



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## Rupsen, vlinders en antieke godsdiensten

Versnel, H.S.

### Citation

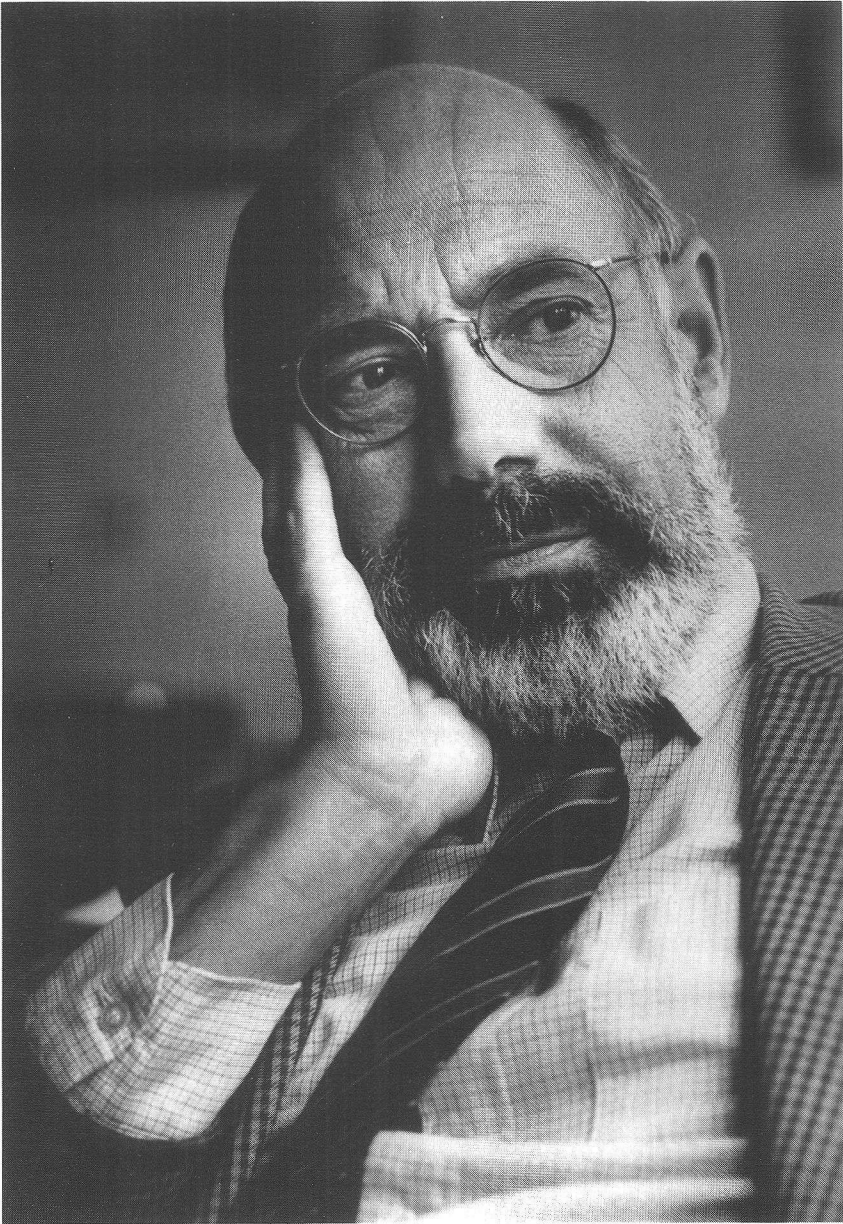
Versnel, H. S. (1994). Rupsen, vlinders en antieke godsdiensten. *Leidschrift : In Strijd Met De Tijd*, 10(November), 22-37. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/73004>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/73004>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).



*Prof.dr. H.S. Versnel*

*(foto Loek Zuyderduin)*

## Rupsen, vlinders en antieke godsdiensten

*Lucinda Dirven in gesprek met H.S. Versnel*

Henk Versnel is sinds 1967 verbonden aan de Leidse universiteit. In 1970 promoveerde hij op *Triumphus: an enquiry into the origin, development and meaning of the Roman triumph*. In 1977 werd hij benoemd tot lector, welke aanstelling in 1980 overging in een hoogleraarschap. In 1993 volgde hij prof.dr. H.W. Pleket op als gewoon hoogleraar in de Oude Geschiedenis.

**Tijdens het maken van een afspraak voor dit interview, onderscheidde u Oude geschiedenis en Godsdienstgeschiedenis. Het verbaast mij dat iemand die 25 jaar lang bijna al zijn onderzoekstijd in de bestudering van religieuze verschijnselen in de Oudheid heeft gestoken deze tweedeling maakt. Hoe verhouden beide zich?**

Dit is een formeel onderscheid. Mijn onderzoek ligt vooral op het terrein van de Godsdienstgeschiedenis, mijn onderwijs beperkt zich niet tot dit vakgebied. Dat wil ik ook niet, want dat is niet de politiek van onze sectie. We proberen ons in ons onderwijs zo breed mogelijk op te stellen. Ik kan me eenvoudigweg niet permitteren mijn hobby, mijn specialisme, in al de takken van mijn universitaire bestaan toe te passen. Karakteristiek echter voor mijn benadering van godsdienst is, dat ik hem in de mentaliteit en de maatschappij van de tijd plaats. Sociale, politieke en economische factoren spelen dus wel degelijk een rol in de bestudering van religieuze verschijnselen. Maar ik ben specialist in de Godsdienstgeschiedenis, geen specialist in de Oude geschiedenis in de breedste zin van het woord.

**In de inleiding van het eerste deel van *Inconsistencies in Greek and Roman religion*, neemt u een beeld over van Sevchenko, waarmee hij twee typen historici schildert: de historicus als vlinder en de historicus als rups, de bouwer van theorieën respectievelijk de verzamelaar van feiten. Hoe karakteriseert u uw eigen werk?**

Wat ik heel graag wil, is beide in mijn werk combineren. De feitenkennis moet blijken uit de vele voetnoten en de theoretische invalshoek uit de hele opzet van het boek. Ik houd echter wel van een ruime visie op dingen. Ik kan heel goed priegelen, maar dat heeft niet mijn voorkeur. Ik wil het allebei doen. Dat blijkt ook uit het boek. Om ze echt te combineren moet je iemand van grotere allure zijn dan ik ben. Maar dat neemt niet weg dat ik het wil blijven proberen.

**Welke historicus is in deze uw grote voorbeeld? Wie kan als rups met recht zeggen: 'Ik ben een vlinder'?**

Tja... ik heb wel mensen die ik als wetenschapper heel vreselijk adoreer. Dit zijn voor een deel bij uitstek rupsen, zoals Louis Robert en Arthur Darby Nock. Door hun gigantische kennis ontpoppen ze zich echter bijna automatisch als vlinders. Wat de vlinders betreft, ondanks mijn waardering, betreur ik het dat zij over het algemeen de feiten te weinig benadrukken. Een typisch voorbeeld is voor mij J.P. Vernant. Een combinatie van beide is bijvoorbeeld te vinden in het werk van Walter Burkert.

**Wat is Franz Cumont?**

Cumont is een rups. Begrijp me niet verkeerd, ik waardeer Cumont buitengewoon, maar hij is typisch een voorbeeld van iemand die één theorie heeft, waaraan hij zijn hele leven zonder een moment van twijfel blijft vasthouden. Deze theorie heeft hij volgestopt met feiten. Een mooi voorbeeld van een 'theorievrij' boek is *L'Égypte des astrologues* (1937), een verzameling van gegevens, zonder dat hierbij al te veel theorie komt kijken. In zijn enorme kennis van zaken zal hij altijd groot blijven, maar van zijn theorie is haast niets meer over.

**Toch noemt u hem in de inleiding van het eerste deel van *Inconsistencies in Greek and Roman religion* als één van de auteurs die de ambigüiteit van de antieke godsdiensten hebben opgemerkt.<sup>1</sup>**

Ik doe dat uitsluitend om te laten zien dat dit soort dingen zelfs bij de grootste positivisten, als ze maar verstandig genoeg zijn, toch wel tot uitdrukking komt.

**U laat zich in de bestudering van antieke godsdiensten inspireren door antropologische theorieën. Dit komt met name sterk naar voren in de inleidingen van de beide delen *Inconsistencies in Greek and Roman religion*. Wat is het nut van de antropologie voor de bestudering van antieke godsdiensten?**

Dit nut bestaat voor mij vooral hierin, dat de antropologie met een aantal vragen komt die ik, vanuit mijn filologische herkomst, niet geleerd heb te stellen. Bijna alle oudhistorici uit mijn tijd waren van huis uit classici. We waren dus filologen en hadden geen kaas gegeten van sociaal-psychologische vragen. De antropologie levert een type vragen die je vanuit een meer specialistische invalshoek niet hebt. Ik leen dus gewoon.

**Antropologische theorieën veranderen snel. Het vak is voortdurend in beweging. Betekent dit dat de godsdienstgeschiedenis gedoemd is achter te lopen op de meest recente theorievorming binnen de antropologie?**

Hierop kan ik alleen met een volmondig 'ja' antwoorden. Iedere historicus die gebruik maakt van antropologische modellen, is een beunhaas. Hij leent van een theoretisch georiënteerd vak en loopt derhalve altijd achter. Historici lopen echter lang niet meer zo erg achter als een aantal decennia geleden. Toen zaten ze met een verouderd antropologisch model, het substantivistische van Frazer, dat het vijftig jaar of zelfs langer heeft volgehouden.

**U benadrukt in uw werk dat teksten, woorden en beelden meerduidig zijn. Een aantal is zelfs niet bedoeld om precieze informatie uit te wisselen, maar heeft een sociaal-expressieve functie.<sup>2</sup> Desondanks hebben ze uiteindelijk wel een 'betekenis' en u reageert dan ook fel op het deconstructivisme van bijvoorbeeld Derrida.<sup>3</sup> Houdt het deconstructivisme een bedreiging in voor de geschiedwetenschap?**

Ik ben mij niet bewust van mijn felle reactie op het deconstructivisme. Waar ik me tegen keer, is een extreme vorm van deconstructivisme. Vorig jaar heb ik een college gegeven over 'de ander' in de Griekse voorstelling, met name bij Herodotus. Hierin heb ik voortdurend benadrukt dat het in Herodotus' beschrijvingen van 'vreemde' volkeren gaat om *zijn* constructies. Van deze constructies maken wij weer een constructie en dat is geschiedenis. Dit zou ik echter geen deconstructivisme willen noemen. Het deconstructivisme gaat veel verder en valt echt buiten mijn perceptie. Ik verzet me hiertegen omdat je dan geen geschiedenis overhoudt. Uit een recente discussie hier in Leiden, waarover in de HIC verslag werd gedaan, blijkt dat alle geleerden het er over eens zijn dat geschiedschrijving het maken is van een constructie. Ik zeg niet eens reconstructie, maar constructie.

**Het begrip 'symbool', en vooral de vermeende betekenis van symbolen, staat binnen de antropologie sinds enige jaren ter discussie. Er is zelfs gezegd dat symbolen helemaal geen betekenis, in de ware zin van het woord, hebben.<sup>4</sup> Welk standpunt neemt u in deze discussie in?**

Het begrip 'symbool' vind ik een uitermate verwarrende term. Als ik me niet vergis, komt het in mijn boeken niet één keer voor. Ik heb geen flauw idee wat een symbool wil zeggen. Ik kan niet met het begrip werken, omdat de invulling voor mij te onzeker is.

**Een wetenschapper die de laatste jaren sterk in opkomst is en waarnaar u in uw werk enkele malen verwijst, is de Franse cultuurfilosoof-socioloog Pierre Bourdieu. Zijn denkbeelden hebben uw werk echter niet sterk beïnvloed. Bent u van mening dat zijn theorieën niets voor de oude geschiedenis kunnen betekenen?**

Helemaal niet. Ik geloof dat Bourdieu ontzettend belangrijk is. Ik ken zijn boeken ook wel, maar niet goed genoeg om hiermee aan het werk te gaan. Een boek als het eerste deel van *Inconsistencies in Greek and Roman religion*

is in de loop van een lange periode ontstaan. Toen ik hieraan - in het begin van de jaren zeventig - begon, lag Bourdieu nog geheel buiten mijn gezichtsveld. Feitelijk ben ik een eigen weg ingeslagen waarbij ik me niet op Bourdieu beroep, of misschien nog niet. Het komt er vast nog wel eens van.

**In de inleiding van het tweede deel van *Inconsistencies in Greek and Roman religion*, keert u zich tegen monocausale verklaringen van het fenomeen godsdienst en kiest u voor een polyparadigmatisch gebruik van verschillende godsdienstwetenschappelijke theorieën. De religionistische, sociale en cultureel-symbolische methode kunnen en moeten naast elkaar bestaan.<sup>5</sup> Simpel gezegd komt het er op neer dat godsdienst zowel een horizontale (sociale) als verticale (bovennatuurlijke) component bevat.<sup>6</sup> Het is methodologisch gezien echter bijzonder ingewikkeld beide benaderingen te combineren. Hoe stelt u zich dit voor?**

Eenvoudiger wordt het er niet op, maar dat is ook niet mijn streven. Ik citeer Jonathan Z. Smith: 'The historian's task is to complicate, not to clarify', en dit vind ik ook echt.<sup>7</sup> Mijn streven het verticale en horizontale aspect van religie te combineren komt niet zozeer voort uit het feit dat ik dit graag wil, maar gewoon omdat ik niet anders kan. Zoals zoveel menselijke activiteiten, werkt godsdienst op een aantal verschillende niveaus. Godsdienst is een veelvormig verschijnsel. Ten eerste zit er duidelijk een horizontale component in; godsdienst vervult bepaalde sociale functies. Ten tweede bevat het een verticale component, want godsdienst is gericht op iets dat buiten ons ligt. Dit laatste wordt in een extreem sociologische benadering verwaarloosd. Voor mij is het evident dat godsdienst beide aspecten in zich heeft.

**Je kunt je afvragen of het materiaal van de oudhistoricus überhaupt wel geschikt is om er antropologische theorieën op los te laten. Een antropoloog kan zijn modellen immers toetsen aan de werkelijkheid. Een dergelijke toetsing is bij antieke godsdiensten niet mogelijk.**

Dat is waar, maar dat geldt voor alles wat je met geschiedenis doet. Daar lijd ik dus niet zo onder. Mijn gebruik van deze theorieën is echter wel gebaseerd op de overtuiging dat mensen en maatschappijen, hoezeer ze ook van elkaar verschillen, bepaalde overeenkomsten vertonen, zodat vergelijking gerechtvaardigd is.

**Het werk van de antropologe Mary Douglas, met name haar boek *Purity and danger* (1966), is een belangrijke inspiratiebron geweest voor uw ideeën omtrent menselijke classificatiesystemen en de inconsistenties die hiermee onlosmakelijk verbonden zijn. Evenals Festinger, gaat zij ervan uit dat mensen een universele aversie hebben tegen dissonantie en dat ze zich daarom in tal van bochten wringen om zich van deze tegenstrijdigheden te ontdoen. Zoals u zelf heeft opgemerkt, is hiertegen ingebracht dat de afkeer van inconsistenties een etnocentrisch gegeven is, dat geen**

**universele geldigheid hoeft te hebben.<sup>8</sup> Dit lijkt me een zeer belangrijk punt van mogelijke kritiek, vooral omdat wetenschappers bij uitstek mensen zijn die orde scheppen.**

Het is inderdaad de taak van de historicus orde te maken. Ik zie het als mijn taak orde te scheppen door de wanorde elders aan het licht te brengen en hiervan eventueel de functie te laten zien. Natuurlijk bestaat het gevaar dat je in een etnocentrische valkuil valt en ik ga inderdaad uit van een premisse. De menselijke afkeer van inconsistenties heb ik echter willen onderbouwen met de theorieën van onder andere Douglas, Festinger en Turner. Ik durf het aan deze antropologische modellen op de Oudheid toe te passen, omdat ik die literatuur wel aardig ken en vooral ook omdat ik meen te kunnen constateren dat de mensen in de Oudheid op veel problemen en ambivalenties hetzelfde reageerden als wij. Maar, het kan wel zijn dat ik het erin leg. Dat moeten anderen dan maar vaststellen.

Tegen het idee dat de afkeer van inconsistenties etnocentrisch zou zijn, kan het volgende worden ingebracht. Ten eerste baseer ik me hierbij niet alleen op Douglas en Festinger, maar ook op de studies van de antropoloog Victor Turner. Turner heeft lange tijd in Afrika gewerkt, waar hij een zelfde soort ambigüiteiten heeft ontdekt, zowel op sociaal als psychologisch niveau. Dit geeft aan dat het begrip niet alleen van toepassing is op de Westerse maatschappij.

Ten tweede, en dit is een beetje een terugtrekkende beweging, pas ik deze theorie toe op Grieken en Romeinen, van wie je met enig recht kunt zeggen dat ze tot onze *ethnos* behoren. Weliswaar is de positie van de Grieken in dit opzicht ambivalent - je kunt ze zien als de laatste niet-Europeanen, óf de eerste Europeanen - maar ik denk dat het verdedigbaar is ze binnen het laatste kader te vatten. Natuurlijk is dit een stap. Lardinois en Oudemans zullen het bijvoorbeeld niet met mij eens zijn. Op grond van de Griekse tragedies stellen zij dat ambivalenties en ambigüiteiten in het oude Griekenland anders lagen dan bij ons.<sup>9</sup> Ik heb daarvoor geen aanwijzingen en ben het dus ook niet met hen eens.

### **Is de afkeer van ambigüiteit het enige universele kenmerk van mensen?**

Neen, in het geheel niet. Alle mensen hebben twee ogen... Eerlijkheid gebied me hetgeen ik zojuist heb gezegd, te nuanceren. Je kunt de overeenkomsten tussen mensen overdrijven. Ik denk bijvoorbeeld aan Campbell, de Jungiaanse mytholoog wiens boeken zeer populair zijn in Amerika. In zijn ogen is de psychologie van alle mensen dezelfde en derhalve komt hij tot een verklaringsmodel dat op alle culturen van toepassing is. Net zo min als het een vereiste is te wijzen op de fysiologische overeenkomsten tussen mensen, acht hij het nodig deze psychologische eenvormigheid te bewijzen. Ik geloof in geen geval dat mensen in psychologisch opzicht gelijk zijn. Er zijn overeenkomsten, maar er zijn ook verschillen.

Feitelijk gaat het hier om de vraag of je verschillende culturen al dan niet kunt vergelijken. Er bestaan in deze twee scholen. De comparatieve school, die langs fenomenologische weg zegt tot een vergelijking te kunnen komen, en de school die zegt dat iedere cultuur totaal eigen is en dat culturen dus niet te vergelijken zijn. Eerstgenoemde richting is feitelijk achterhaald. Je mag dit standpunt tegenwoordig niet meer verwoorden, maar daar heb ik weinig boodschap aan. Feitelijk zijn ze beide waar.

**Toch citeert u Marguerite Yourcenar, die stelt dat het mogelijk is je in historische personen te verplaatsen.<sup>10</sup>**

Als je zegt dat je niet kunt vergelijken, als je van menig bent dat culturen totaal verschillen, loop je denk ik in een fuik. Als onbeschreven blad ergens naar toe gaan en zuiver opschrijven wat je ziet, is onmogelijk. Impliciet gebruik je altijd je eigen - *etic* - termen. Het is niet mogelijk jezelf weg te cijferen. Je brengt altijd je eigen ik in. Het is daarom beter dit expliciet te maken, zodat je falsifieerbaar bent.<sup>11</sup> Iedereen loopt rond met etnocentrische premissen. Belangrijk is echter dat je deze expliciet maakt en dat wil ik in mijn werk doen. Ik zie het probleem natuurlijk wel. Het blijven ontzettend moeilijke vragen.

**U merkt op dat het ambiguë karakter van de antieke godsdiensten ook wordt benadrukt door de zogenaamde 'Parijse school', het trio Vernant, Vidal-Naquet en Detienne. Ondanks uw waardering, distantieert u zich van deze structuralistische benadering. U zegt hierover: 'There is an essential difference between the quest for a structural ambiguity as a reflection of underlying, general and enduring characteristics of Greek culture, and the search for a topical dissonance as the expression of historical tensions.'<sup>12</sup> U kiest voor de laatste invalshoek. Hoe waardeert u het structuralisme?**

Waar ik me tegen keer, is het onhistorische aspect van het structuralisme. Ik kan niet geloven dat aan het denken van mensen een zelfde, onveranderlijke structuur ten grondslag ligt. Het structuralisme à la Claude Lévi-Strauss, met zijn tot extremen doorgevoerde polariteiten, is van een keiharde rigiditeit die ik niet accepteer. Het aardige is echter dat het Parijse trio dat zich aanvanke-lijk 'structuralist' noemt, om deze reden later weigert zich zo te noemen. Ze zijn steeds meer de historische kant opgegaan. Ambigüiteit en ambivalenties moeten worden benadrukt, maar wel steeds binnen de eigen, historische context.

**Toch onderwerpt u de goden Apollo en Mars in het laatste hoofdstuk van het tweede deel van *Inconsistencies in Greek and Roman religion* aan een structuralistische analyse.**



Ja, maar dit is een *milde* vorm van structuralisme. Hier heb ik niets op tegen. Ik zou zeggen dat we nauwelijks zonder kunnen. Die milde vorm van structuralisme pas ik continu een beetje toe, maar in dat hoofdstuk expliciet. Ik bedoel hiermee het volgende. Ik ben uitgegaan van Roscher, die honderd jaar geleden de these poneerde dat Apollo en Mars eigenlijk dezelfde waren. Vervolgens heb ik willen verklaren hoe hij hiertoe is gekomen. Mijns inziens komt dat doordat deze goden een aantal fundamentele, structurele, overeenkomsten vertonen. Nogmaals, dit is een milde vorm van structuralisme. Lévi-Strauss zou dit nooit structuralisme noemen. Je zou het ook classificatie of categorisering kunnen noemen. Ik zie hierin echter duidelijk een structuur, die ik meen te herkennen in een sociaal ritueel, waaruit naar mijn mening zowel Apollo als Mars zijn voortgekomen. Het feit dat ik een structuralistische analyse koppel aan de sociologische herkomst, heeft nogal wat ophef veroorzaakt. Door de verbinding die ik maak met de sociale werkelijkheid, distantieer ik me van het keiharde structuralisme van Lévi-Strauss, die deze relatie niet legt. Dit laatste vind ik absurd.

**In uw analyse van de goden Apollo en Mars onderschrijft u de moderne opvatting dat het karakter van een god voortdurend verandert en dat dit karakter meerduidig kan zijn. Anderzijds betreurt u het dat hierdoor het holistische beeld van de god verloren is gegaan.<sup>13</sup> Hoe kunt u beide tegelijkertijd onderschrijven? Komt dit voort uit uw streven een substantivistische en een sociale definitie te combineren?**

Ik doe inderdaad beide. Ik denk echter niet dat ik hier doel op een tegenstelling tussen de substantivistische en de sociale karakterisering van deze goden. Ik kan dit illustreren aan de hand van Apollo. Het is evident dat Apollo een god is die is opgebouwd uit een groot aantal componenten vanuit verschillende culturen. Daar is geen twijfel over en dat onderschrijf ik ook volkomen. Als je dit zou ontkennen zou je historische fraude plegen. Ik vind het echter teleurstellend het hierbij te laten, omdat ik meen dat juist bij Apollo een basisstructuur te zien is, die onder al die invloeden ligt. Deze structuur is het gevolg van sociale omstandigheden, in Apollo's geval van de rol die hij speelt in de initiatieriten.

**In het tweede deel van *Inconsistencies in Greek and Roman religion* analyseert u mythen en rituelen die situaties van overgang en omkering markeren. Dergelijke mythen en rituelen brengen tegenstellingen in de maatschappij aan het licht. Hierdoor worden deze tegenstellingen geconsolideerd, maar niet opgeheven.<sup>14</sup> Tegelijkertijd bestaat er een reëel risico dat dit uit de hand loopt. In verband met de Romeinse *Saturnalia* stelt u: 'Rites of rebellion carry the seeds of real rebellion'.<sup>15</sup> De sociale status quo kan door dergelijke rituelen dus ook werkelijk veranderen. Hoe kunnen mythen en rituelen de sociale verhoudingen zowel bevestigen als bedreigen?**

Dit punt is ook naar voren gebracht door Jan Bremmer in zijn recensie van mijn laatste boek in het dagblad *Trouw*. Ik zie hier geen probleem. Feitelijk is de vraag al beantwoord door Victor Turner, op wiens theorie van omkeringsfeesten ik mij hier baseer. Je kunt een ritueel uitvoeren vanuit een functionalistisch oogpunt, om de verhoudingen binnen de sociale werkelijkheid duidelijk te maken. Bij *rites of reversal* wordt de normale gang van zaken expliciet gemaakt door het tegenovergestelde te doen. Hierdoor krijgen mensen een voorlopige vrijheid die ze normaal nooit hebben. Ik noem dit het legitimerende, het funderende aspect van het ritueel. De deelnemers aan dit ritueel verkeren in een situatie waarin ze normaal nooit verkeren en maken vanuit het omgekeerde de werkelijkheid 'werkelijker'. Tegelijkertijd vormt deze abnormale situatie een nieuwe sociale werkelijkheid, die een zelfstandig bestaan kan gaan leiden en zo tot een nieuwe 'normale' sociale werkelijkheid zou kunnen worden. Daarom doen zich bij dergelijke rituelen bij uitstek momenten voor waarop het mis kan gaan. Het zijn, om met Turner te spreken, momenten waarop het spel in werkelijkheid kan ontaarden. Ik zie dus absoluut geen tegenstelling.

Het raakt echter wel een interessant probleem: dat wat legitimerend is bedoeld, slaat om in het tegendeel. Hoewel, en hiermee komen we tot het kernprobleem, je kunt je afvragen of het écht wel zo bedoeld is. Het is maar helemaal de vraag of mensen dergelijke rituelen met een bepaalde bedoeling hebben ontworpen. Met andere woorden, het gaat hier om de vraag naar het ontstaan van een ritueel. Ik denk niet dat een ritueel is ontworpen vanuit een legitimerend oogpunt. 'Bedoeling' is dus een fout woord. Beter is het te zeggen dat hetgeen legitimerend en funderend moet werken, een averechts effect *kan* hebben.

**Is niet de crux van het probleem dat verandering *überhaupt* slecht te verklaren is als rituelen in eerste instantie worden geïnterpreteerd als een bevestiging van de sociale orde?**

Verandering is inderdaad moeilijk te verklaren als je ritueel zo interpreteert. Dat heb ik zelf ook zo gezegd. Het feit dat ritueel wordt ingezet om de *status quo* te bevestigen, betekent echter helemaal niet dat er geen verandering kan optreden. Ik ervaar dit dus niet als erg problematisch en vind dat dit dilemma door critici van de functionalistische theorie wat zwaar wordt aangezet.

Persoonlijk ben ik van mening dat ritueel een legitimerend effect *kan* hebben. Vele rituelen hebben dat volgens mij. Geen enkele maatschappij streeft naar ordeverstoring. Vooral in wat minder progressieve omstandigheden is de neiging tot cohesie groot. Daarvan hangt immers de veiligheid van het bestaan af. Dus hoewel niet alle rituelen deze functie vervullen, ben ik het met de functionalisten eens dat dit een belangrijk aspect van ritueel is.

**U heeft verscheidene malen gesteld dat ambiguïteit met name populair is ten tijden van verandering en overgang. Het Hellenisme was bij uitstek een dergelijk periode.<sup>16</sup> In uw analyse van het begrip *tyrannos*, stelt u dat**

**het naast elkaar staan van twee tegenovergestelde betekenissen in één tekst duidt op een plotselinge, spasmodische verandering in de cultuur en de maatschappij.<sup>17</sup>**

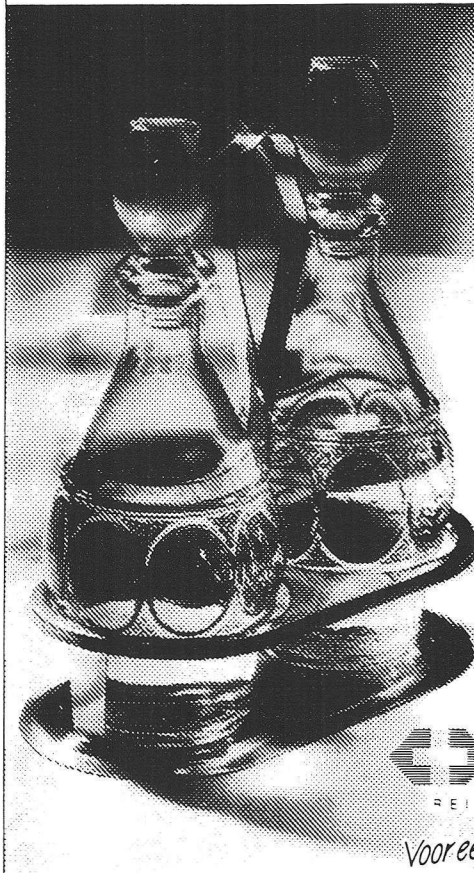
Dit is inderdaad mogelijk, maar dit geldt met name en vooral als deze tegenstelling ook in de maatschappelijke werkelijkheid terugkeert. Waar het hier om gaat is, dat de tegenstellingen zowel naar voren komen in de teksten als daarbuiten. Wanneer je een dergelijke schrille tegenstelling tegenkomt - en de invulling van het begrip *tyrannos* in de Hellenistische tijd is hiervan een voorbeeld - heb je grote kans dat je met een periode van verandering te maken hebt.

**U bent van mening dat er in de Hellenistische periode zowel sprake was van een 'prayer for liberation' als van een 'fear of freedom'. Dit komt overeen met het verklaringsmodel van Dodds.<sup>18</sup> U tekent hierbij echter aan dat u Dodds' opvatting te eenzijdig vindt.<sup>19</sup> In een artikel waarin u de religieuze stromingen van het Hellenisme beschrijft, bent u niet erg lovend over Dodds' centrale these.<sup>20</sup> Hoe is deze - niet geheel onverdeelde - waarderding voor Dodds te interpreteren?**

Met de persoon van Dodds komen we weer terug op de rups en de vlinder. Het vervelende is dat personen die in de ogen van hun eigen generatie vlinders zijn, door de generatie na hen vaak voor rupsen worden aangezien. Om in het beeld te blijven, dergelijke wetenschappers zijn tot een cocon geworden omdat ze maar één interpretatiemodel hebben aanvaard. Bij Dodds was dit de psychologie van Erich Fromm. Voor zover hij het psychologisch model van Fromm in alle opzichten overneemt, legt hij een beeld op aan de Oudheid, dat ik gedwongen vind. Waar ik me dus tegen keer, is de eenzijdigheid en de vooropgezetheid van zijn verklaringsmodel.

Anderzijds heb ik zelf natuurlijk ook een verklaringsmodel. Ik houd echter veel meer openingen, hetgeen voortkomt uit mijn eclecticisme. Als verificatie of falsificatie geldt voor mij alleen of ik iets al dan niet in de bronnen vind. Nu vind je over het algemeen in de bronnen wat je wilt vinden, dat weet ik ook wel, maar met betrekking tot mijn analyse van het begrip *tyrannos*, geldt dat ik steeds weer hetzelfde tegenkom. Enerzijds staat er dat men vrij wil zijn - *eleutheria*, *autonomia* -, anderzijds is er sprake van een 'Byzantinistische' onderwerping aan de nieuwe heerser. Dat is wat ik zie, los van alle theorieën. Op basis hiervan kom ik tot de slotsom dat er meer waarheid in Dodds' karakterisering zit dan men hem de laatste tijd wil toegeven.

# Oliecrisis in de Algarve



U gaat een lekker hapje eten. Maar uw hollandse maag kan slecht tegen olijfolie: 's-Nachts begint het al. Dokter erbij, medicijnen. Zo'n ongelukje kan uw vakantieplezier al snel bederven. Maar als u weer terug bent is het leed snel geleden.

Uw verzekeringsadviseur zorgt dat u de schade pijlsnel vergoed krijgt. Want hij heeft u verzekerd bij Elvia reisverzekeringen. En Elvia is gespecialiseerd in reisverzekeringen. Vraag dus als u op reis gaat een Elvia reisverzekering aan uw reisadviseur.

 **ELVIA**

REISVERZEKERINGEN

*Voor een onbezorgde vakantie!*

**Indien aan religie een sterk ordenende functie wordt toegekend, is het bestaan van deze tegenstelling dan niet inherent aan alle perioden en niet alleen maar aan het Hellenisme?**

Deze conclusie is inderdaad al eerder getrokken en daar ben ik het volkomen mee eens. Ik citeer Gerard van het Reve: 'De mens heeft vrijheid nodig opdat hij zich van het huis van de ene naar dat van de andere meester kan begeven. Vrijheid is slechts nodig om opnieuw te worden onderworpen.'<sup>21</sup> Vrijheid zonder onderwerping bestaat niet. Alleen wordt dit in sommige perioden tot een merkwaardige, haast spastische, paradox.

**In het artikel waarin u de religieuze stromingen binnen het Hellenisme bespreekt, citeert u goedkeurend een uitspraak van Jonathan Z. Smith, waarin hij stelt dat er in het Hellenisme sprake zou zijn van *cosmic paranoia*. Is een dergelijke karakterisering niet erg algemeen?**

Ja... Af en toe val ik voor een retorische uitdrukking, voor een mooie term. Het is net zo'n term als Dodds' 'fear of freedom'. Sommige mensen worden hier niet goed van. Ik beleeft echter retorisch plezier aan een dergelijke term. Nu is het natuurlijk wel zo dat Smith met deze term een bepaalde bedoeling heeft en artikel op artikel schrijft om uit te leggen wat hij ermee bedoelt. Ik weet ook wat hij ermee wil zeggen en daarom neem ik zijn karakterisering over... Maar ik geef toe dat de term erg vaag is.

**Smith constateert slechts dat het wereldbeeld van de Hellenistische mens verandert. Hij weigert deze verandering te verklaren. Bent u het daar mee eens?**

Ja, hierin moet ik hem gelijk geven, omdat alles wat je als verklaring zou kunnen geven eigenlijk een tautologie is. Dit geldt voor de verklaringen die zijn aangedragen door bijvoorbeeld Dodds, Cumont en Nilson. De polis valt weg, de poorten gaan open, men ziet de wijdsheid van de wereld en de kosmos... Deze verklaringen zijn van eenzelfde globaliteit als het gegeven zelf.

Ik wil bij het artikel 'Religieuze stromingen in het Hellenisme' de volgende kanttekening maken. Het is natuurlijk terecht dat schrijvers worden gehouden aan hetgeen in hun geschriften staat. Er zijn echter twee problemen. Ten eerste kan een auteur na verloop van tijd van gedachten veranderen. Ten tweede, en dit is van toepassing op het betreffende artikel, kan een schrijver worden gedwongen zijn gedachten in vrij korte tijd op papier te zetten. Het artikel in kwestie is in drie weken ontstaan en dan schrijf je een aantal dingen waarvan je denkt 'ik zal later wel eens zien of het waar is'. De opzet en structuur zijn mooi, maar of het allemaal klopt, daar ben ik dan helemaal niet zeker van.

**U heeft magische teksten uit de Hellenistische periode bestudeerd. Het begrip 'magie' is omstreden, met name onder antropologen. Het zou etnocentrisch zijn en daarom zou het beter zijn het uit ons vocabulair te schrappen. U heeft deze afkeer van etnocentrisme bestempeld als een 'spasmodic fear' en ervoor gepleit het begrip te handhaven.<sup>22</sup> Waarom?**

Mijn verhaal over magie, dat later is gepubliceerd in *Numen*, heb ik gehouden voor het Nederlands Genootschap van Godsdiensthistorici. Het aardige was dat ik van te voren wist dat hierover zowel groot enthousiasme als grote tegenstand bestond. Onder de antropologen was er natuurlijk niets dan tegenstand, maar voor hen had ik het ook geschreven. Ik wist dat ze zouden zeggen dat magie niet bestaat of niet van religie onderscheiden kan worden. Godsdiensthistorici echter, zoals bijvoorbeeld Lammert Leertouwer en Jan Snoek, vonden het juist prima wat ik daar deed.

Het probleem is het volgende. Antropologen en ook godsdiensthistorici die zeggen dat magie niet bestaat of dat je magie niet kunt onderscheiden van religie, schrijven wel boeken over magie. Met magie in de titel en op iedere bladzijde tien keer de term 'magie'. Daar wordt ik niet goed van. Dan ben ik duidelijk *etic* en zeg: als je een term gebruikt, dan zal je die moeten definiëren. Ik geloof onmiddellijk dat er culturen zijn waar je geen onderscheid kunt maken tussen magie en religie. Maar wij hebben die termen nu eenmaal en je kunt andere culturen alleen bestuderen vanuit je eigen culturele achtergrond. Vervolgens kun je kijken of het ergens anders net zo is als bij ons. Iets anders kun je niet, want je kunt niet ergens blanco naar toe. Ik word er ook echt niet goed van als mensen pretenderen dat ze dat wél kunnen. Ik vind dus dat je duidelijk moet maken waarover je het hebt. Dat is alles waar ik in dat artikel voor pleit. De wijze waarop je magie vervolgens definieert, vind ik niet eens zo belangrijk. Dat kan van onderzoeker tot onderzoeker verschillen. Het belangrijkste is dat het wordt gedefinieerd.

Wat de Oudheid betreft, zeg ik dat Grieken in sommige gevallen heel goed wisten wat ze magie moesten noemen en wat ze religie moesten noemen. Enerzijds was magie een scheldterm waarmee je je tegenstander depriveerde en diaboliseerde. Anderzijds wisten de Grieken wat voor inhoud ze aan magie moesten geven om het magie te laten zijn.

**Dit vind ik het interessante van uw these. Zij impliceert immers dat de definiëring van magie niet alleen afhankelijk is van de perceptie - 'Your magic is my miracle' - maar dat magie ook een aantal substantiële eigenschappen bezit die haar tot magie maken. Vooral hiertegen zouden veel antropologen protesteren.**

Dat zeg ik inderdaad. Ik beweer echter niet dat deze kenmerken altijd en voor alle culturen dezelfde zijn. Het gaat mij om de situatie bij de Grieken en Romeinen. Ik zeg dat ik voorbeelden heb aan de hand waarvan ik duidelijk kan maken dat Grieken het woord magie niet alleen functionalistisch gebruikten, om hun tegenstander te diaboliseren, maar hieraan ook een substan-

tivistische invulling wisten te geven, omdat ze wisten wat ze aan hun tegenstander konden verwijten om hem magie in de schoenen te schuiven. Dat zijn altijd trucs die buiten de officiële religie vallen. Het blijft derhalve allemaal wat vaag: bepaalde geheime kennis, wat demonische achtergronden... Kijk maar naar de Bijbel: de auteurs wisten precies wat ze van de mirakels van Jezus moesten wegstrepen om de beschuldiging van magie te ontwijken. Er is maar één passage blijven staan die werkelijk als magie kan worden bestempeld.<sup>23</sup> De auteur van het evangelie benadrukt natuurlijk wel dat Jezus dit namens God doet.<sup>24</sup> Dergelijke uitspraken, waarvan er oorspronkelijk nog veel meer waren, zijn er allemaal uitgehaald.

Ik zeg dus niet dat er een verschil tussen magie en religie is. Het gaat mij om het beschrijven en het definiëren ervan. Ik ga echter niet zover dat magie puur en alleen een functionalistisch hulpmiddel is. Dat is het óók en niet in de laatste plaats. Tegelijkertijd echter wisten ze in de Oudheid aan het begrip magie een duidelijke invulling te geven. Dat onderscheid kan ik bewijzen aan de hand van de *defixiones* ofwel 'magische' vloektabletten. Dat zijn uitspraken als: 'Ik wil dat Pietje zijn mond wordt gesnoerd zoals ik deze haan zijn tong uitruk'. Iedereen noemt dit zwarte magie, zelfs de mensen die niet in magie geloven. Daarnaast staan er in de *defixio*-collecties uitroepen als 'O God, help mij opdat degene die mijn jasje heeft gestolen dat jasje terugbrengt'. Dit noem ik *prayers for legal help*. Ik zie dat beide typen uitspraken een verschillende structuur hebben. Enerzijds machtsuitoefening en een beroep op lagere goden, anderzijds onderdanigheid en het aanroepen van de grote goden van de hemel.

**In uw wetenschappelijke werk verwijst u een aantal malen naar het werk van de Leidse godsdienstwetenschapper Fokke Sierksma.<sup>25</sup> Ook in de meer persoonlijk getinte discussie die u voerde met de theoloog Kuitert naar aanleiding van diens boek *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof*, is de invloed van Sierksma voelbaar. In hoeverre heeft Sierksma uw denkbeelden ten aanzien van religie, zowel op het wetenschappelijke als het persoonlijke vlak, beïnvloed?**

Ik denk dat Sierksma, voor mij vrij onbewust, een enorme invloed heeft gehad. Ik heb hem slechts één keer gezien, terwijl hij hier dagelijks rondliep, maar toen ik studeerde had ik andere dingen te doen. Spelen in een Jazz-band en zo... Toch las ik toen al wel zijn boeken. *Een nieuwe hemel en een nieuwe aarde* heeft een enorme indruk op me gemaakt. Ik vond hem een integer man en heb grote bewondering voor hem. Ik geloof dat ik binnen de kortste keren ruzie met hem zou hebben gekregen, omdat hij zo'n moeilijk mens was. Ik ben zelf ook niet zo makkelijk, dus... Desalniettemin heeft hij een enorme invloed op me gehad, naar beide kanten, de persoonlijke en de wetenschappelijke. Het is echter niet zo dat mijn ontwikkeling in denken en geloof onder zijn invloed is ontstaan. Ik denk dat ik zelf al aan de gang was en daarbij zijn boeken verwerkte. Zo werkt het natuurlijk vaak.

**U schrijft in de discussie met Kuitert dat u op uw dertigste wakker werd en dacht: 'ik geloof dat ik niet meer geloof'.**

Je moet me een zekere vorm van retorica toestaan. Natuurlijk is dit een proces. Op den duur ga je steeds minder naar de kerk, omdat bijvoorbeeld de dominee naar wie je het liefst toe ging is opgehouden of is overleden. In mijn geval was dat dominee Fischer, een Duits predikant in Rotterdam. Een geweldig prediker, een Barthiaan. Ik was heel erg onder de invloed van Barth en heb ontzaglijk veel van die man geleerd.

Maar je kunt ook zeggen dat als je eenmaal met Barth begint, je met niets eindigt. Je gaat op een tak zitten en die zaag je aan de verkeerde kant zelf af... Ik geloof echt dat dit een doodlopende weg is. Uiteindelijk kom je dan dus tot de conclusie dat je niet meer gelooft.

Veel mensen menen uit de felheid waarmee ik tegen Kuitert tekeer ga, te kunnen afleiden dat ik eigenlijk nog wel geloof. Er zijn denk ik twee soorten calvinisten: calvinisten en ex-calvinisten. En ik zelf behoor tot de laatste categorie. Ook al geloof ik niet meer, ik blijf een calvinist. Bovendien, ik kan me over alles opwinden. Als het over integriteit gaat, over zuiverheid van redeneren, dan wind ik me op.

#### **Heeft u een hekel aan inconsistenties?**

In de discussie over het geloof zeggen voortdurend allerlei mensen niet te begrijpen dat ik inconsistenties bestudeer en niet accepteer dat mensen in mijn eigen omgeving inconsistent zijn. Hierop antwoord ik dat er een verschil bestaat tussen een historische belangstelling in de menselijke aard en het propageren van bepaalde denkpatronen. Ik bestudeer het, ik propageer het niet. Wat me fascineert, is dat de mens niet zonder inconsistenties kan leven. En ja, ik heb een hekel aan inconsistenties.

#### **Noten:**

1. *Inconsistencies in Greek and Roman religion* 2 Vols, I, 22-23
2. *Inconsistencies* I, 18.
3. *Ibidem*, 30-33.
4. Bijvoorbeeld D. Sperber, *Rethinking symbolism* (Cambridge 1975).
5. *Inconsistencies* II, 7-13.
6. 'Religieuze stromingen in het Hellenisme', *Lampas* 21 (1988), 111-136, aldaar 122.
7. *Inconsistencies* I, 39.
8. *Ibidem*, 4-5, noot 12.



*Rupsen, vlinders en antieke godsdiensten*

9. Th.C.W. Oudemans en A.P.M.H. Lardinois, *Tragic ambiguity. Anthropology, philosophy and Sophocles' Antigone* (Leiden 1987). Zie ook *Inconsistencies* I, 33, noot 101.
10. *Inconsistencies* I, 33.
11. *Ibidem*, 21.
12. *Ibidem*, 29.
13. *Inconsistencies* II, 295.
14. *Ibidem*, 3.
15. *Ibidem*, 122.
16. 'Religieuze verschijnselen in het Hellenisme', 111.
17. *Inconsistencies* I, 27. Zie met name hoofdstuk 1: 'Isis, una quae es omnia. Tyrants against tyranny: Isis as a paradigm of Hellenistic rulership'.
18. E.R. Dodds, *Pagan and christian in an age of anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine* (Cambridge 1965), met name hoofdstuk 8: 'The Fear of Freedom'.
19. *Inconsistencies* I, 71, noot 111.
20. 'Religieuze stromingen in het Hellenisme', 111-136, met name blz. 120-121.
21. *Inconsistencies* I, 37, noot 117.
22. *Inconsistencies* II, 8, noot 13; H.S. Versnel, 'Some reflections on the relationship magic-religion', *Numen* 38 (1991), 177-197.
23. De genezing van de blinde te Betsaäda, Marcus 8: 22-26.
24. M. Smith, *Clement of Alexandria and a secret gospel of Mark* (Cambridge 1973), met name 220-237. Zie ook D.E. Aune, 'Magic in Early Christianity', *ANRW* II 23.2 (1980), 1507-1557.
25. Fokke Sierksma (1917-1977) was hoogleraar Vergelijkende Godsdienstwetenschappen en Godsdienstgeschiedenis aan de Leidse Theologische Faculteit. Enkele belangrijke publikaties zijn: *De religieuze projectie. Een antropologische en psychologische studie over de projectie-verschijnselen in de godsdiensten* (Delft 1956); *Een nieuwe hemel en een nieuwe aarde. Messianistische en eschatologische voorstellingen bij primitieve volken* (Den Haag 1961; tweede uitgebreide druk Groningen 1978); *Religie, sexualiteit en agressie. Een cultuurpsychologische bijdrage tot de verklaring van de spanning tussen de sexen* (Groningen 1979. Oorspronkelijk verschenen in 1962 onder de titel *De roof van het vrouwegeheim*). Sierksma's studies zijn niet alleen vanuit theoretisch oogpunt interessant, ze zijn ook buitengewoon goed leesbaar. Sierksma was niet alleen een groot wetenschapper, maar ook een begaafd schrijver (LD).