

HEIDENSCH E N C H R I S T E L I J K E
M Y S T E R I E N

C A T H O L I C A

ONDER DE LEIDING VAN PROFESSOREN
AAN DE UNIVERSITEIT VAN LEUVEN EN
AAN DE GROOT SEMINARIES



- I. DOGMATIEK
- II. MORAAL
- III. H. SCHRIFT
- IV. KERKELIJK RECHT
- V. KERKGESCHIEDENIS
- VI. LITURGIE

VI-1

D E K I N K H O R E N
BRUSSEL - AMSTERDAM

1 9 4 7

Dr. ALB. ZWART, O. S. Cr.

HEIDENSCH EN CHRISTELIJKE MYSTERIËN

DE THEOLOGISCHE GRONDSLAGEN
DER MYSTERIENLITURGIE

(Verleen ons, bidden wij u, Heer, steeds
waardig deel te nemen aan deze Mysteryën,
want zoo dikwijls de gedachtenis van dit
Slachtoffer wordt gevierd, wordt ook ons
Verlossingswerk ten uitvoer gebracht. —
Secr. 9^e Zond. na Pinksteren.)



D E K I N K H O R E N
DESCLÉE DE BROUWER

1 9 4 7

1959
1962/3721
CEE 007

IMPRIMI POTEST :

A. HUvenaars
Vic. Ord. S. Cruc.
Mosaci, 12 Jan. 1946.

NIHIL OBSTAT :

Leodii, die 14 Febr. 1946
A. MEUNIER

IMPRIMATUR :

Leodii, die 18 Febr. 1946
† LUDOVICUS-JOSEPHUS
Episc. Leod.

ONDER VOORBEHOUD VAN ALLE RECHTEN

A

De Mysteriënliturgie trekt zonder twijfel meer en meer de belangstelling. Hoewel aanvankelijk verbonden aan den naam van één persoon (Dom Dr. Odo CASEL), is deze liturgische beweging nu uitgegroeid tot een bepaalde school, zoodat we den tijd gekomen achten een ernstig onderzoek in te stellen naar haar theologische gronden. Voorzeker gaat de belangstelling op de eerste plaats uit naar de christelijke sacramenten, die als mysteriën zouden moeten worden beschouwd, doch we meenden het probleem in al zijn uitgestrektheid te moeten onderzoeken. In het eerste deel behandelen we dan de heidensche, in het tweede deel de christelijke mysteriën.

Om den tekst niet al te zeer te bezwaren, hebben we gebruik gemaakt van twee soorten noten. Voor hen nl., die een nadere toelichting wenschen van verschillende punten, hebben we een serie wetenschappelijke noten in een aanhangsel laten volgen. In den tekst wordt hier naar verwezen door cijfers, die tusschen haakjes zijn geplaatst.

Verder voegden wij er een uitgebreide literatuurlijst aan toe, waar men, bij eventueele moeilijkheden, den volledige titel der aangehaalde werken kan vinden. De overige afkortingen leveren geen moeilijkheden op, zoodat een lijst van afkortingen ons overbodig scheen.

Een woord van dank aan allen, die op eenigerlei wijze tot de publicatie hebben bijgedragen.

ACHEL 5 Februari 1946.

Langzaam maar zeker breekt een beweging zich baan in de Liturgie, die de sacramenten en sacramentaliën wil beschouwd zien als « Mystериën ». Een liturgische praktijk echter, zonder theologischen ondergrond, staat wankel. Men heeft zich dan ook geen moeite gespaard om de Mystериënliturgie te doen steunen op een Mystериënléer. Het Christendom, zoo zegt men, is een mysteriëngodsdienst en moet als zoodanig worden beleefd. Die beweging is uitgegaan van de Benedictijnerabdij : Maria-Laach, onder leiding van Dom Dr. ODO CASEL en heeft zijn vóór- en tegenstanders gekregen vooral in Duitschland (1). In het Nederlandsch taalgebied staat de mysteriënliturgie nog in haar kinderschoenen en de mysteriënléer is nog zoo goed als afwezig (2). Het is onze bedoeling deze leemte aan te vullen.

Het komt er dus op aan vast te stellen welk begrip achter het woord : « mysterie(n) » schuil gaat, om vervolgens te zien of hetzelfde begrip ook in het Christendom te vinden is. Nu valt niet te ontkennen dat de taal der Kerk doordrenkt is van uitdrukkingen, die we ook vinden in de heidensche mysteriën. CASEL doet slechts een greep, wanneer hij de volgende woorden naar voren brengt : *mysteria, sacramenta, communio, participatio mysterii, illuminari, interesse mysteriis, frequentare mysteria, vota mystica*¹. De oude Kerk heeft dus haar geloovigen toegesproken in hun eigen taal, zoodat we, aldus CASEL, aan de oude mysteriën de vraag kunnen stellen : « Wat hebt gij onder « mysterie » verstaan? De Kerk noemt haar (liturgisch) handelen een « mysterie »; helpt mij dit dieper te begrijpen² ».

1. *Mysterienfrömmigkeit*, in *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 4 (1927), 103.

2. *T.a.p.*, 104.

Beknopt samengevat luidt CASEL's bewijs aldus ¹ :
« *Het mysterium is een heilige kultueele handeling, waarin een soteriologisch gebeuren onder een ritus tegenwoordig wordt ; doordat de kultusgemeente dezen ritus voltrekt, neemt zij aan de heilsdaad deel en verwerft zich daardoor het heil* ² ».

Welnu de traditie leert, dat het aldus bepaalde in den christelijken eeredienst aanwezig is.

Derhalve is in het Christendom een waar mysterie aanwezig.

De maior moet blijken uit de beschouwing van de heidensche mysteriën. CASEL stelt de volgende wezenskenmerken vast : Het doel is het heil van de ziel d.w.z. het één-zijn met de godheid, de deelname aan het goddelijk leven ³. Het heil van de ziel na den dood staat op het voorplan, maar toch heeft ook hier op aarde reeds een wedergeboorte plaats ⁴. Deze vergoddelijking en wedergeboorte worden bewerkt door het deelnemen aan de goddelijke heilsdaad, die in den ritus mystisch-fysische werkelijkheid wordt ⁵ (3).

De wezenskenmerken der oude mysteriën, die ons tot een wezensbepaling moeten voeren, zullen we onderzoeken in het eerste deel.

De traditie alleen kan den minor staven. CASEL heeft een imponeerend traditie-bewijs gegeven in *Das Mysterien-gedächtnis der Meszliturgie im Lichte der Tradition. Jahrb. f. Litwiss.*, VI (1927), 113 enz., welk bewijs hij nog vervolledigde in *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium. T.a.p.*, XIII (1933-1935), 99 enz.

De beoordeeling van dit bewijs zal het tweede gedeelte vormen van ons werk.

1. Vgl. *t.a.p.* 106.

2. De Nederlandsche tekst is van D. E. DEKKERS, die CASEL's populair werkje vertaalde: *Das Christliche Kultmysterium (Het christelijke Kultusmysterium)*, 112.

3. *Das christl. Kultmyst.*, 101 (Ned. tekst 111). Vgl. *Lit. als Myst.*, 39.

4. Zie vooral: *Lit. als Myst.*, 16 enz.

5. *Das christl. Kultmyst.*, 100 enz. (Ned. tekst 111).

DE HEIDENSCH E MYSTERIEN

- I. DE MYSTERIEN VAN ELEUSIS.
- II. DE MYSTERIEN VAN DIONYSOS.
- III. DE MYSTERIEN VAN ISIS.
- IV. DE MYSTERIEN VAN MITHRAS.

DE HEIDENSCH E MYSTERIEN

Om een wezensbepaling van « mysterie(n) » te kunnen geven, is het niet noodig alle mysteriën te beschouwen. Een formeele volledigheid eischt slechts de bestudeering van de voornaamste en die zijn wel : de mysteriën van Eleusis, Dionysos, Isis, Mithras en Attis. De mysteriën van Attis echter vallen buiten onze stof. Het is immers zeer twijfelachtig of deze cultus zich heeft kunnen verheffen boven het tijdelijke, althans vóór den invloed van het Christendom ¹. De voornaamste ritus, het Taurobolium, werd later weliswaar, zooals Prudentius getuigt ², opgevat als een bloeddooft, die den myste een eeuwige wedergeboorte schonk, doch Prudentius schrijft eerst in de vierde eeuw na Christus, zoodat we ons gerechtigd achten christelijken invloed te aanvaarden, vooral omdat ook Augustinus ³ hierop zinspeelt.

Achtereenvolgens zullen we dus behandelen : de mysteriën van Eleusis, van Dionysos, van Isis en van Mithras (4).

VOORAFGAANDE OPMERKINGEN

De mysteriën, waarover we hier spreken, zijn geen mysteriën in den zin van een onbegrijpelijke leer. Die beteekenis kreeg dit woord pas later (5). We nemen hier « mysterie(n) » in de meer oorspronkelijke beteekenis van : « g e h e i m e »

1. Vgl. M. J. LAGRANGE, *Attis et le Christianisme*, R.B., 28 (1919), 472-473.

2. *Perist.*, X, 1010-1050.

3. In *Joan.*, P.L., XXXV, col. 1440. Vgl. F. CUMONT; *Rel. Orient.*, (3^e uitg.) XIII.

eeredienst ». Vandaar dat men tegenwoordig ook wel spreekt van : « Cultusmysteriën » (6).

Het gaat hier dus over geheime eerediensten; en het is van belang dit even aan te stippen. De heidenen hebben het stilzwijgen goed bewaard, zoodat we betrekkelijk weinig over de riten zijn te weten gekomen en hetgeen we weten, weten we voornamelijk uit christelijke getuigenissen (7).

Deze geheime eerediensten staan in een zekere tegenstelling tot den officieelen staatsdienst. De goden der mysteriën zijn meestal de goden der Onderwereld; die van den Staat de goden van den Olymp. Verder offert en vereert de Staat de goden voor den stoffelijken voorspoed alléén, terwijl de mysteriën de bescherming der goden bewerken in dit leven en na dit leven. De mysteriën zijn dus meer op het individu ingesteld, zelfs dan, wanneer ze onder de bescherming van den Staat kwamen te staan, zooals dit het geval was voor Eleusis.

Die duistere cultussen heeft men den laatsten tijd trachten te verduidelijken door hun oorsprong na te gaan. Het schijnt dat de mysteriëngodheden verpersoonlijkte natuurkrachten zijn. In de drie eerste mysteriën, die we behandelen, komt dit al heel sterk naar voren. De hoofdgodin is een verpersoonlijking der Aarde en de nevenfiguur de verpersoonlijking van het vegetatieve leven. Het afsterven van de plantenwereld wordt dan uitgelegd door het verdwijnen van den vruchtbaarheidsgeest en de herleving der natuur door diens terugkeer. Door tooverij en vruchtbaarheidsriten trachtte men dien geest tot terugkeer te dwingen of hem althans bij zijn terugkeer te helpen.

Toen men aan de verpersoonlijkte Aarde en aan de verpersoonlijkte vruchtbaarheidskracht een menschengedaante gaf, ontstond de Mythe d.w.z. een godengeschiedenis, die het wereldgebeuren moest uitleggen en de riten verklaren. Zoo verhaalt men te Eleusis hoe Kore, de dochter van Demeter, wordt geschaakt door den god van de Onderwereld, Plutos. De bedroefde moeder ontnemt de aarde haar vruchtbaarheid, die zij slechts terugschenkt, wanneer haar dochter, door bemiddeling van Zeus, twee derden van het jaar bij haar mag komen. De thracische Dionysos houdt

een winterslaap en wordt in de lente weer gewekt. Zagreus wordt verscheurd door de Titanen, maar Zeus geeft het overgebleven hart in een vloeistof aan Semele te drinken, die hem opnieuw verwekt als Dionysos-Zagreus. Osiris tenslotte wordt door Seth-Typhon gedood, maar Isis wekt hem ten leven op, waarna hij de god der Onderwereld wordt (8).

Trots de vele verschillen, treedt dus steeds éénzelfde grondgedachte naar voren.

Tamelijk laat schijnt men het menschenlot d.w.z. de hoop op een gelukkig leven in het hiernamaals, aan de riten te hebben verbonden. Zooals heel de natuur sterft en weer opleeft, zoo hoopt ook de mensch na zijn dood een nieuw leven te bekomen. Men beschouwt het lot van den vruchtbaarheidsgod als een voorbeeld. In Eleusis hoopte men op de macht en de goedheid van Demeter; de myste van Dionysos verlangde een nieuwe Dionysos te worden en de geloovige van Isis verwacht van de godin eenzelfde geluk als haar gemaal Osiris.

Hieruit kan men opmaken, dat de menschen van alle tijden gedroomd hebben van een gelukkig leven, waarin geen plaats meer zou zijn voor lijden en dood. Velen, vooral onder de intellectueelen, beschouwden een gelukkig leven na den dood, ja het voortbestaan van de menschelijke ziel zelf, als een ijdel droom. In zooverre kan men zeggen dat de mysteriën een voorbereiding waren op het Christendom, doch hierover later.

De mysteriën van Mithras schijnen een anderen oorsprong gehad te hebben. Ze staan vermoedelijk in verband met de zon- en maanmythologie, zooals uit hun beschrijving nog zal blijken.

Deze bezinning op den oorsprong der mysteriën heeft haar waarde voor de interpretatie der riten. Vooral wat de kwestie betreft of de mysteriën een moraal predikten. Immers sinds de menschen het oorspronkelijk monotheïsme verlieten, verlieten zij hiermede ook den gewetensgod, dien zij nu gingen gelijkstellen met de natuurkrachten. Wil men dus geestelijke en zedelijke begrippen aan de geheime eerediensten toeschrijven, dan moet men daarvoor duidelijke bewijzen kunnen aanvoeren.

Tenslotte kan men veilig aannemen dat de riten, die, naar het volksgeloof, teruggingen op de goden, in den loop der tijden weinig of geen veranderingen ondergingen, tenzij in de laatste eeuwen door philosophische en christelijke invloeden (9).

DE MYSTERIEN VAN ELEUSIS

In tegenstelling met de andere mysteriën, worden deze niet genoemd naar de godheid, die er werd vereerd, doch ze dragen den naam van een stadje bij Athene. Deze geheime eeredienst immers bracht slechts heil op de plaats zelf waar hij gesticht was, terwijl de anderen op verovering uitgingen. Toch meene men niet dat daardoor de invloed der mysteriën beperkt bleef tot de nabuurschap, neen van alle streken stroomden de menschen daar samen, om door de inwijding zich de bescherming te verzekeren van de machtige godin, hier in dit leven en in het hiernamaals (10).

Het leven na den dood. Het idee van een gelukkig leven na den dood was den Grieken oorspronkelijk onbekend. Goeden en boozen daalden neer in denzelfden verschrikkelijken Hades, dien Homerus ons geschilderd heeft. De Grieken kunnen zich geen gelukkig leven indenken zonder het lichaam. In de homerische gedichten is de afgescheiden ziel nauwelijks een geest te noemen. Ze is als bewusteloos; van geest en organen beroofd. De vermogens van willen, herinnering en denken, die zij bezat, dank zij het lichaam, zijn verdwenen. Half bewust leven ze daar met halve stem en zonder krachten ¹. Voor Homerus leeft de afgescheiden ziel eigenlijk niet meer (11). Wel kent ook hij een altijd-durend gelukkig leven, doch slechts bij uitzondering en niet na den dood. Menelaus zal niet sterven, maar door de goden worden geplaatst op de Elysische velden, waar het zoo heerlijk is als op den Olymp, en niet in den Hades. Hij zal van de spijzen eten, die ook de goden onsterfelijk doen zijn ².

1. *Od.*, XI, 219.

2. *Od.*, IV, 560 enz. Vgl. E. ROHDE, *Psyche*, I, 69-73.

Het gewone grieksche volk heeft wel altijd vastgehouden aan dezen homerischen Hades ¹, en als hier en daar eenige activiteit aan de afgestorvenen wordt toegeschreven, dan gebeurt dit niet om de verschrikkelijkheid van den Hades te milderen (12).

Een gelukkig leven na den dood, toegankelijk voor allen en wel in den Hades, heeft Demeter waarschijnlijk medegenomen uit Kreta (13).

Over den inhoud van dit gelukkig leven leert Eleusis niets. Ieder hield er zijn eigen meening op na. Die gedachten zullen verre van geestelijk zijn geweest. ROHDE ² meent zelfs te kunnen spreken van een zekere tegenstelling tusschen ziel en geest bij de Grieken. Als gemeengoed kan gelden, dat de ziel na den dood de bewakers van Plutos' Poort moest passeeren en dat zij ook over het water moest worden gezet in Charoon's boot. Aristophanes ³ onderscheidt in de Onderwereld een poel voor meenedigen en vadermoordenaars. Dicht bij het paleis van Plutos wonen de zaligen, die in de mysteriën werden ingewijd. 's Nachts brengt de zon daar licht en leven en de zaligen zingen liederen ter eere der onderaardsche goden.

Men kan de meening zijn toegedaan, dat de intellectuelen wel een volmaakter begrip zullen gehad hebben omtrent de zaligheid, doch een beschrijving van het paradijs uit Axiochos toont ons hoe stoffelijk ook hun gedachten waren. Men eet en drinkt er, zingt en danst in de bloeiende weiden. Geen warmte of koude kwelt meer den mensch ⁴.

Ieder jaar van de 19^e-23^e der maand Boedromion (Sept.-Oct.), was er gelegenheid zich te Eleusis te laten inwijden, om eens aan dat gelukkig leven deel te hebben (14). De voorbereidingen bestonden in vasten en ritueele reinigingen, die slechts van materiele vlekken zuiverden. Vooral aan het groote zeebad op de 16^e Boedromion hechtte men groote waarde. De myste had dan ook een biggetje bij zich, welks bloed de booze geesten moest aantrekken en hen zoo moest

1. Vgl. E. ROHDE, *a.w.*, I, 308.

2. *Psyche* I, 4.

3. Bij ROHDE, *Psyche*, I, 315.

4. *Axiochos*, 13; bij FOUCART, *Mystères*, 364 enz.

verwijderen van de candidaten (15). Ook werd bij de aankomst te Eleusis aan Demeter « voor de gezondheid en het heil van gouvernement en volk ¹ » een plechtig offer opgedragen, waarvan het vleesch werd genuttigd (16).

§ 1 : DE WIJDING DER MYSTEN

Eerst de 21^e Boedromion begon de inwijding, die twee graden kende : die der mysten en die der epopten. Arnobius ² en Clemens van Alexandrië ³, hebben ons een formule bewaard, die de mysten waarschijnlijk moesten uitspreken vóór zij tot de epoptie werden toegelaten en die dus betrekking heeft op de eerste inwijding. Volgens Arnobius moest de myste zeggen : « Ik heb gevast, ik heb de kukeôn gedronken; ik heb iets uit de kist genomen, en het neergelegd in de mand; ik nam het opnieuw en legde het terug in de kist » (17).

De twee eerste gedeelten van de formule leveren geen moeilijkheden op. Het zijn handelingen, waardoor de mysten Demeter nabootsten. Volgens de Mythe (18) immers had Demeter, uit droefheid over het verlies van haar dochter, gevast en na de bedenkelijke scherts van de dienstmaagd Jambe, weer spijs tot zich genomen en wel de kukeôn, een mengsel van meel, water en polei. De beteekenis van het vasten was zeker geen zelfkastijding of uitboeting. Dat was het immers bij Demeter ook niet. Misschien wilde men daardoor de booze geesten verdrijven ⁴; doch waarschijnlijk was het enkel en alleen een herhaling van wat in de Mythe gebeurd was. De kukeôn diende tot herstel der krachten ⁵ en dat zal ook hier wel zoo geweest zijn. Natuurlijk was het nuttigen van dezen drank op dit plechtig oogenblik iets heiligs. Het was een heilige spijs, omdat de godin ze eens zelf genomen had en de mysten haar dronken ter herinnering aan dit feit. Heilig ook, omdat Demeter's priester ze hun toereikte en ze zoo deelachtig werden aan de bescherming der godin (19).

1. *Lysias*, VI, 4.

2. *Adv. Nat.*, V, 26.

3. *Protr.*, II, 21, 2.

4. Vgl. M. J. LAGRANGE, *R.B.*, 28 (1919), 161.

5. *Ilias*, XI, 624, 641.



Het derde gedeelte van de formule is zeer duister. Het komt er op aan te bepalen welk voorwerp uit de kist werd genomen en gelegd in de mand. Steunend op een lichte tekstverbetering in de formule van Clemens van Alexandrië, meent FOUCART dat het over een spijs gaat, waarvan de myste proefde en ze dan neerlegde in de mand; ook CASEL¹ spreekt over heilige koeken (20). Doch die tekstverbetering is ongegrond en waarom zou verder die spijs in de mand worden gelegd en van de mand in de kist? De zinspelende van Arnobius op de schandelijke gebruiken van Eleusis², verbonden met het bericht van Theodoretus over een moederschoot, dien Eleusis heeft gekend³, schijnen het vermoeden te wettigen dat het voorwerp den moederschoot van Demeter voorstelde. Zoo houden het KOERTE⁴ en O. KERN⁵ en geven den ritus dan de volgende beteekenis: De myste bracht het voorwerp in aanraking met zijn lichaam en zou zoo door de godin als kind worden aangenomen. Zoo liet immers ook Hera Heracles bij zich liggen om hem als haar zoon te adopteeren⁶.

Het duistere van den tekst is door deze verklaring echter nog niet weggenomen. Immers waarom werd het voorwerp dan van de kist in de mand gelegd en van de mand weer in de kist? Verder kwam Heracles op den Olymp en de ingewijde verlangde slechts een bevoorrechte plaats in de Onderwereld. De grootste moeilijkheid lijkt ons echter deze: de ritus, zooals KOERTE en KERN hem voorstellen, moet zijn ingevoerd met het oog op het leven na den dood, want welke beteekenis kan hij hebben als vruchtbaarheidsritus⁷?

Zeer veel valt dan ook te zeggen voor de meening PICARD-LAGRANGE, die twee dergelijke voorwerpen aannemen, één voor Dionysos (of Jacchos) in de kist en één voor Demeter in de mand. Dan is ook de formule duidelijk. Men symboliseerde waarschijnlijk een geslachtelijke ver-

1. *Die Lit. als Myst.*, 23.

2. Vgl. aanhangsel noot 17.

3. *Graec. affect. cur.*, VII, 11. Vgl. O. KERN, *Pauly-Wissowa*, XVI (1935), col. 1239.

4. *Arch. f. Rel.*, XVIII, 116 enz.

5. *Pauly-Wissowa*, XVI (1935); *Mysterien*, col. 1239.

6. *Diod.*, IV, 39, 2.

7. Vgl. M. J. LAGRANGE, *R.B.*, 38 (1929), 73.

eeniging; zoo heeft de ritus ook beteekenis als vruchtbaarheidsritus. Oorspronkelijk zal hij het herleven der vegetatieve natuur hebben moeten bewerken en ook nu zullen we er geen geestelijk idee in moeten zoeken, daarvoor waren ook de goden zelf te stoffelijk. KOERTE's theorie over het kindschap gods, valt bij dezen ritus vanzelf (21).

Het mystisch drama. In den nacht van de 21^e Boedromion vierde men het drama van Demeter en Kore. De roof van Kore uit de schaar van haar bloemenplukkende vriendinnen, het angstig zoeken van Demeter en haar vreugde bij het terugvinden van haar kind, werden er voorgesteld (22). Heidensche zoowel als christelijke schrijvers getuigen voor het bestaan van dit drama (23).

Het is niet ongegrond met LOISY¹ aan te nemen, dat vooral dit mystisch drama de hoop op een goede ontvangst in den Hades leven deed. Het deelnemen aan de smart van Demeter en aan de daarop volgende vreugde, deed hen als vanzelf daaraan denken.

Met dit drama eindigde wel de eerste inwijding. Of deze alleen voldoende was om zich een gelukkig leven na den dood te verzekeren, is twijfelachtig; KERN² ontkent dit.

CASEL³ en FOUCART⁴ willen dat de priester op mystisch-reële wijze Demeter zelf is. Voor die meening ontbreken echter de bewijzen. U. v. WILAMOWITZ⁵ houdt dat de Hierophant Demeter niet eens nabootste. In ieder geval zijn de kenners der grieksche oudheid het er over eens, dat Eleusis geen Mystiek heeft gekend en er van vergodelijking geen sprake zijn kan⁶.

§ 2 : DE WIJDING DER EPOPTEN

Eerst een jaar later kon men tot de epoptie worden toegelaten. Veel weten we van deze wijding niet. Een tocht

1. *Les Mystères*, 63.

2. *T.a.p.*, col. 1240.

3. *Die Lit. als Myst.*, 32.

4. *A.w.*, 465, 494.

5. *Der Glaube*, II, 481.

6. Vgl. ROHDE, *Psyche*, I, 293.

naar den Hades en een heilig huwelijk worden vermeld.

De tocht naar de Onderwereld. Van een tocht naar den Hades spreken eerst late getuigen (24). LOISY¹ meent dat hij nooit bestaan heeft en als er sprake is van een reis door de duisternis, dan slaan die woorden op het zoeken van Demeter naar Kore hier op aarde. De woorden van Plutarchus zijn evenwel te duidelijk. Hij vergelijkt het sterven met de inwijding in de groote mysteriën : « Dan ondervindt de ziel hetzelfde als zij, die in de groote mysteriën worden ingewijd. Daarom gelijkt ook woordelijk en zakelijk het sterven (teleutan) op ingewijd worden (teleisthai).

Eerst een dwalen, een lastig ronddolen op wegen vol gevaren en zonder doel in de duisternis; tegen het einde komt al het verschrikkelijke : vrees, sidderen, het koude zweet en de starre blik. Dan echter straalt een wonderbaar licht; reine plaatsen en weiden nemen hem op, waar stemmen klinken en dansen worden uitgevoerd, waar men hoogheilige woorden hoort en verheven verschijningen waarneemt. Onder hen wandelt nu de volledig ingewijde als vrij man rond, het hoofd omkranst en hij viert zijn feest. Hij woont bij heilige en reine menschen en ziet toe, hoe de oningewijde en onreine schaar der levenden... uit vrees voor den dood en in hun ongeloof aan de goederen van het hiernamaals, in de ellende blijft² » (25).

De mysten ondernemen symbolisch een reis naar de Onderwereld en zien levendig het lot voorgesteld der oningewijden en der ingewijden. Ze bezoeken Kore in haar rijk en als in contemplatie beschouwen zij de heilige zaken, die de Hierophant hun in een schitterend licht toont.

Men gaat te ver als men den ritus de beteekenis geeft van een mystischen dood van den wijdeling en een daarop volgend nieuw leven hier op aarde. Neen, het is slechts een bevestiging van de belofte door de godin gedaan. Zij zien schijnbaar hoe zij den goeden weg naar den Hades kunnen vinden (26). Dit valt wel op te maken uit Axiochos³ : « Hier,

1. *Les Mystères*, 63, nota 3 vgl. 77.

2. Plutarchus bij Stobaeus, hier vertaald uit het Duitsch naar O. CASEL, *Die Lit. als Myst.*, 31.

3. Bij FOUCART, *Les mystères d'Eleusis*, 389.

zoo verhaalt men, werden Heracles en Dionysos ingewijd vóór zij afdaalden in den Hades, en van de godin van Eleusis hebben zij den moed gekregen dezen gevaarvollen tocht te ondernemen ». En bij Euripides ¹ verklaart de heros geslaagd te zijn in zijn tocht, dank zij hetgeen hij gezien heeft in de mysteriën.

Het heilig huwelijk. Een heilig huwelijk had plaats op de 22^e Boedromion. Het wordt vermeld door Hippolytus ². De Hierophant bracht de Hierophante in een geheime kamer en even later verscheen hij weer en kondigde aan dat « de Sterke den Sterke had gebaard ³ » (27). Volgens Clemens van Alexandrië ⁴ was « de Sterke » een naam voor Demeter, waaruit we besluiten dat de Hierophante Demeter voorstelde, hetgeen trouwens door Tertulliaan uitdrukkelijk bevestigd wordt ⁵. Wie was echter de nieuwgeborene? KOERTE ⁶ en PICARD ⁷ meenen dat het de myste is, wien een goddelijke geboorte ten deel valt. Maar of Eleusis zulk een verheven gedachte gekend heeft, valt zeer te betwijfelen, zooals we al opmerkten. Als we bedenken dat reeds in de hymne aan Demeter ⁸ de godin belooft Plutos te zenden, dan ligt het voor de hand, dat het kind Plutos is, de god van den rijkdom. Het is dus een ritus, die noodzakelijk werd geacht voor de vruchtbaarheid der aarde, een ritus, die den kinderzegen schonk. Zoo beschouwt het eveneens LOISY, maar ziet er bovendien nog een mystieke vereeniging in met de godin ⁹. Wij zullen ons tevreden stellen met een meer uitwendige vereeniging met Demeter als schenkster der vruchtbaarheid en van een gelukkig leven na den dood, want nogmaals, iets wat op een vergoddelijking gelijk heeft Eleusis niet gekend.

Misschien werd de graanhalm, dien de Hierophant onder

1. Bij FOU CART, *a.w.*, 389.

2. *Refut. omn. Haeres.*, V, 8.

3. Hippolyt., *i.a.p.*

4. *Protr.*, II, 15.

5. *Adv. Nat.*, II, 7.

6. *Arch. f. Rel.*, XVIII, 125.

7. *Congrès d'histoire du Christianisme*, (1928), II, 229 enz.

8. *Vs*, 488 enz.

9. *Les Mystères*, 71.

stilzwijgen vertoonde, « hetgeen een van de grootste mysteriën der Atheners was ¹ », wel beschouwd als de symbolische vrucht van dit huwelijk. Daarmede is niet gezegd dat die korenaar, in zekeren zin Plutos zelf was en de ritus eenzelfde realiteit in zich sloot als de H. Mis, zooals LOISY wil ².

Het kindschap gods. Alvorens wij afscheid gaan nemen van Eleusis, komen we nog even terug op de these van het kindschap gods. Een echt kindschap gods als gevolg van een eerste geboorte, kenden de Grieken zeer zeker. Een god in menschengedaante treedt b.v. in de plaats van den man. Als we echter in de mysteriën over een echt kindschap gods willen spreken, moet het gaan over een tweede geboorte, en zulk een idee veronderstelt een geestelijke opvatting van de menschelijke ziel en zoover hebben de Grieken het niet gebracht. « Het (grieksche heidendom), aldus pater LAGRANGE ³, kende het bezeten zijn van een mensch door een godheid, maar niet blijvend, om hem te helpen de deugd te beoefenen. »

Als er dus een kindschap gods te constateeren valt, dan kan het slechts een juridische aanneming zijn. Nu hebben we in de afzonderlijke riten ook dit kindschap gods niet kunnen ontdekken. Doch de vraag stelt zich of de inwijding als geheel geen wettige aanneming tot kind van Demeter inhield. Er is nl. een tekst, die daar op wijst. Zoo wordt Axiochos bij Ps. Plato « gennêtês tôn Theôn » genoemd ⁴. Hij wordt aldus genoemd, meent ROHDE ⁵ omdat hij in de mysteriën is ingewijd. LAGRANGE is daar zoo zeker niet van. In denzelfden tekst toch is er ook sprake van Heracles en Dionysos, die zich lieten inwijden en vandaar den moed hadden om den tocht naar den Hades te ondernemen. Welnu Heracles en Dionysos *wàren* goden-zonen en werden het niet door de inwijding. Ook Axiochos schijnt zijn stamboom te hebben teruggebracht op de goden. De

1. Hippolyt., *Prolog.*, V, 1.

2. *A.w.*, 72.

3. *Évangile selon St. Jean*, 84.

4. p. 371 *D.* bij LAGRANGE, *Évangile*, 84.

5. *Psyche*, II, 422.

tekst : « gennêtês tôn Theôn » zou dan moeten vertaald worden als : « daar gij van de goden afstamt ¹ ».

Een zeker oordeel durven we niet geven. De verzorging, die Demeter, volgens de mythe, schonk aan Demophôn, het kind van koning Keleos, dien zij zalfde met de goddelijke ambrosia, wijst wel op een aanneming ².

1. LAGRANGE, *Évangile*, 84.

2. Vgl., A. J. FESTUGIÈRE, *Le monde gréco-romain*, II, 170.

DE MYSTERIEN VAN DIONYSOS

De behandeling van deze mysteriën levert meer moeilijkheden op dan de behandeling van die van Eleusis. De berichten zijn veel duisterder. We weten wel dat Dionysos de hoofdgod is, maar ook andere namen als Bacchus en Dionysos-Zagreus vragen een verklaring.

Dionysos is geen eigenlijke grieksche godheid. Daar is hij te waanzinnig voor (28). Daarvoor ook verschilt de levensbeschouwing, die de Dionysos-myste er op nahield, te zeer van die der Grieken. Het eigenlijke leven voor den Griek is het leven hier op aarde en ze gaan niet gaarne den somberen Hades binnen. Wel werd de verschrikking van Homerus' Onderwereld voor de mysten van Eleusis getemperd, maar dit was als het ware maar een geluk bij een ongeluk. Voor den myste van Dionysos echter, was het gewone leven een tranendal. Het lichaam was een beletsel voor het ware geluk en hield de ziel vast als in een kerker.

De oorsprong van Dionysos en zijn mysteriën is in Thracië te zoeken. Zijn moeder immers is Semele, wat een phrygisch woord is voor Aarde ¹, en van de Thraciërs zegt Herodotus ², dat zij de nieuwgeborenen met smart begroetten en de dooden onder jubel begroeven. Zijn bijnaam « Bacchus » leert ons verder dat hij door Lydië is gereisd, een rijke wijnstreek, waar hij de god en de gever van den wijn geworden is.

Dionysos was dus niet een sombere god uit de Onderwereld. Zijn rijk was het ondoordringbare woud met zijn bruischende beeken; en in de vreemde geluiden meenden de Thraciërs de stem van hun god te herkennen. Pakkend

1. WILAMOWITZ, *Der Glaube*, II, 61.

2. V, 4.

beschrijft ons ROHDE ¹, hoe de bewoners in de duistere lentenachten de verschijning van hun god, die in den winter sliep of geboeid was ², vierden. Door wilde muziek en dans, door het eten van klimop ³ en door narcotische middelen ⁴, wekten zij zich op tot een heilige razernij. En op het toppunt van waanzin, wierpen zij zich op de offerdieren, die zij rauw verslonden. De aarde scheen hun dan een paradijs toe, vloeiend van melk en honing ⁵ en in hun bezetenheid voorspelden zij de toekomst ⁶.

Die gelukkige oogenblikken zullen de Thraciërs, wier geloof in de onsterfelijkheid vaststaat ⁷, wel beschouwd hebben als den voorsmaak van de eeuwige vreugde hiernaamaals (29). Of we hier echter reeds van mysteriën kunnen spreken, is een vraag, die wel altijd een vraag zal blijven.

De gegevens, die wij over de mysteriën bezitten, dateeren uit een later tijd, toen Dionysos reeds Dionysos-Zagreus was geworden, d.w.z. rond de 7^e eeuw vóór Christus. Zagreus was een god van de Onderwereld uit Kreta, zoon van Zeus en Persephone, en stond zonder twijfel in betrekking tot een gelukkig leven na den dood. Zagreus en Dionysos (zoon van Zeus en Semele) werden tot één god versmolten. De sombere Zagreus verdween bijna geheel in Dionysos, Alleen heeft hij van Dionysos een lijdenden god gemaakt, zooals de zeer ingenieuze mythe ons verhaalt. Ziehier de essentiele trekken :

De mythe. Zeus, in den vorm van een slang, heeft een heilige vereeniging met zijn dochter Persephone. Er wordt een jonge god geboren, Zagreus, aan wien zijn vader het heelal als koninkrijk belooft. Op aanstoken van Hera probeeren de Titanen hem met speelgoed (kegel, tol, dobbelsteenen, spiegel) te lokken om hem te dooden. Zagreus tracht door gedaanteveranderingen te ontsnappen, maar

1. *Psyche*, II, 9 enz.

2. Plutarchus, *De Iside et Osiride*, 378 enz.

3. Plut., *Quaest. Rom.*, 112.

4. Pomponius Mela, II, 21.

5. Euripides, *Bacchan.*, 142 enz.; Himerios, XIII, 7.

6. Cicero, *De Devinatone*, I, 114.

7. Pomp. Mela, II, 18; Herod., IV, 94 enz.

wordt tenslotte als stier verscheurd. Zeus zendt zijn bliksem en stort de moordenaars in de Onderwereld. Vervolgens geeft hij het overgebleven hart in een vloeistof aan Semele te drinken, die hem opnieuw als Dionysos-Zagreus doet geboren worden. Uit de asch van de Titanen komen de menschen voort.

Die Dionysos-Zagreus is de god der mysteriën en wel vooreerst van de Orphische mysteriën (30).

§ 1 : DE ORPHISCHE MYSTERIËN

Ofschoon de eerste directe getuige voor het Orphisme eerst van de 5^e eeuw is (Herodotus II, 81), is er in Griekenland reeds vanaf de 7^e eeuw vóór Christus, een beweging merkbaar, die zich van alle (materieele) smetten zoekt te reinigen en zich kenmerkt door het pessimisme, waarmee zij het tegenwoordig leven beschouwt, een beweging, die een persoonlijk contact zoekt met de godheid¹. Eén van de voornaamste trekken van het Orphisme is wel zijn leer over de zielsverhuizing. Het helpt den mensch niets, wanneer hij dit treurig leven door zelfmoord zou willen beëindigen, want de ziel is, zoolang zij nog niet rein is, onderworpen aan den cirkel der wedergeboorten. Alleen de volgelingen van Orpheus kunnen zich door riten zoodanig zuiveren van de materie, dat zij definitief met de godheid vereenigd worden.

Die leer is in de mythe vervat : Omdat de mensch voortkomt uit de asch der Titanen, die den god Zagreus hadden verslonden, bestaat hij uit twee elementen : het goddelijk element en het titanische. De mensch moet zich van het titanische losmaken en een nieuwe Dionysos worden, hetgeen tot stand gebracht wordt door de zuiveringsriten (31).

Het karakter der orphische mysteriën wordt duidelijk aangegeven door Pausanias : « Alwie de inwijding van Eleusis heeft gezien, of de orphische boeken heeft gelezen, weet wat ik zeg² ». De boeken, die aan huis werden verkocht, speelden dus een groote rol; zij leerden hoe men een orphisch leven moest leiden.

1. Vgl. M. J. LAGRANGE, *L'Orphisme*, 4-5.

2. Paus., I, 37, 4; O. KERN, *frg.* 219.

De inwijdingen. De plaats der inwijding en van de drama's, waren waarschijnlijk niet de tempels, maar de heilige huizen, die dikwijls ook wel van hout zullen geweest zijn. Immers de Orphist was van nature een rondtrekkend prediker ¹.

Over de riten zijn we verder slecht ingelicht. Waarin ze zullen bestaan hebben, kunnen we reeds opmaken uit den aard van het Orphisme. Dionysos-Zagreus alleen kan den mensch uit den cirkel der wedergeboorten redden en dit doet hij door de ziel van het lichaam te bevrijden. Het lichaam immers is onrein en hindert de ziel in het bereiken van het geluk.

KERN ² wijst ons op een ritus, die ook in de mysteriën van Sabazios bekend was nl. het bestrijken van den candidaat met kalk en gips. Men voerde dezen ritus terug op de mythe van Dionysos-Zagreus. Deze zou eens gedood zijn door de Titanen, die zich door gips onherkenbaar gemaakt hadden. De inwijding werd dus beschouwd als een onreine, die het titanische moest afleggen.

LOISY meent nog een inwijdingsritus ontdekt te hebben in één van de gouden tafeltjes. De myste komt daar in de Onderwereld aan en bezigt één van de vele « paspoorten », welks laatste vers luidt : « Ik bokje, ben in de melk gevallen ». Dionysos draagt den symbolischen naam « bok ». De myste verklaart zich hier dus als een nieuwen Dionysos. LOISY ³ meent dat de formule betrekking heeft op het leven hier op aarde. De myste zou, door het drinken van melk, een wedergeboorte ondergaan. We mogen den tekst niet uit zijn verband rukken. Zooals BOULANGER ⁴ opmerkt, is de beteekenis onzeker. Wil men er echter eenige beteekenis aan hechten, dan moet men het voorafgaande niet vergeten. De myste is gelukkig nu hij aangekomen is bij de goden. Als een bokje is hij in de melk gevallen d.w.z. in den overvloed. Het gaat wel over een nieuw leven, maar of dit in verband staat met de inwijding, wordt niet gezegd.

1. Plato, *rep.*, 364 e; KERN, *frg.* 3.

2. *Pauly-Wissowa*, XVI (1935), col. 1282.

3. *Les Mystères*, 46-47.

4. *Orphée*, 108.

Het is eerder een tekst, die het overvloedige geluk in het hiernamaals aanduidt ¹.

Gegevens uit den keizertijd ² doen ons weten, dat er ook een inwijding heeft bestaan door water, vuur en lucht, welke CUMONT heeft teruggevonden op een glas (32). Hij beschrijft deze inwijdingsscène aldus :

« In het midden, draagt de candidaat, het gezicht met een doek bedekt, op het hoofd' de mystische wan en houdt een lauriertak vast, waaraan een band gebonden is, die door den wind wordt bewogen. Vóór hem staat een vrouw, die hem besprenkelt met den inhoud van een canthare. Achter hem brandt een pijnappel op een Thymaterion, geplaatst op een tafel. Iets verder links, speelt een satyr op een dubbele fluit; rechts staan een standbeeldje van Priape, een pijnboom, een masker van een Silene en een kromme stok met wimpels ³ (33).

Water, vuur en lucht, zijn hogere elementen. Nu weten we dat, volgens het Orphisme, de mensch zich moet losmaken van het lagere, van het titanische (het lichaam). Die drie elementen nu zullen hem daar van hebben moeten bevrijden. St. Augustinus wijst hierop in zijn *Civitate Dei* ⁴ : « ... ut quoniam terris superiora sunt elementa, aqua, aer, ignis; ex aliquo istorum mundetur... quod terrena contagione contractum est » (34).

Door deze inwijding ontkwam dus de myste aan den cirkel der wedergeboorten en misschien ook aan de hellestraffen, die het Orphisme eveneens kende ⁵.

Hier wordt derhalve niet, zooals in Eleusis, het lichaam gereinigd, maar de ziel, d.w.z. ze wordt bevrijd van het doodbrengend lichaam en van alle bevlekking, waarvan het lichaam oorzaak is (35).

Villa Item. In 1909 vond men in Pompeï, in de villa Item (zoo genoemd naar den ontdekker) verschillende schilderijen, die betrekking hebben op de inwijding in de Dio-

1. Vgl. LAGRANGE, *R.B.*, 29 (1920), 431-432; *L'Orphisme*, 148.

2. Servius, *Aeneas*, VI, 741.

3. F. CUMONT, *Rel. Orient.* (4^e uitg.), 202, fig. 13.

4. *XXI*, 13.

5. Plato, *rep.*, II, 363 cd; KERN, *frg.* 4.

nysosmysteriën. Voor ons is hier het orphisch element van belang, dat er in naar voren treedt (36). De meesten beschrijven ze, zonder hun oordeel te durven uitspreken. LAGRANGE echter geeft een aannemelijke verklaring. Ziehier zijn beschrijving ¹ :

« Een knielende vrouw licht reeds een tipje op van den sluier, die een phallos bedekt. Haar oogen zijn gericht op een staande figuur, die met de eene hand een afwerend gebaar maakt en de andere dreigend omhoog houdt. Het schijnt een vergrijp te zijn van de myste, wien het verboden is het symbool van de godheid te zien ² ». LAGRANGE ³ en WILAMOWITZ ⁴ meenen dat de dreigende figuur de heilige wet is van het Orphisme, die zooiets niet straffeloos zal laten voorbijgaan.

Het beeld, dat er op volgt, laat ons dezelfde vrouw zien met ontblooten rug. Zij verbergt haar angstig gelaat in den schoot van een vrouw. Misschien stelt dit de kastijding voor of ook wel de vergiffenis, want, zooals LAGRANGE bemerkt, heeft de vrouwenfiguur een geruststellend gelaat : de schuldige wordt niet gekastijd, omdat zij haar toevlucht neemt tot het Orphisme en zich in de mysteriën laat inwijden.

Een laatste schildering toont ons een naakte figuur, met den rug naar ons toegekeerd. Ze heeft een dansende houding en het laatste kleedingstuk valt juist van haar lichaam. Minstens beteekent dit de blijdschap aan de straf ontkomen te zijn, doch misschien heeft het betrekking op het leven na den dood en beteekent het afglijdend kleedingstuk het lichaam, dat de ziel vrij laat in al haar bewegingen (37).

De Dromena. Naast deze inwijding kende het Orphisme, evenals de andere dionysische mysteriën, de dramatische opvoeringen, die een voorstelling gaven van het lijden en den dood van Dionysos-Zagreus. In de ritën werd gebruik gemaakt van Zagreus' speelgoed (38). De herdenkings-

1. *L'Orphisme*, 105 enz.

2. Vgl. aanhangsel noot 33.

3. *A.w.*, 109.

4. *Der Glaube*, II, 382-383.

ritus was wel de omophagie (39), d.w.z. het levend verslinden van een stier, gelijk ook Zagreus in den vorm van een stier door de Titanen verslonden was, behalve zijn hart (40).

Firmicus Maternus¹, die rond 347 schreef, meent dat deze herdenkingsritus diende om de misdaad van vroeger te verontschuldigen. Zoo verstonden het ongetwijfeld ook de Orphisten, voorzover ze de omophagie tenminste nog kenden (41). Voor hen had de stier zeker niet de beteekenis, die LOISY er aan hecht: « Het offer van den stier was tegelijkertijd symbool en vol werkelijkheid, het herdacht Dionysos' lijden van weleer en maakte tegelijkertijd den god in het heden tot voedsel van zijn geloovigen² ». Of die beteekenis er aan gehecht werd in de zuiver dionysische mysteriën, zullen we later nog zien, maar voor de Orphisten was de daad van de Titanen een afschuwelijk misdrijf, dat zij zeker niet wilden hernieuwen op gevaar af, dat ook zij door Zeus in de Onderwereld zouden gebliksemd worden.

In de veronderstelling echter, dat deze ruwe ritus bij de Orphisten nog bestond, schijnt hij wel als een belangrijk en noodzakelijk bestanddeel beschouwd te moeten worden. Een vereeniging met de godheid moeten we er dus aan toekennen. De rationalisten zijn er aanstonds bij om de omophagie een vereeniging met een lijdenden, stervenden en weer opstaanden god te noemen. De mysten zouden deelnemen aan het lijden van de godheid, om ook deel te hebben aan zijn verrijzenis.

Is deze meening juist, dan moet Zagreus geleden hebben ten voordeele van zijn geloovigen. Nu is het idee, dat de een voor den ander lijden kan, inderdaad verspreid onder bijna alle volken, hoewel BOULANGER³ het juist ontkent bij de Grieken, maar dan wordt overal als voorwaarde gesteld dat de persoon in casu volkomen vrij is (42). Dit is echter niet het geval met het kind Zagreus. Integendeel, hij doet alles om te ontkomen. En voor wie zou hij geleden hebben? Niet voor de menschen, want die bestonden nog niet en de Titanen hebben geen voordeel van zijn lijden

1. *De errore prof. relig.*, 6.

2. *Les Mystères*, 35.

3. *Orphée*, 94.

gehad. Het lijden en de dood van Zagreus, opgevat als een offer, dat heil bracht aan de wereld, zou, zooals BOULANGER¹ terecht opmerkt, tegelijk de « erfzonde » zijn en de uitboeting daarvan, hetgeen een volkomen tegenspraak is.

Verder verrijst Zagreus niet, maar wordt opnieuw geboren en de Orphisten, voor wie elke wedergeboorte uit den booze was, konden zich toch slecht vereenigen met een god, die opnieuw geboren werd.

Het leven na den dood. Met al deze riten was een gelukkig leven na den dood verbonden. Over dit leven zijn we ingelicht door de vele gouden tafeltjes, die grafschriften dragen. Evenals in Egypte kennen zij een rechter in den Hades en Hermes is de zieleleider². Men kende precies den plattegrond van de Onderwereld. KERN³ meent zelfs dat de tocht naar den Hades in de wijdingen symbolisch ondernomen werd (43). We kunnen hier niet in bijzonderheden treden en aan alle gouden tafeltjes een afzonderlijke bespreking wijden. Over het algemeen is het voldoende te weten, dat het gelukkig leven in het hiernamaals er sterk op den voorgrond treedt.

Twee tafeltjes schijnen ons van meer belang. Het eerste is van de 4^e-3^e eeuw vóór Christus⁴: « Zie ik kom, rein, gesproken uit een gemeenschap van reinen, o koningin der Onderwereld, Eucles en Eubouleus en al de andere onsterfelijke goden, want ik vlei mij van uw gelukkig geslacht te zijn... Ik ben den smartelijken en pijnlijken cirkel ontvlucht en ben met snellen pas naar de verlangde kroon gekomen. Ik ben doorgedrongen tot onder den schoot van mijn meesteres, godin der Onderwereld ». « O, gelukkige en zalige, gij zult god zijn in plaats van een sterveling ».

Wat beduiden de duistere woorden: « Ik ben doorgedrongen tot onder den schoot van mijn meesteres »? Reeds bij de behandeling der mysteriën van Eleusis, hebben we er op gewezen, dat Heracles wettelijk onder de goden werd

1. A.w., 94.

2. E. ROHDE, *Psyche*, II, 127-128.

3. Pauly-Wissowa, XVI (1935), col. 1287.

4. Bij LAGRANGE, *L'Orphisme*, 139 c.

opgenomen, dank zij Hera, die een bevalling symboliseerde¹. Zeer waarschijnlijk dus, verklaart hier de myste, dat hij een kind geworden is van Persephone, de moeder van Dionysos. Immers volgens de Orphisten is Persephone Dionysos' moeder. Waarin heeft nu die vergoddelijking bestaan? We weten dat, volgens het Orphisme, de mensch is voortgekomen uit de asch van de Titanen, die Zagreus hadden verslonden. Hij bestaat uit een goddelijk en een titanisch element. Verlost van het titanische is de mensch een nieuwe Dionysos geworden. De ziel verandert er inwendig niet door; ze wordt alleen bevrijd van het materieele. Pas na den dood is de ziel volledig een nieuwe Dionysos en niet door de inwijding alleen, die slechts een middel is en een begin.

De mensch is derhalve reeds impliciet een nieuwe Dionysos, omdat hij van de Titanen afstamt, wat de volgende inscriptie duidelijk aangeeft²: « Mijn tong kleeft vast aan mijn verhemelte en ik verga van dorst. Maar geef mij te drinken van de eeuwige fontein, in wier nabijheid een cypres staat ». « Wie zijt gij, vanwaar komt gij? » « Ik ben de zoon van de aarde en van den met sterren bezaaiden hemel ».

In het laatste vers doet de myste een beroep op zijn afstamming van de Titanen. Hij brengt niet zoozeer den moord op Zagreus in herinnering, als wel zijn goddelijke afstamming. De z.g. erfzonde is dus eerder een vóór- dan een nadeel³.

Ofschoon de Orphisten vrij wilden worden van het lichaam, hebben zij toch geen echt geestelijk idee van de ziel. Is het verlangen naar het koele water symbolisch op te vatten? Zooals we nog zullen zien, hadden de zuiver Dionysische mysteriën een heel materieele gedachte over het ander leven. De myste wordt vergoddelijkt, maar ook de goden eten en drinken.

1. *Diod.*, IV, 39, 2.

2. Bij LAGRANGE, *a.w.*, 138 b.

3. Vgl. LAGRANGE, *L'Orphisme*, 147.

§ 2 : DIONYSOS-MYSTERIEN ZONDER ORPHISME

Naast de Dionysos-mysteriën mét Orphisme, bestonden er ook Dionysos-mysteriën zónder Orphisme. Veel berichten hierover zijn er niet tot ons gekomen. Twee vooral trekken onze aandacht.

Het eerste bericht is van Titus Livius. Deze verhaalt de onderdrukking der mysteriën in 186 vóór Christus te Rome¹. De reden was de verregaande zedeloosheid. Bedwelmd door wijn, kwamen mannen en vrouwen bijeen aan den voet van den Aventijn. Ook zij kenden de omophagie, de herdenking van den dood van hun god Zagreus. Verder verhaalt Livius dat de mannen in razernij voorspellingen deden en de vrouwen met loshangend haar, brandende fakkels wierpen in den Tiber. De inwijding zal wel dezelfde geweest zijn als in den keizertijd (zie onder). Hun hoop op een gelukkig leven na den dood brachten zij tot uiting door hun graven te versieren met de klimopplant. Hoe materieel zij dit leven opvatten zal later nog blijken.

De Omophagie. We gaan hier nog even in op de betekenis van de omophagie. De bok en de stier stonden in een bijzondere betrekking tot Dionysos. Sophocles² noemt Dionysos « Stiereneter » d.w.z. dat de stier hem als slachtoffer was toegewijd. Oorspronkelijk echter stond de stier zelf in het middelpunt der belangstelling. Hij was waarschijnlijk aanvankelijk een totemdier, dat den vegetatieven geest bevatte. De deelnemers aan de omophagie maakten zich dus van die geheime krachten meester. Is daar iets van overgebleven? Velen o.a. KARL PRUEMM³, zien in de omophagie een tééken, dat de mysten door den god bezeten waren, doch niet het middel om tot dien toestand te komen. Zij wijzen in dit verband op den tekst van Arnobius⁴. LAGRANGE⁵ ziet er meer in. Het feit dat men getrouw bleef aan zulk een ruwe ritus, zou er op wijzen, dat het een

1. XXXIX, 8 enz.

2. *Rex Oedipus*, 211.

3. *Der christl. Glaube*, II, 393.

4. Zie aanhangsel (40).

5. *A.w.*, 184.

vereenigingsritus met de godheid bleef. Hoe het ook zij, zeker was de stier niet de god zelf. Ook de niet-orphische Dionysos-myste beschouwde het verscheuren van Zagreus als een misdaad. Verder zagen we reeds, dat er geen sprake kan zijn van een vereeniging met een lijdenden, stervenden en weer opstaanden god.

Een tweede bericht is van Servius ¹. Hij weet ons te vertellen, dat Caesar als eerste den Dionysoscultus weer in Rome bracht. Niet meer Dionysos-Zagreus is de god, maar Dionysos-Bacchus, die niet stierf en opnieuw geboren werd, doch heenging om bij zijn moeder te gaan rusten. Men vierde zijn epiphanie, wanneer hij weer op aarde terugkeerde ². Ook de omophagie bestond niet meer ³. De mysten zwierven ook niet meer door de bosschen, maar door wijn beneveld, trokken ze door de straten der stad (44). Wat bleef was de hoop op een gelukkig leven hier en hierna, hetwelk bestond in een zoete beneveling door wijn; in muziek en dans ⁴.

Dit gelukkig leven na den dood werd hun verzekerd door de inwijding. De wijding door water, vuur en lucht, kennen we reeds. Hier geven we nog twee afbeeldingen naar CUMONT ⁵.

« In het midden staat de myste, een kind nog; zijn gelaat is bedekt met zijn mantel en in zijn hand houdt hij den Bacchusstaf. Achter hem staat de mystagoog, die hem zijn rechterhand op het hoofd legt en die zich wendt naar een bacchante, als om haar een teeken te geven. Tusschen hen staat de heilige kist. Vóór den myste is een Silene bezig de voorwerpen in de mystische wan te ontdekken. Men onderscheidt een phallos. »

« Op de volgende afbeelding heft de Silene de nu ontdekte wan op, die vruchten en een phallos bevat en hij maakt zich, naar het schijnt, gereed om den inhoud uit te storten over

1. *Eclog.*, V, 29 bij LAGRANGE, *a.w.*, 101, noot 2.

2. Vgl. K. PRUEMM, *Der christl. Glaube*, I, 357.

3. Vgl. CUMONT, *Rel. Orient.*, 3^e uitg., 340.

4. Vgl. CUMONT, *Rel. Orient.*, 3^e uitg., 345 enz.; O. KERN, *Pauly-Wissowa*, XVI (1935), col. 1313.

5. *Rel. Orient.*, 4^e uitg., Pl. XVI.

het hoofd van den myste, die gebogen staat, terwijl de mystagoog zijn hoofd vasthoudt. Achter hem staat weer de bacchante met een muziekinstrument. »

Een schildering in de Villa Item, geeft ons nog een inwijding van een vrouw ¹. Op de eerste afbeelding zien we de myste komen; een naakte knaap leest uit een boek. Op de volgende scène heeft de inwijding plaats. Een vrouw draagt een soort schotel met verschillende voorwerpen. In het midden, met den rug naar ons toe, zit de myste. Met de linkerhand verrijdt zij een doek van een mand en met de rechter schijnt zij de objecten in een ander voorwerp (een kist?) te plaatsen. We worden hier herinnerd aan de handeling van Eleusis (45). Dan komt er nog een Silene voor, die een fluit bespeelt.

De beteekenis der afzonderlijke riten is niet te achterhalen, maar als geheel had de inwijding wel als gevolg een soort vergoddelijking, die volmaakt werd na den dood. Men beeldde dikwijls op de graven den myste af als Dionysos ².

Naast de inwijding kende men ook de Dromena (46). Of het dramatische geweest zijn, valt te betwijfelen. Die hoorden in zulk een vroolijk gezelschap niet thuis.

1. Zie LAGRANGE, *a.w.*, 103 enz.

2. Vgl. LAGRANGE, *a.w.*, 185.

DE MYSTERIEN VAN ISIS

De mysteriën van Isis hebben in den grieksch-romeinschen tijd een zeer groote en snelle verspreiding gekend. Hun leer over de onsterfelijkheid en het geluk na den dood, het rijke dagelijksche ceremonieel in den tempel, trok het volk aan. De voornaamste oorzaak was echter wel hierin gelegen, dat de egyptische goden werden gehelleniseerd (47).

Nergens, als in Egypte, is de gedachte aan den dood en het daarop volgend nieuw leven zóó levendig geweest, dat de begrafenisriten tot den officieelen en eenigen cultus werden verheven. De lotgevallen, die, naar men geloofde, eens Isis en Osiris hadden beleefd, stonden dan ook den Egyptenaren iederen dag opnieuw voor oogen.

§ 1 : GODSDIENSTIGE BEGRIPPEN DER OUDE EGYPTENAREN

De Mythe. Naar het volksgeloof had eens Osiris geheerscht over de beide Egyptes (48). Geholpen door de machtige Isis, zijn echtgenootte en zuster, slaagde hij er in de menschen te beschaven. Uit naijver werd hij echter vermoord door zijn broer Seth-Typhon, die Osiris' lijk in den Nijl wierp en het later in veertien stukken hakte. Isis vindt alle deelen, verzamelt ze en heft een klaaglied aan met haar zuster Nephtijs (49). Op haar klachten stuurt de zonnegod Re zijn vierden zoon Anubis om Osiris te begraven. Deze voegt de stukken van het lijk aaneen en voltrok alles, wat later de Egyptenaren voltrokken bij het begraven van hun dooden. Isis echter deed hem herleven. En al kon Osiris ook niet zijn vroeger leven op aarde voortzetten, hij begon een nieuw leven en werd van koning der levenden, koning der dooden.

Maar ook op aarde zou hij nog zegevieren. Isis was, toen zij zich in den vorm van een valk op het lijk van haar betreurden echtgenoot neerzette, nog zwanger geworden. Zij voedde haar kind Horus in stilte op in de Delta. Toen deze sterk geworden was, nam hij de wapens op tegen Seth. De strijd was hevig; Seth werd verminkt en Horus verloor een oog. Toth genas beiden, maar Horus gaf zijn oog aan zijn vader Osiris te eten en besteeg den troon van zijn vader.

Sindsdien werd elke gestorven Egyptenaar verondersteld gedood te zijn door Seth en te zijn wedergevonden. Met balsem en dgl. wordt van hem een mummie gemaakt, hetgeen de samenvoeging der ledematen symboliseerde. Onophoudelijk dacht men hierbij aan de lotgevallen van Osiris: « Ik kom en zalf u met de zalf, die uit het Horus-oog gekomen is... dat zij uw beenderen aan elkaar vastmake, uw ledematen vereenige... ¹ ». « Uw oog worde u toegevoegd, uw hoofd worde u toegevoegd... ² ». Verder is ons een eigenaardige plechtigheid bewaard gebleven. Een man, dien men Sem noemt, heeft zich, gewikkeld in een linnen doek, neergelegd in het graf; na eenigen tijd wordt hij gewekt. Deze ritus is wel wat vaag om voor een wedergeboorte van den doode door te gaan (50).

Tweemaal wordt nu met een houweeltje en eenmaal met een beitel het gezicht van den doode aangeraakt. De Sem opent met zijn pink mond en oogen en nu is de gestorvene in staat het vleesch van het offerdier te ontvangen, hetgeen hem wordt aangeboden als het Horus-oog. Vervolgens ontvangt hij den staf en geesel van Osiris ³.

Uit dit alles mogen we wel besluiten dat de doode, dank zij de riten, in zekeren zin gelijk wordt aan Osiris zelf: « Zoo waar Osiris leeft, zal ook hij leven ⁴ ». Zijn zoon zal als een tweede Horus het erfdeel van zijn vader verdedigen. Maar vooral zal hij, evenals Osiris, leven met het lichaam. Bij den dood houdt het leven niet op, als het lichaam maar behouden blijft. Zoolang immers blijft de mensch « heer van

1. *Pyr.*, 1800; A. ERMAN, *Die Religion der Aegypter*, 175.

2. *Berl. Pap.*, 3055, 27, 2 enz.; ERMAN, *t.a.p.*

3. Vgl. ERMAN, *a.w.*, 267-268.

4. *Pyr.*, 167; ERMAN, *a.w.*, 218.

de K a », die bij den dood wel heengaat, maar zeer zeker zal terugkeeren, zooals bij hen, die bewusteloos lagen. Zelfs zegt een inschrift : « Gij leeft heel de eeuwigheid door in geluk, terwijl uw K a bij u is en nooit verlaat zij u ¹ » (51).

Het leven na den dood. Niettegenstaande men dikwijls het idee krijgt, dat het graf de verblijfplaats van den gestorvene is en hij daar zijn leven voortzet, wordt toch reeds vroeg de Onderwereld als het doodenrijk aangewezen, waar Osiris den scepter voert (52). Re, de Zonnegod, betrad de Onderwereld in het Westen; daar was dan ook de ingang voor de gestorvenen. De Zonnegod wordt gedacht op een schip te varen, de zonnescijf op het hoofd. Om de zonnescijf kronkelt zich de vreeselijke slangengod Uraeus, die met zijn vurigen adem de vijanden vernietigen moet. In het Westen stapt Re in zijn avondboot met getemperd licht. Ook in de Onderwereld moeten dus rivieren zijn, waarover hij kan varen. Daar schenkt hij licht aan de dooden en aangezien er nu geen wind meer in de zeilen blaast, trekken zij hem voort. Zooals het boek Amduat ² ons leert, wordt de Onderwereld verdeeld in twaalf gewesten overeenkomstig de twaalf uren van den nacht. Ze bestaan uit velden en hollen. In elk gewest ligt een hoofdstad, waar een of andere godheid resideert. De poorten van de twaalf gewesten worden bewaakt door wachters en ondieren ³. Als een pharao trekt de Zonnegod door zijn veelvoudig rijk en 's morgens, bij het verlaten der Onderwereld, wast de zon zich en trekt ze haar roode gewaden aan ⁴.

Alles bijeen hebben de Egyptenaren een zeer materieel idee van het leven hiernamaals. Het leven der dooden gaat voort, zooals het op aarde is geweest. Ze bebouwen akkers en ieder hoopt te zijn hetgeen hij was tijdens zijn leven, op het oogenblik dat hij zich het gelukkigst waande. Deze materiele gedachte komt ook tot uitdrukking in de machtige praalgraven, die zij oprichtten. Van de primitieve gedachte, dat de doode in het ander leven van alles noodig had, heeft

1. URK, IV, 499, bij ERMAN, *a.w.*, 210.

2. Vgl. ERMAN, *a.w.*, 233.

3. Volgens het boek der Poorten; ERMAN, *a.w.*, 237.

4. *Pyr.*, 285; ERMAN, *a.w.*, 19.

dit beschaafd volk zich niet kunnen losmaken. Aanvankelijk gaf men aan den gestorvene slaven en slavinnen mee in het graf, later allerlei poppen en figuren, die, volgens het tooveridee dat bij de Egyptenaren altijd levendig is gebleven, voor hem de akkers in de Onderwereld moesten bebouwen (53).

De begrafenisriten schijnen wel het leven na den dood bewerkt te hebben, maar om aldaar een gelukkig leven te kunnen leiden, werd meer vereischt. Zooals bij alle volken, nam ook hier de ritueele reinheid een voorname plaats in, maar toch trad allengs de gedachte aan een meer moreele reinheid naar voren. De Osirissage onderscheidt zich van andere door haar verheven ideeën. De god, die er het middelpunt van is, is de groote onschuldige. Niet geweld is het hoogste in de wereld, maar recht en trouw. In het rijk van den onschuldigen Osiris kunnen slechts onschuldigen binnentreden. Het lot van den gestorvene hangt ook af van het feit, of hij in zijn leven wel juist heeft gehandeld. Hij wordt voor Osiris den oppersten rechter en nog 42 andere rechters gevoerd. Daar heeft hij zich dan vrij te pleiten van moord, roof, bedrog, ontucht, echtbreuk. Als deugden worden vooral genoemd : hongerigen spijzen, naakten kleden enz.¹ Niet meer de voorname, maar de onschuldige zal het geluk binnentreden. Het lot werd bepaald door een weegschaal. Op de eene schaal werd het hart (het geweten) gelegd; op de andere de waarheid in den vorm van een beeldje der godin. Waren de schalen ongelijk, dan volgde een straf, die oorspronkelijk nergens anders in bestond, dan in het niet toegelaten worden tot het rijk van Osiris. Dit was voor de Egyptenaren al treurig genoeg. Noch bij dag, noch bij nacht zagen zij dan de zon (54). Later heeft men voor de schuldigen ook positieve straffen verzonnen en een afschuwelijk monster staat klaar om de misdadigers te verslinden.

Van den anderen kant is de tooverij in zwang en hoe dichter wij bij het tijdperk van de grieksch-romeinsche overheersching komen, hoe veelvuldiger de tooverspreuken worden. Het Doodenboek staat er vol van. De kennis van die toover-

1. Vgl. ERMAN, *a.w.*, 158-159.

spreuken bevrijdt den doode van alle gevaar. Zij bewerken dat hij, of liever zijn ziel, zich in allerlei dieren kan veranderen, ja zelfs in den god Ptah ¹.

De grieksch-romeinsche tijd. In den grieksch-romeinschen tijd is de gedachte over het leven na den dood niet wezenlijk veranderd. Wel, zooals uit een fabeltje blijkt ², is de gedachte aan een rechtvaardig oordeel vervolmaakt. Het zijn vooral de armen, die daar rijk zullen zijn en den rijken zondaars wacht niet alleen de straf van vernietiging door het monster, doch nog verschillende andere straffen. De reinigingsriten blijken ook de ziel te bereiken; de moreele vlekken worden afgewasschen. De geloovigen van Isis, die Juvenalis ³ ons beschrijft, breken om zoo te zeggen het ijs van den Tiber, om zich in de rivier te baden en met bebloede knieën gaan zij den tempel rond, om hun vergripen uit te boeten ⁴.

De goden ondergingen echter een groote verandering. Heel de godenwereld blijft in Egypte of ze worden symbolen van de veelzijdige godin Isis, die zelfs Osiris in de schaduw stelt. Zij is de godin van Hemel en Aarde, van Onderwereld en Wateren; zij wordt een onpersoonlijke pantheistische godheid ⁵. Vooral is zij het beeld van moederliefde. Haar zoon Horus is niet meer de koning, die zich wreekt op de moordenaars van zijn vader, maar onder den naam van Harpocrates is hij het troetelkind van Isis. De eens zoo machtige Osiris is nog slechts de echtgenoot, om wien Isis treurt ⁶. En als hij deel heeft aan een onsterfelijk leven, dan heeft hij het aan háár te danken. De vrouwen, die ingewijd zijn in de mysteriën van Isis, noemen zich niet meer Osiris N.N., doch Hathor N.N., d.w.z. ze werden een andere Isis-Hathor ⁷.

Waar men nog over Osiris spreekt, heeft ook hij, onder den naam van Serapis, een grooteren invloed als weleer;

1. Doodenboek bij ERMAN, *a.w.*, 223.

2. Bij ERMAN, *a.w.*, 407-408.

3. VI, 522 enz.

4. Vgl. CUMONT, *Rel. Orient.*, 3^e uitg., 144.

5. Zoo bevat een inschrift op een standbeeld van Isis: « Una, quae est omnia ». Vgl. Apuleius *Metam.*, XI, 25.

6. Vgl. ERMAN, *a.w.*, 428.

7. Vgl. MORET, *Rois et Dieux d'Égypte*, 165 noot 1.

hij heeft het gebracht tot Zonnegod, maar blijft ook zetelen als koning der Onderwereld ¹.

De vereeniging met de godheid. Vóór wij tot de eigenlijke mysteriën overgaan, is het niet van belang ontbloom even in te gaan op de these der rationalisten, die beweren dat de Egyptenaren zich vereenigden met een lijdenden, stervenden en weer opstaanden god. Het lijden van Osiris is evenals het lijden van Zagreus geen heilzaam lijden, geen lijden tot uitboeting van andermans zonden. Verder is de dood van Osiris slechts een betrekkelijke dood d.w.z. voorzoover de Egyptenaren een dood kennen. De verrijzenis van Osiris moet dan ook als een betrekkelijke verrijzenis worden opgevat, als het voortzetten van het leven in de Onderwereld. De Egyptenaren, die door de begrafenisriten een nieuwe Osiris werden, verrezen toch ook niet werkelijk; alleen werd het lichaam bewaard, omdat zij zich geen leven zonder lichaam konden voorstellen. De verschillende afbeeldingen van Osiris laten de interpretatie van een verrijzenis niet toe. Een eigenaardige afbeelding kende men in de stad Dedu. We zien een soort zuil met vier kapiteelen (kronen?), die in het bijzijn van de koningin door den Pharaó met een koord wordt omhooggetrokken ². MORET ³ en LOISY ⁴ verklaren deze plechtigheid als de dood en de verrijzenis van de godheid, doch dan moet men onder dood en verrijzenis iets anders verstaan, als wij er nu onder verstaan. Het teeken, waardoor Osiris wordt aangeduid, beteekent « duren »; waarschijnlijk, omdat de god trots zijn dood blijft voortbestaan ⁵. Sommige afbeeldingen toonen nog duidelijk Osiris als vruchtbaarheidsgod. Zoo een afbeelding in den tempel van Philae ⁶. Osiris ligt als mummie begraven; een priester besprenkelt hem met water en uit zijn lichaam springen als het ware de nieuwe korenaren. De herleving van Osiris beteekende dus oorspronkelijk zeer zeker de

1. Vgl. F. CUMONT, *Rel. Orient.*, 3^e uitg., 141 en ERMAN, *a.w.*, 392.

2. MORET, *Mystères égyptiens*, fig. 3, blz. 15.

3. *A.w.*, 13.

4. *Les mystères*, 130-131.

5. Vgl. ERMAN, *a.w.*, 41.

6. Bij LANZONE, *Dizionario di mitologia Egizia*, Pl. CCLXI.

herleving der natuur. Nu geven we gaarne toe, dat het gewone volk Osiris voorstelde als een menschengestalte, maar daarmee is niet gezegd, dat het nu ook Osiris als mensch deed herleven. De werkkring van den z.g. herleefden god blijft steeds beperkt tot de Onderwereld. Een herleving hier op aarde kent Osiris slechts in zijn zoon Horus.

§ 2 : DE EIGENLIJKE MYSTERIEN

Apuleius verhaalt in zijn *Metamorphose*, hoe Lucius, de held van zijn roman, door tusschenkomst van de godin Isis van ezel weer mensch werd en de rest van zijn leven aan haar toewijdt. In een droom wordt hij door haar uitgenoodigd zich te laten inwijden (55). De godin zelf bepaalt het tijdstip. De priester, Mithras genaamd, leest hem iets voor uit een hiëroglyphenschrift en dan wordt hij te midden van de geloovigen naar het bad gevoerd en door besprekelingen gereinigd (*purissime circumrorans abluit*). Naar den tempel teruggebracht, fluistert de priester hem, vóór het beeld van de godin, in stilte enkele wonderbare woorden toe; met verheffing van stem laat hij hem vervolgens weten, dat hij zich gedurende tien dagen moet onthouden van al wat leven heeft gekend en van wijn.

Dit is de voorbereiding, die ook niet-ingewijden konden meemaken. Zij bestaat voornamelijk in een reiniging. Ritueele reinigingen kenden ook de Egyptenaren. Het zich onthouden van vleesch en wijn zal ook tot die reinigingen moeten worden gerekend. Gaf het bad meer dan ritueele reinheid? REITZENSTEIN¹ en LOISY² twijfelen er niet aan en noemen het een bad van wedergeboorte. Nu zagen we reeds, dat de Egyptenaren een moraal kenden. Verder heeft Nijlwater in den Isisdienst een bijzondere kracht. Ook het lichaam van Osiris had eenigen tijd in den Nijl gelegen en iemand, die in den Nijl verdronk, gold als een heilig wezen³. Ook het water, dat hier werd gebruikt, werd verondersteld uit den Nijl te komen⁴. Misschien zuiverde dit

1. *Die hell. Myst.*, 3^e uitg., 221.

2. *Mystères*, 147.

3. *Griffith, A. Z.*, 46, 132; *ERMAN, a.w.*, 423.

4. *Servius, Aeneas*, IV, 512.

bad dus van moreele vlekken, doch dit is te negatief om een wedergeboorte te heeten, of een vergoddelijking, zooals MORET¹ wil. Verder moeten we niet vergeten, dat we hier nog zijn in het voorbereidingsstadium.

In het nu volgende verhaalt ons Apuleius de eigenlijke inwijding van tien dagen later. Vóór we evenwel tot het beschouwen van den tekst overgaan, geven we eerst de interpretatie van een beeld van een myste naar CUMONT²:

« Het beeld stelt een staande jonge vrouw voor in priesterlijke houding. Een groene chiton (lang onderkleed) bedekt haar geheel van den hals tot aan de voeten. Het onderste gedeelte van het lichaam wordt bijeengehouden als bij een mummie, in een voetstuk van doek met gekruiste banden. Om haar schouders hangt een purperen mantel, die van twee kanten afhangt. In de handen, die naar egyptische wijze gewikkeld zijn in de plooien van den mantel houdt zij twee stengels vast, die gebogen zijn en waarvan het bovenste gedeelte is gebroken. Op het hoofd draagt zij een rooden diadeem, die van voren is versierd met een halve maan, waarin weer de zonnescijf met de Uraeus, het symbool van Isis. Boven den diadeem nog een laurierkroon. Het stelt de myste voor op het oogenblik, dat zij na de inwijding aan het volk werd vertoond ». Tot zoover CUMONT.

Volgens hem is de Uraeus hier het symbool van Isis, waaruit volgt dat de myste Isis voorstelt en niet Osiris, zooals men zou verwachten. We zagen echter dat ook Osiris tot Zonnegod verheven werd en als zoodanig droeg ook hij als symbool de Uraeus. CUMONT³ zelf laat in het midden of zij Isis dan wel Osiris voorstelt. Het is niet ongegrond aan te nemen, dat de vrouwen Isis en de mannen Osiris voorstelden (zie boven blz. 43).

Met dit beeld voor oogen, weten we, dat de duistere woorden van Apuleius slaan op een soort navolging van de mythe van Osiris of er althans mede in betrekking staan (56).

Na tien dagen dan, wordt Lucius weer naar den tempel

1. *Rois et Dieux*, 196.

2. *Rel. Orient.*, 4^e uitg., tusschen blz. 70-71.

3. *Rel. Orient.*, 4^e uitg., 245 (106).

geleid. De geloovigen bieden hem allerlei geschenken aan. Dan worden de profanen weggezonden (semotis procul profanis) en Lucius ontvangt een wit linnen kleed. Aan de hand van den Hoogepriester gaat hij het Adyton binnen. Wat hij daar beleefde, beschrijft hij als volgt : « Ik kwam tot aan de grens van den dood, ik betrad den drempel van Proserpina's rijk, en nadat ik door alle elementen gegaan was, keerde ik weer terug (57). Te middernacht zag ik de zon met een hel-wit licht schijnen; ik trad voor het aanzicht van de onderste en bovenste goden en aanbad hen van zeer dicht bij... Het werd morgen en na voltooiing van de heilige handeling, trad ik te voorschijn door twaalf kleederen gewijd... Mij werd gezegd, in het midden van den tempel voor het beeld van de godin, op een houten stellage te treden in een linnen, maar bont geborduurd gewaad. Van mijn schouders hing over mijn rug tot aan de hielen een kostbare mantel. Waarheen gij ook keekt, overal was ik versierd met bonte geborduurde dieren, indische draken... zooals een andere wereld die voortbrengt. Dat noemen de ingewijden het hemelskleed. In de rechterhand hield ik een brandende fakkel, en mijn hoofd was versierd met een kroon, waaruit witte palmbladeren als stralen te voorschijn kwamen. Toen ik dan zoo als de zon versierd, en als een standbeeld was opgesteld, werd plots het voorhang weggetrokken en het volk stroomde toe, om mij te zien ¹ ».

De eerste moeilijkheid is deze : Is de tweede zin, waar wordt verhaald, dat Lucius de zon midden in den nacht ziet schijnen, een nieuwe handeling, die volgt op de eerste, of is het een verklaring van den eersten zin? DIBELIUS ² neemt aan, dat de woorden van Apuleius cultuswoorden zijn, waaruit volgt, dat we te doen hebben met twee reizen, één in de Onderwereld en één door het Hemelrijk. De onderste goden zijn dan de goden der Onderwereld en de bovenste, die van het Hemelrijk.

Deze hypothese is echter zeer onwaarschijnlijk. Het gebod om de cultuswoorden geheim te houden, was al te

1. Naar de duitsche vertaling van K. LATTE, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 2^e uitg., V, 40.

2. *Die Isisweihe*, 7.

streng. DIBELIUS tracht deze moeilijkheid op te lossen, door er op te wijzen, dat het gebod om te zwijgen vooral betrekking had op de *handelingen* en dat de cultuswoorden dienden om buiten den eeredienst elkaar als ingewijden te herkennen. Bovendien geeft Apuleius slechts een vertaling ¹. Doch als we bedenken, dat de formules van Eleusis en van Attis ons slechts bekend zijn uit christelijke schrijvers, lijkt deze weerlegging onvoldoende. Bovendien is juist het wonderbare dat Lucius de zon ziet stralen midden in den nacht en uit hetzelfde 11^e boek der *Metamorphose* blijkt, dat Lucius na den dood in de Onderwereld komen zal. De elementen, waarover de ingewijde spreekt, zijn ook daar te vinden (water enz.). We beperken dus de reis tot de Onderwereld.

De myste is bij deze reis niet alleen passief, maar treedt ook handelend op (*accessi, remeavi, vidi, adoravi*). Wiens rol speelde hij? De schrijver zelf zegt: « *ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari...* » ². Het is een soort vrijwillige dood met een daarop volgend heil. Wanneer we terugdenken aan het beeld van de Isismyste, moeten we besluiten dat die vrijwillige dood niets anders was dan een nagebootste mummificieering (58). Evenals de ledematen van den doode in Egypte, werden ook zijn ledematen verondersteld verspreid te zijn. Ook hier werden door priesters en priesteressen, die de goden en godinnen voorstelden, die ledematen bij elkaar gebracht. Waarschijnlijk werd ook Lucius in een kist gelegd en hieven eenige priesteressen de klaagliederen van Isis en Nephtijs aan ³. Zoo werd ook hij een nieuwe Osiris (59).

Dan volgde de tocht door de Onderwereld. Daar zag hij de zon schijnen, die 's nachts haar licht brengt aan de dooden. Dit zien is niet enkel een subiectieve hallucinatie geweest. Firmicus Maternus ⁴ verhaalt dat er plotseling een werkelijk licht verscheen. Verder ziet Lucius de dei inferi en de dei superi. Wie zijn dat? We zagen reeds dat de Onderwereld werd verdeeld in twaalf gewesten met twaalf poorten,

1. *T.a.p.*, 14-18.

2. *Metam.*, XI, 21.

3. Vgl. HOPFNER, *Pauly-Wissowa*, XVI, col. 1339.

4. *De errore prof. rel.*, 6.

bewaakt door wachters en ondiezen. Waarschijnlijk zijn dit de dei inferi, die Lucius, dank zij de tooverspreuken of de bescherming van Isis, de godin van Hemel en Aarde, kan naderen. De dei superi zijn dan de goden, die in de rechtszaal zitting hebben. Misschien is Lucius daar ook voor den rechterstoel getreden. MORET¹ meent het te kunnen opmaken uit de afbeelding van het monster, dat de zielen der boozen moest verslinden, een afbeelding, die we vinden in den tempel van Pompei. LOISY² noemt dit onzin, aangezien toch de myste Osiris zelf is, doch ook de doode in Egypte werd Osiris N. N. genoemd en toch werd ook hij nog geoordeeld.

Als Lucius na de inwijding voor het volk verschijnt, draagt hij twaalf geborduurde kleederen³. Hij beschrijft alleen het bovenste, dat gebordurd was met allerlei dierenfiguren. Het getal twaalf doet ons denken aan de twaalf gewesten van de Onderwereld en aan de twaalf uren van den nacht, die de zon aldaar doorbracht. De twaalf gewaden beteekenen ongetwijfeld twaalf verschillende gestalten. Heeft ook Lucius, evenals naar een oude egyptische legende de Zonnegod, twaalfmaal van gedaante moeten veranderen om door de twaalf bewaakte poorten te geraken? HOPFNER twijfelt er niet aan⁴.

Aldus uitgedost, treedt Lucius 's morgens vroeg op een voetstuk; de gordijnen worden plotseling weggeschoven en de geloovigen stroomden toe om hem te vereeren of te aanbidden. Hij is voorgesteld als Zonnegod (60), hier Osiris, en evenals de morgenzon weer glanzend uit de Onderwereld te voorschijn komt om een nieuwen loop te beginnen, zoo begint ook de myste een nieuw leven (quodam modo renatus — natalem sacrum)⁵.

Na hetgeen vroeger over den dood en de verrijzenis van Osiris gezegd is, is het duidelijk, dat de myste zich niet vereenigde met een lijdenden en weer opstaanden god. We begrijpen niet hoe MORET⁶, al ontkent hij het ook voor

1. *Rois et dieux*, 203-204.

2. *Les mystères*, 150.

3. *Metam.*, XI, 24.

4. *T.a.p.*, col. 1339.

5. *Metam.*, XI, 24.

6. *Rois et dieux*, 103-105.

den allereersten tijd, het voor den lateren voor zeker houdt, ja, het zelfs uitstrekt tot Osiris' vijanden (61). Waar vinden we, dat de ingewijde gered wordt, dank zij het lijden van Osiris? In den grieksch-romeinschen tijd neemt Osiris niet meer de belangrijkste plaats in in het godsdienstig leven. De smart en de vreugde van Isis stonden veeleer op het voorplan en ook Lucius heeft, zooals blijkt uit het dankgebed ¹, zijn heil op de eerste plaats aan háár te danken. En dit heil is een gelukkig leven na den dood en de bescherming der godin hier op aarde. Dezelfde welwillendheid, die Isis aan den dag legde voor Osiris, zal zij nu ook aan den dag leggen voor Lucius, die immers een nieuwe Osiris geworden is. Hoe men zich die vergoddelijking van den myste voorstelde, is moeilijk te zeggen. Misschien was hij het levend beeld van Osiris, omdat diens Ka in hem woonde (62). Met BOUSSET ² kunnen we zeggen, dat hier de grenzen tusschen het goddelijke en het menschelijke verdwijnen.

Met een vreugdevol en dankbaar hart mag Lucius na de plechtigheid de belofte van de godin vernemen: « Gij zult gelukkig leven... onder mijn bescherming en wanneer gij op den bepaalden tijd in de Onderwereld afdaalt... zult gij mij zien schitteren... (63) en wanneer gij woont op de Elysische velden, zult gij mij aanbidden... ik heb macht om uw leven te verlengen boven den tijd door het noodlot bepaald ³ ».

1. *Metam.*, XI, 25.

2. *Kyrios Christos*, 425.

3. *Met.*, XI, 25.

DE MYSTERIEN VAN MITHRAS

Geen der voorafgaande mysteriën heeft zulk een uitbreiding gehad als de mysteriën van Mithras. Van de tweede tot de vierde eeuw na Christus, overstroonden zij het roeimsche Rijk, met uitzondering van Griekenland, tot in Londen. Het zijn ook de volmaaktste mysteriën en de krijgsgod Mithras werd door de keizers beschermd en gepropageerd (64). Geschreven documenten over dezen geheimen eeredienst zijn zeer spaarzaam, maar de monumenten zijn nog al sterk vertegenwoordigd.

§ 1 : DE GODSDIENST DER OUDE PERZEN

Meer nog dan bij de andere mysteriën, moeten we bij deze teruggaan naar den oorsprong om eenigszins de monumenten te verklaren. De oorsprong nu ligt in Perzië; en het land dat zeer veel invloed heeft uitgeoefend op onzen godsdienst is Babylonië (65). De perzische literatuur dan, gezuiverd van het Zoroastrisme (66), en de astrologie van Babylonië dragen veel bij tot de kennis van onze mysteriën.

Het Dualisme der oude Perzen. Het wezen van den perzischen godsdienst is samen te vatten in dit ééne woord : **Dualisme**. Hij is een strijd tusschen goed en kwaad d.w.z. tusschen het essentieel goede en het essentieel kwade.

Onder Chaldeeuschen invloed schijnt men als hoogsten god erkend te hebben : Zervan Akarana, den Onbepaalden Tijd, die Ormazd (Ahura Mazda) en Ahriman voortbracht (67). Zervan is evenwel slechts theoretisch de hoogste god, practisch is het Ahura Mazda. Door hem is de wereld

tot stand gekomen, vooral het goede; bovenal echter is de instandhouding der wereld, tegen den boozen Ahriman, zijn werk (68).

Het Mazdeïsme heeft den tijdsduur der wereld ingedeeld in vier perioden, ieder van drie duizend jaar. Tijdens de eerste periode kan Ahura ongestoord zijn goede wezens scheppen. Kwaad bestond er nog niet. Maar gedurende de drie volgende perioden is er een voortdurende strijd tusschen Ahriman, den bewerker van het kwaad, en Ormazd¹. Om zijn heerschappij te vestigen, heeft Ahura zelfs de booze geesten moeten neerbliksemen in de Onderwereld². Het eerste schepsel van Ormazd is een stier, die door Ahriman werd gedood, met geen ander gevolg echter, dan dat het geheele vegetatieve leven ontstond³.

Mithras. Ormazd en Ahriman staan evenwel niet alleen in den strijd. Beiden scheppen steeds nieuwe wezens, die aan den kamp deelnemen. Zoo staan b.v. aan den kant van Ahura de machtige Sraosha⁴ en vooral de krijgsgod Mithras (69), die als god van het licht strijdt tegen het rijk der duisternis. De geheele *Jasht X* is aan de verheerlijking van Mithras gewijd. Hij wordt daar beschreven als de geest van het licht, die vóór de zon op de bergen verschijnt en langs het firmament rijdt op een wagen, getrokken door vier witte paarden. Wanneer de zon reeds is ondergegaan, verlicht hij nog de aarde. Hij is dus niet te vereenzelvigen met de zon, noch met de maan, noch met de sterren. Hij heeft duizend ooren en tienduizend oogen om de aarde te bewaken. Hij is de beschermer van verbintenis en trouw, geeft vruchtbaarheid in huis, tuin en op het veld; in één woord hij is de beschermer van gansch de menschheid en te zamen met Rashnu (de Rechtvaardigheid) en Sraosha (de Gehoorzaamheid) zal hij na den dood het oordeel vellen over de zielen. Hij vernietigt ook de vijandelijke stammen

1. Vgl. LEHMANN, *Die Perser*, in CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgesch.*, II, 231.

2. *Bundahish*, III, 25.

3. *Bundahish*, III, 17 en IV, 1 enz.; vgl. F. CUMONT, *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra (M.M.M.)*, I, 186.

4. Vgl. E. LEHMANN, *a.w.*, 224 enz.

en volkeren en als zoodanig stond hij in de gunst bij volk, adel en koning, zooals trouwens vele inscripties bewijzen en ook de namen van Mithras afgeleid ¹. Plutarchus ² noemt hem « middelaar » als staande tusschen Ahriman en Ormazd, welke laatste aan Mithras den strijd tegen den boozen geest opdraagt.

Ahura heeft ook dieren in zijn dienst. Zoo vooral de koe, die het voedsel schenkt en den hond, die de troepen bewaakt. Ja, zoozeer staat de koe in achting, dat men spreekt over haar ziel, die voortgaat de schepselen te voeden ³. De honden bewaakten de brug Cinvat, waarover de zielen der afgestorvenen moesten gaan om in den hemel te belanden. Verder joeg de hond de booze geesten weg en men liet hem waken bij het lijk ⁴.

Aan den anderen kant staat Ahriman met zijn volgelingen, waaronder zich eveneens dieren bevinden. De schorpioen wordt op de eerste plaats genoemd ⁵. Slangen en draken behooren tot het gevolg van den vorst der duisternis ⁶, en ook de mieren helpen hem in zijn strijd ⁷.

De taak der geloovigen. De menschen zijn geen toeschouwers, doch strijden dien kamp op leven en dood mede. Al wat het leven kan begunstigen is goed, al wat het leven kan schaden, verboden. Het lichamelijk leven mag door geen doodslag of slechte behandeling worden benadeeld; de ziel moet zich voeden met het heilig onderricht en de aanbidding der goden; het voortbestaan van het volk moet worden verzekerd door kuischheid en de strikte naleving der huwelijks wetten; tenslotte stond het leven der dieren, vooral der runderen, in de godsdienstige belangstelling. Met dit voor oog is het ook begrijpelijk waarom ernstige zedelijke voorschriften en belachelijke reinigings wetten even hoog stonden aangeschreven ⁸.

1. Vgl. F. CUMONT, *Mystères de Mithra*, 8-9.

2. *De Iside et Osiride*, 46.

3. *Bundahish*, IV, 2 enz.

4. *Vendidad*, Farg., VIII, 15 enz.

5. *Bundahish*, III, 15.

6. Vgl. SOEDERBLUM, *La vie future d'après le Mazdéisme*, 258-259.

7. Vgl. Herod., I, 140; *Vendidad*, XIV, 5.

8. Vgl. SOEDERBLUM, *a.w.*, 115.

Onder de oude godsdiensten neemt dus de perzische een zeer voorname plaats in. Naast een materieele kende het volk van Iran ook een moreele reinheid. Niet voor niets krijgt men het paradijs; deugden worden er vereischt. Volgens het fragment *Hatoxt Nask* ¹ kan men alles samenvatten in : goede gedachten, goede woorden en goede handelingen. De *Gathas* maant ons aan arbeidzaam te zijn en edelmoedig voor rechtvaardigen en armen ². Ook bedreigt zij de ketters met de hel ³. De leugen is een groote zonde (70), terwijl eerlijkheid en trouw een heilig ideaal zijn, hetgeen vooral blijkt uit hun vereenzelviging met Mithras. De vergripen tegen de natuurwetten maken van den mensch reeds hier op aarde een duivel, die op het einde der tijden zal vernietigd worden.

Naast deze verheven moraal bestaan er ook nog tooverspreuken. Zoo verplicht b.v. een bepaald gebedsformulier « Ahuna Vairya », eerst gelezen, dan gezongen en tenslotte van buiten opgezegd, Ahura om de ziel zoo noodig driemaal te leiden op de brug Cinvat tot voor het Paradijs ⁴.

Ook kende men een vergiffenis der zonden (71), die werden uitgewischt door gebed, boete en reinigingen ⁵. Onuitwischaar echter waren de zonden van lijkverbranding en de tegennatuurlijke (72).

De godsdienst beheerscht dus het geheele leven van den Pers. Offer en gebed dienen op de eerste plaats om goddelijke hulp te verkrijgen voor den strijd en ook om de goden zelf te versterken (73). In de latere *Avesta* is het gewone offer dat van de *Haoma*, het vocht van een plant van denzelfden naam ⁶. De kracht van de *Haoma* was zeer groot. Als men haar lof slechts verkondigt, drijft men reeds de duivels op de vlucht. In dit leven geeft zij kracht tegen iederen vijand en ieder gevaar ⁷. Zij verleent een lang leven ⁸ en is de drank der goden. Voor de menschen strekt haar

1. Tekst bij SOEDERBLOM, *a.w.*, 84.

2. 31, 10; 34, 5.

3. 34, 8.

4. *Jasna*, 19, 6 enz.

5. Vgl. SOEDERBLOM, *a.w.*, 119.

6. Vgl. CUMONT, *M.M.M.*, I, 6.

7. *Jasna*, 9, 16.

8. *T.a.p.*, 9, 2; 10, 21.

invloed zich uit tot het ander leven; de Haoma schenkt het paradijs ¹ en den stervenden wordt het in mond of ooren gegoten ². Ook de gelukzaligen in den hemel zullen haar drinken ³.

Heilig was verder het reinigende vuur, dat eeuwig in den tempel brandde en de geheele wereld moest ontsmetten; dat op het einde der tijden de zondaars zal reinigen en hen zoo zal brengen tot het eeuwig geluk ⁴.

Zon en maan waren voorname godheden. De opkomende zon verdreef de booze geesten, die in de duisternis rondzwierven ⁵. Men offerde haar bij voorkeur paarden ⁶. Naar de maan werd het zaad van den oerstier gebracht om gereinigd te worden ⁷.

Het leven na den dood. Wanneer de ziel, die afdaalt in het lichaam om te strijden tegen de booze geesten ⁸, den goeden strijd gestreden had, ontving zij een eeuwig geluk (74). Onmiddellijk na den dood, bleef de ziel nog drie nachten bij het lijk. Dat waren nachten van zware beproeving, waarin zij door de booze geesten werd aangevallen. De vierde dag gaat de ziel, onder geleide van een vrouw, de verpersoonlijking van haar werken, de brug Cinvat op, waaronder de donkere Onderwereld gaapt. De booze geesten spannen nu alle krachten in. Terzelfdertijd roepen de levenden Rashnu (de Waarheid) en den goeden Vayu, den geest van de bovenste atmosfeer aan. Ook Sraosha helpt de ziel, die tijdens haar leven aan hem geofferd heeft. Daar, op de brug Cinvat, heeft de scheiding plaats tusschen rechtvaardigen en onrechtvaardigen. De onrechtvaardigen vallen naar beneden in de duistere Onderwereld, die in het koude Noorden ligt en waar men den stank met een mes kan snijden ⁹, waar het voedsel vergiftigd is ¹⁰ en honger en dorst

1. *Jasna*, 9, 19.

2. Vgl. LEHMANN, *a.w.*, 248.

3. *Jasht*, 1, 25.

4. Vgl. SOEDERBLOM, *a.w.*, 246.

5. *Jasht*, VI, 1 enz.

6. Herod., I, 216, 4.

7. Vgl. CUMONT, *M.M.M.*, I, 127.

8. *Bundahish*, II, 10 enz.

9. *Bundahish*, 28, 48.

10. *Jasna*, 31, 20; 49, 11.

niet gestild worden ¹; de rechtvaardige echter komt aan bij Mithras (75). Volgens *Dinkart* XXXIV, 2, komt de ziel eerst in het sterrengebied, dan in het gebied van de maan, vervolgens in dat van de zon en tenslotte in het Onbegrensde Licht, waar Ahura woont. In *Hatoxt Nask* 18 spreekt Ahura bij de aankomst der ziel : « Brengt haar voedsel, boter van de lente ». Ook de Haoma werd er gedronken. Later althans werd dit in geestelijken zin verstaan : « De geestelijke vreugde in den Hemel is analoog met de natuurlijke vreugde hier op aarde, die genoten wordt bij een overvloedigen maaltijd ² ». Daar vindt de ziel ook Haurvatat, de Gezondheid, en Ameretat, de Onsterfelijkheid, die de belooning uitmaken van den rechtvaardige ³, en de heilige hymnen zijn de kleederen en het voedsel van den gelukkige ⁴.

Ook het lichaam zal eens deel hebben aan dat geluk. Op het einde der tijden zal Ahura Saoshyant (den Heiland) zenden, die de wereld zal vernieuwen door vuur en vooral de lichamen zal doen verrijzen. De aarde moet de beenderen geven, het water het bloed, de planten de haren en het vuur geeft het leven. Rechtvaardigen en onrechtvaardigen zullen opstaan ⁵. Een rivier van gloeiend metaal reinigt allen. Slechts zij, die onuitwischbare zonden bedreven, zullen met de booze geesten worden vernietigd. Dan zullen Saoshyant en zijn medehelpers een stier doden. Van het vet en van witte Haoma bereiden zij een onsterfelijkheidsdrank voor alle menschen ⁶.

§ 2 : DE GODSDIENST DER MYSTERIEN

Het is deze perzische godsdienst, dien wij terugvinden in de mysteriën. Over veel schriftelijke getuigenissen beschikken we niet, want de leer werd geheim gehouden (76), doch de monumenten bewijzen het.

1. *Datistan*, 32.

2. *Datistan*, 31; SOEDERBLUM, a.w., 101.

3. *Jasht*, I, 25.

4. *Jasna*, 55.

5. *Bundahish*, 30, 4-7; *Datistan*, 75, 4.

6. *Bundahish*, 30, 25; 19, 13.

De astrologische leer. Voor buitenstaanders ging de soteriologische leer verscholen achter de astrologische, die geleerd werd aan de nog niet ingewijden ¹ en die een klaar licht werpt op den babylonischen invloed.

Reeds de hoogste god, Zervan Akarana, is babylonisch, zooals we al zagen. Hij wordt hier Kronos of Saeculum genoemd en men stelt hem voor met een leeuwenkop, beeld van kracht, terwijl zijn openstaande muil den alles verslindenden tijd verzinnebeeldt. De vier vleugels zijn symbolen van zijn snelheid en de slang, die zich als een spiraal om zijn lichaam heenwindt, herinnert aan den loop van de zon. Tusschen de kronkelingen van de slang, zien we dan ook dikwijls de twaalf teekens van den dierenriem. Soms bijt de slang zich in den staart, beeld van de zon, die na volbrachten loop weer opnieuw begint, beeld van de eeuwigheid dus ². Kronos is de verpersoonlijking van het onvermijdelijk lot ³.

Machtige astrologische goden waren ook de planeten. Zij bezaten geheime krachten. Elk had zijn dag van de week en het feit dat er zeven inwijdingsgraden bestonden, houdt met hen verband. Celsus ⁴ leert, dat aan ieder een eigen metaal was toegewezen : aan Saturnus lood, aan Venus tin, aan Jupiter brons, aan Mercurius ijzer, aan Mars gemengd metaal, aan de maan zilver, aan de zon goud. Mithras staat bekend als de « Sol invictus » (77).

Langs die planeten daalde de praeeistente ziel naar beneden om de lichamen te bezielen en het kwade te bestrijden. Dit wordt duidelijk aangegeven door een hymne van de ziel ⁵, die geschreven werd vóór de Sassaniden (d.w.z. vóór 224 na Christus) en die perzische ideeën bevat ⁶. Het is een allegorie van de ziel, die op aarde neerdaalt en na volbrachte taak weerkeert (78). Op haar weg naar beneden, ontving zij van elke planeet bepaalde eigenschap-

1. Vgl. CUMONT, *Mystères*, 121.

2. CUMONT, *M.M.M.*, I, 80.

3. CUMONT, *Mystères*, 126.

4. Bij Origines, *contra Cels*, CUMONT, *M.M.M.*, II, 31, fr. b.

5. Uitgegeven door BEVAN, *The hymn of the Soul. Textes and Studies*, V, n. 3.

6. Vgl. CUMONT, *M.M.M.*, I, 15 noot 5.

pen, die zij op haar terugtocht na den dood weder aflegde ¹.

De twaalf maanden van het jaar waren gewijd aan de twaalf teekens van den dierenriem, die het menschelijk leven bepaalden. Dikwijls worden zij drie aan drie afgebeeld, naar de jaargetijden, die als deelen van den Tijd werden vereerd.

Ook de plaats, waar de geloovigen den cultus uitoefenden, brachten zij met de sterren in verband. Volgens Porphyrius ², werd de grot beschouwd als de wereld, en in de zoldering, die het firmament verzinnebeeldde, zaten gaten, waardoor het licht naar binnen viel, zooals ook de sterren de aarde verlichten. In den vloer waren op symmetrischen afstand zeven deuren geteekend, die de sferen der planeten aanduiden ³.

De zon en de maan werden dikwijls op een wagen voorgesteld. De maan vlucht voor de opgaande zon. Soms staan er kinderen bij met toortsen in de hand; Phosphores, de morgenster, houdt de toorts omhoog en Hesperos, de avondster, omlaag.

Bekend is ook de voorstelling van Mithras als Zonnegod in drie stadiën. In het midden Mithras, die den stier doodt en daarnaast de beide Dadophoren, Cautes, die de toorts omhoog houdt en Cautopates, die haar omlaag houdt. Het is de zon, die langzaam sterker wordend in het sterrenbeeld van den stier treedt en dan langzaam verzwakkend den winter aankondigt (79).

De soteriologische leer. Voor den myste evenwel hadden deze goden een andere beteekenis. Kronos met den scepter in de hand, was de Almachtige, en om aan te toonen, dat hij virtueel ook de macht der andere goden bezat, gaf men hem als symbolen den bliksem van Jupiter-Ahura, den staf van Mercurius, de tang van Vulcanus enz. De sleutels, die hij droeg, gaven toegang tot de twee hemelpoorten, die zich bevonden in de sterrenbeelden: den Kreeft en den Steenbok, vanwaar ook de zielen op de aarde neerdaalden. Hij is de schepper van Hemel (Jupiter-Ahura) en Aarde

1. CUMONT, *Rel. Orient.*, 3^e uitg., 277-278.

2. Bij CUMONT, *M.M.M.*, II, 40, *fr. a.*

3. CUMONT, *M.M.M.*, I, 198.

(Juno-Spenta Armait), aan wie hij de heerschappij heeft overgedragen (80). Ook schiep hij Ahriman, die met Hecate heerscht over de kwade geesten.

Het dualisme in de mysteriën. Zooals voor de oude Perzen, bestond ook voor de Mithracisten het wezen van den godsdienst in het Dualisme, in den strijd tusschen goed en kwaad, en een bas-reliëf van Virunum laat ons zien hoe Jupiter enkele monsters in de Onderwereld bliksemt (81).

Mithras. De aanvoerder in den strijd is evenwel Mithras. Hij wordt geboren uit een rots ¹, d.w.z. uit het hemelgewelf, wat gedacht werd van steen te zijn. Hij is dus de god van het licht, dat immers ook uit het hemelgewelf te voorschijn komt. In zijn hand draagt hij een brandende toorts, symbool van het nieuwe licht en dikwijls draagt hij ook een mes, wat wel duidt op het grootste werk, dat hij zal verrichten ². Ongetwijfeld onder invloed van het Christendom ³, wordt hij door herders aanbeden en de aanwezigheid van den baardigen Oceanus wijst ons er op, dat de geboorte plaats vond in de nabijheid van een rivier. Niet zelden staat er een boom bij, waarin SAXL ⁴ den levensboom ziet, welks vruchten Mithras de onsterfelijkheid schenken (82).

In vervolgcènes wordt Mithras' leven uitgebeeld. Met pijlen schiet hij tegen een rots, waaruit water vloeit voor de menschen (het licht perst water uit de wolken) ⁵. Mithras is dus de redder der menschen. Dan zien we een stier, die zijn brandend verblijf verlaat en een toevlucht zoekt in een scheepje. Mithras, die den naam van « stierendief » draagt, bevrijdt hier den hemelstier van Helios. Dan volgt een strijd met den Zonnegod, waarin Mithras overwon. We zien Helios geknield liggen en er komt een verbond tusschen hen tot stand, dat eeuwig duren zal; Mithras dus als god van waarheid en trouw (83). Tenslotte zien we

1. Fig. 13; CUMONT, *Mystères*, vgl. Firmicus Maternus, *de errore prof. rel.*, c. 20.

2. SAXL, *Mithras*, 73.

3. Vgl. CLEMEN, *Religionsgesch. Erklärung des neuen Test.*, 203.

4. A.w., 75.

5. CUMONT, *M.M.M.*, I, 165; vgl. SAXL, *a.w.*, 76.

Mithras te paard, gewapend met pijlen en begeleid door een leeuw. Waarschijnlijk is Mithras hier tot Zonnegod geworden, wiens symbolen pijl en boog zijn, terwijl de leeuw het dierenteeken is van de zon ¹.

Het grootste werk, dat Mithras verrichtte, was het doden van den stier, het eerste schepsel van Ahura. Na zijn overwinning brengt Mithras den hemelstier, de achterpooten van het beest rustend op zijn schouders ², naar de aarde in een grot. Het was een moeilijke tocht (transitus). De stier wist echter te ontsnappen ³ en dan zien we een afbeelding, waarop Mithras den stier doodt. Alles wijst er op, dat de stier gedood werd op zijn vlucht en daarom gaat het hier waarschijnlijk niet over een offe dood. Bovendien schijnt de gebeurtenis plaats te hebben in open lucht ⁴ (84). Reeds zagen we, dat volgens de *Bundahish* Ahriman den stier doodt. Hier doet het Mithras met hetzelfde gevolg, zooals de korenaren, die uit de wonden te voorschijn komen, bewijzen (85). Mithras is dus de schepper van het vegetatieve leven. Deze gedachte wordt nog sterker uitgedrukt in een bas-reliëf van Heddernheim, dat een vervolgcène laat zien. Daar ligt de gedooide stier op den grond. Twee kinderen dragen manden met vruchten en Sol reikt den verwonderden Mithras een enormen tros druiven toe, die den onsterfelijkheidsdrank bevat ⁵.

Wanneer we verder een blik slaan op het geheel, dan valt ons op, dat Mithras altijd min of meer droevig kijkt en nooit zijn blik richt op het mes, dat hij den stier in de flank steekt. Veeleer is zijn blik gericht op Helios en dikwijls staat er een raaf afgebeeld tusschen hem en den Zonnegod d.w.z. de bode van Apollo-Helios ⁶. Mithras doodt dus den stier tegen zijn zin, den wil volbrengend van Helios, met wien hij een eeuwigdurende vriendschap gesloten had.

LOISY ⁷ geeft een andere verklaring. Hij ziet in Mithras

1. Vgl. SAXL, *a.w.*, 77.

2. Fig. 18; CUMONT, *Mystères*.

3. CUMONT, *Mystères*, 136.

4. Vgl. CUMONT, *M.M.M.*, I, 184.

5. Bij CUMONT, *M.M.M.*, I, 196-197.

6. Vgl. Porphyrius, *De Abstn.*, III, 5; CUMONT, *M.M.M.*, I, 192.

7. *Mystères*, 198.

een lijdenden god, die zichzelf ten offer brengt. Immers de stier is Mithras zelf ¹. Wij kunnen geen andere conclusie trekken dan deze : De stier was geen gewone stier; hij was een hemelstier, wiens bloed en zaad een wonderbare kracht hadden. Mithras kan ook werken verrichten, die moeite kosten en tegen zijn gevoelens ingaan.

Op het bas-reliëf komen nog andere dieren voor. We zien een schorpioen, zooals we opmerkten, een dier van Ahriman, die tracht het zaad van den stier te bemachtigen ², of liever te vergiftigen ³, want volgens de Perzen werd het zaad van den oerstier in de maansfeer verheven, om gereinigd te worden en bracht het allerlei soorten dieren voort. Ook probeert een slang, eveneens een dier van Ahriman, het bloed te drinken. De hond, die er op voor komt, is daarentegen een dier van Ahura en zal hier aanwezig zijn, om de ziel van den oerstier te bewaken en de booze geesten te verjagen.

Naast den stierdoodenden Mithras staan de beide dadophoren, die, volgens CUMONT, de mysten deden denken aan het onsterfelijk leven ⁴.

Na dit grootsche werk voor de menschen te hebben volbracht, sluit Mithras zijn aardsche zending met een maal, waaraan Helios en andere goden deelnemen. Dan verlaat hij de aarde in den wagen van Helios, maar op het einde der tijden zal hij terugkeeren om allen op te wekken (86).

De taak der mysten. Evenals de oude Perzen moeten ook de mysten van Mithras meestrijden tegen het kwaad. Offer en gebed dienden om zich van de goddelijke hulp te verzekeren en zich voor het kwaad te behoeden. Vooral dit laatste trachtten zij met bloedige offers, die veelal aan de demonen werden gebracht, af te wenden (87). De vele ijzeren en bronzen messen en ook de beenderen, die men in de Mithreums gevonden heeft, bewijzen dit. Drankoffers werden er eveneens gebracht. De kruiken, schotels enz., die werden aangetroffen, duiden hier op. Een geliefd drank-

1. LOISY, *t.a.p.*, 195.

2. Zoo SAXL, *a.w.*, 68.

3. Zoo WUEST, *Mithras, Pauly-Wissowa*, XV, (1932), col. 2139.

4. *M.M.M.*, I, 212.

offer zal wel de wijn geweest zijn, die de Haoma verving en ook nu voorzeker werd beschouwd als een onsterfelijkheidsdrank, die tegelijkertijd ook lichaamskracht schonk en inwendige sterkte om te strijden ¹. Het valt immers niet te betwijfelen of de mysteriën kenden ook een moraal, zooals de oude Perzen. Het leven is een voortdurende strijd tusschen de goddelijke wet en de duivelsche inblazingen. Keizer Juliaan zegt, dat Mithras zijn geboden gaf ². Welke die geweest zijn, weten we niet, maar op het gebied van kuischheid hadden zij waarschijnlijk dezelfde strenge leer als de oude Perzen. Verder was Mithras de god van waarheid en trouw gebleven. De getrouwheid aan hun soldateneed, moet voor de mysten een der grootste deugden geweest zijn ³. De geloovigen hadden dus begrip voor het geestelijke, zooals misschien nog duidelijker naar voren treedt in fig. 5 van CUMONT's boek, *Les Mystères de Mithra*. We zien daar onder den stierdoodenden Mithras een krater, een slang, die uit den krater drinkt en een leeuw. SAXL ziet in de slang het lichaam en in den leeuw de ziel. Ziel en lichaam voeden zich dus met het bloed van den stier (88). Ook het water, dat Mithras uit de rots schiet, zouden we kunnen beschouwen als een bron van levend water voor de zielen ⁴.

Het leven na den dood. Na den levensstrijd wachtte den myste een eeuwig geluk. Onmiddellijk na den dood werd de ziel waarschijnlijk het voorwerp van twist tusschen goede en kwade geesten, zooals in het oude Iran. Vermoedelijk had er dan ook een oordeel plaats vóór den rechterstoel van Mithras en als de ziel waardig werd gekeurd de reis naar den hemel te aanvaarden, dan geleidt Mithras haar en verdedigt haar tegen de vijandelijke machten ⁵.

Zooals we zagen, was de perzische hemel in vieren verdeeld : Sterrengebied, Maangebied, Zongebied en Eeuwig licht. Onder astrologischen invloed is dit veranderd. Celsus ⁶

1. Vgl. *Jasna*, IX, 16, 48 enz.

2. *Caesares*, p. 336 c.; vgl. CUMONT, *Rel. Orient.*, 4^e uitg., 143.

3. Vgl. CUMONT, *Rel. Orient.*, 3^e uitg., 243.

4. CUMONT, *M.M.M.*, I, 166.

5. Jul. bij CUMONT, *M.M.M.*, II, 19, fr. b.

6. Bij Origines, *contra Celsum*, CUMONT, a.w., II, 31.

leert ons, dat de zielen door acht metalen deuren moesten, corresponderend met de zeven planeten en één, die leidde naar het rijk van Ahura Mazda. De deuren werden bewaakt door engelen van Ormazd en alleen de mysten, die de paswoorden kenden, konden doordringen tot in het paradijs ¹. In de zone van elke planeet ontdeed de ziel zich van de kleederen, die zij op haar heenweg aldaar had aangetrokken ².

De hel is wel die der oude Perzen gebleven en ook de gebeurtenissen op het einde der tijden stemmen overeen. Alleen moet men Mithras zetten in plaats van Saoshyant. Mithras doodt den stier, wekt de menschen op en maakt ze onsterfelijk. Een bas-reliëf uit Dieburg ³ laat ons zien hoe Mithras de wereld doet vergaan. Een algeheel terugkeer leerden de mysteriën echter niet. Alleen de ingewijden werden deelachtig aan een eeuwig geluk ⁴. De boozen werden met de duivels vernietigd.

§ 3 : DE ZEVEN INWIJDINGEN

Er hebben zeven inwijdingen bestaan. Het aantal en de namen heeft de H. Hieronymus ⁵ ons overgeleverd. Alleen mannen konden worden ingewijd. Voor vrouwen bleven de mysteriën gesloten (89).

De wijdingen. De inwijdingen hadden plaats in de Mithreums, die geen eigenlijke tempels waren, doch grotten, natuurlijke of nagebootste. Hetgeen nu volgt is een vertaling naar F. CUMONT ⁶ : « Wanneer hij (de neophyte) de trappen naar de crypte afdaalde en het hel verlichte en versierde heiligdom binnentrad, zag hij vóór zich, opgesteld in de absis, het eerbiedwaardig beeld van den stierdoodenden Mithras; zijn blik viel verder op den monsterachtigen, leeuwenkoppigen Kronos, versierd met zijn eigen-

1. Vgl. Jul. bij CUMONT, *M.M.M.*, II, 19, fr. b.

2. Vgl. CUMONT, *Rel. Orient.*, 4^e uitg., 283 (69).

3. CUMONT, *Rel. Orient.*, 4^e uitg., 274 (14).

4. Jul. bij CUMONT, *M.M.M.*, II, 19, fr. b.

5. *Epist. ad Laetam*, 107.

6. *Mystères*, 167-169.

schappen en mystische symbolen, wier beteekenis hem nog verborgen was. Aan weerszijden knielden biddend de aanwezigen in het halfduister of lagen neergevleid op steenen banken in diep gepeins verzonken. In het koor wierpen lampen een sterker licht op de beelden der goden en op de dienstdoende geestelijkheid, die, getooid met zonderlinge kleedingsstukken, den nieuwen bekeerling ontving... (90). In die heilige verwarring maakten de beelden, die eigenlijk belachelijk waren, op hem een diepen indruk en de onschuldige goocheltoeren, waaraan hij onderworpen werd, schenen hem ernstige gevaren toe, waarover zijn moed zegevierde... In zijn extase meende hij de grenzen der wereld achter zich te hebben gelaten ».

Na deze beschrijving, kunnen we ons beter de plechtigheden voorstellen (91). Onmiddellijk vóór de inwijdingen had waarschijnlijk een soort doopsel plaats. Volgens Tertullianus ¹ schonk dit doopsel vergiffenis van zonden. Reeds wezen we er op, dat de *Avesta* een uitwissching van moreele schuld door reinigingen kende. De geloovigen van Mithras zullen dit idee hebben vastgehouden. Het feit, door Porphyrius ² reeds verhaald en door de opgravingen bevestigd, dat de Mithreums steeds werden aangelegd bij een bron, wettigt dit vermoeden. De interpretatie van Tertulliaan kunnen we dus aanvaarden.

De eerste graad was die van « Raaf ». De Raaf hebben we leeren kennen als een bode van Helios; en Porphyrius ³ noemt hem, die tot « Raaf » gewijd werd een « helper », zoodat voor de hand ligt, dat de « Raaf » een soort koor-knaap is geweest.

Van den graad « Verborgene » is verder niets bekend.

De « Soldaat » nam misschien reeds deel aan de eigenlijke mysteriën. Hem werd een kroon aangeboden op een degen. Waarschijnlijk kon hij haar slechts met (schijnbaar) levensgevaar verdienen, maar op het oogenblik, dat men ze hem op het hoofd wilde plaatsen, weerde hij haar af en liet haar afglijden op zijn schouders, zeggend dat Mithras zijn

1. *De praescript. haeretic.*, 40.

2. Bij CUMONT, *M.M.M.*, II, 40, fr. a.

3. *De abstin.*, IV, 16.

eenige kroon was ¹. Waarschijnlijk is deze scène de navolging van hetgeen voorviel tusschen Mithras en Helios. Meermalen nl. komt er een afbeelding voor, waarop Helios geknield ligt, dikwijls met een kroon naast zich, terwijl Mithras er bij staat met een voorwerp in de opgeheven hand ². In het vervolg weigerde de « Soldaat » elke aardsche kroon. Verder kreeg hij een teeken gebrand of getatueerd op zijn voorhoofd ³, symbool van zijn eeuwige toewijding aan Mithras. Als « Soldaat » moest hij strijden en wel op de eerste plaats zichzelf overwinnen.

De Leeuw, zooals we zagen het symbool van vuur, is een zonnedier. Omdat water en vuur strijden, werd bij de wijding tot « Leeuw » honing gebruikt. Men stortte den honing uit over de handen en men spoorde den myste aan de handen rein te houden. Men reinigde er ook de tong mede ⁴ (92).

De honing kwam van de maan en was een voedsel voor de gelukzaligen ⁵. De conclusie is dus gewettigd, dat de honing alle leugentaal uitdelgde en den myste gelijkvormig maakte aan Mithras, den god van waarheid en trouw.

Ook bij de wijding tot « Pers » (93) werd honing gebruikt ⁶ en zal hier een behoudende kracht hebben gehad. De « Pers » droeg het costuum van Mithras.

De twee laatste wijdingen zijn die van « Zonnelooper » en « Vader ». De mytische scène, die aan de wijding tot « Zonnelooper » beantwoordde, zou de « hemelvaart » van Mithras zijn en de myste zou, evenals Mithras, « Zonnegod » worden ⁷.

De inwijdingen werden begeleid of voorafgegaan door zware beproevingen. Enkele afbeeldingen, die tot nu toe ontdekt werden, hebben hierop betrekking. CUMONT ⁸ geeft een afbeelding, die hij aldus beschrijft : « De myste is naakt en heeft een zittende houding; hij is geblinddoekt

1. Vgl. Tertullianus, *De praescript.*, 40 en *De Corona*, 15.
2. CUMONT, *M.M.M.*, I, 172-173.
3. WUEST, *Mithras, Pauly-Wissowa*, XV (1932), col. 2143.
4. Porphyrius, *De antro Nymph.*, 15.
5. CUMONT, *Mystères*, 162.
6. Porphyrius, *t.a.p.*
7. LOISY, *Mystères*, 179.
8. *Rel. Orient.*, 4^e uitg., tusschen blz. 142 en 143.

en zijn handen zijn waarschijnlijk vastgebonden op den rug. Achter hem nadert de mystagoge, naar het schijnt, met de bedoeling hem vooruit te duwen. Vóór den myste treedt een priester naderbij in oostersch costuum, met een hooge phrygische muts, die een degen uitgestrekt houdt in de richting van den wijdeling. In andere scènes knielt de naakte myste neer en ligt zelfs uitgestrekt op den grond ».

Dit bevestigt dus, wat de oude schrijvers reeds verhaalden (94). Verder verhaalt ons de geschiedschrijver Lamprides¹, dat Commodus de mysteriën ontheiligde, door een waren doodslag te bedrijven, terwijl het slechts een gefingeerde moest zijn. Ook maakte hij jacht op « Leeuwen » en op menschen, die vanaf hun knieën als draken waren gekleed², hetgeen misschien een navolging was van de mythe, volgens welke Ahura de reuzen in de Onderwereld bliksemde (95).

Het doel van al deze proeven was de stoïcijnsche ongevoeligheid³.

Berichten van Porphyrius⁴ en van Celsus⁵ leeren ons, dat het afdalen van de praeexsistente ziel en haar opstijgen werden getoond in de mysteriën (96). CUMONT⁶ meent, dat dit gebeurde door het aantrekken van kleederen, hetgeen de nederdaling symboliseerde, terwijl het uittrekken dier gewaden de opstijging beduidde. Dit is zeer waarschijnlijk. Doch welk soort kleederen waren het? Porphyrius⁷ beweert, dat de mysteriën een zielsverhuizing hebben gekend. Niettegenstaande dit veelal als een vergissing zijnerzijds wordt aangezien, meenen we toch, dat hij gelijk heeft. Zeer zeker kan deze metempsychose niet die der Orphisten zijn; veeleer gaat zij in omgekeerde richting (97). Porphyrius⁸ ziet verband tusschen de dierengraden, de metempsychose en de teekenen van den dierenriem. Met HOPFNER zal men zich die zielsverhuizing als volgt moeten voorstellen :

1. *Commodus*, 9; bij CUMONT, *M.M.M.*, II, 21 *fr. a.*

2. *T.a.p.*

3. Zoo CUMONT, *Mystères*, 166.

4. *De antro Nymph.*, 6.

5. Bij Origines, *Contra Cels.*, VI, 21.

6. *Rel. Orient.*, 4^e uitg., 283 (69).

7. Bij CUMONT, *M.M.M.*, II, 42, *fr. g.*

8. *De abstin.*, IV, 16.

Zooals de oerstier aan het begin van al het gewordene staat, zoo moet de ziel eerst in dierenlichamen wonen. Zij daalde vanuit het hemelsche gebied op aarde neer en moest, tengevolge van haar reis door het sterrengebied van den dierenriem, eerst dierenlichamen aannemen, de lichamen nl. van een Raaf, een Valk, een Adelaar en tenslotte van een Leeuw (98). Dan volgde, tengevolge van den doortocht door de planetensferen, haar geboorte in menschenlijke lichamen : Verborgene, Soldaat, Zonnelooper en Vader. De niet-ingewijden moesten deze metempsychose onbewust doormaken, vanwege de astrologische noodzakelijkheid, maar de mysten van Mithras maakten ze bewust door. De hoofdwijding was die van « Zonnelooper » en « Vader ». Nu kon de ziel zich weer verheffen uit de aardsche sferen tot het sterrengebied en worden teruggevoerd naar den Schepper (Ahura Mazda), die achter de achtste deur troonde. De laatste inwijding beteekende dus een vlucht van de ziel van de aarde door het sterrengebied tot den schepper ¹.

De heilige maaltijd. De mysten hielden ook ritueele maaltijden ondereen. Reeds de aanleg der banken in de Mythreums wijzen er op en ook een bas-reliëf ² laat zulk een maaltijd zien (99). In dit verband is het getuigenis van Justinus ³ van het allergrootste gewicht. Volgens hem nuttigden de mysten van Mithras onder gezangen brood en water (100). Hij ziet hier een groote gelijkenis met de Eucharistie, welke gelijkenis hij verklaart door duivelsche kunsten. LOISY ⁴ meent, dat Justinus niet alleen een groote gelijkenis ziet met de eucharistische elementen, maar ook met de eucharistische formule d.w.z. brood en water zouden de substantie van de godheid bevatten. De stierdoodende Mithras, aldus LOISY, herinnerde den mysten niet alleen aan het ontstaan der dingen en aan den stier, die op het einde der tijden zal worden gedood, neen ook nu nog staat het dooden van den stier in het centrum van den cultus. Evenals het koren, dat uit den Oerstier (Mithras)

1. Aldus HOPFNER, *t.a.p.*, col. 1345-1346.

2. Fig. 21 van CUMONT's boek, *Mystères*, 164.

3. I, *Apol.*, LXVI, 4.

4. *Mystères*, 194-195.

te voorschijn kwam, de zelfstandigheid van den god-stier bevatte, zoo bevat na het mystisch herhalen van die handeling, ook het brood en het water, het voedsel der mysten, de zelfstandigheid van den Stier-Mithras, gelijk eveneens het voedsel der gelukzaligen de zelfstandigheid van den goddelijken Mithras-stier, die op het einde der tijden zal worden gedood, bevatten zal ¹. Zelfs DIETERICH ² vindt deze interpretatie wel wat te sterk (101). Vooreerst toch is het zeer twijfelachtig, of het dooden van den oerstier een offerdood is, zooals we reeds zagen en vervolgens is van samenhang geen sprake ³. Waaruit blijkt verder dat die stier een god is? Het is zeer zeker een buitengewone stier en wel om zijn scheppingskracht, maar als god werd hij nooit vereerd. In den dagelijkschen cultus zal hij geen andere beteekenis gehad hebben als die van een geliefd offerdier.

Wat verder de gedachte van Justinus betreft; we weten dat de Apologeten steeds geneigd zijn christelijke gedachten te leggen in de mysteriën. Justinus zag ook frappante gelijkenissen met de Eucharistie in het Oud Verbond, en dat zijn toch maar uitwendige analogieën ⁴. We moeten dezen maaltijd zien in verband met de maaltijden in Perzië. Ook daar werd brood en water gezegend en uitgereikt aan de geloovigen ⁵. Het was dus alleen een heilige maaltijd en het is mogelijk dat hij, onder invloed van het Christendom ⁶ beschouwd werd als een gedachtenis aan den maaltijd, dien Mithras eens met Sol gehouden had. Misschien werd op sommige plaatsen in plaats van water wel wijn gebruikt, die de machtige Haoma verving, wier heilzame uitwerking wij reeds kennen.

1. *Mystères*, 189-195.

2. *Mithrasliturgie*, 2^e uitg., 102-103.

3. Vgl. CLEMEN, *Religionsgesch. Erklärung des neuen Testaments*, 187.

4. Vgl. W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie*, 313.

5. Vgl. E. LEHMANN, *a.w.*, 250. Aanhangel noot (73).

6. Vgl. CLEMEN, *a.w.*, 188; CUMONT, *Mystères*, 205.

BESLUIT VAN HET EERSTE DEEL

Wanneer we nu een terugblik werpen op de godsdiensten, die wij behandelden, dan kunnen we het optimisme van CASEL niet deelen. Er spreekt over het algemeen weinig godsdienstige geest tot ons.

Moraal is onbekend voor Eleusis. We willen niet direct deze mysteriën van onzedelijkheid beschuldigen, maar begrijpen toch ook de verontwaardiging der Vaders, die door het natuurlijk realisme diep waren geschokt. Het blijft een groot gebrek, dat de beschaafde Grieken zich niet boven dat natuurlijk realisme hebben kunnen verheffen; al kan men ter verontschuldiging aanvoeren, dat verandering in de riten niet goed mogelijk was, aangezien de godin zelf ze had ingesteld. Het pleit niet voor de heidenen van die dagen, dat geestelijke gedachten hun ten eenenmale vreemd bleven. Noch een geestelijk begrip van de ziel, noch een geestelijk begrip van het leven na den dood, of van fouten, die een geestelijk leven der ziel vernietigden, is te ontdekken. Wel werd, naar het schijnt, eerbied voor het kind aangekweekt. De mysten leefden mee met Demeter, die treurde over het verlies van haar kind en met blijdschap begroetten zij de geboorte van het kind Plutos.

Met de mysteriën van Dionysos is het niet beter gesteld. Integendeel! Waar we te doen hebben met de Dionysos-Bacchus mysteriën, ontmoeten we zelfs onzedelijkheid en slemppartijen. De orphische mysteriën steken hierbij gunstig af. Immoraliteit vinden we daar niet, maar toch ook geen moraal. Het blijft de materie, die het geluk belemmert. De ziel wordt als iets goddelijks beschouwd, maar toch is ze niet geestelijk te noemen en het leven na den dood wordt, vooral in niet-orphische mysteriën, maar al te stoffelijk opgevat.

In de mysteriën van Isis hebben we zedelijke begrippen gevonden. Met reden mogen we veronderstellen, dat het

Nijlwater ook zedelijke misdrijven uitwischte. Een geestelijke wedergeboorte ontvingen de Isis-geloovigen echter niet. Verder kan niet genoeg gewezen worden op het gevaar christelijke ideeën te leggen in de heidensche mysteriën. Zonder grond zou men deze zedelijke misdrijven zonden noemen. De mysten beschouwden die vergripen niet als een beleediging van de godheid. Hun goden toch waren niet op de eerste plaats gewetensgoden en zedelijke wetgevers. Misschien werden na Christus de vergripen zoo beschouwd als in de Isismysteriën, doch nooit werden ze beschouwd als een berooving van een hooger geestelijk leven, die de latere theologen « *privatio gratiae sanctificantis* » noemden ¹. Zedelijke en materiele vlekken stonden bij hen even hoog aangeschreven. Beide verhinderden het geluk. Is de ziel geestelijk en wordt het leven na den dood geestelijk opgevat? Het is zeer te betwijfelen. In Egypte had ook het lichaam deel aan het geluk na den dood. Als deze gedachte stand hield in het grieksch-romeinsche Rijk, dan is dit een voordeel te noemen. Niettegenstaande CUMONT ² het voor zeker houdt, is het toch aan twijfel onderhevig. Noch Egyptenaren, noch Grieken en Romeinen kenden de verrijzenis en de mummificering werd buiten Egypte niet toegepast. Wel spreekt een meer godsdienstige geest tot ons. De Isis-dienst had een rijk ceremonieel, hetgeen een aanleiding kon zijn om heel het godsdienstig leven te verdiepen. Zoo wijdt Lucius zijn leven toe aan Isis, dagelijks haar beeld beschouwend.

De mysteriën van Mithras zijn ontegenzegglijk de volmaaktste. Een zekere volmaaktheid in de leer en een nog grootere volmaaktheid in de geheele levensopvatting valt niet te ontkennen. Niettegenstaande het polytheïsme stand hield, nadert men toch tot het monotheïsme. De hoogste God, Zervan, is eeuwig en in zekeren zin Almachtig. Maar toch oefent hij geen invloed meer uit op de wereld. Zijn macht heeft hij overgegeven aan Ahura en deze op zijn beurt weer aan Mithras. Mithras staat alleen en is kuisch. Onzedelijkheid vinden we dan ook niet, noch in de mythe, noch in de riten. Integendeel, Mithras eischt deugden van

1. Vgl. K. PRUEMM, *Der christl. Glaube*, II, 259.

2. *Rel. Orient.*, 3^e uitg., 156.

zijn navolgers en hij zelf is het voorbeeld, waaraan de mysten zich moeten spiegelen. Naast zedelijkheid komt ook nog tooverij voor en bij de inwijdingen werd nog met lichteffecten gewerkt. De riten zelf getuigen nog van groote ruwheid. Geven de overige mysteriën ons slechts brokstukken van godsdienst te zien, de Mithrasmysteriën stellen een geheelen godsdienst daar. Een geestelijk idee van de ziel in de mysteriën is niet onwaarschijnlijk en ook het gelukkig leven na den dood wordt meer geestelijk opgevat. Daarbij komt nog dat ook eens het lichaam zal deel hebben aan het geluk. In de grieksch-romeinsche wereld schijnen alleen de Mithracisten de verrijzenis te hebben gekend.

Wanneer we nu de wezenskenmerken beschouwen, die CASEL in de heidensche mysteriën vond, dan komen we tot het besluit, dat hij zich niet voldoende gehoeed heeft voor het gevaar christelijke ideeën te leggen in de heidensche mysteriën. Zeer zeker is het doel van alle mysteriën een gelukkig leven, het heil van de ziel, vooral na den dood. Bestaat dit geluk in een vergoddelijking? Misschien werd de myste van Eleusis een aangenomen kind van Demeter, maar een echte vergoddelijking heeft zeker Eleusis nooit gekend. De myste van Dionysos werd vergoddelijkt. Maar deze vergoddelijking is zeer negatief op te vatten en bestaat in het losmaken der ziel van het lichaam. Die vergoddelijking kan derhalve eerst plaats vinden na den dood. Hoe CASEL dan ook kan spreken van wedergeboorte hier op aarde is ons een raadsel. Die gedachte kon bij de heidenen ook niet opkomen, aangezien een geestelijk idee van de ziel hun ontbrak. Trots de woorden van Apuleius : « quodam modo renatus », is ook in de Isis-mysteriën van een echte geestelijke wedergeboorte geen sprake. Bovendien is Apuleius een zeer late getuige, die schreef toen het Christendom al zeer verbreid was. Over een wedergeboorte van den Mithras-myste spreekt geen enkele tekst.

CASEL heeft goed gezien dat die vergoddelijking werd bewerkt door de riten alleen of om christelijke termen te gebruiken : de riten werkten « ex opere operato ». Toch moet men voorzichtig zijn in het gebruik van dezen christelijken term. De christelijke sacramentele riten eischen

tevens van den mensch goede werken, al was het alleen maar het zich onthechten aan de zonde. Ook kunnen we toegeven dat de riten meestal een symbolische herhaling zijn van wat er in de mythe heeft plaats gehad, maar dat er een heilsdaad op mystisch-werkelijke wijze tegenwoordig komt, wordt nergens gezegd. Geen enkele mythe bevat trouwens een « heilsdaad » d.w.z. een goddelijke lijdensdaad ten voordeele van de menschen. En dat de heidenen zouden geloofd hebben, dat in de riten de gebeurtenissen, die plaatsgrepen in de mythe, werkelijk werden hernieuwd, kunnen wij niet aannemen.

CASEL beziet het heidendom door een christelijken bril. Als katholiek verwerpt hij natuurlijk de these der rationalisten, die beweren dat het Christendom afhangt van de mysteriën, maar overigens heeft hij van die geheime eerediensten eenzelfde begrip als b.v. LOISY. Ook hij ziet in de mythe een heilsdaad, die zich dan in de riten vernieuwt ten voordeele der geloovigen met het gevolg dat niet meer de geloovige zelf, maar de god van het mysterie in hem leeft ¹.

Dit begrip steunt op de meening dat de mysteriën stervende en weer opstaande goden hebben gekend. Vooral Dionysos en Osiris zouden werkelijk weer opstaan tot een nieuw leven. LOISY wordt zoo aangegrepen door de gedachte aan lijdende en stervende goden, dat hij het klaar krijgt zelfs in Mithras een lijdenden god te zien, zooals we zagen. De myste zou door de riten zich dus willen vereenigen met een lijdenden, stervenden en weer opstaanden god en zoo een wedergeboorte ondergaan. Dit is echter een groote dwaling. « Vóór het Christendom, aldus BOULANGER ², bestaat er geen getuige of zelfs maar een zinspeling, die ons toelaat te beweren, dat de ingewijde meende met zijn god te sterven en met hem te verrijzen tot een nieuw leven, zooals men tamelijk algemeen beweert. »

Ons onderzoek heeft dus niet geleid tot de bepaling, die CASEL gaf van mysterie. « Mysterie » is heel wat minder dan CASEL er in ziet. We zouden het als volgt kunnen

1. Vgl. LOISY, *Mystères*, 19.

2. *Orphée*, 101.

definieeren : « *De cultusmysteriën zijn een verzameling van riten, die meestal een symbolische nabootsing zijn van de mythe ; doordat de geloovigen deze voltrekken, verkrijgen zij magisch een gelukkig leven hier op aarde, maar vooral na den dood ».*

Hiermede is dus ons eerste deel geeindigd. Ons rest nog, te beschouwen of het Christendom een mysteriëngodsdienst kan worden genoemd en in welken zin.

DE CHRISTELIJKE MYSTERIEN

- I. HET CHRISTELIJK MYSTERIE.
- II. DE HEIDENSCHÉ MYSTERIEN EN HET CHRIS-
TENDOM.
- III. SACRAMENTEN EN SACRAMENTALIEN ALS
MYSTERIEN.

DE CHRISTELIJKE MYSTERIEN

De maior van CASEL's bewijs bleek dus onwaar. We moeten nu den minor gaan onderzoeken. We zullen dit doen in drie hoofdstukken. Het eerste zal een eenvoudige beschrijving zijn van het Christendom, zooals vooral St. Paulus het predikte; het tweede zal een vergelijking zijn van het Christendom met de heidensche mysteriën; het derde tenslotte zal zich meer in het bijzonder bezig houden met CASEL's traditiebewijs.

HET CHRISTELIJK MYSTERIE

Met het Christendom, treden we een geheel andere wereld binnen, van een physische in een geestelijke wereld, van een natuurlijke in een bovennatuurlijke. Zeker, God is ook de schepper van de physische wereld, ook van het natuurlijk leven, maar dit dient slechts als ondergrond, als fundament, voor een nieuw geestelijk en bovennatuurlijk leven. Hij schiep de eerste menschen in staat van genade en verrijkte hen met buitennatuurlijke gaven, die hen onsterfelijk maakten. Adam's val bracht den val van geheel de menschheid met zich mee. Adam verstoorde geheel de door God gewilde orde; en de zonde, eenmaal in de wereld getreden, heerscht er als een tyran en breidt haar rijk verder uit. We behoeven slechts te wijzen op *Rom.*, I, 29-32, om te zien hoever het gekomen was. De oneindig rechtvaardige God wilde de schuldige menschheid niet in genade aannemen, zonder volledige voldoening te eischen, maar zijn overgrootte Barmhartigheid vond een middel uit, dat geen mensch ook maar zou kunnen vermoeden. Van eeuwigheid besloot Hij zijn « Welbeminden Zoon »¹ te zenden om geheel de menschheid (102) te verlossen van de zonde en van de vrucht der zonde, den dood. En « toen de volheid van den tijd was gekomen, heeft God zijn eigen Zoon gezonden »², door Wien Hij alles gemaakt had³, met geen ander doel dan om de door de zonde verspreide menschheid weer tot een eenheid te vereenigen⁴ (103). God blijvend, heeft de Zoon het niet beneden zich geacht de gestalte aan te nemen

1. *Luc.*, 3, 22. Schriftuurteksten citeeren wij, op een enkele uitzondering na, volgens de uitgave van *Petrus Canisius*.

2. *Gal.*, 4, 4.

3. Vgl. *Joan.*, 1, 3.

4. Vgl. *Eph.*, 1, 10.

van een slaaf ¹ (104). Hij is in alles aan ons gelijk geworden, behalve in de zonde. Rein werd Hij ontvangen door tusschenkomst van Gods' Almacht ², en Hij alleen kon zeggen : « Wie uwer overtuigt Mij van zonde » ³.

Heel zijn leven heeft Hij gewerkt aan de uitvoering van het goddelijk plan en reeds bij zijn intrede in deze wereld sprak Hij : « Zie Ik kom... om uwen wil te doen, o God » ⁴. De wil van zijn Vader bleef het richtsnoer van zijn leven en tot in bijzonderheden stond Hem het grootste werk, dat Hem te wachten stond voor oogen : « Zie, wij gaan op naar Jerusalem; en alles, wat door de profeten over den Menschenzoon is geschreven, zal worden vervuld. Want Hij zal worden overgeleverd aan de heidenen; Hij zal worden bespot, mishandeld, bespuwd. Men zal Hem geselen en doden; en op den derden dag zal Hij verrijzen » ⁵. Ook het doel van dit grootste aller werken stond Hem helder voor den geest : « Zoo ook is de Menschenzoon gekomen, niet om gediend te worden, maar om te dienen en zijn leven te geven tot losprijs voor velen » ⁶. Hij ziet zich als de slang, die tot heil van velen wordt verheven ⁷, als den goeden herder, die vrijwillig zijn leven geeft om zijn schapen te redden ⁸. Zijn bloed zal vloeien voor velen ⁹.

Hij, de tweede Adam, kwam herstellen, wat de eerste had verwoest. Hij is voor ons tot zonde geworden ¹⁰ en heeft zichzelf voor de Kerk overgeleverd, omdat Hij haar liefhad en om haar te heiligen ¹¹. Met Christus is ook de zonde aan het Kruis gehecht ¹²; en de dood stierf, toen het Leven eenmaal gestorven was ¹³. Maar de dood, waaraan ook Christus ten offer viel, werd niet overwonnen, tenzij ook

1. Vgl. *Philip.*, 2, 6-8.

2. Vgl. *Luc.*, 1, 35.

3. *Joan.*, 8, 46.

4. *Hebr.*, 10, 7.

5. *Luc.*, 18, 31-33.

6. *Matth.*, 20, 28.

7. Vgl. *Joan.*, 3, 14.

8. Vgl. *Joan.*, 10, 18.

9. Vgl. *Marc.*, 14, 24.

10. Vgl. *II Cor.*, 5, 21.

11. Vgl. *Eph.*, 5, 25-26.

12. Vgl. *Colos.*, 2, 14.

13. 1^e antifoon, Vespers van Kruisvinding.

Christus verreest : « Maar zoo Christus niet is verreezen, dan is uw geloof zonder nut en zijt ge nog in uw zonden » ¹ (105). Dood en Opstanding van Jesus zijn, volgens St. Paulus, de grondslag van het Christendom, ja hij kent niets meer in zijn leven dan Jesus en dien gekruisigd ².

De verlossing, die Jezus bewerkte door zijn Dood en Verrijzenis, is voor St. Paulus « essentieel een vernietiging van de zonde...; is de zonde een val, de verlossing zal een opstanding zijn; is de zonde een ziekte, de verlossing zal een geneesmiddel zijn; is de zonde een kwaad, de verlossing zal een uitboeting zijn; is de zonde een slavernij, de verlossing zal een bevrijding zijn; is de zonde een beleediging, de verlossing zal... de verzoening zijn tusschen God en den mensch » ³.

Deze woorden zijn volkomen waar, als men maar in het oog houdt, dat de verlossing de vernietiging beteekent van de zonde en al haar gevolgen en wel op de eerste plaats van de berooving van het goddelijk leven in den mensch.

Mystiek Lichaam. Ook dat leven heeft God ons weergeschonken in Christus. In Hem heeft Hij ons tot een eenheid gemaakt, ons d.w.z. joden en heidenen. Dat is de gansche inhoud van het « mysterie », dat St. Paulus predikt; het mysterie, dat van eeuwigheid verborgen was ⁴, maar dat thans is geopenbaard ⁵ en wel door Paulus ⁶ (106). Sinds het visioen op den weg naar Damascus, waar hij Jesus' stem hoorde : « Saul, Saul, waarom vervolgt ge Mij? » ⁷, liet hem de gedachte, dat Jesus woont in de geloovigen, niet meer los. Steeds duidelijker formuleerde hij dit mysterie, totdat het in den brief aan de Ephesiërs zijn definitieve uitdrukking vond (107). Die vereeniging van allen, ja van alles ⁸, maakt ons St. Paulus duidelijk door een analogie met het menschelijk lichaam (108). Christus is het Hoofd en

1. *I Cor.*, 15, 17.

2. *I Cor.*, 2, 2.

3. F. PRAT, *La Théologie de saint Paul*, II, 226.

4. *Eph.*, III, 9.

5. *Rom.*, 16, 26.

6. *Eph.*, 3, 2.

7. *Hand.*, 9, 4.

8. *Eph.*, 1, 10.

wij zijn de ledematen. Hij is voor ons geworden : « Wijsheid, Gerechtigheid, Heiligheid en Verlossing » ¹. De Kerk « is zijn Lichaam, vol van Hem, die alles in allen vervult » ². « Hijzelf is het geweest, die sommigen tot Apostelen heeft aangesteld, anderen tot profeten, evangelisten, herders en leeraars; maar met het doel de heiligen tot volmaakte plichtsvervulling te brengen, om op te bouwen het Lichaam van Christus tot den tijd, dat we allen tot de eenheid des geloofs en der kennis van Gods Zoon zijn gekomen, een volwassen man zijn geworden en de mannenmaat van den volmaakten Christus hebben bereikt... Door Hem wordt het gansche lichaam samengevoegd en samengehouden, omdat elk gewricht zijn taak vervult met de kracht die ieder lid in het bijzonder is toegemeten; en zóó voltrekt zich de groei van het lichaam tot eigen opbouw in liefde » ³.

Aldus verschijnt ons de Kerk als de voltooiing van Christus, als zijn volheid (plerôma). Zonder Haar is Christus niet af. St. Paulus spreekt van : « aanvullen in mijn vleesch, wat aan Christus' lijden ontbreekt, ten bate van zijn Lichaam, de Kerk » ⁴. Ja heel het leven van den christen is het leven van Christus : « Maar wanneer Christus, ons leven, wordt geopenbaard, dan zult ook gij geopenbaard worden in glorie te zamen met Hem » ⁵. Er heeft om zoo te zeggen een nieuwe schepping plaats gehad : « Zoo iemand in Christus is, dan is hij een nieuw schepsel; het oude is voorbij, zie het nieuwe is daar » ⁶.

De menschheid begint dus opnieuw. Er is een nieuwe Adam⁷, er is een nieuw geslacht en dat nieuw geslacht is slechts één mensch, de nieuwe mensch, volmaakt en gansch : « Thans is er geen jood meer of heiden, geen slaaf en geen vrije, geen man en geen vrouw. Want allen zijt gij één in Christus Jesus » ⁸ (109). Of nog sterker in den reeds aangehaalden tekst uit den brief aan de Ephesiërs : « ... tot

1. *I Cor.*, 1, 30.

2. *Eph.*, 1, 23.

3. *Eph.*, 4, 11-16.

4. *Col.*, 1, 24.

5. *Col.*, 3, 4; vgl. *II Cor.*, 5, 15.

6. *II Cor.*, 5, 17; vgl. *Gal.*, 6, 15.

7. *I Cor.*, 15, 20-22; vgl. *Rom.*, 5, 12-18.

8. *Gal.*, 3, 28.

den tijd, dat we allen... een volwassen man geworden zijn » ¹. Alle christenen dus vormen te zamen één persoon en die persoon is Christus : « Want zooals het lichaam één is, ofschoon het veel leden heeft en van den anderen kant al de leden van het lichaam, hoe talrijk ook, één lichaam vormen, zoo ook Christus » ². « Zóó is er geen Griek meer of Jood, geen besnedene of onbesnedene, geen barbaar en geen Scyth, geen slaaf en geen vrije ; maar Christus is alles in allen » ³ (110).

Jesus echter is ook God en allen, die « Christus hebben aangetrokken » ⁴, zijn z'n vergoddelijkte ledematen : « Immers in Hem woont lichamelijk de gansche Volheid der Godheid ; en in gemeenschap met Hem zijt ge aan die volheid deelachtig geworden. Hij is het Hoofd van alle Heerschappijen en Machten » ⁵. Het leven van den christen is dus het leven van Christus ⁶, of « in Christus » ⁷, een eeuwig leven ⁸, het leven van God zelve ⁹. Omdat Christus de Zoon Gods is en wij zijn ledematen zijn, zijn ook wij zonen, doch aangenomen ¹⁰, voorbestemd om in alles gelijk te worden aan het beeld van den eenigen Zoon ¹¹. Evenals Christus bezitten ook wij nu den H. Geest ¹². De H. Geest is ons levensbeginsel ¹³, onze kracht ¹⁴, in één woord de H. Geest is alles ¹⁵. De H. Geest is dus de ziel van het Lichaam, evenals Christus, omdat de Geest de Geest van Christus is (111).

Al wordt niet ontkend, dat Christus het Hoofd is der Kerk vóór zijn Dood en Verrijzenis (112), in actu secundo

1. Eph., 4, 13.

2. I Cor., 12, 12.

3. Col., 3, 11.

4. Gal., 3, 27.

5. Col., 2, 9-10.

6. Vgl. Gal., 2, 20.

7. Rom., 6, 23.

8. Rom., 2, 7.

9. Eph., 4, 18.

10. Gal., 4, 5.

11. Rom., 8, 29.

12. Rom., 8, 9, 11, 23.

13. II Cor., 3, 5 enz.

14. Rom., 15, 13.

15. Vgl. I Cor., 12, 4-13.

echter, om het filosofisch uit te drukken, oefent hij de functie van Hoofd niet uit, tenzij na zijn Dood en Verrijzenis : « Hij is ook het Hoofd van het Lichaam, de Kerk; Hij is het begin, de Eerstgeborene uit de dooden... God heeft zich door Hem met allen willen verzoenen... n a d a t Hij vrede had gebracht door het Bloed van zijn Kruis » ¹.

De geschiedkundige feiten van Jesus' Dood en Verrijzenis mogen we dus niet uit het oog verliezen. Allen zijn in Hem gestorven en verrezen : « Eén is voor allen gestorven; dus zijn ze allen gestorven » ².

Die gedachte heeft St. Paulus de woorden ingegeven als m e d e-gekruisigd, m e d e-gestorven, m e d e-verrezen met Christus (113). Christus is gestorven en doodge zoo de zonde. Ook de christen is gestorven, omdat de zonde in hem vernietigd werd. De dood van den christen is er door den Dood van Christus en het nieuwe leven in den christen, hangt af van Jesus' Dood en Verrijzenis. Toen Jesus, ons Hoofd, dus stierf en verrees, stierven en verrezen ook wij. Jesus en de christen sterven en verrijzen dus te zamen. En telkens als de christen sterft of verrijst, herhaalt zich op mystische wijze Jesus' Dood en Verrijzenis. De handelingen en het Lijden van Christus zetten zich voort in de geloovigen. Gelijk het Lichaam der Kerk zijn aanvulling is in de orde van het zijn, zoo is het handelen der Kerk de aanvulling van zijn handelen ³.

Doopsel en geloof. Die intieme vereeniging met Christus, ons Hoofd en daardoor ook met de andere christenen, wordt bewerkt door de sacramenten en wel op de eerste plaats door het Doopsel : « Allen toch, joden of heidenen, slaven of vrijen, allen zij we in éénen Geest tot één lichaam gedoopt en allen zijn we met één Geest gedrenkt » ⁴. « Christus heeft de Kerk bemind. Hij heeft zich voor haar overgeleverd; om haar te heiligen en te reinigen door het Waterbad, vergezeld van het woord » ⁵. Reeds de Dooper kondigde

1. Col., 1, 18-20.

2. II Cor., 5, 14.

3. Vgl. J. M. VOSTÉ, *Comment. in Epist. ad Eph.*, 2, 6, blz. 146-147.

4. I Cor., 12, 13.

5. Eph., 5, 25-26.

het christelijk Doopsel aan als een doopsel met den H. Geest ¹ (114), het beginsel van het nieuwe leven; en Jesus zelf legde het Doopsel uit als een wedergeboorte uit water en den H. Geest : « Zoo iemand niet geboren wordt uit water en Geest, kan hij niet ingaan in het koninkrijk Gods » ². Ook St. Paulus spreekt over het Doopsel als een bad van wedergeboorte en vernieuwing door den H. Geest ³; en in zijn brief aan de Thessalonicenzen noemt hij het een verlichting ⁴.

Het schoonst echter schrijft St. Paulus over den Doop in zijn brief aan de Romeinen. Hij gebruikt daar een prachtig symbolisme, dat gegrond is op den Doop door onderdompeling : « Of weet ge niet, zoo zegt hij, dat wij allen, die gedoopt zijn tot de gemeenschap met Christus Jesus, dat we gedoopt zijn tot de gemeenschap met zijn Dood? In die gemeenschap met zijn Dood zijn we dus begraven met Hem door het Doopsel, opdat ook wij een nieuw leven zouden leiden, zooals Christus door de glorie van den Vader uit de dooden is opgewekt. Want wanneer we met Hem zijn saamgegroeid door het beeld van zijn Dood, dan zullen we het ook wezen door dat van zijn Verrijzenis. Dit weten we : onze oude mensch is gekruisigd met Hem, opdat het zondige lichaam ten onder zou worden gebracht, en wij niet langer slaven der zonde zouden zijn; want wie dood is, is vrij gemaakt van de zonde » ⁵.

In dit symbolisme is alles uitgedrukt, zoowel het negatieve effect van het Doopsel als het positieve en bovendien het verband met Christus' zoendood, waardoor de zonde in ons vernietigd wordt en het nieuwe leven in ons begint te groeien. Evenals Christus door zijn Dood de zonde vernietigde en door zijn Verrijzenis den dood overwon, zoo ondergaan we in den Doop een mystischen dood aan de zonde, een mystischen dood, die werkelijk is, omdat de effecten werkelijk zijn nl. we sterven aan de zonde en aan

1. *Marc.*, 1, 8.

2. *Joan.*, 3, 5.

3. *Titus*, 3, 5.

4. *I Thess.*, 5, 5; vgl. *Eph.*, 5, 8.

5. *Rom.*, 6, 3-7; vgl. *Col.*, 1, 12.

den ouden mensch ¹. Christus' Dood en Verrijzenis dooden dus in ons de zonde en geven ons een onsterfelijk leven. We mogen dan ook met CASEL zeggen, dat onder den doop-ritus Christus' heilsdaden wederom tegenwoordig komen. Hoe, zullen we later bepalen.

Opgemerkt dient nog te worden dat het geloof bij het Doopsel behoort. Het geloof is als het ware de *conditio sine qua non* voor het tot standkomen van die mystieke vereeniging. Sprak Christus na zijn Verrijzenis niet tot de Apostelen : « Wie gelooft en gedoopt is, zal zalig worden; maar wie niet gelooft, zal worden veroordeeld? » ². Zoo werd ook Paulus gedoopt « onder aanroeping van Jesus' Naam » ³ (115). En als de gevangenbewaarder Paulus vraagt, wat hij doen moet, om zalig te worden, dan luidt zijn antwoord : « Geloof in den Heer Jesus en ge zult gered worden, gij en uw gezin » ⁴ (116). En daarna doopte hij hen. Zoozeer zijn voor St. Paulus Doop en geloof verbonden, dat hij dezelfde effecten toeschrijft aan het geloof en aan het Doopsel ⁵. Trouwens de sacramenten ontnemen ons het geloof niet, doch versterken het veeleer : « In geloof, niet in aanschouwen zwerven we rond » ⁶. En St. Thomas zal later zeer kort de betrekking tusschen de sacramenten en het geloof uitdrukken door de sacramenten te beschouwen als : « Sacramenta fidei », teekenen, die ons het geloof doen belijden ⁷.

Het spreekt verder vanzelf dat een werkelijk geloof ook gepaard gaat met berouw : « Bekeert u allen, en laat u doopen in den naam van Jesus Christus, tot vergiffenis uwer zonden » ⁸.

De Eucharistie. Is het Doopsel de geboorte tot een nieuw leven, de Eucharistie voedt het en doet het groeien. Vooral

1. Vgl. F. PRAT, *a.w.*, II, 309.

2. *Marc.*, 16, 16.

3. *Hand.*, 22, 16.

4. *Hand.*, 6, 31-33.

5. Vgl. F. PRAT, II, 312 enz.; WIKENHAUSER, *Die Christusmystik*, 72-76.

6. *II Cor.*, 5, 7.

7. *S. Th.*, III, 61, 4.

8. *Hand.*, 2, 38.

echter verstevigt zij de vereeniging van de ledematen onderling : « Omdat het één Brood is, daarom zijn we, hoe talrijk ook, één lichaam; want allen hebben we deel aan het ééne Brood » ¹ (117).

Was reeds het Doopsel een deelhebben aan Christus' Lijden, Dood en Verrijzenis; de Eucharistie is dit op nog verhevener wijze. Daar toch vereenigen wij ons met Christus zelf, « die geleden heeft », zooals St. Thomas het later zal uitdrukken ². We eten daar werkelijk zijn Vleesch en drinken daar werkelijk zijn Bloed. De Meester zelf heeft daar den grootsten nadruk op gelegd ³ (118). En St. Paulus zegt het Hem na : « Is de kelk der zegening, dien wij zegenen, geen deelgenootschap aan het Bloed van Christus; is het brood, dat wij breken, geen deelgenootschap aan het Lichaam van Christus? » ⁴ (119).

Behalve een vereeniging met Christus, die geleden heeft, is de Eucharistie ook offer : « Zoo dikwijls ge dit brood eet en den kelk drinkt, verkondigt ge den dood des Heeren, totdat Hij komt » ⁵. De Eucharistie is een objectieve herdenking van Jezus' Dood, een mystische herhaling van het Kruisoffer. Het Bloed, dat de kelk bevat, wordt nog steeds mystisch vergoten voor allen. Daarom spreekt St. Lucas in het praesens ⁶ (120).

Een tweevoudig aspect kunnen we dus in de Eucharistie beschouwen. Als navolging van wat Christus deed bij het Laatste Avondmaal, heeft de Eucharistieviering ook hetzelfde effect nl. het wezenlijk en waarachtig tegenwoordig komen van Jezus' Lichaam en Bloed. En omdat het Laatste Avondmaal het Lijden van Christus beteekende, is de Eucharistie ook een mystische herhaling van Jezus' Lijden en Dood. Dit verschil is er alleen, dat het Laatste Avondmaal Jezus' Lijden als toekomstig beteekende en de H. Mis als verleden. De Eucharistieviering heeft dus twee reële effecten. De werkelijke tegenwoordigheid van Jezus en óók van diens

1. *I Cor.*, 10, 17.

2. *S. Th.*, III, 73, 5 ad 2.

3. Vgl. *Joan.*, 6, 52 enz.

4. *I Cor.*, 10, 16.

5. *I Cor.*, 11, 26.

6. Vgl. F. PRAT, *a.w.*, II, 322.

Lijden. Wederom zullen we de vraag : *hoe* dit is op te vatten, uitstellen tot later, doch men moet toegeven dat ook hier een heilsdaad van Christus tegenwoordig komt.

Zooals het Doopsel het geloof veronderstelt, zoo veronderstelt de Eucharistie het Doopsel. De Eucharistie toch is het voedsel, dat het nieuwe leven, tot standgebracht door den Doop, moet bewaren en doen groeien, totdat het openbloeit in de zalige aanschouwing : « Zoo ge het vleesch van den Menschenzoon niet eet en zijn bloed niet drinkt, dan hebt ge het leven niet in u. Wie mijn vleesch eet en mijn bloed drinkt heeft het eeuwige leven ; en Ik zal hem op den jongsten dag doen verrijzen... Wie mijn vleesch eet en mijn bloed drinkt, blijft in Mij en Ik in hem » ¹.

Het leven, ontvangen bij het Doopsel, kan echter verloren gaan en daarom veronderstelt de Eucharistie ook den staat van genade : « Wie dus op onwaardige wijze het brood eet of den kelk des Heeren drinkt, bezondigt zich aan het Lichaam en Bloed des Heeren. Laat dus een ieder zichzelf onderzoeken, en dan eerst eten van het brood en drinken van den kelk. Want wie eet en drinkt, eet en drinkt zich een oordeel, zoo hij het Lichaam niet naar waarde beoordeelt » ².

De moraal. Het bovenstaande heeft ons geleerd, wat God aan ons verricht door zijn sacramenten, die « *ex opere operato* » werken ³. Daarmede is het echter niet afgelopen. Door den Doop is de mystieke vereeniging met Christus niet volmaakt. Uit die sacramenteele vereeniging moet een zedelijke voortspruiten (121). Christus is ons zedelijk voorbeeld. Zijn Dood is de hoogste zedelijke daad, omdat deze door Christus vrijwillig werd ondergaan uit gehoorzaamheid aan den Vader ⁴. Dit voorbeeld stelt Paulus ons voor oogen : « Laat dezelfde gezindheid onder u heerschen, als ook in Christus Jesus was » ⁵. Het is niet genoeg het nieuwe

1. *Joan.*, 6, 53-56.

2. *I Cor.*, 11, 27-29.

3. *Denz.*, 851.

4. *Vgl. Philip.*, 2, 8.

5. *Philip.*, 2, 5.

leven te bezitten, men moet ook een nieuw leven leiden ¹, niet genoeg door den geest te leven, men moet zich ook gedragen naar den geest ². Het geestelijk leven in ons moet vruchten dragen: « De vrucht van den geest is: liefde, blijdschap en vrede; lankmoedigheid, welwillendheid en goedhartigheid; betrouwbaarheid, zachtmoedigheid en gematigdheid » ³. St. Paulus lijdt opnieuw barensweën voor de Galaten, eer Christus in hen is gevormd ⁴ (122).

Eén gedachte loopt door geheel Paulus' leer nl. « Het Mysterie », onze inlijving in Christus. Heel de ascese leidt Paulus daaruit af. De christenen moeten elkander liefhebben, omdat ze ledematen zijn van hetzelfde lichaam. Ze moeten rein zijn, omdat hun lichamen ledematen zijn van den Verlosser. Ze moeten waarheidslievend zijn tegenover elkander, want ze zijn elkanders ledematen ⁵.

Het leven na den dood. In die vereeniging bestaat het geluk voor den christen, een geluk, dat door geen droefheid en leed kan worden vernietigd. Wat den christen ook overkomt, hij weet: « dat God alles ten goede leidt voor hen die Hem liefhebben » ⁶. Hij weet zich steeds bemind door God en stelt in de liefde tot Hem zijn grootste geluk: « Want ik ben er zeker van, dat dood noch leven, engelen noch heerschappijen, heden noch toekomst, geen machten, hoogte of diepte noch enig ander schepsel ons scheiden kan van Gods liefde in Christus Jesus onzen Heer » ⁷.

Toch is het geluk hier op aarde onvolmaakt. De Apostel klaagt: « Wie zal mij verlossen van dit lichaam des doods? » ⁸.

Neen het eigenlijk geluk ligt in het hiernamaals en zal slechts volkomen zijn als de laatste vijand, de dood, vernietigd is door de verrijzenis: « Ja, we weten, dat wanneer onze aardsche woontent is neergehaald, we een woonplaats

1. Rom., 6, 4.

2. Gal., 5, 25.

3. Gal., 5, 22-23.

4. Gal., 4, 19.

5. I Cor., 12, 4 enz.; I Cor., 6, 15; Eph., 4, 25 e.a. vgl. E. MERSCH, *Le Corps mystique*, I, 173.

6. Rom., 8, 28.

7. Rom., 8, 38-39.

8. Rom., 7, 24.

ontvangen van God; een woonplaats niet met handen opgeslagen, maar een eeuwige in de hemelen. Want in deze woontent zuchten we van verlangen om onze hemelsche er over heen te slaan » ¹. « En zoodra dit bederfelijke met het onbederfelijke is bekleed en dit sterfelijke met onsterfelijkheid, wordt het woord vervuld, dat geschreven staat : De dood is verzwolgen in overwinning. Dood, waar is uw overwinning? » ².

Allen zullen verrijzen, rechtvaardigen en onrechtvaardigen ³ (123), maar niet allen ten leven. Er zal op het einde der tijden een schifting plaats vinden : « We moeten allen voor Christus' rechterstoel verschijnen, om vergelding te ontvangen voor het goed of het kwaad, dat ieder van ons tijdens zijn lichamelijk bestaan heeft verricht » ⁴. Maar voor hem, die Christus trouw gebleven is, is het eigenlijk geen oordeel : « Wie in Hem gelooft, wordt niet geoordeeld » ⁵. « Wie luistert naar mijn woord, en gelooft in Hem, die Mij gezonden heeft, hij heeft het eeuwige leven en in het gericht komt hij niet; maar hij is overgegaan van den dood tot het leven » ⁶.

Ja met ziel en lichaam zal eens de mensch, die hier met Christus deel heeft gehad aan het lijden, ook deelhebben aan Christus' Heerlijkheid : « Zijn we kinderen, dan zijn we erfgenamen tevens; erfgenamen van God, en medeërfgenen van Christus, zoo we met Hem lijden, om ook met Hem verheerlijkt te worden » ⁷. Het geluk, dat God bezit, zal dus ook ons deel zijn en dat geluk bestaat in God te kennen, den eenigen en waarachtigen God en Hem, dien Hij gezonden heeft, Jesus Christus ⁸. Zeker, ook hier kennen we God en zijn Christus, doch onvolmaakt : « Thans zien we in een wazigen spiegel; straks aangezicht tot aangezicht. Thans ken ik slechts ten halve; straks ten volle, zooals ik

1. *II Cor.*, 5, 1-2.

2. *I Cor.*, 15, 54.

3. Vgl. *Hand.*, 24, 15.

4. *II Cor.*, 5, 10; vgl. *Rom.*, 14, 10.

5. *Joan.*, 3, 18.

6. *Joan.*, 5, 24.

7. *Rom.*, 8, 17-18.

8. Vgl. *Joan.*, 17, 3.

zelf ben gekend » ¹. « Geliefden, zegt St. Jan, thans reeds zijn we kinderen Gods; maar nog is het niet openbaar geworden, wat wij zullen zijn. Toch weten we, dat, wanneer de openbaring gekomen is, wij aan Hem gelijk zullen zijn; want we zullen Hem zien, zooals Hij is » ². Ja, « geen oog heeft het gezien, geen oor heeft het gehoord en in geen menschenhart is het opgekomen, wat God bereid heeft voor hen, die Hem liefhebben » ³ (124). Al, wat onvolmaakt is, zal verdwijnen, alleen het volmaakte blijft : « Zoo blijven nu bestaan geloof, hoop en liefde, drie in getal; maar de grootste daarvan is de liefde » ⁴. Wat beteekent dan het lijden in vergelijking met die heerlijkheid? « Want ik houd het er voor dat het lijden dezer wereld niet opwegen kan tegen de heerlijkheid, die ons geopenbaard zal worden » ⁵. Ja met zulk een geluk voor oogen kan men waarlijk verlangen naar den dood : « Ik smacht er naar, ontbonden te worden en met Christus te zijn, want dit is verreweg het beste » ⁶ (125).

Toch is de zaligheid hier en hiernamaals, die voortspruit uit onze vereeniging met Christus, niet het laatste doel van het Christendom. Alles wordt tenslotte teruggebracht tot de eer van God. In het begin van zijn brief aan de Ephesiërs, waar hij het goddelijk heilsplan uiteenzet, voegt Paulus er aan toe : « Tot lof zijner heerlijke genade, waarmee Hij ons begenadigd heeft in den Beminde » ⁷. Heel onze aanneming tot kinderen Gods strekt tot glorie van den Vader ⁸. En daarom staat het Lofoffer in het middelpunt van heel het godsdienstig leven, het Lofoffer, de mystische herhaling van het offer van het Kruis.

1. *I Cor.*, 13, 12.

2. *I Joan.*, 3, 2.

3. *I Cor.*, 2, 9.

4. *I Cor.*, 13, 13.

5. *Rom.*, 8, 18.

6. *Philip.*, 1, 23.

7. *Eph.*, 1, 6.

8. Vgl. VOSTÉ, *Comment. in Ep. ad Eph.*, 108.

DE HEIDENSCH E MYSTERIEN EN HET CHRISTENDOM

We moeten nu een antwoord geven op de vraag : Is het Christendom een mysteriëngodsdienst? Verstond men onder den term « mysterie », wat St. Paulus er onder verstond, dan zouden we die vraag volkomen bevestigend moeten beantwoorden. Men wil echter door dien term aanduiden dat het Christendom wezenskenmerken gemeen heeft met de heidensche mysteriën. Is in dien zin het Christendom een mysteriëngodsdienst? Het antwoord kan slechts blijken uit een vergelijking van beide.

Reeds vroeger merkten we op dat de mysteriën van Mithras zich in vele punten onderscheiden van de andere. We zullen ze daarom afzonderlijk behandelen.

§ 1 : DE MYSTERIEN VAN DEMETER, DIONYSOS EN ISIS EN HET CHRISTENDOM

De hoofdgoden en God. Demeter en Isis verschillen wezenlijk van den waren ongeschapen God. Tegenover den Almachtige, verschijnen zij als onmachtigen. Wel wordt Isis in lateren tijd almachtig genoemd en vereenigt zij in zich de machten van alle vroegere goden, maar toch heeft ze niet kunnen verhinderen, dat haar geliefde Osiris werd gedood. Het plan om het menschedom te verlossen komt niet in hen op en zeker niet om het te verlossen van de zonde door het zenden van een Godmensch. Het : « Want zoo lief heeft God de wereld gehad, dat Hij zijn eengeboren Zoon heeft gegeven; opdat allen die in Hem gelooven niet verloren zouden gaan » ¹, is specifiek christelijk.

1. *Joan.*, 3, 16.

De ware God is eeuwig en de Heiligheid zelve, hetgeen van hen niet kan gezegd worden. Zij hebben hun ontstaan aan anderen te danken en de mythe van Demeter bevat zinspelingen, die een god onwaardig zijn.

De « verlossers »-goden en Christus. Volgens LOISY¹ heeft God het heil verbonden aan het algemeen type, dat we ook in de heidensche mysteriën vinden (126). We hebben de onwaarheid van deze bewering reeds gezien. In het Christendom vinden we den historischen persoon Jesus Christus, die reeds van alle eeuwigheid als God leefde bij den Vader, en mensch werd met geen ander doel dan ons te verlossen. Aan dezen Godmensch (127) hebben wij ons heil te danken, en welk heil? Vrijwillig offerde Hij zich op en door zijn Dood en Verrijzenis verzoende Hij ons met God; Hij schenkt ons reeds hier op aarde een nieuw, geestelijk en bovennatuurlijk leven, ja *zijn* geestelijk en goddelijk leven, dat zijn bekroning zal vinden in den hemel, waar we voor eeuwig met Christus zullen verbonden zijn met lichaam en ziel.

Daartegenover staan de heidensche mysteriëngodheden als mythologische figuren. Het zijn goden van de vruchtbaarheid (Osiris later een sterrengod). Ze dragen den naam van goden, maar zijn onmachtig zich te onttrekken aan hun droevig lot. Zij hebben geen enkele bedoeling om de menscheid, die nog niet bestond, te redden, en handelen niet in opdracht van een Vader. Brachten zij heil? Van Kore en Osiris kan dit niet gezegd worden. Niet zij zelf brengen het heil, maar Demeter en Isis. Dionysos brengt zelf het heil; maar welk heil? Allen schenken een physisch heil, een gelukkig leven na den dood, wat even materieel wordt opgevat als het leven hier op aarde. Voor dit leven beloven zij gezondheid, voorspoed, rijkdom, in één woord hun bescherming. Alleen de Isismyste schijnt zijn verlangens hooger te hebben gericht. Daar hooren we niet van braspertijen in het ander leven en zelfs vindt hij er zijn geluk in de godin te aanschouwen. Alles bleef verder toch op natuurlijk terrein. De dood van deze godheden had dus geen soteriologische be-

1. *Mystères*, 235.

teekenis, aangezien noch het doel zedelijk was, noch het heil ¹. Er kan dus geen « *soteriologisch* » gebeuren onder een *ritus tegenwoordig* worden.

Dit heil werd niet geschonken door den dood en de verrijzenis van de godheid. Kore en Dionysos-Bacchus sterven niet eens. Dionysos-Zagreus en Osiris sterven, en zijn daardoor voor de Grieken verlaagd tot een soort boven-menschelijke wezens, die geen goden meer zijn (128). Van verrijzen is geen sprake. Noch Grieken noch Romeinen konden zich iets dergelijks voorstellen ². Zagreus krijgt een nieuwe moeder en wordt opnieuw geboren. Osiris' macht na zijn dood en weer opleven blijft beperkt tot de Onderwereld (129). Weliswaar spreekt Justinus ³ over een verrijzenis van Zagreus, maar zonder twijfel legt de apologeet christelijke gedachten in de heidensche mythe. Celsus, die naar een verrijzenis van een godheid zoekt om als tegenhanger te dienen voor die van Christus, zoekt deze niet in de mysteriën-godsdiensten ⁴.

Wedergeboorte en Doopsel. Christus schenkt ons het nieuwe, geestelijke leven op de eerste plaats door het Doopsel van wedergeboorte. Dit vinden we niet in de mysteriën.

Vooreerst is daar van een echte geestelijke wedergeboorte geen sprake. De mysteriën toch prediken geen moraal en hebben geen geestelijk idee van de ziel. De gedachte aan een geestelijke wedergeboorte kon dan ook bij hen niet opkomen. Zeker, we mogen aannemen dat de myste van Eleusis door de inwijding een aangenomen kind werd van Demeter, maar een zedelijke verandering in de ziel heeft er niet plaats. De Dionysos-myste wordt vergoddelijkt, doch dit is zeer negatief op te vatten en beteekent tenslotte niets anders dan dat de ziel wordt bevrijd van het lichaam en de stof. Een wedergeboorte kan men dit bezwaarlijk noemen en bovendien komt die bevrijding slechts in het ander leven. Alleen in de Isis-mysteriën is er sprake van een wedergeboorte (*quodam modo renatus*), maar, zooals we zagen, is die

1. Vgl. B. HEIGL, *Antike Mysterienreligionen und Urchristentum*, 82.

2. Vgl. aanh. noot (123).

3. *Dial.*, 69.

4. Vgl. HEIGL, *a.w.*, 81.

wedergeboorte zeer betrekkelijk op te vatten. Zij bestaat in een vergoddelijking en blijft op physisch terrein. Wel hebben we daar een moraal aangenomen, doch de bewijzen dat de zonde beschouwd werd als een geestelijke dood, ontbreken. De geloovigen voelen veeleer spijt zoowel over materieele als zedelijke fouten, om de welwillendheid van de godin te verkrijgen ¹.

Vervolgens worden die z.g. wedergeboorten in Eleusis en bij den Isis-myste niet bewerkt door een doopsel. Wel hebben we in alle mysteries een soort doopsel aangetroffen, maar zoowel te Eleusis als te Corinthe, was het bad slechts een voorbereiding tot de eigenlijke mysteriën. We moeten er dus geen groote waarde aan hechten. Zeker we hebben aan het Isisbad een groote kracht toegekend. Waarschijnlijk reinigde het van zedelijke vergrijpen, maar dit is nog geen wedergeboorte en de woorden van Apuleius « quodam modo renatus » slaan er niet op. Alleen in de Dionysos-mysteriën vonden we een reiniging door water, die tot de eigenlijke inwijding behoorde en die de z.g. wedergeboorte tot doel had, d.w.z. de ziel moest bevrijden van het lichaam.

Tenslotte zij nog opgemerkt, dat de reinigingen en in het algemeen gesproken de riten mechanisch en magisch werken. Een tooverhandeling heeft men dan, wanneer men aan een stoffelijk voorwerp een kracht toekent, die God of een hooger wezen kan dwingen. Die tooverij vinden we in de mysteriën maar al te dikwijls. In het Christendom daarentegen is daar geen spoor van te ontdekken. Het sacrament des Doopsels is door den Godmensch zelf ingesteld en ontleent aan Hem zijn kracht.

Mysteriënmaaltijden en Eucharistie. Een even wezenlijk verschil bestaat er tusschen de Eucharistie en de heidensche maaltijden. De gerstendrank van Eleusis diende voor het herstel der krachten en bewerkte wel de bescherming van de godin, een onsterfelijkheidsdrank was hij echter niet. Het aannemen tot kind van Demeter en het gelukkig leven na den dood werden bewerkt door de geheele inwijding als zoodanig ². In de omophagie, die in den Dionysos-cultus

1. Vgl. J. COPPENS, *Diction. de la Bible, Suppl., I, Baptême, col. 912.*

2. Vgl. W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie, 286.*

bestond, heeft men een « god-eten » gezien. Het feit dat deze ruwe ritus zoo lang bleef voortbestaan, heeft ons doen besluiten, dat er een groote vereenigingskracht aan werd toegekend. De stier echter incarneerde Dionysos niet. Zoowel de Orphisten als de niet-Orphisten zouden dien ritus dan als een misdaad hebben beschouwd. Het gruwzame van « god-eten » heeft de menschheid nooit kunnen weg-nemen; daarvoor was de tusschenkomst van een almachtigen God noodig¹. Maar al moesten we besluiten dat de stier Dionysos in persoon was, zooals zelfs CASEL meent², dan nog kunnen we niet blind zijn voor het wezenlijk onderscheid. Dionysos heeft dan niet zelf dien maaltijd bereid en ingesteld, neen de mysten willen den god dwingen de hoogere krachten af te geven en een god, die kan worden gedwongen is geen god.

Doel van de mysteriën en van het Christendom. De christelijke sacramenten lijven ons in in het Mystieke Lichaam van Christus. Zijn bovennatuurlijk leven doorstroomt ook onze zielen. Hij is het Hoofd, wij zijn de ledematen. Doch hoe innig die vereeniging ook is, de persoonlijkheden van Christus en de geloovigen blijven bewaard. Zulk een ver-heven liefdeband vinden we nergens. Dat heerlijke lied, dat St. Paulus uitjubelde³ op de eeuwigheid der liefde, kon in een heidensch midden niet ontstaan. Inderdaad de liefde duurt eeuwig, want de volledige en definitieve vereeniging met Christus heeft plaats na dit leven. En deze volledige vereeniging sluit ook de glorievolle verrijzenis in, die het loon zal zijn van onze verbondenheid met den lijdenden Christus hier op aarde. Maar het hoogste doel, dat alles beheerscht, blijft de glorie van God.

Het doel van de mysteriën is niet de vereeniging met de godheid. Zeker in alle mysteriën vinden we een vereeniging met de godheid. De myste van Eleusis wordt misschien een aangenomen kind van Demeter; die van Dionysos en Isis worden respectievelijk een nieuwe Dionysos en Osiris, maar die vergoddelijking is ondergeschikt aan het gelukkig

1. Vgl. PRUEMM, *Der christl. Glaube*, II, 384.

2. *Lit. als Myst.*, 24; vgl. *Jb. Litwiss.*, XIV (1938), 217.

3. *I Cor.*, 13.

leven na den dood, zij is er het middel toe en met de glorie van de godheid zit de myste niets in. Een geluk, waaraan ook het lichaam deel heeft, kennen de heidenen niet. Ook de Isis-myste waarschijnlijk niet, zooals we zagen.

Moraal. Wij missen een echt godsdienstigen geest in de mysteriën, vooral in die van Eleusis en Dionysos. We vinden daar geen liefde voor de godheid. De mysten verlangen slechts gelukkig te zijn, zooals ook de goden gelukkig zijn, maar dat geluk bestaat niet in een vriendschap met de godheid. Waarschijnlijk voelden de geloovigen zich het meest één met de godheid, bij de opvoering van hun drama's; die troffen hun het diepst. Statius beschrijft dichterlijk het drama van Eleusis ¹ en de geloovigen van Isis barstten zóó in jammerklachten uit, wanneer Osiris was gedood en hun vreugdekreten klonken zóó luid, wanneer hij was teruggevonden, dat het voor de voorbijgangers en burens hinderlijk was. Ovidius ² spreekt over « den nooit genoeg gezochten Osiris » en Juvenalis ³ vermeldt de vreugdekreten. Die gevoelsvereeniging ging weer spoedig voorbij. Alleen bij Isis kan ze op sommigen een blijvenden invloed hebben uitgeoefend, omdat er een dagelijksche cultus in den tempel plaats vond. De christelijke godsdienst daarentegen is een godsdienst van leven en liefde. St. Paulus vermaant de geloovigen: « Bedroeft ook niet Gods heiligen Geest, waarmee ge verzegeld zijt voor den Dag der Verlossing » ⁴. Volgens het Christendom kan de vereeniging met Christus niet stand houden zonder de deugd. De doodzonde immers is de geestelijke dood van de ziel en vernietigt het « in-Christus-zijn ».

§ 2 : DE MYSTERIEN VAN MITHRAS EN HET CHRISTENDOM

Zervan en de ware God. Veel duidelijker is de analogie van de Mithrasmysteriën met het Christendom. Daar vinden we een hoogsten god, die meer gelijkenis vertoont met den

1. *Silvae*, 4, 8.

2. *Met.*, 9, 692 enz.

3. *Juven.*, 8, 29.

4. *Eph.*, 4, 30.

waren God, als welke andere godheid ook. Zervan is eeuwig en in zekeren zin almachtig. Maar in tegenstelling met den waren God oefent hij geen invloed meer uit op het wereldgebeuren. Hij heeft zijn macht overgegeven aan Ahura en deze weer aan Mithras. Bovendien moeten we niet vergeten, dat het polytheïsme stand hield.

Mithras en Christus. Mithras is dan ook de voornaamste god. Als zedelijk persoon benadert hij Christus meer dan eender welke godheid. Hij is de redder der menschheid, niet alleen op physisch, maar ook op zedelijk gebied. Het heil dat hij schenkt is niet alleen materieel; hij geeft ook sterkte in den strijd tegen het kwaad. Dit wil niet zeggen, dat hij een geestelijk leven schenkt, dat bovennatuurlijk is in christelijken zin. Zooals we zagen, noemt Plutarchus Mithras « middelaar »¹; en had dit woord oorspronkelijk een physische beteekenis, in zoover Mithras physisch stond tusschen Ahura en Ahriman, toch mogen we aannemen dat hij later ook middelaar was als redder der zielen. Het groote verschil echter met den Verlosser is dit, dat Mithras niet lijdt, sterft of weer opstaat ten voordeele van de mysten, zoodat ook hier geen sprake kan zijn van een « soteriologisch » gebeuren, dat onder een ritus tegenwoordig wordt.

Wedergeboorte en doopsel. Ook het doopsel van Mithras was slechts een voorbereiding op de eigenlijke inwijdingen. Wel werden er moreele vlekken door afgewischt, maar, voorzoover we weten, stond het niet in verband met de godheid. Het schijnt dus meer magisch te werken en van een geestelijke wedergeboorte hooren we niets. De verdiensten van Mithras werden er in ieder geval niet op de geloovigen toegepast.

De maaltijd van Mithras en de Eucharistie. Er bestaat een opvallende analogie met de Eucharistie. Maar we hebben gezien, dat, trots Justinus, deze analogie slechts uiterlijk was. Wel bewerkte het maal de onsterfelijkheid en was het

1. *De Iside et Osiride*, 46.

een gedachtenis aan den maaltijd, dien Mithras eens met Sol had gehouden; een goddelijk voedsel was het echter niet.

Doel van de Mithrasmysteriën en van het Christendom. Een zekere vereeniging met de godheid bestond er zonder twijfel; waarschijnlijk werden ook hier de mysten vergoddelijkt, zooals ook Mithras tot Zonnegod werd. Doch ook dit is geen geestelijke wedergeboorte. Verder heeft ook hier de definitieve vereeniging slechts plaats na dit leven; ook hier zal het lichaam, zij het niet glorieus, verrijzen om deel te hebben aan het geluk. Misschien is zelfs niet dit gelukkig leven, doch de overwinning van Ahura op Ahriman het laatste doel van de inwijding.

Moraal. Dat de mysteriën van Mithras een moraal hebben gekend, daaraan valt niet te twijfelen, maar toch komt er nog veel tooverij bij. We behoeven maar te denken aan de paswoorden, die de mysten in staat stelden de bewaakte hemelsferen te betreden. Verder benaderen deze mysteriën in ieder geval het dichtst de echte wedergeboorte. Ook hun idee over het leven na den dood is veel geestelijker dan bij de anderen.

Eén zaak mogen we bij deze gunstige beoordeeling niet uit het oog verliezen. Het is meer dan waarschijnlijk dat het mithracisme op verschillende punten den invloed heeft ondergaan van het Christendom. Zelfs een onverdachte getuige als CUMONT meent dat men van Mithras een tegenhanger wilde maken van Christus ¹ (130).

Na deze uiteenzetting, zal het eenieder wel duidelijk zijn, dat we het Christendom, vanwege de analogieën, geen mysteriën-godsdienst kunnen noemen. Vooral niet als men het Christendom vergelijkt met de mysteriën van Demeter, Dionysos en Isis en toch wordt juist dáár naar aanknoopingspunten gezocht. Mithras immers behoort niet tot de z.g.n. zaligmakersgoden. Hij lijdt immers niet en om een heilsdaad te hebben, moet men op de eerste plaats met een lijdenden god te doen hebben. Inderdaad vinden we in

1. Vgl. CUMONT, *Mystères*, 205.

de bovengenoemde mysteriën een droevig en een vreugdevol deel in de riten. Doch de analogieën zijn zoo uiterlijk, dat een wezensonderscheid moet worden aanvaard. Christendom en heidensche mysteriën kunnen niet onder één definitie worden samengevat evenmin als de mensch en zijn schaduw. Daar doet ook de bemerking van CASEL, dat het Christendom natuurlijk veel volmaakter was en het heidensch idee geestelijk verhief, niets aan af ¹. Zijn theorie is een dwaling ².

Een andere vraag is : hebben de mysteriën den bodem voor het Christendom niet min of meer voorbereid ?

HEIGL is zeer pessimistisch op dit punt. De mysteriën zouden slechts in zooverre een voorbereiding zijn, dat ze het geluk niet konden schenken, waarnaar de mensch zoekt. Zij gaven geen bevrediging aan de mysten ³. CASEL ⁴ en ook min of meer COPPENS ⁵, zijn daarentegen nog al optimistisch : De mysteriën zouden een school van voorbereiding genoemd kunnen worden. De waarheid echter ligt in het midden, al meenen wij meer te moeten neigen naar den pessimistischen als naar den optimistischen kant.

Vooreerst waren de mysteriën gericht op het leven na den dood, hetgeen in dien tijd zeker van beteekenis was. Men is echter niet gerechtigd daar een zekere onthechting van het aardsche in te zien. Daar was hun gedachte over het komend leven veel te stoffelijk voor. Het bleven dus materialisten, en de gedachte aan een toekomstig leven had geen invloed op hun aardsch bestaan. Een uitzondering zijn misschien de mysteriën van Mithras en die der Orphisten. Zij schijnen althans het leven na den dood niet te hebben beschouwd als een braspartij. Daarentegen waren de mysten van Dionysos-Bacchus al zeer groote materialisten.

Vervolgens kenden de mysteriën goden, die geleden hadden. Dit kan voor de heidenen een voorbereiding geweest zijn om het geloof in Jesus Christus, den waren lijdenden God, te ontvangen. In die tijden van armoede en ellende

1. CASEL, *Das christl. Kultusmyst.*, 103-104, Ned. tekst: 114.

2. Vgl. PRUEMM, *a.w.*, II, 309.

3. HEIGL, *a.w.*, 107.

4. *Lit. als Myst.*, blz. 1 enz.

5. *Le Mystère eucharistique et les Mystères païens. Cours et Conf. des Sem. Lit.*, VII (1929), 133.

gingen de sympathieën als vanzelf uit naar goden, die ook uit de miserie gered werden. De mysteriënfeesten werden gevierd, wanneer de natuur stierf en men de lente verwachtte. In de lente is Christus uit de dooden opgestaan. De heidenen hebben daarin misschien de volkomen vervulling van hun onbewust verlangen gezien.

Ook de riten kunnen hebben meegeholpen om het christelijk geloof aan te nemen. O.a. kan de afwassching met water het Doopsel meer aannemelijk hebben gemaakt, vooral voor hen, die reeds reiniging van zedelijke fouten aannamen.

Zeer belangrijk is voor het Christendom de zedelijkheid en juist op dat punt hebben de mysteriën gefaald. Als men Mithras uitzondert, vinden we slechts een streven naar moraal bij Isis. Het Orphisme had te dien tijde plaatsgemaakt voor de Dionysos-Bacchusmysteriën, waarin het immoreele op den voorgrond trad. Eleusis kan men niet van onzedelijkheid beschuldigen, maar van zedelijkheid is er ook niets te bemerken. Wat verder Isis en Mithras betreft, hun invloed deed zich eerst ten volle gelden in de tweede en derde eeuw ná Christus en het vermoeden is gewettigd, dat zij, om hun bestaan te handhaven, christelijke elementen in zich opnamen. Zelfs LOISY moet bekennen dat de mysteriën niet in staat waren den diepsten ondergrond te moraliseeren¹. Zoo beschouwd zijn de mysteriën eerder een beletsel voor het Christendom. Zeker de Voorzienigheid bestuurt de wereld, maar om den groei der mysteriën rond den tijd van het Christendom toe te schrijven aan een bijzondere goddelijke tusschenkomst², daar is geen reden voor. Ons dunkt dat de tegenwoordige zeer primitieve volken meer gedisponeerd zijn voor de leer van Jesus. Overeenkomstig het beginsel: Nood leert bidden, mag men aannemen dat het heidendom onbewust hunkerde naar redding. Het feit dat velen zich in meerdere mysteriën lieten inwijden³, wijst er wel op.

Het wil ons voorkomen, dat men te weinig aandacht besteedt aan de beschrijving van het heidendom, die

1. *Mystères*, 240, noot 1.

2. Vgl. CASEL, *Das christl. Kultmyst.*, 61 enz. Ned. tekst, 68.

3. Teksten bij CASEL, *Lit. als Myst.*, 44.

St. Paulus gaf in zijn brief aan de Romeinen¹. Die beschrijving doet duidelijk naar voren komen het groote wonder van de snelle verspreiding van het Christendom.

Het Christendom is geen mysteriën-godsdienst in den zin van de heidensche mysteriën. Is het een mysteriën-godsdienst in een anderen zin? Reeds in de inleiding stelden we met CASEL vast dat de Vaders en de Liturgie vele mysteriën-uitdrukkingen gebruiken (131). Dit deden ze niet, omdat daardoor wezenlijk hetzelfde werd weergegeven als wat in de heidensche mysteries gevonden werd; het was meer een strijdmethode. Door de taal van zijn tegenstanders te spreken, verslaat men hen². En hoe feller de strijd werd, hoe meer mysteriën-uitdrukkingen wij tegenkomen. Vooral de geschriften van Clemens van Alexandrië staan er vol van: « Ik wil, zoo roept hij den heidenen toe, u den Logos en zijn mysteriën toonen en ze naar uw eigen beelden verklaren »³. Hoe hij dit bedoelt, blijkt uit dezelfde plaats. Hij spreekt daar over *epopteuein* in het Christendom en dit schouwen is geestelijk op te vatten, terwijl er in de mysteriën sprake is van het schouwen van voorwerpen en dramatische opvoeringen⁴. Verder hebben we reeds meermalen gezien dat de Vaders christelijke gedachten leggen in de heidensche riten, wat, volgens ons, ook CASEL doet.

Het Christendom kan een mysteriën-godsdienst worden genoemd, als men « mysterie » maar verstaat in den zin der Vaders (132). We zullen dan nauwgezet moeten nagaan, wat de Vaders onder « mysterie » hebben verstaan. De beschouwing der heidensche mysteriën kan ons niet helpen en behoeft geenszins vooraf te gaan om het Christendom te begrijpen (133). Wat dan is de inhoud van « mysterie » bij de Vaders en de Liturgie? Het volgend hoofdstuk zal daaraan gewijd worden.

1. *Rom.*, 1, 18 enz.

2. Vgl. B. HEIGL, *a.w.*, 72.

3. *Protr.*, 118 enz.

4. Vgl. B. HEIGL, *a.w.*, 72; PRUEMM, *a.w.*, II, 318-319.

SACRAMENTEN EN SACRAMENTALIEN ALS MYSTERIEN

Het woord « mysterie » heeft bij de Vaders en in de Liturgie verschillende beteekenissen. In noot (5) van het aanhangsel, zagen we welke beteekenissen, in het algemeen gesproken, CASEL bij de Vaders ontdekte. De eerste betekenis (Concreet-Liturgisch) wordt hier nader onderzocht. Eerst zullen we zien wat CASEL er juist onder verstaat, steunend op de H. Schrift, de Liturgie en de Traditie, vervolgens zullen we de moeilijkheden naar voren brengen, die wij en anderen tegen zijn interpretatie hebben, om tenslotte ons begrip van « mysterie » uiteen te zetten.

§ 1 : CASEL'S « MYSTERIE »-BEGRIP

Vooreerst maakt CASEL onderscheid tusschen het oer-mysterie en het cultus-mysterie¹. Het oer-mysterie is Christus' heilswerk, dat een aanvang nam bij zijn Menschwording, voltrokken werd bij zijn Dood en tenslotte vol-eindigd werd bij zijn Verheffing aan de rechterhand des Vaders. Dit mysterie, dat slechts éénmaal plaats vond in den tijd, wordt weer werkelijkheid in het cultusmysterie, hetgeen, zooals we zagen, door CASEL werd gedefinieerd als : « Een heilige kultueele handeling, waarin een soteriologisch gebeuren onder een ritus tegenwoordig wordt ; doordat de kultusgemeente dezen ritus voltrekt, neemt zij aan de heilsdaad deel en verwerft zich daardoor het heil »².

Toen we een kort begrip gaven van het Christendom,

1. Vgl. *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, Jb. Litwiss., 14 (1938), 52.

2. *Das christl. Kultmyst.*, Ned. tekst, 112.

hebben ook wij deze bepaling aanvaard, zoowel voor het Doopsel, als voor de Eucharistie. We wezen er echter op dat de vraag : h o e de heilsdaad (hier Jesus' Dood en Verrijzenis) tegenwoordig komt, nader moest worden bepaald. De meeste Theologen houden dat de heilsdaad tegenwoordig komt, doordat zij nu een effect uitwerkt in de ziel. Zij komt m.a.w. tegenwoordig in de genade, die zij veroorzaakt. Daarmede is CASEL niet tevreden. De heilsdaad zelf komt tegenwoordig, niet in haar geschiedkundig verloop, maar op een geheimnisvolle-mystische-werkelijke wijze. Bij alle sacramenten is dit het geval, ja zelfs bij alle sacramentaliën, als Breviergebed en dergel.¹ Natuurlijk zal dit voor ieder sacrament en sacramentale afzonderlijk niet kunnen be-
wezen worden uit de H. Schrift en de Traditie; wel echter wat betreft den Doop en vooral de Eucharistie. Wat nu waar is voor één sacrament, is ook waar voor de andere, zij het misschien in meer of mindere mate². Verder zijn de sacramentaliën een uitbreiding van de sacramenten door de Kerk. Zij immers ontving de sacramenten met hun heilsdaden als haar eigendom; zij kan ze dus door eigen riten ontfouwen³.

CASEL's bewijs uit de H. Schrift (134).

De Doop. Het Doopsel is, zooals we zagen, volgens St. Paulus een m e d e-sterven en een m e d e-verrijzen met Christus. Dat is zijn geliefd thema en uit zijn klare taal blijkt duidelijk, dat Christus opnieuw sterft in den Doop. Twee personen sterven en verrijzen : Christus en de christen. En let wel op dat het niet gaat over een moreel sterven van den christen, want daar toe is hij, volgens denzelfden Apostel, verplicht heel zijn leven lang. Neen het gaat over een sterven, waarop het moreel sterven eerst gegrond is, over een physisch meesterven dus. Wil men echter physisch m e e-sterven, dan moet eerst Christus physisch sterven. Niemand immers kan m e e-sterven, als niet iemand sterft⁴.

1. *Mysteriengegenwart*, Jb. Litwiss., VIII (1928), 206 enz. Vgl. *Das christl. Kultmyst.*, 50 enz. Ned. tekst, 55 enz.

2. *Mysteriengegenwart*, t.a.p., 200 enz.

3. Vgl. *Das christl. Kultmyst.*, 78, 57. Ned. tekst, 86, 63.

4. *Mysteriengegenwart*, t.a.p., 158.

Dit opnieuw sterven moet men goed verstaan. Het betekent niet dat Christus een tweede maal sterft, want éénmaal gestorven, sterft hij niet meer ¹; neen, zijn Dood behoort tot de geschiedenis. Als Hij dan toch sterft bij den Doop, dan kunnen we geen andere gevolgtrekking maken dan deze : de historische Dood van Jesus komt hier weer tegenwoordig, mystisch-sacramenteel, maar werkelijk, zonder geschiedkundige omstandigheden, zonder vóór en na ². Tot deze conclusie worden we gedwongen; immers een toepassing van genade alleen, verklaart den tekst van den Apostel niet ³.

De Eucharistie. Van huis uit en naar zijn diepste wezen, is het Christendom mysterie. Dit blijkt reeds duidelijk uit de woorden, waarmede Christus het H. Sacrament instelde : « Doet dit tot mijne gedachtenis » ⁴. De Apostelen moesten dus doen, wat Hij zoo juist gedaan had, en dat is de mystische viering van zijn verlossersdood, zooals duidelijk blijkt uit de woorden, die de handeling begeleiden en uit het gescheiden overreiken van Lichaam en Bloed. Het Lichaam wordt overgeleverd en het Bloed wordt vergoten. St. Paulus verklaart die woorden nog nader als hij zegt, dat het eten van dit Brood en het drinken van den Kelk een verkondiging is van den Dood des Heeren. Die verkondiging van Jesus' Dood is geen subjectieve herinnering, neen het is een objectieve gedachtenis door de daad. Aangezien Christus echter niet meer historisch-werkelijk sterft, moeten we dus twee werkelijkheden aannemen : een historische werkelijkheid en een mystische werkelijkheid. De historisch-werkelijke Dood komt dus op niet-historische of mystisch-werkelijke wijze onder den ritus tegenwoordig. Even werkelijk als zijn Lichaam en Bloed tegenwoordig komen, komt ook zijn Dood tegenwoordig ⁵.

1. Vgl. *Rom.*, 6,9.

2. *Mysteriengegenwart*, t.a.p., 158.

3. *T.a.p.*, 203.

4. *Luc.*, 22, 19.

5. *Das Mysteriengedächtnis der Meszliturgie im Lichte der Tradition*, *Jb. Litwiss.*, VI (1926), 132; vgl. 141, en *Das christl. Kultmyst.*, 109 enz. Ned. tekst, 121.

CASEL's bewijs uit de Liturgie en de Traditie (135).

Het ligt niet in onze bedoeling alle teksten, die CASEL aanhaalt afzonderlijk te onderzoeken. Wat de Liturgie betreft, zij alleen dit opgemerkt, dat de Anamnese (Unde klaring der Kerk, dat zij het bevel van Christus volbrengt; zij doet wat Hij gedaan heeft nl. zijn Dood gedenken op objectieve wijze door de daad. Verder noemt zij bij den Dood, ook zijn Verrijzenis, Hemelvaart enz., waaruit blijkt dat ook die daden tegenwoordig komen op mystisch-reële wijze. Zoo zijn dus de feesten van het kerkelijk jaar geen meditaties over vroegere gebeurtenissen, maar levende tegenwoordigheid : « Hodie Christus resurrexit ». Heel de Liturgie is tenslotte niets anders dan een werkelijke objectieve herdenking van Jesus' heilsdaden; niets anders dan de ontplooiing van de Mis-Anamnese ¹.

De Vaders, die CASEL aanhaalt ter bevestiging van zijn theorie, zijn in grooten getale vertegenwoordigd. We noemen er hier enkelen, om te laten zien hoe universeel zijn bewijs is : Justinus, Tertullianus, Cyprianus (passio est enim Domini sacrificium), Eusebius van Caesarea, Athanasius, Gregorius van Nazianzena, Ephraëm, Joannes Chrysostomus, Theodorus van Mopsuestia (136), Cyrillus van Alexandrië, Ambrosius, Leo, Gregorius, Isidorus, Augustinus ².

Sinds de IX^e eeuw valt er een kentering waar te nemen. De Germanen, die toen de Kerk binnentraden, hebben geen begrip voor het mysterie. Zij zijn geneigd alles symbolisch uit te leggen tot zelfs de praesentia realis toe. De filosofie van Aristoteles is daar niet vreemd aan geweest ³. Hier en daar echter, blijft de ware leer behouden, zoo b.v. bij Petrus Lombardus, en niet in het minst bij S. Thomas van Aquine, die, trots de te subjectieve gedachte van Albertus Magnus, de H. Mis bleef beschouwen als een objectieve herdenking

1. *T.a.p.*, 114 enz.; vgl. *Das christl. Kultmyst.*, 130. Ned. tekst, 143.

2. *Das Mysteriengedächtnis*, *t.a.p.*, 134-174.

3. Vgl. *Glaube, Gnosis und Mysterium*, *Jb. Litwiss.*, XV (1941), vooral 191.

van Jesus' Lijden. Tenslotte werd deze leer vastgelegd in het Concilie van Trente ¹.

De mysteriënleer en St. Thomas. Vooral de bewering van CASEL, dat ook St. Thomas zijn mysteriënleer gehouden heeft, lokte tegenstand uit. Gedwongen door de aanvallen van zijn tegenstanders, met wie wij nog nader kennis zullen maken, heeft CASEL de Eucharistie-leer van St. Thomas geïnterpreteerd.

Vooreerst is het duidelijk, dat de Leeraar de sacramenten in het algemeen als ware mysteriën beschouwt. Sluit hij zich immers niet bij de traditie aan, wanneer hij zegt : « (Sacramenta novae legis) efficiunt quod figurant? ² ». Elk sacrament immers is, volgens St. Thomas, een teken van het vroegere Lijden, van de tegenwoordige genade en van de toekomstige heerlijkheid ³. Nergens echter wordt gezegd, dat alleen de genade tegenwoordig komt en niet het andere, wat toch ook beteekend wordt. Zelfs zegt St. Thomas, dat de drie beteekenissen in een bepaald opzicht slechts één zijn ⁴. Komt dus de genade tegenwoordig, dan ook het Lijden en de Verrijzenis. Hoe kan trouwens het effect (de genade) wel tegenwoordig komen en de causa (het Lijden) niet? Als het effect er is, dan moet ook de oorzaak er zijn en wel op dit oogenblik, aangezien, volgens St. Thomas, de sacramenten fysisch werken ⁵.

Het mysterie van de H. Eucharistie komt bij St. Thomas al heel duidelijk naar voren. De H. Mis is de werkelijke tegenwoordigstelling van het Kruisoffer. CASEL wijst er op, dat de moderne auteurs te zeer de Eucharistie, als offer, afzonderlijk beschouwen; ook als offer is de Eucharistie sacrament volgens St. Thomas. En als offer is de Eucharistie wezenlijk een gedachtenis van het Kruisoffer ⁶. De H. Mis is dus niet een absoluut offer, maar een gedachtenisoffer;

1. *Das Mysteriengedächtnis*, t.a.p., 186 enz.

2. *S. Th.*, III, 62, 1 ad 1.

3. Vgl. *S. Th.*, III, 60, 3.

4. *S. Th.*, III, 60, 3 ad 1.

5. Vgl. *S. Th.*, III, 62, 1; CASEL, *Mysteriegegenwart*, t.a.p., p. 174, 177-178; vgl. Glaube, *Gnosis und Mysterium*, *Jb. Litwiss.*, XV (1941), 233.

6. *S. Th.*, III, 22, 3 ad 2.

niet een gedachtenisoffer in modernen subiectieven zin, neen het gaat hier over een obiectieve gedachtenis, bestaande buiten ons verstand of geheugen. Om het nog duidelijker te zeggen : zooals de Eucharistie, als spijs, den werkelijken Christus bevat, zoo bevat de Eucharistie als offer den werkelijken Offerdood van Christus. Zij, die St. Thomas anders interpreteeren, vergeten, dat bij hem woorden als « repraesentatio » en « imago » de beteekenis hebben, die zij hadden bij de Vaders d.w.z. « repraesentatio », weer tot werkelijkheid maken en « imago » is een werkelijke tegenwoordigheid onder den sluier van symbolen, zooals b.v. blijkt uit *S. Th.*, 73, 5. Slechts wanneer de kontekst het anders eischt, mogen we aan die woorden de beteekenis geven, die er heden aan gehecht wordt ¹. Als dus St. Thomas in zijn beroemd Misartikel (*S. Th.*, III, 83, 1) zegt : « Celebratio (autem) huius sacramenti... imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera eius immolatio », dan is dit aldus te vertalen : « De viering van dit sacrament is een beeld, wat het Lijden van Christus, dat een ware slachtoffering was, weer tegenwoordig brengt ». Trouwens had het woord « repraesentatio » niet de beteekenis van « Tegenwoordigstelling », dan zou St. Thomas de werkelijkheid van het Misoffer loochenen ².

Om de sententie van St. Thomas in moderne bewoordingen weer te geven, kunnen we zeggen : De Eucharistie is offer, voorzoover zij Jesus' Lijden tegenwoordig maakt; zij is sacrament (in engeren zin), voorzoover zij het Lichaam van Christus bevat ³.

Om de eenigszins ironische aanvallen van UMBERG af te slaan (137), heeft CASEL zijn theorie ook speculatief trachten te verdedigen.

Zooals Christus' Lichaam in de Eucharistie tegenwoordig komt *secundum substantiam et non tamquam in loco*, zoo komt ook het Lijden van Christus tegenwoordig *secundum substantiam et non tamquam in tempore*. Het gaat hier dus niet over een historisch vóór en na en het gelijktijdig aanwezig zijn van Dood en Hemelvaart is geen contradictie.

1. *T.a.p.*, 176.

2. *T.a.p.*, 177, 182-184.

3. *Mysteriengegenwart*, *t.a.p.*, 185.

We bevinden ons niet in een physische wereld, maar in een sacramentele wereld, waar metaphysische moeilijkheden niet op hun plaats zijn. Als God door de Transsubstantiatie bewerkt, dat het ééne Lichaam van Christus, dat zich in zijn physisch zijn in den hemel bevindt, sacramenteel op vele plaatsen tegelijk is, dan is de mogelijkheid niet uitgesloten, dat door zijn Almacht ook de offerhandeling van Jesus' Lijden, die historisch éénmaal plaats had, nu sacramenteel op vele plaatsen en tijden tegelijk aanwezig is ¹ (138).

De aanwezigheid van Christus' heilsdaden in de andere sacramenten. Evenmin als CASEL het mysterie-karakter van de andere sacramenten expliciet bewijst uit de traditie, evenmin heeft hij expliciet een verklaring gegeven van de wijze waarop Jesus' heilsdaden tegenwoordig komen in de andere sacramenten. Uit de verschillende artikelen, die hij schreef, komen we echter tot deze voorstelling :

Op de eerste plaats moet aanvaard worden, dat die heilsdaden niet in de lucht kunnen zweven. Ze moeten een drager hebben en wel Christus als mensch. Hij wijst expliciet de meening van de hand, die zich tevreden stelt met de aanwezigheid van het « principium quod » of den goddelijken Persoon, neen ook het « principium quo » moet aanwezig zijn, d.w.z. Christus' Menschheid ². Hoe komt Christus als mensch echter tegenwoordig? Die mogelijkheid om op vele plaatsen tegelijk te zijn, moet worden gezocht in het pneumatisch karakter van Jesus' Lichaam na zijn Verrijzenis. Immers een tegenwoordig-komen door een transsubstantiatie schijnt CASEL uit te sluiten ³. Verder spreekt CASEL gaarne van den « Pneumatische Herr » en daar bedoelt hij den verrezen Christus mede. Die geestelijke Heer woont in zijn mysteriën ⁴, niet zichtbaar, maar onzichtbaar, op een wijze, die het midden houdt « tusschen het aardsche leven van Christus en Zijn verheerlijkt tronen in den hemel » ⁵.

1. *T.a.p.*, 191-195.

2. *Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seels.*, 4 (1927), 111.

3. Vgl. *Mysteriengegenw.*, 203.

4. *T.a.p.*, 162.

5. *Das christl. Kultmyst.*, 53-54. Ned., 59.

Omdat Christus nu geheel Pneuma is ¹, zal hij op meerdere plaatsen tegelijk kunnen zijn (139).

Tenslotte heeft CASEL een antwoord gegeven op de vraag welke heilsdaden van Christus in de verschillende sacramenten (en sacramentaliën) tegenwoordig komen. Ieder sacrament immers heeft zijn eigen beteekenis en bijgevolg ook een daarbijbehorende heilsdaad. In het algemeen gesproken kan men zeggen, dat alle sacramenten het zalig Lijden (beata passio), hetgeen de Verrijzenis insluit, beteekenen en verwerkelijken. In het bijzonder komt in het Doopsel Jesus' Kruisdood tegenwoordig, voorzoover die Dood de zonde vernietigde, en ook de Verrijzenis; in het Vormsel, wordt de positieve kant van het Doopsel verder uitgebouwd (vooral de Verrijzenis dus); in het H. Sacrament des Altaars komt alles tegenwoordig, zooals St. Thomas zegt : « In hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur » ². De Biecht is een soort Doopsel en Vormsel; het H. Oliesel is een bijzondere sterking met het Pneuma Christi; de priester gelijkt op zijn Hoogepriester, dus weer de Kruisiging en Verrijzenis, maar dan in hooger en graad dan bij den Doop en het Vormsel, door dewelken de mensch slechts deel krijgt aan het algemeen priesterschap. Bovendien verleent de priesterwijding een deelname aan het herders- en leeraarsambt van Christus en aan diens koningschap, welks schepter wederom het Kruis is; het Huwelijk tenslotte verwerkelijkt den heiligen band, die er bestaat tusschen Christus en zijn Kerk en die op het Bloed van Christus berust ³ (140).

Het Concilie van Trente en de mysteriënleer. CASEL's beschouwing over de leer van het Concilie van Trente is zeer kort, en met recht. Eenmaal de zienswijze van St. Thomas aangaande de H. Eucharistie vastgesteld, is immers ook die van het Concilie bepaald. Het is duidelijk dat de Vaders van Trente de leer van St. Thomas tot de hunne maakten. Alleen legt CASEL den nadruk op het feit, dat voor het Concilie de H. Mis en het Kruisoffer volledig iden-

1. Vgl. aanh. noot (111).

2. *S. Th.*, III, 83, 4.

3. *Mysteriengegenwart*, t.a.p., 203-206.

tiek zijn; slechts de wijze van offeren is verschillend. Was er nu sprake van een nieuwe offerhandeling, dan hadden we te doen met een nieuw offer en was dus m é é r dan de wijze verschillend. Als we dan verder nog bedenken, dat ook hier de woorden « repraesentatio » en « memoria » moeten worden verstaan in den zin der Vaders, wat het Concilie trouwens aangeeft, door te zeggen, dat de H. Mis geen « n u d a commemoratio » is van het Kruisoffer, dan kan er omtrent de meening van het Concilie geen twijfel meer bestaan.

Twee waarheden moest het Concilie verdedigen : Er is maar één offer van het Nieuw Verbond; de H. Mis is een waar offer. Den eenig mogelijken uitleg gaf het Concilie : Het Offer van het Kruis komt tegenwoordig op mystisch-werkelijke wijze. Dan alleen hebben we denzelfden Offeraar, dezelfde Offerande en denzelfden Offeract ¹.

§ 2 : CRITIEK OP CASEL'S « MYSTERIE »-BEGRIIP

CASEL's bewijs uit de H. Schrift.

Wat op de eerste plaats te denken over het bewijs, dat CASEL geeft voor den Doop? We hebben reeds vroeger over dit mee-sterven en mede-verrijzen gesproken. Het mee-sterven veronderstelt wel den historischen Dood van Christus, maar dat schijnt ook voldoende. Immers, zooals Jesus' historische Dood de zonde vernietigde, zoo wordt, krachtens dienzelfden Dood, ook de zonde vernietigd in hem, die gedoopt wordt. Hij sterft dus met Christus. En evenals Christus uit den dood is opgestaan tot een nieuw leven, zoo staat ook de christen op uit dien geestelijken dood tot het leven der genade, tot het leven van Christus; hij verrijst dus met Christus. CASEL is de eerste katholieke exegeet, die aan dat mee-sterven zulk een enorme beteekenis geeft. Hij vergeet, dat er bij St. Paulus wel sprake is van een mee-sterven van den geloovige met Christus, doch nooit van een mee-sterven van Christus met den geloovige. Verder

1. Vgl. *Bonner Zeitschrift f. Theol. u. Seels.*, 4 (1927), 108-109, en de teksten van het Concilie in *Denz.*, 938, 940.

zal men moeilijk kunnen bewijzen, dat de Doop wezenlijk een onderdompeling moet zijn. Het woord : « baptizein » beteekende in die dagen reeds « afwasschen » ¹.

Op het schriftuurbewijs van CASEL voor de Eucharistie zullen we nog terugkomen. Alleen zij hier opgemerkt, dat CASEL inderdaad goed gezien heeft, dat de Eucharistie een objectieve gedachtenis is van Jesus' Dood. Zijn conclusie gaat echter te ver. Als men de subjectieve gedachtenis uitsluit, dan moet men weliswaar noodzakelijk besluiten tot een objectieve gedachtenis, maar deze is tweevoudig : objectief-reëel en objectief-mystisch. Nu is, volgens CASEL, mystisch altijd reëel ², maar we mogen niet vergeten, dat er eeuwen lang mensen geweest zijn, die dit niet hebben aanvaard. Verder kan het praesens van Lucas ook het toekomstige beteekenen ³.

CASEL's bewijs uit de Liturgie en de Traditie.

CASEL's Liturgiebewijs steunt geheel en al op de woorden, die Christus sprak bij het Laatste Avondmaal en op zijn bevel te doen, wat Hij deed. Dit bewijs staat of valt dus met het schriftuurbewijs.

Ook op zijn Traditebewijs komen we nog terug. Het is voorloopig voldoende te weten, dat de Vaders zeer sterk den nadruk gelegd hebben op de Eucharistie als gedachtenis van Jesus' Lijden. De Verrijzenis echter, zijn Hemelvaart, zijn Menschwording e.a. vernoemen zij niet, zooals CASEL zelf opmerkt ⁴.

De leer van St. Thomas. De leer van den Doctor communis interesseert ons op dit oogenblik het meest. Niemand heeft degelijker op dit punt de meening van St. Thomas uiteengezet dan B. POSCHMANN ⁵ (141).

1. Vgl. J. COOLS, *La présence mystique du Christ dans le Baptême*, Mém. Lagr., 300 en H. KELLER, *Kirche als Kultgemeinschaft*, Benediktinische Monatschrift, 16 (1934), 28 enz.

2. Vgl. *Mysteriengegenwart*, t.a.p., 158.

3. Zie aanh. noot (120).

4. *Das Mysteriengedächtnis*, Jb. Litwiss., VI (1926), 202-203.

5. « *Mysteriengegenwart* » im Lichte des hl. Thomas, *Theol. Quartalschr.*, 116 (1935), 53 enz.

Vooreerst heeft St. Thomas aan het beginsel : « (Sacramenta novae legis) efficiunt, quod figurant », nooit die betekenis gehecht, die CASEL er aan heeft gegeven. Inderdaad heeft ieder sacrament, volgens St. Thomas, een drievoudige betekenis, maar niet alles wat betekend wordt, wordt ook bewerkt. Alleen de genade en het merkteken worden veroorzaakt en daarom handelt St. Thomas ook achtereenvolgens over het effect « genade » en het effect « merkteken »¹; nergens echter handelt hij over het effect « Lijden » en het effect « glorie ». Bovendien omschrijft St. Thomas dit beginsel in de Summa ook op de volgende wijze : « ... quod sacramenta novae legis non solum significant, sed causant gratiam »².

Wat verder de redeneering van CASEL betreft, dat nl. de oorzaak hic et nunc moet aanwezig zijn, om de genade fysisch te kunnen veroorzaken, is een redeneering, die St. Thomas niet kent. Hij heeft een anderen uitleg voor de fysische causaliteit der sacramenten. De historische heilsdaad kan haar effect in het tegenwoordige uitwerken door middel van de goddelijke kracht, die van Christus' Menschheid gebruikt maakt als van een « instrumentum coniunctum » en van de sacramenten als van « instrumenta separata » : « ... ideo oportet, quod virtus salutifera a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta derivetur »³. St. Thomas heeft dus het probleem, hoe een heilsdaad van 1900 jaar terug de genade kan veroorzaken in een mensch, die heden leeft, duidelijk voor oogen gehad. Dit blijkt eveneens uit de uiteenzetting, die hij geeft over de oorzakelijkheid van Christus' Verrijzenis t.o.v. de onze. Ook daar doet hij een beroep op Christus' goddelijke kracht, die door de Menschheid werkt en die alle tijden en plaatsen bereikt en zulk een virtueel contact, zegt hij, is voldoende⁴ (142).

Steunend op den tekst van St. Thomas : « Unde sacramentum est signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi, et demonstrativum eius quod

1. *S. Th.*, III, 62 en 63.

2. *S. Th.*, III, 62, 1.

3. *S. Th.*, III, 62, 5.

4. *S. Th.*, III, 56, 1 ad 3. Vgl. III, 78, 5.

in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae, et prognosticum, id est, praenuntiativum futurae gloriae », kunnen we het beginsel « ... efficiunt, quod figurant », aldus met UMBERG¹ nader bepalen : « Omne sacramentum id omne idque solum efficit, quod significat tamquam a se (ut a causa instrumentali) hic et nunc efficiendum », en dit trots het protest van CASEL².

Men kan zich afvragen : waarom worden dan het Lijden en de glorie ook beteekend? Ook daarop heeft St. Thomas een antwoord gegeven. De sacramenten zijn ingesteld voor de menschen, die door het zichtbare tot het onzichtbare geraken³. De geloovige, die gedoopt wordt, ziet als het ware vanwaar de genade hem toevloeit, welke genade zijn ziel binnendringt en waarheen de genade hem leidt. Hij ziet het, niet met de oogen der zintuigen, maar met de oogen van het geloof : De sacramenten zijn : « quaedam signa protestantia fidem, qua justificatur homo »⁴. Op de eerste plaats dus zijn zij teekenen; ze zijn « in genere signi »⁵; daar kan niet genoeg op worden gedrukt (143). En ieder sacrament beteekent de drie genoemde zaken op een eigen manier. Uit hetgeen het Doopsel beteekent, weet de doopeling, dat op hem Christus' Lijden zóó wordt toegepast « ac si ipse passus et mortuus esset »⁶ (144).

Was ook het Lijden tegenwoordig in de sacramenten op de wijze, zooals CASEL zich dit voorstelt, dan zou men zich kunnen afvragen met POSCHMANN⁷, hoe dit effect « passie » tegenwoordig kan komen. Moet immers, volgens CASEL, de oorzaak niet op dit oogenblik tegenwoordig zijn om het effect uit te werken? Dan draait men dus rond in een volledigen cirkel : de passie moet tegenwoordig komen om de passie te kunnen veroorzaken.

CASEL beschouwt in het bijzonder de Eucharistie en wel de Eucharistie als offer. Op de eerste plaats merkt hij zeer

1. *Die These von der Mysteriengegenwart*, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 52 (1928), 388.

2. *Mysteriengegenwart*, *Jahrb. f. Lit. Wiss.*, VIII (1928), 185.

3. *Vgl. S. Th.*, III, 60, 2.

4. *S. Th.*, III, 61, 4.

5. *S. Th.*, III, 60, 1.

6. *S. Th.*, III, 69, 2.

7. *T.a.p.*, 70.

terecht op, dat St. Thomas de Eucharistie als offer ook beschouwt en behandelt als een sacrament (145). Had men dit steeds voor oogen gehouden, dan waren vele eigenaardige offertheorieën niet ontstaan. Dan immers moet de Eucharistie offer zijn « vi sacramenti ». In al wat aan het sacrament voorafgaat (transsubstantiatio), of wat volgt op het sacrament (communie) of aanwezig is « vi naturalis concomitantiae », kan het wezen van het offer niet gelegen zijn.

Het is nu maar de vraag of, zooals CASEL meent, volgens St. Thomas « vi sacramenti » Jesus' Lijden, zijn offerdaad aan het Kruis, tegenwoordig komt. CASEL steunt op de woorden « repraesentare » en « imago », die bij St. Thomas een objectieve werkelijkheid zouden inhouden. In het beroemde artikel echter over de H. Mis¹, ziet St. Thomas het groote verschil tusschen de offers van het Oude Testament en dat van het Nieuwe hierin, dat de H. Mis niet alleen het offer van het Kruis beteekent, maar dat Zij ons ook effectief de vruchten van het Kruisoffer schenkt. Met de offers van het Oude Testament komt dus de H. Mis overeen voorzoover Zij is een « imago... repraesentativa passionis Christi » en reeds daarom kan gezegd worden, dat Christus wederom geslachtet wordt. Het eigene van de H. Mis echter is dat Zij de vruchten van Jesus' Kruisoffer op ons toepast en die « immolatio Christi » is eigen aan de H. Mis.

Als een zeker besluit volgt dus, dat, naar St. Thomas, de sacramenteele slachting hierin bestaat, dat een beeld van de ware slachting aanwezig is en krachtens dat beeld de vruchten van die ware slachting op ons worden toegepast.

Wij ontkennen niet dat « imago » bij St. Thomas hier en daar de beteekenis kan hebben, die CASEL er aan hecht, maar in het algemeen niet en zeker niet in dit artikel, want juist als « imago » komt de H. Mis overeen met de offers van het Oude Verbond. En als St. Thomas op andere plaatsen² beweert, dat het Misoffer geen leeg beeld is van het Kruisoffer, dan kan hij dit zeggen, omdat de Eucharistie

1. *S. Th.*, III, 83, 1.

2. *B. v. S. Th.*, III, 73, 5 ad 2.

den « *Christus passus* »¹ inhoudt, maar het blijft slechts een afbeelding van de offerhandeling. Ook « *repraesentare* » heeft bij St. Thomas zeker niet de betekenis van « tegenwoordig stellen ». Hij gebruikt immers dit woord eveneens voor de offers van het Oud Verbond en zelfs zegt hij dat het Bloed afzonderlijk geconsacreerd duidelijker het lijden van Christus « *repraesenteert* »². Waarom trouwens zou St. Thomas telkens weer opnieuw zeggen : « *Sacramentum continet Christum* » en « *Sacramentum repraesentat passionem* »? Waarom nooit : « *Sacramentum repraesentat Christum* » en « *Sacramentum continet passionem* »?³ (146).

Moeten we nu, zooals CASEL boven beweerde, besluiten dat St. Thomas de werkelijkheid van het Misoffer geloofchend heeft? Op de eerste plaats zij vastgesteld, dat, volgens St. Thomas, de H. Mis geen « *nuda commemoratio* » is, neen, zij is een objectieve herdenking van Jesus' Dood. Met nadruk zegt hij, dat « *Christus passus* » tegenwoordig is, d.w.z. « *vi sacramenti* » komt onder de gedaante van brood alleen het Lichaam van Christus tegenwoordig en onder de gedaante van wijn alleen het Bloed van Christus, ofschoon « *vi naturalis concomitantiae* » de verrezen Christus aanwezig is. De Eucharistie bevat dus Jesus op een wijze, die duidelijk de passie symboliseert. De passie zelf echter komt niet tegenwoordig, dat wordt juist verhinderd door de « *naturalis concomitantia* ». Christus kan niet tegelijkertijd sterven en verrezen zijn en dat is volgens ons de reden, waarom St. Thomas die leer van de *concomitantia* zoo op den voorgrond bracht. Waar dient die leer voor in CASEL's systeem, waar metaphysische zijns wetten buiten beschouwing moeten worden gelaten? Als St. Thomas de werkelijke tegenwoordigheid van Christus' Lijden aannam, dan moest hij die aannemen « *vi naturalis concomitantiae* », aangezien het Lijden een *accidens* is; en het offer kan slechts bestaan in hetgeen aanwezig is « *vi sacramenti* »⁴.

St. Thomas, zoo zeiden wij, beschouwt de Eucharistie,

1. *T.a.p.*

2. Vgl. *S. Th.*, III, 78, 3 *ad* 7.

3. Vgl. *S. Th.*, III, 73, 4 *ad* 3; 79, 1; 79, 2.

4. Vgl. POSCHMANN, *t.a.p.*, 86-87.

ook als Offer, als sacrament. Inderdaad alle sacramenten verzinnebeelden Jesus' Lijden en bewerken ons heil; zoo ook de H. Mis, maar op een nog diepere wijze. Er staat een beteekenisvolle objectie met een beteekenisvol antwoord in St. Thomas. De obiiciens meent dat alle sacramenten Eucharistia kunnen worden genoemd, omdat ze alle genade meedeelen, dat ze alle Viaticum genoemd kunnen worden, omdat ze alle ons helpen op den weg des levens, dat ze tenslotte alle offer kunnen worden genoemd, omdat in alle iets heiligs gebeurt. Het antwoord luidt : « Id, quod est commune omnibus sacramentis, attribuitur antonomastice huic propter eius excellentiam »¹.

Maar tot een Offer behoort toch een offerdaad? Wie is dan offeraar? De offeraar moet Christus zelf zijn; dat eischt de éénheid met het Kruisoffer. Sommigen hebben gedacht aan een natuurlijken offeract van Christus, den offeract nl. van het Kruisoffer, die virtueel nog voortduurt in den hemel en dus « per concomitantiam » in de Eucharistie tegenwoordig komt². Dit kan de meening niet zijn van St. Thomas. Een sacramenteel offer eischt een sacramenteelen Offeraar, nl. den priester, die handelt « in persona Christi »³ of m.a.w. die een sacramenteele Christus is (147). En evenals het sacrament een instrument is in de handen van Christus, zoo is ook de priester een instrument in de handen van den Godmensch. Christus is dus de voornaamste Offeraar; Hij offert zichzelf door de handen van den priester. Consacreeren en offeren vallen samen : « Hoc sacramentum perficitur in consecratione eucharistiae, in qua sacrificium Deo offertur »⁴.

Zooals alle sacramenten, zoo is ook het priesterschap het eigendom der Kerk. Zij ontving het van haar Bruidegom. Evenzeer als de priester handelt in naam van Christus, handelt hij ook in naam der Kerk. In haar naam draagt hij haar Offer op, en omdat de Kerk bestaat uit de vereeniging van alle geloovigen, dragen ook zij met den priester het

1. S. Th., III, 73, 4 ad 2.

2. Vgl. BUETLER, *Die Mysterienthese der Laacher Schule*, Zeitschr. f. kath. Theol., 59 (1935), 549.

3. S. Th., III, 83, 1 ad 3.

4. S. Th., III, 82, 10 ad 1.

offer op. Dat is ook de leer van St. Thomas. Leert hij niet dat de merkteekens van Doopsel en Vormsel zijn : « quaedam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatae » ? ¹. Worden de christenen door die merkteekens niet in staat gesteld God de eer te brengen, die Hem toekomt ? ² Ook de geloovigen zijn sacramentele priesters, maar van lageren rang en ondergeschikt aan den priester : « In nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis et vini » ³.

Opdat men ons niet verkeerd versta en men ons niet verwijte den priester en de geloovigen op één lijn te stellen, zij nog dit onderscheid naar voren gebracht. Ieder offer bestaat uit een uitwendig en een inwendig deel. Het uitwendig element wordt hier in de Eucharistie bewerkt door den priester alléén, als instrument in de handen van Christus en bestaat in het tegenwoordig stellen van Jesus' Lichaam en Bloed. Samen met den priester brengen de geloovigen den inwendigen offeract. Dit, zoo meenen wij, leert Pius XII in zijn wereldbrief over het Mystiek Lichaam van Christus : « Daarbij bieden de geloovigen het vlekkelooze Lam, dat door het woord van den priester alleen op het altaar aanwezig wordt gesteld, in vereeniging van wenschen en gebeden met den priester, door zijn handen den eeuwigen Vader aan » ⁴.

Ook de verklaring, die CASEL geeft voor de andere sacramenten vindt men niet in St. Thomas. Of de verheerlijkte Christus op meerdere plaatsen tegelijk kan zijn op een andere manier dan door transsubstantiatie is zeer twijfelachtig, althans volgens St. Thomas, zooals blijkt uit het tweede artikel van de LXXV^e kwestie in zijn derde deel van de Summa. Daar ziet hij slechts twee mogelijkheden voor Christus om elders tegenwoordig te komen; ofwel door plaatselijke beweging ofwel door Transsubstantiatie. De eerste mogelijkheid wordt uitgesloten, wanneer men het er tenminste over eens is, dat Christus' Lichaam aanwezig blijft in den hemel en ook hij zal wel rekening gehouden hebben met de geestelijkheid van Jesus' verheerlijkt Lichaam.

1. *S. Th.*, 63, 3.

2. Vgl. *S. Th.*, III, 63, 3 *ad* 2; *t.a.p.*, 6 *ad* 2.

3. *S. Th.*, III, 22, 6 *ad* 2.

4. Ned. vert., Dessain, 42.

Ook CASEL's meening, dat bij St. Paulus meestal de verzezen Christus wordt bedoeld als hij spreekt over den Geest, is niet juist, zooals we reeds zagen¹. En na de verschijning van Pius' wereldbrief zal men dit nog bezwaarlijk kunnen verdedigen. Daar heet het : « Als wij dit beginsel van leven en kracht, gegeven door Christus als eenige bron van alle geschapen genade, aandachtig beschouwen, begripen wij gemakkelijk dat het niets anders is dan de Heilige Geest, die voortkomt uit den Vader en den Zoon, en die op een bijzondere wijze genoemd wordt « de Geest van Christus » of « de Geest van den Zoon » (Rom. 8, 9; II Cor. 3, 17; Gal. 4, 6) »². Allereudiveljkst zijn de volgende woorden : « Christus is namelijk in ons..., door zijn Geest. Dien Geest deelt Hij ons mede, en door Hem werkt Hij zoodanig in ons, dat al het goddelijke dat de Geest in de zielen teweegebreugt, ook als door Christus teweegebrecht moet worden aangezien (hier citeert de Paus St. Thomas : Comment. in Ep. ad Eph. c. 2 lect. 5) »³. Op dezelfde manier had hij reeds die beroemde woorden van St. Paulus uitgelegd : « Ik leef, ik zelf niet meer, maar Christus leeft in mij »⁴.

Er is dus niets op tegen om, zooals CASEL doet, Christus de ziel te noemen van zijn Mystiek Lichaam, als men maar steeds voor oogen houdt, dat Hij de ziel is, omdat Hij door zijn Geest het leven doet stroomen door zijn ledematen.

De Leer van het Concilie van Trente. Hierover kunnen we kort zijn. Het Concilie leert de leer van St. Thomas. Slechts eenige aanhalingen : « De Apostelen hadden de Eucharistie nog niet ontvangen uit de hand des Heeren, toen Hij reeds verzekerde, dat het zijn Lichaam was, dat Hij schonk; en steeds bleef dit geloof behouden in de Kerk Gods, dat nl. onmiddellijk na de Consecratie het werkelijk Lichaam van Ons Heer en zijn werkelijk Bloed onder de gedaanten van brood en wijn aanwezig zijn tegelijk met zijn Ziel en zijn Godheid; maar het Lichaam onder de gedaante van brood

1. Vgl. aanh. noot (111) en A. WIKENHAUSER, *Die Christumystik*, 47.

2. *T.a.p.*, 28.

3. *T.a.p.*, 40.

4. *T.a.p.*, 29.

en het Bloed onder de gedaante van wijn krachtens de woorden (vi verborum), zijn Lichaam echter onder de gedaante van wijn en zijn Bloed onder de gedaante van brood en de Ziel onder beide gedaanten, krachtens het natuurlijk verband en de natuurlijke concomitantie, waardoor nl. de deelen van Christus onzen Heer... onder elkander vast verbonden zijn » ¹.

De nieuwe Hoogepriester Jesus Christus « moest Zichzelve ééns en voor altijd op het altaar des kruises door den dood aan den Vader opofferen om er de eeuwige verlossing uit te werken. Daar echter met Zijn dood het priesterschap niet moest eindigen, heeft Hij aan zijn geliefde bruid, de Kerk, een zichtbaar offer nagelaten, zooals het door de menschelijke natuur vereischt wordt. Door dit offer zou het bloedig offer, dat eens op het kruis werd voltrokken, worden afgebeeld, zou de gedachtenis ervan bestendig blijven tot het einde der eeuwen en zijn heilzame kracht zou worden toegepast tot vergiffenis der zonden, die door ons dagelijks worden bedreven... Nadat Hij het oude Pascha gevierd had, dat door Israëls zonen geofferd werd ter gedachtenis aan den uittocht uit Egypte, heeft Christus een nieuw Pascha ingesteld, namelijk de slachtofferande van Zichzelf door de Kerk, dit door bemiddeling der priesters onder zichtbare teekens en tot gedachtenis aan Zijn overgang uit deze wereld naar den Vader... » ² (148).

Tot slot nog deze aanhaling : « Immers het is toch één en hetzelfde Slachtoffer, dezelfde Offeraar, die zich nu opdraagt door de handen van de priesters als Die zich toen op het Kruis aanbod; alleen de wijze van offeren verschilt » ³.

Sluit, zooals CASEL meent, de verscheidenheid in de wijze van offeren uit dat er een nieuwe offerdaad plaats heeft? UMBERG ⁴ meent juist dat alleen de daad verschilt. Het is natuurlijk vanzelfsprekend, dat de act, dien de priester stelt telkenmale numerisch verschilt van de vorige, maar

1. Denz., 876.

2. Denz., 938.

3. Denz., 940.

4. *Die These*, Z. f. kath. Theol., 52 (1928), 392-393.

die act is als het ware maar een effect van Christus' offeract. En evenals de heilsdaden uit het verleden in de andere sacramenten hun effect hebben in den tijd, zoo zal ook dezelfde offeract van Christus, dien Hij stelde bij het Laatste Avondmaal in den tijd zijn effect hebben ¹. In dien zin zal St. Thomas moeten worden verstaan, als hij zegt : « In pluribus vero missis multiplicatur sacrificii oblatio, et ideo multiplicatur effectus sacrificii et sacramenti » ².

Hoe onze meening is over de mysteriënleer van CASEL, zal den lezer na het voorgaande wel duidelijk zijn. Men zal ons echter het verwijt toesturen, dat we zijn eigenlijk Traditiebewijs niet hebben weerlegd, en zooals CASEL meermalen heeft opgemerkt, wordt de kwestie beslist door de Traditie en niet door verstandsmoeilijkheden. Laten we echter eerst het volgende opmerken.

Vooreerst heeft CASEL alleen voor de Eucharistie een Traditiebewijs opgesteld. Ook al ging zijn bewijs dus op, dan is nog niets bewezen voor de andere sacramenten (149). Nu drukt CASEL wel op het feit, dat de Eucharistie, ook als offer, een sacrament is en wat opgaat voor één sacrament dus voor alle op moet gaan ³, maar zoo overtuigend is dit niet. De Eucharistie is zeker een sacrament, maar dan toch het u i t m u n t e n d s t e en die uitmuntendheid bestaat hierin, dat Christus zelf aanwezig is en dat het een objectieve gedachtenis is van het Kruisoffer. Het is dus heel goed mogelijk, dat alleen de Eucharistie een mysterie is in den zin van CASEL (150). Verder wordt zijn leer nog problematischer, wanneer we denken aan de vele sacramentaliën, die eveneens mysteriën zouden zijn. Er bestaat een groot verschil volgens alle theologen tusschen de sacramenten en de sacramentaliën; in het systeem van CASEL echter schijnt dit verschil weg te vallen ⁴.

Vervolgens bedenke men, dat, wanneer de Vaders het tegenwoordig-komen van Jesus' Lijden op den voorgrond plaatsen, zij zich niet expliciet uitlaten over het h o e.

1. Vgl. B. POSCHMANN, *t.a.p.*, 98-99.

2. *S. Th.*, III, 79, 7 *ad* 3.

3. Vgl. *Mysteriengedächtnis*, *t.a.p.*, 202; *Mysteriengegenwart*, *t.a.p.*, 200.

4. Vgl. UMBERG, *t.a.p.*, 374-375.

Alle katholieken nu nemen aan dat Christus' Lijden op één of andere wijze tegenwoordig komt, minstens toch in het effect. Volgens de opmerking van SOEHNEN moet men bij de Vaders onderscheid maken tusschen de zaak en de wijze, waarop zij die zaak verklaren. De zaak zelf is zeker nl. het tegenwoordig-komen van Christus' heilsdaden, maar hoe die tegenwoordig komen is een andere kwestie¹. Zou een tegenwoordig-komen van Jesus' heilsdaden door hun effect niet voldoende zijn om de Vaderteksten te verklaren? UMBERG² meent van wel. CASEL en ook anderen, zooals COPPENS³ en ARNOLD⁴ meenen van niet. SOEHNEN⁵ leest er een geheel andere mysteriënleer uit af dan CASEL. Hoe het ook zij de verklaring, het hoe is bij de Vaders ook een conclusio theologica, die niet valt onder het geloof. En we mogen toch ook niet vergeten, dat de Vaders dikwijls naïef-realistisch zijn.

Tenslotte het feit, dat noch St. Thomas, noch het Concilie van Trente CASEL's mysteriën-leer kennen, leidt onherroepelijk tot het besluit, dat eeuwen lang zooveel mysteria « stricte dicta »⁶, door de Kerk niet werden gekend, hetgeen we onmogelijk kunnen aanvaarden. Veeleer komt het ons voor dat St. Thomas en het Concilie ons toonen hoe wij de Vaders moeten verstaan. De woorden van HANSSENS, die CASEL met een zekere verontwaardiging van de hand wees⁷, bevatten toch wel eenige waarheid : « Ceteroquin magnum certe damnum esset a perfectiore ac subtiliore scholasticorum doctrina de sacramentis ad inchoatam tantum et saepe incertam patrum theologiam reverti »⁸.

Trots de vele afwijzingen van CASEL's mysteriënleer, dringt toch de mysteriën-liturgie steeds verder door, en naar onze meening is deze Liturgie geroepen het godsdienstig leven te verdiepen. Wij zijn ervan overtuigd dat

1. Vgl. SOEHNEN, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 49.

2. *Die These...* t.a.p., 376-378.

3. *Le Mystère eucharistique... Cours et Conférences des Sem. Liturg.* VII (1929), 111 enz.

4. *Der Ursprung des christl. Abendmahls* 157.

5. Zie onder § 3.

6. Vgl. CASEL *Das christl. Kultmyst.*, 71, noot 1 Ned. 78, noot 1.

7. Vgl. *Neue Zeugnisse*, *Jahrb. f. Litwiss.*, XIII, 156.

8. *Periodica de re Morali, etc.*, 23 (1934), 151.

de sacramentenleer te exclusief is beschouwd als een genade-uitdeeling zonder meer. De rijkdom der sacramenten en vooral hun verband met Jesus' Lijden en Verrijzenis, wordt te weinig gewaardeerd. Om met SOEHNGEN te spreken¹ wordt het sacrament te zeer beschouwd als een uiterlijk omhulsel, dat een genadestof bevat. Het sacrament is iets meer dan een uiterlijk teeken, waardoor genade wordt aangeduid en gegeven; ja, men kan in zekeren zin met VONIER² zeggen dat dit slechts een derde gedeelte van het sacrament is. Daarom meenen ook wij dat de term « mysteriënliturgie » moet bewaard blijven, ofschoon St. Thomas niet de moderne bepaling van sacrament gekend heeft, en dus mysteriënliturgie tenslotte neerkomt op « sacramenten-liturgie », maar sacrament opgevat in den zin van St. Thomas. Hiermede hebben we onze laatste paragraaf ingeleid. We zullen ons begrip « Mysterie » moeten uiteenzetten en onze practische conclusies zullen niet heel veel verschillen van die van CASEL.

§ 3 : ONS « MYSTERIE »-BEGRIP

Het is zeker, dat St. Thomas in het « sacrament » niet zoo exclusief een middel gezien heeft om de genade uit te deelen. Neen, ieder sacrament beteekent *drie* zaken : het Lijden van Christus, de genade en de verrijzenis. Elk sacrament zou dus zóó moeten bepaald worden, dat die drie beteekenissen tot uiting komen. Hoewel « sacrament » en « mysterie » oorspronkelijk dezelfde beteekenis hadden, hecht men tegenwoordig een te enge beteekenis aan het woord « sacrament » en daarom is het terug opnemen van het oude woord « mysterie » gerechtvaardigd. Wat immers is het verschil tusschen « sacrament » in de moderne beteekenis en « mysterie »?

Met recht heeft CASEL er den nadruk op gelegd, dat de late middeleeuwen over het hoofd zagen, dat het sacrament op de eerste plaats *handeling* is en daardoor verminderden zij de beteekenisrijkdom van sacrament³. Een voorbeeld zal dit duidelijk maken.

1. *Symbol und Wirklichkeit im Kultmyst.*, 54.

2. *A Key...*, 22-23.

3. Vgl. *Das Mysteriengedächtnis*, Jb. Litwiss., VI (1926), 137 nota.

Het tegenwoordige begrip « sacrament » bevat slechts één symbolisme en sacrament in de oorspronkelijke betekenis van « mysterie », een meervoudig. Het symbolisme van « sacrament » steunt op de natuurlijke werking van het natuurlijk element; het water wast af, het brood voedt ons. In zich beschouwd duiden die werkingen slechts een natuurlijk effect aan, dat verder dan een geestelijk effect beduidt. Het verband met Christus' Lijden zit er niet in opgesloten. Ook de Ouden kenden reeds dit symbolisme, getuige St. Augustinus : « Unde tanta vis aquae, ut corpus tangat et corpus abluit »¹.

Zonder dit symbolisme te ontkennen, bevat « mysterie » nog een ander symbolisme, dat nl. steunt op een liturgische handeling, die een nabootsing is van een vroegere gebeurtenis. In het Doopsel door onderdompeling b.v. wordt én de Begrafenis en Verrijzenis van Christus beteekend én de begrafenis van onzen ouden mensch, die tot een nieuw leven herrijst. « Mysterie » beteekent dus én wat Christus heeft gedaan én het geestelijk effect in de ziel van den mensch als afhankelijk van het eerst beteekende en reeds in kiem de verrijzenis bevattend.

Zoo beschouwde ook St. Thomas het Doopsel en de Eucharistie (151). Voor hem is de Doop meer dan een afwassching van zonden. Weliswaar is de Doop door onderdompeling niet meer gebruikelijk, maar ook bij de andere doopen wil St. Thomas, dat we het oorspronkelijk symbolisme voor oogen houden : « Bij de onderdompeling, zoo zegt hij², wordt de Begrafenis van Christus duidelijk gesymboliseerd en daarom is die wijze van doopen meer algemeen en meer prijzenswaardig. Maar ook in de andere doopen wordt die Begrafenis eenigszins beteekend, al is het dan niet zoo duidelijk : want hoe de afwassching ook geschiedt, het lichaam van den mensch of althans een deel daarvan, wordt onder het water gedompeld, zooals Christus' Lichaam onder de aarde werd geplaatst ».

Ook de Eucharistie is voor hem, zooals we reeds zagen,

1. *In Joan.*, 80.

2. *S. Th.*, III, 66, 7 ad 2.

allereerst een objectieve herdenking van Jesus' Dood en als zoodanig offer en de H. Communie is niet alleen een voeding van de ziel, maar maakt deel uit van die objectieve doodsherdenking en is op de eerste plaats een vereeniging met Jesus als Slachtoffer. De algemeene Leeraar staat hier duidelijk op het standpunt van St. Paulus. « Dit sacrament wordt offer genoemd, voorzoover het een symbool is van Christus' Lijden; slachtoffer wordt het genoemd, in zoover het Christus zelf bevat, die een heilzaam Slachtoffer is ¹ ».

Wie kent ook niet zijn hymne : « O! heilig gastmaal, waarin Christus genuttigd wordt : de gedachtenis van zijn Lijden gevierd, waarin de geest vervuld wordt van genade; en ons een onderpand geschonken wordt van de toekomstige heerlijkheid » ².

Dat de oude Kerk zoo het Doopsel, Vormsel en de Eucharistie vierde, is genoegzaam bekend. Eenieder staat nog in verrukking, wanneer hij de *Catechesen* leest van een H. Cyrillus. In den nacht, waarin Jesus verrees, werd het Doopsel toegediend. Het Doopsel is een sterven aan de zonde en een verrijzen in Christus. Hoezeer was de Kerk daar van doordrongen! Het Doopsel door onderdompeling was dan ook het ware Doopsel. Maar daarmee niet tevreden, heeft de Kerk zelf het essentieele omgeven met een rijke schakeering van nieuwe mysteriën, die er op gericht waren een onvergetelijken indruk achter te laten in de ziel van den doopeling. Gekeerd naar het Westen verzaakten zij aan den duivel met gebaren en woorden; voor altijd zwoeren zij het kwaad af, voor altijd wilden zij de zonde uit hun leven verbannen. Dan keerden zij zich naar het Oosten, de streek, waar het licht opkwam, om hun geloof in den Drie-eenen God te belijden. Vóór zij afdaalden in het water, legden zij al hun kleederen af. Niets van den ouden mensch mocht overblijven, sterven immers moest de oude Adam; en was ook Christus niet naakt gestorven aan het Kruis? Van het Kruis daalde Christus in het graf en ook zij daalden neer in het waterbad. En was Christus niet drie dagen in het graf gebleven? Ook zij zouden driemaal

1. *S. Th.*, III, 73, 4 ad 3.

2. Magnificat-antiphon (2^e Vespers) op het feest van Sacramentsdag.

ondergedompeld worden in den Naam van den Vader en den Zoon en den H. Geest. En zooals Christus na zijn Doopsel opsteeg uit den Jordaan en de H. Geest op Hem neerdaalde, zoo stegen ook zij op en ontvingen den H. Geest door de zalving met chrisma. De oude kleederen trokken ze niet weder aan, neen ze ontvingen witte kleederen, want ze waren herboren tot een nieuw leven ¹. En dan werd het Paaschlam Christus geslacht en zij voedden zich met zijn Vleesch en zijn Bloed.

Met welk een plechtigheid vierden zij de Heilige Geheimen. Zoozeer waren ze doordrongen van de vernieuwing van het Kruisoffer, dat men soms den indruk krijgt alsof Christus physisch opnieuw geslacht wordt. De herdenking van Jesus' Lijden is de kern geworden van heel de liturgie; de liturgie is niets anders dan de uitbouw van de Anamnese ². Niet alleen meer werd zijn Lijden herdacht, maar ook zijn Verrijzenis, zijn Hemelvaart, zijn Geboorte, kortom alle mysteries. Heeft Christus immers niet door al zijn daden ons het leven geschonken? Heel het kerkelijk jaar is een herdenking van wat Christus deed voor ons. De oude Liturgie is een heilig drama en wie dit uit het oog verliest, zal de oude Liturgie niet verstaan. Zeer schoon zijn vele Misuitleggingen van PIUS PARSCH. Heel de Kerstkring vat hij op als een heilig drama met als titel :

*De komst en de verschijning van den koninklijken
Bruidegom Christus*

A. Het spel vangt aan (Advent). Voorbereiding op zijn komst.

I. Hij komt.

1. Blick in de verte (1^e Zondag van de Advent).
2. Jerusalem bereidt zich voor (2^e Zondag van de Advent).

1. Vgl. Cyrillus van Jerusalem, *Catecheses*, 1-4.

2. Vgl. CASEL, *Das Mysteriengedächtnis*, Jb. Litwiss., VI (1926), 114.

II. Hij is reeds nabij.

3. Voorvreugde (3^e Zondag van de Advent).
4. De Koning trekt zijn slavenkleed aan. (Quater-temper).
5. Laatste voorbereiding en kreet van verlangen van de Bruid (o-antifonen).
6. Vóór de eeuwige poorten. (Vigilie van Kerstmis).

B. Op het hoogtepunt van het spel (kersttijd).

1. De Koning komt in slavenkleed (Kerstmis).
 - a. Zijn gevolg: De martelaren (Stefanus); de maagden (Joannes); de kinderen (onschuldige kinderen).
 - b. Zijn blik op het Kruis (Zondag in het octaaf).
2. De Koning komt in Heerlijkheid (Openbaring).
 - a. Hij verzamelt zijn bruiloftsgasten (de Wijzen).
 - b. Hij reinigt zijn bruid (doopsel in de Jordaan).
 - c. Hij geeft zijn bruiloftsmaal (2^e Zondag na het feest van Openbaring).
3. De bruid maakt haar bruidsvertrek gereed. (Lichtmis).

C. Het spel loopt ten einde; de Koning in zijn rijk (Zondagen na het feest van de Openbaring des Heren).

1. De Heiland (3^e Zondag).
2. De Overwinnaar (4^e Zondag).
3. De wijze Rechter (5^e Zondag).
4. Het uitbreiden van zijn rijk (6^e Zondag) ¹.

Doch niet alleen in algemeene lijnen, ook in sommige afzonderlijke feesten is de Liturgie een heilig spel. Zoo zien we op het feest van Driekoningen de geloovigen optrekken naar de St. Pieter, de wereldkerk. Met de Wijzen verheugen zij zich in de komst van den pasgeboren Koning: « Ziet de Heerscher is gekomen ». En gelijk de wijzen tot Hem gingen geleid door de ster, zoo gaan zij tot Hem door

1. Overgenomen uit de vertaling van *Das Jahr des Heiles, Het Jaar des Heren*, 3^e druk, 1941, I, 36 enz.

het geloof; en gelijk de ster verdween, om plaats te maken voor Christus zelf, zoo hopen ook zij Hem eens te aanschouwen in zichzelf (openingsgebed). Steeds weer houden zij die gebeurtenissen voor oogen. Van alle kanten zien ze de menschen opdagen geleid door de ster van het geloof (Epistel, Graduale, Evangelie). Met de drie Koningen leggen zij hun offergaven neer op het altaar, die echter zullen veranderd worden in het Lichaam en Bloed van Christus; en dat is de offergave, die de Kerk aanbiedt (stilgebed). In de H. Communie hebben zij, volgens PIUS PARSCHE, met de Wijzen hun doel bereikt. Die interpretatie is ingegeven door de mysteriënleer van CASEL, volgens welke ook reeds de Tweede komst van Christus werkelijkheid wordt in den ritus ¹. Het zou beter zijn te zeggen, dat zij op weg blijven naar Christus toe. Daarom ook zingen zij : « Wij hebben zijn ster in het Oosten gezien » (communie). Hemzelf evenwel zullen ze eerst zien in de eeuwigheid. Dat verhoppen zij uit kracht van dit Sacrament. Het onmiddellijk effect echter is een sterker en dieper geloof (Postcom.) ².

Hiermede is niet gezegd, dat immer en altijd de liturgische plechtigheden mysteriën zijn. De Liturgie van alle tijden is niet dezelfde. Eenieder zal b.v. een groot verschil zien tusschen bovengenoemd feest en het feest van zeven Smarten, uit later tijd. Het eerste is meer een gedachtenis door de daad; het tweede is meer een subiectieve gedachtenis, een meditatie, die ons hart ontroert. Het gaat niet op om de geheele Liturgie als mysteriën-liturgie te betitelen, tenzij men mysteriën-liturgie wil verstaan in den nu volgenden zin.

Zooals we zagen, is het een wezenstrek van « mysterie », dat het een nabootsing is van eens gebeurde handelingen. Volgens CASEL is die nabootsing zóó reëel, dat de eens volbrachte handelingen opnieuw werkelijk fysisch-mystisch tegenwoordig komen. Dit hebben we van de hand gewezen. Toch kan men een reëel tegenwoordig-komen van Christus' heilsdaden voorstaan, maar dan in een anderen zin. We kunnen nl. een beroep doen op het Mystiek Lichaam van

1. Vgl. ook A. LOEHR, *De Tijdkrans van het Kerkelijk jaar*, 87.

2. Vgl. PIUS PARSCHE, *Das Jahr des Heiles* (11^e uitg.), I, 270 enz.

Christus. Christus sterft en verrijst opnieuw, ja, maar in ons. In zichzelf is Hij maar ééns gestorven en ééns verzezen¹. In het Doopsel sterft de oude Adam in ons en verrijst de nieuwe. Ons bovennatuurlijk leven immers, is het leven van Christus. We worden als het ware levende afbeelden van Christus, hetgeen Cyrillus van Jerusalem zoo duidelijk naar voren brengt : « Nu gij in Christus gedoopt zijt en Christus hebt aangetrokken, zijt gij gelijkvormig geworden aan den Zoon Gods. God toch, die ons voorbestemde zijn aangenomen kinderen te worden, heeft ons gelijkvormig gemaakt aan het verzezen Lichaam van Christus; aangezien gij nu gelijkvormig geworden zijt aan Christus, wordt gij terecht christussen genoemd en het was over u dat God sprak : Raakt mijn christussen niet aan. Christussen zijt gij geworden, toen gij de gave van den H. Geest ontvingt, en alles geschiedde in u in beeld, want gij zijt beelden van Christus »².

De eerste, die dezen uitleg voorstelde, is BUETLER geweest³. De theorie steunt dus op een zekere « communicatio idiomatum » nl. wat van Christus' ledematen wordt gezegd, kan ook van Christus zelf gezegd worden. Daar moet men dus uit besluiten dat het tegenwoordig-komen van Jesus' heilsdaden samenvalt met het deelhebben aan die heilsdaden, met de genade dus (152).

Laten we nu de Eucharistie, die zich van de andere sacramenten onderscheidt doordat zij ook een effect heeft buiten de ziel, voorloopig buiten beschouwing, dan moeten we zeggen dat deze theorie geheel en al overeenkomt met de leer van St. Thomas. De genade, die de sacramenten ons meedeelen, is wezenlijk Christusgenade d.w.z. lijdensgenade en opstandingsgenade; genade, die ons gelijkvormig maakt met den lijdenden en verrijzenden Christus; genade, die ons tot nieuwe christussen maakt. Ons leven is, zooals St. Paulus het reeds naar voren bracht, de voortzetting van Christus' leven. En dit is niet alleen zedelijk op te vatten, zooals de christen, die goed leeft Christus beschouwt als

1. Vgl. *Rom.*, 6, 9.

2. *Catechesen*, 3, 1.

3. Vgl. *Die Mysterienthese der Laacher Schule*, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 59 (1935), 558 enz.

zijn zedelijk Voorbeeld, maar eerst en vooral sacramenteel. De sacramenten maken ons tot sacramentele christussen, die zooals Jesus geteekend zijn met zijn Bloed en de kiem in zich dragen van de verrijzenis, die zijn Verrijzenis kan worden genoemd. We wezen er reeds op, dat « sacrament » bij St. Thomas een drievoudige beteekenis heeft en slechts één effect; maar dit effect is een effect van alle drie de beteekenissen tegelijk. Immers, zoo zegt St. Thomas, die drie beteekenissen zijn « quodam ordine » één¹; en voorzoover ze te zamen één teeken uitmaken, hebben ze ook één effect nl. de bijzondere genade eigen aan ieder sacrament, die ons in het algemeen gelijkvormig maakt aan Christus. Het is immers zijn leven, dat ons toestroomt door de sacramenten, die slechts instrumenteele oorzaken zijn en het effect vertoont geen gelijkenis met het instrument maar met de eigenlijke oorzaak, « zooals ook het bed niet gelijk wordt aan de bijl, maar aan de kunst in den geest van den kunstenaar »². In den Doop worden we niet alleen gerechtvaardigd, maar krijgen we ook deel aan Jesus' Lijden alsof wij zelf geleden hadden en gestorven waren³. De Eucharistie, voorzoover die een effect heeft in de ziel (als sacrament in engeren zin dus) is voor St. Thomas « een sacrament van Christus' Lijden, voorzoover de mensch een volmaaktere vereeniging met den Christus, die geleden heeft, verkrijgt »⁴.

Onze gelijkvormigheid met Christus door de genade, heeft St. Thomas niet expliciet belicht door de leer over het Mystieke Lichaam van Christus. Wel zegt hij, dat het tenslotte Christus zelf is, die de sacramenten toedient. « Hij is het die doopt, Hij vergeeft de zonden, Hij is de ware priester, die zich op het Kruis offerde en in wiens kracht dagelijks zijn Lichaam geconsacreerd wordt op het altaar »⁵. Doch in hoeverre men kan spreken over Christus, die in ons verdient, lijdt enz., daarover heeft hij zich niet klaar uitgesproken. De laatste kwestie toch is een geheel andere

1. *S. Th.*, III, 60, 3 *ad* 1.

2. *S. Th.*, III, 62, 1.

3. *S. Th.*, III, 69, 2.

4. *S. Th.* III, 73, 3 *ad* 3.

5. *S. c. G.*, IV, c. 76 circa finem.

als de eerste ¹. In het eerste geval is de mensch een instrument; in het tweede causa principalis, zij het ook een afhankelijk. Toch is de leer over het Mystiek Lichaam hem niet vreemd, doch hij belicht vooral den invloed, die uitgaat van het Hoofd op de ledematen en daarin is hij zeer realistisch. In de kwestie : of het Lijden van Christus ons heil heeft bewerkt bij wijze van verdienste, komen de volgende woorden voor : « Christus' werken verhouden zich tot Hem en tot zijn ledematen, als de werken van een ander mensch, die zich in staat van genade bevindt, tot dien mensch » ². En nog elders in dezelfde kwestie : « Hoofd en ledematen maken te zamen één mystieke persoon uit; en daarom hoort de voldoening van Christus toe aan alle geloovigen als aan zijn ledematen ³ ».

Daaruit mogen we wel besluiten, dat de ledematen de zelfde structuur hebben als het Hoofd en dat krachtens een zekere « communicatio idiomatum » ook de voldoeningen der ledematen, de voldoeningen zijn van Christus. Dit laatste wordt dan ook door het Concilie van Trente expliciet bevestigd : « Daar komt nog bij, dat wij, als we door ons lijden voldoening brengen voor onze zonden, gelijkvormig worden aan Christus, die voldoening bracht voor onze zonden... en die alleen waarde geeft aan onze handelingen... Daarin hebben we ook een zeker onderpand, dat we na met Hem geleden te hebben, ook met Hem zullen verheerlijkt worden... Immers deze voldoening, die wij voor onze zonden betalen, is niet zóó de onze, dat ze niet door Jesus Christus is ; want wij, die uit onszelf niets kunnen uit eigen krachten, kunnen alles door de medewerking van Hem, die ons versterkt... Zoo heeft dus de mensch niets, waarop hij kan roemen..., maar al onze roem is in Christus... in wien wij leven, in wien wij ons bewegen... in wien wij voldoening brengen » ⁴.

Zooals blijkt uit de discussies in het Concilie ⁵, zijn deze

1. Vgl. daarentegen MALEVEZ, *Quelques enseignements de l'encyclique « Mystici corporis Christi »*, *Nouvelle Revue Théologique*, 67 (1945), 391 enz.

2. *S. Th.*, III, 48, 1.

3. *T.a.p.* 2 ad 1.

4. *D.* 904.

5. Vgl. E. MERSCH *Le Corps Mystique*, II, 281 enz.

woorden als het ware de echo van de meening van Cajetanus : « Daaruit volgt dus, dat ik kan zeggen : « Ik verdien, doch ik ben het niet die verdien, maar Christus verdient in mij; ik vast, doch ik ben het niet, die vast, maar Christus vast in mij; en zoo verder van alle handelingen, die Christus uitoefent door zijn levende ledematen voor God » ¹.

Is de christen echter in zijn handelen gelijkvormig met Christus, dan is hij het ook, overeenkomstig het beginsel : *agere sequitur esse*, in de zijnsorde. Als ons handelen het handelen is van Christus, dan is ons leven het leven van Christus; en aangezien de genade ons toevloeit uit Jesus' heilsdaden, kunnen we spreken over een tegenwoordig-komen van Jesus' heilsdaden in ons. Christus' heilsdaden kunnen dus op een drievoudige wijze worden beschouwd. Vooreerst zijn het geschiedkundige feiten, die slechts éénmaal plaats vonden; vervolgens zijn het daden, die zich nu aan ons en in ons voltrekken op sacramentele of mysterieuze wijze; tenslotte zijn Jesus' heilsdaden ons zedelijk voorbeeld; want behalve een sacramentele bestaat er ook een zedelijke navolging van Christus. Door de sacramenten en sacramentaliën of, in één woord, door de mysteriën worden wij « *ex opere operato* » (*ex opere operantis Ecclesiae*) nieuwe christussen in de zijnsorde; door te leven overeenkomstig ons christelijk wezen, worden we « *ex opere operantis* » nieuwe christussen ook naar buiten. Ziedaar de volle beteekenis van Paulus' woorden : « Want, die Hij vooruit heeft gekend, heeft Hij ook voorbestemd om gelijkvormig te worden aan het beeld van zijn Zoon, opdat Deze de Eerstgeborene onder vele broeders zou zijn » ².

Dit begrip « mysterie » vergeet geen enkele beteekenis van het sacrament, ja verwerkelijkt in zekeren zin alle beteekenissen en in dien zin mag men aan het adagium : *Sacramenta efficiunt quod figurant*, de uitbreiding toekennen, die CASEL er aan hecht ³. Zoo kan men het

1. Tekst bij E. MERSCH, *l.a.p.*, II 276.

2. *Rom.*, 8, 29.

3. Vgl SOEHNGEN, *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, 30, noot 34.

mystisch « h o d i e » verklaren van de Vaders als Augustinus en Leo. Zoo schrijft de bisschop van Hippo : « Door het Doopsel zijn wij met Christus begraven in zijn Dood, zegt de Apostel. Hij zegt niet : Wij hebben zijn Begrafenis nagebootst, maar hij zegt duidelijk : Wij zijn mede-begraven. Het teeken dus van die groote gebeurtenis geeft hij denzelfden naam als de gebeurtenis zelf » ¹. En Paus Leo predikt met Kerstmis : « Als wij de Geboorte aanbidden van onzen Zaligmaker, dan viëren wij ook onze geboorte. Want de Geboorte van Christus is de geboorte van het christenvolk ; de Geboorte van het Hoofd is de geboorte van het Lichaam... Gansch de gemeenschap der geloovigen, die te voorschijn kwam uit de Doopvont en die met Christus werd gekruisigd, met Christus is verzezen en met Hem aan de rechterhand des Vaders werd geplaatst, is ook nu met Hem in deze Geboorte medevoortgebracht » ².

Dit is dan o n s mysteriebegrip en in de plaats van de definitie van « sacrament », die men tegenwoordig algemeen geeft nl. *een uitwendig teeken, waardoor genade wordt aangeduid en gegeven*, stellen we deze bepaling van « mysterie » voor : *Een heilige cultueele handeling of ritus, die een soteriologisch gebeuren van Christus beteekent, het, krachtens die beteekening, in ons bewerkt en ons daardoor in staat stelt het ook in ons zedelijk leven tot werkelijkheid te maken tot meerdere eer van God.*

Met deze definitie verwerpen we de oude niet en ook niet die van het Concilie van Trente : « Teeken van een heilige zaak en zichtbare vorm van de onzichtbare genade » ³. Als men goed doorgrondt wat eigenlijk genade is, dan komen deze definities neer op de onze. Wat zij echter impliciet en abstract leeren, wordt in onze bepaling meer expliciet en concreet naar voren geschoven.

Onze bepaling is een « definitio per quatuor causas ». Naar de causa materialis én formalis ⁴ beschouwd, is het mysterie wezenlijk t e e k e n en, omdat we leven in het Nieuw Verbond, ook o o r z a a k. Het is echter geen causa

1. *Epist.*, 98, 9.

2. *Sermo*, 26, 2.

3. *D* 876.

4. Zie aanh. noot (143).

principalis, doch causa instrumentalis d.w.z. van zijn wezenheid uit is het mysterie iets van voorbijgaande aard. We hebben het daarom ook genoemd een *handeling*, die... *beteekent* en... *bewerkt*. De causa efficiens is het *soteriologisch gebeuren* van Christus d.w.z. zijn Lijden, Dood en Verrijzenis, die ééns plaats grepen in de wereldgeschiedenis. De causa finalis tenslotte is ons *bovennatuurlijk deugdenleven*, dat een weerspiegeling moet zijn van het leven, dat Christus leidde hier op aarde, niet voor Zichzelf, maar voor God.

Het drievoudig aspect van Christus' heilsdaden komt in onze bepaling dus tot zijn recht. De heilsdaden van Christus als geschiedkundige feiten zijn de oorzaak der mysteriën; als sacramenteele daden zijn ze het effect; en wederom als geschiedkundige feiten, maar nu voortvloeiend uit de ledematen, waarvan Christus het Hoofd is, zijn ze doel.

Men kan de opmerking maken, dat hetgeen in onze ziel bewerkt wordt, toch moeilijk een *daad* kan worden genoemd, aangezien volgens St. Thomas¹ de genade een « habitus entitativus » is, die niet onmiddellijk werkt, maar middellijk door de deugden. Dit is waar, doch men houde in het oog, dat we hier een concrete liturgische definitie geven en dan is deze uitdrukking ten zeerste gerechtvaardigd. Christus immers, die door de genade in ons leeft, is werking². Als de H. Schrift, de Liturgie en de Vaders spreken over een tegenwoordig-komen van Jesus' heilsdaden, dan is dit niet te verstaan in den zin van CASEL; neen, dan zullen zij bedoelen Jesus' heilsdaden, die in ons worden uitgewerkt door de mysteriën, of die van ons uitgaan krachtens die mysteriën (153).

Een tekst van St. Augustinus moge tenslotte onze bedoeling verduidelijken : « (St. Paulus) scherpt ons het H. Doopsel in het Kruis van Christus, dat groote mysterie, in op een wijze, die ons doet begrijpen, dat er niets anders in het Doopsel aanwezig is, dan een gelijkenis met den Dood van Christus, en dat Christus' Dood niets anders is dan de vergiffenis der zonden. Zooals derhalve de dood

1. S. Th., I-II, 110, 4.

2. Vgl. aanh. noot (121).

in Hem werkelijk was, zoo is in ons de vergiffenis der zonden werkelijk, en zooals in Hem de verrijzenis werkelijk is, zoo is in ons de rechtvaardiging werkelijk »¹. En iets verder leert hij, dat al wat gebeurde bij het Kruis, bij de Begrafenis, bij de Verrijzenis, bij de Hemelvaart, bij het zitten aan de rechterhand des Vaders, zich in werkelijkheid herhaalt in het leven van den christen².

Een gewettigde vraag is deze : gaat de bovenvermelde definitie ook op voor de Eucharistie? Dit sacrament toch heeft ook een effect buiten onze ziel, nl. het Lichaam en Bloed van Christus. Dit effect echter is niet iets absoluuts, doch staat in betrekking tot ons. Het is niet alleen « res », maar ook « sacramentum », mysterie van het Kruisoffer. Het Kruisoffer wordt dus uitgewerkt in onze ziel. Reeds zagen we, dat Christus door den priester en de geloovigen de offerhandeling stelt; hier gaan we een stap verder. Is de Mystieke Christus de Offeraar, dan is Hij ook het Slachtoffer. Wanneer bij de consecratie Christus ons Hoofd in een toestand van Slachtoffer tegenwoordig komt, komen ook zijn ledematen in een toestand van slachtoffer tegenwoordig. Luisteren we naar Augustinus : « Hij heeft gewild, dat het teeken hiervan (van het Kruisoffer) het dagelijksch offer der Kerk zou zijn, die als Lichaam van dit Hoofd leert zichzelf te offeren door Hem »³. En MERSCH de leer van St. Augustinus over de H. Mis samenvattend zegt : « De Mis is... de slachtoffering van den Zaligmaker, die zich voltooit in zijn ledematen, of, wat op hetzelfde neerkomt, zij is de offerande der Kerk, voorzoover deze veroorzaakt is door de offerande van Christus en die haar aldus haar voltooiing geeft »⁴. Nog elders zegt dezelfde schrijver : « De H. Mis is het offer van Christus, voorzoover het zich meedeelt aan de christenen; zij is de slachtoffering van het Hoofd, voorzoover die slachtoffering zich voortzet in zijn ledematen... of, om de korte formule van St. Augustinus te gebruiken, zij is het offer van het Mystiek Lichaam »⁵.

1. *Enchiridion*, 52, bij MERSCH, a.w., 113 noot 2.

2. *Enchiridion*, 53, bij MERSCH, a.w., 113.

3. *De Civit. Dei*, L. 10, c. 20; E.P. 1745.

4. E. MERSCH, *Le corps mystique*, II, 114.

5. E. MERSCH, *La Théologie du Corps mystique*, II, 320-321

Klinken tenslotte de woorden van Pius XII niet als een echo op Augustinus' leer, als hij zegt : « En zooals de goddelijke Verlosser, stervend op het Kruis, zichzelf als Hoofd van gansch het menschelijk geslacht aan den eeuwigen Vader opdroeg, zoo offert Hij zichzelf als Hoofd van de Kerk *in dit vlekkeloos offer* aan den eeuwigen Vader, maar samen met zichzelf offert Hij zijn mystieke ledematen » ¹ (154).

Een laatste vraag : Gaat onze definitie ook op voor de sacramentaliën ? Hier moeten we de opmerking maken dat we spreken over de sacramentaliën, die behooren tot de sacramenten, die m.a.w. door de Kerk werden ingevoerd ter voorbereiding of ter verduidelijking der sacramenten. Hoe schoon de Kerk het symbolisme van het Doopsel verder uitwerkte zagen we boven reeds ². Vooral echter is het wezenlijke der H. Mis omgeven door een schat van handelingen en woorden, die de volheid van die goddelijke geheimen van alle kanten trachten te belichten. Is die sacramenten-liturgie een mysteriën-liturgie te noemen ? Natuurlijk niet op juist dezelfde manier als de sacramenten. Toch meenen we dat de sacramenten en deze sacramentaliën onder één en dezelfde bepaling kunnen worden samengebracht. Wil men de sacramentaliën onderscheiden van de sacramenten, dan zette men de definitie aldus op : « Een heilige cultueele handeling of ritus, die een soteriologisch gebeuren van Christus beteekent, het krachtens die beteekening in ons bewerkt *ex opere operantis Ecclesiae...* » Onder ingeving van den H. Geest maakte de Kerk die ceremoniën en het is dus de Mystieke Christus, die hier handelt en bidt. Op zijn bede komen Christus' heilsdaden tegenwoordig in ons. Dat de liturgie dezelfde structuur heeft als de sacramenten, daaraan valt niet te twifelen. Denken we maar eens aan het schoone gebed : « Deus, qui humanae substantiae... » met de begeleidende handeling.

Welke heilsdaden van Christus komen nu in ons door de verschillende mysteriën ? We kunnen hierin mutatis mutandis de meening van CASEL deelen ³. In het Doopsel

1. *Wereldbrief over het Mystiek Lichaam*, uitg. Dessain, 42.

2. Vgl. ook CASEL, *Das christl. Kultmyst.*, 81 enz.; Ned. 90 enz.

3. Zie boven blz. 112 enz. Vgl. SOEHNGEN, *Symbol und Wirklichkeit*, 93.

doodt de Dood van Christus in ons de zonde en brengt zijn Verrijzenis ons het nieuwe leven, enz. De daarbij behorende sacramentaliën zorgen, dat die heilsdaden zoo diep mogelijk worden gedrukt in onze ziel; hoe beter immers het subject is gedisponeerd, des te meer genade onze ziel binnenstroomt of m.a.w. des te meer wij op Christus gelijken zullen. Het is daarom ook geen tegenstrijdigheid, dat al, wat de andere sacramenten beteekenen, ook door de Eucharistie beteekend wordt. De Eucharistie beteekent en bewerkt geheel het Lijden en de Verrijzenis¹. Aangezien immers, zooals de Theologie leert, geen enkele handeling van Christus ons heil bewerkte onafhankelijk van zijn Kruisdood, vloeiden daar als het ware al zijn heilsdaden samen. Al wat Christus tijdens zijn aardsch leven deed, was tenslotte gericht op zijn laatste vrije handeling, zijn Dood. Daarom ook zijn alle sacramenten op de Eucharistie gericht als op hun doel². Alle ontvangen van haar hun voltooiing³ (155). Die bron van heil is dus in staat alle heilsdaden van Christus in ons te bewerken. Het is daarom zoo natuurlijk, dat de Kerk bij het viëren der Eucharistie niet is blijven staan bij een herdenking van Christus' Lijden, maar ook de andere geheimen van Jesus' leven ging herdenken, zooals de Anamnese aantoon, die tenslotte is uitgegroeid tot het kerkelijk jaar. Steeds echter vierde de Kerk die geheimen in verbinding met het H. Misoffer. Er is daarom ook niets op tegen bij de herdenking van ieder geheim ook een bijzondere genade aan te nemen. Op voorbede van de Kerk, maakt de H. Eucharistie ons dan gelijkvormig aan Christus, zooals Hij was, toen dit geheim met Hem plaats greep. We kunnen dus met grond spreken van een Kerstgenade, een Paaschgenade, een Pinkstergenade, of wat hetzelfde is van een opnieuw geboren worden, een opnieuw gedoopt worden, een opnieuw gevormd worden, als men onder dat « opnieuw » maar verstaat « voltooiing ». Zoo is waarlijk de liturgie een levende werkelijkheid, en meer dan een leeg wederopvoeren van Christus' leven; zij doet ook méér dan ons Christus voorstellen als ons

1. Vgl. *S. Th.*, III, 83, 4.

2. *S. Th.*, III, 65, 3.

3. *S. Th.*, III, 73, 3.

hoogste zedelijke ideaal; in één woord de liturgie is « mysterie ». Wij kunnen dan ook de conclusie onderschrijven, die CASEL geeft op het einde van een beschouwing over *Het heilig jaar der Kerk*: « Wanneer de in de Kerk ingelijfde ziel samen met haar moeder de heilige Kerk het mystisch jaar waarlijk als een Mysterium viert, zoo wordt alles, wat het heilig jaar bezit, werkelijkheid in deze ziel »¹. Omdat de H. Kerk al de geheimen van Christus' leven beschouwt in verband met de H. Eucharistie, is het feit verklaarbaar, waarop de liturgisten telkens weer wijzen², dat bij de viering steeds de verheerlijkte Christus haar voor oogen staat: « Wij viëren den Advent niet door ons terug te plaatsen in den staat van de onverloste menschheid, maar wij staan in de zekerheid van den reeds verschenen Heer en voor Hem moeten wij onze zielen bereid houden, waarbij het verlangen der vromen uit oude tijden voorbeeld en vorm voor ons is. Wij viëren de Quadragesima niet alsof wij nog niet door het bloed van Christus waren rein gewasschen, maar wel als Christenen, die reeds het zegel van het kruis in zich dragen en die enkel verlangen steeds meer gelijkvormig te worden aan den dood van Christus, opdat ook de verrijzenis steeds klaarder in hen strale »³.

Zoo kan dus alleen de leer over het Mystieke Lichaam van Christus een redelijken theologischen grondslag geven aan de mysteriën-liturgie. Beweringen als: bij het breviergebed enz. komen de heilsdaden van Christus wederom physisch-werkelijk tegenwoordig, kunnen slechts door deze leer een beteekenis krijgen: « In haar veelvuldige en verschillende instellingen, die als zoovele sieraden zijn, waarmede zij (de Kerk) getooid is, vertoont zij eenigermate den Christus, of in beschouwing op den berg, of predikend tot het volk, of de zieken en gekwetsten genezend, of de zondaars bekeerend tot een beter leven of eindelijk aan allen wel-doenend »⁴.

Dit begrip « mysterie » vindt steun in de Traditie van de eerste tijden af tot op heden toe. Wij zullen geen volledig

1. *Das christl. Kultmyst.*, 131. Ned. 144.

2. Vgl. b.v. PIUS PARSCH, *Das Jahr des Heiles*, 11^e uitg., III, 151.

3. CASEL, *Das christl. Kultmyst.*, 126. Ned. 138-139.

4. PIUS XII, *Over het Mystiek Lichaam*, uitg. Dessain, 24.

Traditiebewijs geven, maar kunnen toch niet aan de bekoring weerstaan de leer van St. Augustinus hieromtrent kort weer te geven.

Na St. Paulus heeft niemand meer geleefd van het heerlijke mysterie van onze vereeniging in Christus dan Augustinus. Het is ondoenlijk gansch zijn leer over het Mystiek Lichaam hier uiteen te zetten (156). Slechts hier en daar een aanhaling uit zijn predicaties.

« Verheugen wij ons en brengen wij dank : wij zijn niet alleen christenen geworden, maar we zijn Christus geworden. Bevat en begrijpt gij, beminde broeders, Gods genade die over ons is uitgestort? Staat in bewondering en weest gelukkig, wij zijn Christus » ¹.

Wij moeten niet bedroefd zijn, zegt hij, dat Christus ten hemel is opgevaren, want Hij heeft ons niet verlaten : « Zijn inwoning in uw binnenste is werkelijker dan wanneer Hij buiten u voor uw oogen stond. Als gij Christus ontvangt in uw kamer, zou Hij mét u zijn ; en zou Hij dan niet mét u zijn, wanneer gij Hem ontvangt in uw hart ? » ²

Het Mystiek Lichaam lost bij Augustinus de moeilijkheden op van de H. Schrift. Als hij daar leest, dat Christus overvallen wordt door angst in den Hof van Olijven, dan zegt hij : « Terwijl Paulus naar den dood verlangt om met Christus te zijn, zou dan Christus zelf den dood vreezen ? Wat anders zouden wij hier op antwoorden dan dat Hij onze zwakheid in zich droeg en dat Hij die woorden sprak voor hen, die den dood nog vreezen en die deel uitmaken van zijn Lichaam ? Vanwaar kwam die stem : het was de stem van zijn ledematen, niet die van het Hoofd » ³.

De bisschop van Hippo ziet Christus' Lijden voortgezet in alle tijden en alle plaatsen. Den tekst van Psalm 61, 4 : « Allen dooden mij » commentarieerend, zegt hij : « Hoe kan het lichaam van één mensch zulk een uitgebreidheid hebben, dat hij kan worden gedood door allen ? Doch wij moeten weten dat het over ons gaat, over onze Kerk, over het Lichaam van Christus. Jesus Christus is slechts één mensch, die een Hoofd heeft en een Lichaam ; de Verlosser

1. In Joan., 21 ; MERSCH, *Le Corps mystique*, II, 90.

2. Bij MERSCH, *a.w.*, II, 91.

3. In Ps. 21 ; MERSCH, II, 104.

van het Lichaam en de leden van het Lichaam zijn twee in één vleesch en in één stem en in één enkel lijden en, wanneer de ongerechtigheid verdwenen is, twee in één enkele rust » ¹.

Hoe prachtig komt onze gelijkvormigheid met Christus uit, wanneer Augustinus spreekt over de Eucharistie als beginsel van éénheid. Reeds zagen we hoe de Eucharistie voor hem ook het sacrament is van het Mystiek Lichaam van Christus ². Alle sacramenten nu, en vooral de Doop met de begeleidende ceremoniën, zijn het begin van die hoogste éénheid : « Bedenkt, dat het brood niet gemaakt is van één graankorrel, maar van vele. Tijdens de bezweringen wordt gij om zoo te zeggen geplet onder den molensteen. In het Doopsel wordt gij doorweekt met water. De H. Geest kwam over u als het vuur, wat het deeg bakt. Zijt wat ge ziet en ontvangt wat gij zijt » ³.

Als Augustinus dan ook spreekt over een werkelijk tegenwoordig-komen van Jesus' Lijden, van een opnieuw geslacht worden enz., dan moet men dit niet opvatten, zooals CASEL dit heeft opgevat. Christus' Dood komt niet in zich tegenwoordig, maar wel in zijn ledematen, die te zamen met het Hoofd als slachtoffer worden aangeboden.

De leer van Christus' Mystiek Lichaam zal ook de uitdrukkingen bij de andere Vaders, die ons op het eerste gezicht, wat al te sterk voorkomen, kunnen verklaren. Aan anderen dit te onderzoeken ⁴. Wij vermoeden dat het den hedendaagsche theologen meer aan een goed begrip van deze leer mangelt, dan wel aan een goed begrip van de sacramenten en van het Eucharistisch offer. Zeker, ook wat het laatste betreft is er veel niet in orde, doch is het eerste euvel daar niet de oorzaak van? Zooals Augustinus deze leer benutte om de H. Schrift te verklaren (zij het al te dikwijls ten onrechte), zoo moeten wij deze leer gebruiken om de Vaders te verstaan (en dit met recht). Zij immers leefden van die leer en waar het hart van vol is vloeit de mond van over.

1. In Ps. 61; MERSCH, II, 111.

2. Vgl. boven aanh. noot (155).

3. *Sermo*, 272; MERSCH, II, 115.

4. Vgl. aanh. noot (153).

Wanneer wij het behandelde materiaal overschouwen, dan zien we, dat de nieuwe liturgische beweging van Maria-Laach geroepen is om het godsdienstig leven te verdiepen. Hun praktijk immers heeft een vasten theologischen ondergrond, doch het extremisme in hun theorie moet geweerd worden. Dit extremisme uit zich vooreerst door de overschatting der heidensche mysteriën. Van die mysteriën weten we al heel weinig af. De rationalisten spreken er dikwijls zooveel over, doch zelfs VON WILAMOWITZ¹ kan dit feit niet anders verklaren, dan uit den wil met alle geweld het Christendom uit te leggen. Het gaat niet op om uit de beschrijving, die Apuleius in de tweede eeuw na Christus er van geeft, de algemeene antieke vroomheidsfeer te reconstrueeren, zooals CASEL toch schijnt te doen². Dat de auteur hier aan overdrijving lijdt, daarvan is ook COPPENS overtuigd³. Wanneer de christenen het woord « mysterie » van het heidendom overnamen, hebben zij er een geheel nieuwe beteekenis aan toegekend. Die geheel uiterlijke analogieën kunnen niet leiden tot de gemeenschappelijke definitie, die CASEL gaf. Zijn bepaling kan slechts opgaan voor de christelijke sacramenten en dan moet men aan CASEL's woorden een andere beteekenis hechten dan hij zelf er aan gaf. Christus' heilsdaden, die eens in de geschiedenis plaats grepen, komen niet meer in zichzelf tegenwoordig, maar in hun effect. Wil men van een tegenwoordig-komen van Jesus' heilsdaden spreken, dan moet men hun tegenwoordigheid in het effect beschouwen. Het effect maakt ons leden van het Mystiek Lichaam, gelijkvormig met het Hoofd. Door de sacramenten en sacramentaliën zet zich het Lijden en Sterven van Jesus voort in ons. Doch

1. *Der Glaube*, II, 387.

2. Vgl. *Das christl. Kultmyst.*, 100. Ned. 111.

3. *Eucharistie in Diction. de la Bible, Suppl.*, II, col. 1198.

niet alleen zijn Sterven, ook zijn Verrijzenis en Hemelvaart zijn reeds in kiem aanwezig ¹.

Zoo staan dan deze mysteriën in een nauwe betrekking tot hetgeen St. Paulus mysterie noemt nl. het Mystiek Lichaam van Christus. « Het » Mysterie is het doel van de mysteriën en zoo is de naam Mysteriën-godsdienst iets eigens van het Christendom. Zulk een mysteriën-godsdienst is nergens te vinden. Ware analogieën ontbreken in het heidendom.

De mysteriën-liturgie zal de volheid van het christelijk geloof openbaren. Te dikwijls immers wordt het Christendom naar voren gebracht als een wereldbeschouwing naast andere wereldbeschouwingen. Het Christendom is niet op de eerste plaats een systeem van waarheden, die boven ons verstand uitgaan, neen op de eerste en voornaamste plaats beteekent het *l e v e n* en is het daad, en wel goddelijk leven en goddelijke daad. De mysteriën-liturgie legt den nadruk op ons gemeenschappelijk handelen, doet ons meer bewust worden van onze éénheid in Christus. De sacramenten zijn iets meer dan subjectieve heilsmiddelen. Zij zijn alle gericht op het hoogste sacrament, de Eucharistie, op de H. Mis, die als offer de hoogste eer brengt aan God. God staat in het middelpunt van het Christendom en niet de mensch. Het valt niet te ontkennen dat een zekere subjectiviteit is ingeslopen in verschillende theologische handboeken. Het tractaat b.v. over de sacramenten is dikwijls geworden een tractaat over de heilsmiddelen, terwijl men vergeet dat geen tractaat ons meer aan dood en verrijzenis moet doen denken, dan juist het tractaat over de sacramenten ².

Doordat de mysteriën-liturgie ons met nadruk wijst op onze gelijkvormigheid met Jesus, doet zij ons beter begrijpen, dat het lijden iets essentieels is voor den christen, maar tevens iets, wat ons brengt tot een eeuwige heerlijkheid. Onze bovennatuurlijke waardigheid zet zij in een helder licht, want wij zijn niet alleen christenen, maar we zijn Christus, zooals Augustinus eenmaal zeide.

1. Vgl. *S. Th.*, III, 79, 2 ad 1.

2. Vgl. SOEHNGEN, *Symbol und Wirklichkeit*, 79.

Daarom mogen we, *mutatis mutandis*, de vertaling van CASEL's boekje, *Het christelijke Kultusmysterium* met blijdschap begroeten. Vooral de hoofdstukjes, *De Mysteryn-liturgie*, *Het heilig Jaar der Kerk* en *De heilige Dag der Kerk* zijn zeer schoon. Hetzelfde kan gezegd worden van : *De tijdkrans van het kerkelijk jaar* door A. LOEHR O.S.B. We vinden het alleen maar jammer dat schrijfster zoo expliciet de leer van CASEL volgt. De mildere verklaring, die de bewerkers in een inleiding naar Mgr. CALLEWAERT¹ geven², doet daar niets aan af. Ook zagen we gaarne den term « Pneuma » of « pneumatisch » vervangen door « H. Geest » of « geestelijk ». We hebben gezien waarom deze termen zoo geliefd zijn bij CASEL en zijn school³, maar volgens ons is het gebruik van die vage termen ongegrond en misleidend. Ook PIUS PARSCH toont in zijn werk, *Das Jahr des Heiles* hier en daar sterke neigingen tot CASEL's theorie, maar over het algemeen is hij gematigd. Zijn Misverklaringen schijnen ons meer overeenkomstig de geschiedkundige waarheid te zijn, dan die van A. LOEHR. Een groot gebrek van haar is, meenen wij, dat zij geen rekening houdt met de statiekerken, waarin oorspronkelijk de H. Mis gelezen werd en die soms een grooten invloed hebben uitgeoefend op de totstandkoming van den liturgischen tekst. Verdere beoordeelingen laten we over aan de vakgeleerden. Wij voor ons hopen iets te hebben bijgedragen ter verspreiding van de ware mysteriën-liturgie, die gegrond is op onze éénheid in Christus.

1. *Liturgicae institutiones*, I, *De sacra liturgia universim*, 3^e uitg., n. 114, blz. 116. Vgl. n. 46, c. blz. 48.

2. *De tijdkrans*, 13.

3. Vgl. aanh. noot (111).

WETENSCHAPPELIJKE NOTEN OP DEN TEKST

(1). Met die voor- en tegenstanders zullen we, naarmate ons werk vordert, nader kennis maken. Hier slechts een kort overzicht :

Het eerste werkje, waarin CASEL duidelijk zijn leer uiteenzette, dateert van 1922, *Die Liturgie als Mysterienfeier*. Hij behandelt daarin de betrekkingen tusschen heidensche en christelijke mysteriën. Op dit thema is hij later teruggekomen in *Antike und christliche Mysterien* — *Bayerischen Blättern*, 63 (1927), 329 enz., en *Mysterienfrömmigkeit* — *Bonner Zeitschrift für Theol.* u. *Seelsorge*, 4 (1927), 101 enz. Dit aspect van de mysteriënleer is nog weinig onderzocht. CASEL's voornaamste tegenstander is hier KARL PRUEMM, *Der christliche Glaube und die Altheidnische Welt*, II, 303-310; *Mysterion von Paulus bis Origines*. — *Ein Beitrag*. — *Z. f. kath. Theol.*, 61 (1937), 391 enz.; *Christentum als Neuheitserlebnis*, vooral 425 enz. Als verdedigers van CASEL's stellingen treden, met eenig voorbehoud, op : A. ARNOLD, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls*, vooral 158 enz.; J. COPPENS, *Eucharistie*. — *Dictionnaire de la Bible. Suppl.*, II, col. 1156 enz.; verder, *Le Mystère eucharistique et les Mystères païens*. — *Cours et Conf. Sem. Lit.*, 7 (1929), 111 enz.

Een nadere uiteenzetting van de christelijke mysteriën gaf CASEL vooral in *Das Mysteriengedächtnis der Meszliturgie im Lichte der Tradition*. — *Jb. Litwiss.*, VI (1926), 113 enz., welk artikel vervolledigd werd door *Mysteriengegenwart*. — *Jb. Litwiss.*, VIII (1928), 145 enz., waarin hij vooral tracht aan te toonen, dat ook St. Thomas op zijn standpunt staat, en, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*. — *Jb. Litwiss.*, XIII (1933/35), 99 enz.

CASEL's schriftuurbewijs uit *Rom.*, 6, 2-11, werd aangevallen door H. KELLER, *Kirche und Kultgemeinschaft*. — *Benedikt. Monatschr.*, XVI (1934), 25 enz. en door J. COOLS, *La Présence Mystique du Christ dans le Baptême*. — *Mém. Lagrange*, 295 enz. Een verdediger echter vond hij in S. STRICKER, *Der Mysteriengedanke des hl. Paulus nach Römerbrief 6, 2-11*.

Zijn bewijs uit de Liturgie en de Vaders kon niet de goedkeuring wegdragen van J. UMBERG, *Die These von der Mysteriengegenwart*. — *Z. f. kath. Theol.*, 52 (1928), 357 enz. Ook trad

tegen hem op G. SOEHNGEN, *Der Wesensaufbau des Mysteriums*. Wat de Eucharistie betreft, vond CASEL echter steun bij A. ARNOLD, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls*, 141 enz.; bij W. GOOSSENS in *Collationes Gandavenses*, XXV (1938), 125, en tenslotte bij M. SCHMAUS, *Liturgische Erneuerung*. — *Catholica*, 6 (1937), 133 enz.

De Thomasinterpretatie van CASEL heeft wel de meeste tegenstanders opgeroepen. We noemen hier: J. B. UMBERG, *Die These von der Mysteriengegenwart*. — *Z. f. kath. Theol.*, 52 (1928), 357 enz. A. STOHR, *Der hl. Thomas als Kronzeuge f. P. O. Casels Mysteriumtheorie*. — *Pastor Bonus*, 42 (1931), 422 enz., *P. Casels Mysterium und die thomistische Speculation*. — *T.a.p.*, 44 (1933), 374 enz. J. M. HANSSENS, *Estne Liturgia cultus mystericus?* — *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 23 (1934), 112 enz., 137 enz. Vooral echter B. POSCHMANN, « *Mysteriengegenwart* » im Lichte des hl. Thomas. — *Theol. Quartalschr.*, 116 (1935), 53 enz. Ook op dit punt heeft CASEL zijn medestrijders, tenminste wat de Eucharistie-leer van St. Thomas betreft, G. ROHNER, *Meszipfer-Kreuzesopfer*. — *Divus Thomas*, VIII (1930), 3 enz., 145 enz. F. DIEKAMP-A. HOFFMANN, *Theologiae dogmaticae manuale*, IV (1934), § 6, II.

Toch trachten nu anderen een speculatieven grond te geven aan de mysteriënleer, die onafhankelijk is van Platonisme of Aristotelisme. Zoo b. v. V. WARNACH *Zum Problem der Mysteriengegenwart*. — *Liturgisches Leben*, 5 (1938), 9 enz. vgl. D. WINZEN, *Note complémentaire et réponse à quelques critiques*. — *Quest. Lit.*, 24 (1939), 108 enz.

Bovengenoemde aspecten van de mysteriënleer heeft CASEL samengevat in *Das christliche Kultmysterium*.

Den laatsten tijd schijnt een nieuw aspect te worden gevoegd bij de beide vorige. CASEL betoogt nl. in *Glaube, Gnosis und Mysterium*. — *Jb. Litwiss.*, XV (1941), 200 enz., dat de primitieven zeer dicht staan, wat hun godsdienstig leven betreft, bij het cultusmysterie. Het cultusmysterie schijnt dus diep verankerd te zijn in 's menschen natuur. Het Aristotelisch abstract denken sinds de Middeleeuwen is wel de oorzaak, waarom wij het cultusmysterie niet meer beleven. De heidensche mysteriën, waarmede het Christendom zooveel gelijkenis vertoont, zijn tenslotte niets anders dan een wederopleven van de primitieve gedachte. Op dit aspect zullen we niet nader ingaan.

(2). De mysteriën liturgie werd hier te lande eenigszins bekend door de vertaling van PIUS PARSCHE, *Das Jahr des Heiles (Het Jaar des Heren)*. Deze staat min of meer op CASEL's standpunt. Vervolgens door *De tijdkrans van het kerkelijk jaar*, een vertaling van *Das Jahr des Herrn*, door AEMILIANA LOEHR. Niet in het minst echter door *Het christelijke Kultusmysterium*, een vertaling van *Das christliche Kultmysterium*, door O. CASEL.

Van de mysteriënleer gaf FORTMANN een kort begrip in *Sacramentum sacramentale*. — *Ned. kath. Stemmen*, 38 (1938), 353 enz. Enkele degelijke artikelen schreef E. DEKKERS, *De Mysterieleer*

van Maria-Laach.— *Tijdschr. v. Lit.* 26 (1942), 129 enz. *Het Mysterium, middelpunt van het Christendom, t.a.p.*, 27 (1943), 3 enz. In het laatste artikel geeft hij tevens zijn eigen meening : alleen de H. Eucharistie is in vollen zin een cultusmysterie in den geest van O. CASEL.

Over de verdere onbekendheid van de mysteriënleer hier te lande vgl. *Streven*, X (1943), 309.

(3). Mystisch staat volgens CASEL geenszins in tegenstelling met fysisch. Mystisch-reëel sluit fysisch-reëel in. Vgl. *Mysteriengegenwart.* — *Jb. Litwiss.*, 8 (1928), 158.

(4). In zekeren zin is dit een historische volgorde, voorzoover die gegrond is op het vroeger of later verschijnen van die mysteriën in de grieksch-romeinsche wereld. Het is tevens een volgorde naar volmaaktheid, zooals we zullen zien.

(5). Wellicht heeft niemand met meer kennis van zaken de ontwikkeling van *mysterium-sacramentum* uiteengezet dan CASEL in zijn opbouwende critiek op het werk van J. DE GHELLINCK, *Pour L'histoire du mot « sacramentum », I. Les Antécédens.* Die critiek kan men vinden in *Theol. Revue*, 24 (1925), 41 enz. Vgl. *Das christliche Kultmysterium*, 104 enz. (Ned. tekst, 115 enz.), waar hij een korte samenvatting geeft. Daar toont hij aan, dat het grieksche woord *mustêria* oorspronkelijk de geheime vieringen en wijdingen beteekende van de oude mysteriën of gedeelten van die wijdingen, handelingen of voorwerpen. De filosofen gebruiken dan dit woord om de diepe leer over het goddelijke te beteekenen, die alleen bekend is aan de ingewijden (d.w.z. aan de wetenschapsmensen, aan wie het werd geopenbaard). Omdat de Romeinen het begrip *mustêrion* niet kenden, lieten zij het onvertaald of gaven het weer door *sacramentum*. *Sacramentum* immers was de vaandel-eed dien de soldaten aflegden en die gepaard ging met feestelijke offers. Het was een wijding aan de godheid, die sterk herinnerde aan de grieksche mysteriën.

Volgens CASEL heeft het Christendom al deze beteekenissen wel veredeld, doch een geheel nieuw begrip werd aan het woord *Mysterium-sacramentum* niet toegekend. In zijn critiek op twee medewerkers van DE GHELLINCK, DE BACKER en PAUKENS, die *Mysterium-sacramentum* bestudeerden bij Tertullianus en Cyprianus, stelt hij de volgende beteekenisrijkdom van *Mysterium-sacramentum* vast: (Vgl. *Theol. Revue*, 24 (1925), 44 enz.)

I. Concreet-liturgisch :

1. Mysteriënritus (offerhandeling, sacrament, sacramentale).
2. Vooral het Doopmysterie als zijnde een eed op het Symbolum en een afzwering van het kwade.

II. Abstract-theologisch :

1. Teeken :
 - a. Voorafbeelding (in het Oude Testament).
 - b. Symbool (van aanwezig of verleden religieuze zaken).

2. Openbaring van het Nieuw Verbond :

- a. Heilsplan van het Nieuw Verbond.
- b. Verborgene religieuze waarheid.
- c. De christelijke godsdienst.
- d. De Kerk zelve, voorzoover zij heil brengt.

(6). De oorsprong van het woord *mustêrion* blijft duister. Meestal leidt men het af van de stam *mu*, wat het sluiten van de lippen na den luchtstroom beteekent. *Muein to stoma* beteekent dan *den mond sluiten*. Zoo KERN in *Pauly-Wissowa*, XVI (1935), *Mysterien*, col. 1209.

(7). U. VON WILAMOWITZ verwerpt meermalen in zijn werk, *Der Glaube der Hellenen*, II, alle christelijke getuigenissen. De tegenstanders van het heidendom zouden vuile orphische werken citeeren, die met de mysteriën niets te maken hebben. We moeten echter niet vergeten dat de Vaders zeer goed konden zijn ingelicht en het is moeilijk aan te nemen, dat zij dingen zouden gezegd hebben, die de heidenen met verontwaardiging van de hand konden wijzen.

(8). Vooral KARL PRUEMM, S. J., heeft de oorsprong der mysteriën bestudeerd. Na zijn degelijke artikels in *Z. f. kath. Theol.*, 57 (1933), 89 enz., 254 enz. en 58 (1934), 480 enz., gaf hij zijn eindconclusie in zijn monumentaal werk, *Der christliche Glaube und die Altheidnische Welt*, I, 387 enz. Zijn conclusie treden we hier bij.

(9). Voor alle mysteriën gaat min of meer de these op van FOUCART (*Les mystères d'Eleusis*, 260) : « Il n'y a donc pas à chercher une évolution dans l'histoire des Mystères; aucune doctrine religieuse ou philosophique modifia leurs rites et leurs croyances et à partir du jour où ils furent constitués définitivement, jusqu'à la fin du paganisme, ils restèrent immuables ».

Den invloed, dien de filosofie later op de mysteriën uitoefende, toont ons de felle strijd tusschen heidendom en christendom. Om zich te handhaven vervulmaakte het heidendom zijn riten en schrok er ook niet voor terug christelijke elementen in zich op te nemen.

(10). Zoo zegt b. v. Cicero (*De natura deorum*, I, 42, 119) : « Omitto Eleusina, sancta illa et augusta, ubi initiantur gentes orarum ultimae ».

(11). We hebben hier en daar een dankbaar gebruik gemaakt van het prachtig werk van E. ROHDE, *Psyche : Seelencult und unsterblichkeitsglaube der Griechen*, I-II. Zooals men ziet verschilt de Hades der Grieken niet veel van de Sjeol der Israëlieten. Wie neerdaalt in de Sjeol zal Jahweh nimmer meer aanschouwen (*Is.*, 38, 11), noch zijn lof verkondigen of zelfs nog iets van Jahweh afweten (*Ps.*, 6, 6; 115, 17). Ook daar kent de ziel geen levensactiviteit meer en is zij tot machteloosheid gedoemd. Slechts in de laatste eeuwen vóór Christus begon er licht te schijnen in die sombere duisternis en we hooren den grijzen Eleazar en de moeder der Makkabeën met haar zonen getuigen voor een vergelding na dit leven (2 *Makkab.*, 6, 26; 7, 29; 12, 42-45), en de Wijze Man bezingt den lof der rechtvaardigen (*Wijsh.*, 3, 1-8). Eerst Christus gaf het volledige bevrijdende ant-

woord op het probleem van lijden en dood : « Moest de Christus dit alles niet lijden en zóó zijn glorie binnengaan? » (*Luc.*, 24, 26).

(12). Zoo beschrijft Pausanias (X, 28, 1-3) de schilderijen van een tempel uit de V^e eeuw. Tempelroovers en vadermoordenaars zijn het meest te beklagen in den Hades. Oningewijden, die tijdens hun leven de mysteriën hebben versmaad, moeten in scherven water putten in een vat vol gaten. Van een belooning der rechtvaardigen hooren we niets en over het gelukkig lot der ingewijden wordt niet veel gezegd. FOUCAULT (*a.w.*, 89) gaat wel wat te ver als hij beweert, dat de onderaardsche goden, die bij Homerus nog de strenge heerschers waren, hier in Eleusis barmhartig zijn geworden.

(13). Dit is de meening van LAGRANGE (*R.B.*, 38 (1929), 209). FOUCAULT (*a.w.*, 89) is de meening toegedaan, dat het idee van een gelukkig leven na den dood uit Egypte kwam. Volgens de Egyptenaren evenwel had ook het lichaam deel aan het geluk en dit was te Eleusis eenenmale onbekend. Anderen verdedigen met meer waarschijnlijkheid de herkomst uit Thracië. Het priestergeslacht der Eumolpiden schijnt uit Thracië te stammen en van den anderen kant was het geloof in een gelukkig leven in het hiernamaals er levendig (vgl. Herod., IV, 93, 94). De moeilijkheid, dat de Thraciërs ook de zielsverhuizing aanvaardden (vgl. Pomp. Mela, II, 18, bij ROHDE, *a.w.*, II, 29 enz.), die in Eleusis onbekend was, blijft dan.

(14). De definitieve stichting der mysteriën dateert, volgens de meesten, uit de VII^e eeuw vóór Christus, terwijl de hymne aan Demeter, die de stichting verhaalt, geschreven zou zijn in de VI^e eeuw (vgl. VON WILAMOWITZ, *Der Glaube*, II, 47).

Behalve de mysteriën, die wij hier behandelen en die de groote worden genoemd, hebben er ook nog kleinere bestaan, waarvan we echter niets bepaalds weten. Misschien bestonden ze in een verdubbeling der riten ten voordeele der Atheners (zoo LOISY, *Les Mystères palens et le Mystère chrétien*, 52) of hadden zij betrekking op Dionysos (zoo LAGRANGE, *R.B.*, 28 (1919), 180 enz.).

(15). Op dit bad slaan wel de woorden van Tertullianus (*De baptis.*, V) : « Certe ludis Apolaribus et Eleusinis tinguntur, idque se in regenerationem et impunitatem periturorum suorum agere praesumant ». Tertullianus spreekt hier zeer zeker een christelijke gedachte uit, ofschoon de mogelijkheid niet uitgesloten is, dat het te dien tijde, als reactie op het Christendom, zoo werd opgevat (vgl. M. J. LAGRANGE, *R.B.*, 28 (1919), 185). Zonder twijfel had, vóór het Christendom, die afwassching die beteekenis niet. De groote kenner der grieksche oudheid, E. ROHDE, brengt de bezorgdheid der Grieken naar voren, om zich te reinigen van alle materiele vlekken. Van de wieg tot aan het graf werden de menschen door de reinigingsprofeten onderworpen aan zuiveringsceremoniën. Een schuldgevoel wordt niet vereischt; de reinigingsprofeet is veeleer een geestverbanner, die de daemonen, welke de onreinheid veroorzaken op de vlucht drijft. (Vgl. ROHDE, *Psyche*, II, 72 enz.).

Ook de meegebrachte biggetjes staan in verband met deze reiniging.

Het bloed van de geslachte dieren was een probaat middel om de geesten aan te trekken. Reeds bij Homerus schemert die gedachte door. Hij laat Odysseus op den rand van den Hades een bok slachten en een zwart moederschaap. Om het bloed verzamelen zich de zielen der afgestorvenen. Odysseus kan ze met het zwaard er van afhouden, totdat Teresias (zijn moeder) er eerst van gedronken heeft (*Od.*, X, 527 enz.). Hoe uit de lucht gegrepen is dan ook de sententie van LOISY, die beweert dat de biggetjes Kore incarneerden en de mysten in zekeren zin Kore nuttigden (*a.w.*, 58). De dieren werden in het geheel niet genuttigd, doch, vervuld van onreinheid als zij waren, verbrand (vgl. FOUCART, *a.w.*, 294).

Het is totaal ongegrond een zoo groote waarde toe te kennen aan ceremoniën, die slechts voorbereidingen waren op de eigenlijke inwijding. Eleusis kende geen moraal, zooals duidelijk blijkt uit Diogenes Laertius, die het belachelijk vindt, dat boosdoeners gelukkig worden, omdat ze zijn ingewijd en de edele Epaminondas verdoemd (*Diog. Laert.*, VI, 39). Ook een geestelijk idee van de ziel moeten we er niet zoeken (vgl. v. WILAMOWITZ, *a.w.*, II, 59).

(16). Ook de beteekenis van dit offer moet men niet overdrijven. Wel werden de goden geacht onzichtbaar aanwezig te zijn, niet echter in de offerspijs, doch als medeaanzittenden (vgl. A. J. FESTUGIÈRE, *Le monde gréco-romain*, II, 97; v. WILAMOWITZ, *a.w.*, II, 350 enz.).

(17). Zie hier den volledigen oorspronkelijken tekst : « Eleusinorum vestrorum notae sunt origines turpes : produnt et antiquarum elogia litterarum : ipsa denique symbola, quae rogati sacrorum in acceptationibus respondetis : Jeiunavi atque ebibi cyceonem, ex cista sumpsi et in calathum misi, accipi rursus, in cistulam transtuli ».

(18). Voor de volledige mythe, zooals die verhaald wordt door de hymne aan Demeter vgl. O. KERN, *Pauly-Wissowa*, XVI (1935), *Mysterien*, col. 1213 enz.

(19). Men gaat te ver als men, om de analogie met de H. Eucharistie beter te doen uitkomen, spreekt over een goddelijke spijs (zoo LOISY, *a.w.*, 69). Een zekere vereeniging met de godin werd er weliswaar door tot stand gebracht; altijd en overal immers, aldus FOUCART (*a.w.*, 382), toonde hij, die spijs aannam van een hooger iemand, zich als diens dienaar en rekende op zijn bescherming.

(20). De formule van Clemens luidt eenigszins anders wat betreft het derde gedeelte nl. « elabon ek kistês, ergasamenos, apethemên eis kalathon kai ek kalathon eis kistên ». De letterlijke vertaling luidt : « Ik heb uit de kist genomen en gebruik makend (van hetgeen ik genomen heb), heb ik het gelegd in de mand en van de mand in de kist ». Nu « verbeterd » FOUCART (*a.w.*, 379) ergasamenos in eggeusamenos (geproefd hebbend).

(21). PICARD verdedigde deze sententie in *L'épisode de Baubo : Congrès d'histoire du christianisme* (1928), II, 229 enz. LAGRANGE in *R.B.*, 38 (1929), 63 enz. PICARD blijft in dezen ritus het kindschap gods zien, maar terecht merkt LAGRANGE (*R.B.*, 38 (1929), 70)

op, dat een geslachtelijke vereeniging desnoods wel echtgenooten kan maken, doch geen kinderen, die komen pas later.

(22). We moeten rekening houden met het feit, dat reeds de hymne aan Demeter (vs. 480) spreekt over het zien van de mysteriën en ook de opgravingen wijzen uit, dat de tempel niet geschikt was voor groote handelingen (vgl. LAGRANGE, *R.B.*, 38 (1929), 66 enz. en O. KERN, *Pauly-Wissowa*, XVI (1935), col. 1241). We kunnen ons de gebeurtenissen dus niet voorstellen als een volmaakt drama; een deelname van alle mysten moeten we uitsluiten. Van den anderen kant echter gaat het niet op met WILAMOWITZ (*Der Glaube*, II, 57, 481) elke ware opvoering te ontkennen. Oorspronkelijk werd dit drama wel opgevoerd in open lucht en het is niet onwaarschijnlijk dat ook later, minstens gedeelten, daar werden opgevoerd. Zoo meent O. KERN (*t.a.p.*, col. 1241), dat de Kore-roof werd gespeeld op de plaats, waar volgens de legende Plutos Kore roofde. Demeter's priester sprak dan de heilige formules, die het voorgestelde moesten verduidelijken.

(23). Zoo verhaalt Lactantius : « His (van Isis) sacris etiam Cereris (Demeter) simile mysterium est, in quo, facibus accensis, Proserpina requiritur et ea inventa, ritus omnis gratulatione et toedarum iactatione requiritur et ea inventa, ritus omnis gratulatione et toedarum iactatione finitur » (*ep. 23, Div. Instit.*). Verdere getuigen zijn Clemens van Alexandrië (*Protr.*, II, 12, 2) en Statius (*Silvae*, IV, 8, 51). Bij FOUCART (*a.w.*, 461), vinden we een fragment, waarin verhaald wordt, hoe de Hierophant op een koperen bekken slaat juist op het oogenblik dat Kore om hulp roept (vgl. *Hymne aan Demeter*, 33 enz.). Deze handeling had oorspronkelijk wel de bedoeling de booze geesten te verdrijven (vgl. LOISY, *a.w.*, 66).

(24). Over den oorsprong van dezen ritus bestaan slechts gissingen. Er schijnt geen sprake te zijn van een reproductie van de mythe. FESTUGIÈRE (*R.B.*, 44 (1935), 388 enz.) meent dat hij ontstaan is uit een oud gebruik. In den Demetercultus wierp men biggetjes in een onderaardsche crypte. Het volgend jaar daalden vrouwen naar beneden om de resten te verbranden. Deze ritus zou dan de beteekenis gekregen hebben van het nederdalen van Kore in de Onderwereld.

(25). In hoeverre overigens de voorstellingen objectief waren, kunnen we niet beoordeelen. KERN (*Pauly-Wissowa*, XVI (1935), col. 1243) brengt bijna alles op de phantasie der mysten terug. Hun gedachten gingen in het donker uit naar de eeuwige duisternis, die den ongewijden ten deel viel, en in het helle licht naar de velden der gelukzaligen.

(26). Zoo leest men bij Lucianus (XVI, 22) : « Zeg mij, Cynicus (beiden zijn in den Hades) vindt gij, die ingewijd zijt in de mysteriën van Eleusis, dat alles is zooals beneden? » Geheel en al... ».

(27). Dit huwelijk was slechts een symbolisch huwelijk. Immers Hippolytus zegt (*Ref. Omn. Haeres.*, V, 8), dat de Hierophant zich ontmande door het drinken van dolle kervel.

De Hierophante, waarvan hier sprake is, zal die van Demeter geweest zijn. Eleusis kende nl. ook nog een Hierophante van Kore.

Zij stonden hoog in aanzien, wat wel hieruit blijkt, dat van de eerste eeuw vóór Christus af, het jaar naar de Hierophante van Demeter werd genoemd.

(28). Reeds in het eerste grieksche bericht, dat we over hem hebben (*Ilias*, VI, 130 enz.) en waar hij nog kind is, draagt hij den bijnaam « waanzinnig ». Die eigenschap heeft hij nooit geheel afgelegd. Bij de Grieken was hij de god van den tot waanzin en razernij voerenden wijn. Alle waanzincultussen schijnen verder te stammen uit het Oosten.

(29). FESTUGIÈRE (*R.B.*, 44 (1935), 196 enz.) beperkt het geluk tot deze weinige oogenblikken, zonder reden nochtans. ROHDE (*Psyche*, II, 3), v. WILAMOWITZ (*Der Glaube*, I, 77) en LAGRANGE (*L'Orphisme*, 53) twijfelen er niet aan of de deelnemers verwachtten eenzelfde soort geluk in het hiernamaals.

(30). Over de betrekking, waarin het Orphisme tot Dionysos stond, is de laatste jaren heel wat geredetwist. Tegen hen, die overal Orphisme zagen, is v. WILAMOWITZ in 1932 een reactie begonnen : « Mit Orpheus haben die dionysische Mysterien gar nichts zu tun » (*Der Glaube*, II, 179). Pater FESTUGIÈRE (*R.B.*, 44 (1935), 366 enz.) staat sterk onder zijn invloed. Volgens ANDRÉ BOULANGER heeft het Orphisme wel een grooten invloed uitgeoefend op de heidensche gedachtenwereld, maar onafhankelijk van de mysteriën (vgl. BOULANGER, *Mém. Lagr.*, 69, vooral 77). De meeste waarschijnlijkheid biedt echter nog steeds de meening van LAGRANGE, verdedigd in zijn werk *L'Orphisme*. Er zijn zeker Dionysos-mysteriën geweest zonder Orphisme, doch het Orphisme er geheel buiten laten is moeilijk. De orphische leer treedt, dunkt ons, reeds duidelijk naar voren in de mythe. Herodotus (II, 81) rekent trouwens de orphica tot de bakchika.

(31). De oorsprong van deze typische heilsleer is uit Griekenland alléén niet verklaarbaar. Het wezenlijke, nl. het overwicht van de ziel, staat in volkomen tegenspraak met de oude grieksche gedachte over het ware leven. Herodotus (II, 123) meende dat de leer der zielsverhuizing uit Egypte kwam, maar het land van de metempsychose is Indië. Die leer moet dus uit het Oosten gekomen zijn en Dionysos zal ze hebben meegebracht uit Thracië. Er zijn ook gegevens, die de meening wettigen, dat de Thraciërs de zielsverhuizing kenden. Zoo verhaalt ons Pomponius Mela (II, 18) : « Alii (onder de Thraciërs) redituras putant animas abeuntium », en Herodotus weet ons te vertellen dat Pythagoras, de voornaamste repraesentant van de zielsverhuizing, in betrekking heeft gestaan met den thracischen god Zalmoxis (Herod., II, 123). ROHDE (*Psyche*, II, 103, 133) ziet dan ook Thracië als de bakermat van het Orphisme. Toch kunnen ook andere invloeden in rekening worden gebracht. De god van het Orphisme is niet Dionysos, maar Dionysos-Zagreus. LAGRANGE (*L'Orphisme*, 86 enz.) meent daarom ook kretischen invloed te moeten aanvaarden.

(32). Deze inwijding is niet eigen aan de orphische mysteriën. Ook

in de Dionysos-mysteriën zonder Orphisme kwam zij voor. Juist in den keizertijd, waaruit de gegevens dateeren, bestond Dionysos-Zagreus niet meer, doch alleen de thracische Dionysos m.a.w. de mysteriën waren toen zeker geen orphische mysteriën. Toch zijn in deze inwijding orphische gedachten vervat, voorzover ze reiniging op het oog heeft. CUMONT spreekt hier bij de beschrijving niet van Orphisme, maar elders (*Rel. Orient.*, 4^e uitg. 303 (1), geeft hij toe, dat de Bacchus-mysteriën orphische gedachten kunnen hebben overgeleverd tot in den keizertijd.

(33). De mystische wan, die de myste draagt, bevat een phallos, dien de myste niet mag zien (zijn gelaat is bedekt). Dit is niet iets eigens aan het Orphisme; de inwijdingsscène vinden we immers ook in de Dionysos-mysteriën zonder Orphisme (zie vorige noot). Men schijnt zich dus meer te hebben afgewend van het grove naturalisme, dat in 186 vóór Christus het optreden van den Senaat noodzakelijk maakte (zie onder).

(34). Augustinus spreekt over de Platonici, die echter onder invloed stonden van het Orphisme.

(35). « Die Summe der Moral ist hier, aldus ROHDE, Hinwendung zum Gotte, Abwendung nicht von den sittlichen Verfehlungen und Irrgängern im irdischen Dasein, sondern von dem irdischen Sein selbst. Abkehr von allem, was in die Sterblichkeit und das Leibesleben verstrickt » (*Psyche*, II, 125). En iets te voren verklaarde reeds dezelfde schrijver, dat bij de Grieken ascese bijna gelijk stond met ketterij (*a.w.* II, 102). BOULANGER (*Mém. Lagr.*, 73) ziet het orphisch dualisme eenigszins anders. De ziel zelf is verdeeld en bestaat uit een titanisch en een goddelijk element.

(36). Het zijn inderdaad geen schilderijen, die zuiver orphische mysteriën weergeven en veel is te filosofisch om oorspronkelijk vruchtbaarheidsriten geweest te zijn. We zijn geneigd met pater FESTUGIÈRE (*Le monde gréco-romain*, II, 178) een grooten filosofischen invloed aan te nemen. De filosofen immers, in afhankelijkheid van het Orphisme (zie LAGRANGE, *L'Orphisme*, 149 enz.) leerden een zuivering van de ziel van al het materiele.

(37). In 1921 publiceerde J. G. SMYLY, *Greek Papyri from Gurob*, dat een orphisch document uit de derde eeuw vóór Christus schijnt te zijn. LAGRANGE behandelt het in het reeds meermalen geciteerd werk, *L'Orphisme*, 112 enz. De teksten zijn overigens zeer duister en belangrijk nieuws vinden we er niet in, zoodat we het hier passend kunnen overslaan.

(38). Volgens Clemens van Alexandrië (*Protr.*, II, 17, 2), waren deze voorwerpen symbolen van de inwijding, maar LAGRANGE (*a.w.*, 116) meent dat deze ritën ook onder de ingewijden werden voltrokken.

(39). De rationalisten hechten een groote waarde aan de omophagie, die zij verklaren als een *god-eten*. Berucht is het boek van P. SMITH, *A Short History of Christian Theophagy*, waarin hij meent te hebben aangetoond, dat de grondgedachte van elken godsdienst een *god-eten* is. Deze gedachte komt dan bijzonder naar voren in den Dio-

nysos-cultus. Het is duidelijk wat de rationalisten met deze these willen. De christelijke Eucharistie zou daar haar oorsprong aan ontleenen. De beteekenis, die zij aan de omophagie toekennen, is overdreven, zooals we nog zullen zien. Vgl. verder ARNOLD, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls*, 115 enz.

(40). Voor de Orphisten bestond er een verbod van vleesch-eten; niet echter wanneer het godsdienstige ritën betrof, zooals blijkt uit SMYLY, *Greek Papyri from Gurob*, 1, 13. Dat de omophagie ook na Christus nog bestond, blijkt uit dezen tekst van Arnobius : « Bacchanalia etiam praetermittimus immania, quibus nomen omophagiis graecum est, in quibus furore mentito... ut vos plenos dei munimine ac maiestate doceatis, caprorum reclamantium viscera cruentatis oribus dissipatis » (*Adv. Nat.*, V, 19). Er bestonden zeker ook Dionysos-mysteriën, waar de omophagie niet meer gebruikelijk was. Plutarchus, die zelf myste van Dionysos was (vgl. *Consol. ad uxorem* X, 1, 612 d), veroordeelt dezen ruwen ritus en zegt dat hij dient om de booze geesten te verjagen (*De def. oraculi*, 14).

(41). M. NILSSON (bij LAGRANGE, *a.w.*, 10 noot 4) meent zelfs dat de Orphisten de omophagie als misdadad afschaften.

(42). Zelfs de offerdieren werden met voedsel naar het altaar gelokt, als om ze vrijwillig te laten gaan (vgl. LAGRANGE, *a.w.*, 193 enz.).

(43). Deze gouden tafeltjes dateeren uit de IV^e eeuw vóór Christus tot de II^e eeuw na Christus. FESTUGIÈRE, die hier WILAMOWITZ volgt, twijfelt sterk aan het Orphisme van deze tafeltjes. Volgens hem zijn ze waarschijnlijk afkomstig uit Egypte of waren ze bestemd voor de mysten van Eleusis of de leerlingen van Pythagoras (vgl. FESTUGIÈRE, *R.B.*, 44 (1935), 370 enz.). Het overgroot gedeelte der geleerden, waaronder ook pater LAGRANGE (*a.w.*, 137, 145) houdt vast aan den orphischen oorsprong. De gelijkenis met de orphische leer is hiervan de reden. Een verrassende gelijkenis met de egyptische inschriften valt niet te ontkennen, doch ook de verschillen zijn groot. De Egyptenaar wordt door den rechter streng ondervraagd over al zijn fouten; het is niet genoeg, zooals hier, zijn goddelijken oorsprong in het licht te stellen, het privilege aan te halen, dat hij verkreeg door de inwijding en de zuiveringsriten, neen, hij wordt gedwongen tot in bijzonderheden af te dalen.

(44). Augustinus heeft ze in Madaura gezien (*epist.*, 17, 4).

(45). De *Greek Papyri from Gurob* (zie noot 37) spreekt ook over die handeling. Daar heet het : « eis ton kalathon embalein » (1, 28).

(46). Het bestaan van die *dromena* weten we uit de wet der Jobacchen, ontdekt in 1894 te Athene (vgl. O. KERN, *Pauly-Wissowa*, XVI, col. 1293 enz.). Daar wordt gesproken over de rolverdeeling. Tien rollen zijn er te verdeelen. Vijf stellen menschenlijke, vijf goddelijke personen voor. Men moet niet de gevolgtrekking maken, dat zij zich geheel getransformeerd dachten in de godheid. Zij namen de goddelijke symbolen aan, om zich meer intiem met hen te verenigen.

(47). De Grieken en Romeinen hadden wel eerbied voor de egypt-

tische beschaving, doch het Fetichisme en de dierencultus ergerden hen. Juvenalis spot : « O, Heilig volk, wiens goden zelfs geboren worden in de moestuinen » (XV, 10). Zonder hellenisatie der goden had Egypte nooit dien invloed kunnen uitoefenen, dien het nu heeft uitgeoefend. Die helleniseering is te danken aan een zekeren priester Manetho, die in zijn taak werd bijgestaan door den Griek Thimotheus, welke laatste stamde uit het priestergeslacht van Eleusis. Toen de koning (een der Ptolemaiën), zoo wordt er verhaald, in een droom den god Serapis van Sinope zag, die hem uitnoodigde zijn beeld naar Egypte over te brengen, wisten zij den vorst te overtuigen, dat Serapis niemand anders was dan Osiris-Apis. Onder den naam van Serapis, veroverde Osiris bijna geheel de grieksch-romeinsche wereld, doch werd, waar hij Isis, zijn gemalin, begeleidde zelf weer een heel eind teruggedrongen.

(48). Een vast omljnd verhaal over Osiris hebben we eerst van Herodotus (II, 42 enz.) en van Plutarchus (*De Iside et Osiride*, c. 12 enz.). De oorsprong der mythe ligt in het duistere verleden. De meening, dat Osiris eens een werkelijk vorst was, is nog niet verdwenen (vgl. ERMAN, *Die Religion der Aegypter*, 69 enz.). Het is waarschijnlijk dat het begrafenisritueel, hetwelk aanvankelijk slechts bestemd was voor den koning, veel heeft bijgedragen tot de uitbeelding der mythe. ERMAN (*a.w.*, 242) merkt op, dat de Egyptenaren in de oudheid hun dooden begroeven in den vorm van een foetus. Na de eenigen tijd vonden zij in het graf niets dan beenderen los van een. De mythe kan dus ontstaan zijn uit den wensch, dat die beenderen weer aan elkander zouden worden gevoegd. Eenzelfde verklaring geeft ook BUDGE (*Osiris and the egyptian Resurrection*, II, 268). Hij denkt aan een tweevoudige begrafenis, die ook nu nog voorkomt bij de priesteren. Die tweede begrafenis bestond dan in het verzamelen der beenderen. Hieruit alleen is de mythe echter niet verklaarbaar. Osiris is, zooals verder nog blijken zal, een god van de vruchtbaarheid.

(49). De tekst is bewaard gebleven in *Pap.* p. 3008 van het Berlinsch Museum; het staat bekend onder den naam *Lamentations d'Isis et de Nephtis*. Vgl. MORET, *Rois et dieux d'Égypte*, 89 enz. Deze klaagzang werd de klaagzang voor elken gestorven Egyptenaar.

(50). MORET, en in navolging van hem LOISY (*Les mystères*, 133), verklaren dezen ritus als een wedergeboorte. ERMAN houdt zich van allen commentaar en ook anderen spreken er niet over. Volgens MORET neemt de Sem op dat oogenblik de plaats in van den doode. In linnen gewikkeld (oorspronkelijk in een dierenhuid) in den vorm van een foetus, is hij de doode, die opnieuw geboren wordt. Door de magische wet immers, die aanneemt, dat hetgeen in beeld geschiedt, een werkelijk effect heeft, wordt de doode ook werkelijk herboren (MORET, *Mystères égyptiens*, 33, 44 enz., 74 enz.). Hoe het ook zij, een geestelijke wedergeboorte is het zeker niet. De doode wordt in staat gesteld zijn leven voort te zetten op dezelfde wijze als Osiris nl. in de O n d e r w e r e l d.

(51). De K a is een vreemdsoortig ding. Met lichamelijke oogen

is zij niet te zien. De mensch ontvangt haar bij zijn geboorte en zij wordt afgebeeld met dezelfde trekken als de mensch zelf. Zij groeit met hem op en is zijn *alter ego*. Naast de Ka, kennen de Egyptenaren nog een Ba, die meer geestelijk schijnt te zijn en misschien ontstaan is uit een reactie tegen het te materiele idee van de Ka (vgl. MORET, *Rois et dieux*, 126). De Ba vloog bij den dood weg als een vogel en had er plezier in zich te kunnen neerzetten op de boomen, die de doode bij zijn leven zelf had geplant. Ka en Ba leven overigens broederlijk te zamen.

(52). Het is moeilijk zich een juist denkbeeld te vormen van de godsdienstige begrippen der Egyptenaren. Soms leven zulke tegenstrijdige ideeën naast elkaar, dat CUMONT heeft kunnen zeggen: « Le principe de contradiction n'existe pas pour ce peuple » (*Rel. Orient.*, 3^e uitg. 137). De waarheid van dit gezegde zal duidelijk zijn voor eenieder, die een antwoord zou moeten geven op de volgende vragen: « Waar is het doodenrijk; welke verhouding bestaat er tusschen de Ka en de Ba; eischt de egyptische godsdienst moraal of tooverij? »

(53). Niet altijd echter is men tevreden met de Onderwereld als verblijfplaats der dooden. Vooral de koningen dienen een betere plaats te bezitten. « Als een valk » (*Pyr.* 913-A. ERMAN, *a.w.*, 212), vliegt de doode naar den hemel. « Hij gaat naar de oostzijde van den hemel, naar de plaats, waar de goden geboren worden, waar hij met hen geboren wordt, vernieuwd en verjongd » (*Pyr.* 353-ERMAN, *a.w.*, 213). Het paradijs, hetwelk zich daar uitstrekt, biedt alles wat het menschelijk hart maar kan begeeren. Eilanden zijn er, van alle kanten door water omspoeld. Doch ook dit idee van het paradijs blijft stof-felijk, alleen leeft men daar zonder arbeid in een land van wonderen.

(54). De zon zien, daarin bestond grootendeels het geluk. Met Nieuwjaar brachten de priesters ook de godenbeelden op het tempeldak om de zon te aanschouwen (vgl. A. ERMAN, *a.w.*, 371).

(55). Hier spreken we voor het eerst over eigenlijke mysteriën d.w.z. over geheime ritën, die toegepast werden op de *levenden*. Deze alleen toch kunnen waarlijk mysteriën worden genoemd (vgl. PETTAZONI, *I Misteri*, 159).

Wanneer de Osiris-riten voor het eerst op levenden werden toegepast, weten we niet. Bekend is alleen, dat de levende Pharao ze onderging. Volgens MORET (*Mystères égyptiens*, 73. Vgl. LOISY, *Mystères*, 137) bestond het jubileumfeest van den Pharao, *Sed* genaamd, in een tot Osiris-maken van den koning. Hij werd dan herboren uit een dierenhuid (vgl. noot 50). De ritus zou aan het volgende zijn oorsprong te danken hebben: Zooals bij vele volken, moest ook in Egypte oorspronkelijk de koning zich opofferen voor zijn onderdanen. Hij werd beschouwd als een goddelijk wezen en wanneer hij oud werd, moest zijn geest worden gebracht in zijn zoon. Dit kon niet anders of de koning moest worden gedood. De Pharao zou naar de ritën van Osiris hebben gegrepen om aan dit lot te ontkomen. Deze ritën immers stelden hem in staat opnieuw geboren te

worden uit de huid van een koe (de hemelgodin Nut). Aldus verjongd kon hij dan verder zijn volk blijven besturen (zie MORET, *Mystères égyptiens*, 186 enz., 256 enz.). Wat hier van is, weten we niet. Alleen zij opgemerkt, dat een geleerde als ERMAN er met geen woord over rept; hij wijst op de eentonigheid der riten, die altijd weer op hetzelfde neerkwamen en elk feest moesten opluisteren (ERMAN, *a.w.*, 184).

Wat de oorsprong van dit feest ook moge zijn geweest, het idee van een wedergeboorte bleef er niet mee verbonden. Pas na den dood kon de Pharaon een nieuwe Osiris worden. Voor de Egyptenaren was een Osiris-worden vóór den dood *n o n s e n s*, zooals LAGRANGE het uitdrukt (*R.B.*, 29 (1920), 436). Bovendien werd sinds de vierde Dynastie de koning beschouwd als zoon van den zonnegod RE; hij droeg dan ook het teeken van den Zonnegod, de *Uraeus*. Ook werd hij beschouwd als Horus (zie ERMAN, *a.w.*, 51 enz.). Deze uitdrukkingen moet men niet al te letterlijk nemen. Als een echte god werd hij nooit vereerd en offers werden hem niet opgedragen.

Werden de riten ook nog op andere levenden toegepast in het oude Egypte? PETTAZONI (*I Misteri*, 163) meent het te kunnen opmaken uit Herodotus (II, 171). ERMAN echter (*a.w.*, 382) ziet geen verandering.

(56). Er doet zich echter een moeilijkheid voor. Apuleius zelf verhaalt, dat Lucius na zijn eerste inwijding, een tweede moest ondergaan te Rome, waar hij werd ingewijd in de mysteriën van Osiris. Hij zegt, dat de ritus geheel verschillend was: « *quamquam enim connexa, immo vero unita ratio numinis religionisque esset, tamen teletae discrimen interesse maximum* » (*Met.* XI, 27). Daarom ontkent DIBELIUS, dat deze eerste inwijding betrekking zou hebben op de mythe (*Die Isisweihe*, 22). LOISY echter vindt het waarschijnlijker, dat het over één en dezelfde inwijding gaat (LOISY, *Les mystères*, 155). Misschien kunnen we de moeilijkheid oplossen door aan te nemen, dat er slechts accidenteele verschillen hebben bestaan (de meeste geleerden zien een betrekking met de mythe). Die accidenteele verschillen kunnen goed verklaard worden. Op de eerste plaats draagt de priester den onegyptischen naam van Mithras en vervolgens wordt Lucius na de inwijding beschreven als een Zonnegod, met een stralende kroon op het hoofd, waar de zonnestralen van alle kanten uitschieten. Zulk een stralende kroon draagt ook Mithras. Met HOPFNER (*Pauly-Wissowa*, XVI, col. 1339 enz.) kunnen we zeggen dat hier in Corinthe de invloed van Mithras merkbaar is.

(57). Deze Hadestocht is waarschijnlijk een bewijs voor den invloed van Eleusis (zie boven noot 47). O. KERN (*Pauly-Wissowa*, XVI, col. 1250) ontkent echter elken invloed.

(58). R. REITZENSTEIN (*Die hell. Mysterienrel.* 221) laat de woorden van Apuleius slaan op bovenvermeld bad. Zonder voldoende reden, dunkt ons. Of verder, zooals HOPFNER (*Pauly-Wissowa*, XVI, 1332) meent, die vrijwillige dood werd veroorzaakt door narcotische middelen, is mogelijk, maar zekerheid daaromtrent

hebben we niet. Wel was men te dien tijde zeer bedreven in het scheppen van zulke toestanden.

(59). MORET (*Rois et dieux*, 200 enz.), steunend op de woorden « renatus quodam modo », past ook hier zijn theorie over een nieuwe geboorte uit een dierenhuid toe of liever uit een houten koe, die volgens *Met.* XI, 10, in de processie werd megedragen.

(60). Vreemd is de interpretatie van A. J. FESTUGIÈRE (*Le monde gréco-romain*, II, 178); de zonnekroon zou een symbool zijn « de la nature ignée de l'âme ».

(61). Ja hij zegt : « Répéter sur un cadavre d'homme les mutilations jadis subies par Osiris, c'était le démembrer à nouveau... Il est sacrifié sur chaque autel » (*Rois et dieux*, 103). Dat de doode door de riten een nieuwe Osiris wordt kunnen we aanvaarden, doch dat hij reeds vóór de riten een Osiris is, vinden we nergens.

(62). De goden toch hebben meerdere Ka's en meerdere Ba's volgens de Egyptenaren. Zoo had b.v. de god Re 7 Ba's en 14 Ka's (vgl. ERMAN, *a.w.*, 97).

(63). Zooals hier op aarde haar beeld. Het geluk bestaat mede in een zalig aanschouwen.

(64). Alle oorzaken van die snelle verspreiding kunnen we hier niet nagaan. We verwijzen naar het prachtig werk van F. CUMONT, *Les Mystères de Mithra*, 31 enz. Apostelen had het Mithracisme in overvloed. Langs drie wegen drong het het romeinsche Rijk binnen (vgl. WUEST, *Pauly-Wissowa*, XV, *Mithras*, col. 2137). Kooplieden uit het Oosten brachten den Mithrasdienst in de kuststeden; oostersche soldaten, ingelijfd in de romeinsche legioenen, plantten hem voort tot in Londen; oostersche slaven kwamen naar het Westen, stegen dikwijls in aanzien en bleven immer trouw aan hun oorspronkelijken godsdienst (vgl. CUMONT, *Rel. Orient.*, 3^e uitg., 226 enz.).

(65). Plutarchus (*Vita Pompei*, 24) verhaalt, dat de zeeroovers van Klein-Azië, die door Pompeius overwonnen werden, o.a. ook den Mithrascultus beoefenden, en Lactantius Placidus (*Adv. Stat. Theb.*, IV, 717), dat die cultus van de Perzen bij de Phrygiërs is gekomen en vandaar bij de Romeinen. In Klein-Azië ligt dus de oorsprong en de bron is Perzië. Van Perzië uit drong de Mithrasdienst door tot Babylonië en Armenië en verder in Capadocië, Phrygië en Lydië. Alleen Babylonië heeft een grooten invloed uitgeoefend, zoodat het Mithracisme substantieel perzisch-chaldeeuwsch bleef (vgl. CUMONT, *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra* (M.M.M.), I, 8 en *Rel. Orient.*, 3^e uitg. 232).

(66). Het is nu wel zeker, dat de perzische literatuur, met name de *Zend-Avesta*, veel bevat, wat niet tot het oorspronkelijk volksgeloof behoorde. Ze geeft meer de hervorming weer van Zoroaster en het volksgeloof bleef veelal voortbestaan, zooals de monumenten en verschillende grieksche schrijvers bewijzen (vgl. CUMONT, M.M.M., I, 4, 6). Toch moeten we niet vergeten dat de *Zend-Avesta* is opgebouwd op het volksgeloof, zoodat we er nog waardevolle gegevens uit kunnen opdiepen. Vele deelen zijn van zeer ouden datum

en uit de bestrijding van vele « ketters » komt dit volksgeloof nog naar voren.

De perzische literatuur is te verdeelen in een canoniek en een na-canoniek gedeelte. De canonieke literatuur is de *Avesta*. Zij bestaat uit een aantal fragmenten, die onder de Sassaniden (III^e eeuw na Christus) zijn bijeengevoegd en als hoofddeelen bevat zij de *Gathas* (gezangen) en de latere *Avesta*. Deze laatste bevat deelen van verschillende ouderdom. Zoo zijn b.v. van hoogen ouderdom stukken als de *Hom-Jasht* in *Jasna*, IX-XI, het tweede hoofdstuk van de *Vendidat*, *Jasht*, V en gedeelten van *Jasht*, X. Minder oude stukken zijn de overige gedeelten van de *Jasna*, de speculatieve gedeelten van *Vendidat*, 19 en *Jasht*, XI e.a.

Tot de na-canonieke literatuur behooren *Dinkart*, VIII en IX, *Bundahish* (die ook stukken van hoogen ouderdom inhoudt) e.a. (vgl. N. SOEDERBLOM, *La Vie future d'après le Mazdéisme*, 78 enz.) en C. DE HARLEZ, *La Bible et l'Avesta*, R.B., 5 (1896), 161 enz.).

Men hoede zich er voor een al te groote waarde te hechten aan de *Avesta*. Sommigen hebben gemeend, dat Mozes er den invloed van onderging. Zelfs F. CUMONT schrijft: « ... le Persisme avait eu sur les croyances d'Israël une action, dont on peut discuter l'étendue, mais qui est indéniable » (*Rel. Orient.*, 4^e uitg. 127). Wanneer de *Avesta* juist is ontstaan, weten we niet. Sommigen laten haar zelfs dateeren uit 1500 vóór Christus. C. DE HARLEZ echter merkt op, dat geen enkele grieksche schrijver, ook niet zij, die zich ex professo bezig houden met den godsdienst der Perzen, iets weet van Zoroaster. Hij plaatst de *Avesta* na de VII^e of VIII^e eeuw vóór Christus (*R.B.*, 5 (1896), 166 enz.).

(67). Zoo lezen we in *Vendidat* (19, 29), dat de Onbepaalde Tijd den weg heeft geschapen, dien de rechtvaardige zoowel als de onrechtvaardige na den dood heeft te betreden; en Eudemius van Rhodes, leerling van Aristoteles, weet ons te berichten, dat perzische wijzen den Tijd als eenige oorzaak van alles beschouwden (Eudemius bij CUMONT, *Rel. Orient.*, 4^e uitg. 277 (46).

(68). Volgens de latere *Avesta* is Ahura slechts de schepper van reine wezens; al het onreine komt van Ahriman. Deze leer is echter niet oorspronkelijk, zooals blijkt uit de inscripties van de Achemeniden, volgens dewelke Ahura ook de bewerker is van het kwaad (vgl. CUMONT, *M.M.M.*, I, 5). Volgens dezelfde *Avesta* heeft Ahura ook geen echtgenoot, maar oorspronkelijk schijnt de Aarde (Spenta Armaiti) zijn gemalin geweest te zijn (CUMONT, *i.a.p.*, 137 enz.).

Zoo ook is Ahriman niet oorspronkelijk een essentieel slechte god, doch slechts de god van de Onderwereld: « ho hupo gên legomenos einai Theos » (Herod., VII, 114).

(69). De vereering van dezen god door de Perzen is al zeer oud en dateert uit den tijd, toen Hindoes en Perzen nog vereenigd waren (1500-2000 vóór Christus). De vedische en perzische Mithras hebben te veel trekken gemeen om te ontkennen, dat hij oorspronkelijk één en dezelfde god was. Zoowel de eene als de andere godsdienst be-

schouwt hem als den god van het licht, den beschermers van verbintenissen en trouw (CUMONT, *Mystères*, 1).

(70). Herodotus (vgl. LEHMANN, *Die Perser* in CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgesch.*, 243 enz.) merkt op, dat de Perzen vooral de onwaarheid verafschuwen en daarom ook het maken van schulden, omdat dit gewoonlijk tot leugen en bedrog voert.

(71). Het strenge dualisme van de *Gathas* kende geen vergiffenis, maar de latere *Avesta* is milder. Bijna alle zonden kunnen worden uitgewischt. Voor een niet-Mazdaeër, die de ware leer aannam, verdwenen alle vlekken (*Vendidat*, 3, 40 enz.).

(72). Het verbod van lijkverbranding vloeit voort uit de vereering, die de Perzen hadden voor het vuur.

(73). Ook wordt melding gemaakt van een broodoffer, dat aan de aanwezigen werd uitgereikt (vgl. LEHMANN, *l.a.p.*, 250). Ook dierenoffers werden gebracht (Herod., I, 132). Zelfs aan Ahriman, die nog niet als essentieel slechte god gold, offerde men. Zoo verhaalt Herod. (VII, 114), dat de Perzen zeven jongens levend begroeven als een offer aan den onderaardschen god.

(74). Oorspronkelijk maakte men geen onderscheid tusschen rechtvaardigen en onrechtvaardigen en kenden de Perzen geen belooning of straf. De dood werd beschouwd als een groot ongeluk. Zelfs volgens het fragment *Hatoxt Nask*, dat toch al onderscheid maakt tusschen hemel en hel, beklagen zoowel Ahura als Anra Mainyu den doode, omdat hij de aarde vol genoegens heeft verlaten (vgl. SOEDERBLOM, *a.w.*, 10 enz.).

(75). Later heeft men er een oordeel aan toegevoegd (*Dinkart*, VIII, 44, 16), waarin Mithras de voornaamste rechter is, bijgestaan door Rasnu en Sraohsa. Rasnu houdt een gouden balans in de hand, waarin de werken der menschen liggen (*Artā Viraf Namak*, 5). De balansrechtvaardigheid is zóó strikt, dat de Perzen later een derde plaats hebben uitgedacht, de *Hamistakan*, gelegen tusschen hemel en hel, waar zij naar toe gaan, wier goede en slechte daden even zwaar zijn. MORET (*Rois et dieux*, 145) spreekt hier van een *v a g e v u u r*, doch de hel diende tot uitwisseling der zonden; de *Hamistakan* is alleen ingevoerd voor een zuivere vergelding (vgl. SOEDERBLOM, *a.w.*, 128).

(76). Zoo F. CUMONT, *M.M.M.*, I, 73. A. LOISY (*Mystères*, 161 enz.), wil staande houden, dat evenals bij de andere mysteriën, ook hier de leer niet geheim was. Een feit is echter, dat de leer enkel en alleen valt op te maken uit de monumenten.

(77). De naam *S o l I n v i c t u s* werd aan meerdere sterrengoden gegeven, zoodat we niet aanstonds uit den titel alleen kunnen besluiten, dat we met Mithras te doen hebben. Vanaf de derde eeuw na Christus was Mithras wel de voornaamste.

(78). Volgens de astrologische godsdiensten daalden de zielen in het licht uit een droeve noodzakelijkheid, doch we mogen aannemen, dat dit in het Mithracisme niet het geval was. Zij kenden de

verrijzenis op het einde der tijden, hetgeen er wel op wijst, dat het lichaam bij de ziel behoorde. De mysten van Mithras zullen dus het perzische idee hebben vast gehouden, dat de ziel zich met het lichaam verenigt om het kwaad te bestrijden.

(79). F. CUMONT (*Mystères*, 131, nota 1) merkt op dat Cautus soms een stierenkop draagt en Cautopes een schorpioen.

Deze « drievoudige Mithras » heeft niets uit te staan met de christelijke Triniteit (vgl. CLEMEN, *Religionsgesch. Erklärung des neuen Test.*, 126 enz.).

(80). Bas-reliëfs van Osterburken en Neuenheim laten ons zien hoe Kronos den bliksem, symbool van zijn macht, aan Jupiter overgeeft (vgl. CUMONT, *Mystères*, 10).

(81). Dit dualisme is wel te onderscheiden van het dualisme der grieksche filosofen. Daar gaat het over een tegenstelling tusschen geest en stof, tusschen ziel en lichaam, terwijl het hier over tegengoden gaat, hetgeen later door de Neo-platonici werd overgenomen (vgl. CUMONT, *Rel. Orient.*, 3^e uitg. 238 enz.).

(82). CUMONT (*M.M.M.*, I, 163 enz.) meent dat het een vijgeboom is, met wier bladeren Mithras zich bedekt; hij denkt hier aan *Genesis*, ofschoon noch in Perzië, noch in Chaldea een dergelijke mythe bestond.

(83). Reeds in de *Avesta* is het voorbeeld van alle vriendschap, de vriendschap die er heerscht tusschen Mithras, de Zon en de Maan (*Jasht*, VI, 5). Het is trouwens heel natuurlijk, dat de god van de Zon en de god van het Licht in nauwe betrekking stonden.

(84). Tegen SAXL (*a.w.*, 13), volgens wien de blik van Mithras zich richt naar de godheid, aan wie hij offert; misschien is wel de oorsprong der mythe te zoeken in het jaarlijks terugkeerend offeren van den « Korenstier » (vgl. CUMONT, *Mystères*, 138, nota 1).

(85). CUMONT (*M.M.M.*, I, 186) meent dat de priesters, in plaats van Ahriman, Mithras hebben geplaatst. Het komt ons waarschijnlijk voor dat de *Avesta* de persoon verwisselde en Ahriman deze daad laat verrichten, omdat zij het dooden van den hemelstier niet wilde laten gebeuren door een beter wezen. Het Mithracisme zal ook hier aan de oorspronkelijke traditie hebben vastgehouden (vgl. LOISY, *Mystères*, 187, nota 2).

(86). Dit afscheidsmaal is wel van later datum, onder invloed van het Christendom, gelijk ook Mithras' « hemelvaart » (CUMONT, *M.M.M.*, I, 176, 179).

(87). CUMONT (*Rel. Orient.*, 4^e uitg. 280 (53) is geneigd aan te nemen, dat alle bloedige offers bedoeld waren voor de demonen. De wilde dieren als vossen en wolven, werden voorzeker geofferd aan de onderaardsche goden, maar een dier, dat zoo hoog stond aangeschreven als de stier zal wel aan Mithras of aan andere goede geesten geofferd zijn (vgl. LOISY, *Mystères*, 184 enz.).

(88). Zoo is de interpretatie van SAXL (*Mithras*, 65), terwijl anderen er een strijd der elementen in zien.

(89). Ten minste in het Westen. Er bestond echter een vriendschap-

pelijke betrekking met den cultus van Cybele (d.w.z. met de mysteriën van Attis). In de onmiddellijke nabijheid van verschillende Mithreums waren ook tempels van de Groote Moeder. Daar zochten de vrouwen een eeuwig geluk (vgl. CUMONT, *Mystères*, 189).

(90). Dat men met lichteffecten werkte, verhaalt ons Ps. Augustinus (*Quaest. Vet. et Novi Test.*, CXIII, 26) : « In speleo ubi aliud est quam cernitur, operante illecebrosa fallacia ».

(91). Het ritueel is voor ons verloren gegaan. Wel meent DIETERICH een gedeelte van een Mithrasliturgie te hebben teruggevonden, maar al zijn er perzische elementen in te vinden, de auteur schijnt de eschatologie der Mithracisten niet te kennen. Er valt niets te bespeuren van het geloof aan de zeven planetensferen of aan Mithras als zieleleider (vgl. CUMONT, *Rel. Orient.*, 4^e uitg. 272). HOPFNER (*Pauly-Wissowa*, XVI, col. 1346) verdedigt nog de meening van DIETERICH.

(92). Ook Juliaan de Afvallige heeft dit laten doen en is dus in dezen graad ingewijd geweest (vgl. H. Gregorius van Nanzianze *Or.* IV, 52).

(93). Deze graad zal zijn ingevoerd om hen, die geen Pers waren, toch in de voordeelen van de mysteriën te doen deelen.

(94). Zoo Ps. Augustinus (*Quaest. Vet. et Nov. Test.*, CXIV) : « Illud autem quale est, quod in speleo velatis oculis inluduntur? Ne enim horreant turpiter dehonestari si oculi illis velantur, alii autem sicut aves alas percutiunt vocem coracis imitantes; alii autem ligatis manibus intestinis pullinis proiciuntur super foveas aqua plenas, accedente quodam cum gladio et inrupente intestina supra dicta, qui se liberatorem appellet. Sunt et cetera inhonestiora... »

(95). Op een bas-reliëf van Virunum (CUMONT, *Mystères*, fig. 13, blz. 113) worden die reuzen aldus voorgesteld.

(96). De tekst luidt : « Persai tèn eis katô kalathon tòn psuchôn kai exodon mustagôgountes telousi ton mustên ». WUEST legt hem uit als was er sprake van een reis der ziel naar de Onderwereld en van den terugkeer naar het licht. Doch het gaat zeer zeker over een afdalen van de praeexistente ziel naar de aarde en haar terugkeer naar den hemel. De myste van Mithras gaat niet naar de Onderwereld (vgl. WUEST, *Pauly-Wissowa*, XV, col. 2143).

(97). CUMONT meent dat de zielsverhuizing betrekking moet hebben gehad op de boizen als een onderdeel van de hellestraffen (*M.M.M.*, I, 41).

(98). Raaf, Valk en Adelaar vormen te zamen één graad (zie HOPFNER, *Pauly-Wissowa*, XVI, col. 1343). In het Oosten schijnen ze nog afzonderlijk te hebben bestaan, zooals valt op te maken uit Porphyrius (*De Abstin.*, IV, 16).

(99). Waarschijnlijk stelt deze maaltijd den hemelschen maaltijd voor, doch deze zal wel zijn uitgebeeld volgens den aardschen (vgl. CUMONT, *M.M.M.*, 176 en A. LOISY, *Mystères*, 196).

(100). Tertullianus spreekt alleen van brood (*De Praescript.*, 40).

(101). « Welchem Zusammenhang dieses Mahl etwa mit dem be-

kannten Stieropfer hat oder gar mit dem Stieropfer, das sich am Ende der Tage wiederholen wird, ist leider in keiner Weise anzu-
geven » (*Mithraslit.*, 2^e uitg. 102-103).

(102). Volgens LOISY is de God van St. Paulus wel dezelfde God dien de Joden aanbaden, Hij zou echter door Paulus tot een God gemaakt zijn, die zich nu ook met de heidenen bezig hield. Dat God de heidenen riep, is echter niet te danken aan de onpersoonlijk-pantheïstische algemeenheid van Isis uit de tweede eeuw (LOISY, *Les Mystères*, 231).

(103). De Vulgaat leest : *restaurare*; de grondtekst echter : *recapitulare* (*anakephalaiōsasthai*), wat etymologisch en werkelijk « vereenigen » of « samenvatten » beteekent. (Vgl. J. M. VOSTÉ, *Comment in Ep. ad Eph.*, I, 10, blz. 115-117).

(104). We zinspelen hier op een klassieken tekst voor de unio hypostatica, die toch wel één van de moeilijkste is uit de brieven van St. Paulus. Een nauwgezette exegese echter komt tot de volgende conclusies : Van vers 5-11, beschouwt St. Paulus Christus in drie stadiën nl. als voorafbestaande (6-7a); Christus als geschiedkundige persoon (7b-8) en tenslotte de verheerlijkte Christus (8-11). Waar de Vulgaat in vs. 6 leest : *Qui cum in forma Dei esset*, heeft de grondtekst : *Hu par chōn*, praesens dus, wat abstractie maakt van den tijd en de beteekenis heeft van « blijvend zijn ». Vroeger en ook nu heeft Christus dus een goddelijke natuur (*morphê*). Hij heeft echter niet begeerig vastgehouden (*harpagmon*) aan zijn goddelijke rechten, maar zich vernederd of liever zich beroofd, niet van de goddelijke natuur, maar van de goddelijke rechten; en Hij heeft de natuur van een slaaf (mensch) aangenomen. Twee naturen dus in één Persoon. Vgl. Dr. JOS. KEULERS, *De brieven van Paulus*, II, 142 enz.

(105). De Verrijzenis van Jesus is wel het sterkst op den voorgrond geschoven door Paulus. Zonder de Verrijzenis bestaat er geen verlossingswerk. De dood toch is het gevolg van de zonde en zoolang de dood nog niet is overwonnen, is ook de macht der zonde nog niet gebroken. Vgl. aangaande deze redeneering van St. Paulus, VOSTÉ, *Studia Paulina*, 47-60.

(106). Voornamelijk in zijn brief aan de Ephesiërs zet St. Paulus dit mysterie uiteen (vgl. J. M. VOSTÉ, *Comment. in Epist. ad Eph.*, 1,3 — 3,21). Het woord : *mystērion* (in het latijn mysterium of sacramentum) komt bij St. Paulus 20 maal voor. Vijftien maal heeft het zeker de beteekenis van : Gods plan in betrekking tot onze (d.w.z. van Joden en heidenen) zaligheid. Of nog duidelijker uitgedrukt : van Joden en heidenen in één Lichaam. Dat is « HET De inlijving van Joden en heidenen in één Lichaam. Dat is « HET MYSTERIE », dat van eeuwigheid verborgen was en nu met het Christendom tot uitvoering wordt gebracht. In dien zin is het Christendom een mysterie. (Vgl. E. MERSCH, *Le Corps Mystique*, I, 97 en nota 2 aldaar. Zie verder over *Mystērion* bij St. Paulus, O. CASEL, *Das christl. Kultmyst.*, 21 enz. Ned. 23 enz. en F. PRAT, II, 468). Dit mysterie drukt St. Paulus in zijn brief aan de Collossen 2, 2, in één woord uit nl. « Christus », omdat in Christus heel ons heil besloten ligt.

Dit Mysterie heeft dus een geheel anderen inhoud dan het cultusmysterie der heidenen. Het is dan ook onzinnig te beweren dat St. Paulus het woord daar zou gehaald hebben. Het enkelvoud wijst al op een andere beteekenis. Of St. Paulus den term uit het heidendom in het algemeen, met name uit het gnosticisme heeft geput, is zeer twijfelachtig. Eerder sluit hij aan bij het Oude Testament, waar reeds het woord voorkwam met een min of meer analogen inhoud b.v. *Wijsh.*, 2, 22, waar het de beteekenis heeft van : *Gods plan in het wereldbestuur*. (Vgl. L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église*, 248-249). Wat den oorsprong en den inhoud betreft van *mysterion* bij St. Paulus zie men verder : D. DEDEN, *Le « Mystère » paulinien*. *Ephim. Lov.*, XIII (1936), 405 enz.

Dit laatste artikel werd voor PRUEMM een aanleiding om tegen CASEL aan te toonen, dat ook de Vaders, wat betreft den inhoud van het woord : « Mysterie », zich nauw hebben aangesloten bij het Oude Testament en bij St. Paulus. Men zie hiervoor : *Mysterion von Paulus bis Origines. Ein Bericht und ein Beitrag*. *Zeitschr. f. kath. Theol.* 61 (1937), 391-425; verder *Christentum als Neuheitserlebnis*. 1939 vooral 425-447. Het idee van « cultus »-mysterie zou bij de Vaders niet zoozeer op den voorgrond treden als CASEL gelooft.

(107). Zeer schoon laat MERSCH, *a.w.*, 101 enz., die ontwikkeling zien.

(108). Het is zeer goed mogelijk dat St. Paulus deze analogie ontleende aan zijn heidensche omgeving. Zoo beschouwden b.v. de Stoïcijnen het heelal als één levend wezen, als een soort lichaam, waarvan de menschen ledematen zijn en ook de Platoonsche school had een dergelijke leer. (Vgl. E. MERSCH, *Le Corps Mystique*, 115-116 en CERFAUX, *a.w.*, 215 enz.). St. Paulus heeft die analogie dan vervolmaakt. MERSCH zelf meent dat het idee van Mystiek Lichaam te verklaren is uit het Oude Testament en de visioenen van St. Paulus (*a.w.*, 118-119).

Het Mystiek Lichaam van Christus wordt gewoonlijk opgevat als een nieuw Lichaam van Christus. Dat wil zeggen behalve het fysisch en nu verheerlijkt Lichaam, heeft Christus nog een Mystiek Lichaam nl. de Kerk, wat tenslotte een bijzonder soort moreel Lichaam is. Zoo wordt het ook begrepen door Pius XII (Zie zijn *Wereldbrief over het Mystiek Lichaam*, uitg. Dessain, blz. 31 enz.). Volgens CERFAUX is dit niet de juiste gedachte van St. Paulus. De Apostel kent slechts twee Lichamen van Christus : Het vleeschelijke van vóór zijn Verrijzenis en het geestelijke van na zijn Opstanding. De Kerk als Lichaam wordt mystisch geïdentificeerd met Jesus fysisch geestelijk Lichaam, hetzij zooals het werkelijk tegenwoordig is in de Eucharistie, hetzij zooals het nu verheerlijkt is in den hemel. Daaruit volgt dat de Persoon van Christus als onderscheiden van zijn eigen Lichaam het Hoofd is van zijn Lichaam, de Kerk. (Zie CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, 221, noot 2 en 222 enz., 264 enz.). St. Paulus zou dus zeer concreet geweest zijn. Iets dergelijks leert KELLER. Ook deze schrijver is van meening dat St. Paulus geen

onderscheid heeft aangenomen tusschen het Lichaam van Christus in den enkeling, in geheel de Kerk en in de H. Eucharistie. (Vgl. KELLER, *Kirche als Kultgemeinschaft*, *Benediktinische Monatschrift*, 16 (1934), 34).

(109). De grondtekst heeft *heis*, mannelijk dus en niet onzijdig. Het gaat derhalve niet over een abstracte éénheid, maar over een zeer concrete, over een persoon. (Vgl. E. MERSCH, *a.w.*, I, 182).

(110). St. Paulus is geen pantheïst of liever als we het zoo mogen uitdrukken, een pan-christusist. Zijn uitdrukking hier is niet te vergelijken met het « una, quae est omnia », dat van Isis gezegd wordt. Bij Paulus blijft de christen zijn eigen persoonlijkheid behouden. Inderdaad zeide hij : « Ik leef niet meer, maar Christus leeft in mij » (*Gal.*, 2, 20). Het eerste gedeelte van dien zin vindt een verklaring in het tweede gedeelte. Christus leeft in hem, maar zoo dat zijn eigen ik nog blijft bestaan.

(111). Bij St. Paulus verschijnt de Geest zeer innig verbonden met Christus. Dikwijls wordt hetzelfde van den Geest als van Christus uitgezegd (vgl. Dr. P. VAN IMSCHOOT, *Bijbelsch Woordenboek*, *Geest, heilige*, col. 482). Met vele auteurs verstaan we onder dien Geest den H. Geest, vooral omdat ook Pius XII dit doet in zijn Wereld-brief over het Mystiek Lichaam van Christus (Ned. vert., uitg. Dessain, blz. 28). Velen zijn (of waren) het daar niet mede eens. Zoo vat WIKENHAUSER (*Die Christusmystik*, 46-52) den Geest meestal op als een kracht Gods. CASEL ziet dikwijls een identiteit tusschen Christus en Geest : « Christus is Pneuma door de hypostatische vereeniging met den goddelijken Logos, die Pneuma is » (*Het Christel. Kultusmyst.* 40-41). Vooral na zijn Verrijzenis is Christus Pneuma, doordat dan ook zijn Lichaam geestelijk wordt: « Pneuma Christi beteekent dus gansch den verheven Heer » (*a.w.*, 41). Deze « pneumatiche Herr » is dan de Geest, die in de Kerk leeft, er de ziel van is (vgl. *Mysteriengenwart*, *Jahrb. f. Liturgiewissenschaft*, VIII, (1928), blz. 155, vgl. 162). CASEL steunt vooral op *II Cor.* 3, 17, waar staat : « ... de Heer is de Geest ». De aangehaalde tekst is moeilijk te verklaren. Oudere exegeten hebben onder *Geest* verstaan den persoonlijken H. Geest, die dan onderwerp in den zin zou zijn. (De Geest is Heer d.w.z. God). Deze meening is verlaten. PRAT, ALLO, KEULERS zien in het woord *geest* een tegenstelling met het woord *letter* van vs. 6 : De geest of de diepere zin van het O. T. is Christus. (Zie Dr. J. KEULERS, *De brieven van Paulus*, I, 418). Deze meening wordt verworpen door VAN IMSCHOOT (*Bijbelsch Woordenboek*, *Geest*, col. 473-474). Volgens hem verstaat St. Paulus onder *letter* het geheele Oude Testament, zoodat er dus van een *geest* van het Oude Testament niet kan gesproken worden. De meest waarschijnlijke meening lijkt ons deze te zijn; Christus wordt hier geest genoemd, omdat hij de bron is van alle geestelijke gaven, die van Hem in ons vloeien. (Vgl. E. MERSCH, *Le Corps Mystique*, I, 138).

Hoe de tekst ook moge worden uitgelegd, Geest en Christus zijn meestal voor St. Paulus twee verschillende grootheden. Als St. Paulus

dezelfde effecten toeschrijft aan Christus als aan den Geest, dan komt dat omdat de Geest de Geest van Christus is, d.w.z. Christus werkt in ons door den H. Geest, die van Hem is, omdat Hij Hem verdiende op het Kruis.

Hiermede is natuurlijk niet gezegd dat Pneuma altijd en overal als H. Geest moet worden weergegeven.

(112). St. Paulus heeft echter nooit ontkend dat Christus ook Hoofd was vóór zijn Verrijzenis. De Dood en de Verrijzenis van Christus zijn voor hem slechts een middel, waardoor Christus zijn functie als Hoofd kan uitoefenen. (Vgl. E. MERSCH, *a.w.*, I, 164-166. Pius XII, *l.a.p.*, 15).

(113). St. Paulus gebruikt die samenstellingen alleen wanneer het gaat over Lijden, Dood, Verrijzenis en Verheffing van Jesus, niet wanneer het gaat over andere handelingen van Christus' Openbaar leven. De reden is duidelijk, uit de voorafgaande noot. Toen immers legde Jesus zijn leven af, om het leven te planten in onze zielen.

(114). St. Jan Baptist sluit met deze woorden het water niet uit. Hij wil alleen de verhevenheid van Christus' Doopsel, waardoor de H. Geest met al zijn gaven wordt meegedeeld, doen uitkomen, terwijl zijn Doopsel slechts opwekt tot boetvaardigheid. Matthaeus (3, 11) en Lucas (3, 16-17) voegen er nog bij dat Christus' Doopsel een doopsel is met den H. Geest en met vuur, waardoor waarschijnlijk de reinigende kracht van den H. Geest nog duidelijker wordt aangeduid. Anderen echter onderscheiden twee doopsels; één in den H. Geest en één in vuur, welk laatste is weggelegd voor hen, die het Doopsel in den H. Geest niet hebben aanvaard tijdens hun leven.

(115). « De naam Jesus aanroepen », is Hem aanbidden, zijn Godheid erkennen. Zij, die gelooven in Jesus, worden dan ook genoemd : zij, die den naam Jesus aanroepen (*Hand.*, 9, 14, 21; *I Cor.*, 1, 2; *Rom.*, 10, 12; *Philip.*, 2, 10).

(116). Een zeer duidelijk en voor de hand liggend voorbeeld zou zijn de geschiedenis van den kamerdienaar, verhaald in *Hand.*, 8, 36-38, maar volgens velen is vs. 37 niet authentiek.

(117). Het Concilie van Trente (*D.*, 875) zegt : « Pignus praeterea id esse voluit futurae nostrae gloriae et perpetuae felicitatis, adeoque symbolum unius illius corporis, cuius caput... existit, cuique nos, tamquam membra arctissima fidei, spei et caritatis conexione adstrictos esse voluit, ut idipsum omnes diceremus, nec essent in nobis schismata. »

(118). De aangehaalde plaats is wel één van de meest omstredene in de geschiedenis der exegese. De meeste Vaders hebben vs. 51-59 geïnterpreteerd als handelend over de Eucharistie. Toch zijn er, die toen reeds een symbolische verklaring gaven, onder wie vooral de H. Augustinus. De plaats zou handelen over het geloof in Christus. Calvin heeft deze meening weer opgenomen en kreeg vele protestanten als navolgers. Zelfs staat de groote Cajetan op dit standpunt. Het Concilie van Trente liet de kwestie onopgelost. (Vgl. voor die geschiedenis J. M. VOSTÉ, *Studia Joannea*, 195 enz.).

Tegenwoordig houden de meesten, ook de rationalisten, dat daar gesproken wordt over de Eucharistie. De rationalisten ontkennen echter de authenticiteit van vs. 51-59. Ze zien geen eenheid in het verhaal en meenen dat een later schrijver de toespraak van Christus over het brood des levens heeft aangepast aan de Eucharistie. Anderen nemen wel Joannes als schrijver aan, maar ontkennen dat Christus ooit die woorden zou gesproken hebben. Hun beweringen kunnen ze echter met geen bewijzen staven (men zie de exegeten). Voor ons is het voornaamste dat heden niet meer ontkend wordt dat de aangehaalde plaats handelt over de Eucharistie.

(119). De grondtekst leest koinônia, wat zoowel een moreele als een physische vereeniging beteekenen kan. Aangezien echter volgens Paulus Christus werkelijk tegenwoordig is, is het vanzelf een physische vereeniging.

(120). Toch is dit bewijs niet stringent, doch slechts waarschijnlijk. Het is heel natuurlijk, dat men den dood, dien men in de onmiddellijke toekomst ziet, reeds als tegenwoordig beschouwt, zoodat hier het praesens ook als toekomstige tijd kan zijn bedoeld en dus betrekking heeft op den Kruisdood. (Vgl LAGRANGE, *S. Marc*, 355).

(121). Het nieuwe leven, dat we van Christus ontvangen, is per se actief, drijft vanzelf tot handelen. « Christus, aldus MERSCH (*a.w.*, I, 138 enz.) is werking... Hem in zich dragen beteekent een voortdurende prikkel in zich dragen ». Zie ook H. KELLER, *Benediktin. Monatschr.*, 16 (1934), 27.

(122). WIKENHAUSER (*a.w.*, 86) haalt verschillende elkaar schijnbaar tegensprekende teksten aan. De eene serie heeft betrekking op den Doop, de andere serie op het leven na den Doop. Van den eenen kant is de christen door den Doop aan de zonde gestorven; van den anderen kant vermaant de Apostel de gedoopten nog aan de zonde te sterven. Wel wordt dus de gedoopte in een hooger stand verheven, maar de mogelijkheid tot zondigen blijft. Niet alleen de Doop is een navolging van Christus, heel ons leven moet een nieuw Christusleven zijn. St. Paulus vermaant hen, die Christus reeds hebben aangetrokken in den Doop : « Trekt den Heer Jesus Christus aan » (*Rom.*, 13, 14).

(123). Hoe geheel onbekend de heidensche wereld was met de gedachte van de verrijzenis, blijkt wel uit Paulus' prediking op den Areopaag. Sommigen spotten met hem, anderen, meer beleefd, gaven hem te verstaan, dat ze hem later hierover nog wel eens wilden hooren. (*Hand.*, 17, 32). Ook de landvoogd Porcius Festus meende dat Paulus krankzinnig was geworden, toen hij over de verrijzenis sprak (*Hand.*, 26, 24). Hoe fel heeft hij ook de reeds bekeerde heidenen van de verrijzenis moeten overtuigen (*I Cor.*, 15, 1-57).

(124). Die tekst slaat eigenlijk op het heilsgeheim, dat echter zijn voltooiing bereikt in de eeuwigheid. Met recht kunnen we dus dezen tekst aanhalen voor het onbegrijpelijk geluk in den hemel.

(125). Alleen Joannes spreekt uitdrukkelijk over de hemelsche

zaligheid vóór den jongsten dag. (Vgl. Dr. F. VAN DER MEER, *Catechismus*, 492 enz.).

(126). Na eerst de heidensche mysteriën zoo ver mogelijk te hebben verheven, tracht LOISY het Christendom met de mysteriën op één lijn te plaatsen. Ook bij St. Paulus onderscheidt hij een mythe nl. de geschiedkundige Dood van Jesus wordt door den Apostel verwerkt tot een verlossingsmythe. In die Mythe wordt door den Dood van Christus de zonde gekruisigd en stijgt de mythische Christus uit het graf op. Het Doopsel is dan een ritueele navolging van wat in de Mythe heeft plaats gehad : de geloovige daalt ook in het graf, wat tot gevolg heeft den dood der zonde en staat eveneens op tot een nieuw leven. (*Mystères*, 239, 267). Het is onze opgave niet zijn theorie in bijzonderheden te weerleggen; een gedeeltelijke weerlegging vindt men in deze paragraaf.

(127). LOISY merkt op dat Christus pas na zijn Verrijzenis den naam Kyrios ontving (*Mystères*, 237, noot 4). Zijn bedoeling is duidelijk. Paulus heeft Christus tot God gemaakt. De naam Kyrios immers werd te dien tijde alleen gegeven aan goden en vooral, althans volgens LOISY, aan de « verrezen » goden (a.w., noot 3 op blz. 232-233). Een nieuw bewijs dus voor de afhankelijkheid van Paulus van de heidensche mysteriën.

Op de eerste plaats zij opgemerkt dat St. Paulus Christus reeds als God erkende vóór zijn Menschwording. Men zie hiervoor aanh., noot (104). Wat verder den oorsprong van het woord kyrios betreft bij St. Paulus, BOUSSET (*Kyrios Christos*) zoekt er den oorsprong van bij de heidenen. Hij werd echter aangevallen door VON DOB-SCHUETZ (*Kyrios Jesus. Zeitschr. f. N. T. Wissensch.*, 1931), die de onmogelijkheid van deze these aantoonst en aansluiting zoekt bij het Oude Testament. Deze meening is wel de ware, zooals, om maar een voorbeeld te noemen, duidelijk blijkt uit *Marc.*, 12, 35-37, waar Christus de woorden : « De Heer heeft gesproken tot mijn Heer » (Ps. 109, 1) toepast op zichzelf. Door het gebruik van dezen titel Kyrios alleen, beleden de eerste christenen reeds hun geloof in de godheid van Christus.

(128). Volgens de Grieken immers zijn de begrippen « god » en « onsterfelijkheid » omkeerbaar. (Vgl. E. ROHDE, *Psyche*, I, 73). Als zij een god kennen, die gestorven is, dan is deze gestorven als mensch en werd hij later tot god verheven. (Vgl. LAGRANGE, *L'Orphisme*, 196).

(129). Deze goden zijn, zooals we weten, verpersoonlijkte natuurkrachten. Ook de heidensche filosofen beschouwen ze dikwijls als zoodanig. Vooral Plutarchus symboliseert in zijn werk : *De Iside et Osiride*. Anderen leggen de verschillende geboorten van Dionysos uit als de wijnstok, die ieder jaar wederom vruchten draagt en zijn lijden als de druif, die wordt geperst. (Vgl. M. J. LAGRANGE, *L'Orphisme*, 75). PRUEMM geeft nog verschillende teksten in : *Der christl. Glaube*, I, 499 (220). Laatstgenoemde veronderstelt, dat ook het volk nog een vaag vermoeden heeft gehad van de vegetatieve

beteekenis der godheid (a.w., I, 388). Is dit zoo, dan blijft er natuurlijk van een verrijzenis niets meer over.

(130). Vele analogieën zijn bovendien te verklaren uit de natuur van den mensch. Godsdienstige afwasschingen vinden we bij alle volken, en wat de Mithrasmysteriën betreft, ze hebben zeker den invloed ondergaan van de hervorming onder Zoroaster en deze is waarschijnlijk in contact geweest met de leer van Mozes. (Vgl. aanh. noot 66).

(131). Vooral de rationalisten beweren, dat ook St. Paulus ze gebruikt. Het is vanzelfsprekend, dat Paulus, bij de verkondiging van zijn leer, termen gebruikte, die zijn toehoorders konden verstaan. Dat hij echter zijn leer uitgedrukt heeft in de mysteriënspraak, is zeker niet zoo algemeen waar. P. PRAT laat ons duidelijk zien, dat echte mysteriënwoorden bij St. Paulus niet voorkomen (a.w., II, 473). Trouwens de oostersche mysteriën verspreidden zich vooral in de tweede eeuw na Christus. Alleen de mysteriën van Eleusis waren bij Paulus' toehoorders bekend en in zoover die uitdrukkingen waren opgenomen in de volkstaal, kan Paulus er zich bij hebben aangesloten (Vgl. B. HEIGL, a.w., 68-69), maar we moeten niet vergeten dat die woorden dan een andere beteekenis kregen. Zoo zagen we reeds de beteekenis van « mysterie » bij St. Paulus (zie aanh. noot 106).

(132). PRUEMM wijst den naam « mysteriëngodsdienst » voor het Christendom van de hand. Deze term doet te zeer denken aan de heidensche mysteriën, waarvan toch het Christendom wezenlijk verschilt (a.w., 486 (59). Aangezien echter de Vaders en ook nu nog de Liturgie steeds over « mysteriën » spreken, lijkt ons het gebruik van dien term gewettigd; vooral omdat, zooals we nog zullen zien, het woord « mysterie » iets naar voren brengt, wat het woord « sacrament », althans tegenwoordig, ter zijde laat.

(133). Dit zij opgemerkt tegen O. CASEL, *Mysterienfrömmigkeit*, *Bonner Zeitschr. für Theologie und Seelsorge*, 4 (1927), 104). In de tweede uitgave van zijn werkje, *Das christl. Kultmysterium* (34, noot 1. Ned. 37, noot 2), meent hij toch dat het begrip « Mysterie » uit het Christendom alleen geput kan worden.

(134). Zooals L. MONDEN in *Streven* (X, n. 5, Juni 1943, 309) opmerkte, zijn de artikelen van CASEL in *Jahrbuch f. Liturgie-wissensch.* nog al onoverzichtelijk. We nemen daarom de vrijheid zijn gegevens op onze manier te ordenen.

(135). CASEL gaf dit bewijs in *Das Mysteriengedächtnis der Mesz-liturgie im Lichte der Tradition*, *Jb. Litwiss.*, VIII (1928), 113 enz. en vulde het aan in *Jahrb.*, XIII (1933-1935), 99 enz. De eerste bijdrage handelt uitsluitend over de Eucharistie; de tweede haalt ook enkele teksten aan voor het cultusmysterie in het algemeen. Een korte samenvatting van het eerste artikel, kan men vinden in ARNOLD, *Der Ursprung des christl. Abendmahls*, 142-149.

(136). Vooral deze Theodorus van Mopsuestia is een sterke getuige voor het cultusmysterie. Zijn Catechesen, in Syrische taal teruggevonden door A. MINGANA en gepubliceerd in 1932/1933, maken het

grootste gedeelte uit van CASEL's aanvullingsartikel, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium. Jahrb. Litwiss.*, XIII (1933/35), 99 enz. Volgens CASEL drukt Theodorus zich zoo duidelijk uit over het mysterie, dat bijna geen woord behoeft te worden toegevoegd (*t.a.p.*, 119).

(137). Wanneer Christus' heilsdaden tegenwoordig komen op de wijze zooals CASEL het zich voorstelt, aldus UMBERG (*Die These von der Mysteriengegenwart, Z. f. kath. Theol.*, 52 (1928), 364 enz.), moet ook alles, waarmede die handelingen in een werkelijke betrekking staan, tegenwoordig komen. Zoo zijn b.v. in de Eucharistie volgens CASEL alle heilsdaden van Christus aanwezig : Menschwording, Geboorte, Lijden en Sterven, Verrijzenis, Hemelvaart, Tweede komst. Bijgevolg ook, aldus UMBERG, de personen, zaken en handelingen, zonder dewelke de heilsdaden niet denkbaar zijn als : Zijn H. Moeder en haar daden, die met het verlossingswerk verband houden. Verder, aldus dezelfde auteur, kan men zich afvragen hoe lang b.v. de Menschwording aanwezig is en Maria. Ontvangen we in de H. Communie ook Maria? CASEL heeft hierop geantwoord dat alle bijkomstige omstandigheden wegblijven en de daden slechts tegenwoordig komen « quoad substantiam ».

(138). Om den gedachtengang van CASEL te volgen, moet men steeds voor oogen houden, dat voor hem de metaphysische moeilijkheden niet opgaan voor de sacramenteele wereld. Zoo ontkent hij niet de these van de filosofen, dat een verleden handeling, ook door Gods absolute macht, niet kan terugkeeren. (Vgl. GREDT, *Elementa Philosophiae*, II. *Thesis*, XXIX). Dit beginsel heeft slechts betrekking op de natuurlijke orde. ROHNER heeft in zijn artikelen, *Mesozopfer-Kreuzesopfer (Divus Thomas*, VIII (1930), 3 enz.; 145 enz.) de mogelijkheid trachten te bewijzen, door een beroep op Gods eeuwigheid. Voor God is alles tegenwoordig en wat voor Hem tegenwoordig is, kan Hij ook voor ons tegenwoordig maken. Een zeer eigenaardige verklaring. In God immers is alles tegenwoordig, omdat Hij er van alle eeuwigheid de onveranderlijke oorzaak van is. De eeuwigheid echter is een eigenschap van God; omdat dus het sacrament iets geschapens is, kan een verleden daad daar niet tegenwoordig komen. Men krijgt dan dunkt ons de contradictie : Wat gebeurd is, gebeurt. (Vgl. J. BRINKTRINE, *Theologie und Glaube*, 28 (1936), 743).

(139). Dat we CASEL's opvatting hiermede treffen, blijkt wel uit de gunstige bespreking, die hij wijdde aan een artikel van SOUKUP : *Der erklärte Christus, Theol. der Zeit*, 1937, 1^e fasc., vooral 17-23. Schrijver legt hier den nadruk op het Lichaam van Christus in verheerlijkten toestand, waardoor de veeltegenwoordigheid van Christus kan worden verklaard. (Vgl. *Glaube, Gnosis und Mysterium. Jb. Litwiss.*, XV (1941), 227).

Die veeltegenwoordigheid van den verrezen Christus schijnt BUETLER nog zoo ongehoord niet te zijn. (*Die Mysterienthese der Laacher Schule, Z. kath. Th.*, 59 (1935), 558). Immers we weten zoo weinig af van de zuivere geesten en de verrezen lichamen. Uit het feit dat de radio op zoovele plaatsen kan tegenwoordig zijn, die toch

zeker aan de stof gebonden is, blijkt dat onze voorstellingen van plaats dikwijls te begrensd zijn.

(140). Wat de sacramentaliën betreft, zie aangehaald artikel blz. 206 enz.

(141). Dit artikel heeft ook indruk gemaakt op CASEL. Hoewel hij St. Thomas blijft zien als getuige voor zijn mysteriënleer, is hij toch gedwongen een tweevoudigen St. Thomas te onderscheiden, een St. Thomas, die als getuige van de Traditie de mysteriënleer der Vaders aan het nageslacht overlevert en een St. Thomas, die als theologisch denker die mysteriënleer speculatief tracht te verklaren. Onder invloed van zijn tijd, met name onder invloed van het herleeft Aristotelisme, heeft hij hier en daar gefaald of zich althans minder gelukkig uitgedrukt, ofschoon er geen enkele tekst is aan te wijzen, die rechtstreeksch gericht is tegen het cultusmysterie. (Vgl. *Glaube, Gnosis und Mysterium*, Jb. Litwiss., XV (1941), 220 enz.).

(142). POSCHMANN (*t.a.p.*, 63) haalt ook den volgende tekst aan : « Est virtus divina sacramento assistens, quae sacramentalem effectum operatur (*S. Th.*, III, 62, 4). Ten onrechte echter, want deze tekst maakt deel uit van een tegengestelde opinie.

In zijn critiek op POSCHMANN, die ons de stof voor deze rede-neering schonk, wil CASEL niet ontkennen, dat St. Thomas heeft gesproken van de goddelijke macht van Christus. Hij ziet hier echter St. Thomas als theologisch denker. St. Paulus en de Vaders spraken over een kracht van Christus, die volgens *I Cor.*, 1, 24 Christus zelf is. St. Thomas als getuige van de Traditie heeft deze leer willen doorgeven. Het is dus de kracht van Christus die alle plaatsen en tijden bereikt. (Vgl. *Glaube, Gnosis und Mysterium*, Jb. Litwiss., XV (1941), 224-226).

(143). Zoo verstaat b.v. UMBERG (*t.a.p.*, 358 enz.) onder sacrament: de zaak, waaraan een sacramentele zijnswijze toekomt en die verborgen is onder een uitwendige sluier, die dikwijls de rol van teeken speelt. Dit is een zeer gebrekkige definitie. Het sacrament toch bestaat uit materie en vorm. UMBERG vergeet den vorm, met het gevolg dat het uitwendige element slechts dikwijls teeken is van het verborgene. Het sacrament (materie en vorm) moet teeken zijn; dat behoort tot het wezen van sacrament.

St. Thomas zelf is zeer bezorgd om het sacrament als teeken te beschouwen. Op de moeilijkheid, dat het sacrament geen teeken kan zijn, aangezien het toch oorzaak is en het effect eerder teeken van iets kan worden genoemd, antwoordt hij : « De voornaamste oorzaak kan weliswaar slecht het teeken genoemd worden van het effect,... maar wel de werktuigelijke oorzaak, als die gezien kan worden, omdat deze niet alleen oorzaak is, maar ook effect in zekeren zin, voorzoover zij nl. bewogen wordt door de voornaamste oorzaak ». (*S. Th.*, III, 62, 1 ad 1).

(144). Zoo zien we dus hoe voor St. Thomas geloof en sacramenten ten innigste verbonden zijn. Voor hem zijn de sacramenten steeds *sacramenta fidei* en behooren tot onzen pelgrimsstaat, waar we nog

zien als in een wazigen spiegel (vgl. *S. Th.*, III, 61, 4 ad 1).

(145). Het is vooral VONIER, die daar op heeft gewezen in zijn prachtig boek, *A Key to the Doctrine of the Eucharist*. Voortreffelijk geeft hij de leer van St. Thomas weer, alleen is hij hier en daar CASEL's meening toegedaan. Zoo wat betreft de uitbreiding van het beginsel : « (sacramenta novae legis) efficiunt quod figurant ». Ook vertaalt hij repraesentare door weer tegenwoordigstellen. Wanneer het echter op de verklaring aankomt, is hij van dezelfde meening als St. Thomas. De concomitantie maakt alles weer goed. Over de Eucharistie als sacramenteel offer vgl. *a.w.*, 53 enz.

(146). E. ROHNER heeft in twee artikelen onafhankelijk van CASEL getracht aan te toonen, dat ook het Lijden van Christus volgens St. Thomas tegenwoordig komt (zie *Divus Thomas*, VIII (1930), 3 enz., 145 enz.). Op blz. 7 geeft hij de meening van St. Thomas aldus weer : *Als offer brengt de Eucharistie het Lijden van Christus tegenwoordig*. ROHNER echter zet den « Christus passus » van den Aquiner gelijk met « passio Christi ». Toch bestaat er tusschen deze twee termen een hemelsbreed verschil, zooals we zagen.

Het is dan ook niet te verwonderen, dat een schrijver als E. MASURE, die den laatsten tijd wel het diepst over het H. Misoffer heeft nagedacht en die terug wil tot de Traditie en St. Thomas, die mysteriënleer niet ziet. Doch wel legt hij den nadruk op den « Christus passus ». (Zie E. MASURE, *Le Sacrifice du Chef*, 6^e édit. 1941, vooral appendix V, blz. 407 enz.). Ook VONIER komt tenslotte niet verder. (Zie boven noot 145).

(147). Zeer goed wordt deze leer behandeld door VONIER in zijn reeds aangehaald werk : Een sacramenteel offer eischt ook een sacramenteel priesterschap. Vgl. *A Key*, 229 enz.

(148). De Nederlandsche vertaling van de laatste aanhaling is van CASEL-DEKKERS, *Het christelijke Kultusmysterium*, 85. Alleen vertalen we hier « repraesentare » niet door « tegenwoordigstellen ».

(149). Alleen voor het Doopsel heeft hij aanhalingen uit de pas ontdekte Catechesen van Theodorus van Mopsuestia (*Neue Zeugnisse für das Kultmyst. Jb. Litwiss.*, XIII (1933/35), 109 enz.). Dit is echter nog geen traditiebewijs en bovendien spreken die teksten tamelijk duidelijk voor een ander begrip « mysterie » nl. voor dat, wat we zullen opzetten in de volgende paragraaf.

(150). Bedriegelijk is het dan ook, wanneer men auteurs als ROHNER, COPPENS, DIEKAMP, ARNOLD aanhaalt als voorstanders van de mysteriënliturgie volgens CASEL. Genoemde auteurs toch houden alleen dat het Lijden van Christus weer tegenwoordig komt in de Eucharistie. Over de Verrijzenis, Menschwording en dgl. spreken ze niet; ja ze verwerpen ze expliciet; zoo b.v. DIEKAMP-HOFFMANN, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, IV, § 36, 4 blz. 241 en ARNOLD, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls*, blz. 153 enz.

De andere sacramenten komen bij hen niet eens in aanmerking.

(151). In heel ons werkje spreken we bijna uitsluitend over het Doopsel en de Eucharistie. Ook CASEL doet dit en de reden is tamelijk

doorzichtig. Immers dat zijn de sacramenten, die in de H. Schrift en de Traditie het meest naar voren komen. Dit zal ook wel de oorzaak zijn, waarom de dogmatische tractaten over de andere sacramenten zoo kort zijn. Verder wordt de beteekenisrijkdom van Doopsel en Eucharistie reeds uiteengezet door St. Paulus en schoon beschreven door de Vaders. De juiste beteekenis der andere sacramenten wordt dikwijls vaag beschreven en onzeker.

(152). SOEHNGEN meent dat onze gelijkvormigheid met Christus geschiedt door wat hij noemt het inwendige sacrament of m.a.w. door de *res en sacramentum*. De scholastieken, zooals men weet, onderscheiden in het geheele sacrament drie zaken nl. *Sacramentum tantum*; *res et sacramentum*; *restantum*. Inderdaad leert St. Thomas in de Summa (III, 63, 6 ad 3), dat in ieder sacrament een *res et sacramentum* te onderscheiden valt. Door den dood verrast heeft hij deze slechts behandeld van het Doopsel, Vormsel, Priesterschap en de Eucharistie. Die *res et sacramentum* nu, zou volgens SOEHNGEN (*Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, passim*) ons tot beelden van Christus maken. Wij beschouwen onmiddellijk de genade, die toch in ons het leven van Christus doet stroomen. Verder is de leer over de *res en sacramentum* in de overige sacramenten (Biecht, Huwelijk en Oliesel) zeer vaag. VONIER (*A Key*, 75) schijnt niet zeker te zijn of *res et sacramentum* wel in alle te onderscheiden valt. Over het algemeen nemen de theologen dit effect aan voor alle sacramenten op gezag van St. Thomas. Ze vinden het echter een moeilijke kwestie juist te bepalen, wat *res en sacramentum* is in de afzonderlijke sacramenten. SOEHNGEN in zijn bovenvermeld werkje, schijnt *res en sacramentum* tenslotte te verwarren met de genade (zie blz. 93) en in een later boekje (*Der Wesensaufbau des Mysteriums*, 70-72) ziet hij onze gelijkvormigheid met Christus in de genade, die hij zich als *res en sacramentum* denkt. De theologen, die een dispositieve oorzakelijkheid aanvaarden voor de sacramenten (b.v. BILLOT, MERKELBACH) leggen er bijzonder den nadruk op, dat *res en sacramentum* te vinden is in alle sacramenten als een dispositieve eisch tot genade, en nemen dit effect ook te baat om de herleving der sacramenten te verklaren.

Het is misschien interessant te weten wat die auteurs als *res en sacramentum* in de verschillende sacramenten beschouwen.

BILLOT (*De Ecclesiae sacramentis*, I, 108 enz.) en MERKELBACH, (*Summa Theol. Mor.*, III, n. 46) duiden als zoodanig aan : voor de Eucharistie, Lichaam en Bloed; voor Doopsel, Vormsel en Priesterschap, het merkteken (het Priesterschap is daardoor een bestemming tot het priesterambt : het Vormsel een bestemming tot soldaat van Christus; het Doopsel de geschiktheid om andere sacramenten te ontvangen); voor het Huwelijk, den huwelijksband; voor de Biecht, de vrij spraak als rechtgevend op bevrijding en voor het Oliesel, het overleveren van den zieke in de handen van Gods barmhartigheid. DE LA TAILLE (*Mysterium Fidei*, 3^e uitg., 581) geeft ze als volgt :

Wat *res en sacramentum* is voor het Priesterschap is per se duidelijk; in het Doopsel is 't het merkteken als inwendige zalving tot het algemeen priesterschap; in het Vormsel het merkteken als inwendige wijding tot geloofsgetuige; in het Huwelijk de huwelijksband als betekenend den band van Christus en zijn Kerk; in het Oliesel de verlichting der lichamelijke ziekte als teken van de verlichting van den zielenood; in de Biecht de vernietiging van de schulden opzichte van de Kerk, waardoor de vernietiging van de schuld ten opzichte van Christus beteekend wordt.

Die *res en sacramentum*, aldus BILLOT, is altijd aanwezig, wanneer het sacrament geldig wordt toegediend (*t.a.p.*, 111). Volgens DIEKAMP-HOFFMANN echter kan de Biecht niet tegelijk onwaardig en toch geldig ontvangen worden en verder wordt de *res en sacramentum* niet bewerkt in hem die de sacramenten onwaardig ontvangt, uitgezonderd het Doopsel, het Vormsel en het Priesterschap (*Theologiae Dogm. Manuale*, IV, § 8, 52). Er heerscht dus nog veel onzekers op dit punt.

CASEL spreekt liever niet over *res et sacramentum*. De spreekwijze dateert uit de Middeleeuwen en kan de uitdrukking der Vaders: *sacramentum et virtus sacramenti* niet verduidelijken. Veeleer brengt een theologie, op deze spreekwijze gefundeerd, moeilijkheden met zich, die zelfs voor een theoloog bijna niet te begrijpen zijn. (*Glaube, Gnosis und Mysterium. Jb. Litwiss.*, XV (1941), 261 enz.).

(153) SOEHNGEN meent dat op die wijze de teksten, die CASEL heeft aangehaald uit de Vaders en de Liturgie, kunnen worden verstaan. Christus' heilsdaadep komen niet in zichzelf tegenwoordig, maar in ons. Vooral de teksten van Theodorus van Mopsuestia, die CASEL aanhaalt als een zeer sterke getuige voor zijn leer toonen dit aan. (Vgl. SOEHNGEN, *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, 78 enz.). De leer over de H. Mis, die SOEHNGEN in de traditie ziet, kan echter anderen niet bevredigen. Zoo staan M. SCHMAUS (*Liturgische Erneuerung. Catholica*, 6 (1937), 133 enz.); W. GOOSSENS, *Collationes Gandavenses*, 25 (1938), 125) en D. WINZEN (*Quest. Lit.*, 24 (1939), 110), wat de Eucharistie betreft, dichter bij CASEL.

(154). De door ons geciteerde teksten uit de Encyclik van Pius XII, die betrekking hebben op de H. Mis, worden door J. VAN DER MEERSCH (*De Mysterio*) anders uitgelegd. Schrijver meent, dat de leden van Christus' Mystiek Lichaam noch offeren, noch geofferd worden in eigenlijken zin; het offeren der geloovigen is tenslotte niets anders dan een daad, voortvloeiend uit de deugd van godsdienstigheid en staat buiten het eigenlijk offer, dat door Christus en den priester alléén wordt gebracht (*a.w.*, 21 enz.). De Kerk als geheel genomen is noch Offeraarster, noch Slachtoffer. Zij is geen Offeraarster, omdat zij een gemeenschap is en dus een morele eenheid, die niet zelfstandig denkt en offert; zij is geen Slachtoffer omdat zij reëel onderscheiden is van Christus, ons eenig Slachtoffer (vgl. *a.w.*, 23 enz.).

Deze redeneeringen kunnen ons niet overtuigen. Vooreerst kan men de Kerk inderdaad beschouwen als een moreele eenheid, maar dan van een zeer bijzonder soort. Zij is niet alleen één door de eenheid van doelstelling, maar ook door een « inwendig beginsel, dat zoowel in het geheel als in de afzonderlijke deelen aanwezig is en krachtadig werkt; (dit inwendig beginsel) is zoo voortreffelijk van aard, dat het alle andere eenheidsbanden, zoowel van een physisch als van een moreel lichaam oneindig ver overtreft ». (*Over het Mystiek Lichaam*, uitg. Dessain 32). Vervolgens is de Kerk ook ontologisch op een of andere manier te identificeeren met Christus. Alle bovennatuurlijke daden van den christen moeten worden teruggebracht tot Christus. MALEVEZ (*Nouvelle Revue Théologique*, 67 (1945), 391) meent zelfs de gedachte van Pius XII weer te geven als hij zegt dat Christus de *causa principalis* is van al onze deugdhandelingen.

Het wil ons voorkomen dat schrijver nog te zeer vastzit aan wat MERSCH (*Le Corps Mystique*, I, XXIV) noemt de *moreele* opvatting van het Mystiek Lichaam. Na het verschijnen van Pius' Wereldbrief is dit wel een overwonnen standpunt.

(155). Als alle sacramenten reeds gericht zijn op het Mystiek Lichaam van Christus, is het niet te verwonderen, dat St. Thomas als res van de H. Eucharistie noemt : de eenheid van Jesus' Mystiek Lichaam (*S. Th.*, III, 73, 3). Ook St. Augustinus brengt dit duidelijk naar voren, ja, zoozeer legt hij hier den nadruk op, dat het soms schijnt alsof de Eucharistie niet Jesus' *physisch*, maar zijn *Mystiek* Lichaam bevat : « Wilt ge weten wat het Lichaam van Christus is, luistert dan naar den Apostel, die tot de geloovigen zegt : Gij zijt het Lichaam van Christus en zijn ledematen... Aangezien gij nu het Lichaam van Christus zijt en zijn ledematen, wordt uw mysterie tegenwoordig gesteld op de tafel des Heeren; het is uw mysterie, dat ge ontvangt. En gij bevestigt wat ge zijt wanneer gij antwoordt : Amen... Men zegt tot u : Het Lichaam van Christus. En gij antwoordt : Amen. Zijt dan ook leden van het Lichaam van Christus, opdat uw Amen waar zou zijn ». (*Sermo*, 272; bij MERSCH, *Le Corps Mystique*, II, 115).

(156). Dit deed voor ons E. MERSCH in zijn onvolprezen werk : *Le Corps Mystique du Christ*. Aan Augustinus wijdt hij meer dan 100 blz. (zie Tome II, 35 enz.).

LIJST VAN DE VOORNAAMSTE BOEKEN EN ARTIKELS

- ANRICH, G., *Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusz auf das älteste Christentum*. Göttingen 1894.
- ARNOLD, A., *Der Ursprung des christlichen Abendmahls (Der Ursprung)*. Freiburg im Br. 1937.
- BILLOT, L., *De Ecclesiae sacramentis*, I, editio sexta. Romae 1924.
- BOULANGER, A., *Orphée : Rapports de l'Orphisme et du Christianisme. (Orphée), (Collection : Christianisme, fasc. 10)*. Paris 1925.
- *Le salut selon l'Orphisme. — Mémorial Lagrange (Mém. Lagr.)*, 69-79. Paris 1940.
- BOUSSET, W., *Kyrios Christos. — Geschichte des Christenglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus. — Forschungen z. Relig. u. Litt. des A. u. N. T., neue Folge 4 (Kyrios Christos)*. Göttingen 1913.
- BRINKTRINE, J., *Zur sog. Mysterientheorie. — Theologie und Glaube*, 28 (1936), 349 enz. (*Theol. u. Gl.*).
- *Erwiderung. — Theologie und Glaube*, 28 (1936), 743 enz.
- BUETLER, J., *Die Mysterienthese der Laacher Schule im Zusammenhang scholastischer Theologie. — Zeitschrift für katholische Theologie*, 59 (1935), 546-572. (*Z. f. kath. Theol.*).
- CALLEWAERT, C., *Liturgicae Institutiones*, I. *De sacra Liturgia universim*, editio tertia. (*Lit. Instit.*), Brugis 1933.
- CASEL, O., *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. — Die Grundgedanken des Meszkanons. — Ecclesia Orans*, II, 6^e-8^e Aufl. Freiburg im Br. 1922.
- *Die Liturgie als Mysterienfeier. — Ecclesia Orans*, IX, 3^e-5^e Aufl. (*Lit. als Myst.*), Freiburg im Br. 1923.
- *Altchristlicher Kult und Antike. — Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, III (1923), 1 enz. (*Jb. Litwiss.*), Münster in W. 1923.
- *Mysterienfrömmigkeit. — Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 4 (1927), 101 enz. (*BZTh. S.*).
- *Das Mysteriengedächtnis der Meszliturgie im Lichte der Tradition. — Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VI (1927), 113 enz. (*Jb. Litwiss.*).
- *Mysteriengegenwart. — Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VIII (1928), 145 enz. (*Jb. Litwiss.*).
- *Das christliche Kultmysterium*, 2^e Aufl. (*Das christl. Kultmyst.*). Regensburg 1935.

- CASEL, O., *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*. — *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, XIII (1933/35), 99 enz. (*Jb. Litwiss.*).
- *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*. — *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, XIV (1938), 1 enz. (*Jb. Litwiss.*).
- *Religionsgeschichte und Liturgiewissenschaft*. — *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, XIV (1938), 197 enz. (*Jb. Litwiss.*).
- *Das christliche Festmysterium*. Paderborn 1941.
- *Glaube, Gnosis und Mysterium*. — *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, XV (1941), 155 enz. (*Jb. Litwiss.*).
- CASEL, O.-DEKKERS, E., *Het christelijke Kultusmysterium*. (Ned. tekst). Brugge 1943.
- CERFAUX, L., *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*. (*La Théol. de l'Église*). Paris 1942.
- « Kyrios » dans les citations pauliniennes de l'ancien Testament. — *Ephemerides theologicae lovanienses*, 20 (1943), 5 enz. (*Ephem. theol. lov.*).
- CLEMEN, C., *Religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments*, 2^e Aufl. Giessen 1924.
- COOLS, J., *La Présence Mystique du Christ dans le Baptême*. — *Mémorial Lagrange*. (*Mém. Lagr.*), 295 enz. Paris 1940.
- COPPENS, J., *Baptême*. — *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, I, col. 852 enz.
- *Eucharistie*. — *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, II, col. 1146 enz.
- *Le Mystère eucharistique et les Mystères païens*. — *Le canon de la sainte Messe est-il une « célébration de mystère »?* — *Cours et conférences des Semaines Liturgiques*, 7 (1929), 111 enz. (*Cours et conf. Sem. Lit.*).
- CUMONT, F., *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, I-II (M.M.M.). Bruxelles 1899.
- *Les Mystères de Mithra*, 3^e édit. (*Mystères*). Bruxelles 1913.
- *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, 3^e et 4^e édit. (*Rel. Orient.*). Paris 1929.
- DEDEN, D., *Le « mystère » paulinien*. — *Ephemerides theologicae lovanienses*, 13 (1936), 405 enz. (*Ephem. theol. lov.*).
- DEKKERS, E., *De Mysterieleer van Maria Laach*. — *Tijdschrift voor Liturgie*, 26 (1942) 129 enz. (*Tijdschr. v. Lit.*).
- *Het Mysterium middelpunt van het Christendom*. — *Tijdschrift voor Liturgie*, 27 (1943), 3 enz. (*Tijdschr. v. Lit.*).
- DENZIGER, H., *Enchiridion Symbolorum*, edit. 21-23 (D.). Friburgi 1937.
- DIBELIUS, M., *Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiations-Riten*. — *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, VIII, 4 (*Die Isisweihe*). Heidelberg 1917.
- DIEKAMP, F.-HOFFMANN, A., *Theologiae dogmaticae Manuale*, IV, (*Theol. dogm.*). Parisiis 1934.
- ERMAN, A., *Die Religion der Aegypter*. (Erman). Berlin-Leipzig 1934.
- FESTUGIÈRE, A. J., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*. (*L'idéal*). Paris 1932.

- FESTUGIÈRE, A. J., *Les Mystères de Dionysos*. — *Revue Biblique*, 44 (1935), 192 enz., 366 enz. (RB.).
- FESTUGIÈRE, A. J.-FABRE, P., *Le monde gréco-romain au temps de notre Seigneur*, II (*Le monde gréco-romain*). Paris 1935.
- FORTMANN, H. J. H. M., *Sacrificium sacramentale*. — *Nederlandsche katholieke Stemmen*, 38 (1938), 353 enz. (Ned. kath. Stemmen).
- FOUCART, P., *Les Mystères d'Eleusis*. (*Mystères*). Paris 1914.
- GHELLINCK, J. DE, *Pour l'histoire du mot « sacramentum »*, I. *Les Anténicéens*. — *Specilegium sacrum lovaniense*, fasc. 3. Louvain 1924.
- GOOSSENS, W., *Les Origines de l'Eucharistie Sacrement et Sacrifice*. (*Les Origines*). Gembloux-Paris 1931.
- GRANDMAISON, L. DE, *Dieux morts et ressuscités*. — *Recherches de Science Religieuse*, 17 (1927), 97 enz.
- HANSENS, J. M., *Estne Liturgia cultus mystericus?* — *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 23 (1934), 112 enz., 137 enz.
- HARLEZ, C. DE, *La Bible et l'Avesta*. — *Revue Biblique*, 5 (1896), 161 enz. (RB.).
- HEIGL, B., *Antike Mysterienreligionen und Urchristentum*. — *Biblichen Zeitfragen*, 13^e Folge, Heft 11/12. Münster in W. 1932.
- HOLLARD, *Les cultes de mystères*. — *L'ancienne rédemption païenne et le Christianisme*. Paris 1938.
- HOPFNER, Th., *Mysterien*. — *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Pauly-Wissowa, XVI (1935), col. 1315 enz. (Pauly-Wissowa).
- IMSCHOOT, P. VAN, *Geest*. — *Bijbelsch Woordenboek*, col. 470 enz. (BW.). Turnhout 1941.
- *Geest, heilige*. — *Bijbelsch Woordenboek*, col. 474 enz.
- *Baptême d'eau et Baptême d'Esprit saint*. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 13 (1936), 653 enz. (Ephem. theol. lov.).
- JONG, H. K. E. DE, *De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste*. Leiden 1900.
- *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*, 2^e Aufl. Leica 1919.
- JUNGMANN, J., *Die Gegenwart des Erlösungswerkes in der Liturgiefeier*. — *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 3 (1928), 301 enz.
- KELLER, H., *Kirche als Kultgemeinschaft*. — *Benediktinische Monatschrift*, 16 (1934), 25 enz.; 17 (1935), 183 enz.; 277 enz.; 347 enz.
- KERN, O., *Orphicorum Fragmenta collegit Otto Kern*. Berlin 1922.
- *Mysterien*. — *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft Pauly-Wissowa*, XVI (1935), col. 1209 enz. (Pauly-Wissowa).
- KEULERS, J., *De Brieven van Paulus*, I-II. Roermond-Maaseik 1938-1940.
- KOERTE, A., *Zu den eleusinischen Mysterien*. — *Archiv für Religionswissenschaft*, XVIII (1915), 116 enz. (Archiv. f. Rel.).
- KUEHLE, H., *Studie zur allgemeinen Sakramententheologie : Sakramentale Christusgleichgestaltung*. — *Personal und Vorlesungs-*

verzeichnis der Staatlichen Akademie zu Braunsberg. Wintersemester, 1939/1940, 1 enz.

- LAGRANGE, M. J., *Les Mystères d'Eleusis et le Christianisme*. — *Revue Biblique*, 28 (1919), 157 enz. (RB.).
- *Attis et le Christianisme*. — *Revue Biblique*, 28 (1919), 419 enz.; cfr *Revue Biblique*, 29 (1920), 420 enz. (RB.).
- *Évangile selon saint Jean*. Paris 1925.
- *La Régénération et la Filiation divine dans les Mystères d'Eleusis*. — *Revue Biblique*, 38 (1929), 63 enz.; 201 enz. (RB.).
- *L'Orphisme*. — *Introduction à l'étude du Nouveau Testament. Critique Historique*, I. *Les Mystères*. Paris 1937.
- LEHMANN, E., *Die Perser*. — CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4^e Aufl., II, 199 enz. Tübingen 1925.
- LOEHR, A., COEBERGH, C., *De Tijdkrans van het kerkelijk Jaar*. Brugge 1942.
- LOISY, A., *Les mystères païens et le Mystère chrétien*, 2^e édit. (*Mystères*). Paris 1930.
- MALEVEZ, L., *L'encyclique « Mystici corporis Christi »*. — *Nouvelle Revue Théologique*, 67 (1945), 385 enz.
- MASURE, E., *Le Sacrifice du Chef*, 6^e édit. Paris 1941.
- MEER, F. VAN DER, *Catechismus*. Utrecht 1941.
- MEERSCH, J. VAN DER, *De Mysterio*. Bruges 1945.
- MERSCH, E., *Le Corps Mystique du Christ*, 2^e édit., I-II. Paris-Bru-xelles 1936.
- *La Théologie du Corps Mystique*, I-II. Paris-Bruxelles 1944.
- MEUNIER, A., *Le Sacrifice Rédempteur*. *Revue ecclésiastique de Liège*, 30 (1938), 3 enz.
- *Christus, sacerdos sacrificii eucharistici*. — *Revue ecclésiastique de Liège*, 30 (1938), 39 enz.
- *Missa Ecclesiae Sacrificium*. — *Revue ecclésiastique de Liège*, 30 (1938), 115 enz.
- MORET, A., *Rois et Dieux d'Égypte*. Paris 1911.
- *Mystères égyptiens*. Paris 1913.
- MYSTERIUM, *Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche*, 1^e Folge. Münster in W. 1926.
- NAGEL, M., *Die Taufe in der Heilslehre des heiligen Paulus*. — *Benediktinische Monatschrift*, 16 (1934), 241 enz.
- PARSCH, P., *Das Jahr des Heiles*, 11^e Aufl., I-II. Klosterneuberg 1933-1934.
- *Het Jaar des Heren*, 3^e druk, I-II. Utrecht 1941.
- PETTAZZONI, R., *I Misteri : Saggio di una teoria storico-religiosa. (I Misteri)*, Bologna 1924.
- PICARD, Ch., *L'épisode de Baubo dans les mystères d'Eleusis*. — *Congrès d'histoire du Christianisme* (1928), II, 229 enz.
- PIUS XII, *Over het Mystiek Lichaam van Jesus Christus en over onze vereeniging daarin met Hem. (Mystiek Lichaam)*. Ned. uitgave Dessain. Luik 1943.
- POSCHMANN, B., « *Mysteriengegenwart* » im Lichte des hl. Thomas. —

- Theologischer Quartalschrift*, 116 (1935), 53 enz. (*Theol. Quartalschr.*).
- PRAT, F., *La Théologie de saint Paul*, I-II. Paris 1929.
- PRUEMM, K., *Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien.* — *Zeitschrift für katholische Theologie*, 57 (1933), 89 enz.; 254 enz. (*Z. f. kath. Theol.*).
- *Die Endgestalt des orientalischen Vegetationsheros in der hellenistisch-römischen Zeit.* — *Zeitschrift für katholische Theologie*, 58 (1934), 480 enz. (*Z. f. kath. Theol.*).
- *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, I-II. (*Der christl. Glaube*). Leipzig 1935.
- « *Mysterion* » von Paulus bis Origines. — *Ein Bericht und ein Beitrag.* — *Zeitschrift für katholische Theologie*, 61 (1937), 391 enz. (*Z. f. kath. Theol.*).
- *Religionsgeschichte und altkirchlicher Glaube.* — *Zeitschrift für katholische Theologie*, 62 (1938), 545 enz. (*Z. f. kath. Theol.*).
- *Christentum als Neuheitserlebnis.* Freiburg im Br. 1939.
- QUASTEN, J., *Florilegium Patristicum*, VII. *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima.* Bonn 1935.
- REETZ, B., *Die Lebensform des Getauften.* — *Benediktinische Monatschrift*, 17 (1935), 89 enz.
- REITZENSTEIN, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 3^e Aufl. (*Die hell. Myst.*). Leipzig-Berlin 1927.
- ROHDE, E., *Psyche : Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, I-II, 9-10^e Aufl. (*Psyche*). Tübingen 1925.
- ROHNER, G., *Mesopfer-Kreuzesopfer.* — *Divus Thomas*, 8 (1930), 3 enz.; 145 enz. (*Div. Thom.*).
- SANDER, C. E.-HANSEN., *Der Begriff des Todes bei den Aegyptern.* Kopenhagen 1942.
- SAXL, F., « *Mithras* »-Typengeschichtliche Untersuchungen. Berlin 1931.
- SCHMAUS, M., *Liturgische Erneuerung.* — *Catholica, Vierteljahrschrift für Kontroverstheologie*, 6 (1937), 133 enz.
- SILIE, R., *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura.* Breslau 1938.
- SMITH, P., *A short History of christian Theophagy.* Chicago-London 1922.
- SOEDERBLOM, N., *La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres Religions.* — *Annales du Musée Guimet*, tome IX (*La Vie future*). Paris 1901.
- SOEHNGEN, G., *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium.* Bonn 1937.
- *Der Wesensaufbau des Mysteriums.* Bonn 1938.
- *Die Kontroverse über die kultische Gegenwart des Christumysteriums.* — *Catholica, Vierteljahrschrift für Kontroverstheologie*, 7 (1938), 114 enz.
- *Le rôle agissant des mystères du Christ dans la liturgie d'après les théologiens contemporains.* — *Les Questions Liturgiques et Paroissiales*, 24 (1939), 79 enz. (*Quest. Lit.*).

- SOEHNGEN, G., *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* (2^e Aufl.). Bonn 1940.
- SOUKUP, L., *Der verklärte Christus*. — *Theologie der Zeit*, Fasc. 1 (1937), 17 enz.
- SPICQ, C., *La Théologie paulinienne du Baptême*. — *Les Questions Liturgiques et Paroissiales*, 24 (1939), 130 enz. (*Quest. Lit.*).
- STOHR, A., *Zu P. Odo Casels Mysteriumslehre*. — *Pastor Bonus*, 42 (1931), 351 enz.
- *Der hl. Thomas als Kronzeuge für P. Odo Casels Mysteriumstheorie*. — *Pastor Bonus*, 42 (1931), 422 enz.
- *P. Casels Mysterium und die thomistische Spekulation*. — *Pastor Bonus*, 44 (1933), 374 enz.
- STOLZ, A., *Sacrement et Sacramental*. — *Les Questions Liturgiques et Paroissiales*, 24 (1939), 60 enz.
- STRICKER, S., *Der Mysteriengedanke des hl. Paulus nach Römerbrief 6, 2-11*. — *Liturgisches Leben*, I (1934), 285 enz.
- TAILLE, M. DE LA, *Mysterium fidei, de augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, editio tertia, Paris 1931.
- THEISSING, J., *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit*. Breslau 1940.
- UMBERG, J. B., *Mysterien-Frömmigkeit*. — *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 1 (1926), 351 enz.
- *Die These von der Mysteriengegenwart*. — *Zeitschrift für katholische Theologie*, 52 (1928), 357 enz. (*Z. f. kath. Theol.*).
- *Sacramenta efficiunt quod significant*. — *Zeitschrift für katholische Theologie*, 54 (1930), 92 enz. (*Z. f. kath. Theol.*).
- VONIER, A., *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, 2^a impression. London 1931.
- VOSTÉ, J. M., *Studia Paulina*. Romae 1928.
- *Commentarius in Epistolam ad Ephesios*, editio 2^a. Romae 1932.
- WARNACH, V., *Zum Problem der Mysteriengegenwart*. — *Liturgisches Leben*, 5 (1938), 9 enz.
- WIKENHAUSER, A., *Die Christusbistokratie des hl. Paulus*. — *Biblische Zeitfragen*, 12^e Folge, Heft 8/10. Münster in W. 1928.
- *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*. Münster in W. 1937.
- WILAMOWITZ, U. VON-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, I-II (*Der Glaube*), 1931-1932.
- WINZEN, D., *Note complémentaire et réponse à quelques critiques*. — *Les Questions Liturgiques et Paroissiales*, 24 (1939), 108 enz. (*Quest. Lit.*).
- WITTMANN, W., *Das Isisbuch des Apuleius. Untersuchungen zur Geistesgeschichte des zweiten Jahrhunderts*. Stuttgart 1938.
- WUEST, E., *Mithras*. — *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Pauly-Wissowa, XV (1932), col. 2131 enz. (*Pauly-Wissowa*).

INLEIDING	blz. 9
---------------------	--------

EERSTE DEEL

DE HEIDENSCH E MYSTERIEN

VOORAFGAANDE OPMERKINGEN	13
------------------------------------	----

EERSTE HOOFDSTUK

DE MYSTERIEN VAN ELEUSIS	17
§ 1 : De Wijding der Mysten	19
§ 2 : De Wijding der Epopten	21

TWEEDE HOOFDSTUK

DE MYSTERIEN VAN DIONYSOS	27
§ 1 : De Orphische Mysteriën	29
§ 2 : Dionysos-mysteriën zonder Orphisme	36

DERDE HOOFDSTUK

DE MYSTERIEN VAN ISIS	39
§ 1 : Godsdienstige Begrippen der oude Egyptenaren	39
§ 2 : De eigenlijke Mysteriën	45

VIERDE HOOFDSTUK

DE MYSTERIEN VAN MITHRAS	51
§ 1 : De Godsdienst der oude Perzen	51
§ 2 : De Godsdienst der Mysteriën	56
§ 3 : De Zeven Inwijdingen	63
BESLUIT	69

TWEEDE DEEL

DE CHRISTELIJKE MYSTERIEN

EERSTE HOOFDSTUK

HET CHRISTELIJK MYSTERIE	79
------------------------------------	----

TWEEDE HOOFDSTUK

DE HEIDENSCHEN MYSTERIEN EN HET CHRISTENDOM	93
§ 1 : De Mysteriën van Demeter, Dionysos en Isis en het Christendom	93
§ 2 : De Mysteriën van Mithras en het Christendom	98

DERDE HOOFDSTUK

SACRAMENTEN EN SACRAMENTALIEN ALS MYSTERIEN	105
§ 1 : Casel's « Mysterie »-begrip	105
§ 2 : Critiek op Casel's « Mysterie »-begrip	113
§ 3 : Ons « Mysterie »-begrip	125
ALGEMEEN BESLUIT	143

AANHANGSEL

WETENSCHAPPELIJKE NOTEN OP DEN TEKST	147
--	-----

LITERATUUR

Lijst van de voornaamste boeken en artikels	179
---	-----