

'DOCH ALLE LUST WILL EWIGKEIT, WILL TIEFE, TIEFE EWIGKEIT!'

FRIEDRICH NIETZSCHES ADAPTATIE VAN DE ELEUSINISCHE MYSTERIECULTUS VOOR DE GEDACHTE VAN DE 'EWIGE WIEDERKEHR DES GLEICHEN' IN ALSO SPRACH ZARATHUSTRA

*"Het gaat erom zoveel tijd in de breedte te winnen,
dat de lengtetijd... Stil. Gaat. Staan.
Iemand die dit leven in de breedte absoluut weet door te voeren,
zal onsterfelijk geworden zijn."*

A. F. Th. Van Der Heijden, *De Tandeloze Tijd*

1. Nietzsche: filosoof met de hamer

Nietzsche wist "wie man mit dem Hammer philosophiert". Hij verklaarde god dood, bevond het bijgelovige en wetsvaste lastdier 'mens' nietig en haalde alle traditionele waarden neer. In de plaats daarvan propageerde hij een 'Umwertung aller Werte', een herwaardering van alle waarden. De mens moest weer kind worden en de scheppende taak van god overnemen. Hij werd gestuurd door zijn allesbestierende 'Wille zur Macht', die – meer dan de drang om te overleven – het verlangen behelsde zichzelf te overwinnen. Op die manier kon de mens de ongekende hoogten van de 'Übermensch' bereiken.

Met zijn radicale 'filosofie van de mens' bracht Nietzsche velen in verlegenheid; lang werd hij gezien als "someone who was mainly concerned with fate of the solitary, isolated individual far removed from the cares and concerns of the social world" (Ansell-Pearson, 1994: 1). Zijn elitaristische en veeleisende mensvisie ademt evenwel een vitaliteit, die een verregaande obsessie voor het leven verraadt. Nietzsche wil de mens niet zien overleven; hij wil dat de mens zichzelf 'überwindet' en zo een hoger niveau van mens-zijn bereikt. Daarmee werd hij de herwaardeerder van het moderne waardensysteem: "he was, first and foremost, a philosopher of *life*" (ibidem).

Maar de hamer was ook werkzaam op een ander terrein: ook als klassiek filoloog gold Nietzsche als zorgenkind binnen het klassieke vakgebied. Aanstootgevend werkte voor velen zijn unieke en filosofische conceptie van de 'klassieke' Oudheid. Vooreerst moest volgens Nietzsche komaf worden gemaakt met het idealiserende Grieken-beeld; de 'gouden' periode was niet de gestileerde vierde eeuw, maar de periode van de pre-socratische filosofen. Voor Nietzsche was de Oudheid slechts waardevol voor zover zij de veruitwendiging was

van het intuïtief ideaal, waarin de mens was verenigd met zijn in wezen dionysische zijnsgrond. Daarbij speelde de beleving van het eigen lichaam, dat door de god van goed en kwaad als 'zondig' werd gecatalogiseerd, een grote rol. Nietzsche zag dit intuïtieve ideaal vooral verwezenlijkt in drie fundamentele pre-socratische cultuuruitingen, die hij in *Die Geburt der Tragödie* (1872) opsomt: de natuurfilosofen, de vroege Griekse tragedie en de mysteriën (KSA 1: 78). Deze drie componenten spelen niet alleen een prominente rol in Nietzsches eersteling, ze kunnen worden beschouwd als 'Leitmotiven' binnen zijn gehele oeuvre en denken.

In dit artikel, dat gebaseerd is op mijn licentiaatsverhandeling, zal ik de invloed van de eleusinische mysteriecultus op Nietzsches hoofdwerk *Also sprach Zarathustra* (1885) in het bijzonder en de daarin geopenbaarde gedachte van de 'ewige Wiederkehr des Gleichen' toelichten. Daartoe zal ik eerst Nietzsches gedachte van de 'ewige Wiederkehr des Gleichen' en daarna de Demetercultus te Eleusis behandelen, om ten slotte over te gaan tot een receptiemodel.

2. *Also sprach Zarathustra*: profetie van de eeuwige terugkeer

In 1885 publiceerde Nietzsche het *Vierte und letzte Theil* van *Also sprach Zarathustra* en voltooide daarmee de feuilleton-uitgave van wat zijn invloedrijkste werk beloofde te worden. Daar het verhoopte succes na publicatie van de drie eerste delen slechts matig was, zag Nietzsche zich genoodzaakt de uitgave van het laatste deel zelf te bekostigen. Hij liet een oplage van veertig exemplaren drukken bij Fritsch te Leipzig.

In zijn zelfcommentaar *Ecce Homo* (1888) noemt Nietzsche zijn *Zarathustra* "nicht nur das höchste Buch", maar ook "das tiefste Buch" dat ooit geschreven is (KSA 6: 259). Bovendien schrijft hij in een brief aan Paul Deussen: "Mein Zarathustra [ist] die Bibel der Zukunft, der höchste Ausbruch des menschlichen Genius" (KSA 15: 188). Doch, meer dan de 'heiligheid' van het boek, beoogt Nietzsche in dit fragment volgens Schmidt & Spreckelsen "die Einzigartigkeit, die sehnsüchtig erhoffte Wirkung und gerade die antireligiöse Haltung" (Schmidt & Spreckelsen, 1995: 33). Die antireligieuze houding is de grondtoon van het werk; Zarathustra steekt voortdurend de draak met elke vorm van religie en in het bijzonder het christendom. Niet toevallig geeft Nietzsche zijn hoofdpersonage de naam van een Perzisch profeet¹ en legt hij Zarathustra

¹ De mogelijkheid bestaat dat Nietzsche zich voor de naam "Zarathustra" liet inspireren door de *Essays* (1841-1844) van de Amerikaanse filosoof Ralph Waldo Emerson (1803-1882). Naast een passage waarin het optreden van de Oud-Perzische profeet werd beschreven, maakte Nietzsche de aantekening "Das ist es!" (KSA 14: 279).

voortdurend bijbels-geïnspireerde woorden in de mond: hij bestrijdt het christendom met zijn eigen wapens². Daardoor ontstaat de ironische situatie dat Zarathustra in plaats van een godsdienststichter een godsdienstvernieler wordt, in plaats van de grondlegger van de moraal de her-waardeerder ervan.

Zarathustra is echter meer dan een godsdienstondermijner, hij is ook – en vooral – de profeet van de 'ewige Wiederkehr des Gleichen', zijn “abgründlichster Gedanke” (KSA 4: 199). Traditioneel kent het onderzoek naar de eeuwige terugkeergedachte twee fundamentele tendensen. Vooreerst hebben commentatoren getracht de gedachte te poneren als kosmologische doctrine. Dan beschouwt men haar als mogelijke kosmologische waarheid, die Nietzsche wetenschappelijk probeerde te onderbouwen.

Belangrijker echter is de verklaring van de eeuwige terugkeer als transformatieprincipe: als weg waarlangs men een nieuwe grondhouding tegenover het leven kan aannemen. Magnus noemt dit laatste principe een 'ethischer Imperativ'; hij legt de nadruk op het regulerende, normatieve aspect van de transformatie. Het is de imperatief, “der uns vorschreibt, so zu leben, als ob unser Leben ständig wiederkehre” (Magnus, 1973: 223).

2.1 Kosmologische doctrine

Commentatoren als Danto (1965) en Kaufmann (1982) interpreteerden de eeuwige terugkeer voornamelijk als kosmologische doctrine; ter verdediging van deze hypothese distilleerden zij uit de nagelaten fragmenten een wetenschappelijke theorie. Bovendien leunen ook in de *Zarathustra* enkele passages aan bij deze wetenschappelijke interpretatie.³ Of Nietzsche deze kosmologische doctrine ook zelf heeft aangehangen, is echter onwaarschijnlijk. Een belangrijk punt van kritiek tegen deze wetenschappelijke interpretatie is Nietzsches weerstand tegen de positieve wetenschappen. Nietzsche ontkent immers elke vorm van causaliteit; het oorzaak-gevolg principe is voor hem een illusie van de wetenschap. Daar de kosmologische doctrine een causaliteit veronderstelt⁴ – want

² Lampert merkt op dat Zarathustra opvallende gelijkenissen vertoont met Jezus: “Zarathustra's frequent comparisons of himself with Jesus always show him to be superior, and here [in de voorrede], at age thirty, he leaves his home and the lake of his home (not Galilee but Urmi, the lake in Persia associated with Zarathustra) to spend not forty days, but ten years in wilderness. Unlike Jesus, who is driven into wilderness, Zarathustra enters of his own accord; he is attended not by angels but by wild beasts; he neither suffers in his solitude nor is tempted, but instead enjoys his spirit and solitude” (Lampert, 1986: 14).

³ Voornamelijk bepaalde passages uit *Vom Gesicht und Räthsel* (KSA 4: 197-202) en *Der Genesende* (KSA 4: 270-277) kunnen aanleiding geven tot een kosmologische interpretatie.

⁴ Met zijn gedachte van de eeuwige terugkeer beoogt Nietzsche juist de afwijzing van elke causale en teleologische levensopvatting; een afwijzing, die resulteert in de anti-transcendentale bevestiging van het aardse leven. “Mit den Zwecke fällt aber auch jede

ook de kracht moet door iets aangedreven worden – is de kans dat Nietzsche zijn 'ewige Wiederkehr' natuurwetenschappelijk bedoelde gering, om niet te zeggen onbestaande. Los van dit gegeven, is het niet ondenkbaar dat Nietzsche deze wetenschappelijkheid nodig achtte voor de uitbouw van zijn “abgründlicher Gedanke” (KSA 4: 199) en dat alleen al de perspectieven van deze mechanische terugkeer hem zeer aantrekkelijk schenen. Andler merkt op dat de doctrine van de eeuwige terugkeer een bijzonder mooie gedachte is. Het is “la synthèse de toutes les religions les plus profondes et de toutes les plus nobles philosophies”: de hoogste religie en de hoogste filosofie. Ze belooft de mens de eeuwigheid en stelt hem de vraag: “Voulez-vous voir ressuscités ceux que vous avez le plus aimés, les revoir non dans un empyrée où flottent des ombres, mais tels que vous les avez connus ici-bas, et consentir seulement à les reperdre aussi cruellement que vous les avez perdus, mais pour les retrouver encore, dans toute l'éternité ?” (Andler, 1931: 60). Het is dus een doctrine die de mens oproept om sterk te zijn in zijn tegenslagen, want samen met de mooie momenten keren zij eeuwig terug. Ten behoeve van deze aantrekkelijke voorstelling creëerde Nietzsche wellicht een wetenschappelijk – doch slechts theoretisch – kader voor de doctrine, afgezien van de vraag of hij de concrete existentie ervan ook voor mogelijk hield.⁵ Om kort te gaan: “Im Zarathustra liegt die Betonung auf den Konsequenzen des Gedankens, nicht auf seiner Begründung.” (Schmidt & Spreckelsen, 1995: 172).

Hieronder volgt een korte uiteenzetting van de kosmologische bewijsvoering, zoals aangetroffen in de nagelaten fragmenten (KGW V 2: Nachgelassene Fragmente Frühjahr-Sommer 1881). Nietzsche postuleert vier premissen. Voor eerst vooronderstelt hij de oneindigheid van de tijd. Ten tweede neemt hij aan dat de kracht in het universum een oneindige activiteit kent. Dat argumenteert hij als volgt: als de activiteit van de kracht in het universum eindig was – in een oneindige tijd – dan was er reeds lang een stilstand of een eindtoestand bereikt. Een derde premisse is dat de totaalsom van de kracht eindig en gelijk is, want de kracht vermindert of vermeerdert niet. Uit deze derde premisse laat hij een vierde volgen: het aantal combinatiemogelijkheden en ontwikkelingen, de configuraties van de kracht, is eindig. Als de tijd nu oneindig is en de wereld dus geen begin- noch eindpunt kent, terwijl de manifestaties of configuraties van de kracht eindig zijn, moet elke configuratie al oneindig maal zijn voorgekomen en zal ze dat in de toekomst nog oneindig maal doen. De gebeurtenissen in de

Rechtfertigung des Daseins durch Endziele: Es ist nicht länger etwas, damit...oder umzu...” (Schmidt & Spreckelsen, 1995: 76) .

⁵ Cf. Visser, 1989: 281: “Daarbij zal een rol hebben gespeeld dat hij voor de presentatie van de gedachte een wetenschappelijk bewijs van node achtte, ook al stelde hij zichzelf tevreden met de wetenschap dat de gedachte alleen als mogelijkheid al zulke weidse perspectieven opende, dat het geloof erin gerechtvaardigd scheen.”

wereld zijn dus niet uniek maar identiek aan wat ooit reeds is geweest.

Twee fundamentele vragen dringen zich bij deze kosmologische interpretatie op. Als de activiteit van de kracht oneindig is, maar de totaalsom van de kracht gelijk blijft, volgt daar dan logischerwijze uit dat de combinatiemogelijkheden beperkt zijn? De eindigheid van de kracht heeft niet als noodzakelijk gevolg dat de verschillende manifestaties van die kracht een eindige reeks vormen.⁶ Als Nietzsche deze premissen niet uit elkaar had laten volgen, hadden ze tot een – theoretisch – geldig besluit kunnen leiden. Nu echter lopen reeds de vooronderstellingen mank.

Een belangrijke vraag is hier ook de functie van het geheugen en vooral: hoe komt het dat wij ons niet herinneren alles al oneindig maal beleefd te hebben? Magnus merkt in dat verband op dat in de eeuwigheid “das individuelle Erinnerungsvermögen nur innerhalb der Grenzen einer einzelnen Wiederkunft funktioniert” (Magnus, 1973: 226). Hij acht het herinneringsvermogen dus incompetent om de eeuwigheid te trotseren. Anderzijds dient erop gewezen te worden dat het vergeten een noodzakelijk procédé is in het kader van de eeuwige terugkeer. “Je l’ai oublié, parce qu’il est inscrit dans l’essence propre du mouvement circulaire qu’on l’oublie d’un état à l’autre” (Klossowski, 1969: 96). Als ik wil dat alles – inclusief de revelatie – identiek terugkomt, moet ik ook willen vergeten. “Cet oubli forme l’objet de mon présent vouloir” (ibidem: 95). Als ik niet vergeet kan ik nooit de mens worden die ik was bij de revelatie van de eeuwige terugkeer. Ze geschiedt immers niet als “une réminiscence – ni une expérience de déjà vu” (ibidem: 96), telkens opnieuw maakt ze van mij een ander mens. In de eeuwigheid van de cirkel veranderen – en vergeet – ik langzaam weer, zodat ik in het ‘Augenblick’ het hoogste besef weerom als revelatie kan ervaren.

Wat zijn nu de consequenties van de eeuwige terugkeer als kosmologische doctrine? Als wij aannemen dat een moment (‘Augenblick’) slechts een identieke herhaling is en ons leven dus de waan van het unicum verliest, geeft deze gedachte dan geen aanleiding tot de grootste vorm van nihilisme? Moeten we dan niet besluiten dat dit ‘Schwergewicht’ inderdaad ‘niet te dragen’ is, en dat niet alleen voor de dwerg, de geest der zwaarte, maar voor elk mens op aarde? Als men de eeuwige terugkeer dus als louter kosmologisch principe verklaart, geeft zij aanleiding tot de zwaarste vorm van nihilisme.

⁶ Danto (1965) stelt dat de eindigheid van de configuraties niet het noodzakelijk gevolg is van de drie vooropgestelde premissen. Uit de eindigheid van de kracht in een oneindige tijd volgt niet noodzakelijk dat de configuraties eindig zijn. Nemen we bijvoorbeeld het getal 2. Als men het als totaalsom van een kracht beschouwt in een eindige tijd, zouden de configuraties van haar kracht dus eindig moeten zijn. Als men echter een rij opstelt blijken de configuraties van de kracht 2 helemaal niet eindig te zijn: $2 = 1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 \dots$ (zie ook Spiekermann, 1988: 507-509).

Juist omdat Nietzsche deze gedachte – naar ik meen – heeft bedoeld als 'Überwindung' van het nihilisme, ben ik veel meer te vinden voor de eeuwige terugkeer als transformatieprincipe.

2.2 *Transformatieprincipe*

In de gepubliceerde werken treffen we de primeur van dit transformatieprincipe aan in *Die fröhliche Wissenschaft* (1881). Aforisme 341 is getiteld *Das grösste Schwergewicht*.

Das grösste Schwergewicht.- *Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: "Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine and Grosse deines Lebens muss wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge." [...]*

Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem "willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?" würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung – (KGW V 2: 250).

Bij de gedachte van het eeuwig identiek-terugkomende leven 'verwandelt' de mens. De vraag of hij dit leven nog ontelbare malen wil her-leven is voor de mens "das grösste Schwergewicht". De 'Verwandlung' bestaat hierin een manier te vinden om niets méér te verlangen dan dit eeuwig terugkomen van het eigen leven. Wat volgt op dit aforisme is een letterlijke voordruk van het begin van *Also sprach Zarathustra*, getiteld *Incipit tragoedia*.

De echte openbaring van de eeuwige terugkeer bewaart Nietzsche voor zijn *Also sprach Zarathustra*. Als de eenzaam Zarathustra na tien jaar afzondering onder de mensen gaat om hen zijn kennis te schenken, zwijgt hij lange tijd – twee boeken lang – over zijn diepste gedachte. Toch zinspeelt hij voortdurend op iets dat nog komen moet, iets dat hij de mensen te schenken heeft. "Ich hätte euch noch Etwas zu sagen, ich hätte euch noch Etwas zu geben!" (KSA 4: 190) spreekt hij veelbelovend aan het eind van deel twee. Ten behoeve daarvan moet hij terug in de eenzaamheid, waar hij het diepste visioen beleeft.

In *Vom Gesicht and Räthsel* (KSA 4: 198) brengt hij dit visioen voor het eerst aan het licht. Als Zarathustra in grote eenzaamheid de hoogste berg beklimt, verschijnt hem een dwerg, de geest der zwaarte, die hem het stijgen bemoeilijkt en spreekt: "Du warfst dich hoch, aber jeder geworfene Stein muss – fallen" (KSA 4: 198). Zarathustra echter legt de dwerg het zwijgen op en onthult hem zijn "abgründliche Gedanke" (KSA 4: 199). "Den könntest du nicht

tragen”, spreekt Zarathustra verwijtend. Hij toont hem de poort met de twee gezichten: “Siehe diesen Thorweg ! Zwerg ! sprach ich weiter: der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die gieng noch Niemand zu Ende. Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus – das ist eine andere Ewigkeit.” (KSA 4: 199). Beide wegen staan lijnrecht tegenover elkaar, maar komen samen in het 'Augenblick' (KSA 4: 200).

Ironisch genoeg zijn het de dieren van Zarathustra, de slang en de adelaar⁷, die het idee van de eeuwige terugkeer letterlijk formuleren: “Siehe, wir wissen, was du lehrst: daß alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und daß wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns.” (KSA 4: 310). En ook: “Ich komme wieder [...] nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben: ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und seligen Leben, im Größten und auch im Kleinsten, daß ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre.” (KSA 4: 311).

2.2.1 *Het belang van het ogenblik*

Zarathustra wil de dwerg de ware implicaties van het 'Augenblick' bijbrengen en vraagt: “Denk je dat je eeuwig één van deze paden kunt volgen zonder op een bepaald moment op een plaats te komen waar je al bent langsgelopen: het 'Augenblick'?”. De dwerg antwoordt droogjes: “Alles gerade lügt. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis”(KSA 4: 200). Bij het horen van het oppervlakkige antwoord van de dwerg wordt Zarathustra kwaad. Maar wat is er nu precies ontoereikend aan het inzicht van de dwerg? Voor eerst pretendeert hij de gedachte te kunnen dragen. Zarathustra stelt hem de vraag par excellence, ten einde hem te doen duizelen van bewustzijn, maar de dwerg antwoordt onbewogen: Natuurlijk; dat wist ik toch al lang! De oppervlakkigheid waarmee de dwerg antwoordt levert dus het ultieme bewijs voor zijn incompetentie om de gedachte in haar volheid te kunnen dragen.

Een belangrijker gebrek van de dwerg is dat hij het belang van het 'Augenblick' onderschat. “Und sind nicht solchermassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht? Also – sich selber noch?” (KSA 4: 200) vraagt Zarathustra. De dwerg gaat voorbij aan de

⁷ De symboliek van deze twee aan elkaar geopponeerde dieren (de arend stond aan de zijde van Ormuzd, god van het licht, en de slang aan de zijde van Ahriman, god van het duister) is belangrijk binnen de Zarathustra: “The eagle is the symbol of pride, nobility, aspiration, elevation and height of spirit, conquest of fear, and conquest of gravity. [...] The image of the snake in general symbolizes the notion of the subterranean, dark, malevolent and disgusting in man's nature.” (Whitlock, 1990: 56-57). De vereniging tussen beide dieren symboliseert de overwinning van het traditionele dualisme tussen licht en donker, goed en kwaad: “their intertwinning is beyond good and evil, a harmony of earth and sky” (Lampert, 1986: 29).

essentie van het raadsel van de poort: “Er kennt nicht die Perspektive des Augenblicks, sondern nur den Blick auf das ewige Einerlei des Kreislaufs” (Schmidt & Spreckelsen, 1995: 171). Hij ziet dus de lineaire opeenvolging, maar kan het belang van het ogenblik niet inschatten (cf. De Bleekere & Oger, 1994: 120). Het ‘Augenblick’ sleept heel het verleden achter zich aan. Daar de mens de som is van al zijn acties en uitspraken, is hij vandaag het resultaat van al wat hij gisteren heeft gedaan en gezegd. Wat de mens gisteren deed heeft hem mede gemaakt tot mens van vandaag. In het ogenblik zit dus het verleden ingesloten, maar evenzeer de toekomst. Het ogenblik is dus de breuklijn tussen verleden en toekomst of “in this and in every moment is implicit everything that has occurred in the past and everything that will occur in the future” (Nehamas, 1985: 149).

Maar wat is nu de essentie van het ogenblik? Het ogenblik is de tijdsruimte van het toeval. Voor Nietzsche is de wereld het resultaat van de dynamiek van een eindig aantal krachtscentra, die voortdurend in strijd zijn met elkaar. De ene botsing is steeds verstrengeld met alle andere botsingen, alles wat gebeurt in de wereld is gecorreleerd met alle andere gebeurtenissen. Hoewel op het eerste zicht – en dus oppervlakkig – alles voorbestemd en onveranderlijk lijkt, is er nog plaats voor verandering: in de flits van het oneindig kleine ogenblik. Dit ogenblik geeft zowel de mens als de krachtscentra de tijd nodig voor het toeval. Het toeval is hier het “op elkaar stoten van scheppende impulsen” (Visser, 1989: 306).

Het ogenblik is dus de tijd van de beslissing: hoe zal ik mijn scheppende wil in de dingen brengen, hoe zal ik omgaan met het toeval? De poort biedt twee blikrichtingen: één in het verleden en één in de toekomst. De blikrichting vormt het onderscheid tussen wat Visser ‘romantisch pessimisme’ of ‘dionysisch pessimisme’ noemt (Visser, 1989: 308). Het romantisch pessimisme is gefixeerd op het verleden en gaat uit van een heden dat slechts afhankelijk is van het verleden. In zekere zin ontkent het daarmee grotendeels de scheppende kracht die zich in het oneindig kleine ogenblik manifesteert. Alles in de wereld is zinloos, want het is op voorhand bepaald. Het dionysisch pessimisme kijkt in de toekomst en daagt de mens in hoge mate uit. De beslissing van het ogenblik wordt het grootste ‘Schwergewicht’; het ogenblik wordt eindeloos verdiept. “That is, the immediate Moment does not pass away but is eternal” (Whitlock, 1990: 199).

2.2.2 *Het belang van de toekomst*

Zoals hierboven aangehaald is het heden bepalend voor de toekomst: door wat we nu doen worden we wie we in de toekomst zullen – of zelfs willen – zijn. Opmerkelijk is dat alles in de toekomst niet alleen nog oneindige malen

zal verschijnen, maar dat dat gebeurt op identieke wijze aan de voorgaande verschijning. Het is geen gelijkaardig, beter of slechter leven dat we zullen herleven, maar identiek hetzelfde leven. Die identiteit is noodzakelijk in het kader van Nietzsches denken. Nietzsche neemt aan dat alle gebeurtenissen verbonden zijn met elkaar. De wereld is de som van de acties die geschieden. Als nu één van die acties of gebeurtenissen – hoe klein ook – verschilt, dan verschilt ook de totaalsom, de wereld. Als bijgevolg één van de gebeurtenissen in de geschiedenis terugkeert, moet de hele geschiedenis mee terugkomen, want elk moment in de geschiedenis sleept het reeds geschiede achter zich aan. Op dezelfde manier bestaat de mens uit de som van zijn ondernemingen en woorden. Als ook maar één van onze acties zou verschillen, zou ik een ander mens zijn. “A life that was different in any way would simply not be our life: it would be the life of a different person.” (Nehamas, 1985: 156).

2.2.3 *Het belang van het verleden*

Vanuit het 'Augenblick' vertrekken twee wegen: één in de toekomst en één in het verleden. Problematisch hierbij is vooral de weg naar het verleden. Nauw hiermee verbonden is het begrip 'Rache' of de wrok tegenover het verleden, dat onwrikbaar vastligt en de mens determineert. In *Von der Erlösung* ridiculiseert Zarathustra “der Geist der Rache”. “ ‘Es war’: also heisst des Willens Zähneknirschen und einsamste Trübsal. Ohnmächtig gegen Das, was getan ist – ist er allem Vergangenen ein böser Zuschauer.” (KSA 4: 180). Daar waar de wil normaal bevrijdt, lijdt zij nu onder haar eigen beperkingen; de wil kan niet terug naar het verleden. Het is de wrok van het 'jetzt' tegen het 'es war' dat niet om te buigen is.

Om nu van de 'Rache' verlost te worden, moet men proberen het verleden te veranderen. Hierbij kan woord noch daad de mens helpen, bevrijdend werkt hier alleen de wil (cf. Nehamas, 1985: 160). Als ik mijn hele zelf immers aanvaard, impliceert dit dat ik ook de totstandkoming van dit zelf, dus het verleden, aanvaard. Daar waar ik vroeger wroeging voelde tegenover het verleden, kan ik nu voluit ja-zeggen en – zoals Klossowski stelt – “re-vouloir le non-voulu” (Klossowski, 1969: 105).

Om die 'Rache' uit te schakelen, moet de wil zich vermennen om “alles ‘es war’ umzuschaffen in ein ‘so wollte ich es!’ ” (KSA 4: 179). Het is de hoogste 'Bejahung' van het leven waarbij de mens in staat is 'ja' te zeggen tegen heel het verleden, in functie van het heden en – nog meer – van de toekomst. Het is de positieve appreciatie van een verleden, dat de toekomst niet onwrikbaar vastlegt. Integendeel, onze blik op de toekomst kan het verleden veranderen.

De vernietiging van de 'Geist der Rache' verandert dus niet alleen het verleden, maar heeft ook invloed op ons omgaan met de toekomst. Toen het denken van de mens nog werd bezoedeld door de wrok tegenover het verleden, bleek het een vruchtbare oplossing zich krampachtig vast te klampen aan de toekomst, uit onvrede met het verleden. Door fixatie op de toekomst was het mogelijk het verleden te vergeten en te verdringen. De fixatie op de toekomst maakt nu plaats voor "het hebben van toekomst". Door de opheffing van de 'Rache', kan de mens ook het verleden aanvaarden en zelfs terug-willen. Daardoor wordt het ogenblik, als breekpunt tussen verleden en toekomst, oneindig verdiept: het verzekert de toekomst, maar maakt haar in zekere zin minder noodzakelijk. De mens kan het 'Augenblick' nu ervaren in zijn volheid: een eeuwigheidsdimensie, waar de grenzen tussen verleden, heden en toekomst vervagen⁸.

3. De Demetercultus te Eleusis

Sinds mensenheugnis vormt de geheime cultus te Eleusis een *mysterium tremendum et fascinans*⁹ voor haar onderzoekers. De zwijgplicht, die als belangrijkste voorwaarde tot inwijding werd gesteld, werd ook na de verwoesting van het heiligdom (395) onder Alarik hoog in het vaandel gedragen: tot vandaag vormt het onderzoek naar de heilige rituelen een labyrint met vele, vaak schijnbare uitwegen. Zowel de oorsprong als de geschiedenis van de Demetercultus te Eleusis worden fel betwist; achtereenvolgens werden Egypte, Kreta en Thracië als bakermat voorgesteld. Een grotere twistappel nog vormen de aard en de inhoud van de eigenlijke inwijding of *τελετή*, die werd voltrokken binnen de muren van het heiligdom.

Het geheime karakter van de cultus ligt aan de basis van een schaarste aan literaire bronnen uit de Oudheid; geen schrijver heeft zich in het hol van de leeuw gewaagd. De verwijzingen en allusies zijn veelal vaag en betreffen het openbare deel van de mysteriën; ze verraden een wezenlijke angst voor de ban die zou volgen op het schenden van de zwijgplicht. Schrijvers die wel gewag maken van het geheime gedeelte van de mysteriën moeten dan weer worden benaderd met de nodige scepsis: "Those who give us information are by definition 'betrayers of the secret' whose motives are probably not those of the histo-

⁸ Zie Visser, 1989: 315: "Onder de ware wil tot de toekomst verstaat Nietzsche een vertrouwen op de toekomst en een verlangen – dat zich verplicht weet aan het ogenblik. De geest die het kind in zich heeft bevrijd, is de geest die is ingesteld op het oneindig kleine ogenblik. Een dergelijke geest is niet gefixeerd op de toekomst, maar heeft zelf toekomst."

⁹ Deze uitdrukking is ontleend aan Rudolf Otto's *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1924: 12).

rian or the antiquarian, but those of the polemist" (Brumfield, 1981: 196). Dat is in grote mate toepasbaar op de christelijke bronnen: ze zijn talrijk, maar als bewijsmateriaal vanwege hun overwegend polemisch karakter onbetrouwbaar. Na de triomf van het christendom op het heidendom, moesten ook de heidense mysteriën met alle middelen worden bestreden.

Het onderzoek naar de geheime cultus te Eleusis wordt dus in belangrijke mate belemmerd door de lacunaire staat van de informatie-overdracht. Dit gebrek aan zekerheid, dat gedeeltelijk kan worden verholpen door de archeologie, heeft ervoor gezorgd "daß zu allen Zeiten von vielen Gelehrten vieles in diese Mysterien hineingelegt würde, was weder zu beweisen noch zu widerlegen ist" (Malteso, 1964: 18).

De eleusinische cultus beantwoordt aan het typische profiel van de mysteriecultus, zoals opgesteld door Benoit (Benoit, 1975): ze wordt gekenmerkt door de aanwezigheid van een "mythe de salut" (1), "des actes cultuels et liturgiques" (2) en "une doctrine ésotérique expliquant le mythe" (3); aan de hand van dit driedelig schema zal ik een profiel opmaken van de cultus te Eleusis.

3.1 *Mythe: Hymne aan Demeter*

De mythe die aan de cultus te Eleusis ten grondslag ligt wordt ons in vaste vorm overgeleverd in de *Hymne aan Demeter*. Ze is de tweede in een reeks van drieëndertig Homerische hymnen, lofzangen op een Homerische godheid, en is wellicht ontstaan aan het eind van de zevende eeuw vóór Christus.

De mythe is, zoals typisch voor mysterieculden, "construite sur le thème du passage de la mort à la vie, de la mort à la résurrection" (Benoit, 1975: 75). Persephone vervult hier de functie van stervende 'heldin', Demeter die van de achterblijvende moeder die erin slaagt de toestand om te buigen van dood naar leven. Het gelukt haar de periodieke, doch eeuwige terugkeer van haar doodgewaande dochter te verkrijgen van een god, die normaal bekend staat om zijn onbuigzame aard: de dood is immers onherroepelijk.

Het relaas van leven en dood, zoals geopenbaard in de *Hymne aan Demeter*, gaat als volgt. Toen Persephone nietsvermoedend bloemen plukte op de heide, zette Pluto, god van de onderwereld, onverbiddelijk zijn zinnen op het jonge meisje en schaakte haar. Bij het verdwijnen van haar dochter was Demeter zo gegriefd dat ze negen dagen over het land dwaalde op zoek naar haar verloren dochter, zonder te eten of te drinken. De tiende dag vernam ze de waarheid van Helios, die het gebeuren had gadesgeslaan. Hevig vertoerd op Zeus, omdat hij dit onheil had laten gebeuren, weigerde ze nog langer op de Olympus te verblijven en daalde af naar Eleusis. Daar kreeg ze onderdak van Metanira, koningin van Eleusis, en werd ze belast met het grootbrengen van de

kleine Demophon. Ze voedde hem met ambrozijn en legde hem 's nachts in het haardvuur. De jongen groeide wel erg snel en moeder Metanira begon onraad te ruiken. Toen ze Demeter 's nachts betrapte terwijl ze het kind in het vuur neerlegde, zag de godin zich verplicht haar ware afkomst te onthullen. Demeter droeg op een tempel voor haar op te trekken en sloot zich daarin op. Met haar neerslachtigheid veroorzaakte ze de grootste ramp die het land kon treffen: de aarde verdroogde en de oogst bleef uit. Zeus, die zag dat de situatie uit de hand liep, trok uiteindelijk naar de onderwereld om een compromis te sluiten met Pluto. Die liet Persephone terug keren, maar niet zonder dat ze eerst van een granaatappel had geproefd. Door die euveldaad moest Persephone een derde van elk jaar bij haar onderaardse gemaal doorbrengen. Na de hereniging met haar dochter deed Demeter overvloedig vruchten en gewassen ontspringen en bracht ze Triptolemus en Eumolpus haar geheime rituelen bij en stelde ze dus haar cultus in. Daarna steeg ze met haar dochter naar de Olympos.

3.2 Rite: inwijdingsceremoniën

Centraal in de mysteriegodsdiensten staan de cultushandelingen; ze zijn het belangrijkste onderdeel van de initiatie. Door deze liturgische acten heeft het individu immers deel aan de lotgevallen van de goden en openbaart zich aan de ingewijden de doctrine, die achter de mythe schuilgaat.

De cultus ontwikkelde zich uit een familiégodsdienst, exclusief voor de *sacra gentilicia*, de vermeende nakomelingen van stichter Eumolpos, tot een voor ieder opengestelde cultus. Tegen het einde van de vijfde eeuw v.C. bestonden er te Eleusis reeds drie graden van inwijding met elk hun specifieke inwijdingsrituelen: de kleine mysteriën (1), de grote mysteriën (2) en de epoptie (3).

3.2.1. De kleine mysteriën

De kleine mysteriën werden gevierd in de maand Anthesterion (februari-maart) net na de Anthesteria, een bloemenfeest voor Dionysus en Demeter. Ze vonden plaats in Agra, een voorstad van Athene. De overlevering wil dat ze werden ingesteld toen Heracles hals over kop ingewijd wilde worden; een god kon niets geweigerd worden en aldus werd een nieuw voorbereidend inwijdingsritueel gesticht. Historisch gezien ontstonden de kleine mysteriën wellicht na de annexatie van Eleusis door Athene. Op die manier eiste Athene, dat voortaan de administratieve leiding kreeg over Eleusis, zijn aandeel in de mysteriën op, hoewel de ware inwijding uiteraard werd voorbehouden voor Eleusis, dat met deze differentiatie zijn macht nog versterkte.

Onze kennis over de inhoud van deze voorbereidende mysteriën is evenwel beperkt. Er wordt aangenomen dat ze een volledige reiniging van de μύστης (myste) tot doel hadden, en voornamelijk bestonden uit offer- en reinigingsrituelen.

3.2.2 *De grote mysteriën*

Vorbereidende riten

De grote mysteriën vingen aan in het midden van de maand Boedromion (september-oktober). De vijftiende Boedromion was de dag van de ἀγυρμός of samenkomst. De mysten verzamelden bij de stoa poikilè onder begeleiding van hun μυσταγωγός (mystagoog), een soort persoonlijke coach. De drie hoogste functionarissen waren daar aanwezig: de hiërophant, letterlijk “hij die de heilige voorwerpen toont”, de daedouchos, de “fakkeldrager” en de hiëroceryx of “heilige heraut”. In aanwezigheid nu van de twee andere functionarissen las de hiëroceryx de πρόρρησις voor: het was een soort officiële uitnodiging tot de initiatie, waarin de twee basisvoorwaarden werden gesteld. De μύστης moest (1) schone handen hebben – en dus vrij zijn van misdaden als moord – en (2) de Griekse taal spreken.

De zestiende Boedromion was voorbehouden voor de befaamde ἔλασις of tocht. De mysten trokken toen en masse naar de zee (de kust van Phaleron of de Piraeus) voor een rituele reiniging. Ze werden begeleid door hun persoonlijke mystagoog, die een biggetje droeg, dat net zoals de myste een ritueel bad moest ondergaan. Onmiddellijk na hun terugkomst in Athene werden de dieren gedood in een persoonlijk offer. In tegenstelling tot het persoonlijke offer van de biggetjes werd de zeventiende Boedromion wellicht een offer voor het welzijn van de polis voltrokken.

De vierde dag (18^e Boedromion) werd traditioneel de epidauria genoemd en stond in het teken van de god Asclepius, wiens bekendste heiligdom in Epidaurus is gevestigd. Volgens de mythe zou Asclepius te laat zijn gekomen op de ceremoniën; de reiniging was reeds voltrokken en er werd een inhaaldag ingesteld. Wellicht werd deze dag inderdaad ingevoerd om laatkomers een laatste kans te bieden, voor de anderen was het een rustdag.

Centraal in de ceremonie stond de negentiende Boedromion, de dag van de πομπή of de tocht naar Eleusis. Mylonas noemt het “one of the most briljant days of the celebration” (Mylonas, 1961: 252). In feestgewaad verzamelden de mysten aan de dipylon-poort, getooid met een kroon van myrte. De processie werd begeleid door de god Jacchus¹⁰, die aan het hoofd van de stoet door de

¹⁰ De naam Iacchus was in oorsprong wellicht een personificatie van de Griekse juichkreet ἰακχή en werd later door haar klankverwantschap gelijkgesteld aan de god Bacchus.

iacchogogus werd meegevoerd. De stoet volgde de heilige weg van Athene naar Eleusis, een tocht van zo'n twintig kilometer. De reis bevatte een aantal rituelen die de overgang van de profane wereld naar het heiligdom van Eleusis benadrukten. Van zodra de mysten de brug hadden overgestoken die de grens markeerde tussen Athene en Eleusis, vond een merkwaardig gebruik plaats: de zogenaamde κρόκοις. Een saffraankleurig lintje of krokè werd om de rechter pols en linker voet van de myste gebonden. Hoewel de betekenis van dit gebruik ons onbekend blijft, is het niet ondenkbaar dat het een soort apotropèisch middel was tegen kwade geesten. Bovendien veroorzaakte het gebruik een onvermijdelijk oponthoud, dat de mysten de kans bood even te rusten.

Toen de stoet in Eleusis aankwam moest hij ten slotte de eleusinische Cephisus over. Ook daar voltrok zich een opmerkelijk ritueel: de γεφυρισμοί. Vanop de brug slingerden gemaskerde mannen prominente deelnemers allerhande beledigingen naar het hoofd. Ook dit gebruik wordt beschouwd als apotropèisch: "pilling insult on exalted persons so that they would be humbled and would not be visited with jealous reactions of the evil spirits" (Mylonas, 1961: 256). Pas na zonsondergang bereikte de processie haar eindbestemming: het heiligdom van Demeter.

De inwijding

De eigenlijke inwijding vond plaats binnen de muren van het heiligdom, in een daarvoor bestemde tempel: het telesterion. Over dit deel van de mysteriën is onze kennis uiterst lacunair. Toch geven de vele voorgestelde oplossingen ons een concreet – doch hypothetisch – beeld van wat zich binnensmuurs heeft afgespeeld.

De τελετή (teletè) geschiedde hoogstwaarschijnlijk in de nacht van de twintigste Boedromion en vormde het hoogtepunt van de hele ceremonie. De mogelijkheid bestaat dat de mysten verplicht werden tot een rituele vasten, die eindigde bij het begin van de inwijding. Die deed niet alleen dienst als zuivering, maar herinnerde aan het vasten van Demeter¹¹, toen haar Persephone was afgenomen. Of het hier een gedeeltelijk (het concept van verboden voedsel) of een volledig vasten betreft, is niet duidelijk. Wel is het niet ondenkbaar dat een algehele vasten werd afgesloten door een rituele maaltijd: het nuttigen van de kukeon¹².

¹¹ *Hymne aan Demeter*, vs. 49-50: οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἠδυπότοιο | πάσσατ' ἀκηχέμενη. (Weiher A., 1961, *Homerische Hymnen*, [Tusculum] München) "Nooit meer genoot zij van ambrozijn of zoete nectar."

¹² *Hymne aan Demeter*, vs. 207-209: ὅν γάρ θεμιτὸν οἱ ἔφασκε | πίνειν οἶνον ἐρυθρόν, ἀνωγε δ' ἄρ' ἀλφι καὶ ὕδωρ | δοῦναι μίξασαν πλέμεν γλήχωνι τερείνῃ. "De godin echter zei dat het haar niet was toegestaan rode wijn te drinken, ze droeg daarentegen op gerst en water met zachte munt te mengen en haar dat te drinken te geven."

De eigenlijke τελετή is gehuld in volledige duisternis. Het enige dat wij met enige zekerheid kunnen beweren is dat de inwijdingsriten drie elementen bevatten: (1) τὰ δρώμενα (*dromena*) of datgene dat werd gedaan, (2) τὰ λεγόμενα (*legomena*) of datgene dat werd gezegd en (3) τὰ δεικνύμενα (*deiknumena*) of datgene dat werd getoond.

De dromena

Onderzoekers zijn het er over eens dat de dromena bestonden uit een opvoering van de lotgevallen van Demeter en Persephone. Mylonas denkt aan een drama met een minimum aan woorden en alleszins zonder dialoog. Het is bijna zeker dat de mysten deelnamen aan bepaalde delen van het drama, dat zich waarschijnlijk afspeelde in en rond het telesterion; het telesterion alleen bood niet genoeg plaats voor een interactief spel. De klassieke traditie heeft onderzoekers in hun queeste naar de inhoud van dit interactieve drama in vele richtingen gestuurd: zowel een tocht door de onderwereld (1), een sacramentale maaltijd (2) en een heilig huwelijk of ἱερός γάμος (3) werden als plausibel voorgesteld.

Foucart (1914) verklaarde aan het begin van deze eeuw dat het drama meer inhield dan het zoeken naar en vinden van Persephone. Tijdens de dromena zou ook een trip naar de onderwereld (1) gefingeerd zijn in het telesterion¹³. De mysten maakten een fictieve afdaling en trokken door de donkere Hades met haar vale schimmen, om uiteindelijk getuige te worden van het betere lot dat hen beschoren was: de Elysijsche velden. De tocht door de Hades, die noodzakelijk was om het Elysium te bereiken, confronteerde de ingewijden met niet-ingewijden. Aan gene zijde van het graf leefden zij voort als schimmen van zichzelf, zonder hun vroegere kracht en menselijke vermogens. Na deze gruwelijke tocht kwamen zij in het soort hiernamaals dat hen beschoren was: “Le voyage aboutissait à la contemplation des Objets Sacrés” (Foucart, 1914: 405). In de wereld van het licht werden hen de ἱερά geopenbaard. De encensering van deze tocht plaatst Foucart niet in een soort onderaards gewelf: “des illusions scéniques produits par une machinerie souterraine” moesten het gewenste effect bereiken (ibidem: 413). Ten behoeve daarvan bestond het telesterion uit twee verdiepingen, met elk hun specifieke functie binnen het drama. “La salle inférieure était divisée en plusieurs compartiments formés par les files des colonnes: chacun d’eux représentait une région des enfers” (ibidem: 413). De bo-

¹³ Desondanks wil Foucart die tocht door de onderwereld niet zien als deel van het mystieke drama: “car la représentation du drame de Déméter et de Corè est un rite des Mystères, célébré pour lui-même, indépendamment de l’initiation proprement dite” (Foucart, 1914: 392). De tocht daarentegen is een onderdeel van de eigenlijke inwijding, die de mysten de angst voor de wereld aan gene zijde van het graf moest ontnemen.

venverdieping fungeerde als Elysium, waar de heilige voorwerpen aan de mysten werden getoond in een overvloed van licht. Noack (1927) echter besloot uit zijn archeologische onderzoeken dat het telesterion in geen geval een ondergrondse ruimte bezat en dat het gebouw op zich geen mogelijkheid bood voor de encenering van een onderaardse tocht¹⁴. Ook Mylonas besluit: “Foucart’s suggestions are untenable, and a simulated trip to the lower world did not form part of the dromena” (Mylonas, 1961: 269).

Sommige onderzoekers verdedigen dat ook een sacramentele maaltijd (2) deel uitmaakte van de dromena. In die gemeenschappelijke maaltijd proefden de mysten symbolisch van het graan, dat hen door de godin was geschonken. Clemens van Alexandrië (150-215 n.C.) nam in zijn *Προτροπετικός* een enigmatische spreuk op, die uitgesproken werd door de mysten, het zogenaamde σύνθημα of afgesproken teken. Vooral het eerste deel kan als oorspronkelijk worden beschouwd: “Ik heb gevast en ik heb de kukeon gedronken”¹⁵. De spreuk verwijst duidelijk naar het vasten van Demeter, die de kukeon verkiest boven de wijn die Metanira haar aanbiedt. De passage van Clemens echter is duister en gaat niet met zekerheid over de mysteriën van Eleusis (de authenticiteit van een deel van de passage is omstreden). Mylonas acht het niet onwaarschijnlijk dat er een maaltijd was, maar plaatst die voor de aanvang van de eigenlijke inwijding als afsluiting van het vasten van de mysten (cf. supra).

De grootste moeilijkheid echter stelt zich in het al dan niet onderkennen van een geësceneerde ἑρὸς γάμος tussen Zeus en Demeter (3). Volgens Hippolytus’ *Philosophoumena* (V, 38-41) kondigde de hiërophant tijdens de rit de geboorte aan van een jongen: “Potnia baarde een heilige jongen; Brimo baarde Brimus”¹⁶. Brimo – een Thracische naam – staat hier wellicht gelijk aan Demeter, ze werd als koningin van de doden vaak geïdentificeerd met Demeter. Voor de identificatie van Brimus besloot Clinton (1992) dat alleen Plutus aan het profiel van jonge, aan Demeter gelieerde god voldoet. In de Griekse literatuur is Plutus inderdaad de zoon van Demeter: “Ploutos is the wealth that comes from Demeter” (Clinton, 1992: 92).

Of we dit fragment letterlijk moeten interpreteren als het resultaat van een ‘heilig huwelijk’ tussen Demeter en Zeus, is natuurlijk een andere vraag. Clinton merkt hierbij terecht op dat het vers een aorist bevat: ἔτεκε. De aspectwaarde van de Griekse aorist is in dit geval “a simple past event”, en er is geen

¹⁴ D’Alviella echter schrijft dit besluit toe aan een “overdreven scepticisme”. (D’Alviella, 1978: 18) Hij neemt aan dat in het Eleusinion heel wat accommodatie was waarvan geen spoor meer overblijft.

¹⁵ *Protr.* II,21-2: κάστι τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων ἐνήστευσα, ἐπιὸν τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην· καλὰ γὰρ τὰ θεάματα καὶ θεᾶ πρέποντα, ἀξία οὖν νυκτὸς τὰ τελέσματα.

¹⁶ *Phil.* V 38: ἑρὸν ἔτεκε ποτῖνα κούρον, Βριμῶ Βριμόν (zie Clinton, 1992: 91).

reden om het met een perfectum te vertalen "with reference to the recent present" (Clinton, 1992: 92): "Brimo heeft *zojuist* Brimus gebaard". Clinton neemt daarom aan dat de geboorte van Plutus uit Demeter niet op scène werd gebracht; Plutus, "personification of the abundance of the harvest" (ibidem: 94), verschijnt in de hoedanigheid van jonge knaap, samen met de heilige graanhalmen. Door welk middel nu de aanwezigheid van Plutus werd gesuggereerd is onzeker; Clinton in elk geval sluit niet uit dat "only an ear of grain was shown, Ploutos being implicit". (ibidem: 94) Wat er ook van zij, het tonen van een jongen, gebaard door Demeter, staat nog niet garant voor het daadwerkelijk opvoeren van een heilig huwelijk in het telesterion.

Al deze hypothesen ten spijt, wist Clinton zich in staat uit zijn archeologisch onderzoek een aantal conclusies te trekken omtrent het heilige drama. Vooreerst begon het drama niet met de roof van Korè (Persephone); die was reeds geschied: "The drama began with Mother and Daughter separated and in sorrow". (Clinton, 1992: 85) De mysten trokken onder begeleiding van klaagzangen tot voor het telesterion, dat in duisternis was gehuld; dit "loss of sight" is typisch voor mysterieriten en symboliseert "a kind of death, experienced by a initiate who sees nothing but darkness, the darkness of Hades" (ibidem: 86). Het hoogtepunt werd bereikt toen uit het telesterion een verblindend licht stroomde, dat de terugkeer van Korè aankondigde. Pas dan traden zij binnen in het telesterion en aanschouwden de hereniging van moeder en dochter.

De legomena

Over de legomena komen de onderzoekers tot op zekere hoogte tot een grotere unanimiteit. "Il n'y avait ni conférence, ni homélie, encore moins un enseignement dogmatique" (Foucart, 1914: 418). Allen denken aan korte spreuken als toelichting bij de dromena of deiknumena: "short liturgical statements and explanations, and perhaps invocations" (Mylonas, 1961: 272). Hun belang was groot, in die zin dat wie de legomena niet had gehoord niet echt was ingewijd. Zonder de legomena kon men geen juist en volledig begrip hebben van wat was gebeurd in de dromena. In dat verband kunnen we het belang situeren van de beperking dat wie zich wou laten inwijden Griekssprekend moest zijn; wie de Griekse taal niet beheerste kon niet worden ingewijd.

Over de inhoud van deze liturgische spreuken heeft Foucart een geheel eigen inzicht: hij neemt aan dat de legomena instructies voor de onderwereld inhielden, te vergelijken met het *Dodenboek* van de Egyptenaren¹⁷. De spreu-

¹⁷ De Egyptenaren maakten van hun speculaties over het hiernamaals een ware wetenschap. De geografie van de wereld aan gene zijde van het graf werd even gedetailleerd vastgelegd als die van Egypte. De praktische en geografische aanduidingen waren zo talrijk geworden, dat men ze moest vastleggen in het zogenaamde *Dodenboek* dat aan de overledene werd meegegeven als handleiding voor een gelukkig hiernamaals.

ken die gesproken werden door de hiërophant waren volgens hem van dezelfde aard: “C’était une instruction essentiellement pratique” (Foucart, 1914: 423). Deze visie kadert natuurlijk in Foucart’s hypothetische afkomst van Eleusis vanuit Egypte en is vandaag de dag achterhaald (zie ook *infra*).

De deiknumena

Het tonen van de heilige voorwerpen was voorbehouden voor de hiërophant. Na de terugkeer uit Athene werden ze in het anaktoron geplaatst, een verhoogde en gesloten ruimte binnen het telesterion of “the holy of holies in the center of the telesterion” (Mylonas, 1961: 273)¹⁸. De geheimhouding was waarschijnlijk vooral hier van kracht; het onthullen van de aard van de *ἱεῖρα* (*hiëra*) betekende de grootste heiligschennis.

Foucart neemt aan dat de deiknumena geschieden vanuit het anaktoron, onder “une lumière éclatante” (Foucart, 1914: 507). Hij ziet hierin het einde van de geënceneerde tocht door de onderwereld en de eigenlijke inwijding. De *hiëra* waren volgens hem houten afbeeldingen van de twee godinnen en eventueel van andere goden die in verband stonden met de cultus.

Misschien ging het om relikwieën uit de Myceense periode of – al dan niet in combinatie met een *ἱεὸς γάμος* – fallische objecten. Sommigen hebben ook gedacht aan heilige strohalmen, maar Eliade acht die mogelijkheid onbestaande, “puisque les mystes étaient censés apporter avec eux des épis de blé” (Eliade, 1976: 311). Nochtans vindt Clinton het tonen van strohalmen, al dan niet in combinatie met een afbeelding van Plutus, niet onwaarschijnlijk. De strohalmen symboliseren de rijkdom die Demeter de aarde schenkt. Hun betekenis tijdens de deiknumena wordt daarmee eindeloos verdiept; ze worden exempla van eeuwige vruchtbaarheid (Clinton, 1992: 94).

3.2.3 *De epopteia*

We hebben reeds vermeld dat de mysteriën drie graden van inwijding kenden: de kleine mysteriën, de grote mysteriën en de epopteia. Na de grote mysteriën volgde een hogere graad van inwijding, die was voorbehouden voor mensen die minstens één jaar ingewijd waren en plaats had tijdens één van de twee nachten gedurende het verblijf te Eleusis. De epopteia was geen algemeen

¹⁸ Clinton betoogt dat het woord ‘anaktoron’ in de Griekse traditie niet verwijst naar de ‘holy of holies’, maar dat hiermee de hele initiatiehal wordt bedoeld. Het gebruik van de weinig frequente term ‘telesterion’, “quite a rare word” (Clinton, 1992:126), die doorgaans wordt gebruikt met betrekking tot de initiatietempel, is – zo benadrukt hij – door moderne onderzoekers overgenomen van Plutarchus (*Pericles*, 13.7).

nagestreefd doel; de meesten namen genoegen met de teletè. “For the great mass of initiates the celebration ended with their participation in the teletè; that was considered adequate for whatever they expected to gain from the initiation of Eleusis.” (Mylonas, 1961: 278, zie ook Foucart, 1914: 432).

Wanneer de differentiatie tussen de teletè en de epopteia is geschied, kunnen we niet met zekerheid zeggen, maar het staat vast dat de opsplitsing reeds was gemaakt in de vijfde eeuw a.C. (cf. Foucart, 1914: 432).

Ook hier kunnen we slechts gissen naar de inhoud. Waarschijnlijk werd tijdens de epopteia een reeks heilige voorwerpen getoond, die de andere ingewijden werd onthouden. Dat wordt in elk geval gesuggereerd door het woord *ἐποπτεία*, “het aanschouwen” of “the gazing at and the silent contemplation of objects shown” (Mylonas, 1961: 275). Ook hier kunnen we een aantal suggesties in acht nemen (korenaren, fallische objecten etc.) maar ons besluit zou gelijkloidend zijn: onderzoekers hebben er het raden naar.

3.3 *Doctrine: eschatologie van de mysteriën*

De doctrine vormt de eigenlijke betekenis van de ritens; ze verbindt het lot van het individu met dat van de stervende en herrijzende god. Ze richt zich tot “des individus qui, par leur expérience identique se constituent en groupes, en communautés” (Benoit, 1975: 76). Voor de doctrine speelt de ervaring van de initiatie dus een cruciale rol; slechts doorheen de belevenis van de inwijding wordt ze aan de deelnemers geopenbaard. Terwijl de mythe aan iedereen bekend is, kent alleen de ingewijde zijn ware implicatie.

Het hiernamaals betekende voor de homerische mens niet veel goeds. Bekend zijn de woorden van Achilles in de onderwereld: “Liever zou ik op aarde een arm man dienen, die niet veel heeft om te leven, dan te heersen over alle weggekwijsde doden”¹⁹. Achilles leeft liever als dagloner op aarde dan als koning in de onderwereld. In de Hades leven de mensen voort als ijle schimmen, doelloos rondlopend, op zoek naar hun vroegere glorie. Iedere dode behoudt zijn rang en functie: een koning op aarde is een koning in de onderwereld. Toch kunnen de schimmen het verlies van de aardse werkelijkheid niet verkroppen, ze zijn het spoor van de ‘joie de vivre’ volledig bijster geraakt. Bovendien was er voor de gewone sterveling geen kans eraan te ontsnappen; de veelbelovende Elysijsche velden, die in een uithoek van de onderwereld lagen, waren voorbehouden voor de lievelingen van de goden. Zo kwam Menelaus in die wereld van licht terecht, enkel omdat hij een vermeende zoon van Zeus was. De Tartarus daarentegen herbergde de aartsschurken, die daar eeuwige foltering on-

¹⁹ *Odyssee* XI, vs. 489-491: βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἔων θητεύεμεν ἄλλω, | ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίοςτος πολὺς εἶη | ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

dergingen: de Titanen, Tantalus, Ixion etc. Noch de eeuwige verdoemenis, noch het eeuwige geluk was dus voorbehouden voor een gewone sterveling.

In de literatuur duikt een eerste positief spoor op in de *Hymne aan Demeter*: wie in de mysteriën van Demeter was ingewijd stond een gelukkig lot te wachten²⁰. De vraag rijst nu: op welke manier kan een inwijding in de geheime mysteriën de toekomst voor het hiernamaals verzekeren?

Sommige onderzoekers denken aan een soort nabootsende magie, waarin men gelooft dingen te kunnen scheppen door ze na te bootsen. Dit lijkt een nogal wankel houvast voor duizenden mysten, die zich van over de hele Griekse wereld verzamelden om ingewijd te worden in de eleusinische cultus. Het geloof in magische praktijken en hun gunstige werking blijft daarentegen beperkt tot een kleine groep en kan – mijns inziens – nooit een zo 'universele' dimensie bereiken als de mysteriën te Eleusis. De mysteriën mogen dan nog ontstaan zijn uit de patrimoniale tradities van de Eumolpiden, op een moment dat het eschatologisch karakter wordt toegevoegd is de magische natuurkrachtige dimensie reeds geminimaliseerd. Foucart, en in navolging van hem D'Alviella, denkt eerder aan een reeks praktische aanwijzingen voor het hiernamaals, naar het voorbeeld van het Egyptische *Dodenboek*. Net zoals het Egyptische handboek de overledene moest helpen bij zijn tocht naar de velden van Ialou, bracht de hiërophant de mysten de geografie en bezweringsformules van de Hades bij. Ten behoeve daarvan maakten de mysten een fictieve tocht naar de onderwereld. Deze concrete eschatologie wordt samen met een Egyptische afkomst door het moderne onderzoek ontkracht: er is geen reden om aan te nemen dat de vermeende verlossing te Eleusis praktisch van aard was.

Veeleer dan praktische voorschriften verkregen ingewijden de persoonlijke bescherming van de twee godinnen en genoten zij bepaalde privileges: "initiation conferred special privileges already in this life, but particularly in the afterlife" (zie Bianchi, 1976: 4). Die bijzondere positie verkregen ze door de tweevoudige deelname aan de goddelijke gebeurtenissen: de mysten deelden in het leed van de ontvoering, maar kenden later ook de vreugde van Persephone's terugkeer. Door deze empathie verkregen zij de zekerheid van een gezegend hiernamaals: "the initiate felt himself to stand in an intimate privileged relation with the Mother and the Daughter, so that they would be sure to extend to him their divine favour when he entered their domain after death." (Farnell, 1920: 374). Door het wegvallen van de angst voor de dood, werd ook het leven aan

²⁰ *Hymne aan Demeter*, vs. 480-482: ὄλβιος ὃς τὰδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων | ὃς δ' ἀτελής ἱερῶν, ὃς τ' ἄμμορος, οὐ ποθ' ὁμοίων | αἴσαν ἔχει φθιμένός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐράεντι. "Gelukkig is de aardbewonende mens, die dit heeft gezien. Maar hij die niet is ingewijd in deze heilige ritens, of er geen deel aan heeft, krijgt niet hetzelfde lot beschoren, hij vergaat in vochtige duisternis."

deze zijde van het graf veelbelovender; voortaan konden geïnitieerden verder leven zonder zich zorgen te hoeven maken over hun nakende dood.

Voor het verlenen van privileges in de onderwereld was Demeter uitstekend geplaatst; zij was de effectieve heerseres over de wereld van de doden, als enige godin had zij haar dochter zien sterven en herleven. Zij alleen had de dood in de hand.

De initiatie te Eleusis betekende voor de mysten dus een onvergetelijk gebeuren, "casting their shadows over the whole of one's future life, creating experiences that transform existence" (Burkert, 1990: 89). Bovenop de belofte voor het hiernamaals bracht de inwijding ook een ware geestesverandering met zich mee. Als we dus spreken van de eleusinische doctrine moeten we in de eerste plaats denken aan een bovenmenselijke ervaring, die de myste geen nieuwe kennis, maar een nieuw aanvoelen van het leven en de kosmos bracht.

4. Nietzsche versus Eleusis: adaptatie van een cultus

4.1. *Eleusis als metaforische onderstroom van de 'ewige Wiederkehr'*

De invloed die Nietzsche onderging van zijn klassieke scholing kan niemand ontgaan. Daarvan biedt niet alleen het verketterde *Die Geburt der Tragödie* een belangrijke weerslag; ook de *Zarathustra* en haar 'Grundconception' (KSA 6: 335) van de 'ewige Wiederkunft' kan worden geplaatst binnen deze invloedssfeer.

In *Ecce Homo* (1888) schrijft hij dat de 'ewige Wiederkehr' reeds werd ontwikkeld door Heraclitus (6^e-5^e eeuw a.C.). Een concretere invloed is geschied van de kant van de cultus te Eleusis in het bijzonder, al is die in de 'Nietzsche-Forschung' sterk onderbelicht. Het is mijn these dat die invloed zich vooral laat gelden binnen de filosofie van het hoofdpersonage Zarathustra en de metaforiek die daaraan uiting geeft. De voornaamste eleusinische symbolische onderstromingen in het werk zijn mijns inziens: de symboliek van het zwijgen (1), de symboliek van de reiniging (2) en die van de initiatie (3). Doorheen het werk doorloopt Zarathustra een aantal processen, die vergelijkbaar zijn met de zwaartepunten in de cultus te Eleusis. In de fase die voorafgaat aan de gedachte van de 'ewige Wiederkehr' ondergaat Zarathustra een symbolische reiniging, daarna volgt de eigenlijke initiatie. Het zwijgen is enerzijds het resultaat van de inwijding, die in belangrijke mate exclusief is, en anderzijds een voorwaarde om tot de inlijving van de 'eeuwigheid' te komen.

4.1.1 De metaforiek van het zwijgen

Biebuyck heeft erop gewezen dat het zwijgen in de twintigste eeuwse filosofie een waardevolle tegenhanger is geworden van het spreken: "Im philosophischen Denken des zwanzigsten Jahrhunderts wird das Schweigen nicht mehr unbedingt als ein Signal peinlicher Ausdruckslosigkeit, kommunikativer Verzweiflung oder argumentativen Mangels interpretiert, wie dies zum Beispiel in der agonalen Rhetorik der Sophisten der Fall war." (Biebuyck, 1996: 370).

Als men Nietzsches *Zarathustra* onder de loep neemt, wordt al snel duidelijk dat de negentiende-eeuwse denker op dit filosofische zwijgen anticipeert; Zarathustra doet er niet alleen op cruciale momenten het zwijgen toe, zijn prediking geschiedt voornamelijk in metaforen en aforismen. Met dit stilistische (ver)zwijgen verraadt Nietzsche volgens Kofman "le vouloir de ne pas être compris du troupeau, du sens commun" (Kofman, 1972: 163). Of om het met Schmidt & Spreckelsen te zeggen: "Nicht-Eingeweihten bleibt der Zugang verwehrt" (S&S, 1995: 39).

Het zwijgen of anders het spreken in een gecondenseerde en symbolische taal vervult in de *Zarathustra* een dubbele taak: het heeft enerzijds een constructieve waarde, anderzijds een defensieve waarde.

Constructieve waarde

In de *Zarathustra* speelt het zwijgen een belangrijke rol; voortdurend benadrukt Zarathustra de waarde van het niet spreken. Een eerste opvallende uitdrukking daarvan vinden we in "Von den Freuden- und Leidenschaften": "unaussprechbar ist und namenlos, was meiner Seele Qual und Süße macht und auch noch Hunger meiner Eingeweide ist" (KSA 4: 42). Het betreft hier de 'Tugend', die hoogst persoonlijk en dus niet uitspreekbaar is. Als men haar toch wenst te onthullen is het beter te stamelen. Zarathustra beschouwt het zwijgen dus als *conditio sine qua non* voor echte waarden; als men zich een waarde eigen heeft gemaakt kan men haar alleen behouden door ze te verhullen, zoniet wordt ze onverbbiddelijk gemeengoed en kan ze onmogelijk als persoonlijk product worden beschouwd.

Nauw daarmee verbonden is de 'Einsamkeit', die door Zarathustra als hoogste goed wordt beschouwd. Voortdurend maant hij zijn leerlingen aan in de eenzaamheid te gaan, en ook hij zelf trekt op cruciale momenten weg van zijn aanhangers. In *Von der schenkenden Tugend* roept hij uit: "Ihr Einsamen von heute, ihr Ausscheidenden, ihr sollt einst ein Volk sein: aus euch, die euch selber auswähltet, soll ein auserwähltes Volk erwachsen: - und aus ihm der Übermensch" (KSA 4: 100). Anders dan gangbaar is wordt eenzaamheid niet beschouwd als sociaal gebrek of zwakte, maar als een constructieve en

noodzakelijke fase in de persoonlijkheidsvorming; het is de weg die leidt naar de Übermensch. De idee van eenzaamheid wordt nog versterkt door een aantal ruimtelijke metaforen (cf. De Bleeckere & Oger, 1994: 107): die van de bergen, de eilanden en de zee. Het zijn de oorden bij uitstek om zich in een zelfreflectief zwijgen te begeven: "Das Gebirge ist die Landschaft der philosophischen Distanz, gewissenmaß die einer philosophischen Vogelperspektive auf das Dasein. [...] Das Meer ist die Gegend neuer Entdeckungen, aber auch die furchtbaren Unendlichkeit" (Schmidt & Spreckelsen, 1995: 78-79). Ook voor Zarathustra zelf lijkt die eenzaamheid opbouwend; "die Einsamkeit [ist] als der einzige Ort, an dem Zarathustra sich frei, ja schonungslos dieser Perspektive [dat van de eeuwige terugkeer] stellen kann" (ibidem: 187). Na tien jaar eenzaamheid verlaat hij zijn hol, zwanger van gedachten die hij de mensen schenken wil: "Ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zuviel gesammelt hat, ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken." (KSA 4: 11). Aan het begin van deel twee vertoeft Zarathustra opnieuw "in das Gebirge und in die Einsamkeit seiner Höhle" (KSA 4: 105). In het verstrijken van de jaren groeit weerom zijn wijsheid en voelt hij de drang zijn kennis uit te dragen: "Mund bin ich worden ganz und gar und Brausen eines Bachs aus hohen Felsen: hinab will ich meine Rede stürzen in die Täler" (KSA 4: 106). Door zijn lange eenzaamheid is Zarathustra's drang tot praten zo groot geworden, dat hij als het ware overloopt van woorden en dat zijn verkondiging als een stormvloed op de mensen afaagt. Het is ten slotte op zijn minst opmerkelijk te noemen dat Zarathustra na een moment van zwijgen vaak van stemming verandert: "Er schwieg [...] und seine Stimme hatte sich verwandelt." (KSA 3: 101).

In contrast met die opbouwende eenzaamheid staat de drukte van het marktplein (KSA 4: 65-68): "The Market Place, the arena of mass movements, nation states and war, is not the natural place for a creator: he must seek solitude and quiet, that his thoughts may ripen in fresh air and bloom into truly fruits for mankind." (Whitlock, 1990: 84).

Het zwijgen in de *Zarathustra* is dus de voorwaarde voor het bereiken van een hogere levensvorm, die slechts voorbehouden is voor 'Einzelgänger'. Het is de houding van de zelfreflecterende mens, die heeft afgezien van de oppervlakte en zijn blikrichting naar binnen heeft gekeerd. Alleen door introspectie kan de mens waarden scheppen; elke interactie met de buitenwereld zou een onvolkomen resultaat opleveren. "The highest goal need have no general meaning nor community. It is an autonomously chosen, if irrational, moral law for the individual and will bear the mark of the individual passion." (Whitlock, 1990: 72)

Dit zwijgen als constructief, individueel principe kunnen we plaatsen binnen de subjectiviteit die Nietzsche eigen is. Die staat niet gelijk aan willekeur, maar aan de overheersing van de wil op de gangbare orde. De mens is de

som van zijn acties, waaruit volgt dat geen mens gelijk is aan een andere; “Der Mensch ist nicht gleich” roept Nietzsche uit in antwoord op de christelijke solidariteit. Daarom kan de mens slechts waarden scheppen door introspectie; alleen waarden die met de persoonlijke wil zijn gerealiseerd zijn echte waarden, al de rest is dwang, die door een vermeende hogere wereld is opgelegd.

Defensieve waarde

Zarathustra's filosofie van het zwijgen eindigt echter niet bij deze constructieve waarde; het niet spreken kent ook een sterk defensieve en dus exclusieve waarde. Die gedachte van een defensief zwijgen strookt met Nietzsches aforistische schrijfstijl²¹, die ook in de *Zarathustra* sterk aanwezig is. Kofman schrijft in dat verband: “L’aphorisme devient donc une précaution contre les esprits faibles, contre le *profanum vulgus*, il permet d’énoncer des idées révolutionnaires en sachant qu’on ne sera compris que par les détenteurs de la troisième oreille.” (Kofman, 1972: 168). Het aforisme beschermt dus Zarathustra's filosofie tegen de modaliteit: de modale mens die een gnomische boodschap los van zijn kader probeert te vatten, vangt bot.

Meer dan de voorwaarde om de staat van 'Übermensch' te bereiken en de basis van het hogere gedachtegoed, is de stilte voor Zarathustra dus het noodzakelijke gevolg van de inlijving van de hoogste gedachte, die van de 'ewige Wiederkehr'. De realisatie van wat ik zou willen noemen de 'apocalyps van het moment' – hoewel die wellicht nooit voltrokken zal worden – verheft de mens tot een hoger niveau en kent een zekere universele dimensie. Toch is de beleving ervan hoogst persoonlijk, daar de realisatie volledig afhankelijk is van de persoonlijke wil. Erover praten zou dus inderdaad een corruptie betekenen van de sterk persoonsgebonden ervaring. Zwijgen betekent hier dus defensie tegen de corrumperende werking van de buitenwereld.

Een belangrijke metafoer in dit verband is de boom. In *Vom Baum am Berge* maakt Zarathustra de vergelijking tussen een eenzame jongeling en een boom, die zo hoog is gegroeid dat hij van alle menselijke contact is verstoken: “Er wuchs hoch hinweg über Mensch und Tier. Und wenn er reden wollte, er würde Niemanden haben, der ihn verstünde: so hoch wuchs er.” (KSA 4: 52). De boom staat meermaals symbool voor een hogere kennis, die eenzaamheid meebrengt omdat ze slechts onder gelijken meedeelbaar is. Maar op bepaalde hoogte zijn gelijken moeilijk te vinden en is het dus beter te zwijgen (zie ook KSA 4: 66 en 69).

²¹ Nietzsches eerste werken evenwel, *Die Geburt der Tragödie* (1872) en *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1873-1876), zijn opgesteld in de vorm van de theoretische verhandeling of het essay. Het is pas in wat De Bleekere & Oger zijn “nomadische periode” noemen (1879-1889) dat Nietzsche geregeld naar een aforistische stijl grijpt; daarmee evolueert zijn stijl van “demonstratief-argumentatief” tot “evocatief-suggestief” (De Bleekere & Oger, 1994: 27).

4.1.2 De metaforiek van de reiniging

Voor de inlijving van Zarathustra's hoogste gedachte is de reinheid²² van groot belang. Reeds in de *Vorrede* geeft hij te kennen: "Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muß schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne unrein zu werden." (KSA 4: 15). Hiermee krijgen we meteen de meest uitgesproken reinigingsmetafoor uit de Zarathustra: die van de zuiverende zee.

De werking van de zee is een belangrijke factor in de voorbereiding van Zarathustra op zijn diepste gedachte. In *Der Wanderer* trekt Zarathustra over de bergen van de gelukzalige eilanden, om de andere oever te bereiken. Daar wil hij het schip bestijgen dat hem over de zee zal voeren. Die tocht is voor Zarathustra een soort van loutering: "Ach, Schicksal und See! zu euch muß ich nun hinabsteigen!" (KSA 4: 195). De zee betekent voor de mens niet alleen een 'Übergang', doch ook een 'Untergang'²³: de mens moet eerst afdalen om zich daarna tot een hoger niveau te verheffen. Pas als Zarathustra op zee vertoeft, leert hij omgaan met zijn diepste gedachte. Maar in welk opzicht nu kan de zee voor Zarathustra louterend werken?

De diepte van de zee staat in contrast met de hoogte van de berg die Zarathustra beklimt. De berg staat symbool voor de hoogste kennis en het hoogste inzicht, in dit geval de gedachte van de 'ewige Wiederkehr'. Zarathustra echter blijkt bij een eerste confrontatie met zijn diepste gedachte nog niet in staat haar in haar volheid te dragen; hij wordt nog geplaagd door de 'Geist der Schwere'. Daarom moet hij naar de zee afdalen; want slechts uit de diepste diepten ontstaan de hoogste hoogten. De zee staat bij Zarathustra dus garant voor de regenererende 'Begeisterung' van alles, die aan de basis ligt van zijn hoogste inzichten. Doorheen zijn zeetocht inderdaad wordt Zarathustra een ander en sterker mens: na twee dagen begint hij over het gebeurde te praten (KSA 4: 197) en de vierde dag van zijn tocht is hij weer "siegreich und mit festen Füßen": "Allein bin ich wieder und will es sein, allein mit reinem Himmel und freiem Meere; und wieder ist Nachmittag um mich." (KSA 4: 203). Zarathustra is veranderd; hij bevindt zich nu in de middag van zijn leven, het hoogtepunt van zijn kennis.

Het is niet toevallig dat hij zijn diepste gedachte aan zeelieden onthult: "The image of the sailors recalls the value-creators, who sail over undifferenti-

²² Niet onbelangrijk voor Nietzsches metaforiek is zijn voortdurend bergafwaarts lopende gezondheidstoestand. Geobsedeerd door reinheid en onreinheid, voelt hij zich op lichamelijk vlak bedreigd door de buitenwereld. Ook in de *Zarathustra* vindt die obsessie haar directe weerslag (Schmidt & Spreckelsen, 1995: 15).

²³ Cf. Whitlock, 1990: 159: "Descent and ascent, going under and flying, belong together as the two poles of Zarathustra's mastery of his lot".

ated humanity in the same fashion.” (Whitlock, 1990: 196). De ongedifferentieerde zee staat symbool voor het nihilisme, dat de mens bevangt na de dood van god. De zeelieden daarentegen trotseren die zee en overstijgen dus het niveau van de doorsnee-mens. Zij zijn ideale toehoorders voor Zarathustra's eerste uiting van zijn diepste gedachte.

4.1.3 De metaforiek van de initiatie

Zowel de metaforiek van het zwijgen als die van de reiniging werken toe naar het idee van een initiatie in de gedachte van de 'ewige Wiederkehr des Gleichen'. Zarathustra speelt hierbij niet alleen de rol van initiator – te vergelijken met de hiërophant van de eleusinische mysteriën – maar ook, en vooral, die van de zelfinitiator. Lampert ziet Zarathustra voornamelijk als 'new teacher' en bereidt daarmee de weg voor onze interpretatie van Zarathustra als zelfinitiator: zij stelt dat zijn eenzaamheid hem essentieel tekent “preparing himself to become the new teacher by making the new teaching his own”. Alvorens Zarathustra de leraar van de 'ewige Wiederkehr' kan worden, moet hij de gedachte eerst zelf inlijven; Zarathustra initieert dus in de eerste plaats zichzelf.

Die zelfinitiatie komt voornamelijk tot uiting doorheen een netwerk van een 'prokreative Wiederkunftsmetaphorik' (Biebuyck, 1996: 453-474). Deze metaforische onderstroom, die onwrikbaar verweven is met de hele gedachte van de 'ewige Wiederkehr' en haar op een hoger niveau begrijpbaar maakt, richt zich op de idee van seksualiteit en voortplanting. In het christelijke Jenseitsgerichte denken was de lust verketterd: zij was slechts een storende factor tussen de mens en zijn transcendente god en kon de mens alleen maar van het ascetische pad afleiden.

Binnen het gehele denken van Nietzsche daarentegen speelt lichamelijke een onmiskenbare rol. Reeds in *Die Geburt der Tragödie* pleit Nietzsche voor een natuurlijke hereniging tussen mens en mens, en tussen mens en natuur, zoals bereikt in het dionysische kunstwezen (KSA 1: 29). De transcendentaliteit van god en wetenschap was tussen de mens en het leven in komen staan, en moest met man en macht bestreden worden: de mens moest terug naar een natuurlijke lichamelijke, waarin de lust – die in wezen niets anders is dan de 'Wille zur Macht' – een positieve functie krijgt toebedeeld. Ook Zarathustra ten slotte “advises a healthy harmony with the sexual drive (=innocence of senses) without bad conscience, which does not mean the denial, but rather the refinement of the drive” (Whitlock, 1990: 85).

Tegen de traditie van het dualisme tussen lichaam en geest (de σῶμα σῆμα gedachte van Plato) in wou Nietzsche een opheffing van die tegenstelling: het lichaam is het basisgegeven, de geest is slechts een instrument daarvan.

*Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts Ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.
Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit inem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hert. (KSA 4: 39)*

Het lijf vormt het wezen van de mens; alle geestelijke vermogens zijn daaraan ondergeschikt en slechts "Etwas am Leibe". "Demnach liegt in Nietzsches Sicht aller Erkenntnis ein somatisch-erotisch Substrat zugrunde" (Biebuyck, 1996: 455). Het is slechts in die optiek dat we de procreatieve metafoer binnen de *Zarathustra* kunnen duiden. Aan de "abgründlichsten Gedanke" van Zarathustra ligt een natuurlijke lichamelijke grondslag; het is de enige manier om het leven recht in de ogen te kijken en zijn ware diepten te aanschouwen.

In de *Zarathustra* spelen seksuele metaforen dan ook een belangrijke rol. Een treffend voorbeeld daarvan vinden we in Zarathustra's beschrijving van de ontmoeting tussen de zon en de zee, waarin een liefdesverhouding wordt gesuggereerd.

*Seht doch hin, wie sie ungeduldig über das Meer kommt! Fühlt ihr Durst und den heissen Athem ihrer Liebe nicht?
Am Meere will sie saugen und seine Tiefe zu sich in die Höhe trinken: da hebt sich die Begierde des Meeres mit tausend Brüsten. Geküsst und gesaugt will es sein vom Durste der Sonne. (KSA 4: 159)*

Belangrijk binnen die positieve waardering van de wellust en de daarmee gepaard gaande voortplanting is dat het resultaat niet a priori gunstig is. De mens kan slechts waarlijk procreatief zijn als zijn schepping geschiedt vanuit de 'Wille zur Macht', zo men wil de drang tot zelfontplooiing. "Zarathustra warns that not everyone has the right to desire a child (=creation) and marriage (=affirmation). Only the lion has the right to attempt the metamorphosis to child." (Whitlock, 1990: 69; zie ook *ibidem*: 22). Het kind, als "metaphoric image standing for the higher self" (*ibidem*: 96), moet een hogere graad van resistentie tegen de zwaarte bereiken hebben en dus de gedachte van de 'ewige Wiederkehr' beter kunnen dragen dan zijn ouders. Alleen als dit doel voor ogen blijft kan de scheppingsdaad van de ouders als gunstig worden beschouwd (cf. Biebuyck, 1996: 464).

Als 'Lehrer der ewigen Wiederkehr' moet Zarathustra eerst zichzelf initiëren. Bij het tot inzicht komen speelt die natuurlijke gebondenheid een belangrijke rol; daartoe doorstaat Zarathustra eerst een tijd van zwangerschap, waarin hij zich de gedachte van de 'ewige Wiederkehr' eigen maakt, maar nog wordt bezwaard door de 'Geist der Schwere'. Zarathustra moet met zijn 'Wille zur Macht' zichzelf als het ware 'pro-creëren': hij moet een nieuwe en betere vorm van zichzelf voortbrengen. Net zoals de verheven mensen, is hij de persoon bij uitstek om dat te doen: hij is "zum Blitze bereit im dunklen Busen

und zum erlösenden Lichtstrahle, schwanger von Blitzen, die Ja ! sagen, Ja ! lachen, zu wahrsagerischen Blitzstrahlen:– selig ist der also schwangere.” (KSA 4: 287). Die bliksem is een typische aankondiger van een apocalyptische kentering; ze is het licht dat een nieuw tijdperk (de Neuzeit) aankondigt. Zarathustra is dus letterlijk zwanger van zijn gedachte, die, indien niet de wereld, dan toch zijn eigen wereld een nieuw aangezicht zal geven. Maar voor hij zijn gedachte definitief kan baren, i.e. haar in al haar facetten aanvaarden en haar niet meer als zwaar ervaren, zal hij het 'Schwere' moeten torsen: “Und wahrlich, lange muss als schweres Wetter am Berge hängen, wer einst das Licht der Zukunft zünden soll !–” (KSA, 4: 287). Lampert merkt op: “Such pregnancy is blessed, but the one pregnant in this way, the one who will kindle the light of the future, must for a long time loom over the present like a threat”. (Lampert, 1986: 242). In dezelfde passage *Die sieben Siegel* herhaalt hij enigmatisch tot zeven maal toe:

*Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder mochte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe: denn ich liebe dich, oh Ewigkeit !
Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit.* (KSA 4: 287-291)

Zarathustra geeft hier duidelijk te kennen dat aan zijn pro-creatie geen lijfelijke vereniging met een vrouw ten grondslag ligt: “die gesamte prokreative sexuelle Interaktion vollzieht sich in einen einzigen Person” (Biebuyck, 1996: 467). Zarathustra heeft zichzelf zwanger gemaakt van de eeuwigheid; die eeuwigheid is “the highest feeling of joy, and is the only source of future values (=children)” (Whitlock, 1990: 228). Die eeuwigheid is nu voor Zarathustra het leven zelf en “life is the only woman from whom he wants children” (Lampert, 1986: 241). Zarathustra is dus “ein integratives Wesen, in der sich die Funktionen des Erweckens, des Empfangens, des Tragens und des Gebärens amalgamieren”. (ibidem)

De eigenlijke barensmetaforiek vinden we in *Der Genesende*²⁴ (KSA 4: 270). Na een periode van innerlijke contemplatie staat Zarathustra op en spreekt: “Herauf, abgründlichehr Gedanke, aus meiner Tiefe !” (KSA 4: 270). Dan komen de uiteindelijke barensweeën en de metaforische geboorte:

*Heil mir ! Du kommst – ich höre dich ! Mein Abgrund redet, meine letzte Tiefe habe ich an's Licht gestülpt !
Heil mir ! Heran ! Gieb die Hand – – ha ! lass ! Haha ! –
Ekel, Ekel, Ekel – – – wehe mir !*

²⁴ Het werkwoord “genesen” kent in het Duits een uitgebreide betekenis: het betekent niet alleen “genezen, herstellen”, maar ook iets als “ongedeerd thuiskomen” en nog – wat belangrijk is binnen ons onderzoek – “bevallen”. (cf. Lampert, 1990: 211)

Zarathustra is nu letterlijk 'verlost' van zijn zwaarste gedachte. Als hij weer bij bewustzijn is verklaart hij²⁵: “[ich] klagte Tag und Nacht: – Ach, der Mensch kehrt ewig wieder ! Der kleinen Mensch kehrt ewig wieder ! –” (KSA 3: 274). Tijdens de zwangerschap kon Zarathustra de 'ewige Wiederkehr des Gleichen' slechts betreuren; de oneindig kleine mens zou eeuwig terugkomen. Het is nu pas dat zijn gedachten 'rijp' zijn en dat hij de ware implicaties van zijn denken heeft gebaard. Alles keert terug; alles is één en hetzelfde. Nu voltrekt zich voor Zarathustra de apocalyps van het moment: Zarathustra kent nu de grootste 'Bejahung' van het leven, in de in hem geïncorporeerde en gebaarde eeuwige herhaling van het moment. Het heden wordt nu opgeheven tot een ongedifferentieerd zijn in de tijd; het 'Augenblick' is verleden, heden en toekomst tegelijk. En wat meer is: Zarathustra ervaart nu een lichtheid die hij nooit heeft gevoeld, in de apocalyps van het moment heeft hij de zwaarte overwonnen. (cf. Whitlock, 1990: 227-229).

4.2 *Ontwerp van een receptiemodel*

Nietzsche wendde het presocratische Griekendom aan voor de ontwikkeling van zijn eigen contra-metafysische en autonome mensbeeld; de mens moest terugvallen op een dionysische, intuïtieve kennis, die werd gestuurd door zijn allesbestierende 'Wille zur Macht'. Ook de Griekse mysteriecultus beantwoordt aan dit wilsgestuurde, natuurlijke ideaal: Nietzsche concipieert haar als een dionysisch één- worden met het oer-éne.

Voor de *Zarathustra* in het bijzonder bespeuren wij een onmiskenbare invloed van de Demetercultus te Eleusis. Wij zullen daarom trachten een receptiemodel uit te bouwen, dat Nietzsches bijzondere receptie en conceptie van deze cultus aan het licht brengt: hij wendt Eleusis aan voor de ontwikkeling van wat wij als de kerngedachte van zijn denken kunnen beschouwen: de 'ewige Wiederkehr des Gleichen'. In de *Zarathustra* vinden we een belangrijke metaforische onderstroom, die ons leidt naar de Eleusinische mysteriecultus. Die invloed laat zich gelden in het belang van het zwijgen (1), van de reiniging (2) en – als hoogtepunt van de vergelijking – van de initiatie (3).

²⁵ Lampert wijst op de sterke gelijkenis tussen de situatie waarin Zarathustra ontwaakt en het bijbels verhaal van de tuin van Eden. Zarathustra ontwaakt de zevende dag in een tuin vol welriekende vruchten, aangevoerd door zijn adelaar. Hij neemt een appel in de hand, die zijn moeizaam verworven kennis van de “ewige Wiederkehr des Gleichen” symboliseert. Anders dan Adam en Eva evenwel wordt hij niet verbannen; zijn nieuwe kennis is de hoogste vorm van “Ja! Sagen !” tegen het leven (Lampert, 1986: 212).

4.2.1 *Het zwijgen: opbouw en defensie van een cultus*

Het zwijgen wordt in de *Zarathustra* een dubbele rol toegekend: enerzijds heeft het een constructieve, anderzijds een defensieve waarde. In zijn constructieve functie voert het *Zarathustra* mee naar de eenzaamheid, die garant staat voor introspectie en het ontstaan van een dieper inzicht. Als defensieve waarde beschermt het *Zarathustra* tegen de corruptie van de buitenwereld, op een moment dat zijn diepste gedachte nog niet rijp genoeg is om ze aan de buitenwereld te schenken. In Eleusis vinden we zowel de constructieve – hoewel minder nadrukkelijk – en de defensieve waarde terug.

Een constructief zwijgen vooreerst is opvallend aanwezig in het bewaren van de stilte tijdens sommige delen van de inwijding te Eleusis. Het belang van deze stilte wordt bevestigd door het ambt van de hiëroceryx, die o.a. belast was met het handhaven van de stilte tijdens de ceremonie. Tijdens de deiknumena bijvoorbeeld, de revelatie die het hoogtepunt van de initiatie vormde, was een absolute stilte vereist. Zo werd de spanning in belangrijke mate verhoogd en werden de mysten voorbereid op het hoogste inzicht: de kennis van de heilige voorwerpen.

De defensieve waarde kent in Eleusis een meer uitgesproken rol: het is dan ook op dit punt dat *Zarathustra*'s houding een duidelijker parallel biedt. We hebben gezien dat de Eumolpiden, na de openstelling van de cultus voor vreemdelingen (mensen die niet tot de γένη behoorden), het hoogste belang stelden in het bewaren van de zwijgplicht. Daarmee probeerden ze de exclusiviteit van de cultus te bewaren, op een moment dat haar aanhangers talrijker werden: de zwijgplicht moest de cultus beschermen tegen het verlies in waarde, waarin de vulgarisering van haar ritens zou resulteren. De waarde van de verkregen verlossing was recht evenredig met haar exclusiviteit; als de myste na de inwijding sprak over de beleefde eeuwigheid kon die alleen maar vervlakken en in waarde afnemen. In dat verband kunnen we ook opmerken dat de legomena, die de verklarende noten vormden bij de dromena, korte enigmatische spreuken behelsden, die voor de buitenwereld onbegrijpelijk waren. Reeds in de generische aard van de legomena schuilde dus een natuurlijke defensie tegen de buitenwereld²⁶.

Zowel *Zarathustra* als de eleusinische functionarissen willen dus met hun eis tot zwijgen de basis leggen voor een hoger inzicht in de relatie tussen mens en kosmos enerzijds (constructieve waarde) en de exclusiviteit van dat hogere inzicht beschermen tegen de corruptie van de buitenwereld anderzijds (defensieve waarde).

²⁶ Ter vergelijking: Kofman over Nietzsches aforistische schrijfstijl (1972: 163 e.v. "Le ma-lentendu").

4.2.2 *De zuivering: voorbereiding op de eeuwigheid*

Een tweede belangrijk metaforisch netwerk is de reinigingssymboliek. Om tot het hoogste inzicht te komen moet Zarathustra eerst een proces van reiniging en loutering doorlopen. Pas als hij naar de zee is afgedaald en enkele dagen op een schip heeft vertoefd, is deze zuivering voltrokken en lijkt hij klaar voor zijn diepste gedachte.

Die regenererende en zuiverende werking van de zee vinden we ook terug bij de initiatie te Eleusis. De dag van de Elasis stond volledig in het teken van die zuivering: de mysten trokken in stoet onder begeleiding van hun mystagogus af naar de kust voor een ritueel bad; elke myste kreeg een biggetje dat samen met hem de reiniging moest ondergaan. De zee werd beschouwd als reinigingsmiddel bij uitstek, alleen een eindeloze oppervlakte aan water kon de mens zuiveren van al het kwaad dat hij in zich droeg. Het belang van die reiniging wordt aangetoond door de latere instelling van de Epidauria, een dag die officieel in het teken stond van de god Asclepius, maar eigenlijk werd ingesteld voor laatkomers die de rituele reiniging hadden gemist. Wie dus niet ritueel was gereinigd werd geen toegang verleend tot het heiligdom te Eleusis.

De afdaling van Zarathustra naar de zee vertoont een opvallende reminiscentie aan de stoet van mysten, die van aan de voet van de acropolis naar de dichtsbijzijnde kust afdaalden. Zowel Zarathustra als de mysten moeten eerst een cruciale loutering ondergaan om tot het nieuwe inzicht te komen.

4.2.3 *De initiatie: Zarathustra als nieuwe hiërophant*

De symboliek van het zwijgen en de reiniging kadert evenwel in een groter plan: de *Zarathustra* werkt toe naar het voltrekken van een initiatie. Zarathustra's initiatie, of beter zelfinitiatie, voltrekt zich binnen een kluwen van procreatieve metaforiek, waarin Zarathustra zowel optreedt als verwekker, ontvanger en verlossende van zijn 'kind'. Die idee van voortplanting en vruchtbaarheid vinden we niet alleen op het algemene niveau van de cultus te Eleusis terug; er laten zich ook specifieke parallellen trekken tussen de zichzelf barendes Zarathustra, die zwanger is van de eeuwigheid, enerzijds en de hiërophant die in het tonen van de dromena de eeuwigheid aan de mysten openbaart – al dan niet in combinatie met de gedachte van een $\tau\epsilon\pi\omicron\varsigma \gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$ met Demeter.

Op het algemene niveau is het niet moeilijk de overeenkomst te zien tussen de vruchtbaarheidscultus te Eleusis en het onmiskenbare belang van vruchtbaarheid en seksualiteit in Nietzsches *Zarathustra*. De cultus te Eleusis was in de eerste plaats een graancultus, die aan het begin van de lente een garantie moest bieden voor een vruchtbare oogst.

Voor Nietzsche was Demeter echter meer dan een graanmoeder; zij reguleerde niet alleen de vruchtbaarheid van het graan, maar fungeerde als oer-moeder en gehele vruchtbaarheidsgodin. Zij stond symbool voor de intuïtieve eenheid met de natuur. Nietzsches conceptie van Eleusis draagt dan ook sporen van zijn dionysische ideaal: de mens moet als verloren zoon terug één worden met de natuur (KSA 1: 29). Ook voor Zarathustra is de 'trouw' aan de aarde de belangrijkste voorwaarde tot het bereiken van het stadium van de 'Übermensch'. Zarathustra's voortdurend terugkerende uitroep "bleibt der Erde treu" (KSA 4: 15) kan als één van de 'Leitmotiven' gelden binnen de hele *Zarathustra*.

Op het algemene niveau kunnen we dus stellen dat Nietzsche in Eleusis vooral de band tussen mens en natuur verwezenlijkt ziet, die hij in *Die Geburt* als belangrijkste resultaat van de dionysische kunsten zag en die voor Zarathustra een *conditio sine qua non* wordt; in Eleusis voltrekt zich het opgaan in het oer-ene, de alles in zich verenigende natuur. Op het particuliere niveau zien we enkele opvallende parallellen tussen Zarathustra en de eleusinische hogepriester, de hiërophant. Voor de uitbouw van deze gelijkenis nemen we aan dat voor Nietzsches dionysische conceptie van de eleusinische cultus de "Bund zwischen Mensch und Mensch" of de intuïtieve lichamelijke en voortplanting (naast de vereniging met de natuur het tweede element van de dionysische levensbeschouwing) van cruciaal belang was.

Wat Zarathustra en de hiërophant vooreerst bindt, is het feit dat beiden initiators zijn in een geheime doctrine, zo men wil een 'mysterie'. Beiden vormen de onontbeerlijke schakel tussen de mens en het hogere existentiële, kosmologische inzicht; ze hebben dus de exclusieve taak de mens boven zichzelf te verheffen. Anders dan de hiërophant is Zarathustra in de eerste plaats een zelf-initiator; vooraleer hij zijn hoogste inzicht kan uitdragen, moet hij haar zelf volledig hebben ingelijfd. Die notie van zelfinitiatie maakt hem tot een autonoom wezen in de kosmos, die zichzelf zonder leermeester of god tot een hoger niveau optilt.

Een tweede punt van gelijkenis is de aard van de kennis, die beide initiators bijbrengen: beiden zijn 'Lehrer der ewigen Wiederkehr'. Zarathustra verkondigt de 'ewige Wiederkehr des Gleichen': daarmee beoogt hij geen terugkeer in de lineaire zin, i.e. in een opeenvolging van verschillende elkaar opvolgende cycli; hij ontwikkelt het idee van een 'ewige Ring' die steeds blijft draaien zonder dat er een duidelijke distinctie bestaat tussen heden, verleden en toekomst. Het enige wat telt, is dat de mens existeert, dat hij dat eeuwig zal doen en op identiek dezelfde wijze. Die ring der eeuwigheid mag voor de mens evenwel geen zwaarte betekenen; de mens moet opgaan in elk oneindig klein ogenblik, dat achter zich een eeuwigheid sleept. De mens moet ja ! roepen tegenover zijn eeuwige existentie en daarmee het ogenblik de hoogste waarde toekennen: het leven, zelfs in haar eeuwigheid, is waardig geleefd te worden.

Ook de hiërophant verkondigt de eeuwigheid. Als hogepriester fungeert hij als vertrouweling en spreekbuis van Demeter, de godin die niet alleen het monopolie over de dood bezit, maar ook als heerseres over het eeuwige leven kan gelden. Onder de Olympische goden neemt zij een unieke plaats in; zij is de godin die haar dochter had zien sterven, maar haar goddelijke krachten dusdanig aanwendt dat haar dochter elk jaar opnieuw uit de Hades terugkomt. Zij is de effectieve heerseres over het rijk van de afgestorvenen. Als begunstigde van Demeter nu, was het de exclusieve taak van de hiërophant de *τέρα* aan de mysten te openbaren. Wat de aard van deze heilige voorwerpen ook was – graanhalmen, fallische objecten of afbeeldingen van goden – , we kunnen met zekerheid zeggen dat het om vruchtbaarheidssymbolen ging, die rechtstreeks in verband stonden met de godin. Wellicht betekende de openbaring van de hiërophant een symbolische confrontatie van de mysten met de eeuwige terugkeer van de vruchtbaarheid, en daarmee: van het leven. Als vertegenwoordiger van de godin bood de hiërophant de mysten dus een rechtstreekse blik in de eeuwigheid.

Een derde parallel vinden we in de manier waarop aan respectievelijk Zarathustra en de hiërophant die hogere, bovenmenselijke kennis wordt vergund. Wat ligt met andere woorden ten grondslag aan de initiatie van de initiators ?

We hebben gezien dat Zarathustra de eeuwigheid inlijft doorheen een proces van procreatie. Als integratie van alle voortplantingsfuncties, wordt hij zwanger van de eeuwigheid, doorstaat een periode waarin hij letterlijk bezwaard is door zijn bezwangerde geest, en baart als de tijd rijp is zijn gedachte van de 'ewige Wiederkehr des Gleichen'. Het is mijn overtuiging dat ook Nietzsches voortplantingsmetaforiek van Zarathustra gebaseerd is op de rituelen te Eleusis, met name op het ritueel van de betwiste *τέρος γάμος*. Vaak wordt aangenomen dat zich tijdens de inwijding te Eleusis een heilig huwelijk voltrok tussen de hiërophant en de hogepriesteres van Demeter. Het is niet onwaarschijnlijk dat Nietzsche de hypothese van deze heilige vereniging voorstond²⁷. Uit de *Nachgelassene Fragmente* uit 1871 blijkt dat Nietzsche Demeter expliciet linkt aan Dionysus; hij laat haar zelfs als moeder optreden, die Dionysus telkens opnieuw baart.

In ewige Trauer versenkte Demeter versinnbildlicht, welche zum ersten Male wieder sich freut als man ihr sagt, sie könnte den Dionysos noch einmal gebären. (KSA, 7: 178)²⁸

²⁷ In wat voorafging hebben we reeds aangehaald dat voor Zarathustra aan ware kennis steeds een "somatisch-erotisches Substrat" ten grondslag ligt (cf. Biebuyck, 1996: 455).

²⁸ Zie ook KSA, 7: 151: "Zagreus als Individuation. Demeter freut sich wieder in Hoffnung auf eine neue Geburt des Dionysos. Diese Freude – als die Verkünderin der Geburt des Genius – ist die hellenische Heiterkeit."

Wellicht veronderstelde Nietzsche te Eleusis dus de geboorte van een 'eeuwig' kind: Dionysus. Dit geloof in lichamelijke vereniging als bron van intuïtieve kennis strookt bovendien met Nietzsches algehele opvatting: de basis voor een juist inzicht, en dus zeker in wat Nietzsche zelf de 'Grundconception' van de *Zarathustra* noemt, ligt voor hem steeds in een intuïtieve en dus lijfelijke vereniging tussen mens en natuur enerzijds en tussen mensen onderling anderzijds (KSA 1: 29).

Het heilige huwelijk werd wellicht geënceneerd binnen de muren van het anakoron, onttrokken aan de ogen van de mysten. Na het ritueel was het de taak van de hiërophant de geboorte van het heilige kind af te kondigen, wat wellicht het hoogtepunt van de hele initiatie inhield. Het veronderstelde éénworden van de hiërophant en Demeter echter betekende voor de mysten meer dan een seksueel vruchtbaarheidssymbool. We hebben gezien dat Demeter de bestendige graangodin was ten opzichte van het steeds stervende en herrijzende koren, gepersonifieerd in haar dochter Persephone. Demeter staat daarom garant voor de eeuwige terugkeer van het graan en, in ruimere zin, voor de eeuwige vruchtbaarheid. In dat opzicht kunnen we stellen dat de vereniging tussen beide personages fungeerde als vereniging tussen de hiërophant en de eeuwigheid, waarvoor Demeter garant stond. Als de hiërophant later de heilige geboorte meldt en de heilige voorwerpen openbaart – al dan niet gelieerd aan het heilige huwelijk – betekent dat voor de mysten de garantie voor een exclusieve lotsbestemming: een leven na de dood, niet als vale schimmen, maar als mensen van vlees en bloed. Door die eeuwigheidsdimensie werd de mysten niet alleen een beter hiernamaals voorgehouden; ook zij beleefden de 'flits' van de eeuwigheid. Ook in de inwijding te Eleusis is er mijns inziens daarom sprake van een zekere 'apocalyps van het moment': door het beleven van die eeuwigheidsdimensie werd de myste tijdens de initiatie opgeheven uit zijn tijds kader, en veranderde het heden in ongedifferentieerde eenheid van verleden, heden en toekomst.

Zowel Zarathustra als de hiërophant verwerven dus hun hogere existentiële kennis doorheen een lichamelijke vereniging met de eeuwigheid; op die manier zijn beiden geïnitieerd door een rechtstreeks contact met de geheime leer en gelden zij beiden als 'vernieuwers' van het menselijk inzicht.

Wat nu Zarathustra wezenlijk onderscheidt van de hiërophant is zijn anti-transcendentale autonomie. Zarathustra is op vele manieren autonoom. Voor eerst heeft hij voor de inlijving van zijn eeuwigheidsgedachte geen goden nodig; voor Zarathustra kan de eeuwigheid slechts ontstaan door de wil van de onafhankelijke mens, die heeft afgerekend met elke vorm van transcendentie.

Een tweede – niet minder belangrijk – punt van autonomie is Zarathustra's competentie zichzelf te bezwangeren. Zarathustra is het van goden en

mensen onafhankelijke wezen, dat zich slechts laat leiden door zijn 'Wille zur Macht'. Voor Zarathustra is de enige waardevolle manier tot voortplanting dan ook de pro-creatie: Zarathustra wil zichzelf niet eenvoudigweg voortplanten, uit zichzelf wil hij een nieuwere en hogere vorm van zijn eigen wezen doen ontstaan. Dat kan alleen als de voortplanting is gestuurd door de menselijke 'Wille zur Macht'. Het is in dit verband belangrijk op te merken dat Nietzsche de wil van de mens niet ervaart als een overlevings- en voortplantingsdrang; het is de voortdurende hang van de mens om hogerop te komen en macht te verwerven over zijn medemensen.

Door dit uitgebreid netwerk nu van Zarathustra's procreatieve metaforiek willen we besluiten dat Nietzsche Zarathustra als het ware heeft geschilderd als een nieuwe hiërophant. Zarathustra heeft de uiterlijke kenmerken van het eleusinische eeuwigheidsstreven geadapteerd, maar bereikt door zijn anti-transcendentalisme en autonomie een hogere graad van de eeuwigheidsdimensie: Zarathustra wordt daarmee de ware 'Lehrer der ewigen Wiederkehr' die als eerste de volledige levensgerichte eeuwigheidsdimensie van het ogenblik heeft bereikt.

Isabelle VAN DEN POEL

Literatuur

NIETZSCHE

- KGW= Friedrich Nietzsche. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, 1967 e.v.
- KSA= Friedrich Nietzsche. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München, 1967 (1); 1980
- KGB= Friedrich Nietzsche. *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, 1976
- Ansel-Pearson K.** (1994) *An introduction to Nietzsche as political thinker. The perfect nihilist*, Cambridge.
- Biebuyck B.**, *Worte für die Leichten. Literaturwissenschaftliche Erörterung der poetischen Metapher, begleitet von einer Analyse der Wiederkehrmetaphorik in Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra (1883-1885)*, Gent, doctoraatsproefschrift.
- Gelre van H.** (1991) *Friedrich Nietzsche en de bronnen van de westerse beschaving, deel 2*, Baarn.
- Kaufmann W.** (1982) *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, Darmstadt.
- Kofman S.** (1972) *Nietzsche et la métaphore*, Paris.
- Klossowski P.** (1969) *Nietzsche et le cercle vivieux*, Paris.
- Lampert L.** (1986) *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*, New Haven.
- Spiekermann K.** (1988) *Nietzsches Beweise für die ewige Wiederkehr*. In : *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 17, p. 497-538.
- Schmidt, R. & Spreckelsen C.** (1995) *Nietzsche für Anfänger. Also sprach Zarathustra. Eine Lese-Einführung*, München.
- Visser G.** (1989) *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie*, Nijmegen.
- Whitlock G.** (1990) *Returning to Sils-Maria. A Commentary to Nietzsche's "Also Sprach Zarathustra"*, New York.

ELEUSIS:

- Benoit C.** (1975) *Mystères païens et Christianisme*, in: *Mystères et syncrétismes*, ed. F. Dunand, Paris.
- Bianchi U.** (1976) *The Greek mysteries*, Leiden.
- Burkert W.** (1990) *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München.
- Clinton K.** (1992) *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, Stockholm.
- D'Alviella G.** (1978) *Eleusina. De mysteriën van Eleusis*, Amsterdam.
- Foucart P.** (1914) *Les mystères d'Eleusis*, Bruxelles.
- Kerényi K.** (1960) *Eleusis: Archetypal image of Mother and Daughter*, Zürich.
(1962) *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich.
- Kloft H.** (1999) *Mysterienkulte der Antike. Götter. Menschen. Rituale*, München.
- Mylonas G.** (1961) *Eleusis and the Eleusinian mysteries*, Princeton.
- Otto R.** (1924) *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau.