

RELIGIE IN DE KLASSIEKE OUDHEID: EEN MORFOLOGISCHE SCHETS - DEEL 1

Prof. em. Robert Duthoy, UGent

INLEIDING

Wie het religieuze leven in de klassieke Oudheid wil bestuderen, moet zich heel goed realiseren dat de antieke variant van de religie in heel wat opzichten fundamenteel verschilt van de ons meer vertrouwde varianten zoals het christendom en meer bepaald het katholicisme. Wie deze fundamentele verschillen over het hoofd ziet, loopt het gevaar de antieke religieuze fenomenen verkeerd te interpreteren. Omdat men dan die fenomenen door een christelijk gekleurde bril ziet, is de kans heel groot dat men niet tot een goed begrip van het religieuze leven van de antieke mens komt. Het is daarom beslist niet overbodig deze schets te beginnen met een overzicht van de belangrijkste verschillen.

Wat is religie?

Maar eerst en vooral moeten we voor alle duidelijkheid stilstaan bij de vraag wat religie eigenlijk is. Het aantal pogingen om een definitie van religie te formuleren, is niet meer bij te houden. In zijn *Psychological Study of Religion* somde **Leuba** er al 48 op en in *Het wezen van de godsdienst* kwam **Pauli** tot maar liefst 150 definities. Aan de problematiek van het definiëren van godsdienst besteedde V. Neckebrouck in zijn, in dit tijdschrift besproken, standaardwerk *Antropologie van de godsdienst* maar liefst 115 bladzijden. Ik beperk me hier tot een opsomming van enkele definities in een kaderartikel.

Bij het doornemen van deze definities valt op dat sommige daarvan één element centraal stellen en daarin zelfs de oorsprong van de godsdienst zien, terwijl in andere definities meerdere componenten geïntegreerd worden. Eén element blijkt evenwel in de meeste definities terug te keren: **dat het in wezen in de religie gaat om een verhouding / contact / relatie tussen de mens en iets dat / iemand die als transcendent of immanent wordt opgevat.**

- **Transcendent:** wat de mens en de omringende zintuiglijk waarneembare wereld overstijgt (bovenmenselijk, bovennatuurlijk).
- **Immanent:** wat aanwezig is in alles wat ons omgeeft en dit ook bezielt.

Dit transcendente of immanente is **sacraal (heilig)**. Het is **goddelijk** of **numineus** naargelang men het persoonlijk of onpersoonlijk opvat. In de religie is **HEILIG** het sleutelbegrip zoals het **GOEDE** dat is in de ethiek en het **SCHONE** dat is (was) in de kunst.

Verder vindt men in de omschrijvingen vier elementen terug die als componenten of constitutieve elementen van de modale godsdienst worden beschouwd:

1. de **emotionele / affectieve** component: de religieuze ervaring / beleving;
2. de **intellectuele / cognitieve** component: religieuze overtuigingen;
3. de **praktische** component: religieuze gedragingen;
4. de **sociale dimensie**.

Vandaar **onze werkdefinitie**: onder **religie** zullen we verstaan:

een complex van handelingen, voorstellingen en ervaringen van enkelingen en groepen die betrekking hebben op een andere, meestal als hoger ervaren, werkelijkheid

Openbaringsgodsdienst en antieke religie

Welke zijn nu de fundamentele verschillen tussen het christendom (of meer concreet: het katholicisme) en de religie bij de antieke mens? Een en ander van wat hier over het christendom als **openbaringsgodsdienst** wordt gesteld, is *mutatis mutandis* ook van toepassing op de Islam, eveneens een openbaringsgodsdienst.

1. Het **christendom** is een **openbaringsgodsdienst**. Dit betekent dat de religieuze overtuigingen en praktijken gebaseerd zijn op een boodschap die geacht wordt door God zelf te zijn geïnspireerd (in de Islam nog sterker: de Koran is woord voor woord gedictieerd door de engel Gabriel). Deze overtuiging vormt een sterke **legitimatiebasis** en maakt de inhoud van de openbaring onaantastbaar. Bovendien is voor het christendom (net als voor de Islam) de periode van openbaring afgesloten. Dit impliceert dat er geen ruimte wordt gelaten voor wijzigingen en aanpassingen: men kan van een **gesloten geloofsinhoud** spreken. Omdat de leer

door God zelf is medegedeeld, behoort hij met het hoogste respect te worden bejegend en heeft de 'gelovige' zekerheid over de juistheid van de 'ware leer'. Daarom kent men - in het katholicisme althans - een instituut dat waakt over de zuiverheid van de leer en de juistheid van de religieuze praktijken.

In de **antieke religies** daarentegen worden religieuze praktijken en overtuigingen gelegitimeerd door de **traditie**. Dit vormt een zwakkere **legitimatiebasis** dan een goddelijke openbaring, zodat de religie meer openstaat voor en voorwerp is van aanpassingen. Weliswaar werkt het belang dat men aan de traditie hecht ook de continuïteit in de hand, maar als de traditionele praktijken niet de verhoopde resultaten opleveren, experimenteert men met nieuwe vormen. Men tracht dan wel de instemming van de goden daarvoor te bekomen door voorafgaandelijk een orakel daarover te raadplegen. Deze orakels (en visioenen of religieus geïnspireerde dromen) vervullen in de antieke religies zowat de functie van een ersatzopenbaring. Ze zijn evenwel doorgaans minder duidelijk geformuleerd en daarom vaak voor meer dan één uitleg vatbaar. Bovendien is men nooit absoluut zeker over de goddelijke herkomst van een visioen of droom.

De essentie van die tegenstelling kwam heel duidelijk tot uiting in de controverse tussen 'heidenen' en christenen rond het Victoria altaar te Rome in 384. **Symmachus**, de woordvoerder van de 'heidenen', formuleerde een van zijn uitgangspunten als volgt: *Wat de mensen ook mogen vereren, men mag aannemen dat het om één en hetzelfde iets gaat. We kijken op naar dezelfde sterren, de hemel is voor iedereen dezelfde, dezelfde wereld omringt ons. Wat maakt het uit met welke denkwijze iedereen op zoek gaat naar het ware? Een zo groot mysterie kan onmogelijk langs één weg bereikt worden.* Daarop repliceerde **Ambrosius**, bisschop van Milaan: *Waar jullie onwetend zijn, hebben wij onze kennis ontvangen van het Woord Gods zelf. En wat jullie proberen te beredeneren hebben wij door Gods wijsheid vastgelegd als waarheid.*

2. Centraal in het **christendom** staan de **religieuze opvattingen**: de **leer** of **geloofsinhoud**. Het is deze geloofsinhoud die het '**behoren tot**' bepaalt. Een christen is in de eerste plaats iemand die een bepaalde geloofsinhoud aanvaardt. Het is de **geloofsbelijdenis** (ik geloof **dat**) die van iemand een christen maakt.

In de **antieke godsdiensten** daarentegen nemen de religieuze overtuigingen geen centrale plaats in. Zoals we verder zullen zien, kan men de houding van de antieke mens dienaangaande als een **mild deïstisch agnosticisme** omschrijven. De mening overheerst dat de transcendente werkelijkheid (aan het bestaan waarvan **niet** wordt getwijfeld!) het begripsvermogen van de mens te boven gaat. Dit belet niet dat men daarover kan speculeren of fantaseren. De resultaten van deze filosofische speculaties of dichterlijke fantasieën ter zake worden door de religieuze mens op hun merites beoordeeld, maar zijn voor niemand bindend. Ze zijn bovendien vaak contradictorisch en maken trouwens geen aanspraak op zekerheid. Men kiest (individueel) wat als het meest overtuigend overkomt zonder dit als de definitieve waarheid te beschouwen. De antieke Grieken kenden overigens geen woord voor 'geloof' in de christelijke betekenis van dit woord. Spreken over **gelovigen** in de context van antieke godsdiensten is dan ook misleidend en naast de kwestie. Niet op de **orthodoxie** maar op de **orthopraxis** (het juiste rituele handelen) komt het bij de antieke godsdiensten aan. Daarom werden de orakels dan ook vooral in verband met cultuspraktijken geraadpleegd. De antieke mens worstelt zelden of nooit met 'geloofsproblemen' maar wel met de vraag of de juiste rite op de juiste manier werd uitgevoerd en of men zich daarvoor tot de meest aangewezen godheid heeft gericht. Daarom ook heeft de religieuze intolerantie in de antieke godsdiensten geen betrekking op 'geloofspunten' maar op rituele praktijken.

3. In het **christendom** verwacht de gelovige van God en zijn geloof dat zijn **persoonlijk heil in het hiernamaals** zal worden verzekerd. Het is God die hem

dit waarborgt, mits hij diens wil uitvoert. Dit schept een **persoonlijke band** tussen God en de gelovige die daarvoor dus op een God vertrouwt die het beste met hem voor heeft. Deze persoonlijke band wordt als liefdevol ervaren. Het is een *geloven in en vertrouwen op*. In deze context betekent geloven "niet zozeer het bevestigen van een theoretische waarheid zoals 'erkennen dat God bestaat' (...) maar het geven van een persoonlijk vertrouwende instemming aan de woorden en tekenen waarin God zich als God bekend maakt" (VERGOTE). Om die persoonlijke band te omschrijven, wordt God als een liefdevolle vader en de gelovige als een kind Gods bestempeld. De relatie is dus van een uitgesproken affectieve aard. In de mystiek gaat men nog een stap verder (bruid van Christus en dergelijke).

In de **antieke gemeenschapsreligies** staat niet een persoonlijke band tussen het individu en de godheid centraal. De primordiale band is deze tussen de gemeenschap (*polis, ethnos*) en haar goden. Verering van de goden moet in de eerste plaats het **welzijn van de gemeenschap hier en nu** verzekeren. Als de gemeenschap met tegenslagen (natuurramp, hongersnood, militaire nederlaag, interne verdeeldheid) geconfronteerd wordt, dan kan dit te wijten zijn aan de nalatigheid van de gemeenschap tegenover haar godheden die door deze nalatigheid gekrenkt zijn en uit toorn de gemeenschappen deze rampen sturen. De verbroken goede relatie met de goden moet dan door de gemeenschap hersteld worden door allerlei cultushandelingen. Maar de mens kan de goden nooit volledig naar zijn hand zetten en dit verklaart waarom zelfs een rigoreus respect van de cultusvoorschriften niet altijd succes heeft. Van geloof als bewuste persoonlijke vertrouwende instemming met de gemeenschapsgoden en **liefde tot de goden** is in de **poliseredienst** dan ook ternauwernood sprake. Deze komt daarentegen wel voor in de **persoonlijke devotie** van sommige individuen. Voorbeelden hiervan treffen we al aan in de Homerische epen zoals de bijzondere band tussen Odysseus en de godin Athena.

Ook met betrekking tot het **hiernamaals** speelt de religie in de klassieke Oudheid een minder uitgesproken rol dan in de grote hedendaagse openbaringsgodsdiensten. Voortbestaan na de dood is voor de antieke mens in de eerste plaats **voortleven in de herinnering**. Een noodzakelijke (maar niet voldoende) voorwaarde hiertoe is dat de sociale groep (familie, *polis*) waartoe men behoort, blijft voortbestaan om die herinnering levendig te houden. Over wat er met de 'ziel' gebeurt na de dood heeft men eerder vage en 'schimmige' voorstellingen. Soms wordt een verband gelegd tussen gedrag in dit leven en beloning of straf in het hiernamaals maar dat is zeker niet de algemene regel. Alleen in (sommige) mysterieriten (Eleusis) lijkt het lot in het hiernamaals centraal te staan. (Zie voor een overzicht: J.N. Bremmer, *De ziel, de dood en het hiernamaals in het vroege en klassieke Griekenland*, *Hermeneus* 75(2003) 66-81.

Dat artikel, evenals de verder geciteerde artikelen uit *Hermeneus*, is online beschikbaar via de website, die men terugvindt door als zoekterm *Hermeneus* digitaal in te geven op Google.

4. Het **christendom** is een **monotheïstische godsdienst**. De **ene God** monopoliseert de goddelijke macht. Dit maakt van die godheid een **almachtige** godheid zonder concurrentie. Dit vergroot de afstand tussen de nietige mens en de almachtige God en leidt tot een godsbegrip waarbij de godheid ver boven de mens verheven is.

De **antieke godsdiensten** zijn **polytheïstisch**. Dit impliceert dat de goden hun macht moeten delen met hun soortgenoten en dat ze bij de realisatie van hun wil op tegenstand kunnen stuiten als er tegengestelde belangen zijn. Dit vormt niet alleen een verklaring voor de tegenslagen die mensen toch kunnen ondervinden als zij zich tot een godheid hebben gewend, maar leidt tevens tot een minder verheven godsbegrip en een geringere afstand tussen de goden en de mensen. Wanneer wij de woorden *theos* en *deus* door god vertalen, dan worden daarmee toch niet helemaal

identieke inhouden bedoeld. Voor de antieke mens betekende *theos / deus* niet helemaal hetzelfde als God voor de christen. Voor deze laatste is God een oneindig superieur wezen dat de wereld geschapen heeft en van wie het voortbestaan ervan afhangt. Voor de Griek (en de Romein) daarentegen is *theos (deus)* een wezen van een hogere rang die niet onderworpen is aan een aantal menselijke beperkingen (ziekte, dood ...) maar daarom niet als oneindig verheven boven de mens wordt beschouwd.

5. Het monotheïsme impliceert ook dat het **christendom** een **exclusieve** en **missionaire** godsdienst is. Het bestaan van goden die in andere religies worden vereerd wordt verworpen en het christendom acht zich geroepen alle mensen tot de verering van de ene ware God te brengen. Dit leidt tot proselitisme: de anderen moeten (in hun eigen belang: voor hun zielenheil!) van het bestaan van de ene ware God op de hoogte worden gebracht.

De **antieke religies** zijn daarentegen niet exclusief en dit in twee opzichten:

- Zij aanvaarden dat andere gemeenschappen eigen goden hebben en beschouwen derhalve de eigen goden niet als de enige die ook door anderen zouden moeten vereerd worden. Ze doen dus niet aan proselitisme. Integendeel, soms tracht men vreemde goden te accapareren (bij de Romeinen: *evocatio*-ritueel)
- Voor de individuele leden van de eigen gemeenschap is er ruimte voor de particuliere verering van goden die al dan niet tot het gemeenschappelijke pantheon behoren. Voorafgaande voorwaarde daartoe is dat die particuliere cultus geen afbreuk doet aan de gemeenschapscultus.

Zo hebben we in de Griekse (en Romeinse) wereld te maken met een **duaal religieus leven**:

- **Gemeenschapsgodsdienst (polisreligie)** die een zaak is van de gemeenschap met als doel het verwerven en behouden van een goede relatie tussen de *polis* en de polisgoden.
- **Particuliere en persoonlijke godsdienst**: is een zaak van het individu

naar vrije keuze en afgestemd op de strikt persoonlijke (geestelijke en / of materiële) behoeften van het individu. Deze situatie is, *mutatis mutandis*, te vergelijken met deze in het hedendaagse Japan waar de Shintogodsdienst als gemeenschapsgodsdienst voor het Japanse volk fungeert wat de individuele Japanners niet belet voor persoonlijke behoeften en devotie zich tot het Boeddhisme of een (of meerdere) van de vele religieuze sekten te wenden.

Wie onvoldoende rekening houdt met deze fundamentele verschillen tussen de antieke erediensten (bij de Grieken en Romeinen) en het christendom en daardoor (eventueel onbewust) op de antieke religies een analyseschema toepast dat is uitgedacht voor de analyse en de studie van het christendom, loopt het gevaar met een vervormde reconstructie van de antieke erediensten voor de dag te komen omdat men dan die erediensten in een voor hen niet passende dwangbuis perst. Dan worden, volkomen ten onrechte, de religieuze opvattingen centraal gesteld en wordt al te zeer de nadruk gelegd op het cognitieve aspect van de religie waarbij dan de mythologie als een soort religieuze doctrine of het equivalent van de theologie bij de christenen wordt beschouwd. Een ander gevolg is dat, omdat in het christendom de religieuze opvattingen van de institutionele theologen toonaangevend zijn, men ervan uitgaat dat men de toonaangevende religieuze opvattingen van de antieke mens bij de filosofen zal terugvinden. Daarbij verliest men uit het oog dat:

- deze opvattingen *in se* niet centraal staan in de antieke religie;
- de filosofen zich door geen enkele instantie gemandateerd voelen en evenmin als dusdanig worden beschouwd door hun tijdgenoten. De resultaten van hun wijsgerige reflexie zijn vrijblijvend en binden niemand.

Rekening houdend met deze belangrijke verschillen, kunnen we nu pogen de morfologie van de antieke religie in het kort te schetsen. Daarbij zullen we voornamelijk uitgaan van de situatie in

Hellas maar wat we stellen is doorgaans ook van toepassing op de Romeinse wereld. Achtereenvolgens komen de vier componenten van het religieuze leven aan bod:

1. de sociale dimensie
2. het religieuze handelen (PRAXIS)
3. de religieuze opvattingen / voorstellingen (DOXA)
4. de religieuze beleving / ervaring

Deze volgorde is niet willekeurig. We beginnen met de component die voor de historicus het best te reconstrueren is omdat die de meeste sporen heeft nagelaten, om te eindigen bij de component die het moeilijkst te reconstrueren is omdat de bronnen ons daar het minst over informeren.

BIJLAGE: ENKELE (POGINGEN TOT) DEFINITIES VAN RELIGIE

J. FRAZER: het verzoenen of gunstig stemmen van machten die boven de mens staan en waarvan men gelooft dat ze de gang van de natuur en het mensenleven regelen.

R. OTTO: aangegrepen worden door het heilige.

T. ANDRAE: een houding van vertrouwen, overgave en eerbied tegenover een heilige bovenaardse macht.

G. MENSCHING: ontmoeting van de mens met het heilige, die het karakter van een ervaring heeft en het handelen van de door het heilige bepaalde mens daarop.

J.B. PRATT: sociale houding van enkelingen en groepen tegenover de macht of machten die in hun ogen de uiteindelijke controle over hun belangen en lotgevallen in handen hebben.

J.P. STEFFER: overtuiging van de mens dat hij van bovenwereldse machten afhankelijk is en daarom verplicht is hen te vereren en te dienen.

J. HAEKEL: religie is het geloof aan transcendente wezens of machten waarvan de mens zich afhankelijk weet en de cultische betrekkingen die hij met hen onderhoudt.

J. WACH: de intense reactie van de totale mens die tot handelen leidt op wat ervaren wordt als uiteindelijke werkelijkheid.

H.J. SCHOEPS: de beleefde betrekking tussen de mens en de bovennatuurlijke macht waarvan hij zich afhankelijk gevoelt. Die betrekking komt tot uiting in gevoelens, voorstellingen en handelingen.

PINARD DE LA BOULAYE: geheel van overtuigingen en praktijken die betrekking hebben op een opperste werkelijkheid waarvan de mens zich op een of andere wijze als afhankelijk erkent en waarmee hij in betrekking wil komen.

A. LALANDE: sociale institutie gekenmerkt door het bestaan van een gemeenschap van individuen verenigd door:

- Het vervullen van bepaalde voorgeschreven rituelen en het aanvaarden van bepaalde formules.
- Het geloof in een absolute waarde waartegen niets opweegt, een geloof dat de gemeenschap tot opdracht heeft te bewaren.
- Het in contact brengen van het individu met een superieure macht.

R.H. THOULESS: een doorleefde en praktische betrekking tot een of meer bovennatuurlijke wezens waarin men gelooft. Dus: een gedraging en een systeem van geloofsvoorstellingen en gevoelens.

A. FESTUGIERE: het geheel van overtuigingen en ritën die de betrekkingen tussen de mens en het 'goddelijke' tot uitdrukking brengen. Onder 'goddelijke' moet verstaan worden: bovenmenselijke krachten waarvan men de werking ervaart in de wereld, de samenleving en het individuele leven.

J. BOTTERO: een uit de behoeften van het gemoed ontspruitend verlangen van de mens om in goede verhouding te leven met bovenmenselijke (transcendente) machten in het heelal waarvan hij zich afhankelijk voelt; de middelen waarvan de mens zich bedient om de gewenste verhouding tot stand te brengen of te behouden.

K.J. BELLON: Subjectief bestaat godsdienst in de bewuste houding (= gezindheid) van de mens die zich afhankelijk weet en voelt van een of meerdere bovenaardse persoonlijke machten, waarmee hij wederkerige betrekkingen meent te onderhouden; objectief bestaat de godsdienst in de uiterlijke handelingen waarin dit bewustzijn zich voltrekt.

W.E.A. VAN BEEK: een menselijke interactie met een cultureel-gepostuleerde niet-empirisch bepaalde werkelijkheid.

BELL: Een stel (*set*) van coherente antwoorden op de existentiële kernvragen waarmee iedere menselijke gemeenschap geconfronteerd wordt, de codificatie van deze antwoorden in de vorm van een geloofsbelijdenis die voor de aanhangers / volgelingen belangrijk is, de viering van ritën die een emotionele verbondenheid tussen de deelnemers teweegbrengen, de vestiging van een instelling om diegenen te groeperen die deze geloofsbelijdenis en die vieringen gemeen hebben en om in te staan voor de continuïteit van de ritën over de generaties heen.

D.C. MULDER: [er is sprake van religie] waar een mens of groep mensen aanneemt dat er een andere werkelijkheid bestaat dan de voorhanden werkelijkheid en die andere werkelijkheid dan dermate belangrijk wordt geacht dat er ervaringen plaats vinden, handelingen verricht worden, instituten ontstaan in betrokkenheid op die andere werkelijkheid. Heel kort gezegd: religie is betrokkenheid op een andere werkelijkheid.

J. BLAUW: Onder religie is te verstaan: alle voorstellingen en alle daarop berustende handelingen, gebruiken, opvattingen en organisaties inzake een 'andere' werkelijkheid dan die welke dagelijks door ieder geleefd en beleefd wordt.

1. DE SOCIALE DIMENSIE

Nauwe vervlechting van religie en sociaal leven

Zoals in de meeste traditionele samenlevingen is ook in de antieke wereld de religie in de eerste plaats een zaak van de gemeenschap (i.c. de *polis* of de *ethnos*) ten bate van de gemeenschap. Doel van de meeste religieuze activiteiten is een goede verstandhouding op te bouwen en te onderhouden met de wereld van het Heilige waarvan men zich afhankelijk weet voor het voortbestaan van de gemeen-

schap. Het individu ziet zich in belangrijke mate eerst en vooral als lid van die gemeenschap en beseft dat zijn persoonlijk welzijn slechts mogelijk is als de gemeenschap waartoe hij behoort succesvol is. Daartoe is de gunst en de bescherming van de Hogere machten of Wezens, in Hellas (en ook in de Romeinse samenleving) dus de godheden, een onontbeerlijke voorwaarde.

Dit heeft tot gevolg dat de religie nauw vervochten is met het gemeenschapsleven en dat de religieuze activiteiten integraal deel vormen van dit gemeenschapsleven. Daarom worden de religieuze activiteiten geor-



ganiseerd en geregulariseerd door de politieke gemeenschap. De cultusactiviteiten zijn **geïstitutionaliseerd**, dat betekent dat de *polis* ze niet alleen organiseert, maar er ook de kosten van draagt, dat het de polisoverheden zijn die er de leiding over hebben en dat die overheden (magistraten) veelal ook als priester fungeren. Tot het takenpakket van de meeste magistraten behoren dan ook zowel profane als sacrale taken. In die gevallen dat er wel specifieke priesters met bepaalde cultusactiviteiten zijn belast, worden die priesters door de gemeenschap aangeduid op dezelfde wijze als de andere magistraten en, zoals de andere magistraten, moeten ook zij bij het neerleggen van hun functie rekenschap afleggen over het beheer van de financiële middelen die hen door de *polis* zijn toevertrouwd om de cultus te verzorgen.

Vele profane activiteiten omvatten bovendien een religieus onderdeel. In Athene begon iedere volksvergadering met een offer en een gebed. Tot de onderwerpen die in de volksvergadering prioritair aan bod moesten komen, behoorden de sacrale aangelegenheden. In de Romeinse wereld was het niet anders: in de reglementen van de Romeinse gemeenten wordt deze prioritaire behandeling eveneens voorgescreven. Bij zijn ambtsaanvaarding legt de magistraat een (religieuze) eed af en worden er offers gebracht. Verdragen tussen *poleis* vangen aan met een aanroeping tot de polisgoden van de verdragsluitende partijen. Wanneer de *polis* voor belangrijke beslissingen staat, worden eerst de goden geraadpleegd (orakels). Voor de aanvang van een veldslag worden offers gebracht en militaire successen worden in de eerste plaats toegeschreven aan de gunst van de goden. Als dank voor deze bescherming worden de goden dan ook met dankoffers, wijgeschenken en een deel van de oorlogsbuit bedacht.

Kortom, godsdienst is 'staatszaak' en deelname aan de poliscultus is voor de burgers niet alleen burgerplicht, maar tevens een voorrecht waarvan niet-burgers (*metoiken*, vreemdelingen) uitgesloten zijn. De *polis* waakt derhalve over het religieuze leven van de burgers en onbehoorlijk gedrag jegens de goden wordt door de polis

gesanctioneerd. In Athene kende men het misdrijf *asebeia*. Daaronder verstond men een ernstig gebrek aan respect jegens de polisgoden dat tot uiting kwam in ernstige rituele overtredingen met een duidelijk provocerend karakter en waarop de doodstraf stond (proces tegen Socrates).

Binnen het kader van de polis

De poliscultus richt zich tot de eigen polisgoden. Deze verschilden van *polis* tot *polis* ook al droegen ze op meerdere plaatsen dezelfde naam, maar dan met een verschillende *epiklêsis*. De belangrijkste polisgodheid van de Atheners was *Athena Polias* die in hun geest niet dezelfde was als de *Athena Chalchioikos* die te Sparta werd vereerd. Evenmin identificeerden de Spartanen hun *Artemis Orthia* met de *Artemis* van Ephese. Geen Athener op bezoek in Sparta zou het in zijn hoofd halen zijn polisgodin even te gaan vereren in het heiligdom van de Spartaanse *Athena*.

Welke godheden tot het polispantheon behoren en volgens welke rituelen ze moeten vereerd worden is door de traditie bepaald en het is deze traditie die als legitimatie fungeert (traditie vervult in dat opzicht min of meer dezelfde functie als de Openbaring in een geopenbaarde godsdienst zoals het christendom of de islam). De legitimatie door de traditie is gebaseerd op twee overwegingen:

1. Hoe ouder een cultuspraktijk is, des te dichter staat hij bij de instelling ervan door de goden.
2. De traditionele praktijken hebben in het verleden hun effectiviteit bewezen vermits de *polis* nog altijd bestaat.

Traditie is dus de norm. Zolang alles goed gaat, is er weinig neiging tot innovatie. In tijden van crisis, wanneer de traditionele cultuspraktijken blijkbaar minder effect ressorteren, groeit de behoefte om het met andere praktijken of bij andere godheden te proberen. Toch zal men eerst een orakel raadplegen vooraleer men innoveert. Zo namen de Atheners *Asklepios* op in hun pantheon toen de goden die ze traditioneel vereerden tegen de pest niet in staat bleken een einde te maken aan een epidemie.

Zo ook voerde Rome, na raadpleging van orakels (onder meer van Delphi) de cultus van *Cybele* in te Rome toen het hen slecht verging in de oorlog tegen Hannibal. In een andere crisissituatie werd een nieuw ritueel, het *lectisternium* ingevoerd.

De geïnstitutionaliseerde cultus vindt men niet alleen op polisniveau terug maar ook op **subpolitaal** niveau: **huiscultus** waargenomen door de huisvader ter ere van de *oikosgoden* (o.m. *Hestia*). Ook de Attische **demen** (administratieve onderverdelingen van de Atheense polis) hadden hun eigen religieuze feesten en religieuze kalender. Op **suprapolitaal** niveau waren er de **panhelense** cultusplaatsen en religieuze feesten (zoals de Olympische spelen) waar Hellenen uit heel Hellas samenkwamen om gemeenschappelijk een cultus te verzorgen.

Persoonlijke religie

Maar voor vele Grieken bleven de religieuze activiteiten niet beperkt tot deelname aan de poliscultus. Een Griek kon en mocht op eigen initiatief en met persoonlijke bedoelingen in verband met individuele noden (ziekte, gevaarlijke reis) en behoeften de goden eren. Hij kan zich daarvoor tot de polisgoden wenden maar niets belet hem om zich tot andere, al dan niet Helleense, goden te wenden. In kosmopolitische centra zoals Athene en Korinthe oefenden **allochtone** (*pace* De Morgen en stad Gent) **godheden** die door de aldaar residerende vreemdelingen werden vereerd een sterke aantrekkingskracht uit onder meer omwille van hun vaak exotisch of nieuw karakter (cf. *Hare Krisjna* in sommige hedendaagse westerse wereldsteden). Zolang die verering geen afbreuk doet aan de poliscultus en de polisburger zijn plichten jegens de polisgoden niet verwaarloost, staat het hem vrij uit persoonlijke devotie ook andere dan de godheden uit het polispantheon te vereren en dat volgens het ritueel dat bij die godheid past (tenzij die rituelen in strijd zijn met de goede zeden, zoals het Bacchanalia-schandaal in Rome). De polis bemoeit zich daar verder niet mee en beschouwt dit als een strikte privéaangelegenheid.

Wanneer meerdere vereerders van eenzelfde (eventueel vreemde) godheid collec-

tief hun devotie willen uitoefenen en rituelen voltrekken, is de toelating van de overheid nodig. Hier speelt vooral het wantrouwen jegens samenkomsten op privé-initiatief. Ook de Romeinen stonden uiterst wantrouwig tegen niet-officiële bijeenkomsten omdat ze vreesden dat die als dekmantel voor staatsondermijnende activiteiten en plannen zouden kunnen misbruikt worden (cf. de herrie rond de Bacchanalia in 186 v. Chr.).

Aanleiding tot deze persoonlijke cultus is vaak - maar niet uitsluitend! - een persoonlijke nood (ziekte, gevaar, tegenslagen ...). Voor deze 'persoonlijke' noden bood de poliscultus weinig soelaas (die ging daar niet over). Het ligt voor de hand dat vooral genezingsgodheden bijzonder populair waren en dit verklaart het grote succes van Asklepios. Zijn heiligdommen groeiden uit tot vermaarde bedevaarts- en kuurorden. Het oudste en meest bekende is Epidauros, maar in de Hellenistisch-Romeinse periode waren ook Kos en Pergamon vermaard. Wie een dergelijk heiligdom bezocht om genezing te bekomen, moest eerst een reinigingsoffer brengen en kon vervolgens een nacht doorbrengen in de zuilenhal van de tempel (*incubatio*) in de hoop dat *Asklepios* hem of haar in een visioen of droom zou verschijnen. De verschijning alleen al kon soms genezing brengen, maar in andere gevallen vernam de zieke in deze droom wat hij moest ondernemen om te genezen. De genezen bedevaarders lieten dan bij wijze van dank en ter meerdere eer van *Asklepios* het relaas van de genezing afficheren (zie **kaderartikel**).

Aanleiding voor een persoonlijke verering kon ook de godheid zelf zijn die in een droom of verschijning laat weten dat hij een 'geste' verwacht. Honderden inscripties uit de Helleense en Romeinse wereld commemoreren de oprichting van een altaartje of de uitvoering van een ritueel als gevolg van een dergelijke verschijning of aansporing. Op Latijnse inscripties treffen we dan de formule *ex visu* of *ex monitu* aan.

Persoonlijke religie kwam evenwel niet uitsluitend voort uit de behoefte aan leniging van persoonlijke noden. Ook een diepe affectieve verbondenheid met een godheid kon iemand ertoe brengen een speciale

devotie tot een godheid (of meerdere godheden) te ontwikkelen (cf. *mutatis mutandis* de heiligenverering in de katholieke volksdevotie). De meeste getuigenissen van een dergelijke houding zijn geattesteerd in de Hellenistisch-Romeinse periode, maar dit betekent niet dat dit fenomeen pas toen is ontstaan; alleen dat het vanaf toen sporen heeft nagelaten in de geschreven bronnen.

Getuigenissen uit deze periode vermelden een dergelijke band vooral bij de Isisverereers. Maar vergeten we niet dat een dergelijke speciale band ook al in het epos terug te vinden is (*Odysseus/Athena*). Ook de deelname aan mysterieriten in de archaische en klassieke periode (Eleusis) kan door een gevoel van persoonlijke verbondenheid met een godheid geïnspireerd worden.

GENEZINGSVERHALEN UIT EPIDAUROS

***5. Een knaap, stom.**

Deze kwam naar het heiligdom vanwege zijn stem. Toen hij het voorbereidende offer had gebracht en de gebruikelijke handelingen had verricht, keek de jongen die bij de god in dienst is als vuurdrager de vader van de knaap aan en beval hem te beloven dat hij binnen een jaar, als hij verkregen had waarvoor hij gekomen was, het dankoffer voor de genezing zou brengen. En plotseling sprak de knaap: Dat beloof ik. Zijn vader, stomverbaasd, vroeg hem het nog eens te zeggen; en hij zei het nog eens, en daarna werd hij gezond.

***41. Erasippa uit Kaphyai. Wormen.**

Zij had een opgezette buik en was helemaal opgezwollen en kon niets binnenhouden. Zij sliep in het heiligdom en zag een droomgezicht. Zij droomde dat de god haar buik masseerde en haar kuste. Daarna gaf hij haar een beker met een medicijn erin en gelastte haar dat op te drinken en vervolgens te braken. En zij braakte en bevulde haar hele gewaad. En toen het dag was geworden zag zij dat haar gewaad onder het vuil zat dat zij had uitgebraakt, en daarna was zij gezond.

***13. Een man uit Torone. Bloedzuigers.**

Hij sliep in het heiligdom en zag een droomgezicht. Hij droomde dat de god met een mes zijn borst opensneed, de bloedzuigers eruit haalde, hem die in zijn handen gaf en zijn borst weer dichtnaaide. Toen de dag was aangebroken kwam hij naar buiten met de ondiere in zijn handen, en hij was gezond. Hij had ze binnengekregen door ze op te drinken in een drankje, waar zijn stiefmoeder ze arglistig had in gedaan.

***27. Een man met een abces in zijn buik.**

Hij sliep in het heiligdom en zag een droomgezicht. Hij droomde dat de god opdracht gaf aan zijn helpers hem (= patiënt) vast te grijpen en vast te houden, opdat hij zijn buik kon opensnijden. De man trachtte te vluchten, maar zij grepen hem en bonden hem vast aan een deurknop. Vervolgens sneed Asklepios zijn buik open, nam het abces weg, en naaide hem weer dicht, en hij werd bevrijd van zijn boeien. En daarop kwam hij gezond naar buiten, maar de vloer in het heiligdom zat onder het bloed.

***4. Ambrosia uit Athene, aan een oog blind.**

Zij kwam als smekeling naar god. Terwijl zij in het heiligdom rondliep, lachte zij om enige genezingen als zijnde ongelooflijk en onmogelijk, dat lammen en blinden genezen zouden worden alleen door het zien van een droomgezicht. Zij sliep in het heiligdom en had een droomgezicht. Zij droomde dat de god haar verscheen en zei dat hij haar gezond zou maken maar dat hij dan wel van haar verlangde dat zij als honorarium een zilveren votiefvarken in het heiligdom zou opstellen als herinnering aan haar domheid. Na die woorden sneed hij het zieke oog open en goot er een geneesmiddel in. En toen het dag was geworden kwam zij gezond naar buiten.

***37. Kleimenes uit Argos, verlamd van lichaam.**

Deze kwam naar het heiligdom en sloep er en zag een droomgezicht. Hij droomde dat de god een rode wollen draad om zijn lichaam wond en hem voor een bad een eindje buiten het heiligdom bracht naar een meertje waarvan het water uitzonderlijk koud was. Toen hij zichzelf angstig voelde, zei Asklepios dat hij die mensen die daarvoor te angstig waren niet zou genezen. Maar alwie naar hemzelf in zijn heiligdom toe kwam vol goede hoop zou hij helemaal geen kwaad doen maar gezond laten vertrekken. Toen hij was ontwaakt baadde hij en ging ongedeerd heen.

***22. Hermon uit Thasos.**

Deze was blind en Asklepios genas hem. Toen hij daarna het loon voor de genezing niet afdroeg maakte de god hem wederom blind. Toen hij aankwam en opnieuw in het heiligdom sloep maakte hij hem gezond.

***23. Aristagora uit Troizen.**

Zij had een lintworm in de buik en sloep in het heiligdom van Asklepios in **Troizen** en zag een droomgezicht. Zij droomde dat de zonen van Asklepios – hij was zelf niet aanwezig maar bevond zich in **Epidauros** – haar hoofd eraf sneden. Maar toen zij niet in staat bleken het er weer aan te zetten zonden zij iemand om Asklepios zelf te halen. Ondertussen breekt de dag aan en de priester, in wakende toestand, ziet duidelijk het hoofd van de romp gescheiden. De daaropvolgende nacht zag Aristagora een droomgezicht. Zij droomde dat de god, uit Epidauros aangekomen, het hoofd weer op de nek bevestigde. Vervolgens sneed hij buik open, haalde de lintworm eruit, en naaide hem weer dicht, en daarna was zij gezond.

***1. Kleo was vijf jaar zwanger.**

Zij kwam toen zij reeds vijf jaren zwanger was als smekeling naar de god en sloep in het heiligdom. Zodra zij (de volgende dag) het heiligdom had verlaten en buiten het heilige terrein was, baarde zij een zoon, die direct na zijn geboorte zich eigenhandig aan de bron waste en samen met zijn moeder rondliep. Als dank voor deze genade schreef zij op haar wijgeschenk: 'Niet de grootte van het wijpaneeltje vraagt verwondering maar het goddelijke wonder. Vijf jaar immers droeg Kleo de last in haar buik, tot zij in de tempel sloep en hij haar gezond maakte'.

F.T. van Straten, Mens en ziekte. De genezingsinscripties van Epidauros, Hermeneus 55 (1985) 181-191 ; Griekse tekst: blz. 192-193.

Uit ca. 160 na Chr. dateert een votiefinscriptie met een uitvoerig relaas van een genezing.

Ik, M. Iulius Apellas, Kariër uit Mylasa, werd hierheen ontboden door de god, daar ik vaak ziek werd en aan spijsverteringsstoornissen leed. Tijdens mijn reis per schip hierheen beval Hij (Asklepios) mij in Aegina mij niet te veel op te winden. En toen ik in het heiligdom was aangekomen, beval Hij mij gedurende twee dagen - gedurende welke er regenbuien kwamen - , mijn hoofd te bedekken, kaas en brood tot mij te nemen, selderij met sla te eten, mijzelf eigenhandig te wassen, mij te trainen in hardlopen, citroenschillen (te weken in water) tot mij te nemen, bij de Akoai [monumentje in het heiligdom] in het badhuis mijzelf tegen de muur aan te schuren, wandelingen te maken over de bovengalerij, te schommelen, mij met een laag slijk te bedekken, barrevoets rond te wandelen alvorens mij in het badhuis in het hete water te begeven, mijzelf met wijn te overgieten, mijzelf alléén te wassen en een Attische drachme aan de badman te geven, een gezamenlijk offer te brengen aan Asklepios, Epione en de Eleusinische godinnen, melk met honig tot mij te

nemen. Toen ik op een dag enkel melk had gedronken, zei Hij: 'Doe honig in de melk opdat deze kan doorbreken'. Toen ik de god bad mij sneller te verlossen, droomde ik dat ik, geheel ingesmeerd met mosterd en zout, aan de kant van de Akoai uit het heiligdom naar buiten kwam en er een jongentje met een walmend wierookvat voor mij uitliep en dat de priester zei: 'U bent genezen, en nu moet U het honorarium betalen'. En ik deed wat ik in mijn droom had gezien, en toen ik mij waste deed het geen pijn meer. Dat speelde zich af in de negen dagen sedert mijn aankomst. Hij (Asklepios) raakte ook mijn rechterhand en mijn borst aan, en toen ik de volgende dag een reukoffer bracht schoot de vlam omhoog en zengde mijn hand, zodat er zelfs blaren opkwamen; maar na korte tijd werd de hand beter. Toen ik nog langer bleef, zei Hij mij dille met olijfolie te gebruiken tegen de hoofdpijn; maar ik had helemaal geen last van hoofdpijn; daar overkwam het mij dat ik bij mijn letterenstudie last van stuwung kreeg; ik gebruikte de olie en werd van de hoofdpijn verlost. Gorgelen met koud water tegen een gezwollen huid – ook daarover had ik de godheid geconsulteerd - ; hetzelfde tegen gezwollen amandelen. Hij beval mij ook deze dingen op te schrijven. Dankbaar, en gezond geworden, vertrok ik.

F.T. van Straten, *De spijsvertering van M. Iulius Apellas. Een kuur in het Asklepieion van Epidauros, omstreeks 160 na Chr.*, *Hermeneus*, 55 (1985) 196.

2. DE RELIGIEUZE PRAXIS

Plaats en tijdstip

Zoals in de meeste andere samenlevingen kon ook in de antieke wereld de cultus erg uiteenlopende vormen aannemen en het is uiteraard onmogelijk binnen dit bestek daarvan ook maar een summier overzicht te bieden. Vooraleer we bij enkele vormen blijven stilstaan moet er eerst op gewezen worden dat niet iedere plaats of elk tijdstip even geschikt werd geacht om cultushandelingen te verrichten. Bij voorkeur moet dit gebeuren op geheiligde plaatsen en tijdstippen. Men was er immers van overtuigd dat, om het contact te realiseren met de godheid (en daar was het om te doen), alleen bepaalde plaatsen en tijdstippen in aanmerking kwamen. **Heilige plaatsen** zijn plaatsen waarvan men om een of andere reden aanneemt dat de godheid daar aanwezig is (antieke godheden zijn niet alomtegenwoordig!). Tot deze overtuiging is men gekomen omdat de godheid dit ooit door een of ander teken zelf heeft laten blijken (overtuiging vaak gebaseerd op aitiologische mythen). Dergelijke plaatsen zijn aan het profane gebruik onttrokken en worden daarom duidelijk afgebakend van het profane. Het heilig karakter wordt in ere gehouden door de naleving van een

reglement (*hieros nomos*) dat voorschrijft wat er mag gebeuren en wat verboden is, vooral om bezoedeling te voorkomen (voor een voorbeeld, zie *Hermeneus*, 55, 147). Centrum van dergelijke heiligdommen is niet de tempel maar wel het **altaar** (in open lucht). Ieder heiligdom is aan welbepaalde godheden gewijd en fungeert als een ontmoetingsplaats met deze godheden.

Ook de **tijdstippen** waarop men de cultushandelingen verricht, kunnen doorgaans niet willekeurig gekozen worden, zeker niet binnen de geïnstitutionaliseerde religie. De voorschriften ter zake vormen de **religieuze kalender** van een *polis* en het is deze kalender die ook structuur geeft aan het openbare leven van de gemeenschap. De **kalendergebonden feesten** staan meestal in verband met het natuurgebeuren. Dit valt heel goed te begrijpen, want het voortbestaan van een *polis* is in de eerste plaats afhankelijk van een goede oogst. Heel wat religieuze feesten grijpen dan ook plaats op de kritische momenten van de vegetatiecyclus. Zo werden te Athene de **proerosia**, de **thesmoforieën**, de **anthesteria** en de **thargelia** respectievelijk in de ploegtijd, de zaaitijd, de kiemtijd en de oogsttijd gevierd. Andere kalendergebonden feesten commemoreren historische of legendarische gebeurtenissen waarop de gunst van de goden zich spe-

ciaal heeft gemanifesteerd. Te Rome kent men daarenboven de *dies nefasti* in herinnering aan grote tegenlagen: op die dagen moet men zich onthouden van heel wat activiteiten omdat proefondervindelijk is bewezen dat de goden op die tijdstippen Rome niet gunstig gezind zijn.

Andere geïnstitutionaliseerde ritën houden verband met de **menselijke levensgang**. Op kritische momenten (geboorte, ingaan van de puberteit, huwelijk en dood) is de bescherming van de goden bijzonder aangewezen om onheil te voorkomen. Zo worden bij de **geboorte** offers gebracht aan de godheden die instaan voor een goed verloop van de bevalling (Artemis, Demeter *kourotrophos*, Eilytheia) en ritën uitgevoerd die de opname van de pasgeborene in de familie betekenen. Bij de intrede van de jongens in de wereld van de volwassenen is er de **koureôtis** waarbij de haardos aan Artemis geofferd wordt en bij haar huwelijk offert de bruid eveneens aan Artemis de attributen van haar kindertijd (speelgoed, haarlokken); meer over de rituelen bij het huwelijk: **J. M. Schuring, Griekse bruiloft. Het huwelijksceremonieel te Athene in de klassieke periode, Hermeneus 53 (1981) 321-339**. Ook bij overlijden, uitvaart en inhumatie of crematie worden heel wat rituelen uitgevoerd. Doel ervan is enerzijds de bezoedeling die de dood met zich meebrengt weg te nemen van al wie met de dode in contact komt en anderzijds te voorkomen dat de schim van de dode de overlevenden last zou bezorgen. (Zie **C.W. Neeft, Rouwen en begraven, Hermeneus 75 (2003) 101-112**).

Niet alleen plaats en tijdstip moeten geheiligd zijn. Ook de deelnemers aan een cultusplechtigheid moeten zich vooraf heiligen. In de praktijk komt dit erop neer dat ze zich moeten reinigen van de bezoedelingen die ze, bewust of onbewust, hebben opgelopen. Deze bezoedelingen worden in de antieke wereld niet zozeer ethisch opgevat (zondebesef is joods-christelijk) maar materieel. Bepaalde handelingen of contacten brengen een bezoedeling mee. Net als de bezoedeling wordt ook de reiniging **materieel** opgevat: besprenkeling met water, baden ... In heel ernstige gevallen is een reinigingsoffer vereist waarvan

de modaliteiten heel divers kunnen zijn. De voorschriften in dit verband waren in ieder heiligdom geafficheerd evenals de wijze waarop de cultushandelingen moesten voltrokken worden.

Concrete cultushandelingen: het gebed

Bij de grote verscheidenheid aan cultushandelingen kunnen we vooreerst een onderscheid maken tussen **gebeden** en **handelingen *stricto sensu***. Dit onderscheid kan niet helemaal consequent doorgevoerd worden want enerzijds gaan de gebeden gepaard met een bepaalde lichaamshouding en gebaren terwijl anderzijds de rituelen begeleid worden door woorden / gebeden die de bedoeling en de betekenis van de handeling moeten verduidelijken.

In wezen is het gebed een gesprek met de godheid, meestal om hem ervan te overtuigen een gunst of bescherming te verlenen. In veel samenlevingen zijn de gebeden aan nauwkeurige voorschriften onderworpen die respect moeten uitdrukken en effectiviteit garanderen. Vooral van de Romeinen is bekend dat zij daar erg scrupuleus in waren voor wat de geïnstitutionaliseerde (staats)religie betreft. De formules moesten juist worden uitgesproken. Beging men daarbij een vergissing dan moest men van vooraf aan herbeginnen (idem trouwens voor wat de handelingen betreft). Bij de Romeinen moest men zich ook exact aan de voorgeschreven woorden houden. Terwijl de omgangstaal evolueerde, behielden de Romeinse gebeden een archaische vorm van Latijn zodat men in de keizertijd bij bepaalde *carmina* (van de Saliërs en de Arvaalse broeders) niet eens meer begreep wat men zei / zong (cf. Latijn in de Katholieke Kerk). Bij de Grieken was men blijkbaar iets minder formalistisch. Toch vinden we in de overgeleverde Griekse gebeden eenzelfde patroon terug.

1. Aanroeping van de godheid tot wie men zich wendt.
2. Argumentatie om de godheid tot actie te overtuigen.
3. Inhoud van de bede.

Bij de argumentatie vindt men vier basisvormen terug die trouwens nauw aansluiten bij de manier waarop men ook onder de mensen verzoeken formuleerde.

1. Geef omdat ik al gegeven heb.
2. Geef opdat ik zou geven.
3. Geef omdat je vroeger ook al gegeven hebt.
4. Geef want het ligt in Uw vermogen te geven.

In de *Ilias* (1, 37-42; 6, 301-311; 15, 370-376; 16, 232-248; en *Odyssee* (4, 762-766) hebben we enkele mooie voorbeelden van ieder van deze grondvormen.

Een bijzondere vorm van gebed is de **vervloeking (ara)** waarbij men de godheid vraagt iemand anders te straffen. Vaak hebben deze vervloekingen een eerder magisch karakter. Nogal wat teksten van dergelijke vervloekingen zijn bewaard (*tabellae defixionum*; zie hierover: **H.S. Versnel, Mens en magie. Vervloekingsinscripties, Hermeneus, 55, 196-206**). Een **eed** kan als een variant daarvan worden beschouwd waarbij men de godheid als getuige aanroept met het verzoek gestraft te worden als men zich niet aan de gedane belofte houdt of onwaarheid spreekt.

Cultushandelingen stricto sensu: het bloedige dierenoffer

Tot de belangrijkste vormen van cultushandelingen behoren de offers waarbij men aan de goden iets aanbiedt om hun gunst of bescherming te bekomen of de goede verstandhouding met hen te bewaren of nog om respect uit te drukken. Tot de meest voorkomende offers behoren plengoffers, wijgeschenken, offerandes van eerstelingen van de oogst en andere **onbloedige offers**. Maar de centrale rite in de antieke wereld (zoals in vele andere culturen) is het **bloedige dierenoffer** (mensenoffers komen normaal niet voor, maar zijn niet helemaal afwezig in uitzonderlijke omstandigheden). Welk dier er geofferd wordt en aan welke eisen het moet voldoen, is afhankelijk van de godheid aan wie het aangeboden wordt en dat is meestal nauwkeurig voorgeschreven.

Het **bloedig dierenoffer** is een complexe handeling: in één plechtigheid volgen een hele reeks riten. Het is ook een collectieve handeling. Priesters en magistraten voeren het uit namens en in aanwezigheid van de gemeenschap die zij vertegenwoordigen. Ook wanneer particulieren ten persoonlijke titel een offer brengen zijn zij vaak omringd door verwanten en vrienden. Het offer is dus in wezen een gemeenschapsdaad en om eraan te mogen deelnemen moet men tot die gemeenschap behoren. Een tweede voorwaarde is dat men **zuiver** moet zijn want wanneer mensen die op een of andere manier bezoedeld zijn in de omgeving van de offerdieren komen, brengen ze de uitwerking van de rite in gevaar. Bezoedeling is immers besmettelijk. Om eventuele onbewuste bezoedelingen weg te nemen onderwerpen de deelnemers aan de offerplechtigheid zich voor het begin ervan aan besprenkelingen die de onreinheid moeten wegnemen. Wie de plechtigheid leidt is in bepaalde gevallen onderworpen aan bijzondere verbodsbepalingen (onthoudingen van allerlei aard) in de dagen die aan de plechtigheid voorafgaan. De witte kledij en de krans die de Griek draagt tijdens de offers symboliseren zowel de rituele reinheid als het behoren tot de gemeenschap die het offer brengt.

Het verloop van het dierenoffer vinden we reeds uitvoerig beschreven in de Homerische epen (e.g.: *Ilias* 1, 434-474; 2, 424-432; *Odyssea* 3, 418-472; 12, 352-365). Afbeeldingen (zie hierover het referentiewerk van **F.T. van Straten, Hierà Kalá, Leiden 1995**) en sporadische allusies uit latere tijden laten zien dat de door Homeros beschreven vorm ook later gehandhaafd bleef. De plechtigheid zoals beschreven door Homeros omvat verschillende fases:

1. **Vorbereidende fase:** Keuze van het offerdier waarbij de priester er zich van vergewist dat het dier voldoet aan de specifieke eisen (zuiverheid van kleur, uitzicht, nog niet onder het juk gebracht, e.d.). Vervolgens wordt het dier met kransen en linten getooid en de hoornen verguld.
2. **Processie:** De deelnemers begeleiden het dier in een feestelijke optocht naar het heiligdom. Ook het offergerief wordt meegedragen in korven (offerfmes verborgen)

3. **Offerplechtigheid rond het altaar:** Het altaar bevindt zich op een verhoog (in open lucht!). De vorm kan vierkant of rond zijn. Er wordt een eerste vuur aangestoken terwijl men in de onmiddellijke omgeving reeds het vat heeft geplaatst waarin men het bloed van het offerdier zal opvangen. De helpers van de officiant brengen de *chernips* (waterbekken) en de korven die, bedekt met linten, het offermes bevatten dat verborgen is onder een laag gerstkorrels vermengd met zout. De deelnemers vormen in stilte een kring rond het altaar. Vervolgens grijpen er handelingen plaats met gerst en water waarover we minder goed geïnformeerd zijn. Waarschijnlijk is er eerst een handwassing of besprenkeling met water. Het offerdier dat door de waterdruppels wordt geraakt, schudt met de kop en geeft zo te kennen dat het instemt met het offer. Vervolgens neemt men enkele gerstkorrels uit de mand, houdt ze tijdens een gebed in de hand en gooit ze dan voor zich uit. De hoofdofficiant doet dit als eerste en vervolgens de aanwezigen. Ondertussen wordt een gebed waarin de intentie van het offer wordt duidelijk gemaakt, uitgesproken. Op het altaar wordt een brandstapel opgericht.

Nu is alles klaar. Men snijdt enkele haartjes van de kop van het offerdier en gooit die in het vuur dat op het altaar brandt. Dan volgt het slachten dat nergens in detail wordt beschreven. Als het om kleinere dieren gaat, is het de offeraar alleen die het dier tussen de knieën klemt, de kop ervan omhoogtrekt met de ene hand en het slacht met de andere. Soms is het een helper die het dier draagt met de poten in de lucht terwijl de kop boven het altaar hangt en de offeraar een mes in de keel ploft. Gaat het om grotere dieren dan wordt het dier met een bijlslag verdoofd en vervolgens de keel overgesneden. De kop wordt omhoog gehouden zodat het bloed omhoog spuit vooraleer het altaar te besproeien. Meestal wordt het bloed eerst opgevangen in een speciaal vat en dan op het altaar gegoten waarlangs het dan naar beneden stroomt tot op de grond. Tijdens de slachting roepen de vrouwen een rituele kreet (*ololugmos*) en een fluit-

speler begeleidt de hele plechtigheid. Het oversnijden van de keel en de *ololugmos* vormen het kritieke moment van de plechtigheid en moeten het contact met de godheid tot stand brengen.

Daarop volgt het versnijden. De details hierover ontbreken. In ieder geval wordt het dier in stukken gesneden. Voor de goden is een speciaal deel (ontvleesde dijbeenderen met vet bestreken en besprenkeld met geurige stoffen) dat men op het altaar laat verbranden. Sommige organen zoals de lever worden afzonderlijk gehouden voor de observatie van de voorkeuren. De eetbare ingewanden (*splagchna*) worden geroosterd en uitgedeeld aan de deelnemers aan de plechtigheid. Een bijzonder stuk wordt voorbehouden aan de priester. De uitgedeelde stukken worden tijdens een gemeenschappelijke maaltijd ter plaatse opgegeten of door de aanwezigen meegenomen naar huis.

Betekenis van het dierenoffer

Hierover is al heel wat gediscuteerd. De vraag is trouwens of die betekenis in alle culturen dezelfde is. Ook met betrekking tot de betekenis in de antieke wereld zijn meerdere theorieën verkondigd. De Grieken zelf stelden zich daar trouwens vragen over. Hun antwoorden vonden een neerslag in mythen (Prometheus) die voor ons niet zo eenduidig zijn. Het zou ons te ver voeren hier een overzicht van de verschillende theorieën te geven. Belangrijk is wel dat iedere poging tot verklaring er rekening moet mee houden dat het dierenoffer (*thusia*) niet alleen de rituele slachting maar ook het daaropvolgend eetmaal omvat. Het is dus **zowel een gave aan de godheid als een maaltijd waaraan goden en mensen deelnemen**, zij het dan dat de goden eerst bediend worden en iets anders (wel van hetzelfde offerdier) voorgeschoteld krijgen. Men ziet daarin enerzijds een bevestiging van de primauteit van de goden en anderzijds het benadrukken van een gemeenschap tussen goden en mensen.

(wordt vervolgd in Hermes 56)