd., außerdem zwei erhaltene Epigramme von (*IG* 14, 1389) beziehungsweise über (*Anthol. Palat.*, 7, 158) Markellos. Erhellend zur Datierungsfrage ist J. NOLLÉ (1993), S. 175f.; vgl. E. L. BOWIE (1989), S. 202. Nennungen des Markellos in der pseudo-galenischen Schrift *De remediis parabilibus* (2, 21 = 14, 459 KÜHN) sind durch die unklare Verfasserschaft der Schrift nicht für die Datierung geeignet.

6. Vorgebracht von H. Diller, zitiert bei W. KROLL (1940).

als Quelle vorgelegen haben. Da es unwahrscheinlich ist, dass Aëtios seine Quelle ausbaute, wird im Folgenden angenommen, dass das ausführliche Kapitel des Aëtios von allen erhaltenen Versionen dem Urtext des Markellos am nächsten steht.

Der erste Teil des Textes aus dem sechsten Buch des Aëtios (Kap. 11) lautet folgendermaßen:

Περὶ λυκανθρωπίας ἤτοι κυνανθρωπίας Μαρκέλλου.

Οἱ τῇ λεγομένῃ κυνανθρωπία ἤτοι λυκανθρωπία νόσῳ κατεχόμενοι κατὰ τὸν Φεβρουάριον μῆνα νυκτὸς ἐξίσιασι τὰ πάντα μιμούμενοι λύκουσιν ἢ κύνας καὶ μέχρις ἡμέρας περὶ τὰ μνήματα μάλιστα διατρίβουσι.

Γνωρίζεις δὲ τοὺς οὕτω πάσχοντας διὰ τῶνδε ὄχροισι τυγχάνουσι καὶ ὀρώσιν ἀδρανὲς καὶ ξηροὺς τοὺς ὀφθαλμοὺς ἔχουσι καὶ οὐδὲν δακρύουσι. Θεάσει δὲ αὐτῶν καὶ κοίλους τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ γλώσσαν ξηρὰν καὶ οὐδὲ ὅλως σίελον προχέουσιν. Εἰσὶ δὲ καὶ διψώδεις καὶ τὰς κνήμας ἔχουσιν ἠλκωμένας ἀνιάτως διὰ τὰ συνεχῆ πτώματα καὶ τῶν κυνῶν τὰ δήγματα. Τοιαῦτα μὲν αὐτῶν τὰ γνωρίσματα.

Über die Lykanthropie oder Kynanthropie von Marcellus.

Die von der sogenannten Kynanthropie oder Lykanthropie Ergriffenen laufen im Februar bei Nacht hinaus, wobei sie in Allem Wölfe oder Hunde nachahmen, und halten sich meist bis Tagesanbruch bei den Grabmälern auf.

Man wird die an diesem Leidenden an folgenden Zeichen erkennen: Sie sind bleich, sehen schwach, haben trockene Augen und weinen nicht. Man wird bei ihnen hohle Augen sehen und eine trockene Zunge. Speichel sondern sie überhaupt nicht ab. Sie leiden unter Durst und an den Schienbeinen haben sie nicht abheilende Wunden durch die häufigen Stürze und Hundebisse. Derart sind ihre Charakteristika⁷.

Der Aufbau des Kapitels ist für die medizinische Handbuchliteratur typisch. Nach dem Titel und der Benennung der Krankheit folgt zunächst die Aufzählung der Symptome, an die sich die Aufstellung der empfohlenen therapeutischen Maßnahmen (siehe unten) anschließt. Zunächst werden die Verhaltenssymptome behandelt, die auch für die Benennung der Krankheit ausschlaggebend sind: Der Kranke verhält sich wie ein Wolf oder wie ein Hund, er geht des Nachts aus dem Haus und streicht um Grabstätten herum. Dieses Verhalten ist auffällig und für die Benennung der Krankheit zentral. Viele der körperlichen Symptome – Blässe, schwache Augen, trockene Augen und Zunge, ein Mangel an Tränenflüssigkeit und Speichel

7. Aët., 6, 11.

sowie großer Durst – weisen auf eine melancholische Krankheit hin, die den Körper in starkem Maße austrocknet. Rätselhafter sind die schwärenden Wunden, die sich die Kranken durch fortwährende Stürze und Hundebisse zuziehen.

Nach der Aufstellung der Symptome folgen die empfohlenen Therapiemaßnahmen:

Γινώσκειν δὲ χρῆ μελαγχολίας εἶδος εἶναι τὴν λυκανθρωπίαν, ἣν θεραπεύσεις κατὰ τὸν χρόνον τῆς ἐπισημασίας τέμνων φλέβα καὶ κενῶν τοῦ αἵματος ἄχρι λειποθυμίας καὶ διαιτῶν τὸν κάμνοντα ταῖς εὐχύμοις τροφαῖς. Κεχρήσθω δὲ λουτροῖς γλυκέσιν, εἶτα ὀρρῶ γάλακτος χρησάμενος ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας κάθαιρε τῇ διὰ τῆς κολυκυνθίδος ἱερᾶ Ῥούφου ἢ Ἀρχιγένους ἢ Ἰούστου, δεύτερον καὶ τρίτον παρέχων ἐκ διαστημάτων. Μετὰ δὲ τὰς καθάρσεις καὶ τῇ διὰ τῶν ἐχιδνῶν θηριακῇ χρηστέον. Καὶ τὰ ἄλλα παραληπτέον ὅσα ἐπὶ τῆς μελαγχολίας προεῖρηται. Εἰς ἐσπέραν δὲ ἐπερχομένης ἤδη τῆς νόσου τοῖς ὕπνον εἰωθόσιν ἐμποιεῖν ἐπιβρέγμασι τῆς κεφαλῆς χρῆσθαι καὶ ὄσφραντοῖς τοιούτοις καὶ ὀπίω διαχρίειν τοὺς μυκτῆρας, ἐνίοτε δὲ καὶ ποτίζειν τινὰ τῶν ὑπνωτικῶν.

Man muss sich aber klarmachen, dass die Lykanthropie eine Art Melancholie ist, die man behandeln wird, indem man zur Zeit der ersten Zeichen zur Ader lässt und Blut entzieht bis zur Ohnmacht, sowie den Kranken mit Kost ernährt, die gute Säfte erzeugt. Es soll Gebrauch gemacht werden von Bädern in Süßwasser, danach gebraucht man drei Tage lang Molke, man soll sie abführen mit dem Koloquinten-Heiligmittel des Rufus oder des Archigenes oder des Iustus zwei- bis dreimal nach gewissen Pausen. Nach dem Abführen ist Theriak mit Schlangenfleisch anzuwenden sowie anderes, was bei Melancholie schon zuvor angegeben ist. Gegen Abend soll man, solange die Krankheit sich noch in der Anfangsphase befindet, Gebrauch machen von gewöhnlich den Schlaf herbeiführenden Begießungen des Kopfes und Riechmitteln ebensolcher Art, sowie Opium in die Nasenlöcher streichen, manchmal auch Mittel, die den Schlaf befördern, als Trank einnehmen lassen⁸.

Die empfohlenen Therapiemaßnahmen sind zumeist auf die Melancholie bezogen, so wie etwa die genannte Hiera des Rufus bzw. des Archigenes oder des Iustus. Direkt auf die Verhaltenssymptome bezogen sind einzig die gegen Ende genannten Schlafmittel, die am Abend einzunehmen sind und wohl darauf abzielen sollen, das nächtliche Umherwandern des Kranken zu verhindern.

Während die Eckpunkte der Schilderung bei allen drei Autoren übereinstimmen, so ist sofort ersichtlich, dass die jeweilige Länge des Kapitels variiert. Aëtios bietet, wie gesagt, die ausführlichste Version; etwas kürzer ist die des Oreibasios aus der *Synopsis*, und Paulos von Aigina präsentiert

8. Aët., 6, 11.

letztere wiederum in gekürzter Form. Bis auf die entsprechenden Auslassungen stimmt Paulos' Text beinahe wortgleich mit dem des Oreibasios überein. An den Kürzungen der beiden letztgenannten Autoren lässt sich beobachten, welchen Angaben diese besonderen Wert zusprachen und welche sie für vernachlässigbar hielten. Tatsächlich verändert sich die Krankheit durch die kleinen Auslassungen und Streichungen von der ausführlichen Schilderung des Aëtios über Oreibasios' *Synopsis* bis hin zu Paulos von Aigina nicht unwesentlich⁹.

Bereits bei der Betitelung der Kapitel herrscht einige Varianz. Aëtios titelt noch *περὶ λυκανθρωπίας ἢ τοι κυναθρωπίας Μαρκέλλου* und räumt dabei sowohl der wölfischen als auch der hündischen Ausformung der Krankheit gleich viel Raum ein. Als einziger Autor nennt er Markellos als Quelle. Oreibasios hingegen verkürzt seinen Titel auf *περὶ λυκανθρωπίας* und signalisiert so schon durch die Krankheitsbezeichnung, dass seiner Meinung nach das zentrale Tier für die Symptomatik der Wolf ist und nicht der Hund. Paulos von Aigina verändert den Titel zum überraschenden *περὶ λυκάονος ἢ λυκανθρώπου*. Damit verschiebt er den Fokus von der benannten Krankheit hin zur Bezeichnung des Patienten als Lykanthropen beziehungsweise „Lykaon“ – um auf die gleichnamige mythische Gestalt hinweisen zu können.

Dieser häufig belegte Mythos erzählt vom arkadischen König Lykaon, der in einen Wolf verwandelt wurde, nachdem er Zeus Menschenfleisch zum Mahl bereitet hatte¹⁰. Paulos gebraucht also den bekannten Namen des Lykaon als eine typologische Bezeichnung für einen Menschen, der sich wie ein Wolf verhält. In diesem Sinne wurde der Begriff auch einige Zeit später von dem Chronisten Theophanes Homologetes gebraucht. Auch dort werden Lykaon und Lykanthropen zusammen gestellt¹¹. Der Verweis auf den Mythos ist also erklärender bzw. beschreibender Natur, da er auch dem mit der Lykanthropie unvertrauten Leser einen Eindruck davon vermittelt, womit man es bei der Krankheit zu tun hat¹².

Die bereits in den Überschriften fassbare Tendenz, den Hund zugunsten des Wolfes als Vergleichspunkt für das Verhalten der Kranken

9. In der folgenden Darstellung wird das Augenmerk insbesondere auf den ersten Teil des Textes gerichtet, in dem die Symptome beschrieben werden.

10. Näheres dazu unten.

11. In der zwischen 811 und 813 verfassten Chronik werden einige gedungene Attentäter als *λυκάονές τινες, ἢ λυκάνθρωποι* bezeichnet. Chron. 480, 16. Dazu siehe C. MANGO & R. SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, 1997, S. 659f.

12. Vgl. dazu die mythologische Studie von Pascal BALIN (2005), der den Verweis auf Lykaon zum Anlass nimmt, die gesamte Lykanthropie als medizinische Adaptation einer magisch-mythischen Idee zu interpretieren.

fallenzulassen, setzt sich in der Schilderung der Verhaltenssymptome fort. Während Aëtios noch dreimal den Hund erwähnt, ist von Oreibasios keine dieser Stellen in die *Synopsis* übernommen worden, und somit ist auch bei Paulos von Aigina, der augenscheinlich Oreibasios kopierte, keine mehr davon zu finden. Aëtios nennt noch ganz zu Anfang der Schilderung die Kranken οἱ τῇ λεγομένῃ κυνανθρωπίᾳ ἤτοι λυκανθρωπίᾳ νόσῳ κατεχόμενοι – die von der sogenannten Kynanthropie oder Lykanthropie Ergriffenen. Diese Wiederaufnahme der Überschrift durch Aëtios legt nahe, dass die Schilderung bei Markellos – immerhin in Gedichtform! – keine Überschrift besessen hat, sondern die Betitelung erst aus dieser Nennung der Krankheitsbezeichnung(en) ganz zu Beginn der Schilderung durch den Exzerptor ergänzt wurde. In diesem Satz wird die Kynanthropie auch vor der Lykanthropie genannt und ist damit das dritte Wort des Kapitels – eine sehr herausgehobene Position.

Im weiteren Verlauf des Textes streicht Oreibasios auch zwei weitere Erwähnungen des Hundes. Wie um die beiden Namen der Krankheit zu erläutern, kennzeichnet Aëtios die Kranken als τὰ πάντα μιμούμενοι λύκους ἢ κύνας – in allem Wölfe oder Hunde nachahmend – wovon bei Oreibasios nur noch die Wölfe übrigbleiben: τὰ πάντα λύκους μιμούμενοι. Des weiteren nennen beide Autoren am Ende der Symptomschilderung die unheilbaren Geschwüre, die die Kranken an ihren Unterschenkeln tragen (τὰς κνήμας ἔχουσιν ἠλκωμένας ἀνιάτως)¹³. Aëtios begründet diese mit häufigen Stürzen und Hundebissen: διὰ τὰ συνεχῆ πτώματα καὶ τῶν κυνῶν τὰ δῆγματα. Oreibasios formuliert verkürzend διὰ τὸ πολλάκις προσπταίειν, erklärt die Verletzungen an den Unterschenkeln also nur durch Stolpern oder Anstoßen – die nochmalige Nennung von Hunden entfällt.

Außerdem wird von Oreibasios die bei Aëtios vorhandene Notiz gestrichen, die Lykanthropie trete besonders im Februar auf (κατὰ τὸν Φεβρουάριον μῆνα)¹⁴. Paulos von Aigina streicht im ersten Teil des Kapitels die näheren Ausführungen zur Beschaffenheit der trockenen Augen (καὶ οὐδὲ δακρύουσι. Θεάση δ' αὐτῶν κοίλους τοὺς ὀφθαλμοὺς), die noch bei Oreibasios vorhanden waren¹⁵.

13. Zitiert nach Aëtios.

14. Vielleicht war diese Angabe bereits dem Oreibasios rätselhaft. Eine ausführliche Diskussion siehe in N. METZGER (2011), S. 161f., vgl. auch W. H. ROSCHER (1896), S. 62f.

15. Zitiert nach Oreibasios. Die Lektüre des kritischen Apparats zu Zeile 23 bei Paulos von Aigina verrät, dass diese zwei Halbsätze in einer Handschrift des Werkes dennoch vorhanden sind, während sie in allen anderen Handschriften fehlen. Herausgeber Heiberg hält diese für eine nachträgliche Interpolation, durch die sich die

Im therapeutischen Teil des Kapitels werden von allen Autoren fast textgleich Verfahren wie Aderlass, Bäder (λουτρά γλυκέα), Purgierung und eine entsprechende Diät (εὔχυμοι τροφαί) empfohlen, dazu kommen Medikamente wie Theriak und Opium. Oreibasios und Paulos von Aigina stimmen bis auf wenige Ausnahmen wörtlich miteinander überein; im Vergleich zu Aëtios kürzen sie lediglich bei der Aufzählung der gebrauchten Hiera und den Ausführungen zu den Schlafmitteln, deren Anwendung für den Abend vorgeschlagen wird – Detailangaben, die für den erfahrenen Arzt nicht notwendig sind.

Zusammengefasst lässt sich bei der vergleichenden Betrachtung der drei Texte sagen, dass die Bedeutung des Hundes für die Krankheit schwindet. Während Aëtios bzw. Markellos hündisches Verhalten noch ebenso nennen wie wölfisches, ist der Hund in den Schilderungen von Oreibasios und Paulos von Aigina gar nicht mehr vorhanden. Dem Wolf kommt mehr Signifikanz zu als dem Hund – was sich nicht aus den Texten selbst erklären lässt, sondern nur durch einen Blick auf die kulturelle Signifikanz der beiden Tiere in der antiken (und spätantiken) Tradition.

Die kulturelle Imagination des Wolfes

In seiner umfangreichen Studie „Von der Kynanthropie handelnde Fragmente des Marcellus von Side“ fragte bereits Wilhelm Roscher nach der kulturellen Signifikanz von Wolf und Hund, um sich damit der Krankheit zu nähern¹⁶. Im Unterschied zu der hier verfolgten Fragestellung suchte Roscher allerdings den *Ursprung* der Krankheit Lykanthropie bzw. Kynanthropie zu klären: Woher kam die Annahme der Ärzte, dass es eine melancholische Krankheit gebe, bei der sich die Betroffenen wie Hunde oder Wölfe verhielten? Roscher fasst κυνανθρωπία ἴησι λυκανθρωπία als austauschbare Begriffe für dieselbe Krankheit auf und fragte dementsprechend nach gemeinsamen Funktionen der beiden Tiere in Vorstellung und Symbolik der Antike. Als einzige Gemeinsamkeit findet er, dass chthonische Dämonen in den Gestalten beider Tiere belegt sind, die den Menschen bei lebendigem Leibe in die Unterwelt entführen¹⁷. Für ihn spiegelt dementsprechend die Krankheit Lykanthropie bzw. Kynanthropie einen Zustand wider, bei dem die betroffene Person bei lebendigem Leibe

betreffende Handschrift F auszeichne. Zu den Interpolationen in F siehe Heibergs Ausführungen in der *Praefatio*, S. viii.

16. W. H. ROSCHER (1896), S. 24f.

17. „Nur durch diese Annahme erklärt sich die sonst unbegreifliche Thatsache, daß eine und dieselbe Geisteskrankheit bald Lykanthropie, bald Kynanthropie genannt wird, da ja Wolf und Hund eben nur im Kult und Mythos der chthonischen Dämonen gleichbedeutend sind.“ W. H. ROSCHER (1896), S. 63.

dem Tode anheimfällt – symbolisch auch darin verdeutlicht, dass die Kranken sich bei Grabstätten aufhalten und die Krankheit bevorzugt im Februar aufträte. Nach Roscher sei der Monat religiös als Zeit der Seelenfeste (die attischen Anthesterien, römische Seelenfeste) zu deuten, bei denen nach dem Glauben vieler Menschen die Grenze zwischen Dies- und Jenseits durchlässig war und die Toten aus den Gräbern stiegen¹⁸.

Diese Interpretation aus dem religiösen Kontext bezieht zwar auf bestechende Art und Weise die anderen Verhaltenssymptome (Nacht, Grabstätten) und auch das Auftreten der Krankheit im Februar mit ein, übergeht aber, dass der Hund bereits aus Oreibasios' *Synopsis* verschwunden ist, also für die Lykanthropie-Beschreibungen nur von geringer Bedeutung ist. Roscher sucht nach der einen, ursprünglichen und unveränderlich diese bestimmenden Bedeutung der Krankheit. Im Gegensatz dazu soll in dieser Betrachtung erörtert werden, warum es gerade der Wolf war, der sich in der spätantiken Tradition halten konnte, während der Hund verschwand. Was zeichnete den Wolf im antiken Denken so aus, dass wölfisches Verhalten von allen möglichen Tierhaftigkeiten als einziges als eine eigene Art von Melancholie tradiert wurde?

Der Wolf, verbreitet über die gesamte antiken Welt, stand in direkter Konkurrenz zu der viehzüchtenden Bevölkerung, deren Herden er bedrohte¹⁹. Er war der antiken Bevölkerung so nahe, dass in manchen Jahren auch Wölfe innerhalb der Stadt Roms gesichtet werden konnten²⁰.

Das antagonistische Verhältnis zwischen Menschen und Wölfen kann an einer Vielzahl von Beschreibungen des Tieres deutlich werden. Verhalten und Charakter des Tiers wurden auf sehr spezifische Art und Weise imaginiert, sei es in zoologischer Beschreibung, in der Fabel oder in der Buntschriftstellerei. Im übertragenen Sinne wurde der Begriff „Wolf“ in Metaphern und Redensarten benutzt oder gewissen Menschen beigelegt. Dabei macht es kaum Unterschied, ob es sich um lateinische oder griechische Autoren handelt. Durch christliche Einflüsse vertieft sich das Bild in der Spätantike lediglich, so dass die grundlegende Imagination des Wolfs unverändert blieb.

18. W. H. ROSCHER (1896), S. 62f. Vgl. W. HERTZ (1862), S. 43, der den Februar der Lykanthropie mit den römischen Lupercalia in Verbindung bringt.

19. Zum Wolf in der antiken Welt siehe O. KELLER (1887), S. 158-177; W. RICHTER (1978); R. BUXTON (1987), S. 60-67; A. MARCINKOWSKI (2001).

20. Mehrfach erwähnt bei Livius und Cassius Dio, Stellen bei P. SCHWARZ (1888), S. 45f.

Auffällig negativ wird der Charakter des Wolfes bereits in den ansonsten zurückhaltenden zoologischen Schriften dargestellt. Buntschriftsteller wie Aelian (ca. 170 bis ca. 240 n. Chr.) bestätigen das Urteil mit lebhaften Schilderungen wölfischer Eigenheiten. Raub- und blutgierig, hinterlistig, wild und unsozial sind einige der immer wiederkehrenden Attribute ²¹. Seine Taktiken auf Raubzügen zeichnen sich durch nahezu menschliche Verschlagenheit aus, etwa wenn Xenophon berichtet, wie sich Wolfsrudel aufzuteilen pflegen, so dass die eine Gruppe die Hirten ablenken kann, während die Übrigen die Schafe reißen ²².

Außerdem wird den Wölfen nachgesagt, Menschen zu fressen, sowohl als Beute gejagte als auch tot aufgefundene. Aristoteles stellt in der *Historia Animalium* fest, dass alleinlebende Wölfe häufiger Menschenfleisch fräßen als Tiere in einem Rudel ²³. Heute hingegen gibt es nur wenige verifizierte Berichte von gesunden Wölfen, die Menschen überhaupt angefallen hätten. Das Tier wird heute als sehr scheu in Gegenwart von Menschen beobachtet.

Darüberhinaus bezichtigt Aelian in seiner Tiergeschichte den Wolf sogar des Kannibalismus an der eigenen Art: Nach erfolgloser Jagd losten die Wölfe angeblich einen aus ihrer Reihe aus, der als Futter für die anderen dienen müsse ²⁴.

Diesem grausamen Ruf ist auch der symbolische Gebrauch von Wolfsfell geschuldet. Ansonsten nur in Ausnahmefällen überhaupt gebraucht ²⁵, wurde Wolfsfell in Rom dazu verwendet, Vatermördern nach ihrer Verurteilung das Gesicht zu verhüllen ²⁶. In Vergleichen werden Tyrannen mit Wölfen gleichgesetzt und im Einzelfall auch besonders furchteinflößende Soldaten ²⁷. Im kriegerischen Kontext ist auch die römische Wölfin zu betrachten, die als heiliges Tier des Mars dessen Söhne säugt – weitaus signifikanter für die frühe Kindheit der streitlustigen Zwillinge, als wenn es

21. Arist., *hist. an.*, 488a, 28; 488b, 18; Ael., *an. hist.*, 5, 19; 7, 20.

22. Xen., *eq. mag.*, 4, 19. Zum Jagdverhalten siehe auch Arist., *hist. an.*, 620b, 6; Plin., *nat. hist.*, 10, 23; Ael., *an. hist.*, 3, 6; 8, 14.

23. Arist., *hist. an.*, 594a, 29-31: ἀνθρωποφαγοῦσι δ' οἱ μονοπεῖραι τῶν λύκων μᾶλλον αὐτῶν ἢ τὰ κυνηγέσια.

24. Ael., *an. hist.*, 7, 20. Siehe auch Aesop., 229 (Ed. E. CHAMBRY 1927).

25. W. RICHTER (1978), Sp. 969. Die wenigen Belegstellen, die Wolfsfell als Kleidungsstück nennen, stellen dieses als etwas sehr Außergewöhnliches und Signifikantes dar, siehe etwa Paus. 6, 6, 11 (ein böser Daimon) und 4, 11, 3 (rückständige arkadische Bergbewohner).

26. O. KELLER (1887), S. 169.

27. Zum Wolf als politischer Metapher siehe B. KUNSTLER (1991) und M. DETIENNE & J. SVENBRO (1979).

sich um eine friedliebende Hirschkuh gehandelt hätte²⁸. Im christlichen Kontext, dort vielfach belegt, stehen Wölfe für die besonders gefährlichen Verderber des guten Christen²⁹.

Bereits aus diesen Einblicken in die Art und Weise, wie die antiken Quellen den Wolf darstellen, zeichnet sich der einhellig negative Charakter ab, der dem Tier zugeschrieben wird³⁰. Der Wolf wird als Antagonist des Menschen imaginiert, er möchte diesen fressen, ins Verderben stürzen, und ein Mensch, der sich besonders schlimmer Verfehlungen schuldig gemacht hat, wird als Wolf bezeichnet.

Im Gegensatz dazu ist der dem Hund zugeschriebene Charakter wenig polarisierend. Sprichwörtlich sind Treue, Wachsamkeit, aber auch Feigheit sowie Dreistheit und Gemeinheit³¹. Da eine Vielzahl unterschiedlicher Rassen bekannt war, die zu verschiedenen Zwecken eingesetzt wurden, wurde der Hund im Gegensatz zum Wolf sehr vielfältig imaginiert.

Die biologischen Autoren vergleichen häufig Anatomie und Fortpflanzung des Wolfes mit den respektiven Eigenschaften des Hundes, wobei sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede aufgezeigt werden³². Allerdings bleiben Wolf und Hund grundlegend unterschiedliche Tiere; der Gedanke der Domestikation ist unbekannt. Gemeinsame Fortpflanzung zwischen Wolf und Hund wird als exotische Zuchtpraxis marginalisiert³³. In Beschreibungen von Jagd und Hirtenleben werden Wolf und Hund sogar regelmäßig als Antagonisten im Kampf um die Herden gegeneinander gestellt. Verhalten und Funktion der beiden Tiere stehen sich dabei diametral gegenüber.

Eine der wenigen Gemeinsamkeiten ist, dass sowohl Hund als auch Wolf als (gelegentliche) Aasfresser beschrieben werden, insbesondere als Nutznießer kriegerischer Auseinandersetzungen³⁴.

28. Zur römischen Wölfin siehe T. P. WISEMAN (1995), insbes. S. 63-76; J. N. BREMMER (1987), insbes. S. 30ff.

29. Beispiele bei W. RICHTER (1978), Sp. 981-984.

30. Vgl. A. MARCINKOWSKI (2001), S. 23-26, der folgert, das Verhältnis des antiken Menschen zum Wolf sei ein „phénomène d'attraction et de répulsion“ gewesen. Ähnlich M. DETIENNE & J. SVENBRO (1979).

31. C. HÜNEMÖRDER (1998).

32. Etwa bei Arist., *hist. an.*, 540a, 9; 580a, 11-23; 571b, 27; Plin., *nat. hist.*, 8, 83.

33. Arist., *hist. an.*, 607a, 2; Plin., *nat. hist.*, 8, 148.

34. W. H. ROSCHER (1896), S. 51.

Die Wolfsverwandlung als Grenzüberschreitung

Die negativen Zuschreibungen zum Tier Wolf sind auch zentrales sinngebendes Element bei Erzählungen, in denen sich Menschen in Wölfe verwandeln oder in diese verwandelt werden³⁵. Die sicherlich am häufigsten belegte Wolfsverwandlung ist der Mythos über den arkadischen König Lykaon³⁶. Dieser hat Zeus zu Gast und setzt ihm Menschenfleisch vor, worauf Lykaon in einen Wolf verwandelt wird. Dieser Mythos existiert in vielen verschiedenen Fassungen in ganz unterschiedlichen Quellengattungen; die Varianten sind zahlreich und selbst Lykaons Ausgang wird unterschiedlich dargestellt: Manchmal wird Lykaon nicht verwandelt, sondern von einem Blitzschlag getroffen, oder lediglich seine Söhne werden in Wölfe verwandelt. Zur Wiedererkennung des Mythos dient der an den Wolf erinnernde Name „Lykaon“ und die narrative Abfolge Verbrechen an den Göttern – Konsequenz.

Die wiederkehrenden Mytheme in verschiedenen Versionen des Mythos deuten auf ein Ausloten des Gegensatzpaares Zivilisation – Wildheit hin³⁷.

35. Es ist analytisch wichtig, zwischen den antiken Konzepten zur Wolfsverwandlung und dem viel späteren des „Werwolfs“ zu trennen. Die griechische Vorstellung von Wolfsverwandlungen lässt sich nicht mit dem germanischen Begriff „Werwolf“ fassen, da es sich bei den griechischen Schilderungen immer um Verwandlungen handelt, die im fiktionalen oder zumindest sehr fern liegenden Raum angesiedelt sind. Die Quellen belegen keine antike Vorstellung davon, dass sich Menschen der eigenen sozialen Gruppe in Wölfe verwandeln können und in dieser Gestalt Verbrechen ausführen, wie es das seit dem (lateinischen) Mittelalter belegte Konzept des Werwolfs vorsieht.

36. Zuerst belegt in den Pseudo-Eratosthenischen Katastern (1, 8r), dann bei Nikolaos von Damaskos (Fragm. 43 in *FGrH* Bd. 3, ed. MÜLLER 1883, S. 348-464; = Constant. Porph., *de virt. et vit.*, Bd. 1, S. 445f; = Suida *L* 797), in Apollodors *Bibliothēke* (3, 98-99), bei Pausanias (8, 2, 3-5), mit stark moralisierendem *Impetus* bei Clemens von Alexandria (*protr.* 2, 36, 5), in Negierung aller Werte bei Nonnos (*Dionys.*, 18, 20-24). Weiterhin erzählt von einem Anonymen Paradoxographen (*de transform.*, S. 222, 3-5; Ed. WESTERMANN, *Scriptores rerum mirabilium Graeci*, 1963), Timotheos in der *Epitome* des Aristophanes von Byzanz (2, 237; Ed. LAMBROS 1885) und den Scholien zu Lykophron (schol. in Lykoph., *vet.*, 481b; Ed. LEONE 2002). Lateinisch wird der Mythos erzählt von Ovid (*met.*, 1, 216-239), Hygin (*fab.*, 176; *astron.*, 2, 4, 1) und diversen Scholiasten (Serv. in Verg., *Aen.*, 1, 731; Serv. in Verg., *Bucol.*, 6, 41; schol. in Germ. Arat. S., 123f. [Ed. BREYSIG 1867]; schol. in Pap. Stat. *Theb.*, 7, 414; 11, 128 [Ed. JAHNKE 1908]).

37. Meine Interpretation des Mythos ist durch die strukturalistische Mythostheorie von Claude Lévi-Strauss inspiriert. Dazu siehe insbesondere C. LÉVI-STRAUSS (1977). Lévi-Strauss' Konzept bietet sich für die Interpretation des Lykaon-Mythos an, da es charakteristischer Weise erlaubt, ganz verschiedene Versionen ein und desselben Mythos gleichberechtigt zu berücksichtigen. In der neueren Forschungsliteratur wird hingegen der ritualtheoretische Ansatz bevorzugt, siehe etwa bei J. N. BREMMER (2007); W. BURKERT (1972), S. 98-108; J. R. VEENSTRA (2002); P. BONNECHERE

Gastfreundschaft, gemeinsames Mahl an einem Tisch, Opfer zu Zeus, Frömmigkeit, Lykaons οἶκος stehen auf der einen Seite, auf der anderen der Blitzschlag, der das Haus vernichtet, die Deukalische Flut, die allen Besitz hinwegspült, und natürlich das Leben als Wolf – ohne Kleider, Sprache und aufrechten Gang, grausam, wild und potenziell menschenfressend³⁸. Der Wendepunkt in der Handlung ist Lykaons Tat: Er bricht die fundamentalen zivilisatorischen Regeln mit Kannibalismus, Hybris und der Verletzung der Gastfreundschaft. Lykaons Verbrechen an Zeus und an seinen Mitmenschen führen zu der folgerichtigen Verwandlung in einen Wolf – dessen Verhalten er bereits in menschlicher Form an den Tag gelegt hatte.

Mit dem Mythos von Lykaon und Arkadien hängen auch verschiedene mythenartige Nachrichten zusammen, die sich um die Kultstätte des arkadischen Zeus Lykaios auf dem Berg Lykaios ranken. Bereits Platon sagt dem Kult des Zeus Lykaios nach, dass er Menschenopfer mit anschließendem Opfermahl desselben beinhalte³⁹. Derjenige, der beim Mahl ein Stückchen Menschenfleisch statt Tierfleisch aus dem Kessel fische und esse, verwandele sich in einen Wolf⁴⁰. Die Sage hält sich bis weit in die Kaiserzeit hinein; noch Plinius und Pausanias berichten von einem arkadischen Faustkämpfer, dem genau dies passiert sei⁴¹. Zehn Jahre lang sei dieser Mann ein Wolf gewesen, aber da er sich innerhalb dieser Zeit des Menschenfleisches enthalten habe, habe er sich nach Ablauf der zehn Jahre wieder zurückverwandelt. Beide Autoren behandeln die Nachricht ausdrücklich als unglaublich – aber Pausanias scheint sich zumindest bei der Durchführung von Menschenopfern in Arkadien nicht sicher zu sein.

(1994), S. 89-96. Zur Forschungsgeschichte der Ritualtheorie des Mythos siehe J. N. BREMMER (2005). Mir ähnlich argumentiert D. D. HUGHES (1991), S. 90.

38. All diese Details zur Wolfsverwandlung wirksam zusammengestellt von Ovid in dessen Version des Mythos in den *Metamorphosen* (1, 230-239): [...], *ego uindice flamma / in domino dignos euerti tecta penates; / territus ipse fugit nactusque silentia ruris / exululat frustra que loqui conatur: ab ipso / colligit os rabiem solitaeque cupidine caedis / uertitur in pecudes et nunc quoque sanguine gaudet. / in uillos abeunt uestes, in crura lacerti: / fit lupus et ueteris seruat uestigia formae; / canities eadem est, eadem uiolentia uultus, / idem oculi lucent, eadem feritatis imago est.*

39. Pl., *resp.*, 565d: Τίς ἀρχὴ οὖν μεταβολῆς ἐκ προστάτου ἐπὶ τύραννον; ἢ δῆλον ὅτι ἐπειδὴν ταῦτόν ἀρξεται δρᾶν ὁ προστάτης τῷ ἐν τῷ μύθῳ ὡς περὶ τὸ ἐν Ἄρκαδίᾳ τὸ τοῦ Διὸς τοῦ Λυκαίου ἱερὸν λέγεται; [...] Ὡς ἄρα ὁ γευσάμενος τοῦ ἀνθρώπινου σπλάγχθου, ἐν ἄλλοις ἄλλων ἱερῶν ἑνὸς ἐγκατατετημένου, ἀνάγκη δὴ τούτῳ λύκῳ γενέσθαι. Ἡ οὐκ ἀκήκοας τὸν λόγον;

40. Paus., 8, 2, 6.

41. Plin., *nat. hist.*, 8, 34, 3 (82); Paus., 6, 8, 2; Aug., *civ. Dei*, 18, 17.

Eine weitere arkadische Verwandlungsgeschichte wird ebenfalls von Plinius nach einer griechischen Quelle erzählt⁴². In Arkadien gebe es ein Priestergeschlecht, dessen Angehörigen in jungen Jahren über einen Teich schwimmen, um sich am anderen Ufer für einen Zeitraum von neun Jahren in Wölfe zu verwandeln. Auch hier wird berichtet, dass die Abstinenz von Menschen innerhalb der Zeit des Wolf-Seins die Rückverwandlung möglich mache.

Alle arkadischen Wolfsverwandlungsgeschichten setzen also den Genuss von Menschenfleisch als zentrales Kriterium für die Verwandlung in einen Wolf oder wieder zurück in einen Menschen. Entweder wird das Menschenfleisch zum Mahl dargereicht (Lykaon), es wird selbst gegessen (Opfer an Zeus Lykaios) oder die Enthaltensamkeit davon ist Bedingung für die Rückverwandlung. Der Übergang vom Mensch zum Wolf ist ein Übertreten fundamentaler Grenzen wie etwa des Kannibalismus-Tabus. Besonders anschaulich wird der Grenzübertritt bei der Erzählung vom durchschwommenen Teich: Die Betroffenen legen ihre Kleidung ab als Zeichen ihrer Loslösung vom alten Leben und überqueren mit dem Teich eine räumliche Schwelle, die ihr menschliches Leben und ihr neunjähriges Dasein als Wolf voneinander trennt. Menschliche Gesetze und wölfisches Leben sind streng voneinander getrennt. Erst durch das Sich-Bewähren, das Nicht-Fressen von Menschenfleisch, kann sich der Verwandelte dazu qualifizieren, wieder in die menschliche Gemeinschaft aufgenommen zu werden.

Grenzüberschreitung und fundamentale Gesetze des Zusammenlebens werden auch in der Wolfsverwandlung reflektiert, die Herodot von dem skythischen Volk der Neuren am Rande der bekannten Welt berichtet⁴³. Alle Neuren verwandeln sich einmal im Jahr für einige Tage in Wölfe. Auch Herodot gibt seinem Zweifel über diese Geschichte Ausdruck. Obwohl hier zunächst keine direkte Verbindung zu gesellschaftsfeindlichem Verhalten hergestellt wird, das mit der Verwandlung verknüpft wird, ist die Schilderung eingebunden in die phantastisch anmutenden Gebräuche verschiedener skythischer Völker, die allesamt grundlegende Gesetze der griechischen Zivilisation negieren. Die Melanchlainen tragen nur schwarze Kleidung, ein Stamm begräbt seine Toten nicht und ein anderer wird von Frauen regiert. In direktem Anschluss an die Neuren werden die Anthropophagen vorgestellt, die Menschenfleisch essen. Diese Gegenentwürfe zur eigenen Gesellschaft zeichnen ein genaues Kehr Bild der eigenen Werte.

42. Plin., *nat. hist.*, 8, 34, 3 (81); Aug., *civ. Dei*, 18, 17.

43. Hdt., 4, 105. Dazu siehe auch F. HARTOG (1980), S. 23-127; 207-219; R. BICHLER (2001), S. 15-109, insbes. S. 43 und 56; R. BUXTON (1987).

Hier wird in die Ferne projiziert, was in der eigenen Gesellschaft tabuisiert oder marginalisiert ist ⁴⁴.

Obwohl Arkadien räumlich gesehen inmitten der griechischen Sphäre liegt, dient der Ort auch hier als Projektionsfläche: Arkadien galt in der Antike durchweg als besonders altertümlich und lange als schwer zugänglich ⁴⁵. Bräuche aus griechischen Urzeiten hätten sich dort erhalten, so dass Arkadien die Möglichkeit bot, in die eigene ferne Vergangenheit zu blicken. Teil dieser urtümlichen Vergangenheit sind auch die Menschenopfer, die dem Lykaios-Kult noch für historische Zeit zugeschrieben wurden – durchweg von Schriftstellern anderer Gegenden ⁴⁶. Innerhalb Griechenlands kam den Arkadiern so die Rolle der randständigen, exotischen und ganz marginalen Gruppe zu, die als Gegenbild zum Eigenen fungieren konnte.

Wenn sich nun bei der Lykanthropie der Kranke wie ein Wolf verhält, so kommt diesem Verhalten ähnliche Symbolik zu wie aus den geschilderten Wolfsverwandlungen ersichtlich. Der Kranke fällt aus der Gemeinschaft heraus – er verhält sich wie ein Wolf. Es ist damit ein Tier gewählt, das in der kulturellen Imagination wie im Mythos dem Menschen als Antagonist gegenübersteht. Der Wolf kann das Andere zum Menschen verkörpern, tierische Wildheit im Gegensatz zu menschlicher Zivilisation und ihren Gesetzen. Zum Zeitpunkt der ersten Schilderung der Lykanthropie ist das Motiv des Übergangs von Mensch zu Wolf sowie seine Bedeutung bereits fest etabliert.

Die Verhaltenssymptome der Lykanthropie sprechen ebenfalls vom Austritt aus der menschlichen Gesellschaft: Der Kranke geht des Nachts aus dem Haus, wenn alle anderen Menschen schlafen. Er hält sich bei den Grabmälern auf, also einem unreinen und auf verschiedenen Ebenen gefährlichen Ort, der gemeinhin – zumal bei Nacht – tunlichst gemieden werden würde. Er verhält sich wie ein Wolf: also tierhaft, wild und gesetzlos. Das Bild des wölfischen Verhaltens kann direkt auf das Nicht-Menschliche, das genaue Gegenteil der menschlichen Zivilisation verwei-

44. R. BICHLER (2001), S. 43 und 56. Vgl. folgende ältere Autoren, die von einem historischen Kern der Schilderung ausgehen: R. LEUBUSCHER (1850), S. 6; F. G. WELCKER (1850), S. 171; R. BUXTON (1987).

45. Th. H. NIELSEN & J. ROY (2000), S. 12; Th. H. NIELSEN (2000), S. 32-36; 40-43.

46. Diskussion der Textzeugnisse bei D. D. HUGHES (1991), S. 96-107. Durch archäologische Befunde auf dem Lykaios konnten die Menschenopfer nicht bestätigt werden: J. N. BREMMER (2007), S. 78; D. G. ROMANO (2008), S. 47. Die moderne Forschungsliteratur ist ob der Realität der Menschenopfer zu Zeus Lykaios stark geteilt, vgl. M. JOST (1985), S. 264; P. BONNECHERE (1994), S. 85; W. BURKERT (1972), S. 102-105; J. N. BREMMER (2007), S. 73; D. D. HUGHES (1991).

sen. Wer zum Wolf wird, nimmt Charakteristika an, die dem menschlichen Zusammenleben direkt widersprechen. Er übertritt Grenzen, die Menschen nicht übertreten, entfernt sich vom Mensch-sein.

Paulos Nikaios' Umgestaltung der melancholischen Krankheiten

Tierhaftes Verhalten als Entfernung vom Menschlichen findet sich bei Paulos Nikaios wieder, der die verschiedenen melancholischen Krankheiten in ein inhaltliches System zu bringen sucht und im Zuge dessen auch die Lykanthropie⁴⁷ umgestaltet: Er unterteilt die Melancholie in die beiden Untergruppen Manie und Misanthropie, wobei er außerdem Lykanthropie und Enthousiasmos als Unterarten der Manie spezifiziert. So entsteht ein mehrschrittiges Gliederungssystem, das auch inhaltlich auf die beschriebenen Unterarten der Melancholie auswirkt.

Paulos Nikaios' hauptsächliche Quelle für alle melancholischen Krankheiten ist zunächst einmal Paulos von Aigina, dessen Ausführungen zur Melancholie der Systematik gemäß auf die verschiedenen Kapitel bzw. Krankheiten verteilt werden. So findet sich das Material in den Kapiteln *περὶ μελανχολικῶν*, *μελανχολίας*, *μανίας*, *μισανθρωπίας*, *λυκανθρωπίας* und *ἐνθουσιασμοῦ*⁴⁸.

Gemäß seiner Systematik leitet Paulos Nikaios auch sein Kapitel zur Lykanthropie mit der Einordnung als Manie ein: *Εἶδος μανίας ἐστὶν ἡ λυκανθρωπία*. In seiner Beschreibung der Manie nennt er bereits die Möglichkeit, dass sich die Kranken tierhaft verhalten und auf Friedhöfen aufhalten können – die Lykanthropie erscheint daher als Ausformung dieser speziellen Symptome⁴⁹.

Überschrieben ist das Kapitel mit dem einfachen *Περὶ λυκανθρωπίας* des Oreibasios. Auch an einer anderen Stelle kann deutlich werden, dass Paulos Nikaios sein Kapitel zur Lykanthropie auf Oreibasios und nicht (nur) auf Paulos von Aigina gründet. In der Beschreibung der Symptome bringt Paulos Nikaios zwei Halbsätze zu den trockenen Augen der Kranken, die nicht bei Paulos von Aigina, aber bei Oreibasios, zu finden sind: *οὐδὲ δακρῶσιν [...] θεάσῃ δὲ αὐτῶν κοίλους τοὺς ὀφθαλμοὺς*⁵⁰. Alle

47. Paul. Nic., 24 (Ed. IERACI BIO 1996. Ältere Edition in J. L. IDELER, *Physici et medici Graeci minores*, Bd. 2, 1842, S. 282).

48. Paul. Nic., 20-25.

49. Paul. Nic., 22: *ἦν θηριώδεις τινὲς γίνονται [...] καὶ οἱ μὲν ἔξω τῆς πόλεως περὶ τὰ μνήματα καὶ τοὺς τάφους διαιτῶνται*.

50. Orib., *syn.*, 7, 9. Zur Auslassung der Halbsätze bei Paulos von Aigina siehe oben, n. 15. Selbstverständlich steht und fällt die Frage nach Paulos Nikaios' Quelle mit der Bewertung der Echtheit dieser zwei Halbsätze bei Paulos von Aigina.

Unterschiede zwischen Oreibasios bzw. Paulos von Aigina und Aëtios weist auch Paulos Nikaios auf, so dass Aëtios als seine Quelle ausscheidet.

Auffällig an seiner Schilderung der Verhaltenssymptome ist, dass Paulos Nikaios die Angabe streicht, dass sich die Kranken wie Wölfe verhalten. Es verbleibt lediglich, dass die Kranken bei Nacht aus dem Haus gehen und sich bei Grabstätten aufhalten: *καὶ νυκτὸς ἐξιάσιν τὰ πάντα καὶ τάφους διατρίβουσιν*. Deplaziert wirkt daher auch *τὰ πάντα* in Nikaios' verkürztem Satz, das bei den anderen Autoren auf das Nachahmen der Wölfe bezogen war (*τὰ πάντα μιμούμενοι λύκους*)⁵¹. Weiterhin ergänzt Nikaios die *μνήματα* (Grabmäler) der anderen Autoren mit *καὶ τάφοι*.

Während Nikaios also die Verhaltenssymptome auf das nächtliche Herumstreichen und den Aufenthalt bei Grabstätten reduziert und mit keinem Wort wölfisches Verhalten erwähnt, erweitert er die Aufstellung der körperlichen Symptome in auffälliger Art und Weise. Er betont die außerordentliche Trockenheit des Körpers: *οὔτε δακρύνουσιν οὔτε ὑγραίνονται* – weder weinen sie, noch haben sie feuchte Augen; *εἰσὶ [...]* *ξηροί* – sie sind ausgetrocknet. Damit nennt Paulos Nikaios mehrfach die Trockenheit der Augen, zusätzlich zu der bereits bekannten allgemeinen Trockenheit der Zunge sowie dem starken Durst. Außerdem fügt er als eigenen Beitrag das Symptom des „nassen Gesichtes“ (*τὸ πρόσωπον ὑγρόν*) des Kranken unter die Aufzählung der Trockenheitssymptome, was die genaue Verteilung von Feuchtigkeit und Trockenheit im und am Körper des Patienten weiter spezifiziert⁵².

Nach der Schilderung der Symptome fügt Paulos Nikaios einen Abschnitt über die Ursachen der Melancholie ein⁵³. Dieser stammt wohl aus dem Melancholie-Kapitel des Paulos von Aigina⁵⁴, aus dem Paulos Nikaios den Text etwas verkürzt übernommen hat. Die Ursachen, die in diesem Abschnitt auftreten, werden in einer zweiten eingeschobenen Passage im Teil zur Therapie aufgegriffen. Auch dieser Zusatz stammt aus der Melancholie-Schilderung des Paulos von Aigina⁵⁵.

51. Orib., syn., 8, 9. IERACI BIO, Ed. Paul. Nic., S. 262, übersetzt das *τὰ πάντα* mit *continuamente*.

52. Das *τὸ πρόσωπον ὑγρόν* findet sich nicht bei Paulos von Aigina oder Oreibasios – seine Provenienz bleibt unklar.

53. Ἴδια δὲ σημεῖα τῶν μελαγχολικῶν τό τε κατισχναίνειν τὸ σῶμα καὶ μελαγχολικὸν εἶναι τῇ φύσει ἢ καὶ ἐξ ἐπικτήτου διὰ τινος φροντίδας ἢ ἀγρυνίας ἢ μοχθηρῶν σιτίων [ἢ] προσφορὰς ἢ ἐπίσχεσιν αἰμορροΐδων καὶ καταμηνίων γυναικῶν. Paul. Nic., 24.

54. Paul. Aeg., 3, 14, 1 (S. 156, Z. 23-27 HEIBERG).

55. Καὶ τὰς αἰμορροΐδας ἀναστῶσαι καὶ καταμήνια γυναικῶν προέσθαι κελεύσω, <ει> διὰ τῆν τούτων ἐπίσχεσιν τὴν γεγενημένην εἶη τὸ πάθος. Ἄγαθαί

Alle Änderungen, die Paulos Nikaios gegenüber dem Text von Oreibasios oder Paulos von Aigina vorgenommen hat, stellen damit die Lykanthropie als melancholische Krankheit heraus. Dadurch, dass Paulos Nikaios auch das hauptsächliche Verhaltenssymptom der Lykanthropie herausgekürzt hat, das Nachahmen von wölfischem Verhalten, weist in seinem Text nur noch die Benennung der Krankheit als *λυκανθρωπία* auf einen solchen Hintergrund hin. Sie wird zu einer schweren Melancholie mit außerordentlicher Trockenheit des Körpers und dem einen Verhaltenssymptom, dass sich der Kranke gerne des Nachts bei Grabstätten aufhält. Dieses Verhalten ist aber wenig spezifisch, da die Sehnsucht nach dem Tod auch bei Paulos von Aigina als Merkmal der Melancholie genannt wird ⁵⁶.

Das tierische Verhalten, das aus der Beschreibung der Lykanthropie herausfällt, wird in Paulos Nikaios' Kapitel zur Misanthropie als eines der möglichen Symptome der Misanthropie genannt ⁵⁷. Wie auch der große Teil des Textes der anderen melancholischen Krankheiten, die Paulos Nikaios beschreibt, stammt der Kern der Misanthropie-Schilderung aus dem Melancholie-Kapitel von Paulos von Aigina ⁵⁸. Die Krankheit zeichnet sich durch den namensgebenden Menschenhass aus, insbesondere auch gegenüber den Personen des eigenen Haushalts ⁵⁹. Dabei könne es vorkommen, dass sich der Kranke für irgendein Tier halte und auch dessen Stimme nachahme: *καὶ τὸ δοκεῖν τοὺς μὲν τινα ζῶα εἶναι ἄλογα καὶ μιμῆσθαι τὰς φωνὰς αὐτῶν*. Das tierische Verhalten des Kranken ist Ausdruck seiner Entfernung von der menschlichen Umwelt, die für die Misanthropie zentral ist. Sein Verlust der Sprache – als wichtigstes Kriterium der Unterscheidung zwischen Tieren und Menschen – zeigt den Übergang von Mensch zu Tier unmissverständlich an; er ist nicht mehr kommunikationsfähig.

Paulos Nikaios interpretiert also im Zuge seiner Neuordnung der Unterarten der Melancholie tierisches Verhalten im Allgemeinen und wölfisches im Speziellen als Misanthropie, während er das wölfische Verhalten aus der Lykanthropie streicht, die damit ihres vormals namengebenden Symptoms entledigt wird. Gleichzeitig bestätigt Paulos

δὲ καὶ αἱ διουρητικαὶ δυνάμεις καὶ τῶν ἰδρώτων κάθαρσις. Paul. Nic. 24; vgl. Paul. Aeg. 3,14,2 (S. 157, Z. 22-25 HEIBERG).

56. Paul. Aeg., 3, 14, 1 (S. 156, Z. 19 HEIBERG).

57. Paul. Nic., 23.

58. Paulos Nikaios ist damit der einzige der enzyklopädischen Autoren, der die Misanthropie als eigene Krankheit aus der Melancholie ausgliedert.

59 Paul. Nic., 23: ἀποστροφή καὶ μῖσος πρὸς πάντας ἀνθρώπους καὶ μάλιστα πρὸς τοὺς οἰκείους αὐτοῦ.

Nikaïos damit die oben vorgebrachte These, dass wölfisches Verhalten als Krankheitssymptom die Bedeutung trage, dass sich der Kranke in größtmöglicher Entfernung zur menschlichen Gemeinschaft befinde. Der als Antagonist der menschlichen Zivilisation imaginierte Wolf steht von allen Tieren für die stärkste Entfernung zur Gesellschaft der Mitmenschen. Wölfisches Verhalten ist diejenige tierische Grenzüberschreitung, die den Kranken am weitesten von der gesellschaftlichen Ordnung hinwegführt. Misanthropie ist eine angemessene Beschreibung dieses Zustands.

Nadine METZGER
Institut für Geschichte und Ethik der Medizin
Universität Erlangen-Nürnberg

Bibliographie

- P. BALIN (2005): „Diagnostic: Lycanthrope“, in Ph. MUDRY (Hrsg.), *Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique. Actes du colloque international, Lausanne, 20-22 mars 2003*, Bern - Berlin, S. 295-305.
- R. BICHLER (2001): *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte*, Berlin.
- P. BONNECHERE (1994): *Le sacrifice humain en Grèce ancienne* (Kernos Supplément, 3), Athen - Lüttich.
- E. L. BOWIE (1989): „Poetry and Poets in Asia and Achaia“, in S. WALKER und A. CAMERON (Hrsg.), *The Greek Renaissance in the Roman Empire. Papers from the Tenth British Museum Classical Colloquium* (Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplements, 55), London, S. 198-205.
- J. N. BREMMER (1987): „Romulus, Remus and the Foundation of Rome“, in J. N. BREMMER und N. M. HORSFALL (Hrsg.), *Roman Myth and Mythography* (Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement, 52), London, S. 25-48.
- J. N. BREMMER (2005): „Myth and Ritual in Ancient Greece. Observations on a difficult relationship“, in R. VON HAEHLING (Hrsg.), *Griechische Mythologie und frühes Christentum*, Darmstadt, S. 21-43.
- J. N. BREMMER (2007): „Myth and Ritual in Greek Human Sacrifice. Lykaon, Polyxena and the case of the Rhodian criminal“, in J. N. BREMMER (Hrsg.), *The Strange World of Human Sacrifice*, Leuven, S. 55-80.
- W. BURKERT (1972): *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, New York.
- R. BUXTON (1987): „Wolves and Werewolves in Greek Thought“, in J. N. BREMMER (Hrsg.), *Interpretations of Greek Mythology*, London, S. 60-79.
- M. DETIENNE und J. SVENBRO (1979): „Les loups au festin ou la Cité impossible“, in M. DETIENNE und J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, S. 215-237.
- E. HACKENBROCH (1968): *Die Lykanthropie. Mythos - Aberglaube - Krankheit. Ein Beitrag zur Geschichte psychopathologischer Begriffe*. Diss. med. Köln.
- F. HARTOG (1980): *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris.
- E. HEITSCH (1963): *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zu Andromachos, Markellos von Side und zum Carmen de viribus herbarum* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 1963, 2), Göttingen.
- E. HEITSCH (1964): *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*, Bd. II (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Folge 3, 58), Göttingen.
- W. HERTZ (1862): *Der Werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte*, Stuttgart.
- D. D. HUGHES (1991): *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London.
- C. HÜNEMÖRDER (1998): „Hund“, *DNP* 5, S. 755-758.

- M. JOST (1985): *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (École Française d'Athènes. Études péloponnésiques, 9), Paris.
- O. KELLER (1887): *Thiere des classischen Alterthums in culturgeschichtlicher Beziehung*, Innsbruck.
- V. KONTAXAKIS *et alii* (2005): „Lycanthropy according to Byzantine Physicians“, *Psihijatrija Danas* 37, S. 329-334.
- W. KROLL (1940): „Lycanthropie“, *RE Suppl.* 7, S. 423-426.
- B. KUNSTLER (1991): „The Werewolf Figure and Its Adoption into the Greek Political Vocabulary“, *The Classical World* 84, S. 189-205.
- R. LEUBUSCHER (1850): *Ueber die Wehrwölfe und Thierverwandlungen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie*, Berlin.
- C. LÉVI-STRAUSS (1977): „Die Struktur der Mythen“, in C. LÉVI-STRAUSS, *Strukturelle Anthropologie 1*, Frankfurt am Main, S. 226-254.
- C. MANGO und R. SCOTT (1997): *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, Oxford.
- A. MARCINKOWSKI (2001): „Le loup et les Grecs“, *Ancient Society* 31, S. 1-26.
- N. METZGER (2011): *Wolfmensen und nächtliche Heimsuchungen. Zur kulturhistorischen Verortung vormoderner Konzepte von Lycanthropie und Ephialtes* (Studien zur Geschichte der Medizingeschichte und Medizingeschichtsschreibung, 4), Remscheid.
- Th. H. NIELSEN (2000): „The Concept of Arkadia. The people, their land, and their organisation“, in Th. H. NIELSEN und J. ROY (Hrsg.), *Defining Ancient Arkadia. Symposium, April, 1-4 1998*, Kopenhagen, S. 16-79.
- Th. H. NIELSEN und J. ROY (2000): „Introduction. Progress in Arkadia“, in Th. H. NIELSEN und J. ROY (Hrsg.), *Defining Ancient Arkadia. Symposium, April, 1-4 1998*, Kopenhagen, S. 7-15.
- J. NOLLE (1993): *Side im Altertum. Geschichte und Zeugnisse. Band I. Geographie – Geschichte – Testimonia. Griechische und lateinische Inschriften (1-4)*, Bonn.
- E. POULAKOU-REBELAKOU *et alii* (2009): „Lycanthropy in Byzantine Times (AD 330-1453)“, *History of Psychiatry* 20, S. 468-479
- W. RICHTER (1978): „Wolf“, *RE Suppl.* 15, S. 960-987.
- D. G. ROMANO (2008): „Cult Digs. The Sanctuary of Zeus on Mt. Lykaion“, *Current World Archaeology* 30, S. 42-48.
- W. H. ROSCHER (1896): *Von der „Kynanthropie“ handelnde Fragmente des Marcellus von Side* (Abhandlungen der philosophisch-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, 17), Leipzig.
- P. SCHWARZ (1888): „Menschen und Tiere im Aberglauben der Griechen und Römer“, Elfte Programm des Städtischen Realgymnasiums zu Celle, Programm Nr. 305, S. 23-50.
- J. R. VEENSTRA (2002): „The Ever-Changing Nature of the Beast. Cultural change, lycanthropy and the question of substantial transformation (From Petronius to Del Rio)“, in J. N. BREMMER und J. R. VEENSTRA (Hrsg.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven, S. 133-166.

- F. G. WELCKER (1850): „Lykanthropie ein Aberglaube und eine Krankheit“, in F. G. WELCKER, *Kleine Schriften*, Bd. 3, Bonn, S. 157-184.
- T. P. WISEMAN (1995): *Remus. A Roman myth*, Cambridge.