

Asclepius. Geneeskunde en cultus

Robert Duthoy

Te oordelen naar het aantal en de verspreiding van de votiefinscripties, votiefbeelden en heiligdommen mag Asclepius gerekend worden tot de populairste godheden in de antieke wereld. Een populariteit die hij ongetwijfeld te danken had aan zijn functie als genezingsgod. Het feit dat hij volgens de mythologie als zoon van een god (Apollo) en een sterveling (Coronis) in feite geen volwaardige god maar slechts een halfgod (een na zijn dood geheroïseerde mens) was stond deze populariteit blijkbaar niet in de weg. De mythen vertelden dat hij al onmiddellijk na zijn geboorte als zoon van Apollo, die ook als een genezingsgod werd vereerd, over bijzondere vaardigheden beschikte en aan de zorgen van de centaur Chiron werd toevertrouwd die hem verder in de geneeskunst opleidde. Hij ontpopte zich dan ook als een succesvol geneesheer. Maar toen hij een dode terug tot leven wekte, werd hij door Zeus neergebliksemd omdat hij door die opwekking een grens had overschreden.

Feit is in ieder geval dat hij het voorwerp van een cultus werd door vereerders die van hem genezing verwachtten. Al voor het einde van de vierde eeuw v.Chr. zijn niet minder dan 200 cultusplaatsen bekend in de Griekse wereld met Epidauros als belangrijkste centrum. Van daaruit werd hij in 293 v.Chr. ook ingevoerd te Rome waar twee jaar later op het Tibereiland een heiligdom voor hem verrees. In de daaropvolgende eeuwen verspreidde de Asclepiuscultus zich verder over het westelijk deel van de antieke wereld en in een studie uit 2000 kwam Hart tot een totaal van 513 Asklepieia over de gehele antieke wereld.

Het wekt dan ook enige verwondering dat tot op heden er geen ook voor een breder publiek toegankelijke monografie in het Nederlands beschikbaar was. Met zijn boek vult Florian Steiger dan ook een leemte. Het boek is een bewerkte vertaling van een in 2016 in het Duits verschenen studie waarvan inmiddels ook een Engelse (2018), Italiaanse (2020) en Spaanse (2023) vertaling gepubliceerd werd.

Steger verduidelijkt zijn opzet als volgt: *Deze monografie wil met een waaier aan representatieve bronnen de Asclepiusgeneeskunde in relatie tot de geneeskunde in de keizertijd beschrijven. Het historische zwaartepunt ligt daarom in de Romeinse keizertijd (27 v.C. tot 284 n.Chr.). Vroegere en latere bronnen worden ook gebruikt om een beter beeld te schetsen. De rituelen in de Asklepieia worden geplaatst binnen de eclecticische genezingsmarkt uit die culturele periode. Zo verruimen we de gangbare religieus-historische visie op de Asclepiuscultus en leggen een essentiële dimensie bloot: de Asclepiusgeneeskunde.* De studie kan dan ook gezien worden als een tweeluik: enerzijds een beschrijving van de context waarbinnen de Asclepiusgeneeskunde moet gesitueerd worden (Hoofdstuk II, **Context van de Asclepiusgeneeskunde**, blz. 17-36); anderzijds de hoofdbrok van het boek en het onderwerp stricto sensu van het boek, de beschrijving van de Asclepiusgeneeskunde zelf (Hoofdstuk III, **De praktijk van Asclepius**, blz. 37-133).

Aan die hoofdstukken gaat een inleiding vooraf die als eerste hoofdstuk (blz. 9-16) fungeert. Daarin schetst de auteur eerst de historiek van het onderzoeksobject. Deze *status quaestionis* brengt volgens de auteur een leemte aan het licht: *'Tot nog toe stonden de religieus-historische aspecten centraal, waardoor het medische standpunt werd verwaarloosd.'* Het is deze leemte die de auteur wil vullen. Hoe hij daarbij te werk zal gaan, licht hij vervolgens toe in wat als een beredeneerde inhoudsopgave van zijn boek kan beschouwd worden.

In hoofdstuk II gaat Steger eerst nader in op de begindagen van Asclepiuscultus in Rome wanneer

in 293 v.Chr. vanuit Epidaurus Asclepius wordt ingevoerd. Hoewel de Romeinen de Asclepiuscultus als Griekse import beschouwden, toont de auteur vervolgens aan dat de culturele wortels van Asclepius verder gaan dan zijn Griekse herkomst en dat er ook relaties met Babylon en Egypte kunnen teruggevonden worden. Vervolgens geeft de auteur een overzicht van de medische tradities (ieder met hun eigen praktiserende artsen) die te Rome bestonden. Hij onderscheidt daarbij vijf groepen of tradities en bespreekt achtereenvolgens hun uitgangspunt, de manier waarop zij dit in de praktijk toepasten, en de mate waarin zij in Rome populair waren. Achtereenvolgens passeren de dogmatici, empirici, methodici, pneumatici en anoniemen de revue. Naast en buiten deze vijf tradities waren er ook praktiserende artsen actief die niet bij een van deze vijf groepen kunnen ondergebracht worden. De auteur maakt daarbij een onderscheid: enerzijds geneesheren die door hun literaire werken gekend zijn zoals Aretaeus van Cappadocia, Scribonius Largus, Pedanius Dioscorides, Rufus van Efese, Aulus Cornelius Celsus en tenslotte de meest vermaarde arts uit de oudheid Galenus van Pergamon wiens omvangrijke bewaarde oeuvre met uiteenzettingen over theoretische geneeskunde een lange en cruciale receptiegeschiedenis heeft gekend; en anderzijds feitelijk praktiserende artsen die alleen door inscripties gekend zijn. In het laatste onderdeel van het hoofdstuk beschrijft Steger de medische praktijk die uitgeoefend werd door publieke artsen, aangesteld door de overheid voor de gezondheid van een stadsbevolking en die in ruil daarvoor voordelen en privileges ontvingen van de stad, vervolgens die van de private artsen en van de legerartsen die deel uitmaakten van de militaire gezondheidsdienst. Naast deze drie groepen artsen die er trots op waren wetenschappelijk en rationeel te zijn, waren er ook nog niet-medische groepen actief in de gezondheidssector zoals masseuses, ziekenverzorgers en producenten of handelaars in medicijnen en geneesmiddelen.

Na aldus in hoofdstuk II de context te hebben geschetst waarbinnen de Asclepiusgeneeskunde bedrijvig was wordt in hoofdstuk III, verreweg het meest uitvoerige dat maar liefst 97 bladzijden beslaat van de 140 bladzijden die exposé telt, het eigenlijke onderwerp behandeld. Eerst wordt de geschiedenis van de verspreiding van de Asclepiuscultus beschreven vanuit Epidaurus dat als de bakermat van de Asclepiusverering mag beschouwd worden en waar de oudste overblijfselen uit de zesde eeuw v.Chr. dateren. Een overzicht van de belangrijkste heiligdommen in de antieke wereld maakt het toenemend succes van deze cultus duidelijk. Dan volgt een overzicht van de verschillende vormen die deze verering kon aannemen. Daarbij schenkt Steger ook aandacht aan de magische opvattingen van genezing die in de antieke wereld voorkwamen, aan het fenomeen van de biechtinscripties en aan de concurrentie die het christendom dat ook mirakelgenezingen kende, mettertijd voor de Asclepiusverering betekende. Toch blijkt, althans in Ascalon (Phenicië), nog in 529 het heiligdom van Asclepius in gebruik alhoewel keizer Theodosius I al in 392 aan alle inwoners van het Romeinse rijk de uitoefening van heidense culten had verboden. In het tweede onderdeel van het hoofdstuk beschrijft de auteur hoe het er in een Asclepiusheiligdom aan toe ging. De meeste heiligdommen van Asclepius hadden een locatie die aan bepaalde voorwaarden voldeed: een gezonde plaats in de nabijheid van uitstekende bronnen, buiten de stad en op een hoogte gelegen (het Romeinse heiligdom op het Tibereiland vormde een uitzondering). Ook de aanleg van de heiligdommen vertoonde veel overeenstemmende kenmerken en was afgestemd op de door de patiënt te volgen procedure die als een kuur kan worden bestempeld. De architectuur van het heiligdom te Epidaurus (en van Kos) heeft blijkbaar als model en inspiratie gefungeerd voor de andere heiligdommen. Vaste elementen van een heiligdom zijn verblijfplaatsen voor de patiënt/vereerder, woonhuizen voor de priesters en het personeel, badhuizen. Deze behoorden tot het profane gedeelte dat ruimtelijk sterk gescheiden was van het sacrale deel voorbehouden aan de behandeling: Asclepiustempel, offeraltaar en het abaton waar de incubatie plaatsvond. Vlak bij het sacrale gedeelte bevonden zich de gebouwen waar de bezoeker zich met het heilige bronwater kon wassen vooraleer de tempel te betreden. Aan dat water werd, behalve een reinigende, ook een

genezende kracht toegeschreven. Na de rituele wassing moest de patiënt, vooraleer de incubatieruimte te betreden, een offer brengen op een daartoe geschikt altaar. Na deze rituele voorbereiding konden de patiënten zich te slapen leggen (*incubatio*) in de tempel om zo met de godheid in contact te komen. Deze incubatieruimte vormt het middelpunt van het heiligdom en is de meest heilige plaats omdat Asclepius geacht wordt daar te verschijnen in een droom aan de slapende patiënt. Die verschijning kon soms de onmiddellijke genezing van de patiënt betekenen maar meestal noemde Asclepius in die droom de middeltjes en methodes om het herstel te bevorderen. Na de incubatie verliet de patiënt het heilige gedeelte en bracht een dankoffer aan Asclepius.

Het complex omvatte vaak ook theaters en sportstadions. De wedstrijden en uitvoeringen maakten immers ook deel uit van het therapeutische concept. In het heiligdom van Pergamon heeft men ook een bibliotheek aangetroffen. Deze onderdelen doen ons denken aan de kuuroorden uit latere periodes. Net als de moderne kuuroorden vormden de belangrijkste Asclepiusheiligdommen ook centra van spiritueel en sociaal leven waar de bezoekers die het zich konden permitteren, geruime tijd verbleven.

Dan concentreert Steger zich op de patiënten en op de verslagen over de dromen die zij hebben nagelaten en bewaard zijn gebleven. Deze verslagen bevinden zich op votiefinscripties die men o.m. in Epidaurus heeft teruggevonden en die uit dankbaarheid voor een genezing werden geschonken om de roem van de godheid te verkondigen. Sommige verhalen van directe wonderbaarlijke genezingen doen denken aan verslagen van christelijke wonderen. Vooral de in Epidaurus op votiefstelen geattesteerde verhalen en de door Posidippus geschreven *iamata* (genezingsverhalen) zijn belangrijk. Dergelijke wonderbaarlijke genezingen kwamen niet alleen in de Asclepiuscultus voor. Ook aan de keizers Vespasianus en Hadrianus worden in literaire teksten dergelijke genezingen toegeschreven. In een volgende paragraaf brengt de auteur enkele methodologische beschouwingen naar voor waarmee rekening moet gehouden worden bij het gebruik van die genezingsverhalen als historische bron.

In de laatste paragraaf van het hoofdstuk onderneemt Steger dan een onderzoek naar drie concrete casussen. De eerste is deze van de befaamde Griekse sofist en redenaar Publius Aelius Aristides (117- na 181) die een aantal jaren in Pergamon patiënt was van Asclepius. Van hem is een uitgebreid oeuvre tot ons gekomen waarvan de pronkrede op Rome wel de bekendste tekst is. Maar tot zijn oeuvre behoren ook de zogenaamde *hieroi logoi* (heilige redevoeringen). Daarin brengt hij op basis van dagboeknotities die hij op bevel van Asclepius had genomen tijdens zijn kuur in het Asclepiusheiligdom te Pergamon, enkele decennia later verslag uit over zijn meerjarige kuur toentertijd. De zelfbeschrijving van zijn ervaringen als patiënt van Asclepius biedt een mooi voorbeeld van de gezondheidszorg in het Asklepieion van Pergamon in de tweede eeuw na Christus. Maar omdat de hypochonder Aristides een uitgesproken fan van Asclepius is, moeten we zijn relaas over de wonderen en de macht van Asclepius heel kritisch bekijken. Dit geldt in nog sterkere mate voor zijn lofliederen op Asclepius en de bronnen en het water van Pergamon. De *hieroi logoi* zijn een van de omvangrijkste antieke zelfreflecties van het eigen innerlijk waarin Aristides soms dagelijks zijn lichaamsbeleving meedeelt en *'lijken een prima uitgangspunt om de innerlijke lichaamsbeleving van Aristides en het perspectief van onderaf bij een kuurbehandeling in het asklepieion van Pergamon te leren kennen.'* Maar Steger wijst erop dat de historicus toch op zijn hoede moet blijven voor overdrijvingen, vertekeningen en verzinsels waarvan bij nader onderzoek zijn relaas niet vrij blijkt te zijn. Het is dan ook met een kritische blik dat Steger zijn beschrijvingen analyseert maar daarbij niettemin heel wat nuttige informatie weet te puren wat hem toelaat te besluiten dat Aristides' relaas in veel opzichten van onschatbare waarde is en aantoont dat Asclepius' geneeskunde

uiteindelijk niet zo ver afstaat van de door de artsen toegepaste geneeskunde.

Eenzelfde stevige verstrengeling van religieus-cultische rituelen uit een genezingscultus met onderdelen van medische therapieën zoals die in medische traktaten werden voorgeschreven en toegepast door artsen in hun seculiere praktijken stelt Steger ook vast bij de twee andere casussen waarover wij door votiefinscripties zijn ingelicht. Ze dateren eveneens uit de tweede eeuw na Chr. Het relaas dat Marcus Iulius Apellas en Publius Aelius Theon daarin brengen over hun therapie respectievelijk in Epidauros en Pergamon is uiteraard veel beknopter dan de literaire teksten die Aristides heeft nagelaten maar bevat toch voldoende elementen om eruit te besluiten dat de verstrekte therapeutische adviezen goed te begrijpen zijn vanuit de opvattingen die in de medische vakliteratuur aangetroffen worden. Apellas ondergaat niet alleen een aantal reinigingsrituelen (modder- en waterbaden) maar krijgt ook een dieet, medicijnen en lichamelijke activiteiten voorgeschreven. Ook in het epigrafische kuurverslag van Publius Aelius Theon is er sprake van een op bevel van Asclepius voorgeschreven dieet dat te verklaren is op basis van de medische opvattingen overgeleverd in de vakliteratuur van deze tijd.

De algemene conclusie van Steger luidt dan ook *‘dat de Asclepiusgeneeskunde zoals die in de Asklepieia werd toegepast, zich kenmerkt door twee aspecten die op zinvolle wijze samengaan. Deze spreken elkaar niet tegen maar zijn eerder een verstrengeling van medische therapieën en rituele handelingen uit een genezingscultus die een eigen soort geneeskunde vormt.’*

Hij formuleert deze conclusie nog eens aan het einde van zijn samenvatting: *‘Een samenvattende analyse op basis van architectuur en patiëntenverslagen maakt duidelijk dat de Asclepiusgeneeskunde uit de keizertijd een complexe therapeutische verstrengeling was. Een cruciale rol was weggelegd voor de geneeskunde waarin rituele handelingen uit de genezingscultus samen gingen met onderdelen uit medische therapieën. De Asclepiusgeneeskunde was dus een onafhankelijk medisch aspect in de genezings- en gezondheidssector uit de keizertijd’.*

Het exposé wordt besloten met een uitvoerige bibliografie van eerst de tekstitgaven en vertalingen (blz. 141-142) en vervolgens de wetenschappelijke literatuur (blz. 143-165), een verantwoording van de twintig afbeeldingen (blz. 166) en een register van personen, plaatsen en zaken (blz. 167-168). In de bibliografie zochten we tevergeefs naar R.J. Rüttimann, *Asclepius and Jesus* (1986) waarnaar nochtans verwezen wordt in het exposé.

De auteur is met dit boek ten volle erin geslaagd zijn bedoeling *‘een bijdrage te leveren aan de verspreiding van de kennis over Asclepius en de antieke geneeskunde’* waar te maken. Hij voegde daar nog aan toe *‘binnen en buiten academische kringen’*. En ook hierin is hij geslaagd want zowel de vakwetenschapper als de geïnteresseerde niet-specialist zullen in dit boek hun gading vinden. De vakwetenschapper krijgt hier een erudiete studie voorgeschoteld die aan alle wetenschappelijke vereisten voldoet. Maar het erudiete karakter van het boek blijft toegankelijk voor een breder publiek van in de antieke geneeskunde en religieuze cultussen geïnteresseerde lezers, al wordt van deze laatste categorie toch een ernstige inspanning gevergd. Een inspanning waarvoor ze evenwel ruimschoots beloond worden.

Florian Steger, Asclepius. Geneeskunde en cultus. Amsterdam, Amsterdam University Press 2024. 168 blz. 20 euro.