

RELIGIE IN DE KLASSIEKE OUDHEID: EEN MORFOLOGISCHE SCHETS - DEEL 2

3. RELIGIEUZE OPVATTINGEN (DOXA)

Bronnen voor onze kennis

De vraag naar de religieuze opvattingen in een antieke religie is heel wat moeilijker te beantwoorden dan deze naar de sociale dimensie of naar de religieuze praktijken die totnogtoe aan de orde waren. Omdat het om een historische en uitgestorven religie gaat kunnen we - in tegenstelling tot wat het geval is bij een hedendaagse religie - immers geen beroep doen op enquêtes onder de aanhangers van de religie. En omdat voor de Hellenen de religieuze opvattingen niet centraal stonden, zijn er evenmin leerboeken, dogmatische traktaaten of catechismussen voorhanden die ons daarover zouden kunnen informeren.

Waar kan de historicus dan wel terecht? Het is verleidelijk te rade te gaan bij wat de antieke filosofen over de goden te vertellen hebben en hun uitlatingen ter zake gelijk te stellen met de leerstellige uiteenzettingen in de openbaringsgodsdiensten. Maar een dergelijke werkwijze doet ernstige methodologische problemen rijzen. Men kan zich vooreerst afvragen in hoeverre die filosofische opvattingen zijn doorgedrongen tot de modale Griek of Romein. Bovendien mag men niet vergeten dat deze filosofen, in tegenstelling tot de theologen van een Openbaringsgodsdienst, over geen enkel religieus leergezag beschikten en daar trouwens op geen enkel ogenblik aanspraak op maakten. Zelf beschouwden de filosofen hun religieuze stellingen als speculaties over een materie die eigenlijk niet kenbaar is voor de mens. Enkele uitspraken illustreren dit duidelijk:

XENOFANES (fr. 34): *Met betrekking tot de goden en het geheel van de zaken waarover ik spreek, er is en er zal nooit een mens zijn die er een zekere kennis over zal hebben. Diegene die, door een gelukkig toeval, de beste omschrijving zou vinden, zou het niet eens beseffen. Iedereen kan daarover zijn eigen opvatting hebben.*

PROTAGORAS (fr. 4): *Met betrekking tot de goden is het mij onmogelijk te weten hoe ze zijn of niet zijn, noch welke mening we over*

hen kunnen hebben. Vele zaken beletten dit: de duisternis van het onderwerp en de kortheid van het menselijk leven.

AESCHYLOS (Smekelingen, 86-87; 92-94): *De bedoeling van Zeus is niet gemakkelijk te vatten. Verborg en overschaduwde gaan de wegen van de goddelijke gedachte naar hun doel op een manier dat men ze niet kan kennen.*

PLATO (Kratylos 400 d-e): *Bij Zeus, Her-mogenes, als we maar een greintje gezond verstand hadden, zouden we toegeven dat we niets weten over de goden, noch over hun eigen aard, noch over de naam die ze elkaar geven.*

ISOCRATES (Demonikos 50): *We kunnen alleen vermoedens hebben over de goden.*

ANDOKIDES (Mysteriën 139): *Voor zover we iets over de goden kunnen vermoeden.*

Het valt bovendien op dat wanneer de filosofen een blauwdruk ontwerpen voor een polis en daarbij uiteraard ook aandacht besteden aan de cultus, zij daarbij denken aan een traditionele cultus die weinig gemeen heeft met de theologische speculaties die in hun andere werken terug te vinden zijn. Dit gebeurt heel bewust en de theoretische grondslag voor deze houding vinden we expliciet bij de Romeinse *pontifex maximus* Q. Mucius Scaevola (140-82 v.Chr.) zoals geciteerd door Augustinus (*de civit.* 4, 27). Volgens Scaevola bestaan er over de goden drie soorten overleveringen. De eerste is afkomstig van de dichters en is van weinig waarde (*nugationes*: beuzelpraat); de tweede vinden we bij de filosofen en past niet voor de poliscultus omdat er veel overbodigs in steekt en ook nog andere zaken die de gewone mensen beter niet weten; de derde overlevering gaat terug tot het begin van de samenlevingen en vormt de basis van de poliscultus. Ongeveer dezelfde gedachtegang vinden we terug bij Varro (eerste eeuw v.Chr.) die eveneens door Augustinus geciteerd wordt (*de civit.* 6, 5). Varro maakt een onderscheid tussen :

Prof. em. Robert Duthoy, UGent

- **Theologia mytica tradita a poetis**
- **Theologia physica tradita a philosophis**
- **Theologia civilis tradita a maioribus**

Alleen de laatste is volgens Varro relevant voor de cultus en het religieuze leven. Opmerkelijk is ook de uitlating van Cicero in *De natura deorum* (3, 5) waarin hij Cotta, filosoof maar ook *pontifex maximus* (= hoofd van de Romeinse staatscultus), laat zeggen dat hij zich voor de reële cultus baseert op de traditionele opvattingen en geen rekening houdt met de (inclusief zijn eigen) filosofische speculaties en theorieën over de goden.

Belangrijker voor de godsdiensthistoricus zijn de sporadische en terloopse uitlatingen van niet-filosofen buiten iedere filosofische context en de impliciete informatie die uit de religieuze praktijken zelf kan worden gedistilleerd. Het is evident dat wanneer iemand een offer brengt om iets te bekomen, hij ervan overtuigd is voor eerst dat de goden bestaan, vervolgens dat deze goden vatbaar zijn voor bedes en offers van de mensen en tenslotte dat ze in staat zijn het gevraagde te schenken.

De antieke communis opinio

Wanneer men deze sporadische informatie samenbrengt dan kan, met weglating van veel nuances waarvoor hier de plaats ontbreekt, een zekere *communis opinio* gedistilleerd worden die door de overgrote meerderheid van de Grieken (en de Romeinen) gedeeld wordt.

1. Er bestaan goden.
2. Deze goden kunnen zowel in het natuurgebeuren als in het verloop van de geschiedenis ingrijpen.
3. Deze goden hebben een inzicht dat dit van de mensen te boven gaat, zodat de mens niet altijd kan begrijpen wat de goden met hem voor hebben (variant op de christelijke zegswijze: Gods wegen zijn ondoordringelijk).
4. Met betrekking tot het hiernamaals bestaan meerdere (meestal vage) opvattingen naast elkaar die vaak zelfs niet met elkaar te verzoenen zijn.

En de mythologie?

In het verleden is wel eens gesteld dat voor de Grieken de mythologie (godenverhalen) de functie vervulde van geloofsleer en voor de Grieken zowat het equivalent was van

het christelijke *credo*. Ook de christelijke apologeten uit de eerste eeuwen van het christendom stelden de zaken het liefst zo voor omdat deze interpretatie voor hen de polemiek met de heidenen gemakkelijk maakte gezien de scabreuze inhoud van veel mythen. In verouderde vulgarisatiewerken en schoolboekjes vindt men die opvatting ook nog wel eens terug.

Tegenwoordig wordt deze stelling (mythologie = de geloofsleer van de Grieken) wel door geen enkele ernstige wetenschapper meer verdedigd. Maar dat betekent nog niet dat de tegenovergestelde opvatting (in haar extreme vorm) dat de mythen niet de minste impact hadden op de religieuze overtuigingen, wel correct is. Het is een probleem dat erg genuanceerd moet benaderd worden, maar daarvoor ontbreekt hier de plaats. Noodgedwongen beperken we ons derhalve in wat volgt tot enkele hoofdlijnen.

Omdat zelfs het woord **mythe** erg uiteenlopend gedefinieerd wordt, afhankelijk van de cultuur waarin de mythe voorkomt en van de wetenschap (godsdienstwetenschap, literatuurwetenschap, antropologie, sociologie ...) die zich met de studie ervan bezig houdt, zullen we hier de term mythe gebruiken voor **een verhaal waarin goden optreden (in hoofd- of bijrol)**. In onze geschreven (antieke Griekse) bronnen vinden we dergelijke verhalen terug in drie verschillende contexten:

1. Geïntegreerd in de artistieke creatie van een kunstenaar. Voorbeelden hiervan zijn het epos, de lyriek, het drama (tragedie en komedie). Het leerdicht (Hesiodos) vormt een geval apart.
2. Weergegeven in reisverslagen door auteurs die mededelen wat priesters of de lokale bevolking hebben verteld met betrekking tot goden en riten die met een heiligdom verbonden zijn. Voorbeelden hiervan zijn Strabo en Pausanias.
3. Als voorwerp van eruditie bij de mythografen uit de Hellenistisch-Romeinse periode. Voorbeeld: Pseudo-Apollodorus, *Bibliothêkê*.

De goden in het epos

Het probleem stelt zich vooral met betrekking tot de godenverhalen bij Homeros. Uitgangspunt is dat het epos fungeerde

als een vorm van recreatie voor een aristocratisch publiek. De dichter ontleent zijn gezag (impact op zijn publiek) niet aan het feit dat hij een religieus leergezag zou bezitten. Hij gebruikt geen sacrale taal en wat hij vertelt maakt geen deel uit van religieuze rituelen. Het publiek luistert naar hem omdat hij een door de goden **begenedigd verteller** is, die een boeiend verhaal vertelt. De verhaalstof is dan ook aangepast aan de belangstellings sfeer van zijn publiek: oorlogen, tweegevechten, avonturen, genealogieën ... Voor het zelfbeeld van de dichter is een passage in de Odyssee (9, 3-11) relevant. Daarin is nergens sprake van een religieuze functie.

Het brengen van ontspanning impliceert het opwekken van spanning die onder meer kan bereikt worden door:

1. identificatie of minstens betrokkenheid van publiek met de personages: helden (adel + afstamming) en levensidealen (roem, dapperheid);
2. inbouwen van onverwachte wendingen (om te boeien):
in verloop van de gebeurtenissen,
in de psychologische evolutie van de helden.

Maar het onvoorspelbare moet ook aanvaardbaar gemaakt worden. Vaak gebeurt dat doordat de dichter het toeschrijft aan een **ingrijpen van de goden**, die mogelijk maken wat men niet voor mogelijk had gehouden. Om in te grijpen trekken deze godheden de menselijke gedaante aan als een soort vermomming. Het gaat dus om een **pseudo-antropomorfisering** want er wordt nergens gesteld dat de goden er steeds zo uitzien. Maar die vermomming is wel noodzakelijk om een ingrijpen mogelijk te maken (cf. Athêna).

Dit soort optreden is de **eerste context** waarin de dichter iets over de goden zegt: een soort *gastoptreden in een door de Grieken als historisch tijd beschouwde periode (i.c. de Trojaanse oorlog)* geënceneerd door de dichter om een (meestal onverwachte) wending in het verhaal te brengen (naast andere procedés zoals het loutere toeval). Daarnaast is er nog een **tweede context**: een episode die zich vroeger heeft voorgedaan buiten de historische (epische) tijd, namelijk in een *mythisch verleden en in de leefwereld van de goden*. In het episch verhaal fungeert een dergelijke episode vaak

als een rustpunt. Het mooiste voorbeeld van een dergelijke episode vinden we in de Odyssea (8, 267-366) waarin de liefdesavonturen van Ares en Aphrodite worden verhaald.

Als men de godenverhalen in het epos wil interpreteren, moet men beide contexten onderscheiden.

- In het **eerste geval** (gastoptreden) kadert het optreden in de *communis opinio* over de goden:
 - de goden beschikken over een bovenmenselijke kracht en kwaliteit;
 - ze grijpen in het menselijk lot en geschiedenis in;
 - ze zijn vatbaar voor menselijke smeebeden, maar er is geen automatisme, want ze moeten rekening houden met de soms tegengestelde belangen van de medegoden;
 - psychologisch zijn de goden nogal verwant met de mensen (soort supermensen).
- In het **tweede geval** gaat het om anekdotiek uit de mythische oertijd; eerder soort sciencefiction dan een profilering van de goden.

Maar noch in het eerste, noch in het tweede geval wordt **geopenbaarde geloofsinhoud** aangeboden of opgelegd. De dichter is geen religieus orakel. Hijzelf (en ook zijn publiek) beschouwt zich als geïnspireerd door de Muzen (die hij bij de aanhef van het epos heeft aangeroepen). Dit is zo omdat de vertelkunst een gave van de goden is en garandeert in geen enkel geval de waarheid van wat verteld wordt. De dichter kan dus niet gelijkgesteld worden met een priester die bij een ritueel een verhaal reciteert dat de authenticiteit van het ritueel moet waarborgen.

Toch een religieuze impact?

Ook al vervullen deze godenverhalen in de eerste plaats een literaire functie (de goden zorgen voor onverwachte wendingen die de spanning in het verhaal moeten houden) en zijn ze door de dichter niet bedoeld als religieuze informatie, toch heeft de suggestieve kracht en het evocatieve genie van de dichter tot gevolg gehad dat als de Grieken zich een godheid concreet willen voorstellen, zij zich moeilijk volle-

dig kunnen losmaken van de beschrijving door Homeros. Men kan in dit verband spreken van een bijna canonieke waarde. Niet op basis van een religieus leergezag, maar tengevolge van de beeldende kracht van de dichter. Er is dus een onmiskenbare impact die nog enigszins versterkt wordt doordat belangrijke beeldhouwers bij de vormgeving van de godenbeelden zich ook door Homeros lieten inspireren (*mutatis mutandis* te vergelijken met de impact van de afbeelding van God de Vader door Michelangelo in de Sixtijnse kapel). Toxh weet men zeer goed dat de goden er in werkelijkheid niet zo uitzien: ze zijn onzichtbaar en nemen alleen een menselijke gedaante aan als ze in direct contact met de mensen willen treden. Vernant heeft dit raak en kernachtig geformuleerd: *Men kan dan ook stellen dat de godenverhalen, zonder dogma's te zijn, toch mede vorm hebben gegeven aan het denkraam waarbinnen de Grieken er op een heel spontane wijze toe werden gebracht om zich van het goddelijke een voorstelling te maken. Door de stem van de dichters wordt de wereld van de goden in hun afstandelijkheid en eigenheid getoond en worden de hogere machten van een vertrouwde gedaante voorzien.*

Hesiodos is een speciaal geval. Dit houdt uiteraard verband met het door hem beoefende literaire genre, het **leerdicht**, dat eigenlijk het poëtische equivalent is van de latere filosofische speculaties over het ontstaan van de wereld. In zijn **Theogonie** (Ontstaan van de goden) wil hij een (speculatief) antwoord geven op twee fundamentele religieuze vragen:

1. Hoe is de huidige godenwereld tot stand gekomen?
2. Hoe is, door tussenkomst van de goden, de mensheid ontstaan?

Het onderscheid met de latere filosofische speculaties bestaat er in dat het niet om een rationele reflectie gaat, maar om een poëtische benadering onder de inspiratie van de Muzen. In de aanhef van zijn leerdicht stelt Hesiodos uitdrukkelijk dat zijn leerdicht datgene bevat wat de Muzen hem hebben ingegeven. Deze inspiratie zou aan het leerdicht een zweem van 'goddelijk gezag' kunnen geven ware het niet dat

de Muzen hem bij de aanvang hebben gewaarschuwd dat '*zij de waarheid, maar even goed een op de waarheid gelijkende onwaarheid kunnen vertellen*'. Hesiodos houdt dus een slag om de arm! In laatste instantie geldt derhalve ook voor Hesiodos wat we hoger over de filosofische speculaties hebben gesteld: hij reikt een mogelijke verklaring aan zonder dat daar enig religieus gezag mee gemoeid is. Overigens mogen we niet vergeten dat in de Oudheid naast die van Hesiodos nog meerdere andere alternatieve theogonieën (onder meer een Orphische) in omloop waren. De individuele Griek kon dus, voor zover hij daar behoefte aan had, *à la carte* de theogonie kiezen die hem het meest overtuigend overkwam (of er zelf een bricoleren).

We kunnen dus besluiten dat de Grieken naar hun eigen oordeel geen geopenbaarde Waarheid bezaten, dat ze zich daar niet druk over maakten omdat dit cognitieve aspect van de religie helemaal niet centraal stond in hun religie: het was niet de orthodoxie, maar de orthopraxis waarrond alles draaide in hun religieuze leven. Met dit voorbehoud in het achterhoofd kunnen we nu pogen de religieuze voorstellingen (opvattingen) van de Grieken te beschrijven.

Griekse voorstellingen over het Heilige

Wie de religieuze voorstellingen over de wereld van het Heilige binnen een bepaalde cultuur wil beschrijven, kan dit doen aan de hand van vier parameters:

1. immanent / transcendent,
2. persoonlijk / onpersoonlijk,
3. pluraal / monistisch,
4. nabij / veraf.

Met betrekking tot de eerste parameter is het duidelijk dat de Grieken het 'Heilige' overwegend als **transcendent** (boven- en buitennatuurlijk) beschouwen (in tegenstelling tot bijvoorbeeld de hindoes). Ze zien deze wereld van het Heilige ook als **persoonlijk**: bevolkt door persoonlijke wezens. Deze verpersoonlijking manifesteert zich in de naamgeving en de anthropomorfisering (godheden hebben een 'menselijke / mensachtige' persoonlijkheid: eigen

karakter en psychologie). Herhalen we hier nogmaals dat hun menselijke **uiterlijke** gedaante niet hun normale outfit is: ze moeten die gedaante als een soort vermomming aantrekken als ze in direct contact met de mens willen treden en daarom voor hem zintuiglijk waarneembaar moeten zijn. Bij de verpersoonlijking van de goden (althans de 'Olympische' goden) is de invloed van Homeros bepalend geweest. De verpersoonlijking van de goden brengt de Grieken er ook toe een zekere ordening in de godenwereld te brengen (familie, specifieke competenties). Ook een hiërarchische rangorde: 1. godheden *stricto sensu*; 2. *daimones*; 3. halfgoden (heroën). De **derde parameter** behoeft weinig toelichting: De Grieken hebben een **polytheïstisch pantheon**. Wat de **vierde parameter** betreft, ervaart de Helleen zijn goden eerder als **nabij** dan als veraf en hoogverheven. De Hellenen leven niet in een bestendige angst voor voortdurend bestraffende godheden. Integendeel: in principe hebben de goden het goed voor met de mensen, mits deze zich aan hun religieuze verplichtingen houden. Wie voortdurend in angst leeft voor de goden wordt als abnormaal beschouwd en deze afwijking heeft een naam: **deisidaimonia**. Binnen de *polis* worden de poligoden als een soort **ereburgers** van de *polis* beschouwd ('supermensen' die meer de functie vervullen van de heiligen in de christelijke devotie dan van de almachtige oudtestamentische Jahweh). Zij onderscheiden zich van de mensen doordat ze:

- onsterfelijk (NIET eeuwig, want geboren zijn);
- niet onderhevig zijn aan de beperkingen en zorgen die het menselijk bestaan bezwaren (zoals pijn, ziekte, veroudering): Homeros noemt ze **makarioi** (gelukzalig);
- zich vliegensvlug kunnen verplaatsen (maar niet alomtegenwoordig zijn);
- machtig zijn (maar niet almachtig want beperkt door de macht van hun collega-godheden die soms tegengestelde bedoelingen en belangen kunnen hebben).

We voegen hier nog aan toe dat we ons, omwille van de beperkte plaatsruimte,

beperkt hebben tot de overheersende karakteristieken. Voor iedere parameter zijn er ook tegengestelde tendensen aanwezig die evenwel marginaal blijven. Boom-, bos- en andere nimfen, stroomgoden en dergelijke meer vertonen immanente trekjes. Naast de persoonlijke godheden kent de Griek ook onpersoonlijke Machten (Noodlot). Af en toe manifesteren zich ook monotheïstische (of minstens henotheïstische) tendensen en sommige godheden (bijvoorbeeld de goden van de generatie voor Zeus: Ouranos, Gaia) zijn veraf en dan ook nauwelijks het voorwerp van verering.

Iedere Helleense politieke entiteit (*polis*, *ethnos*) heeft haar eigen pantheon van poligoden. Dit pantheon kent geen *numerus clausus*. Niet alleen aanvaardt men dat buiten het eigen pantheon de goden van de andere *poleis* bestaan, maar ook met het bestaan van de goden in andere culturen en bij andere volkeren hebben ze geen enkel probleem. Indien nodig adopteert men goden van elders in het eigen pantheon.

4. DE RELIGIEUZE BELEVING

Methodologische problemen

Voor de historicus is dit het moeilijkst te reconstrueren facet van de religie. Dit is al zo bij de studie van hedendaagse religies omdat het om een strikt individueel gegeven gaat dat bovendien moeilijk te verwoorden is. *A fortiori* geldt dit voor een verdwenen godsdienst waarvan men de volgelingen dus niet meer kan bevragen over hun beleving. De historicus is derhalve aangewezen op uitspraken die hun sporen in geschriften hebben nagelaten. Men moet er zich evenwel voor hoeden dergelijke uitspraken te snel te veralgemenen omdat beleving nu eenmaal een individueel-subjectief gegeven is en omdat diegenen die hun religieuze beleving op schrift hebben gesteld niet noodzakelijk representatief zijn voor de modale religieuze mens, evenmin als de religieuze beleving van de Middeleeuwse mystici representatief is voor deze van de modale Middeleeuwse christen. De Grieken die zich expliciet over hun religieuze beleving hebben uitgelaten (e.g. Plato, Plutarchus,

Aristides) benadrukken trouwens dat hun religieuze ervaring / beleving niet onder woorden te brengen is. Vooral bij Aristides (2e eeuw na Chr.) treffen we dienaangaande enkele expliciete uitspraken aan:

*[ik was] vol van de gloed die me tengevolge van het zien van de godheid vervulde[dat me met] een **niet onder woorden te brengen** vreugde vervulde; een vreugde die alles bij het heden in het niet deed verzinken, zodat ik geen oog voor mijn omgeving had: zo zeer ging ik geheel en al in de godheid op. (...) Men kan nagaan in welke toestand ik verkeerde en welk een band de godheid wederom met mij legde, want we waren onder dit alles in een toestand **als** bij een inwijding: tussen hoop en vrees. (...) Ik had de indruk dat ik Hem [de godheid] aan kon raken, en Hij in eigen persoon gekomen was; ik was tussen waken en dromen, en wilde naar Hem opzien, vol vrees dat Hij, voordat ik Hem zou zien, van me zou weggaan; ik had mijn oren naar Hem toe gewend, en luisterde, half wakend, half slapend, naar Hem; mijn haren stonden recht overeind, ik weende, en was tegelijkertijd vol vreugde, en vele gedachten vervulden mij, zonder mij in verwarring te brengen. **Wie der mensen kan dit in woorden uitdrukken?** Alleen een ingewijde weet hiervan en kan het begrijpen.*

Zoals men zal opgemerkt hebben, grijpt Aristides om zijn religieuze ervaring onder woorden te brengen terug naar wat de ingewijden beleefden tijdens de inwijdingsriten in de mysteriën. In deze context ervoer men blijkbaar de meest intense religieuze vervoering. Bij Aristides gaat het wel om een persoonlijke religieuze ervaring buiten het kader van de poliscultus en bij iemand met een sterke religieuze betrokkenheid.

Religieuze beleving binnen de polisreligie

Maar wat bezielde de modale Griek die aan de poliscultus deelnam? Omwille van het feestelijk karakter van de meeste polisrituelen mag met grote waarschijnlijkheid aangenomen worden dat het om een feestelijk en vreugdevol gevoel ging dat nog

werd versterkt omdat het werd gedeeld met de andere deelnemers aan het ritueel. Dit wordt trouwens bevestigd door Aristoteles (*Eth. Nic. 1160, a*): *De poleis hebben de thusiai (= officiële offerrituelen) ingesteld enerzijds als een eerbetoon voor de goden, anderzijds ten bate van zichzelf **als genotvolle verpozingen [anapauseis meth' hêdonês]**.*

Het feestelijk karakter van de grote polisrituelen bracht de deelnemers in een vreugdevolle stemming die nog werd verhoogd doordat deze offers voor de meeste Grieken de enige gelegenheid waren waarop vlees werd gegeten. Uit andere teksten blijkt ook nog dat men overtuigd was dat de goden deelnamen aan het gebeuren en ook die overtuiging droeg bij tot de feestvreugde. In tegenstelling tot wat soms beweerd wordt, was de poliscultus voor de Grieken dus geen koele formele bedoening gespeend van elke religieuze beweging.

Een ander facet van de religieuze beleving wordt weergegeven met de term **thambos** (huiver en hunker) die ervaren wordt wanneer iemand zich plots bewust is van de aanwezigheid van een godheid zoals bij epifanieën (verschijning van een godheid).

Buiten het kader van de poliscultus

Voor een aantal Grieken volstond de binnen de poliscultus opgedane religieuze ervaring blijkbaar niet. Zij waren uit op een nauwer contact via een **persoonlijke devotie** die hen meer geborgenheid moest bieden (bijvoorbeeld Isisverering) of in een extase bracht (bijvoorbeeld Dionysiusverering).

Mysterieriten

Een religieuze kick beleefde men ook bij deelname aan **mysterieriten**. Reeds Aristoteles schreef dat het bij de mysteriën aankwam op het **pathein (voelen)**. Een essentieel element van de mysteriën is dat de deelnemers verplicht zijn tot geheimhouding. Alles wijst erop dat zij zich daar strikt aan hebben gehouden. Een overtreding zou een straf van de goden tot gevolg hebben. In Athene stond bovendien de doodstraf wegens *asebeia* op het onthullen van de mysteriën van Eleusis (die onder de

bescherming van de *polis* stonden). Bij gebrek aan een relaas door een deelnemer of tijdgenoot zijn we voor informatie aangewezen op:

1. allusies door deelnemers die wel voor ingewijden duidelijk waren maar voor niet-ingewijden duister blijven;
2. desinformatie door christelijke apologeten, waarvan enkelen gewezen mysten (ingewijden) waren, die de mysteriën voorstellen als duivelse uitvindingen en / of nabootsingen van christelijke ritën. Men mag deze informatie slechts met de grootste omzichtigheid gebruiken. Dit laatste is in het verleden niet steeds gebeurd en sommige godsdiensthistorici hebben daarom de antieke mysteriën teveel door de christelijke bril van deze apologeten bekeken en de vermeende analogieën met christelijke ritën (voornamelijk de christelijke sacramenten,) te dik in de verf gezet. (zie J. den Boeft, *Christendom en mysteriën*, Hermeneus 58, 98-105).

Het gevolg van dit alles is dat we heel weinig met zekerheid weten over de mysteriën. Bij sommige onderzoekers heeft dit de verbeelding des te sterker geprikkeld. Men kan dan ook, zelfs in werken met wetenschappelijke pretenties, heel wat gewaagde hypothesen terugvinden zonder dat de auteur zo eerlijk is aan te geven dat het om hypothesen gaat. Soms is er sprake van regelrechte onzin. Daarom stippen we eerst enkele vaststaande zaken aan.

1. Mysteriën zijn niet uitzonderlijk, maar vrij courant in de antieke wereld. In de bronnen worden vele tientallen plaatsen vermeld waar men zich kon laten inwijden in mysteriën. De meesten daarvan waren slechts van lokale betekenis. Slechts enkele (onder meer Eleusis) kenden een grote uitstraling.
2. Mysteriën zijn geen exotisch-oosters fenomeen. Heel wat mysteriën werden ter ere van Helleense godheden gevierd (onder meer Demeter en Dionysius). Maar zelfs de mysteriën ter ere van allochtone (*pace* De Morgen en Stadsbestuur Gent) godheden (bijvoorbeeld Isis) werden op Griekse wijze gevierd en voor zover ze reeds bestonden in hun land van herkomst, ondergingen ze een *helle-*

nisering waarbij de mysteriën van Eleusis blijkbaar een grote invloed hebben uitgeoefend.

3. De mysterieriten waren niet exclusief. Niets belette de ingewijden om verder deel te nemen aan de poliscultus of ten persoonlijke titel andere godheden te vereren. Sterker nog: men kon zich, als men daartoe de behoefte voelde en over de nodige financiële middelen beschikte, gerust in meerdere mysteriën laten inwijden. Mysterieriten maakten dus deel uit van het religieuze leven van de geïnitieerden, maar betekenden voor hen niet de totaliteit van hun religieuze leven. De vaak gebruikte term *mysteriegodsdienst* is dan ook misleidend.
4. Niets wijst er op dat de mysteriën gelijk te stellen zijn met de *rites de passage* die we in andere culturen (en trouwens ook bij de Grieken) aantreffen. *Rites de passage* zijn voorbehouden aan bepaalde leeftijdscategorieën of één geslacht; men kan er slechts eenmaal aan deelnemen en ze geven aan de deelnemer een bepaald statuut in de samenleving. Voor de mysteriën die het best (of juist: het minst slecht) gekend zijn, zoals deze van Eleusis, gaat geen van deze kenmerken op.
5. De term **mysterie** is afgeleid van de Griekse werkwoorden *muô* (zich afsluiten) en *mueô* (inwijden, onderwijzen). Wie ingewijd is, is een *mystês*. Voor de inwijding gebruikt men ook de term *teletê*. Ook de term *orgia* komt voor. In de oudste attestatie van deze term (Demeterhymne) lijkt het woord voorwerpen aan te duiden die getoond worden tijdens de ritën.

De Eleusismysteriën

We besluiten met een korte uiteenzetting over de meest befaamde mysteriën uit de klassieke Oudheid, die te Eleusis ter ere van Demeter. Tot de inwijdelingen in deze mysteriën behoorden onder meer Pindaros, Herodotos, Plato, Pausanias, Cicero en ook een aantal Romeinse keizers zoals Augustus, Claudius, Hadrianus, Marcus Aurelius en Julianus. Omdat Nero zijn moeder had laten vermoorden, durfde hij zich niet laten inwijden.

Eleusis is een plaats in Attica, een twintigtal kilometer ten westen van Athene. De mysteriën dateren uit de tijd dat Eleusis nog een soevereine *polis* was. Na de opslorping door de *polis* van de Atheners bleven de mysteriën behouden, maar nu gepatroneerd door Athene. Dit impliceert niet dat ze tot de poliscultus gingen behoren, want men hoefde geen Athener te zijn om zich te laten inwijden en evenmin waren de Atheners verplicht zich te laten inwijden. Wel sanctioneerde de *polis* de overtredingen op de plicht tot geheimhouding en hadden Atheense magistraten de leiding over de externe omkadering van het feest. De **inwijdingsriten** zelf stonden onder de leiding van twee priesters (de **hierofant** en de **hierokeryx**) die tot twee Eleusinische families behoorden. De instelling van de mysteriën werd toegeschreven aan de godin **Demeter**. De Homerische Demeterhymne (een tekst uit het einde van de 7e eeuw v. Chr.; voor Nederlandse vertaling en commentaar door H. Oudermans zie: Hermeneus 63(1991) 2-13) verhaalt uitvoerig de omstandigheden waarin dit gebeurde en verkondigt ook de weldaden die de ingewijde mag verwachten: welvaart in dit leven en een gelukkig lot in het hiernamaals. Over het verloop van de ritens krijgen we geen informatie (want dat zou indruisen tegen de plicht tot geheimhouding).

De mysteriën grepen plaats eind september (Boedromionmaand). De eigenlijke ritens te Eleusis werden voorafgegaan door een soort **proloog** die in alle openbaarheid plaats vond. Op de **13e** van de Boedromionmaand vertrokken de efeben vanuit Athene naar Eleusis en kwamen de dag daarop terug met de **'hiera'** (letterlijk: de heilige voorwerpen) die verhuld waren. De priesteres van het *Eleusinion* (Demeterheiligtom te Athene) nam de *hiera* in ontvangst. De **15e** verzamelden diegenen die aan de mysteriën zouden deelnemen zich bij de *Stoa Poikilê* te Athene en krijgen daar van de mystagogen een aantal instructies. De voorwaarden (onder meer: men moet Grieks begrijpen) en de verbodsbepalingen (onder meer: men mag geen moord hebben begaan) worden plechtig afgekondigd en de dag daarop gaan de kandidaat-

inwijdelingen zich zuiveren in de zee en brengen een reinigingsoffer (biggetje). Dan volgen twee dagen rust.

Op de **19e** vertrekt een heilige processie met de *hiera* en de kandidaat-mysten naar Eleusis. Ze worden begeleid door een grote massa sympathisanten en geëscorteerd door de efeben. Onderweg zijn er enkele haltes waar kleine rituelen worden uitgevoerd. Tegen zonsondergang komt men aan in Eleusis bij het heiligdom. Alleen de ingewijden en de kandidaat-ingewijden mogen het heiligdom (*temenos*) betreden. De *hiera* worden naar een kapel gebracht. De mysten zingen en dansen rond de Kallichorosput en gaan vervolgens het **telestherion** binnen. Dit is een grote overdekte ruimte (54 x 52m) gedragen door een veertigtal zuilen die plaats biedt aan ongeveer 3000 personen. Van nu af is er een volledige black-out. We tasten in het duister over alles wat er gebeurt van de avond van de **19e** tot de morgen van de **22e** (drie nachten en twee dagen). Alles wat volgt is hypothetisch en gebaseerd op schaarse en onduidelijke allusies in de teksten. Evenmin is de relatie duidelijk tussen de ritens hier in september en de zogenaamde 'kleine mysteriën' die eind februari in Agrai (eveneens op Atheens grondgebied) werden gevierd. Van sommige ritens waarop in de bronnen wordt gealludeerd is het zelfs niet duidelijk of ze te Eleusis dan wel in Agrai plaats hadden.

In de teksten is er sprake van **legomena** (dingen die gezegd worden), **drômena** (dingen die gedaan worden) en **deiknumena** (dingen die getoond worden). Wat die dingen zijn, is niet geweten. Slaat **legomena** op het reciteren van een mythe (verhaal) of op het uitspreken van een rituele formule die we in een tekst geciteerd vinden (maar helaas met een lacune in de overlevering): **'ik heb gevast, ik heb gedronken, ik heb** <lacune> **uit de ciste genomen en na** <lacune> **teruggeplaatst in de kalathos'**? Slaat **drômena** of **deiknumena** op een schouwspel dat van de aanwezige een **epoptês** (toeschouwer = ingewijde) maakte? Wat hield het schouwspel (**epopteia**) in? In sommige teksten is er sprake van **fasmata** (lichtspelen), nu eens vreesaanjagend, dan weer geruststellend.

Blijkbaar maakte het schouwspel op de aanwezigen een zeer sterke indruk die, in combinatie met de gekoesterde verwachtingen, bij de toeschouwers een gelukkige ervaring teweegbracht. Is het dat wat Aristoteles bedoelt als hij het over *pathein* heeft? Slaat **drômena** op de opvoering van een uitgebeelde mythe: de lijdensweg van Demeter op zoek naar haar verdwenen dochter Korê, die door de god van de onderwereld was geschaakt en die eindigt met een compromis: Korê zal een deel van het jaar in de onderwereld vertoeven en een ander deel bij haar moeder op de Olympus? Bracht het vertonen van dit passieverhaal met een happy end de myste tot een sterke betrokkenheid en band met de godin? Het feit dat men die sterke ervaringen en emoties collectief beleefde samen met gelijkgezinden moet diepe indruk gemaakt hebben op de mysten (cf. Orthodoxe Paasnacht, Semana Santa in Andalusië, popfestivals met veel klank- en lichtspel) die een kick kregen waarbij ze waarschijnlijk de goddelijke aanwezigheid sterk aanvoelden van een godheid die het goed voor had met hen. Enkele teksten lijken in deze richting te wijzen zoals Plutarchus (*De anima*) als hij het heeft over wat de ziel ervaart bij de dood en daarbij refereert naar wat mysten ervaren bij de inwijding:

lets als zij die in de Grote mysteries ingewijd worden (...) om te beginnen dwaaltochten en vermoeiende omzwervingen, een gevaarlijke reis in het duister en onbekende. Dan vlak voor het einde allerhande verschrikkingen, beven en huiveren, koud zweet en angst. Maar dan gaat een wonder licht op en zuivere plaatsen en grazige weiden ontvouwen zich waar ze prachtige dansen zien en allerlei voorstellingen (fasmata) en verheven klanken.

In de bronnen wordt er ook op gealludeerd dat voor de ingewijden een beter lot wacht in het hiernamaals:

- *Gelukkig is de aardse mens die ze (de mysteriën) heeft aanschouwd; maar wie niet in de mysteriën is ingewijd, wie er niet aan deelneemt, kent nooit hetzelfde lot, ook niet in het nevelige duister aan de overzijde van de dood. (Homerische hymne op Demeter 480-482)*
- *Gelukkig wie sterft na dit (de mysteriën) gezien te hebben: hij zal het einde van zijn leven kennen maar (ook) een gelukkig begin. (Pindaros, fr. 137)*
- *Driemaal gelukkig zijn diegenen die de mysteria aanschouwd hebben vooraleer ze naar de Hades afdalen, want alleen hen behoort het leven in het hiernamaals, terwijl anderen er alleen ellende zullen vinden. (Sofokles, fr. 753)*
- *Toen Demeter, na de schaking van Korê, op haar dwaaltocht bij ons (te Eleusis) gekomen was, voelde zij zich welwillend gestemd jegens onze voorouders, die haar diensten hadden bewezen waarover alleen de ingewijden het recht hebben te horen spreken. Zij gaf hun twee geschenken, de kostbaarste die er zijn: de landbouw die ons in staat stelt anders te leven dan de wilde dieren, en de Mysteriën die in de harten van de deelnemers bemoedigende verwachtingen wekken omtrent wat hun wacht aan het einde van het leven en in de eeuwigheid der eeuwen. (Isocrates, Pa-neg. 28)*
- *Zoals de term initia (= latijnse term voor mysteriën) het uitdrukt, leren we het principe (= de zin?) van het leven en we vernemen er niet alleen de reden om in vreugde te leven, maar ook om te sterven met een betere hoop. (Cicero, de legibus 2, 4)*
- *De geheel ingewijde wandelt daar (in het hiernamaals) rond, vrij en onbelemmerd, bekranst en hij verkeert er met de gelukkzaligen, neerziende op de massa niet-ingewijden die op aarde leven (...) deze (niet-ingewijden) blijven uit angst voor de dood en in hun ongeloof aan de heerlijkheden van het hiernamaals, geplaagd door hun kwalen. (Plutarchus, de anima)*
- *Het voordeel (van Eleusis) bestaat erin dat de mensen mooie vooruitzichten hebben over de dood, dat zij een beter bestaan zullen hebben en niet in duisternis en modder vertoeven, wat het lot is dat de niet-geïnitieerden wacht. (Aelius Aristides, Or. 23, 10)*
- **Op een grafschrift uit 200 na Chr. voor een hierofant lezen we: (...) wat de hierofant getoond heeft tijdens de heilige nacht is niet alleen dat de dood geen kwaad is, maar een goed (...)**

TOT BESLUIT

Binnen de toegemeten plaatsruimte konden we slechts een schematisch overzicht bieden. Het was daarbij niet zozeer de bedoeling veel concreet feitenmateriaal dat direct bruikbaar is voor de lessen (kant en klaar lesmateriaal voor het S.O.) te brengen, maar wel de leerkrachten enig **inzicht** te bieden in de antieke godsdiensten. Er werd vooral gerefereerd naar de situatie in de Griekse wereld, maar veel geldt ook

voor de Romeinse godsdienst. Deze vertoont daarnaast ook specifieke kenmerken: onder meer de bescheiden plaats van de mythologie en daarom minder antropomorfisering en personificatie van de godheden en sterker ritueel formalisme. Maar de hellenisering sloeg mettertijd te Rome ook toe op religieus gebied. De plaats ontbreekt om op de boeiende aspecten van dit proces nader in te gaan of op de belangrijke impact van de Etruskische religie op de Romeinse godsdienst.

SUGGESTIES VOOR VERDERE LECTUUR

Over de antieke godsdiensten bestaan weinig recente, oorspronkelijk in het Nederlands geschreven syntheses bedoeld voor niet-specialisten. Voor de Griekse religie verwijs ik daarom naar twee vertaalde werken: J. Bremmer, *Goden en mensen in het Oude Griekenland*. Kampen 2004; J.P. Vernant, *Mythe en religie in het Oude Griekenland*, Baarn 1990. Maar de beste beknopte uiteenzettingen zijn, naar mijn mening, M. Jost, *Aspects de la vie religieuse en Grèce, début Ve s. - fin IIIe s. av. J.C.*. Paris 1992 en vooral L. Bruit-Zandman & P. Schmidt-Pantel, *La Religion grecque*. Paris 2000 (maar daarna geregeld herdrukt). Nog beknopter (en juist daarom misschien het best aangewezen voor een eerste kennismaking) is de synthese van V. Pirenne-Delforge, *Religion grecque* (in *Religions de l'Antiquité* uitgegeven door Y. Lehmann, Paris 1999, blz. 79-175). In dit laatste verzamelwerk vindt men ook bijdragen over de Etruskische en Romeinse godsdienst, over de mysteriën, het Jodisme in de Oudheid en over de opkomst van het christendom in de antieke wereld. Voor de Romeinse godsdienst vormt J. Scheid, *La religion des Romains*. Paris 1998 (vele heruitgaven) de beste initiatie. Engelstalig: J.D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*, Oxford 2005; J. B. Rives, *Religion in the Roman Empire*, Oxford 2007. Voor wie dat allemaal te veel is, verwijs ik naar het rijk geïllustreerde overzichtsartikel van F.T. van Straten, *Om de hulp der goden*, *Hermeneus* 57, 218-226 waarvan ik de lectuur ten zeerste aanbeveel aan wie in de antieke godsdienst is geïnteresseerd. Ik besluit met een oorspronkelijk Nederlandstalig boekje (130 blz.) van H Bolkestein dat in 1947 postuum werd gepubliceerd uit zijn nagelaten werk: *De godsdienst in het leven van de Grieken*. Haarlem, Tjeenk Willink & Zoon. Als er één werk is dat er in slaagt inzicht te bieden in de religie van de Grieken dan is het zeker dit werk en het valt dan ook te betreuren dat Bolkestein het niet heeft kunnen voltooien en er bij zijn overlijden slechts vier van de zes geplande hoofdstukken af waren. Nog meer te betreuren is dat het boek alleen met zeer veel geluk nog antiquarisch te vinden is en daarom in de meeste bibliotheken ontbreekt.