

Tilburg University

(Recensie) Emily van Opstall (ed.), Sacred Thresholds: The Door to the Sanctuary in Late Antiquity (Brill 2018).

Beumer, Mark

Published in:
Kleio-Historia

Publication date:
2019

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Beumer, M. (2019). (Recensie) Emily van Opstall (ed.), Sacred Thresholds: The Door to the Sanctuary in Late Antiquity (Brill 2018). *Kleio-Historia*, 10.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

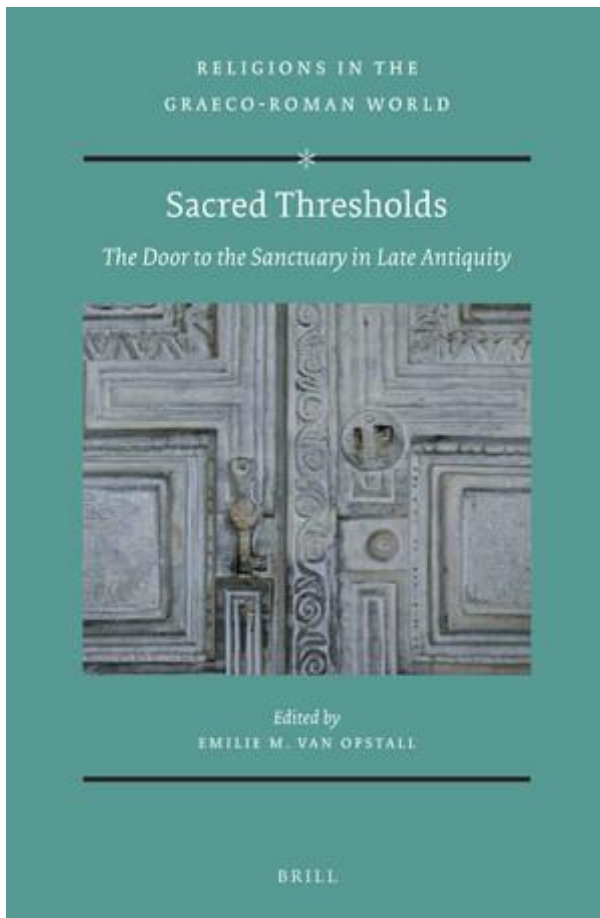
- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

(Recensie) Emilie Marlène van Opstall (ed.), *Sacred Thresholds: The Door to the Sanctuary in Late Antiquity. Religions in the Graeco-Roman world*. Religions in the Graeco-Roman world, 185. (Brill 2018). ISBN 9789004368590, pp. 376, €121,00.

Mark Beumer



Deuren en drempels fungeren per definitie tegelijkertijd als een ingang naar en een uitgang uit een specifieke ruimte. Over het algemeen gaan we, wanneer we deze portalen passeren, van het ene gedefinieerde gebied naar het andere, gescheiden van het eerste. Deuren kunnen daarbij zowel een grens als een middel zijn om deze te overschrijden. Dit concept is het hoofdthema van het te beoordelen volume, met bijzondere aandacht voor religieuze ruimtes en hun drempels die een onderscheid maakten tussen de domeinen van stervelingen en goden. Ontwikkeld uit een 2015 conferentie getiteld “The Door of the Sanctuary: a place of transition”, *Sacred Thresholds* bevat twaalf hoofdstukken, elk met hun eigen bibliografie, die percepties benaderen van voornamelijk late antieke deuren naar heiligdommen en het proces van oversteken van een bereik van interdisciplinaire perspectieven.

Het boek begint met een inleiding door Opstall als redacteur, die stelt dat het boek beoogt mentale, fysieke, spirituele en sociale

ervaringspatronen te verkennen. Bruikbaar, situeert Opstall het werk binnen drie trends van wetenschap, namelijk de studie van liminaliteit, de “experiential turn” en de “spatial turn”. Aangezien deze theoretische kaders in verschillende mate door elke bijdrage worden onderzocht, heeft de redacteur de essays rond deze concepten. Het volume is eerder verdeeld in vier secties van twee tot vier essays gegroepeerd rond gemeenschappelijke thema’s.

Het eerste deel, “Experiencing Sacred Thresholds”, heeft betrekking op de fysieke ervaring van individuen die religieuze drempels overschreden en welke boodschappen werden overgebracht door deze handeling van overschrijden. Dit gedeelte begint met een bijdrage van Opstall, die de fysieke en symbolische ervaring van het betreden van de Hagia Sophia wil reconstrueren door een vergelijking tussen de *ekphrasis* van Paul de Silentiair, de structuur en decoratie van het eigenlijke gebouw en andere vergelijkbare monumenten en *ekphraseis*. Met deze interdisciplinaire benadering wil Opstall een paradigmatische casestudy bieden voor het volume als geheel. De rest van de sectie, die de meer discrete focus van religieuze rituelen en hun gebruik van drempels heeft, werkt goed als een drieling. Het hoofdstuk van Day onderzoekt de doopceremonies in Milaan en Jeruzalem zoals beschreven in drie catechetische instructies aan het einde van de vierde tot het begin van de vijfde eeuw na Christus. Hoewel deze rituelen qua procedure vergelijkbaar waren, betekenden de verschillende lay-outs van de betreffende doopfeesten dat de riten aan weerszijden van de deuren konden plaatsvinden, waardoor de dynamiek en theologische boodschappen van deze zeer emotionele ceremonies werden

verschoven. Boudignon's bijdrage onderzoekt drie liturgische commentaren uit de zesde tot midden van de achtste eeuw na Christus en de manier waarop deze de processie-ingangen van religieuze autoriteiten en het latere ontslag van de leken relateren. Hoewel er enige divergentie bestaat tussen deze drie bronnen over de betekenis en identificatie van deze processen, beweert Boudignon overtuigend dat het overschrijden van de drempel altijd een vorm van geboorte vertegenwoordigde waarin de overstekende personen een nieuwe staat van zijn binnengingen.

Het laatste hoofdstuk van deze sectie biedt een fascinerende discussie over religieuze praktijken waarbij slapen in een heilige ruimte betrokken was, namelijk de tempelslaap. Anders dan in de voorgaande essays, variëren de bronnen van Csepregi van de vijfde eeuw voor Christus tot de zevende eeuw na Christus. De auteur laat daarmee zien dat hoewel de religieuze oriëntatie en andere aspecten van het ritueel in de loop van de tijd waren veranderd, deuropeningen altijd een prominent onderdeel van de ceremonie bleven. Dit drieluik van bijdragen beweert allemaal dat fysieke overschrijding van heilige drempels een spirituele overgang vertegenwoordigde. Vanwege actueel onderzoek naar tempelslaap (Beumer forthcoming, Csepregi forthcoming, Renberg 2017) zal dit hoofdstuk diepgaand geanalyseerd worden.

Bonus intra, melior exi was de spreuk die boven de ingang van het Asklepieion van het Afrikaanse Lambaesis te vinden was en zoiets betekende als: "Treedt binnen als een goed persoon, verlaat [de tempel] als een beter persoon". De eerste zin verwijst naar de rituele zuiverheid en piëteit en de tweede zin naar de religieuze ervaring van tempelslaap die voor een leven veranderende ervaring zorgde. In dit hoofdstuk onderzoekt Csepregi de fysieke en spirituele kant van tempelslaap binnen de klassiek en christelijke context van Griekenland. Csepregi zal de deur en andere nauw daarmee verbonden concepten onderzoeken, zoals poort, doorgang of drempel, evenals ideeën over het naderen, betreden, verlaten of verblijven binnen of buiten een heilig gebouw, met behulp van deze semantische velden om bepaalde belangrijke elementen van de heidense en vroeg-christelijke incubatietijd te markeren. Ongelijkheden in de overleving van materiële en tekstuele overblijfselen leiden tot onvermijdelijke verschillen in de bronnen (zowel in hun aard als in het bewijsmateriaal dat ze geven). Terwijl we voor klassieke en hellenistische Griekse heiligdommen zoals die van Asklepios in Epidauros en Pergamon, kunnen vertrouwen op rijk gedocumenteerde archeologische, epigrafische en literaire bronnen, voor de vroeg-Byzantijnse periode, komen onze belangrijkste getuigenissen uit hagiografie, de wonderverslagen die zich rond heiligen vormden, af en toe ondersteund door een beetje bewijs uit de iconografie en andere cult-gerelateerde artefacten. Er is echter een onderliggende eenheid in de praktijk en in de religieuze ervaring van tempelslaap. Zonder de *continuïteit* van het ritueel zelf te benadrukken, maken de in wezen vergelijkbare kenmerken en cultische context een dergelijke vergelijking de moeite waard.¹

Tempelslaap (of incubatie) was een religieuze praktijk waarbij de aanbidder vrijwillig naar een heilige plaats ging (een grot, een graf, een tempel of in een christelijke context – een plaats met relikwieën) met de bedoeling daar te slapen. Slapen in een ruimte die specifiek was aangewezen voor het tempelslaapritueel vereiste vaak speciale omstandigheden: eerdere uitvoering van bepaalde rituelen (bijvoorbeeld zuivering of onthouding) of het dragen van specifieke kleding. Tijdens hun droomontmoeting met de goddelijke bewoner van een heilige plaats zoeken pelgrims naar genezing of naar een orakel. Dit wezen kan een godheid zijn, een dier-epifanie, een goddelijkheid van mindere kwaliteit, een held, een nimf, een levende heilige man of een martelaar geëerd na de dood. De genezer geneest zijn patiënt op wonderbaarlijke

¹ Ildiko Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi! 'Inside' and 'Outside' at Greek Incubation Sanctuaries', in: Emilie Marlène van Opstall (ed.), *Sacred Thresholds: The Door to the Sanctuary in Late Antiquity. Religions in the Graeco-Roman world*. Religions in the Graeco-Roman world, 185. (Brill 2018) 110.

wijze in de droom, hetzij door onmiddellijke interventie of door een wonderbaarlijk recept te geven.

Van het oude Mesopotamië via Griekenland en Rome tot het voorchristelijke Gallië, was tempelslaap een populair ritueel. Het heeft zijn weg gevonden naar het jodendom, christendom en islam. In delen van de mediterrane wereld, vooral op het platteland, katholiek, orthodox of moslim, heeft het tot op de dag van vandaag overleefd. Csepregi is *niet van plan* te suggereren dat we te maken hebben met de *continuïteit* van het ritueel, omdat het theologische kader van elke cultus verschilt van de andere, maar de praktijk zelf is alomtegenwoordig. Waar in sommige gevallen continuïteit te zien is zint dit op het raakvlak tussen de Griekse en christelijke praktijk. In de Hellenistische tijd heeft tempelslaap zich ontwikkeld tot een wijdverbreide praktijk over het gehele Oostelijk Middellandse Zeegebied, waarbij niet-Griekse cultussen werd omarmd en het ritueel van tempelslaap in Egypte, Klein-Azië en verder gevestigd werd. Toen het christendom opkwam als een georganiseerde kerk, moest het de uitdaging aangaan die werd geboden door de overweldigende populariteit van deze heidense culten. Om de invloed van de goddelijke arts, Asklepios, tegen te gaan die om vele andere redenen de belangrijkste vijand van Christus² was, werd het soms door de kerk toegestaan, getolereerd en soms zelfs bevorderlijk geacht voor de kerstening om bestaande tempelslaappraktijken te kerstenen. In plaats van tempels gingen de zieke smekelingen in de heiligdommen slapen waar de relieken van heiligen en martelaren werden gehouden, en later beroemd werden.³ Het dichtst bij de oude Griekse heidense praktijk, vinden we in de vroeg-Byzantijnse Tijd de heiligen Cosmas en Damianus⁴, Cyrus en Johannes⁵, of Artemius⁶, allemaal het meest prominent in de zevende eeuw (voorafgegaan door de Heilige Thekla's⁷ vijfde-eeuwse leven en wonderen, getuigen van haar tempelslaapcultus); daarnaast waren er verschillende heiligen die niet opereerden.

Een van de redenen voor de volharding en populariteit van de tempelslaap zorgde voor de elementaire vraag naar genezing door communicatie met het goddelijke, en toch zo weinig nodig had: een heilige plaats en een individu dat daarheen ging om te slapen.

In wat volgt zal Csepregi enkele karakteristieke ruimtelijke elementen van de tempelslaap-ervaring analyseren, waarbij zij zich zal concentreren op voorbeelden van klassieke en laat-antieke Griekse en vroeg-Byzantijnse tempelslaap-heiligdommen. Het zal duidelijk worden dat men niet zomaar een heiligdom kon betreden en zeker waar tempelslaap werd uitgeoefend. Csepregi wil graag het belang van de ruimten van het heiligdom illustreren, zowel binnen als buiten, dat aanzienlijk heeft bijgedragen aan de essentie van het tempelslaapritueel van de tempel.⁸

² Voor dit contrast zie Rüttimann (1986) en Dal Covolo and Sfameni Gasparro (Rome 2008); Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 111.

³ Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 111.

⁴ Deubner (1907), Festugière (1971), hun wonderen zijn hier afgekort als KDM; Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 111-112.

⁵ Gascou (2006), Herzog (1939), Montserrat (1998), Sansterre (1991). Hun wonderen zijn afgekort als MCJ; Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 112.

⁶ Nesbitt and Crisafulli (1997), zijn wonderen worden hier afgekort als MA; Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 112.

⁷ Dagron (1987), and Talbot and Johnson (2012); Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 112.

⁸ Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 112.

De weg naar de tempel van Asklepios: deuren openen

Epidauros, een stad met een van de meest gevierde heiligdommen in de klassieke oudheid, biedt rijk materiaal over tempelslaap. De archeologische overblijfselen, gecombineerd met de teksten die de wonderbaarlijke geneeswijzen vastleggen, presenteren ons een veelzijdige, gedetailleerde beschrijving van het ritueel. Bij Epidauros was het heilige bos van alle kanten open en iedereen kon er vrij in rond dwalen, de votieven lezen, het kunstwerk bewonderen, de spellen bekijken of de bibliotheek bezoeken. De tempel van Asklepios was altijd open, dag en nacht, wat vrij ongebruikelijk was in de Oudheid. Een getuigenis hiervan komt van Herondas uit de 3^e eeuw v. Chr. die twee dames fotografeert die wandelen, praten en de kunstwerken bewonderen bij het Asklepieion. (Op basis van deze beschrijving onderstrepen zowel Corbett als Williamson – terecht - het gemak van toegang tot de tempelruimte.) Csepregi zou hieraan willen toevoegen dat de tempel zelf een Asklepieion en een tempelslaap-heiligdom was. In tegenstelling tot de meeste tempels en heiligdommen waar cultische handelingen beperkt waren tot bepaalde periodes van het jaar, stonden de Asklepieia continu open voor het ritueel en hielden ze – naast de feestelijke ceremonies – dagelijkse diensten ter verheerlijking van Asklepios.⁹

Openheid was een kenmerk van de god zelf. In tegenstelling tot sommige Griekse goden en cultusplaatsen, kon iedereen Asklepios raadplegen: het ritueel was niet beperkt tot een bepaalde gemeenschap, taal of etnische identiteit, of zelfs door het aantal keren dat de god kon worden geraadpleegd. Strabo vertelt over een helende grot, waar tempelslaap werd beoefend, maar meestal konden de priesters dat slapen namens de patiënten, en voegt dat toe aan alle andere mensen het gebod ‘verboden en dodelijk’ werd verkondigd.¹⁰ De pelgrims die waren gekomen om Asklepios persoonlijk te ontmoeten, kwamen aan bij het heiligdom – de poort of *Propylaia*. Naast de decoratieve beelden, huisvestten de propylaia ook altaren die op elk gewenst moment hadden kunnen worden benaderd. In Epidauros stond de poort aan het einde van twee brede snelwegen, een van Epidauros, de andere van Argos. Het was een aankomstpunt en een symbolische ingang naar het heiligdom, dat was omsloten door een *temenos*, maar was alleen omgeven door grensstenen.¹¹

De Italiaanse archeoloog Rita Sassu heeft prachtig geschreven over de functies en belangrijke aspecten van Griekse heiligdompoorten. Aan de ene kant had de poort, het *propylon*, als zijn meest voor de hand liggende functie om het overgangspunt te worden waar profane ruimte heilig werd. Naast de religieuze en rituele aspecten, is dit het eerste wat de pelgrims, als bezoekers of aanbidders, tegenkwamen bij hun verkenning van de heilige plaats. De manier waarop het werd gebouwd maakte deze doorgang alleen tot een monumentaal object op zichzelf, maar bood ook een plek om te rusten en te pauzeren, waardoor ze het uitzicht dat het bood over het heiligdom bood, negeren, overdenken en in de herinnering fixeerden. Aan de andere kant is de poort een verklaring van de economische rijkdom van de bouwers en hun karakter als een burgerlijke en religieuze gemeenschap. De monumentale poort vertegenwoordigde het heiligdom zelf: zijn rituele betekenis, zijn artistieke schoonheid, zijn rijkdom en die van de gemeenschap die het had opgericht.¹²

In Epidauros werden de monumentale *propylaia* asymmetrisch geplaatst tussen de twee muren langs de weg. Er waren geen binnenmuren in de *propylaia*, dat wil zeggen, de poort had geen echte controlerende functie om toegang te beperken. Het interieur was verdeeld in drie gangpaden, waarvan de centrale de breedste was. Banken tegen de zijmuren boden de bezoekers

⁹ Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 112-113.

¹⁰ Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 113.

¹¹ Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 114.

¹² Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 114.

de mogelijkheid om uit te rusten voordat ze naar het heiligdom gingen. Deze indrukwekkende constructie werd gebouwd rond de eerste helft van de derde eeuw v. Chr. Het was twintig meter breed, met zes Ionische marmeren kolommen buiten en zes Korinthische kolommen aan de binnenkant. De leeuwenkopversiering weerspiegelde die van de tempel van Asklepios en de tholos. Het belang en de functie ervan als grensmarkering tussen de ruimte en het heilige gebied binnenin wordt het best vastgelegd door de verzen die op de architraaf zijn ingeschreven:

Puur moet degene zijn die de geurige tempel binnengaat,
Zuiverheid betekent niets anders dan heilige gedachten.¹³

Voor het betreden: Rituele zuivering en andere eerste vereisten

De vroegste beschrijving van wat er voor binnentreden van de tempel moest gebeuren, vindt men in Aristophanes' *Ploutus* uit 408 v. Chr. die ook het zuiverende bad vermeldde. Bronnen die specifiek tempelslaap vermelden, geven meer details over andere vereiste rituelen. Epidaurische bronnen vermelden vooral formules, maar geen echte details. Rituele zuivering kon het wassen van de handen of baden betekenen voordat men door de poort ging, of kon refereren aan seksuele onthouding, vasten of het vermijden van wijn.¹⁴ Het is belangrijk op te merken dat verschillende regels van toepassing waren op degenen die kwamen om het tempelslaapritueel te ondergaan, en degenen die kwamen als bezoekers, als metgezellen voor familieleden, of die als genezen patiënten die terugkeerden om een dankoffer te brengen. De heiligdommen van Asklepios hadden nog een uniek kenmerk: de aanwezigheid van water was een verplichte vereiste voor het functioneren van de cultus- en zuiveringsrituelen.¹⁵

De ernstigste staat van rituele onzuiverheid was de vervuiling die wordt voorgesteld door de stervende en door de werkende vrouwen. Het was hun verboden het hele heiligdom binnen te gaan, terwijl degenen die het incubatieritueel mochten en wilden ondergaan, aan een paar vereisten moesten voldoen vooraf. Deze voorbereidende rituelen varieerden en hadden meestal betrekking op de volgende daden: 1. reiniging, vaak uitgevoerd aan de poort, 2. opoffering en/of de belofte van een offergave of dankoffer, 3. (misschien niet verplicht) het voeden van de heilige dieren van Asklepios, met name de slangen, met een honingcake, 4. een component die verschilde in elke locatie, zoals vasten, onthouding van bepaalde activiteiten, eten, wijn, witte kleding, linnengoed en het laten slapen op de huid van het geofferde dier. Zolang de aanbidders niet klaar waren, sliepen ze elders, nog steeds binnen het terrein maar niet in de tempelslaapzaal, net als hun dienaren en familieleden. We moeten niet vergeten dat veel mensen vrij lang in het heiligdom verbleven in afwachting van de genezing: weken, maanden, en (zelden) zelfs jaren, en uiteraard onderging men niet elke nacht het tempelslaapritueel. Een gedetailleerde beschrijving van rituele vereisten in de context van tempelslaap is ons overgeleverd op een inscriptie uit Pergamon, een stad die het meest gevierde heiligdom van Asklepios in de keizerlijke periode herbergde:

... laat hem binnengaan ...
... hij heeft tien dagen ...
... binnenkomen, na het baden, als ...
... om vrij te komen, laat hem volledig zuiveren ...
... in een witte chiton en met zwavel en met laurier ...
... met filets die hem volledig laten zuiveren ...
... laat hem naar de god gaan ...
in de grote tempelslaapruimte, in incubant ...

¹³ Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 114-115.

¹⁴ Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 115-116.

¹⁵ Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 116.

... met puur witte offers omhuld met olijftakken
... noch afdichtring, noch riem noch ...
... op blote voeten ...

De zuiverheidseisen hebben hier expliciet betrekking op degenen die de tempelslaaphal wilden betreden, een afgelegen ruimte die kenmerkend is voor alle Asklepieia.¹⁶

De Tempelslaaphal: verboden binnen te treden

Een van de specifieke plaatsen binnen de cultussite van een Asklepios-heiligdom is de plek die de meeste aandacht trekt als de focus van het ritueel: de tempelslaaphal. Het *abaton* of *enkoimeterion* was de plaats waar de feitelijke tempelslaap plaatsvond. Hoewel er een grote verscheidenheid is in de grootte en locatie van tempelslaaphallen in verschillende heiligdommen, zijn er enkele criteria die gelden voor allemaal. Eerst moest het dicht bij de tempel zijn. Ten tweede moest het een waterbron hebben, omdat de incubanten zich niet alleen bij het betreden van het heilige terrein reinigden, maar ook bij het betreden van de tempelslaapkamer – die meestal de plaats was waar de votief-tablets en votief-objecten werden weergegeven. Ten derde, en misschien nog het belangrijkste, moest het worden afgezonderd.

In Epidauros was het ongetwijfeld een apart gebouw in de buurt van de tempel, van de ene kant beveiligd door een muur en door een rij kolommen van de andere. In de Romeinse tijd had het een uitbreiding van twee verdiepingen aan het westelijke deel, het onderste verhaal werd omgeven door een muur en deuren, en het bovenste werd beveiligd door een stenen balustrade. Patiënten die zich tussen de kolommen installeerden, hebben daar waarschijnlijk gebruik van gemaakt een soort isolerende verdelers zoals gordijnen of houten panelen.¹⁷ De eerdere fase van de tempelslaaphal, zoals bevestigd in inscripties uit de vierde eeuw v. Chr. had misschien geen echte deuren, maar toegang was verboden voor degenen die niet aan het ritueel deelnamen en degenen die de reinigingsrituelen en de belofte van een offer nog niet hadden uitgevoerd. De naam van het gebouw, *abaton*, weerspiegelt zijn karakter: “een plek waar het verboden is om binnen te gaan”. Hoe serieus dit werd genomen, blijkt uit een wonderverhaal (*iama*) waarin een man, nieuwsgierig naar wat er aan de hand was maar wist dat hij niet echt binnen moest, een boom beklom en van boven naar binnen probeerde te gluren. Natuurlijk viel hij en raakt hij gewond aan zijn ogen, en kwam als smekeling voor de god, deze keer goed slapend in de tempelslaaphal:

Aeschines, toen de smekelingen al sliepen, klom in een boom op en probeerde in het Abaton te kijken. Maar hij viel uit de boom op een hekwerk en zijn ogen waren gewond. In een beklagenswaardige staat van blindheid kwam hij als een smekeling voor de god en sliep in de tempel en werd genezen.¹⁸

De praktijk om in een aangewezen tempelruimte te gaan slapen om een droom van Asklepios of een van meerdere andere dergelijke tempelslaapfiguren te zien, ging eeuwenlang door. Zowel op de meest prominente locaties als evenals in zijn methoden, was slaap in de tempel nauw verbonden met hedendaagse wetenschappelijke geneeskunde. Na de piek van populariteit in de Klassieke periode, die hand in hand ging met de ontwikkeling van de Hippocratische geneeskunde, was de tweede eeuw n. Chr. getuige van een andere significante bloei in de praktijk van tempelslaap. Van deze fase werd Pergamon, al genoemd, het meest karakteristieke heiligdom en gastheer voor een van de meest spectaculaire Asklepieia. Het was ook de

¹⁶ Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 116-117.

¹⁷ Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 117.

¹⁸ Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 118.

geboorteplaats van Galenos. De bekendheid trok menigten uit alle lagen van de samenleving, van keizers tot de meest prominente leden van de Grieks sprekende intelligentsia. Onder deze laatste vinden we Aelius Aristides, die een toegewijde aanbidder van Asklepios en een productieve chroniqueur van het heiligdom van Pergamon werd.¹⁹

Aristides schrijft veel over het tempelgebouw zelf. Hij vertelt ons onder meer over de daadwerkelijke deuren van de Asklepieion. Hij vertelt over de gewoonte om de tempeldeuren te sluiten en de heilige kaarsen aan te steken, en vermeldt dat de *neokoros* (sacristan) de sleutels zou brengen. Elders spreekt hij over de *tyroros* (portier) die de kaarsen binnenhaalt, en nog belangrijker, hij verbindt de deur ook met zuiveringsrituelen. De “heilige gedachten”, die we zouden kunnen interpreteren in termen van spirituele voorbereiding of religieus gevoel, lijken eerder te verwijzen naar een strikte observatie van die rituelen. Terwijl rituele onzuiverheid de enige was factor die een persoon ongeschikt maakte om de heilige ruimte binnen te gaan, waren ongeloof of zelfs een poging om de god te bedriegen, dat niet. De aanwezigheid van mensen met dergelijke intenties in de tempel maakten plaats voor een populair wondertype, namelijk het strafwonder.²⁰

Csepregi wil kort een ruimte noemen die lijkt op het *abatón*: het *adyton*. Het was een andere ruimte, meestal verboden om binnen te komen en beschreven als de binnenkamer van het heiligdom. Naast de beperkte toegankelijkheid wordt de functie van de binnenruimte uitgebreid besproken. Het concept van het *adyton* als een precieze architecturale eenheid dateert uit de negentiende-eeuwse wetenschap en is overtuigend uitgedaagd. Het *adyton* was geen standaard architecturale term in de Oudheid, juist omdat het naar verschillende mogelijke functies kon verwijzen, als locatie voor cultpraktijken, zelfs geheime rituelen. Het belangrijkste kenmerk, de afgelegen ligging, weerspiegelde vaak het doel ervan om economisch waardevolle objecten te beschermen. Mary Hollinshead heeft erop gewezen dat het *adyton* niet noodzakelijkerwijs een cultusruimte was – het gebruik ervan in de Homerische Hymnen schildert het af als een huishoudelijke ruimte of berging, waarbij Apollo de gesloten deuren opent met een sleutel. In deze binnenkamer werden kostbare goederen opgeslagen, zoals nectar en ambrozijn, goud en zilver en fijne kledingstukken, en het *adyton* betekende dat het werd beschermd en werd afgesloten door gesloten deuren; later kreeg het woord de betekenis van een plaats waar binnenkomst verboden is in een rituele – cultuscontext.²¹

Tempelslaapruimte in de christelijke praktijk

Het christelijke tempelslaapritueel heeft veel te danken aan zijn Griekse voorganger. Maar net zoals een Griekse tempel verschilt van een Byzantijns kerkgebouw, verschilt ook de ruimte die wordt gebruikt voor tempelslaap. In de christelijke context hebben we geen apart gebouw, maar was een deel van de kerk meestal afgesloten voor het ritueel.²² Er zijn christelijke heiligen wiens vroege cultus gericht was op incubatie en de wondermiddelen die op hun cultusplaats werden vastgelegd, geven een beeld van duidelijke incubatie-genezers (bijvoorbeeld Saint Cosmas en Damian, Saint Cyrus en John of Saint Artemius). Er waren echter andere heiligen die niet per se tempelslaapgenezers kunnen worden genoemd, maar wiens aanbidding en wonderwerkactiviteit af en toe tempelslaap omvatte (tot op zekere hoogte Saint Thekla, en verschillende anderen, bijvoorbeeld de heiligen Dometius, Isaiah en Theraon). Het toevallige karakter van deze activiteit wordt ook weerspiegeld in het gebruik van rituele ruimte. Tempelslaap was vaak een secundaire functie van een gewone kerk: net zoals een zeeschip voldoende zou kunnen zijn voor het ritueel, kon de cultus van een heilige ook dergelijke

¹⁹ Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 118.

²⁰ Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 118-119.

²¹ Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 119.

²² Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 119.

nevenactiviteiten hebben die van tijd tot tijd en van plaats tot plaats varieerden. Zonder details over de in te voeren grote verschillen tussen heidense en christelijke tempelslaapproaktijk, wil Csepregi graag blijven illustreren hoe hun gebruik van rituele ruimte verschilde, met de nadruk op de openheid of geslotenheid van de tempelslaapplaatsen die ze gebruikten.²³

Een van de grote verschillen is dat, in tegenstelling tot Asklepios, de christelijke dokters zeker niet voor iedereen toegankelijk waren. De patiënten die hun hulp zochten, moesten christenen zijn en bovendien orthodoxe christenen. Niettemin verschijnen heidenen, joden en ketters in wonderverhalen. Deze hadden echter specifieke rollen in wonderverhalen (zoals bekering of ontvangen van een strafwonder). Deze welomschreven clientèle, samen met het totaal andere theologische kader van het christendom, betekende ook een andere opvatting van rituele zuiverheid. In christelijke tempelslaapregisters lezen we over vasten, zich onthouden van het eten van vlees tijdens de vastentijd en zich onthouden van vloeken. Deze zijn echter geen vereisten voor rituele zuiverheid voordat ze een heilige ruimte betreden of een ritueel ondergaan zoals die in de Asklepiaans wonderen, maar eerder algemene christelijke vieringen. Heel vaak waarschuwen heiligen de patiënten op een in het algemeen moraliserende toon. Wat meer specifiek en kenmerkend is voor de christelijke wonderen, is dat heiligen niet iedereen genezen die zich vroom tot hen wendt, maar dat ze voorwaarden stellen. In het geval van ketters of niet-christenen kan de aandacht van de heiligen alleen worden gewaarborgd door bekering of belijdenis van het juiste credo.²⁴

Wat we herhaaldelijk in de vroegchristelijke bronnen vinden, is dat er bepaalde momenten zijn waarop het tempelslaapritueel beter aan te raden is dan bij andere gelegenheden. Zaterdagavonden werden bijvoorbeeld in veel gevallen als gunstig beschouwd in Byzantijnse kerken – niet alleen was zaterdagavond een geschikt moment om het ritueel te ondergaan, maar, zoals we lezen in de wonderen van Artemius, was de smeltende was van kaarsen die op zaterdagavond werden aangestoken, ook beschouwd als effectiever voor rituele genezing.²⁵

Op het juiste moment op de meest efficiënte plek zijn: dat is de essentie van de christelijke tempelslaap. Wat betreft het gebruik van de ruimte, heeft de christelijke tempelslaap in zekere zin een unieke liturgie binnen het christelijke theologische kader, omdat, hoewel het aanroepen van heiligen of het idee van hun alomtegenwoordigheid goed ontwikkelde ideeën waren in de christelijke religieuze praktijk, binnen de tempelslaap (zowel heidens als christelijk) was de fysieke aanwezigheid van de smekeling op de speciale plaats van het grootste belang. Dit oudere Griekse idee dat goden hun tempels bewoonden, vermengde zich op interessante wijze met de nieuwe christelijke theologie rond de thaumaturgische krachten van de graven van de heilige, plaatsen van martelaarschap en relikwieën. Wat Csepregi graag zou willen laten zien, neem haar voorbeelden van christelijk tempelslaapmateriaal, is het volgende: dat tempelslaap was in veel opzichten een was uniek ritueel tegen deze nogal andere christelijke achtergrond. De kern van zijn uniekheid wordt het best weerspiegeld in het gebruik van heilige ruimte. De heilige ruimte werd binnen de tempelslaap op een andere manier gebruikt dan de gebruikelijke abstracte theologie die de cultus van de heiligen in het algemeen omringde. In tempelslaap is de plaats belangrijker dan de figuur van de genezer, wiens therapeutische krachten sterk zijn gekoppeld (en vaak zelfs beperkt) aan de cultusplaats. Bovendien benutten christelijke wonderen de ruimte door ze op te nemen in het verhaal van de wonderbaarlijke gebeurtenissen: wie is waar, hoe de pelgrims zich door de kerkruimte bewegen en het overschrijden van grenzen zijn allemaal veel voorkomende motieven in deze wonderverhalen, die de rol van de entree als scheidslijn tussen het therapeutisch efficiënte “binnen” en de profane “buiten” zones binnen het heiligdom zelf benadrukken. Ten slotte omvatten de motieven “wie

²³ Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 120.

²⁴ Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 120.

²⁵ Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 120-121.

is waar” en “wie de deur passeert” vaak de heiligen zelf – en op deze manier wordt het komen en gaan en de feitelijke rol van deuren een herhaalde troep in wonderverhalen.²⁶

Het geval van Artemius: achter zijn eigen deuren

Onder de tempelslaapwonderen van Sint Artemius, beroemd om een tempelslaapcultus in Constantinopel in de zesde en zevende eeuw die gespecialiseerd was in het genezen van hernia's, vinden we een verhaal waarin de hagiograaf bewust de kwestie van de kracht van de heilige noemt die verbonden is met zijn heilige ruimte. Hij doet dit in verband met een wonder waarin Artemius een stervend meisje uit de zee grijpt handen van de engelen van de dood. Het verhaal gaat over een twaalfjarig meisje dat lijdt aan de builenpest. De ziekte nam haar zo in bezit dat haar ouders haar begrafenis aan het voorbereiden waren. Terwijl ze werd neergelegd, bewusteloos en sprakeloos zag ze:

engelen die haar vastgrijpen en de heilige Artemius die eraan komt en met zijn rechterhand het meisje omvat en tegen die engelen zeggend die haar haastten om op te tillen: “Wat ben je aan het doen? Je verwijdert haar niet. Laat haar aan mij over, want ik heb haar geaccepteerd en zij is van mij.” En met deze woorden greep de heilige martelaar van God haar, bracht haar naar de kerk en leidde haar als het ware naar zijn eigen heilige doods-kist; en de deuren opende, strekte haar uit op de vloer onder de loden kist waar zijn heilige relikwieën zijn opgeslagen. En haar daar achterlatend, verzekerde hij de plaats, zo leek het, hem op slot te zetten. De engelen die kwamen toen ze dit zagen, zeiden niets en trokken zich terug.²⁷

Uit dit verhaal kunnen we de conclusie trekken dat de genezer één, fysiek goed gedefinieerde ruimte of werksfeer bezat, binnen wiens grenzen zijn kracht zich met grotere kracht manifesteerde. Bovendien kan deze ruimte worden afgesloten met deuren en worden vergrendeld met een sleutel die de heilige bij zich heeft.

Het is de moeite waard om deze zone van de bijzondere werkzaamheid van de heilige nader te onderzoeken, zowel binnen het gebouw als binnen het ritueel, waarover we talloze en zorgvuldig gedetailleerde beschrijvingen hebben. De doods-kist van de Heilige Artemius met zijn relieken werd bewaard in de kerk van Johannes de Doper in de Oxeia-wijk van Constantinopel. Het was een driebeukige basiliek, met een atrium en een narthex (zie fig. 4.1). Hier werden pelgrims gescheiden naar geslacht. De mannen die Artemius kwamen raadplegen, mochten in het linker gangpad slapen 's nachts afgesloten. Het rechter gangpad is hoogstwaarschijnlijk ontworpen om door vrouwen te worden gebruikt, in wat de kapel van Sint Febronia zou kunnen zijn geweest. De kerk die Artemius en Febronia huisvestte, had een voorplein en een veranda die leidde naar de narthex. De narthex opende waarschijnlijk in het middenschip en de twee gangpaden door drie sets deuren. Een wonder (*The Miracles of St Artemius* 32 = MA 32) vermeldt de centrale deuren (letterlijk de “middelste deuren”), wat impliceert dat er andere ingangen waren, waarvan er een (dat wil zeggen de linker gangpaddeur) waarschijnlijk van de narthex naar de noordbeuk en een andere (de rechterbeukdeur) naar het zuiden leidde.²⁸

Toen een aanbidder de kerk binnenging, kon hij of zij aan het einde van het middenschip de sacristie vinden, met een *templon* in het midden, die twee ingangen en één uitgang had. In het midden was de ingang met twee kolommen; aan de rechterkant was er een trap met een deur, die naar de crypte leidde waar de kist van Artemius was gehuisvest, met een deur ook aan

²⁶ Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 121.

²⁷ Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 121-122.

²⁸ Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 122.

de onderkant van de trap. Aan de linkerkant was er nog een trap, met dezelfde set deuren aan de boven- en onderkant die diende als de uitgang van de crypte. De trappen bevonden zich in het heiligdom. De deuren van de trappen stonden overdag open en de pelgrims daalden af aan de ene kant en kwamen aan de andere kant naar boven. In MA 19 lezen we dat een man genaamd George haast had om naar de doodskist op de rechter trap af te dalen en uitgleed en naar de onderste deuren rolde die op de crypte openden. De kist was geschorst en er was wat ruimte onder. Zoals we kunnen zien in het verhaal van Artemius' redding van het stervende meisje, hierboven beschreven, was dit het meest wonderbaarlijke gebied in de kerk. Slapen werd als een voorrecht beschouwd dat bijvoorbeeld beperkt was tot mensen die dicht bij de keizer stonden of heel rijk waren. Vaker werd het gebruikt om votief lampen in te stellen ter ere van Artemius, waarbij de lampolie van deze lampen werd gebruikt voor genezing, soms op advies van de heilige zelf, maar vaker op initiatief van de aanbidders. Ten slotte lezen we in wonderverhalen vaak over de "kankella" ("reling"), een set verwijderbare barrières die de tempelslaapruijnte van de tempel omsloten en die overdag werden verwijderd. Ze waren gemaakt van hout of metaal, hoog genoeg om te voorkomen dat mensen erover zouden klimmen.²⁹

Op basis van de tekst van verschillende passages in de wonderen kunnen we de pictogrammen boven de deuren identificeren: boven aan de centrale ingang was er een groot beeld van Christus; boven de ingang aan de rechterkant die naar de crypte leidde, was er het beeld van Johannes de Doper, terwijl op de bovenkant van de linkerdeur de uitgang van de crypte het pictogram van Sint Artemius zichtbaar was. Er was nog een deur in de noordmuur van de kerk, binnen de ruimte die werd gebruikt voor tempelslaap. Het is geïnterpreteerd als de deur die leidt naar het xenon, dat wil zeggen het hospice, of als degene die naar de latrines leidde die voorkomen in twee van Artemius' wonderen. Archeologisch onderzoek heeft bevestigd dat voorzieningen, zoals wasruimtes en latrines vaak werden voorzien voor mannen en vrouwen, apart grenzend aan de linker- en rechter zijbeuken van de kerk op plaatsen waar tempelslaap werd beoefend. Deze verschillende deuren en barrières in de kerk hebben twee functies in de wonderverhalen. Ten eerste kunnen de patiënten (en de hagiograaf) met hun hulp zeer nauwkeurige indicaties van de locatie geven – vanuit welk gezichtspunt ze de heilige zagen en waar ze waren liegen toen het wonder gebeurde. Zo dienen ze als bewijs voor de waarheid van het verhaal. Ten tweede, en meestal, worden de deuren gebruikt om de aanwezigheid van de heilige aan te geven: of, beter gezegd, zijn komen en gaan in de kerk.³⁰

Wonder MA 17 vertelt het verhaal van een aristocratische hernia-patiënt die ging incuberen en een Alexandrijnse acteur voor gezelscha' meenam. We leren ervan dat alleen heel speciale mensen mochten slapen onder de doodskist van de heilige, en alleen op zaterdagavond. Het kerkpersoneel maakt een uitzondering voor onze hoofdpersoon, die de nacht beneden bij de kist kan doorbrengen, maar zijn metgezel, de acteur, moet boven in de kerk slapen en wanneer hij 's nachts wakker wordt om te plassen, vindt hij alle vier de relingen gesloten. Omdat hij niet kan vertrekken, urineert hij in de behuizing en ontwikkelt vervolgens een hernia bij wijze van strafwonder. Vanwege zijn geschreeuw wordt de aristocraat wakker en doet hij alsof hij zich ziek voelt, hij eist dat de relingen voor hem worden geopend en berispt zijn metgezel. Deze anekdote belicht kenmerken van de hierboven beschreven ruimtelijke structuur, waarbij drie soorten ruimtes binnen de kerk netjes worden geïsoleerd: 1. de ultra-heilige ruimte onder de relikwieën waar tempelslaap slechts incidenteel plaatsvond en die als het meest effectieve gebied werd beschouwd, dat, zoals hierboven vermeld, vier deuren had, twee sets aan beide zijden beneden, en twee sets erboven, die overdag open waren en 's nachts vergrendeld; 2. de normale ruimte voor tempelslaap, de linker- en rechtergangen van de kerk, overdag open maar afgesloten voor de nacht met behulp van tijdelijke leuninggen die in de

²⁹ Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 122-124.

³⁰ Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 124.

ochtend werden verwijderd en 3. de rest van de kerkruimte die niet werd gebruikt voor tempelslaap.³¹

In een mirakelverhaal 25 lezen we dat de omheining die de tempelslaapruijnte van de tempel scheidde, altijd 's nachts was afgesloten. Interessanter is wat een ander wonderverhaal bovendien vertelt: wonder MA 38 beeldt de openende en sluitende deuren af als bewijs van het passeren van de heilige door deze leuningē: we leren dat een zekere man genaamd George, terwijl hij in het linker gangpad sliep, in zijn droom zag Sint Artemius verlaat het heiligdom en achter hem Sint Johannes de Doper en Sint Febronia. George is getuige van de heiligen die door de reling passeren, die in de buurt van de sacristie waren, en naar het zijpad liepen waar de zieke mannen sliepen.³²

Het motief van de wonderbaarlijke opening van de deuren is ook te vinden met meer details in MA 32. In dit verhaal, waren de deuren van de crypte en van de centrale poorten vergrendeld, maar automatisch geopend toen de heilige verscheen. De patiënt in zijn droom (het verhaal geeft zijn precieze locatie aan, namelijk bij de vierde kolom van de linker colonnade) zag Artemius opstaan uit zijn doodskist, door de reling van de sacristie gaan, en dan naar de centrale poorten gaan waar hij zich uitstrekt op de vloer om te bidden. De man in zijn droom vroeg zich af waarom de heilige zijn mantel niet droeg, alleen een kledingstuk genaamd "alb" met een riem en een stola, en we zijn opmerkelijke conclusies horen. Hij dacht dat omdat Artemius "hier woont en omdat hij in zijn eigen huis is, hij zich hier comfortabel voelt in zo'n outfit" en vervolgt: "Ik dacht opnieuw na over de reling en de centrale poorten, hoe, hoewel vergrendeld, ze automatisch opende voor hem en hij naar binnen ging." Door het gebruik van deuren illustreert het verhaal het concept – nogal vreemd in een christelijke context – dat deze bijzondere tempelslaapheiligen in Byzantium zich gedragen als meesters van hun eigen huizen, heel erg zoals Griekse heidense goden, die werden geacht hun tempels te bewonen.³³

Overtreding van het heilige gebied: wie mag waar blijven

Het verhaal van de acteur belicht een praktisch probleem met betrekking tot de heilige ruimte: niet iedereen mocht op elke plaats in de kerk blijven slapen. Als iemand geen incubant was, mocht hij niet slapen in het gebied dat gereserveerd was voor tempelslaappatiënten in de tempel. In het geval van Artemius sliepen vrouwen en mannen afzonderlijk in verblijven in de twee zijbeuken die 's nachts door traliewerk werden geblokkeerd. Hoewel segregatie van mannelijke en vrouwelijke patiënten is gedocumenteerd in de cultus van Artemius, getuigen verhalen uit de wondercollecties van andere heiligen dat vrouwen en mannen in dezelfde ruimte sliepen. Soms zien we dat gezinnen samen de nacht doorbrengen en zulke figuren die zelf geen patiënten-pelgrims waren, de katalysator konden worden van de wonderbaarlijke genezing van hun familielid. Er zijn tempelslaapwonderenverhalen die een les leren met een verhaal over rijke en arme pelgrims die dezelfde ruimte delen, maar we lezen ook af en toe over speciale plaatsen in de kerk waar de rijken zichzelf konden installeren.³⁴

We horen ook over personen die alleen de patiënten vergezelden en zelf niet ziek waren: niet alleen familieleden of bedienden, maar een vriend, een arts of een ingehuurde entertainer zoals de acteur hierboven. Vrouwen en mannen, arm en rijk, profiteerden in gelijke mate van de aandacht van de heiligen. De scheidslĳjn tussen de patiënten was elders: niet-christenen en ketterse ervoeren de goddelijke verschĳning radicaal anders. Deze anti-ketterse eigenschap in de dynamiek van het wonder komt het meest tot uitdrukking in de wonderverhalen van Sint Cosmas en Damianus, die de beroemdste tempelslaapgenezers en arts-heiligen waren in het

³¹ Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 124-125.

³² Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 125.

³³ Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 125.

³⁴ Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 126.

Middellandse Zeegebied. Ze hadden alleen al in Constantinopel zes kerken, waaronder het Cosmidion de derde meest prominente kerk in de stad was (na de Blachernae en de Hagia Sophia). Uit hun wonderverslagen hebben we enige kennis over de ruimteverdeling in deze specifieke kerk. Degenen die voor genezing gingen, sliepen in de *catechumenion*. Het was ook mogelijk voor iemand die meer privacy wilde binnen deze kerkruimte om isolerende schermen of gordijnen op te zetten. We hebben het verhaal van een rijke vrouw die zichzelf in de colonnade installeerde en haar “appartement” met gordijnen afschermd: er was duidelijk geen segregatie door seks in de cultus van de arts-heiligen zoals in Artemius’ cultus. In andere verhalen liggen de rijken en de armen op dezelfde plaats. In een ander wonder blijft de patiënt overdag in het *catechumenion*, maar gaat ‘s nachts slapen bij het altaar. Het moet de verkeerde plaats zijn geweest, want er kwam geen remedie en hij besloot te vertrekken. Maar voor de laatste keer sliep hij in het *catechumenion*, want het was al te laat om naar huis te gaan, en hier zag hij eindelijk de droom waarop hij had gewacht.³⁵

Interessanter zijn de gevallen waarin een verblijf op een bepaalde plek geen kwestie van persoonlijke keuze was, maar een taboe of een verplichting. Talrijke tempelslaapwonderverhalen betreffen ketters, vooral Ariërs, maar ook niet-christenen, joden en heidenen, en uit deze verslagen leren we dat ze niet samen met ware gelovigen mochten of wilden slapen. Om te laten zien waarom ze überhaupt in het verhaal werden opgenomen en hoe ze de heilige ruimte beschouwden, is het meest illustratieve wonderverhaal het verhaal waarin een aanbidder van Cosmas en Damianus, die regelmatig naar hun kerk ging, ooit werd vergezeld door zijn heidense vriend. Terwijl de christelijke man de kerk binnengaat om tempelslaap te oefenen in de kleinere doopkapel in de buurt van het *diaconion*, blijft zijn heidense vriend buiten in de narthex. Terwijl hij wachtte viel hij ook in slaap. In zijn droom zag hij drie kinderen een stuk brood verdelen en opeten. Nog in slaap beseftte hij zijn fout – hij sliep niet alleen op een verboden plek, maar hij was getuige geweest van het mysterie van de eucharistie. Het wonder geeft ons dan waardevolle informatie over een wet zonder papieren: dat een heiden die getuige was van de eucharistie de doodstraf verschuldigd was. De man, gegrepen door angst maar nog steeds in zijn droom, belooft zich te bekeren tot het christendom. In dezelfde verzameling, beschrijft een soortgelijk verhaal een wonder waarbij een patiënt betrokken was die ook een Ariaanse ketter was, waarin werd vermeld dat de man niet op de juiste plek durfde te slapen, alleen in de externe narthex. In deze verhalen, zoals in vele andere wonderen met ketters, wordt ketterij vaak in medische termen beschreven, niet alleen figuurlijk, als een ziekte van de ziel die zich manifesteert in lichamelijke ziekten zoals blindheid. Evenzo zijn de remedies die in dergelijke gevallen door de heiligen van de arts zijn voorgesteld, richten zich op de tweedeling van lichaam en ziel. Het meest welsprekend zijn gevallen waarin de eucharistie wordt gebruikt als een remedie, bijna als een pil. In al deze tempelslaapwondercollecties, komt het nemen van de eucharistie alleen in gevallen van heidenen of ketters voor, nooit in die van getrouwe christenen.³⁶

Angst voor het betreden van de heilige ruimte, hoewel men ijverig op zoek was naar een wonder vanaf die plaats, was een veel voorkomende ervaring. Gregorius van Tours vertelt een wonderverhaal waarbij een bepaalde jood betrokken was die naar de basiliek van de tempelslaap ging van de geneesheilige Dometius in Syrië. Hij achtte zichzelf onwaardig om het heiligdom binnen te gaan (“de heilige latei oversteken”) en dus ging hij slapen bij de deur van het atrium:

... hij vroeg om naar de ingang van de binnenplaats te worden gebracht en riep dat

³⁵ Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 126-127.

³⁶ Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 127.

hij onwaardig was om de heilige drempel te overschrijden ... Nadat hij dit vooraan had gezegd van de poort van de binnenplaats, kwam hij 's nachts en viel hij in slaap. Maar de gezegende martelaar ... die de zieke tijdens die nacht in een droom benaderde en hem beval te vertrekken met zijn gezondheid. De jood werd wakker en besefte dat hij was hersteld in gezondheid.³⁷

Een andere reden om buiten de genezingsplaats te blijven, kan de ziekte zelf zijn, die de zieke zo hulpeloos kan maken dat zelfs het wenden tot de genezer ernstige moeilijkheden met zich meebracht. In de christelijke hagiografie, verhalen gemodelleerd naar het verhaal van Jezus' genezen van de verlamde man aan het meer Bethesda die niet in staat was zichzelf om het genezende water te betreden, weerspiegelen wat ongetwijfeld een frequente ervaring van de zieken en de zieke overal en altijd was. Gregorius van Tours neemt een verhaal op over een bepaalde vrouw die de kerk niet is binnengekomen, maar buiten heeft geslapen op de veranda naast de basiliek van Sint Juliaan. Er verscheen een man aan haar in haar droom en vroeg waarom ze buiten weg bleef van de relikwieën, terwijl de hele nachtwake op zondagavond werd gevierd. Ze vertelde de man in haar droom dat ze pijn had en te zwak was om naar binnen te gaan; de man – dat wil zeggen de heilige zelf – hielp haar naar het graf. Ze voelde haar ledematen hun kracht en gezondheid herwinnen.³⁸

Dit verhaal heeft een uitdagend element in zijn verhaalpatroon dat het meest relevant is voor het onderwerp van dit artikel. De ogenschijnlijke heilige had de vrouw uiteraard ter plekke kunnen genezen, maar dat deed hij niet. Zijn hulp binnenin dient een dubbel doel, zowel in het verhaal als in de dynamiek van het wonder. A aan de ene kant leidt hij de vrouw naar zijn eigen, goed gedefinieerde plaats en vervult zo het vertelpatroon dat in de eerder besproken voorbeelden is geïdentificeerd. Deze bevestigt dat de wonderbaarlijke kracht van de heilige gebonden is aan een bepaalde plaats. Het feit dat het gelokaliseerd is, betekent dat het veel sterker is in zijn graf, op de plaats van de relikwieën. Aan de andere kant, door met de smekeling de kerk binnen te gaan in de nabijheid van de heilige relikwieën, maakt haar deel van de gemeenschap van aanbidders die de heiligen benaderen en zowel fysiek als spiritueel betreft in de gebruikelijke instellingen van het ritueel. Haar de heilige ruimte laten binnengaan, geeft haar waar ze voor kwam, vervulde haar verwachtingen, voltooide haar eigen visie op het ritueel, “zoals het hoort”. Haar naar het graf leiden is ook een signaal voor degenen die er al zijn – een bevestiging dat ze al op de juiste plaats zijn, dat dit is waar wonderen gebeuren en een uitnodiging om het nieuwe lid van deze tijdelijke gemeenschap van aanbidders te omhelzen, verzameld rond de relikwieën in de hoop van ervaren, getuigen en delen een wonderbaarlijke gebeurtenis met elkaar.³⁹

De deur van het heiligdom als centrum van het wonder

Er zijn tempeldeuren die niet alleen met sloten worden geblokkeerd, maar ook door hun rituele betekenis: ze reguleren niet alleen de aanbidders, maar bewaken ook op een meer abstracte manier het heilige karakter van het gebouw zelf. Aan het einde van de Oudheid hebben we een christelijk verslag van het symbolische belang van de deuropening van een Asklepieion, die het lot van de kolommen van de Griekse tempel afbeeldt dat symbool staat voor het einde van het heidendom. De Geschiedenis van Zonaras vertelt over de gebeurtenissen die plaatsvonden in 362 tussen keizer Julianus en de christenen van Aegae, een plaats die beroemd is om zijn Asklepios-tempel, waarin de Grieken hun tempelzuilen terug wilden, die werden ingenomen en al werden ingebouwd door de christenen. Maar, wonderbaarlijk gezien vanuit christelijk

³⁷ Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 128.

³⁸ Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 128.

³⁹ Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 128-129.

oogpunt wordt de kolom zo zwaar dat deze niet over de drempel van de kerkdeur kan worden genomen.⁴⁰

Hij (Julianus) zette zijn leger in beweging tegen de Perzen en kwam aan in Tarsus, een beroemde stad in Cilicië. Toen hij daar was aangekomen, benaderde Artemius, de priester van Asklepios, hem – want in Aegae (ook dit is een stad van Cilicië) was er een beroemde tempel van Asklepios – en verzocht dat hij de kolommen van Asklepios de weer zou herstellen die de aartspriester van het volk van de christenen had verwijderd en waarop hij zijn kerk had gebouwd. De overtreder beval onmiddellijk dat dit op kosten van de bisschop moest gebeuren. Toen hadden de Hellenen, met veel arbeid en met de grootste kosten, nauwelijks een van de kolommen neergehaald en met machines tot aan de drempel van de deur van de kerk verplaatst, zelfs na een lange tijd niet in staat waren om het buiten te krijgen. Ze verlieten het en vertrokken. En nadat Julianus was gestorven, maakte de bisschop het gemakkelijk weer recht en bracht het terug naar zijn plek.⁴¹

De verschillende graden van thaumaturgische kracht in relatie tot de nabijheid van de heilige ruimte zouden zich kunnen manifesteren in het concept van concentrische cirkels. Het fenomeen van het naderen van de deur van het heiligdom, de vooruitgang van de aanbieder en het verhogen van de wonderwerkende kracht als een pelgrim die de plaats naderde, kan worden omschreven als een systeem van concentrische cirkels, waarbij de ingang door de kerkdeur uiteindelijk de voltooiing van het wonder met zich meebrengt. In de *Thaumata* van Sophronius die de slaapwondermirakelen van Sint Cyrus en Johannes bij Alexandrië vastleggen, lezen we het verhaal van een Egyptische kameelrijder uit de zesde eeuw, die doof werd en besloot naar de kerk van de beroemde doktersheiligen in Menouthis te gaan. Toen hij de eerste stadspoort van Alexandrië verliet, begonnen zijn oren te openen en hoe dichterbij de kerk kwam, hoe beter hij zich voelde, keerde zijn gehoor geleidelijk terug. Toen hij de deuren van het heiligdom van de heiligen bereikte, kwam hij volledig genezen binnen. Hoewel, net als dit verhaal, Csepregi's laatste voorbeeld van buiten komt de tempelslaapcontext komt, hoort het nog steeds thuis in de sfeer van Byzantijnse wonderbaarlijke genezing, en de rol die de deur van het heiligdom speelt, maakt het in veel opzichten het meest geschikte verhaal om dit artikel af te sluiten. Het verhaal, met de heiligdomdeuren als hoofdrolspeler, komt uit de anonieme wondercollectie rond de kerk van de Maagd Maria van de Pege (de 'Lente'), buiten Constantinopel, geredigeerd in de tiende eeuw. Het wonderwater en de kerk zijn gedocumenteerd vanaf de vijfde eeuw tot heden, hoewel de zesde-eeuwse kerk die het wonder beschrijft slechts tot de vijftiende of zestiende eeuw overleefde. Een dame, die eerder werd genezen door de wonderbaarlijke lente, toen ze weer ziek werd, twee bedienden stuurde naar het heiligdom om haar wat water te brengen. De bedienden vinden de hoofddeuren van het heiligdom gesloten, omdat de avondliederen waren afgelopen en geen buitenstaanders daarna naar binnen mochten. Ze horen van de andere kant van de gesloten deuren een vrouwenstem die hen naar de zijingang leidt, een kapeldeur bij het bassin dat voor hen open zou zijn. Vrouwen mochten geen tijd doorbrengen in de kerk. Drie keer moest dit bevel worden herhaald totdat zij de deur vonden en naar binnen gingen, een monnik ontmoeten die ook door de vrouwenstem werd opgeroepen om hen te helpen. Hier is het vinden van de deur naar het heiligdom het wonder zelf: met de hulp van de Maagd krijgen de bedienden toegang tot haar leven gevende water. Het geeft symbolisch weer hoe regels rond het heiligdom, zoals het sluiten en openen van deuren, met uitzondering van buitenstaanders, de ingang vrouwen en toegang tot de

⁴⁰ Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 129.

⁴¹ Csepregi, 'Bonus Intra, Melior Exi!', 129-130.

thaumaturgische objecten, worden overschreven en hoe het wonder komt juist voortkomt uit het overtreden van deze toegangsregels.⁴²

De deuropening als symbolische ruimte

De laatste drie wonderverhalen benadrukten op tastbare wijze hoe de deur van het heiligdom op een symbolische manier functioneerde. De eerdere voorbeelden lieten zien hoe de daadwerkelijke toegang tot het heiligdom verband hield met meer abstracte concepten, zoals rituele zuiverheid of het beweren van de ‘juiste’ overtuigingen. De deuropening functioneert dubbel, zowel symbolisch als concreet: als een onzichtbare barrièrelijn en als een opvallend zichtbaar en tastbaar object dat een verbod (gesloten deuren) of acceptatie (open deuren) aangeeft. Deze dubbele rol van de deur van het heiligdom is nog duidelijker als we het volgende overwegen. Als een abstract concept bestuurt de deur vaak een zeer reële situatie, terwijl aan de andere kant de zichtbare en echte heiligdomdeuren kunnen staan als verwijzing naar de onzichtbare wonderbaarlijke kracht die in het heiligdom woonde.

Nog een dubbel aspect: fysiek binnenkomen en verlaten door de deur van het heiligdom, in onze gevallen meestal in een andere fysieke toestand (genezen, als de smekeling van het wonder had geprofiteerd, of verminkt als hij of zij een straf had ontvangen) ging hand in hand met de rituele en spirituele transformatie van de pelgrims, die – terwijl ze zich in de heilige ruimte bevonden – een religieuze ervaring ondergingen die zelfs hun ziel kon veranderen. Als een soort concrete rituele metafoor voor deze fysieke en spirituele verandering binnen en buiten de ruimte van het heiligdom, vond de tempelslaapslaapervaring een passend model in de vele facettenrollen die de deur van het heiligdom op zich kon nemen.

In de tempelslaapproaktijk waren het betreden van de heilige ruimte en er zijn niet alleen vereisten voor het ritueel, maar ook het eerste deel van de religieuze ervaring. Het belang van de plaats, de aanwezigheid van de aanbidders ter plaatse, de fysieke kwalen en de lichamelijke genezing die ze verwachtten, ging samen met de andere essentiële aspecten van het ritueel: de thaumaturgische krachten die gekoppeld waren aan de plaats, de gemanifesteerde aanwezigheid van de genezers op hun cultusplaats, het feit dat het goddelijke zo gemakkelijk benaderd kon worden – en uiteindelijk een genezing van het lichaam dat weerspiegelde de genezing van de ziel. De uitdrukking van deze essentiële elementen is terug te vinden in ons openingsmotto: *Bonus intra, melior exi!*⁴³

Het tweede deel, “Symbolism and Allegory of Sanctuary Doors”, is gecentreerd rond het metaforische gebruik van drempels. Alle discussies zijn van groot belang, maar zijn minder samenhangend dan die in de vorige paragraaf. Het essay van Tissi onderzoekt concepten van inwijding en leren zoals gerepresenteerd door reizen door deuropeningen en voorkamers in neoplatonisch discours. De daaropvolgende bijdrage van De Blaauw beschrijft het atrium van de Sint-Pietersbasiliek en bespreekt middeleeuwse percepties dat het paradijs vertegenwoordigde door analyse van de architecturale en artistieke elementen. Net als in de vorige paragraaf, is het overkoepelende argument van De Blaauw dat de toegang tot het Vaticaan van de Late Oudheid tot de Middeleeuwen bedoeld was om een hogere vorm van reizen te vertegenwoordigen. De discussie van Dijkstra, het afsluitende hoofdstuk van deze paragraaf, biedt een intrigerende tegenhanger van die van De Blaauw. Dijkstra onderzoekt het concept van Sint Peter als poortwachter voor de hemel in het vroege christelijke denken, met name in poëzie en op sarcophagen, maar merkt op dat poorten zelden voorkomen in deze voorstellingen. Integendeel, verwijzingen naar Petrus die de sleutels aan de hemel overhandigt, wijzen in de richting van een christelijke interpretatie van de betekenis van religieuze drempels, waar zijn oordeel over “het goede” en “het slechte” een andere vorm van scheiding evenaarde.

⁴² Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 130-131.

⁴³ Csepregi, ‘Bonus Intra, Melior Exi!’, 131-132.

In wezen waren de sleutels van Peter bedoeld om een opening of een afsluiting van de toegangsweg van de Hemel aan te geven.

De bijdragen in het derde deel, “Messages in Stone”, richten zich op een meer specifiek kenmerk van veel drempels, namelijk het gebruik van inscripties rond religieuze deuropeningen. Een opvallend verschil met eerdere secties is het hoofdstuk van Roels, waarin burgerlijke inscripties worden besproken rond de belangrijkste toegangswegen naar religieuze ruimtes in Klein-Azië van de vierde eeuw voor Christus tot de tweede eeuw na Christus. Roels biedt daarom een stimulerende vergelijking met de andere bijdragen in deze sectie, die zich richten op de late antieke christelijke epigrafie, en geeft de traditionele betekenis van dit fenomeen aan. Agosti’s verkenning van het doel van poëtische epigrammen ingeschreven op vroege christelijke kerken beweert dat deze praktijk een actieve poging was om de religieuze oriëntatie van de laat-antieke openbare ruimte te veranderen. Deze inscripties waren niet alleen een methode om individuen voor te bereiden op hun spirituele ervaring, maar waren ook bedoeld om christelijke paideia en superioriteit ten opzichte van niet-christelijke literaire tradities te presenteren. Ter afsluiting van dit gedeelte probeert het essay van de la Portbarré-Viard verschillende punten te behandelen. Het hoofdstuk onderzoekt eerst de getuigenis van Paulinus van Nola over ingangen die hij had opgedragen voor de kerk gewijd aan de eerdere bisschop Felix en vergelijkt deze beschrijvingen met archeologische overblijfselen van het gebouw. De focus verschuift vervolgens naar presentaties van deuropeningen in de latere werken van Gregory van Tours om aan te tonen dat er enige ontwikkeling in betekenis was. Het thema epigrafie van de sectie is aanzienlijk minder duidelijk in deze bijdrage in vergelijking met de voorgaande twee, maar het is in de tweede helft van het hoofdstuk dat de la Portbarré-Viard haar meest tot nadenken stemmende opmerking maakt: terwijl drempels in Gregory’s werken nog een religieuze overgang of afbakening tussen het heilige en het sterfelijke steeds kunnen vertegenwoordigen, markeerden de deuropeningen vaak gebieden van intens geweld op manieren die de tumultueuze aard van zijn hedendaagse samenleving weerspiegelden.

Het laatste deel van het deel, “The Presence of the Divine”, heeft het kleinste aantal bijdragen, maar het is misschien wel het meest overtuigende. Net als bij Roels eerdere discussie, gebruikt Williamsons’ hoofdstuk geen laat-antieke bronnen, maar onderzoekt het eerder tempeldeuren in de Griekse samenleving (in het algemeen de zevende eeuw voor Christus tot de tweede eeuw na Christus). Williamson beweert dat, hoewel tempelstructuren en drempels niet altijd werden gemaakt voor heilige plaatsen in deze periode, waren de deuren die dit wel kenmerkten, vaak bedoeld waren om de aanbidder voor te bereiden en het cultusicoon of het belangrijkste element van het heiligdom te omlijsten. In de woorden van de auteur: “de deur naar de tempel was geen barrière tussen het heilige en het profane, maar een filter van zichtbaarheid en toegang” (333). Terwijl de voorgaande hoofdstukken voornamelijk betrekking hebben op de toelating van stervelingen, bespreekt de laatste bijdrage van Shilling de ingang van het goddelijke. Door verschillende vroeg-Byzantijnse apsisversieringen van de Maagd Maria en Christus te vergelijken met wonderen beschreven in hagiografische en liturgische teksten, beweert Shilling overtuigend dat kijkers van deze afbeeldingen bedoeld waren om liturgische diensten te associëren met goddelijk contact. De groeiende bekendheid van Maria in deze presentaties, waarbij de Maagd op de voorgrond werd geplaatst, werd gerelateerd aan de toenemende afgelegen ligging van Christus. Door middel van de apsis was het visioen van de afdaling van Maria en het oversteken van de hemel naar de aarde bedoeld om de associatie van de sacramenten met goddelijke voorspraak en, meer impliciet, een uiteindelijke toegang tot het hiernamaals te verstevigen.