

G.A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA:

HET CHRISTENDOM ALS MYSTERIEGODSDIENST
Godsdienstwetenschappelijke Studiën VII, 1950, 3-22

Tijdens een Moderne Theologenvergadering heeft eenige jaren geleden een spreker, zeer in het voorbijgaan, gezinspeeld op mysterie-elementen bij Paulus. Bij de daarop volgende gedachtenwisseling kwam iemand krachtig op tegen de vooronderstelling van ook maar den geringsten mysterie-invloed op het oudste Christendom. Toen had ik wel door de zaal willen roepen: het Christendom is zélf mysteriegodsdienst.

Dat gevoelen heb ik voor meer dan veertig jaar al in het Leidsche *Theologisch Tijdschrift* in een opstel *De breking des broods* trachten aannemelijk te maken, en sedert is dit thema telkens weer voorwerp van mijn onderzoekingen geweest. Over het algemeen heb ik den indruk gekregen, dat Protestantsche Schriftverklaarders hun eigen opvattingen al te gaarne in het Nieuwe Testament terugvinden, en dat Roomsche-Katholieke exegeten tegenover die Oudchristelijke teksten congenialer staan en de beteekenis daarvan beter nagevoelen. Met name denk ik aan de bijbelverklaringen van mannen als VALENTIN WEBER, PETRUS DAUSCH, MEINERTZ, ALLO e.a., waaruit ik veel heb geleerd. Dit geldt nog meer van de werken van den afvalligen LOISY, waarachter immers eveneens een goede traditie van R.K. bijbelverklaring ligt: in het bijzonder denk ik aan zijn prachtige commentaar op het vierde evangelie en zijn boek over *Le mystère chrétien et les mystères païens*.

Mijn stelling, dat het oudste Christendom mysteriedienst was, is niet beaamd door mijn oude vrienden ALBERT SCHWEITZER en, nu wijlen, CARL CLEMEN, gelijk uit hun desbetreffende geschriften blijkt. Maar Dom CASEL, over wien de Jezuiet Dr L. MONDEN¹ verleden jaar een zoo goede monografie leverde, staat naast zeer oude getuigen uit het

¹ „Het Misoffer als Mysterie“. Roermond-Maaseik 1948. Zie blz. 10 vv..

verleden der Kerk mij ten dezen nader. CASEL zag gelijkenis tusschen de mysteriën der heidensche oudheid en het Christendom, waarvan het meerendeel van onze hedendaagsche Protestantsche theologen niet wil weten ondanks wat gezaghebbende onderzoekers als BOUSSET, REITZENSTEIN, WETTER, LOISY e.a. dienaangaande hebben aan het licht gebracht.

CASEL'S treffende definitie van mysterie luidt: „een heilige cultische handeling waarin een heilsfeit tijdens den ritus tegenwoordig wordt: door dezen ritus te voltrekken neemt de cultusgemeente aan de heilsdaad deel.“ Voorondersteld is dus steeds een goddelijke gebeurtenis, die historisch of mythisch kan zijn, waarvan de redding en heiliging der gemeente afhangt. Deze heilige gebeurtenis wordt herhaald en de geloovigen worden daarin betrokken; actief nemen zij aan het mysterie deel door de heilsdaad uit het verleden symbolisch voor te stellen, en eigenen zich aldus het heil toe, bereiken vereeniging met de godheid en zalig voortleven na den dood. Het symbool heeft effectieve kracht; het is niet maar een willekeurig subjectief teeken voor een of andere abstracte gedachte: het is zelf werkelijkheid en bewerkt dan ook een werkelijke verheffing van het zijn tot goddelijke levenshoogte. De heilsdaad wordt weer present, maar in een andere, buitentijdelijke zijnswijze, niet meer historisch, doch *m mysterio*, sacramenteel. Treffend karakteriseert G. VAN DER LEEUW¹ het sacrament als de sublimering van een heel eenvoudige en elementaire levenswerkzaamheid: wasschen, eten, drinken, geslachtsverkeer, zich bewegen, spreken; deze alle worden als in den diepsten grond met het goddelijke verband houdend beschouwd. Door natuurlijke middelen komen in het sacrament bovennatuurlijke krachten voor de deelnemers vrij.

In de Hellenistische mysteriëndiensten is het om het heil te doen; zij verzekeren de onsterfelijkheid, het eeuwige leven. Hun goden zijn anders dan de Olympiërs; zij lijden, sterven en herleven, vegetatiegoden, goden van de jaar-

¹ „Phänomenologie“. Tübingen 1933. S. 341.

lijks wegstervende en weer herlevende natuur. Jonge, mensch geworden goden sterven; vrouwen beweenen hun dood en jubelen straks bij hun herleving. Deze laatste wekt troostrijke gedachten op bij *de* lijdende menschheid en geeft haar een voorgevoel van haar eigen verlossing uit de boeien van het Noodlot. Want boven het Noodlot uit komt een mensch, wanneer hij in zoo'n mysteriedienst wordt ingewijd. Door mystieke vereeniging met den god wordt diens geschiedenis in den geloovige herhaald en de dag van de inwijding in het mysterie heet daarom de geboortedag van den nieuwen mensch.

Reeds dit, wel heel summiere, overzicht van het wezen der mysteriediensten brengt ons op de gedachte van analogie met het Christendom. Men behoeft in het geheel niet te meenen, dat met eenige zekerheid kan worden gezegd: dit of dat in het Christendom komt rechtstreeks uit den Isis-, Attis- of Mithrasdienst, om toch met Dom CASEL, LOISY e.a. te beseffen, dat het Christendom zelf een mysteriedienst is en de sfeer, waarin het ademt, dezelfde is als die van de Hellenistische mysteriediensten. Wanneer de Kerkvaders deze laatsten als namaak van het christelijke mysterie door den duivel afwijzen, toonen zij daarmede althans uiterlijke gelijkens tusschen beide onloochenbaar te achten. CASEL ziet die heidensche mysteriën liever als een providentiële voorbereiding van de heidenwereld door God tot het Christusmysterie; in het type van vroomheid, in den cultusvorm stemmen zij overeen¹. Als het Christendom zich tegen de mysteriediensten verzette, deed het dit, omdat het zich als het eenig ware heilsmysterie beschouwde². In het vierde evangelie is dit heel duidelijk. Daar is de aardsche omwandeling van den Heiland een goddelijke epifanie, gedurende welke hijzelf het mysterie onderwijst, dat alleen de kinderen Gods begrijpen. WETTEE³ heeft speciaal in Joh. 12 een vergoddelijkingsmysterie herkend, terwijl ANTON GREIF de afscheidsredenen onder het licht van de eucharistie leerde zien. Tegenover

¹ Zie **Monden, t.a.p.**, blz. 31, 49. ² **Loisy**, „Le mystère chrétien et les mystères païens”, p. 292, 333. ³ **G. Pson Welter** in „Stockholmer Beiträge zur Religionswissenschaft, 1914/5“.

HEINEICI'S gevoelen als zou het Christendom veeteer een anti-mysteriedienst zijn, maakt LOI¹ de alleszins juiste opmerking, dat deze tegenstelling *voor* het mysterie karakter van het Christendom getuigt: dit is nl. tegen de mysteriën in groot geworden, het heeft hen met hun eigen wapenen bestreden, door voor zichzelf het ware heil te reserveeren, waarvan de mysteriën slechts een voorafschaduwing bezaten. Hebben niet Justinus Martyr en Tertullianus de verwantschap tusschen de christelijke riten en die van Mithras beseft? Alleen Jezus echter heeft volgens de Kerk de werkelijk efficiënte rites ingesteld, die den geloovigen eeuwig leven verstrekken.

Wij hebben wel te bedenken, dat het voornaamste kenmerk van de mysteriën niet is hun geheimhouding of verborgenheid, — al doet deze gedachte mee, — maar dat mysteriën *vertooningen* zijn van lijden, sterven en herleven van een god; *vertooningen*, die tegelijk voor de toeschouwers het onderpand beteekenen voor hun eigen leven na den dood. In een mystiek: drama wordt ten bate van de ingewijden de geschiedenis van den heilbrengenden God herhaald; zij zijn daarbij niet alleen *toeschouwers*, maar *medewerkers*; zij vereenzelvigen zich met den God. De ingewijde leeft zelf niet meer, maar de mysteriegod leeft in hem (vgl. Gal. 2:20). De dramatische voorstelling maakt het voorgestelde *present*: in de mysteriën herleeft een oeroude mystieke religieuze kracht, die door de beschaving op den achtergrond was gedrongen.

Dat het oudste Christendom tot dezelfde sfeer behoort als de mysteriediensten komt het duidelijkst uit in het Avondmaal. Als Jezus dit instelt en aan de discipelen het brood geeft met de woorden: „Neemt, eet! dit is mijn lichaam“, dan wordt zonder twijfel het Avondmaalsbrood met het lichaam des Heeren vereenzelvigd (vgl. 1 C. 10 :16). Indertijd heb ik trachten aan te toonen, dat er oorspronkelijk een maaltijd zonder beker zal zijn geweest. Men lette slechts op de talrijke plaatsen in het N.T., waar van *broodbreking* sprake is zonder vermelding van wijn.

¹ l.c., p. 348.

Hand. 2 : 42 en 46 wordt broodbreking als specifiek Christelijke ritus naast tempelbezoek vermeld. In een bekende variant van Lc. 22 : 29 (in Codex D) ontbreekt de kelk. Mt. 26 :27 wordt de formule bij den beker blijkbaar aangebracht naar analogie van het broodbrekingbericht, terwijl vs. 29 toont, dat die eigenlijk een andere beker is dan die van het Christelijk sacrament. In de berichten van de wonderbare spijziging ontbreekt eveneens de wijn¹. Tertullianus beweert met het oog op Africa, dat men daar slechts eucharistie met brood had. *Broodbreking* als aanduiding van een gewonen maaltijd, komt volgens RUDOLF OTTO² nergens voor; het is de naam van een plechtige handeling, een bijzondere naamj, die op een bijzondere, geheel nieuwe beteekenis wijst. Als de Heer bij de instelling van het Avondmaal van, het brood zegt: „dit is mijn lichaam“, dan blijf ik volharden bij mijn gevoel van ruim veertig jaar geleden, dat de telkens bij broodbrekingberichten voorkomende woorden: „hij nam het brood, hij wijdde het, brak het en gaf het hun“, een liturgische formule zijn, waarvan elk woord beteekenis heeft. Het spreekt vanzelf dat „hij nam het brood“ eenvoudigweg kan beteekenen: hij nam het brood in de hand. Het spreekt eveneens vanzelf, dat men om brood te breken, dit eerst *van* de tafel en *in* de hand moet nemen, — maar juist deze vanzelfsprekendheid zou het telkens herhaalde woord in de broodbrekingberichten tot een bevreemdend stopwoord maken, zoodat het in dit verband m.i. een dieperen zin moet hebben. Heet het Joh. 13 :12, dat Jezus na de voetwassing zijn kleed „nam“, dan beteekent dit duidelijk: hij deed het kleed aan. In Phil. 2 :7 neemt Christus de slavengestalte (aan). Zoo neemt hij het lichaam aan, dat in den dood wordt gegeven (R. 7 :4; Hebr. 10 : 5, 10; 1 Pe. 2:24), zijn vleeschelichaam (Col. 1:22), het lichaam der zonde of des doods (R. 6 : 6; 7 : 24; 8 : 11), dat als lichaam der vernedering tegenover het verheer-

¹ Zie verder: Ps. Clem, Hom. 14: 1; 11 : 35; Acta Petri 10 (T.U. II 9, 1, 1903); Acta Pauli et Theclae 5; Acta Joh. 106 (ed. Bonnet p. 203, 17), 109, 110 enz. enz.. 2 „Gottesreich und Menschensohn“, München 1940, S. 249 ff..

lijkte lichaam der hemelsche wezens staat (Phil. 3 :21). Door de wijding of zegening, die de pneumatische Christus aan dit lichaam mededeelt, wordt het tot Christus' eigenlijke, hemelsche lichaam, de Kerk: „wij, de velen, zijn in Christus één lichaam“ (R. 12 :5), „één lichaam en één Geest“ (Ef. 4 4).

Paulus zegt (1 C. 11 :23), dat hij een woord van den Heer heeft *ontvangen*, nl. door openbaring en dat hij dit ook aan de Corinthiërs heeft *overgeleverd*. Deze beide werkwoorden (*paralambanein* en *paradidonai*) zijn mysterietermen voor wijdingen¹. De mededeeling, die de Apostel aan de gemeente heeft gedaan, is niet maar het oververtellen van een door hem ontvangen mededeeling. Neen, gelijk hij zelf door genaderijke hemelsche openbaring, wanneer de Zoon *in* hem geopenbaard is (Gal. 1 : 16), tot mystagoog is geworden, zoo wijdt hij zijnerzijds door de heilige formule van de eucharistie de daartoe geroepenen tot het mysterie van het Christelijk geloof in. Dezelfde Paulus leert, dat God de Zonde in Christus heeft geïncarneerd om aldus deze ter dood te veroordeelen in het vleesch, al heeft Christus persoonlijk geen zonde gekend (R. 8 : 3, 2 C. 5 : 21). Door hem aan het kruis te nagelen heeft God onze schuld gequitteerd (Gal. 4:4 v.; R. g : 2—4; 2 C. 5 : 21, Col. 2 : 14). Het is het denkbeeld van den geofferden god en wij worden in het bijzonder aan Dionysos herinnerd, in verband met wien trouwens ook de term *paroësie* (verschijning van een god) wordt gebruikt. Paulus vat de menschwording op als een soort hellevaart (1 C. 2 : 6 w.; Phil. 2 : 5 w.; 2 C. 8 : 9; vooral in Col.). Wat in de Hadesmythen de onderwereld is, is hier de aarde, waar de oversten, van dezen aeon hem in hun onwetendheid aangaande zijn Godszoonschap dooden, daarmee hun boekje te buiten gaan en zelf ten val komen, terwijl de Godszoon bovenmate verheerlijkt wordt. Jezus zegt Joh. 12 : 13: „nu is het oordeel over deze wereld, nu zal de overste dezer wereld buitengeworpen worden“ (vgl.

¹ Vgl. **Gustav Anrich**, „Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum“. Göttingen 1894, S. 54, Anm. 4.

16 :10 v.), — hij zegt dit, als zijn lijdensgeschiedenis begint, die in het vierde evangelie hetzelfde is als zijn verhooging (12 :32) en verheerlijking (12 :27).

Ik keer terug tot de inleiding van de broodbrekiingsberichten. *Christus num het brood* wil dus zeggen: Christus nam het lichaam aan, in zijn menswording; Christus *wijdde* het lichaam door den goddelijken geest; Christus *brak* dat lichaam in zijn sterven; Christus *deelde* het verbroken lichaam *mede aan de zijnen*. Herinnert dit niet aan Dionysos—Zagreus, den god, die verscheurd wondt en tot de veelvuldige wereld versplinterd? De Titanen hadden dezen god verscheurd en verslonden; in den Orphischen mysteriedienst werd dit nagebootst door het verscheuren en verorberen van het offerdier, dat den God zelf voorstelde. In den Thracischen Dionysosdienst at men dus den god-stier, om zelf goden, Bakchoi te worden, gelijk de Bakchanten klimop aten, waarin de godheid woonde. Zóó is de Heer in het brood, gelijk Dionysos het is in den offerstier en Demeter in de aren en schoven van de Eleusinische mysteriën. De breking van Christus' lichaam is de wording van het nieuwe lichaam, de gemeente. In de breking des broods wordt de Heer den zijnen openbaar als de wel gestorvene, maar die leeft, als de Verrezene en Verhoogde, die het aardse lichaam aanneemt en aflegt naar welgevallen.

De zin van het Avondmaal is sacramenteele communie; het verbindt de communicanten tot één lichaam; het is de *communio* met den gestorven en herleeften god (1 C. 1 : 9; Phil. 3 : 10). Door dit sacrament verwerven zij een nieuw ongekend inzicht (Lc. 24 : 30 v.): Helaas duikt bij de verklaring van dit diepzinnige bericht over de Emmausgangers telkens een nauwelijks meer mogelijk geachte rationalistische opvatting weer op, wanneer men zegt, dat de discipelen Jezus in de broodbreking herkennen, omdat deze bij het breken van het brood een eigenaardig maniertje zou hebben gehad ¹.

¹ **W. Goossens;** „Les Origines de l'Eucharistie. Sacrament et sacrifice“ 1931, p. 71 suiv..

Een god, die zichzelf offert en den geloovigen tot sprijze geeft om hen deel te dben hebben aan zijn godheid: dat is mysteriën-geloof. In den dienst van Dionysos wordt de god *gegeten*; de heilige spijs is de Heiland-god zelf en de deelnemer wordt vol van den god. Zooals de mysteriën hun aetiologische cultuslegende hadden, die de cultusplechtigheid moest verklaren: Dionysos,, Attis, Osiris hadden eens hetzelfde gedaan, wat hun vereerders sedert herhaalden, — zoo in het Christendom ook, waar de Heer op aarde immers den Christelijken doop door den nog-niet-Christen Johannes ontvangt en, zelf het Avondmaal medeviërt. KLOSTERMANN kon dan ook van een „Kulterzahlung“ spreken „die in der Form eines geschichtlichen Berichtes anscheinend die in hellenistischen Kreisen übliche Abendmahlsfeier atiologisch rechtfertigen will“¹. Volgens Paulus (1 C. 11 :24) zegt de Heer zelf, dat deze plechtigheid herhaald moet worden als „een gedachtenis-maal“. Voor rationalistische moderne geesten is hier de verleiding wel heel groot om te denken aan de gedachtenis-viering van een groot man, een Dante of Goethe. Zoo iets ligt echter geheel buiten den gezichtskring van den schrijver. Zegt LIETZMANN², dat de woorden: „doet dit“ op de geheele handeling doelen, nl. op het nemen, zegenen, breken en toedienen van de elementen, dan verbindt hij daarmee de opmerking: dit *doen* is hier reeds op de grens van de cultische beteekenis, die wij bij Justinus vinden. M.i. is de grens al overschreden en is hier wel degelijk sprake van de *epiklese*, het aanroepen van de Geest, dat de verandering van brood in Christus' lichaam bewerkt. Justinus spreekt nl. (Dial. C. Tryph. 41 : 1; vgl. 70 : 4) van „avondmaalsbrood maken“. Dat kan onmogelijk in den alle-daagschen zin van het woord bedoeld zijn : tot *bakkers* zijn immers de discipelen niet geroepen, nadat zij eenmaal van *visschers* tot *menschenvisschers* waren gepromoveerd. Die uitdrukking „broodmaken“ is cultische terminologie. Men vergete niet, dat de in de evangeliën

¹ „Matthaus“³ in **Lietzmann's** „Handbuch“. S. 146.

² „Korinther“³, 1931, s. 57.

door Christus bij de instelling van het Avondmaal gesproken woorden gericht zijn tot de discipelen, *de Apostelen* en dat de openbaring van 1 C. 11 :23 voor den *Apostel* Paulus is bestemd geweest. M.a.w. de Twaalven en Paulus zijn naar Oudchristelijke opvatting degenen, tot wie van Christuswege wordt gezegd: „*poieite* dit tot mijn gedachtenis!“ Wat men dan niet met de Staten- en andere vertalingen mag weergeven met: „*doet* dit tot mijn gedachtenis!“ maar met „*maakt* dit (nl. dit brood en dezen beker) tot mijn gedachtenis“. De apostolische aanroeping van den Geest des Heeren doet deze in de elementen van het Avondmaal komen en maakt het tot sacrament; het offer van Christus zet zich voort in het offer van het sacrament; het mysterie van de eucharistie is de heilige tegenwoordigheid des Heeren als priester, als offer, als Kerk. Aldus terecht VAN DEK LEEUW \ die dan ook de communie de zichtbaarwording van de Kerk en de bediening van het geheim noemt. Wordt dan 1 C. 11 :26 over *verkondiging* gesproken, zoo gaan hier *dood* en *belijdenis* in éénen samen en treft ons weer de analogie met de *dromend*, de plechtige handelingen van de oude mysteriën. Reeds in den oudsten Christelijken tijd was het Onze Vader een bestanddeel van de Avondmaalliturgie, en de daarin voorkomende bede om brood bedoelt niet het alledaagsche brood, maar de spijs van het Godsrijk. Origenes² brengt het woord *epioesion*, dat slechts éénmaal voorkomt en naar welks beteekenis men dus moet gissen, met *oesia* (= wezen) in verband. Zoo zou hier van het wezenlijke, waarachtige brood sprake zijn, van het Brood des Levens (Joh. 6:35), het voor de geestelijke natuur van den mensch meest gepaste en verwante voedsel. In het apocriefe evangelie der Nazareërs luidde de bede: „Ons brood voor morgen (d.w.z. ons toekomst- of hemelbrood) geef ons heden!“ De Vulgatavertaling van Mt. 6:11 heeft *supersubstantialis*, waardoor het betere dan het alledaagsche brood, het hemelsche wordt aangeduid. De lezing van

¹ „Sacramentstheologie“, Nijkerk 1948, blz. 59.

² De oratione 7, 9.

Lucas luidt (11 : 3): „ons toekomstbrood geef ons dagelijks!“ Deze bede wijst, juist als de Zaligsprekingen, op een mysterie, waartoe men wordt ingewijd. Als Tertullianus het woord met „dagelijksch“ vertaalt, bedoelt hij daarmee het dagelijksch gebruik van het Avondmaal*. Door den heiligen maaltijd verwerkelijk wordt nu de verlossing en krijg men deel aan het nieuwe opstandingslichaam van Christus. In het laatste geschrift van den door mij diep betreunden ERNST LOHMEYER² vind ik de treffende opmerking: „das künftige, das kommende Brot, das Gefass eschatologischer Gemeinschaft und Fülle.... dieses heutige Brot schenkt auch alle kommende eschatologische Gnade“. Marcion's lezing: „geef ons Uw *epioesion* brood heden!“ bedoelt blijkbaar ook beter dan alledaagsch voedsel overeenkomstig de voorafgaande bede niet om de komst van het Rijk, maar van den H. Geest³. Het brood van de Eucharistie reproduceert het lijden van Christus. Justinus leert, dat het geen gewoon brood is (Apol. I 65), maar gelijk door Gods Logos Jezus Christus vleesch is geworden ter wille van onze redding, zoo is de door het gebed gezegende spijs van dezen vüeeschgeworden Jezus het vleesch. Het brood maakt het lichaam zelf weer present (*representat*), leert Tertullianus (adv. Marcionem I 14). De Ignatiaansche formuleering: het brood het geneesmiddel, waardoor de in zonde en dood verloren mensch de onsterfelijkheid verwerft, zal volgens JOHS. LEIPOLDT in de Isisgemeente zijn gevormd⁴. Den Christelijken doop als sacrament leeren wij het best kennen uit R. 6 : 3 w.: „wanneer wij in Jezus Christus ingedoopt zijn, dan sterven wij met hem mee. De onderdompeling bewerkt sacramenteel den dood van het

¹ De oratione 6. Vgl. ook Cyprianus, de or. 18. **Martin Werner**, „Die Entstehung des christlichen Dogmas“ geeft S. 463 nog andere plaatsen. Bern-Leipzig 1941. Vgl. ook **Alfred Seeberg's** opstel, door zijn broeder **Reinhard** uitgegeven, Leipzig 1916.

² „Das Vaterunser erklärt“. Göttingen 1946, S. 107 f. Vgl. ook **Werner, S. 445 f.** ³ **Harnack**, „Marcion“ 2. Aufl. S. 207. ⁴ „Der Gottesdienst der alten Kirche - jüdisch? - griechisch? - christlich?“ Lpz. 1907, S. 54. Vgl. Joh. 6 : 51—58, waar de uitwerking van het sacrament op de deelnemers wordt beschreven.

vleesch. Het is geen afwassing van zonden, maar een mystiek zich in Christus oplossen. Vs. 5 luidt: „indien wij samengegroeid zijn (met hem) door wat gelijk is op zijn dood, zullen wij ook samengegroeid zijn met zijn opstanding“, — de bedoeling is: niet maar in de toekomst, maar van het oogenblik af, dat wij met hem zijn gestorven. „Onze oude mensch is met hem gekruisigd, opdat het zondelichaam, (d.i. het lichaam, dat aan de Zonde toebehoort), te niet worde gedaan, zoodat wij niet langer slaaf zijn van de Zonde (die hier blijkbaar als een booze aión wordt gedacht). Vs. 7: „Want wie gestorven is, is gerechtvaardigd van de Zonde“, wat negatief beteekent: zondeloos geworden, positief: vergoddelijkt. De doode heeft door zijn vrijwilligen dood de tol betaald, die er op staat, wanneer men na Adam *mensch* is, 5 : 12a. Had Anaximander niet al geleerd, dat alle dingen uit het *Apeiron* voortkomen, het Onbegrensde, en daarin terugkeeren? dat zij elkander boete betalen voor het onrecht (nl. van de individualisatie), naar de orde van den tijd? Hier spreekt Orphisch mysteriëngeloof. R. PERDELWITZ¹ is indertijd weliswaar te ver gegaan in zijn pogingen om de afhankelijkheid van den eersten brief van Petrus van mysterievoorstellingen te bewijzen. Treffend blijft niettemin een plaats als 1 Pe. 1:4: „een onvergankelijke en onbevleete en onverwelkelijke erfenis, die in de hemelen voor U is bewaard“, waarin *onvergankelijk* als tegenstelling zou zijn bedoeld tot de Attiswijding, welke na twintig jaar moest worden vernieuwd; *onbevleete* zou een tegenstelling vormen met het bloedig bevelde kleed van den *tauroboUatus*, bij diens opkomen uit de kuil, terwijl *onverwelkelijk* als tegenstelling kan worden beschouwd tot den verwelkelijken krans, dien de Mithras-inwijdeling op het hoofd droeg.

De genadegaven, waarvan 1 C. 12 sprake is, hebben al weer haar parallel in den Dionysosdienst; daar komt een

1 „Die Mysterienreligion und das Problem des 1. Petrusbriefes“. Giesen, 1911; al te afkeurend behandeld door O. Clemen, „Religionsgeschichtliche Erklärung des NTs“, 2. Aufl. Giessen, 1924, S. 354 ff..

soortgelijke extaze voor. Het zich laten doopen ten bate van afgestorvenen, wat 1 C. 15 :29 als feit wordt geconstateerd, kwam ook bij de Orphici voor. Dat het door Paulus zonder eenige afkeuring wordt vermeld, bewijst wel, dat de daaraan ten grondslag liggende opvatting ook de zijne is ¹.

Bij den doop bezit het noemen van den Naam des Heeren de kracht om de booze geesten uit te drijven en er ook in het vervolg voor te vrijwaren; dit geschiedt door de verleening van den H. Geest, waarvoor de booze geesten moeten plaats maken, vgl. Col. 1 : 13: „God heeft ons uit de macht der duisternis gerukt en overgezet in het rijk van den Zoon Zijner liefde“. In Barn. 16 : 7 v. heet het, dat ons hart eens een huis van demonen, was, maar door den Naam des Heeren tot een tempel is geworden, waarin God woont.

Ook de handoplegging verleent den H. Geest en drijft daardoor de booze geesten uit.

Het bij Paulus 164 maal voorkomende „in Christus“ berust op de voorstelling, dat alle Christenen binnen den geestelijken Christus verenigd zijn als het ééne Lichaam: „want wij zijn allen met één geest tot één lichaam gedoopt“ (1 C. 12 :13). Zoo is de doop niet maar een zinnebeeldige handeling, geen symbool, maar reddende werkelijkheid, zegt VAN DER LEEUW terecht. Door den doop heeft de palingenesie, de tweede geboorte, plaats (Titus 3:5). Hier wordt de heerschappij van den Aeön *Vleesch* vernietigd en een nieuwe mensen geboren; de van Gods Geest vervulde is een geheel ander wezen dan de oude mensch (R. 6:2 w.). Wat voor den waren Mensch-Verlosser het *kruis* was, dat is de *doop* voor de geloovigen: een gedood worden aan de beginselen dezer wereld en een met Christus begraven worden; een verliezen van het wereldsche lichaam. Er voltrekt zich aan den gedoopte slechts wat reeds *is* geschied (Col. 3 : 5 w.): hij krygt het in de hemelvaart van Christus nieuw gevormde lichaam,

1 **Rudolf Bultmann**, „Theologie des Neuen Testaments“. Tübingen 1948, S. 135.

het lichaam van Christus (Ef. 2 : 16), een nieuwe schepping (Ef. 2 :15, 15). Christus heeft hem medegezet in de hemelen (Ef. 2 : 6); de doop is leven en opstanding als hemelvaart, waardoor men in den Christusaëon wordt opgenomen. Daarom heet hij *sphragis* (zegel), gelijk ook de inwijdingsrite in de mysteriën heet. God heeft ons „verzegeld“ en ons het onderpand van den Geest, dat is de Geest, als onderpand in onze harten gegeven (2 C. 1 : 22). Verzegeling bewerkt toebehooren aan hem, die verzegelt in het sacrament (vgl. Ef. 1 : 13). Men wordt door den doop tot het *zijn in Christus* (Gal. 3 : 27; R. 6 : 3) en is zoo een nieuw schepsel geworden (2 C. 5 : 17).

De wedergeboorte wordt bewerkt door water en geest (Joh. 3:5). Men wordt als gedoopte in het lichaam van Christus ingevoegd (1 C. 12 : 13); zoo zijn alle gedoopten één in Christus Jezus (Gal. 3 : 28). Het voor den doop gebruikte woord *phōtismos* (verlichting) is alweer een mysterieterm, (Zie Justinus¹, Apol. I 61, 12 v.; 65, I; Dial. 39, 2). Wie eenmaal deze verlichting ontving, heeft de krachten van den toekomstenden aëon gesmaakt (Hebr. 6:4; vgl. 10 :32).

Tot de eigenaardigheden van de mysteriegodsdiensten behoort ook, dat zij verschillende *graden* van geloovigen kennen, iets, wat wij in de Paulusbrieven eveneens vinden. De „volmaakten“ van 1 C. 2 : 6, tot wie de Apostel de wijsheid Gods „in mysterie“ spreekt, staan tegenover degenen, die met melk worden gevoed en niet met vastere spijs (1 C. 3 :1—3; vgl. Hebr. 5 : 12 v.; 1 Pe. 2:2). Bij lezing van een tekst als Ef. 6 : 19, waar Paulus bidt, dat het hem gegeven worde om vrijmoedig het mysterie van het Evangelie (d.w.z. het mysterie, dat het Evangelie is) bekend te maken, wordt men getroffen door de termen voor vertrouwelijke mededeelingen, die slechts aan ingewijden mogen geschieden. Hierbij past dan volkomen de echte mysteriespreuk, die de Synoptische evangeliën ons bieden aangaande het doel der gelijkenissen. Ofschoon het Evangelie aan allen wordt gepredikt, slechts degenen, voor wie het is bestemd, die het waard zijn, kunnen het verstaan. Slechts de ingewijde dringt achter de doodgewone woorden

door tot het geheimenis van het Rijk (vgl. Mt. 13 10 vv.; Mc. 4 : 11 en 34; Mt. 7:5). Van het twaalfstal discipelen wordt dan bij allerlei bijzonder heilige mysteriën slechts een drietal toegelaten (Mt. 13 : 16 v.; Lc. 10 :23 v.; Mc. 5 : 43; 9:9). Als uitdeeler van Gods mysteriën geeft Jezus volgens Marcus telkens in zijn huis te Kapernaum den discipelen bijzonder esoterisch onderwijs¹. Eschatologische mysteriën zijn het, die de Heer aan uitverkorenen mededeelt (Mc. 13 : 3 vv.). Paulus acht het mogelijk, alle mysteriën te weten en in den ganschen Raad Gods te zijn ingewijd (Hand. 20 : 27; 1 C. 13 : 2; 2 C. 1 : 12 v.).

De Apostelen heeten uitdeeler der mysteriën (1C. 4:1). Paulus is zelf een mystagoog bij uitnemendheid (1 C. 2 : 10 w.; 2 C. 3 : 4). WINDISCH² heeft hem ons geteekend als een tweeden Christus, die tusschen Christus en de Gemeente in staat en door de geloovigen, die Christus niet rechtstreeks kunnen volgen, moet worden nagevolgd. Hij weet meer dan de Engelmachten; hij is een aartshierofant, dien de engelen benijden om zijn kennis van goddelijke dingen. Hij mag zeggen: „ik ben in alle dingen ingewijd“ (Phil. 4 : 12). Hij mag zich den *vader* der Corinthiërs noemen, want in Christus heeft hij hen door het Evangelie verwekt (1 C. 4 :15). Dit is niet maar dichterlijke beeldspraak, doch veel realistischer bedoeld dan de uitdrukking: *geestelijk kinschap* in ons spraakgebruik. Het Hellenisme beschouwde geheimleer als leer van vader aan zoon; het onderwijs maakt tot zoon en de leeraar of openbaar der maakt zijn leerlingen onderling tot broeders. De mystagoog representeert den lijdenden, stervenden en daardoor verheerlijkt wordenden god en is als zoodanig met den God één. Merkwaardig is de coördinatie van „navolgers van Paulus én van den Heer“, wat met het oog op de Thessalonicensen (11:6) wordt gezegd.

Het denkbeeld van de navolging Gods en de navolging van Christus moet hier ook ter sprake komen³. Geen

¹ Zie **Klostermann**, „Marcus 3“, S. 70. ² Paulus und Christus“. Leipzig 1934, S. 216, 250 f.. ³ vgl. mijn opstel in het „Tijdschrift voor Wijsbegeerte“ 1917, blz. 185—197 over: „De navolging Gods“.

trivialer opvatting is hiervan denkbaar, dan dat men braaf achter Jezus zou moeten aanlopen, „in his steps“. Plutarchus¹ geeft ons een duidelijke definitie van, „navolging“ volgens Hellenistisch spraakgebruik: van welgeslaagde navolging is sprake, zegt hij, wanneer zij met gelijkwording wordt bekroond, onverschillig of het iets kwaads of iets goeds geldt. Zoo heeft dan de navolging van God of Christus gelijkwording met hen ten doel. Dit is een Orphisch-Pythagoreesch ideaal. In de beroemde Palinodie van Plato's Phaedrus volgen de zielen in haar hemelsche praeëxistentie elk haar eigen god, en vele eeuwen later zegt Helios tot keizer Julianus: Ons volgende zult gij god zijn². Als het toppunt van geluk geldt bij Philo: de gelijkwording aan God en de Hermetische geschriften stemmen daarmede overeen. JOSEPH PASCHER vindt telkens bij Philo het vergoddelijkingsmysterie van den Isisdienst en de Philostudiën van GOODENOUGH gaan in dezelfde richting.

Men trad tot den Isisdienst toe door vrije keuze, maar dit was niet mogelijk tenzij men daartoe was *geroepen*. Lucius in Apuleius' Gedaanteverwisselingen moet den wenk der godin afwachten. Tegelijkertijd wordt de priester, die hem zal ontvangen en onderrichten, door haar gewaarschuwd en ontvangt hijzelf een speciale roeping, juist zooals de door Christus geroepen Paulus ontvangen wordt door den gewaarschuwden Ananias³. Genaderijke uitverkiezing beiderzijds. De Christelijke uitverkorenen worden gelijkvormig aan het beeld van den Zoon Gods, d.w.z. aan diens verheerlijkte lichaam na de opstanding (R. 8 : 28 v.; Phil. 3 : 21). Dat goddelijke beeld wordt gevormd door een soort weerkaatsing in den meensch van Christus zelf, die Geest is, als in een spiegel (2 C. 3 : 18). Ook hier valt overeenstemming met mysteriedenkbeelden niet te miskennen, — alles op hooger niveau.

Bij de mysteriën is de inwijding dikwijls een heilig huwelijk. Deze bruidsmystiek straalt door op menige

¹ De audiendo p. 18 A. ² Dieterich, „Mithrasliturgie“, S. 222. Rohde, „Psyche“, S. 125, 163. ³ Metam. XI 21; vgl. Hand. 9 : 1—19; 22 : 3—21; 26 : 9—20; Gal. 1 : 15—17.

plaats van het N.T. (2 C. 11 :2; Ef. 5 :25, 32; vooral Openb. 19 : 7; 21 : 2). Ik kan LOISY niet toegeven, dat dit slechts „une figure de mots“ zou zijn. TOMAS ARVEDSON¹ heeft in Mt. 11 : 25 w. de liturgie herkend, die oorspronkelijk heeft behoord bij een mysterie van Christus' troonsbestijging'; zij begint met het danklied: „Ik prijs U, Vader, Heer des hemels en der aarde, dat Gij deze dingen voor wijzen en verstandigen hebt verborgen en ze aan kindertjes geopenbaard hebt. Ja, Vader, want zoo is het Uw welbehagen geweest“ (11 :25 v.). Het juk van Christus, dat men op zich moet nemen en dat zacht is (vs. 29 v.) beteekent de innige gemeenschap met Christus en behoort tot de bruidsmystiek, het denkbeeld van het heilig huwelijk (vgl. Opemb. 14 : 4; 8 : 34 w.). In vs. 28 treft ons nog het woord rust (*anapaisis*): Christus brengt die aan de door daemonen gekwelde menschheid. De Valentinianen hadden den ritus van het bruidsvertrek, waar de inwij deling de nederdaling ontvangt van den bevruchtenden geest (Iren. I 14, 2) vgl. 1 Joh. 3 :9.

Haten of *liefhebben* is het typische alternatief van de Godsbruid, vgl. Mt. 10 : 34—37). De bruid is de Gemeente (R. 7 :4; 2 C. 11 :2; Joh. 3:29; Openb. 21 :2; 22 : 17). De cultus antecipeert de [heerlijkheid van de toekomst. JezusT juk maakt tot discipel, slaaf, bruid, bevrijdt aldus uit de macht van den duivel en schenkt eeuwig leven. De pneumaticus is al bovenmenselijk, goddelijk (2 C. 3 : 18; K. 8 : 28—30; Phil. 3 : 21). Gelijk de Zoon reeds vóór zijn menswording in de gestalte van een god is, zoo zal de gedaante van den Christen ten slotte ook die van een god zijn¹,

Men wordt in het Christendom de goddelijke natuur deelachtig (2 Pe. 1:4); Christenen worden naar Ps. 81 : 1 en 6 (LXX) goden genoemd (Joh. 10 :34; vgl. Justinus, Dial. 124 : 4; Iren. adv. haer. III 6, 1; 19, 1; IV 1, 1; 38, 4;

¹ Vgl. over dezen tekst mijn „Verklaring van het Evangelie naar Matthaeus“, Arnhem 1947, blz. 104—106. ² **Jos. Pascher.** „Basilikè hodos“, Paderborn 1931, S. 237 f. drukt zich sterker uit dan ik het durf als hij niet „van een god“, maar „van God“ vertaalt.

63, 3; Tert. adv. Prax. 13, adv. Hermog. 5, adv. Mare. I 7; Cl. Al., Str. IV 149, 8; Athanasius, de incarn. 4; Oratio c. Arianos I 9). Het Gnostische werk *Pistis Sophia* leert, dat de mysteriën van het Licht het stoffelijke lichaam reinigen en het tot zuiver licht maken; door deel te verkrijgen aan den Lichtschat wordt men tot onsterfelijken god. Over de inwijding in het Isismysterie sprak ik reeds: bij die gelegenheid wordt het leven van Osiris door het sacrament op den inwijdeling overgedragen. De dienst van Attis heeft zijn Paaschboodschap: „Schept moed, ingewijden ! nu de god is behouden, wacht ook u redding uit alle moeiten!“ Het klinkt als een heidensche profetie van het met Christus sterven om met Christus op te staan. Gemeenschapvormende kracht is typeerend voor deze mysteriën: door de inwijding wordt men opgenomen in den kring van hen, die elkander door belijdenisformules of symbolische teekenen herkennen.

Zooals ik herhaaldelijk heb gezegd: *gelijken op* is iets anders dan *gelijk zijn aan*. Overeenkomst beteekent niet abstracte identiteit, één-enHhetzelfde zijn. Maar zelfs Firmicus Maternus (de errore 18) zag tusschen den mystiefken maaltijd van Attis en het Christelijk Avondmaal wezenlijke analogie, en Justinus (Apol. I 66) herkende in den Mithrasmaaltijd een geloof en liturgie, die in elk opzicht op geloof en liturgie van de Christenen gelijken. Wanneer Paulus van „de tafel des Heeren“ spreekt (1 C. 10 :21), volgt hij Hellenistisch spraakgebruik van cultische maaltijden.. Wij bezitten een uitnodigingsformulier om aan de tafel van Serapis en Isis te komen; Serapis zelf fungeert er als gastheer. „Chaeremon inviteert u tot den maaltijd aan de tafel van den Heer Serapis in het Serapisheilgdom, morgen, d.d. den 15de, van 9 uur af“. Zoo was het ook in den Cybele-, Attis- en Mithrasdienst¹.

Het is overbodig, lang stil te staan bij de *militia* van het Mithracisme. Sacrament beteekent eigenlijk krijgseed. De Stoicijnen hebben het leven van den mensch een krijga-

1 Zie Lietzmann, „Korintherbriefe“³⁴, s. 49 f..

dienst genoemd en de astrologen spreken van den mensch als van den soldaat van het Noodlot, — een algemeene voorstelling, ontstaan in de militaire monarchieën der Aziatische Diadochen, maar in het godsdienstige getransponeerd. Door het sacrament verplicht men zich tot eeuwige dienstbaarheid aan Isis; men wordt haar slaaf, haar gevangene en geeft zich geheel en al aan haar over. Door askese wordt men pneumaticus. Is men dit eenmaal, dan loopt de verhouding van dienstbaarheid af en wordt men zich door een vizioen van zijn staat van volmaaktheid bewust, den staat der genade, die het schouwen van het allerheiligste mogelijk maakt.

Het is een feit, dat het Christendom zijn zegevierenden tocht door de wereld niet dankt aan de prediking van den rabbi of profeet Jezus, ook niet aan het geloof in een Messias Jezus, maar aan een heilsleer, waarvan Christus middelpunt is en object. Aan zijn voor het mensehdom zegenrijken dood, die leven wekt en kennis verstrekt, krijgt men deel door het sacrament, natuurlijk niet zonder geloof. Op dezen laatsten factor heeft Prof. FORTMANN onlangs den nadruk gelegd¹. LOISY'S woord blijkt volkomen juist te zijn: „Il n'était pas besoin, vraiment, de prouver que le christianisme fut un mystère, car il se donne comme tel, et rien n'est plus evident“².

Het bovenstaande opstel geeft vrijwel weer, wat ik in de najaarsvergadering 1949 van de Godsdiensthistorische Vereeniging heb gesproken. Er volgde een geanimeerde en belangrijke gedachtenwisseling. Eén der debaters gaf als zijn meening te kennen, dat er een groot verschil tusschen de antieke mysteriën en het Christendom hierin bestaat: de eerste verraden nog kosmisch besef, wat het laatste ten eenenmale zou missen. Dit kon ik slechts betrekkelijk toegeven, want het oudste Christendom heeft toch zijn kosmischen Christus gehad, die als grond van de wereldschepping geldt (Joh. 1 : 1 w.; Ef. 4:6). Hij verschijnt als het immanente leven en de waarheid van alle dingen,

1 In zijn inaugureele rede te Utrecht: „Geloof en Sacrament“. Utrecht—Nijmegen, 1949. 2 L.C., p. 333.

vgl. Ef. 1 : 10. Dat het heelal in Christus bestaat, berust op Stoicijnsche voorstellingen; de wereld wordt door een redelijke kracht, de wereldziel, samengehouden (vgl. Hebr. 1:4; Joh. 1 : 3 v.). Zoo vervult Christus stellig een kosmische rol¹. Reeds de Joodsche eschatologie was niet zonder kosmischen inslag, veroorzaakt door Iraansche en Babylonische voorstellingen, die ook de Gnosis hebben beïnvloed. En in de Gnosis wortelt, zooals ik herhaaldelijk heb aangetoond, het oudste Christendom. In de Gnosis heeft Christus niet slechts soteriologische beteekenis, ook kosmologische. Daar is het kosmologische zelfs primair en dat zal in het oudste Christendom ook zoo zijn geweest. Te Rome heeft men dan deze zijde opzettelijk in de schaduw gesteld. Maar zij straalt niettemin overal door: de oude Christen in vóór-Roomschen trant, gevoelt kosmisch, of liever anti-kosmisch, in zoover de kosmos onder den schepper, den Overste dezer wereld, den Demioerg staat (Joh. 12 : 31; 14 : 30; 16 : 11; 2 C. 4 : 4: de god van deze wereld), de Overste van de macht der lucht (Ef. 2:2). Ignatius (Ef. 19 : 1) spreekt van den Overste van dezen aeon. Een wereld van planetengeesten is voorondersteld in teksten als R. 8 : 38 v.; 1 C. 15 : 24 en 26; Ef. 1 : 21; 3 : 10; 6 : 12; Col. 1 : 16; 2 : 10; 1 Pe. 3 : 22. Van de elementen dezer wereld is sprake Gal. 4 : 3, 9; Col. 2 : 8, 20. Zij heersenen over den loop en de indeeling der tijden, Gal. 4 : 10. De schepping is gevallen (R. 8 : 20 w.) en de Verlosser een kosmische gestalte, een praeëxistente god, de Zoon des Vaders (Phil. 2 : 6—11; 2 C. 8 : 9). De vijandige geesten worden door de nederdaling op aarde van Christus en diens daarop gevolgde hemelvaart overwonnen (Ef. 4 : 8—11, vgl. Col. 2 : 15; 1 Pe. 3 : 22). Dan huldigt hem de geheele kosmos (Phil. 2 : 10 v.), omdat door hem het heelal is verzoend (Col. 1 : 20). Ook de brief aan de Hebreëen en Ignatius bieden bewijsplaatsen (Hebr. 1—2; Ign. Ef. 19). De zegepraal van Christus beteekent voor de geloovigen de bevrijding van de daemonische wereldheerschers.

Vgl. **Rudolph Bultmann**, a.a.O., S. 131.

De Openbaring van Johannes, in haar tegenwoordigen vorm een betrekkelijk jong geschrift, verraadt echter een Gnostieken achtergrond in antiek-Christelijken zin, wanneer Christus op Gods troon zetelt, een bebloed lam, geslacht vóór het begin van de wereld, op de wijze van de stervende en herlevende mysteriegoden (13:8), men denke speciaal aan den wereldscheppenden stervenden Mithras. Nog volgens Justinus is Gods Zoon in het heeal gekruisigd en Irenaeus ziet den aardschen Jezus aan het kruis als de zichtbare, lichamelijke verschijning van den Godszoon, den hemelschen Mensch, die, door zich in de stof te storten, begin en bewerker van de schepping wordt. Voor den ouderwetschen Christen, die de Openbaring van Johannes schreef, speelt de heilsgeschiedenis zich nog af aan het firmament en van de historiseering der mythe, zooals de kanonieke evangeliën die bieden, weet hij niet af¹. Men heeft bij de bovengenoemde gedachtenwisseling getracht, de kwestie van de historiciteit der Evangeliegeschiedenis er bij te slepen, die ik toen buiten de orde achtte en waaromtrent ik mij in geschrifte, dunkt mij, voor en na wel voldoende en gedocumenteerd heb uitgesproken. Na afloop heb ik, in particulier gesprek met een R.K. geestelijke, over dit punt nagepraat en hem gezegd, dat de historiciteit van den op aarde rondwandelen Zoon Gods een thema is, dat buiten het gebied valt, waarop een *historicus* zich beweegt, maar tot dat van den *dogmaticus* behoort; en dat de kerk, evengoed als zij later de onbevleete ontvangenis van Maria en de onfeilbaarheid van den Paus decreeteerde, zoo ook, krachtens haar wezen, de *historiciteit* van den Godszoon kon vaststellen en in den kanon inderdaad heeft vastgesteld; wat dan met geschiedenis niets heeft te maken.

1 Vgl. mijn: „De Oudste Christelijke Geschriften“. ‘s-Gravenhage, 1946, blz. 207 v..