Het christendom in het Romeinse Rijk in de eerste eeuw

Enkele sociale en godsdienst-historische aspecten

P. W. van der Horst

De Heiland

In de eeuw die verstreek tussen Tiberius Gracchus' verkiezing tot tribuun in 133 v. Chr. en Octavianus' overwinning bij Actium in 31 v. Chr. kwam de Romeinse Republiek in toenemende mate tot verval. Men kan zich deze eeuw niet chaotisch genoeg, niet gewelddadig en ontredderend genoeg voorstellen. Men hoeft maar de namen van de Gracchi, Marius, Sulla, Crassus, Pompeius en Caesar te noemen of voor ons oog verrijst het beeld van een onafzienbare reeks oorlogen, onderdrukkende maatregelen, opstanden, burgeroorlogen, terreur, etc. En dit geldt niet alleen voor Italië zelf, maar ook voor alle provincies (zowel in het westelijk als in het oostelijk Middellandse Zee-gebied), die dikwijls leden onder een weergaloze uitbuiting. De door dit alles ontstane economische, sociale en geestelijke ontwrichting was zeer groot. En het is dan ook geen wonder dat men alom verlangde naar vrede en rust, naar herstel van orde en harmonie.

Dikwijls uitte deze behoefte zich in de vorm van een verlangen naar de komst van een σωτήρ, een redder of bevrijder, een heilbrenger. Een bekend voorbeeld daarvan is de 4e *Ecloge* van Vergilius, geschreven in 40 v. Chr. In dit gedicht zegt Vergilius dat een nieuw tijdperk aanstaande is waarin paradijselijke toestanden, zoals die er ooit eens zijn geweest, zullen terugkeren. Deze gouden tijd, met een gouden mensenras, zal worden geïnaugureerd met de spoedige geboorte van een kind dat van godswege vrede, harmonie en heil zal stichten op heel de aarde. Deze geliefde godenzoon, zoals Vergilius hem noemt, zal als een soort heiland der wereld regeren. Ik ga voorbij aan de sinds de oudheid veel besproken kwestie of Vergilius hier een bepaalde persoon op het oog had, en zo ja, wie. Waar het nu om gaat is dat Vergilius in dit opzicht niet alleen staat. Niet alleen bij andere schrijvers uit zijn tijd, maar ook bij andere volkeren in de oudheid vindt men soortgelijke of verwante voorstellingen. Het meest bekend uit de voorchristelijke periode is natuurlijk de verwachting van een Messias, d.w.z. een door God tot koning gezalfde leider, bij de Joden. Deze zou het oud-israëlitische koningshuis van David weer herstellen, Israël bevrijden van onderdrukkers en vijanden, en vrede scheppen.

In dit verband nu wil ik wijzen op een bekende inscriptie, aan het eind van de vorige eeuw gevonden in Priëne, in ca. 9. v. Chr. opgesteld op het marktplein aldaar ter

gelegenheid van de invoering van de juliaansc kalender in de Romeinse provincie Asia. Daarin vinden we o.a. de volgende regels over keizer Augustus (*OGIS* II nr. 458, 32-41)[1]:

> πρόνοια ... τὸν Σεβαστὸν ... ἡμιν καὶ τοῖς μεθ᾽ ἡμᾶς σωτῆρα χαρισαμένη, τὸν παύσαντα μὲν πόλεμον, κοσμήσαντα δὲ εἰρήνην. ...ἦρξεν δὲ τῷ κόσμ ω τῶν δι᾽ αὐτὸν εὐαγγελίων ἡ γενέθλιος ἡμέρα τοῦ θεοῦ.
>
> 'De voorzienigheid heeft ons en onze nakomelingen Augustus als heiland geschonken die oorlog heeft doen ophouden en vrede heeft gesticht. De geboortedag van de(ze) god is voor de wereld het begin van de vreugdetijdingen omtrent (of: dankzij) hem'.

Een jaar of twee nadat deze inscriptie is opgesteld werd ergens in een dorpje in Palestina een joods jongetje geboren dat al vrij snel na zijn leven als zoon van God zou worden vereerd en aanbeden. In het verhaal over de geboorte van dit goddelijk (nl. door God zelf verwekte) kind zegt een van zijn biografen, Lucas, dat in de nacht dat hij, Jezus, geboren werd een engel tot een groepje herders zei (Ev. Lc. 2:10):

> εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην ... ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ.
> 'Ik breng jullie een tijding van grote vreugde... want vandaag is jullie een heiland geboren'.

En even later zingen engelen daarom over ἐπὶ γῆς εἰρήνη, vrede op aarde (2:14). Ik wijs op de frappante overeenkomsten in terminologie en gedachte: εὐαγγελία/-ίζομαι, geboorte van een σωτήρ, εἰρήνη. Daarmee wil ik niet suggereren dat Lucas voor zijn woordgebruik van deze of een dergelijke inscriptie afhankelijk zou zijn, maar wel dat beide teksten een gemeenschappelijke atmosfeer ademen. Niet alleen keizer Augustus, die de eerste was die de pax Romana stichtte, maar ook zijn opvolgers worden vaak in identieke of soortgelijke (voor ons gevoel haast christelijke) termen bezongen, bijv. als σωτὴρ τοῦ κόσμου, heiland/redder der wereld, eveneens een titel van Jezus in het Nieuwe Testament (bijv. Johannes 4:42).

Nu zal men zeggen: keizer Augustus heeft inderdaad vrede en politieke rust hersteld, en dat kan men van Jezus van Nazareth toch niet zeggen. Dat is zo, en het is juist doordat Jezus voor zijn eigen volk, de Joden, nooit die politieke bevrijding (nl. van de Romeinse bezetting) en vrede heeft geschapen die men van een Messias verwachtte, dat de Joden in hem nooit de langverwachte vredevorst hebben kunnen zien. Hier ligt een fundamentele discrepantie tussen de joodse én mct-joodse verwachting van een redder enerzijds en de christelijk geduide vervulling van die verwachting anderzijds. Jezus' volgelingen, maar vermoedelijk hij zelf al, hebben noties als vrede (εἰρήνη) en redding/heil (σωτηρία) verinnerlijkt en vergeestelijkt. In het Nieuwe Testament betekent σωτηρία niet bevrijding van oorlog en vijanden, maar bevrijding van de macht van de zonde, de duivel en de dood. In plaats van als 'messias manqué' echter werd Jezus door zijn volgelingen geproclameerd als de ware Messias, als heiland der wereld, maar dan in een gespiritualiseerde zin, en zonder twijfel ook met een polemische pointe gericht tegen soortgelijke aanspraken van de Romeinse keizers, die in toenemende mate behalve als σωτῆρες ook als goden werden vereerd, Niet de keizer is σωτήρ of κύριος/*dominus*, maar alleen Jezus, die door zijn opwekking uit de dood door God is aangesteld als Heer (κύριος/*dominus*) over hemel en aarde en als enige, exclusieve σωτήρ.

Het is hier niet mogelijk de problematiek van de historische Jezus te bespreken. Alle vaak onoplosbare vragen omtrent zijn onderwijs, zijn zelfbewustzijn, zijn conflict met het joodse establishment, de uiteindelijke reden voor zijn veroordeling en executie d.m.v. de meest smadelijke straf die men iemand kon opleggen (kruisiging), de aard van de berichten over zijn opstanding uit de dood, dat alles moet hier blijven rusten,

niet alleen vanwege de complexiteit en hoge moeilijkheidsgraad van de materie, maar ook omdat we het vroege christendom hier willen bezien vanaf het moment dat het van een joodse secte uitgroeide tot een van de vele zelfstandige religieuze groeperingen in de Romeinse keizertijd.

Toen het jonge christendom al enkele jaren na Jezus' leven (hij stierf waarschijnlijk 30 na Chr.) na hevige interne twisten besloten had dat men geen Jood hoefde te zijn om lid van de Jezusbeweging te worden, m.a.w. dat het houden van de wetten van Mozes geen noodzakelijk vereiste meer was om christen te worden - toen die stap eenmaal gedaan was, wist het christendom binnen 20 jaar na zijn ontstaan zijn zwaartepunt te verleggen van het platteland en de dorpen van Palestina naar de grote steden van het Romeinse rijk: Antiochië aan de Orontes, Corinthe, Rome, Alexandrië. Tot in de late oudheid is het zo gebleven dat het christendom in steden sneller en beter wortel schoot dan op het platteland. De steden waren niet alleen de plaatsen waar de macht en de cultuur te vinden was, maar ook waar veranderingen konden plaatsvinden - iets wat op het conservatieve platteland minder gemakkelijk ging. Bovendien vond men in alle steden joodse synagogen. En rond elke synagoge trof men in de oudheid een ruime kring van niet-joodse belangstellenden en sympathisanten aan, die weliswaar geen Jood wilden worden - vooral de verplichte besnijdenis was voor veel mannen een struikelblok - maar die zich wel sterk aangetrokken voelden tot het stricte monotheïsme en de strenge ethiek van het jodendom. En het is in deze kringen van sympathisanten dat de vroege evangelisten en apostelen vaak gehoor vonden en bekeerlingen maakten. Immers, het monotheïsme en de ethiek bleven in het christendom goeddeels hetzelfde als in het jodendom, alleen de verplichting tot besnijdenis en tot het opvolgen van andere rituele geboden was afgeschaft.

Paulus' gemeenten

Van de rondreizende predikers is zonder twijfel de apostel Paulus de meest energieke en succesvolle geweest. Van hem en zijn werk weten we meer dan van welke andere apostel ook, niet alleen omdat de evangelieschrijver Lucas driekwart van zijn tweede boek, de zgn. Handelingen der Apostelen, besteedt aan het beschrijven van Paulus' activiteiten, maar ook omdat we van hem een aantal brieven aan door hem gestichte christelijke gemeenten over hebben. Deze man, die zo'n beslissende rol heeft gespeeld in de ontkoppeling van joodse wetsregels en christelijk geloof, heeft in een beperkt aantal jaren minstens 15.000 kilometer gereisd, vooral door Klein-Azië en Griekenland, om in de grote steden kleine huisgemeenten van gelovigen te stichten. Dit voor die tijd zeer uitgebreide reisprogramma was alleen uit te voeren dankzij het feit dat de Romeinse overheid overal een goed wegennet onderhield en er ook voor zorgde dat de belangrijke reisroutes, zowel te land als ter zee, zoveel mogelijk vrij bleven van rovers en piraten.

Op grond van een opmerking die Paulus maakt in een van zijn brieven aan de christenen in Corinthe (1 Cor. 1:26), nl. dat er in die gemeente maar weinig wijzen, notabelen en invloedrijken waren, heeft men zich de vroege huisgemeenten - de bijeenkomsten der gelovigen vonden plaats bij iemand thuis, pas veel later in officiële gebouwen - dikwijls voorgesteld als groepjes van sociaal zeer laag niveau, als een soort proletariërs. Er zijn echter aanwijzingen dat deze kleine geloofsgemeenschappen wel degelijk een dwarsdoorsnee van de gewone maatschappij vormden, met alle klassen van hoog tot laag erin vertegenwoordigd. In de hiërarchisch georganiseerde en sterk status-bewuste toenmalige maatschappij kon het bij elkaar zetten van mensen van zeer verschillende status in één kleine gemeenschap die sterk egalitair was, tot bepaalde

spanningen leiden. Want ook al verloren volgens Paulus 'in Christus' alle onderscheidingen van status, van ras, en van sexe geheel hun betekenis, in de praktijk bleek het toch moeilijk dit principe vorm te geven in een kleine christengemeente in bijv. Corinthe waar een aantal slaven maar ook een zekere Erastus, die een van de hoogste ambten in het stadsbestuur bekleedde (mogelijk was hij aediel), deel van uitmaakten. Dat in de samenkomsten van de gemeente elk onderscheid tussen slavenhouder en slaaf wegviel was wel de eis of het ideaal, maar dikwijls zal dat niet geheel te verwezenlijken zijn geweest. Veel gemeenteleden zullen echter tot de middenklasse hebben behoord, bijv. kleine handelaars en handwerklieden. Sommige gemeenteleden waren zo gefortuneerd dat ze een huis hadden dat groot genoeg was voor de wekelijkse samenkomsten van de groep. Van deze 'patroons' van de gemeente is in Paulus' brieven herhaaldelijk sprake: 'de gemeente ten huize van...', ἡ κατ᾽οἶκον [+ gen.] ἐκκλησία. Het ligt voor de hand dat zo'n situatie de eigenaar van het huis, die daar tevens de *paterfamilias* was, een leidinggevende positie in die huisgemeente wilde innemen. Ook deze door de toenmalige hiërarchische structuren bepaalde - tendens werd natuurlijk tegengegaan door de egalitaire ideeën van Paulus en andere vroege apostelen, volgens welke de tijd voor dit soort traditionele waarden voorbij was. De spanningen en conflicten die dit opriep zijn m sommige delen van Paulus' correspondentie waarschijnlijk nog waarneembaar. Vooral wanneer een complete *familia* of οἶκος zich inclusief slaven en eventueel andere afhankelijken tot het christendom bekeerde (wat, blijkens het boek Handelingen, waarschijnlijk af en toe gebeurde), kon deze plotselinge 'Umwertung' van het traditionele verhoudingen-patroon problemen veroorzaken. Immers, hij die het meeste geld of de hoogste status bezat was niet per definitie ook de meest geëigende geestelijke leider van een nieuwe geloofsgemeenschap met een geheel andere waardenschaal. Uit latere, na-nieuw-testamentische tijd, is bijv. bekend dat een voormalige slaaf het tot bisschop van Rome bracht (Callistus, begin 3e eeuw) en daarmee dus geestelijk leidsman werd van in de maatschappij veel hoger gesitueerde personen. In de loop van de derde eeuw werden zulke dingen echter onmogelijk.

De vroege keizertijd was getuige van een geweldige groei van allerlei clubs, gildes, verenigingen (θίασοι, σύνοδοι, ἔρανοι, e.d.), genootschappen waarin vrienden of vakgenoten of buurgenoten (meestal tussen de 10 en 40 personen) zich organiseerden. Vaak organiseerde zich een aantal mensen alleen om zich via dit genootschap te verzekeren van een ordentelijke begrafenis, een hoogst belangrijke zaak in de oudheid. Zulke vrijwillige verenigingen vertonen op enkele punten belangrijke gelijkenissen met de christelijke gemeenten.

In beide gevallen ging het om kleine groepen op basis van vrijwillig lidmaatschap die op gezette tijden bijeenkwamen voor gezamenlijke vieringen van meestal cultische aard, voor het houden van al of niet sacrale maaltijden, en die in zekere mate afhankelijk waren van de welwillendheid van enkele beter gesitueerden onder hen die ruimte en andere middelen ter beschikking van de groep stelden. Ook was er een sterke onderlinge saamhorigheid. Het beslissende verschil ligt echter in het radikaal exclusivistische karakter van de christelijke groeperingen: als men daarvan lid werd, betekende dat een resoluut kappen van allerlei andere banden. Men kon niet lid van de gemeente zijn en daarnaast nog lid van andere groeperingen die in de oudheid toch vrijwel altijd een cultisch of religieus karakter hadden, van welke aard ze verder ook waren. Bekering tot het christelijk geloof betekende dikwijls niet alleen het verbreken van banden met vakgenoten of vrienden, maar ook van familiebanden. Groot sociaal isolement was vaak het directe gevolg van overgang tot het christendom. Resocialisatie in het nieuwe verband, het creëren van een sterke 'sense of belonging', was daarom een primaire taak van de gemeente, dicmct voor mets over zichzelf sprak als een huisgezin

van God waarin allen broers en zusters zijn. Hoeveel het oude christendom ook gemeen mag hebben met andere oosterse godsdiensten die in de eerste drie eeuwen het keizerrijk overspoelden, op dit punt was er daarmee geen analogie: men kon zich in meer dan één mysteriegodsdienst laten inwijden, maar werd men christen, dan was al het andere taboe. Alleen het jodendom kende een soortgelijk exclusivisme. De sociale ontworteling die het gevolg was van het besluit jood of christen te worden was een van de redenen waarom deze twee godsdiensten meer dan enig andere de nadruk legden op de κοινωνία, het gemeenschap-zijn, op interne cohesie. De speciale 'language of belonging' die dit doel dient vinden we inderdaad veelvuldig in Paulus' correspondentie met de door hem gestichte gemeenten: termen als 'de heiligen', 'de geroepenen', 'de uitverkorenen', 'geliefden' (nl. door God) benadrukken het zeer bijzondere karakter van de eigen groep en stellen die antithetisch tegenover οἱ ἔξω, 'de buitenstaanders', die 'zonder hoop en zonder God in de wereld' leven (Eph. 2:12). Het herhaaldelijk gebruik van deze termen speelt een grote rol in het proces van resocialisatie van de ontwortelde bekeerling. Door dit taalgebruik leerde hij in de mensheid maar twee groepen te onderscheiden: de eigen groep en alle buitenstaanders. Zijzelf zijn degenen die van het machtsgebied van de duivel zijn overgegaan naar dat van God, van de duisternis naar het licht, alle anderen niet, hoewel men geloofde dat op den duur, zoals een oudchristelijke hymne het zegt, 'elke knie zich zal buigen en elke tong zal belijden: Jezus Christus is Heer' (Phil. 2:11). Paulus' brieven zijn rijk aan de emotionele taal der liefde, zoals dat past in een gezin of familie, in dit geval van het gezin van Gods kinderen: liefhebben, verlangen naar, zich zorgen maken over, zich verheugen over, en degelijke termen van affectionele aard. Het elkaar 'broers en zusters' noemen komt aten toe veel voor in buitenchristelijke bronnen (dikwijls joodse overigens), maar nergens zo vaak als in de brieven van Paulus. Ook het beeld van adoptie komt voor: de bekeerling wordt geadopteerd als Gods kind en krijgt zo een geheel nieuwe familie van broers en zusters. Zo wordt de natuurlijke verwantschapsstructuur waarin iemand geboren was en die voorheen zijn of haar plaats in de maatschappij bepaalde, vervangen door een nieuwe set van relaties.

Het woord dat werd gebruikt voor de locale huisgemeenten was ἐκκλησία, een term die in de Septuagint al werd gebruikt voor het verzamelde Godsvolk. Ditzelfde woord werd echter door Paulus en anderen ook gebruikt voor de christelijke beweging in de hele wereld. De locale groepen hadden niet alleen een sterke interne cohesie, ze waren zich er ook van bewust dat ze deel uitmaakten van een grotere beweging 'samen met allen die de naam van Jezus Christus aanroepen in elke plaats' (l Cor. l :2). In de loop van de tijd zou er vanuit dit besef een uniek netwerk een instellingen ontstaan dat deze verbondenheid moest vormgeven en beschermen. De brieven van Paulus herinnerden de gemeenteleden telkens aan deze interlocale en internationale verbindingen, maar daartoe dienden nog meer de bezoeken van de rondtrekkende apostel en zijn medewerkers zelf. Zij trokken van plaats tot plaats en zorgden zo voor interlocale contacten. In de brieven vinden we aanbevelingen voor een christen uit plaats A aan de gemeente(n) in plaats B, vaak met een verzoek om gastvrije ontvangst. Hoe langer hoe meer stonden zulke aanbevelingsbrieven niet alleen de rondtrekkende leiders maar ook gewone gemeenteleden ten dienste, die om welke reden dan ook moesten reizen. Die konden in toenemende mate verwachten in andere plaatsen accommodatie te vinden bij broeders en zusters, aansporingen tot gastvrijheid vindt men dan ook in veel brieven van het Nieuwe Testament. Zo werd wat traditioneel een privilege was geweest van rijke machthebbers met veel contacten, in de groeiende kerk gaandeweg uitgebreid naar alle 'huisgenoten des geloofs', die ook als volslagen vreemdelingen op onderdak konden rekenen bij christenen in andere steden. Waarschijnlijk overigens namen ook hierin de christenen weer een joods gebruik over.

De samenkomsten

Evenals wc niet precies weten hoe in de eerste eeuw na Chr. een synagogedienst verliep, zo weten we ook niet precies hoe een 'kerkdienst' in deze vroege tijd eruit zag. Sommigen gaan zover te zeggen dat men in het kader van de oudheid niet eens kan spreken van religieuze bijeenkomsten der eerste christenen. Immers, alles wat constitutief was voor een antieke religie ontbrak: er was geen tempel en er waren dus geen offers, er was geen godenbeeld, geen vast ritueel, er waren geen periodieke feesten, geen dansen, geen pelgrimages, e.d. Men at samen en las brieven van Paulus of iemand anders voor en ging daarover met elkaar in debat. Dit is echter een vertekening. Hoe belangrijk deze elementen ook geweest zijn in de samenkomsten, er gebeurde natuurlijk meer dan samen eten en brieven lezen. Men kwam vermoedelijk - het is voor de vroegste periode niet helemaal zeker - eenmaal per week zondagmorgen in alle vroegte of pas aan het eind van de werkdag samen. Over wat er dan gebeurde zijn we het best geïnformeerd wat betreft Corinthe, omdat we twee lange brieven van Paulus aan deze gemeente over hebben waaruit een en ander kan worden afgeleid. Om direct een misverstand te voorkomen: grote gelijkenis met hedendaagse doorsnee-kerkdiensten vertoonden deze bijeenkomsten niet; ze waren verre van saai. Er was geen eenhoofdige leiding, er was geen vaste liturgie, veel gebeurde spontaan en werd aan de inspiratie van het moment overgelaten. Paulus zegt: 'Als jullie samenkomen, heeft iedereen wat: de een heeft een psalm (of een lied), de ander een onderwijzing, weer een ander een openbaring, of een tong (γλῶσσα), of een interpretatie daarvan' (l Cor. 14:26). Er werd dus gezongen, mogelijk psalmen (overgenomen van de synagoge), maar zeker ook eigen christelijke liederen die hetzij thuis gecomponeerd waren hetzij op het moment spontaan geïmproviseerd werden (a.h.w. dooreen soort 'instant composers'). Sommigen gaven onderricht, d.w.z. waarschijnlijk herhaalden ze wat ze van Paulus geleerd hadden aan mondelinge tradities over Jezus' leven en aan ethische instructies. Anderen gaven spontaan het aan hen door de Geest Gods geopenbaarde aan de gemeenten door. Het in 'tongen' spreken (glossolalie) is een extatisch verschijnsel dat in veel godsdiensten voorkomt, waarbij iemand, overweldigd door de aanwezigheid van de godheid, onbegrijpelijke klanken uitstoot om God te loven ofte danken. Soms kan men dat zelf naderhand vertalen, soms ook niet, maar dan kan vaak iemand die dezelfde extase heeft meebeleefd voor de interpretatie zorgen. Het ongecontroleerde enthousiasme dat zich in Corinthe vaak uitte in veelvuldige glossolalie was iets dat Paulus zorgen baarde. Hij schrijft dat hij dit voor zichzelf dikwijls praktiseert, maar dat hij toch in een samenkomst liever 5 woorden met zijn verstand zegt dan 1000 woorden in deze voor anderen onbegrijpelijke klanken (l Cor. 14:19). Hij wil het aantal 'sprekers in tongen' beperken en het alleen toelaten als er competente 'vertalers' bij zijn. Men ziet wel dat een Corinthische huissamenkomst veel meer weg had van een bijeenkomst van een hedendaagse Pinkstcrgcmeente dan van een Hervormde of Katholieke kerkdienst.

Lezing en uitleg van de Bijbel (d.w.z. het Oude Testament) gingen echter gaandeweg een grotere plaats innemen en voor rituelen als doop en avondmaal w orden in de loop der tijd vastere vormen gevonden. We zien dat het spontane en extatische langzamerhand wordt teruggedrongen naarmate bepaalde ambten die er aanvankelijk niet waren duidelijker op de voorgrond treden. En in de tweede eeuw wordt met de eerste aanzetten tot een kerkrecht het charismatische element definitief aan banden gelegd.

Begrijpelijk genoeg heeft men in dit verband wel gesproken over de verburgerlijking van het christendom. Deze zou dan ook op andere punten blijken. Immers, waar Paulus in zijn brief aan de Galaten (3.28) nog had gezegd dat in Christus het

onderscheid tussen slaaf en vrije en tussen man en vrouw was overwonnen, keren zijn leerlingen (volgens sommigen Paulus zelf al) terug naar traditionele posities waarin de hiërarchie van de *familia* gehandhaafd blijft: de slaaf moet zijn heer gehoorzamen en het hem naar de zin maken, de vrouw moet zich aan de man onderwerpen en in de samenkomsten haar mond houden; haar taak is het kinderen te baren (zie bijv. 1 Tim. 2:9-15). Het emancipatoire dynamiet dat in het begin zo duidelijk in de christelijke boodschap opgesloten leek te liggen werd spoedig onschadelijk gemaakt. Dat is te betreuren, maar moet tegelijkertijd in zijn historische context bekeken worden. Het christendom is vanaf het begin uit geweest op het werven van nieuwe aanhangers. Meer dan enige andere religie in de oudheid is het christendom een missionaire godsdienst geweest. Men heeft altijd voor ogen gehad dat wat men zei en deed een wervend karakter moest hebben en dat kon soms de noodzaak van aanpassing impliceren. Paulus zelf zegt dat hij voor degenen die onder de wet staan, is geworden als een die onder de wet staat, en voor degenen die niet onder de wet staan, als een die niet onder de wet staat, en dat alles om ook maar enigen te winnen voor het evangelie (l Cor. 9:19-23). En in het Nieuwe Testament treffen we regelmatig vermaningen aan om zus of zo te handelen πρὸς τοὺς ἔξω, 'met het oog op de buitenstaanders'. De kans dat een al te sterk traditionele rollen doorbrekend en al te extatisch christendom eerder de buitenstaanders kopschuw maakte dan aantrok, werd niet denkbeeldig geacht. Behalve weerbarstigheid van in bepaalde opzichten behoudende bekeerlingen moet dus vooral dit motief van het rekening houden met mogelijke negatieve reacties van óiet-christenen (lees: potentiële christenen) als belangrijke beweegreden tot het terugkeren naar minder provocerende opstellingen worden gezien. Dat dit soort concessies altijd min of meer ten koste gaat van het oorspronkelijke élan is een uit de godsdienstgeschiedenis bekend verschijnsel.

De houding t.o.v. Rome

Ik wil nu nog kort aandacht besteden aan de verhouding van de jonge kerk tot het Romeinse rijk. Weliswaar wordt het probleem van de verhouding van kerk tot staat in het Nieuwe Testament nergens als apart thema behandeld, maar in verhalen over of vermaningen omtrent het contact van individuele christenen met vertegenwoordigers van de Romeinse staat krijgen we toch voldoende hints om er iets over te kunnen zeggen. De houding van de vroege christenen tegenover Rome is niet onder één noemer te brengen; zij varieert van betrekkelijk positief tot uiterst negatief. Dat heeft niet alleen te maken met uiteenlopende ervaringen met de staat, maar ook met een joodse erfenis. Alle (of vrijwel alle) auteurs van het Nieuwe Testament zijn Joden. En in het jodendom rond het begin der jaartelling treft men dezelfde brede scala van houdingen tegenover Rome aan. Enerzijds vindt men, vooral in Palestina zelf, fanatieke anti-Romeinse groeperingen als de Zeloten, een soort theokratische guerilleros die, zoals Josephus zegt, geen enkele koning duldden dan God alleen (*Antiquitates* XVIII 23; deze groepering speelde een beslissende rol in de opstand tegen Rome in 66 na Chr.). Op dezelfde lijn, maar dan veel quietistischer en passiever, zitten de apocalyptici, mensen die verwachtten dat het einde van de wereldgeschiedenis aanstaande was en dat God zelf binnen afzienbare tijd zou ingrijpen en alle vijanden van zijn volk vernietigen. Anderzijds vindt men, vooral Onder de vele buiten Palestina wonende diaspora-Joden (maar niet alleen bij hen), de mening dat men loyaal tegenover Rome moest staan, en dat niet uit politiek opportunisme maar uit de theologische overtuiging dat ook heidense overheden door God ingesteld waren en dat gehoorzaamheid aan de keizer geboden was zolang deze

niets eiste dat tegen de wetten van Mozes indruiste. Vele Joden brachten in de tempel van Jerusalem zelfs offers voor het welzijn van de keizer en baden voor hem. Een soortgelijke scala van opvattingen vindt men ook in het vroege christendom.

Laten we eerst weer eens naar Paulus kijken, die een Jood met Romeins burgerrecht was, een Romein dus. In zijn brief aan de christenen in Rome (13:1-7) wijdt hij enkele regels aan de overheid die altijd veel stof tot discussie hebben gegeven. In deze passage zegt hij dat iedereen zich moet onderwerpen aan de autoriteiten (ἐξουσίαι) die boven hem staan, want alle autoriteiten zijn door God ingesteld of aangesteld. Wie zich verzet tegen de overheid verzet zich dus tegen een instelling van God. Traditionele katholieke en protestantse uitleggers hebben uit deze tekst vaak een hele theologie van de staat afgeleid. Waarschijnlijk echter moet men deze uitlatingen zien tegen de achtergrond van Paulus' (en niet alleen Paulus') stellige verwachting van een spoedig aanbreken van het eschaton, d.w.z. van het einde der tijden, waarin Jezus Christus uit de hemel zou terugkeren om definitief Gods koninkrijk te vestigen. Deze vurige 'Naherwartung' (zoals Duitse vakgenoten deze verwachting van een spoedige wederkomst van Jezus noemen) is in vrijwel het hele Nieuwe Testament gemeengoed. Het gevolg daarvan was dat allerlei 'aardse' zaken daardoor sterk gerelativeerd werden. Zo ook de staat. Paulus wil geen leer van de staat geven. Hij wil slechts een praktische aanwijzing geven voor de houding die de christen, voor de korte tijd dat het nog nodig is, tegenover het overheidsapparaat moet innemen. Hij bedient zich van een traditionele joodse theorie om een gezagsgetrouwe houding aan te bevelen en dat kan hij doen omdat de staat in feite geen verdere aandacht meer waard is. Immers, zoals hij even verderop in hetzelfde hoofdstuk zegt: de nacht is vergevorderd, de dag is nabij, het heil staat voor de deur (13:11-12). En bovendien, zoals hij in zijn brief aan de Philippenzen zegt (3:20): onze πολίτευμα is in de hemel, en πολίτευμα - een woord dat veel betekenissen kan hebben: regering, staatsvorm, burgerrecht, volk, vaderland, stad, e.d. - betekent hier waarschijnlijk 'staat' of'rijk'. Christenen zijn dus in wezen burgers van een rijk in de hemel, waar ze weliswaar nu nog niet wonen, maar dat is een kwestie van tijd, korte tijd. De christen kan zich daarom nog even naar de bestaande staatsorde voegen omdat hij weet dat hij een vreemdeling op aarde is die echter spoedig in zijn eigen, echte rijk zal zijn (een 'medeburger van engelen'. Eph. 2:19), en dat deze wereld met haar ἐξουσίαι een aflopende zaak is.

In de ca. een generatie later geschreven eerste brief van Petrus (ca. 80 à 90) zegt de auteur eveneens dat men zich gehoorzaam moet onderwerpen aan de keizer en hem zelfs eren (2:13-17). Dit is merkwaardig als men bedenkt dat uit de rest van de brief blijkt dat de christenen aan wie de auteur schrijft in een situatie van vervolging verkeren. Tussen deze ervaringen en zijn oproep de overheid te gehoorzamen lijkt een spanning te bestaan die hij niet oplost. Daarom zal het vermoedelijk hier ook nog niet gaan om grote, van overheidswege georganiseerde vervolgingen, maar om incidentele uitbarstingen van christenhaat bij het volk. Het probleem dient zich echter al aan, het probleem nl. wat er van deze traditionele vermaning tot gehoorzame onderworpenheid moet worden als de staat zich openlijk vijandig tegenover de christelijke gemeenten gaat opstellen. Dat in deze tijd (tegen het jaar 90) de spanningen oplopen blijkt waarschijnlijk ook uit het boek Handelingen. De auteur, Lucas, tracht bij zijn beschrijving van Paulus' activiteiten consequent te laten zien dat het christendom niet staatsgevaarlijk is en dat Paulus daarom voortdurend door vertegenwoordigers van de overheid vriendelijk wordt bejegend, ja zelfs door hen wordt beschermd tegen de werkelijke boosdoeners, de Joden. (Ook in het Evangelie van Lucas, en niet alleen in het zijne, is in de vormgeving van het lijdensverhaal duidelijk de tendens te bespeuren de Romeinse overheid te *ont*lasten van verantwoordelijkheid voor de dood van Jezus en de Joden ermee te Plasten). Juist het boek Handelingen bevat echter ook het woord

‘men moet God meer gehoorzamen dan de mensen’ (5:29), een gedachte die mede de uiterst negatieve houding tegenover Rome bepaalt die we vinden in het laatste (ook chronologisch laatste) bijbelboek, de Apocalyps van Johannes.

De radikale wending van de Apocalyps tegen de Romeinse staat verklaart men uit het conflict van de kerk met de keizercultus in de latere regeringsjaren van Domitianus (midden van de jaren 90). De vervolgingen die ontstonden n.a.v. de categorische weigering van veel christenen om de keizer goddelijke eer te bewijzen, hadden niet alleen slachtoffers (martelaars) gemaakt, maar ook christenen tot afval van hun geloof gebracht, en dat maakt de schrijver zo mogelijk nog verbitterder. Hij noemt Rome ‘de draak’, ‘de grote hoer’, ‘het grote Babylon’, e.d., en hij voorspelt de meest verschrikkelijke straffen van Godswege voor Rome’s antichristelijke optreden. En deze straffen komen snel want het einde is nabij. Vergeleken met alle andere boeken in het N.T. kan men hier van een fanatieke haat jegens Rome spreken met een intensiteit die men verder alleen in de joodse apocalyptische literatuur (waarmee onze Apocalyps überhaupt sterke verwantschap vertoont) tegenkomt. Het opvallende feit dat de vrijwel gelijktijdige (misschien iets latere) eerste brief van Clemens (mogelijk het vroegste na-nieuwtestamentische christelijke geschrift) een veel positievere houding tegenover Rome inneemt, is wellicht te verklaren uit het feit dat de hevigheid van de vervolgingen niet overal even groot was en dat Clemens niet en de auteur van de Apocalyps wel een Jood was die ook de verwoesting van de tempel van Jerusalem (in 70) nog niet vergeten was. Maar hoe dat ook zij, de houding van deze apocalypticus is geen gemeengoed onder de christenen geworden. (De problemen die het boek heeft gehad om in de Canon van het N.T. te worden opgenomen spreken een duidelijk taal). Naarmate de tijd verstreek en de spoedig verwachte wederkomst van Jezus uitbleef, beseften de christenen dat ze met de Romeinse staat moesten leren leven. We zien dan ook dat rond het midden van de tweede eeuw de christelijke Apologeten gaan benadrukken dat christenen de betrouwbaarste en nuttigste onderdanen van de keizer zijn die hij zich maar kan wensen. Het thema van het vreemdelingschap op aarde en het eigen rijk in de hemel raakt op de achtergrond, ondanks vervolgingen. De verhouding kerk - staat blijft gespannen, maar ook daaraan komt een eind, niet door de wederkomst van Christus, maar door de bekering van keizer Constantijn.

NOOT

1 Zie W. Dittenbcrger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, Leipzig 1905, p. 54. De inscriptie is niet zo gaaf bewaard gebleven als hier afgedrukt maar de restauraties zijn zeker; zie o.a. P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium I*, Göttingen 1968, 11v., 199vv.; ook A. H. M..]ones in *Classical Review* 5 (1955) 245. De inscriptie leest het futurum κοσμήσοντα; ik denk dat het een vergissing is voor κοσμήσαντα.

Beknopte literatuurlijst

K. Aland, Das Vcrhältnis von Kirche und Staat in der Frühzcit, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (*ANRW*) II 23, l, Berlin 1979, 61-246

A. M. Cary, *A History of Rome*, London 1954[2]

L. Casson, *Travel in the Ancient World*, London 1974

A. Deissmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1923[4]

M. Dibelius, Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, in: R. Klein (ed.). *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt 1971, 47-105

B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967

M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973[2]

E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*, London 1960

P. Keresztes, The Imperial Roman Government and the Christian Church I: From Nero to the Severi,

ANRW II 23, l, Berlin 1979, 247-315
H. Koester, *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin 1980
G. Krodel, Early Christian Attitudes toward Rome, *Interpreter's Dictionary of the BibIe*, Suppl. Vol. (1976) 756-758
H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, Bonn 1909
R. MacMullcn, Two Types of Conversion to Early Christianity, *Vigiliae Christianae* 37 (1983) 174-192
A. J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Baton Rouge and London 1977
W. A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, London 1983
A. D. Nock, Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background, *Essays on Religion and the Ancient World* I, Oxford 1972,49-133
E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, Darmstadt 1969 (= 1924)
W. Schäfke, Frühchristlicher Widerstand, *ANRW* II 23,1, Berlin 1979, 460-723
P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium I: Die Vorgeschichte*, Göttingen 1968
W. C. van Unnik, Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als Motiv in der altchristlichen Paränese, *Sparsa Collecta* II, Leiden 1980, 307-322

Gemme uit Pataissa (Dacia Traiana, nu de Balkan), die wellicht nog uit de 2e eeuw n. Chr. dateert. Afgebeeld zijn: een schaapdrager; een boom met vogel; Jonas in zee geworpen en opgeslokt door het monster. De ichthus-inscriptie laat geen enkele twijfel bestaan over het christelijke karakter van de voorstellingen. Het geheel zinspeelt op het geluk dat de christenen ten deel valt. (Tekening: Corsi di cultura sull' arte revennate e bizantine, 1971, p. 55: fig. 2). Zie art. A. Provoost.

EEN STADHOUDER WENDT ZICH TOT DE KEIZER

De brief, die Plinius de Jonge in 113 n. Chr. tijdens zijn stadhouderschap van Bithynië aan keizer Trajanus schreef om zijn advies te vragen in verband met de talrijke processen tegen de christenen, leert ons hoe snel de nieuwe godsdienst zich in Klein-Azië verspreid had (*Ep*. 96 uit boek 10).

Het is mijn vaste gewoonte, Heer, alles waarover ik in twijfel verkeer, aan u voor te leggen. Wie immers kan mijn aarzeling beter leiden of mijn onwetendheid onderrichten?

Bij gerechtelijke onderzoeken aangaande christenen ben ik nooit aanwezig geweest. Daarom weet ik niet wat men pleegt te bestraffen of onderzoeken en hoever men hierin gaat. Ik heb niet weinig getwijfeld of er enig onderscheid met betrekking tot de leeftijd dient te worden gemaakt, of kinderen, hoe zwak ook, op één lijn gesteld moeten worden met volwassenen, of berouw met begenadiging bejegend wordt; of het iemand die eenmaal christen geweest is, niet baat zich daarvan gedistantieerd te hebben; of de naam zelf, ook als die vrij is van misdaden, dan wel aan de christennaam inherente misdaden moeten worden gestraft. Tot dusver heb ik bij hen, die bij mij als christen aangebracht werden, de volgende gedragslijn gevolgd. Ik stelde hun de vraag of ze christen waren. Antwoordden ze bevestigend, dan vroeg ik ze voor de tweede en derde maal onder dreiging met de doodstraf. Bleven ze hardnekkig, dan liet ik de straf aan hen voltrekken. Ik twijfelde er immers niet aan dat, hoe men hun bekentenis ook moest verstaan, in elk geval hun onverzettelijkheid en hun onbuigzame halsstarrigheid gestraft diende te worden. Er waren anderen, tot eenzelfde verdwazing vervallen, over wie ik de aantekening maakte dat ze, omdat ze Romeinse burgers waren, naar Rome overgebracht moesten worden.

Toen vervolgens juist door het lopende onderzoek, zoals dat gewoonlijk gebeurt, de beschuldiging zich verder vertakte, deden zich meer gedifferentieerde gevallen voor. Er werd mij een anonieme lijst met veel namen aangeboden. Hen die ontkenden christen te zijn of ooit christen te zijn geweest, heb ik laten gaan, als ze volgens het door mij gebezigde formulier de goden aanriepen en voor uw beeltenis, die ik daar samen met de godenbeelden speciaal had laten plaatsen, met wierook en wijn smeekoffers brachten, en bovendien de naam van Christus vervloekten. Men zegt immers, dat zij die werkelijk christen zijn, zich tot niets van dat alles laten dwingen.

Anderen, door een aanbrenger genoemd, gaven toe dat ze christen waren geweest, maar trokken vervolgens deze bekentenis weer in. Ze beweerden, dat ze het wel geweest waren, maar het hadden opgegeven, sommigen drie jaar tevoren, anderen een groot aantal jaren terug, een enkeling zelfs twintig jaar geleden. Ook deze hebben allen aan uw beeltenis en de godenbeelden hun eerbied betuigd en Christus vervloekt. Ze verzekerden dat hun hele schuld, of zo men wil dwaling, daarin had bestaan, dat ze gewoon waren op een bepaalde dag vóór zonsopgang bijeen te komen, in beurtzang een lied voor Christus als hun God te zingen, en zich door een eed te verplichten, niet tot enige misdaad, maar wél dat ze zich niet aan diefstal, beroving of echtbreuk schuldig zouden maken, dat ze hun woord gestand zouden doen en, werden ze gemaand, niet zouden weigeren wat hun in bewaring gegeven was, terug te geven.

Na deze plechtigheden waren ze gewoon geweest weer heen te gaan, om naderhand opnieuw bijeen te komen voor het gebruiken van een maaltijd - gewoon, onschuldig voedsel evenwel. Ze hadden ook dat opgegeven na de uitvaardiging van mijn edict, waarin ik conform uw opdrachten het bestaan van hetaerieën (genootschappen) verboden had. Zo achtte ik het des te meer noodzakelijk bij twee slavinnen, die diaconessen genoemd werden, ook door middel van foltering na te gaan wat de waarheid was. Ik vond niets anders dan afkeurenswaardig mateloos bijgeloof. Daarom

heb ik het onderzoek voorlopig gestaakt en mij gehaast uw advies in te winnen. De zaak leek mij immers belangrijk genoeg om u te consulteren, met name vanwege het aantal van hen die in soortgelijke processen verwikkeld dreigen te raken, want velen, van elke leeftijd en stand, en ook van beiderlei geslacht, worden nu voor het gerecht geroepen en zullen er voor geroepen worden. Want niet alleen de steden, maar ook de dorpen en het platteland heeft de besmetting van dit bijgeloof aangetast. Maar ze schijnt nog tot staan gebracht en te niet gedaan kunnen worden.

Het staat althans voldoende vast, dat de reeds bijna verwaarloosde tempels weer bezocht worden, dat het reeds lang onderbroken plechtige offerritueel weer wordt opgevat en dat er weer voer voor de offerdieren op de markt komt, waarvoor slechts zelden een koper gevonden werd. Hieruit kan men gemakkelijk opmaken, hoeveel mensen tot beter inzicht gebracht kunnen worden, als er gelegenheid tot berouw geboden wordt.

97. Het rescript van Trajanus

U bent, waarde Secundus, op de juiste wijze opgetreden bij het gerechtelijk onderzoek omtrent hen, die bij u als christen aangebracht waren. Het is immers onmogelijk hierbij tot algemeen geldende regels te komen. Opgespoord moeten ze niet worden, worden ze evenwel aangebracht en wordt hun schuld bewezen, dan moeten ze gestraft worden, met dien verstande evenwel dat hij die ontkent christen te zijn en dit metterdaad bewijst - hetgeen inhoudt dat hij tot onze goden bidt - vanwege zijn berouw voor genade in aanmerking komt, al blijft hij wat zijn verleden betreft verdacht.

Anonieme schriftelijke aanklachten mogen echter bij geen enkel misdrijf in aanmerking genomen worden. Want het zou een zeer slecht precedent vormen en het past niet in onze tijd.

De christenen in het Romeinse rijk van de tweede tot de vierde eeuw.

L. de Blois

1. De christelijke gemeenten in de periode 100-300 n. Chr.

In de tweede en derde eeuw breidde het christendom zich geleidelijk uit in verschillende delen van het Romeinse rijk. Uit opmerkingen en geschriften van christelijke auteurs en uit berichten over christenvervolgingen blijkt, dat in de eerste helft van de derde eeuw reeds grote christelijke gemeenschappen bestonden in de oostelijke helft van het Romeinse rijk, Rome, Zuid-Gallië, Zuid- en Oost-Spanje en Noord-Afrika. In Rome en op sommige plaatsen in de oostelijke rijksdelen begon de kerk toen al een zekere massaliteit te vertonen. In preken van de christelijke auteur Origenes schemeren reeds de nadelen van een grote volkskerk door[1].

De christenen waren tegen 300 kwantitatief het sterkst in Klein-Azië, Syrië, Noord-Mesopotamie, Rome zelf en in de steden van Egypte, Noord Afrika, Sicilië en Griekenland, dus vooral in de relatief hoog ontwikkelde mediterrane gebieden van het rijk. Het minst kwamen zij voor in de Donauprovincies, het Rijnland, Noord-Gallië en Britannië, naar verhouding oppervlakkig geromaniseerde grensgebieden die veel soldaten leverden. Het christendom kwam door deze verspreiding tamelijk intensief met de klassieke Griekse en Latijnse cultuur in contact.

We weten door een gebrek aan gegevens niet precies onder welke standen en beroepsgroepen de christenen het sterkst vertegenwoordigd waren, maar er bestaan wel gegronde vermoedens. Drexhage meent in zijn artikel 'Wirtschaft und Handel in den frühchristlichen Gemeinden'[2], dat de christenen in bijna alle beroepstakken voorkwamen. Alleen beroepen die verbonden waren met de heidense godsdiensten en leidende functies in het bestuur werden door hen gemeden. Tertullianus, een advocaat uit Noord-Afrika (ca. 160-225), die tegen 200 het christendom met de pen tegen allerlei aantijgingen verdedigde, zegt in zijn *Apologeticum* (37,4): 'Wij christenen bestaan pas sinds gisteren en wij vullen nu reeds de wereld en al het uwe; uw steden, uw eilanden, uw forten, nederzettingen en dorpen, ja zelfs uw legerkampen, districtslokalen en raadszalen, uw paleis, de senaatszaal en het forum (d.w.z. als plaats van rechtszittingen). Alleen de tempels laten wij u'

Hier is natuurlijk sprake van rhetorische overdrijving, maar men zou uit deze passage af kunnen leiden dat Tertullianus christenen kende, die werkzaam waren in het leger of het ambtelijk apparaat, een indruk die, wat het dienen van christenen in de legers betreft, uit andere indicaties bevestigd wordt. Reeds toen was er een verschil

tussen rigoristischc christenen, die niet in het leger gingen, omdat zij daar te zeer in aanraking zouden komen met de cultus van de Romeinse staatsgoden en de keizervcrering, en het gebod 'gij zult niet doden' zouden moeten overtreden, en minder intransigcnte geloofsgenoten, die een gematigder standpunt innamen[3].

Door enkele lichte aanwijzingen in de bronnen omtrent het economische gedrag van christenen met elkaar te combineren komt Drexhage tot de veronderstelling, dat de christelijke gemeenten in de steden relatief sterk waren onder de handwerkslieden, ambachtelijke ondernemers en detailhandelaars. Daarboven stond een kleine top van intellectuelen, ambtenaren, kooplieden en grondbezitters, waaruit de meeste geestelijke leiders voortkwamen. Tot de christelijke gemeenten behoorden waarschijnlijk ook veel vrouwen, vrijgelatenen en slaven. Uit het edict, dat keizer Valerianus in 257 tegen de christenen uitvaardigde, kunnen we opmaken, dat deze keizer toen de geestelijken, christenen uit de hogere standen, rijke vrouwen en ambtenaren tot de leidende kern in de christelijke gemeenten rekende. Door deze groepen extra hard aan te pakken hoopte hij de gemeenten te desorganiseren[4].

In de christelijke gemeenten namen de bisschoppen, geholpen door prcsbyters, een centrale plaats in. Zij predikten het woord, bediende de sacramenten, hielden toezicht op het leven van de gemeenteleden, traden op als vertegenwoordigers van de gemeenten naar buiten en zagen toe op de armenzorg en het onderhoud van begraafplaatsen, kapellen en vergaderlokalen. Ze werden in deze tijd nog gekozen door de gemeenteleden. Ze hielden door middel van brieven en boodschappers voeling met elkaar, net zoals de Joodse gemeenschappen in de diaspora deden. In de loop van de hier besproken periode, ca. 100-300, tekenden zich geleidelijk regionale groeperingen van bisschoppen af, die de leiding van de bisschop in de belangrijkste stad in de regio accepteerden. Zo werd de bisschop van Rome de voornaamste in West-Europa, die van Carthago in Noord-Afrika, die van Alexandrië in Egypte, die van Antiochië in Syrië en (na 330) die van Constantinopel in Klein-Azië en de zuidelijke Balkan. Buiten het Romeinse rijk, in het gebied ten oosten van de Eufraat, was de bisschop van Edessa, een stad in Noord-Mesopotamië, belangrijk.

De zorg voor de armen in de gemeente was voor de tijdgenoten een opvallende trek van het christendom. De van oorsprong Joodse gedachten erachter waren, dat het geven van aalmoezen zonden compenseert en hemels loon verschaft en dat de christen wel vermogend mocht zijn, als hij zijn rijkdom maar goed gebruikte, tot heil van de medemens. De christelijke filosoof Clemens van Alexandrië (ca. 150-215) schreef, reagerend op gewetensconflicten van rijke christenen: 'Hoeveel nuttiger is het... dat iemand zelf genoeg bezit om niet in zorg over zijn levensbehoeften te hoeven zijn en om anderen, bij wie het nodig is, te kunnen helpen. Want welke mogelijkheid tot goeddoen zou er in de wereld nog overblijven als niemand iets zou bezitten?' Zijn gedachten werden de grondslag voor de christelijke ethiek op dit gebied[5].

De armenzorg werd uitgevoerd door diakens onder toezicht van de bisschoppen die de uiteindelijke zeggenschap over de armenkassen hadden. In Syrië, waar de scheiding tussen mannen en vrouwen in het dagelijks leven scherper was dan in West-Europa, werden de behoeftigen onder de vrouwen bediend door diaconessen. Waarschijnlijk kwam dit ook in andere oostelijke grensgebieden van het Romeinse rijk voor. De armenzorg bestond uit incidentele giften en het verstrekken van maaltijden aan de armen (Grieks: agapai = liefdemaaltijden) in de huizen van welgestelde christenen. Deze bijeenkomsten werden geleid door een geestelijke, die de zegen uitsprak. Toen steeds meer christelijke gemeenten in de loop van de derde eeuw gingen beschikken over echte kerkgebouwen, werden de agapai ook daar gehouden. De kosten werden gedekt uit giften en periodieke bijdragen van diegenen in de gemeenten die iets bezaten en zeker met alleen van de rijken onder hen. Tegenwoordig wordt

aangenomen, dat de brede middengroep van handwerkers en detailhandelaars in dit opzicht minstens even belangrijk was. Het geven van bijdragen had een vaste plaats in de christelijke eredienst. Justinus Martyr (begin tweede eeuw - ca. 165), een christelijke filosoof die rond 150 in Rome schreef, geeft in het eerste boek van zijn *Apologie* (= verdediging van de christenen) het volgende beeld (I 67): 'Op de dag die men zondag noemt komen allen, die in steden of op het platteland wonen, bijeen. Bij die gelegenheid worden de geschriften van de apostelen of van de profeten voorgelezen, zolang als het mogelijk is. Na de voorlezing houdt de voorganger een toespraak waarin hij tot navolging van al dit goede aanspoort en uitnodigt. Hierna gaan we allen staan om gezamenlijk te bidden. Dan worden wijn, brood en water gehaald en de voorganger spreekt met krachtige stem gebeden en dankzeggingen uit waarmee het volk instemt door met 'amen' te antwoorden. Daarna wordt het gewijde uitgedeeld waarvan ieder zijn deel krijgt. Door de diakens wordt het naar de afwezigen gebracht. Wie de middelen heeft, en ertoe genegen is, geeft naar believen wat hij wil. Wat men op deze manier bijeenbrengt, wordt bij de voorganger neergelegd. Deze helpt hiermee weduwen en wezen, degenen die vanwege ziekte of om een andere reden behoeftig zijn, de gevangenen en vreemdelingen in de gemeente...' (vertaling uit G. Sternberger, *De Bijbel en het christendom I*, Haarlem 1978, 62).

De christelijke liefdadigheid strekte zich, op incidentele uitzonderingen na, niet uit tot de heidenen. Daartoe waren de middelen niet voldoende. Soms was er niet eens genoeg om de eigen armen te helpen. Om de druk op de armenkas te verlichten en te voorkomen dat luiaards, die niet werkelijk behoeftig waren, van de christelijke zorg zouden profiteren, spoorden de bisschoppen en hun helpers degenen die een vak verstonden, aan om werk te zoeken en de anderen, om hun dagen niet in ledigheid door te brengen. Reeds in de *Didachè*, een van de oudste christelijke geschriften, wordt deze gedragslijn aanbevolen[6]. Wellicht hebben de christelijke leidslieden op deze manier, zonder er bewust op uit te zijn, een bijdrage geleverd aan een betere waardering van de handarbeid dan onder geletterde en aanzienlijke niet-christenen gebruikelijk was.

In de tweede en derde eeuw stonden de vergaderlokalen, begraafplaatsen en andere bezittingen van de christelijke gemeenten in de regel nog op naam van de bisschoppen of van rijke, aanzienlijke gemeenteleden, maar in de loop van de derde eeuw verkregen de christelijke gemeenschappen ook zelf bezittingen, meestal door schenkingen of legaten van rijke broeders en zusters. In enkele grote, reeds lang gevestigde gemeenten, zoals die van Rome en Antiochië, was dat vermoedelijk reeds in de late tweede eeuw het geval. In de derde eeuw verrezen in relatief sterk gechristianiseerde streken ook echte kerkgebouwen. Deze ontwikkelingen maakten de gemeenten wel kwetsbaarder voor vervolgingen. Men vermoedt, dat keizer Valerianus (253-259) in 257 de christenen mede om financiële redenen is gaan vervolgen. Zijn zoon en opvolger (eerst medekeizer) Gallienus (253-268), die de vervolging in 260 stopzette, gaf de geconfiskeerde gebouwen, goederen en begraafplaatsen echter weer aan de christenen terug[7].

Voor de tijdgenoten leek een christelijke gemeente enigszins op een collegium, een vereniging van beroepsgenoten, wijkbewoners of mensen die gezamenlijk een begrafenisfonds en een begraafplaats bezaten (een zgn. *collegium funeraticium*). De collegia stonden onder de patronage van aanzienlijken, bijvoorbeeld vooraanstaande leden van het stadsbestuur, die op gezette tijden de leden van 'hun' collegia onthaalden en incidenteel giften verstrekten (ook in de vorm van legaten). De leden betaalden een vaste maandelijkse contributie (*stips menstrua*) en kwamen periodiek bijeen om de godheid die tot schutspatroon verheven was te eren, met elkaar te eten, en praktische zaken te bespreken. Tertullianus maakte bij zijn verdediging van het christendom

gebruik van deze gelijkenis: hij wees op overeenkomstige trekken als het geven van een maandelijkse bijdrage, de gemeenschappelijke kas, de begrafenisfunctie en de onderlinge steunverleningen hij probeerde aan te tonen dat de christelijke gemeenten geen enkele van de wettelijke bepalingen over de collegia overtreden hadden[8]. Daarmee zei hij niet, dat de christelijke gemeenten in juridische zin collegia *waren*; hij wilde alleen bereiken dat de overheden de gemeenten net zo zouden behandelen als wettige collegia en niet zouden beschouwen als illegale samenscholingen (Latijn: *factiones illicitae*).

Overigens was de gelijkenis maar oppervlakkig. De christelijke gemeenten stonden onder leiding van hun bisschoppen en niet onder patroons en voorzitters en zij gebruikten hun bijeenkomsten op een totaal andere manier. Een patronus van een collegium bepaalde zelf de bestemming van zijn giften en verstrekte deze om in het openbaar geëerd te worden en zijn status en achterban te versterken. In de christelijke gemeenten daarentegen bepaalden de bisschoppen waarvoor het gegevene gebruikt werd. Op tijdgenoten uit de hogere standen moet dit een bizarre indruk gemaakt hebben. Een rijke gebruikte in de steden van het Romeinse rijk zijn vrijgevigheid immers om zijn status tegenover zijn standgenoten te verhogen, mensen aan zich te verplichten en het aanzien van zijn vaderstad te versterken en deze aantrekkelijker te maken dan concurrerende steden in de huurt. Niet-christelijke aanzienlijken zagen dat de christelijke standgenoten geld gaven voor een begraafplaats en niet meer voor een sportschool, een badinrichting ot gladiatorenspclen.

Zij moeten gedacht hebben dat die christenen hun gemeente als hun vaderland beschouwden en niet meer de stad waarin zij leefden en ze hebben dat ongetwijfeld gevoeld als een inbreuk op hun plaatselijke patriottisme. Bovendien moeten ze met verbazing geconstateerd hebben, dat rijke christenen hun zeggenschap over het gegevene uit handen gaven. Waarschijnlijk moesten sommige bemiddelde christenen daaraan ook nog wennen. Countryman komt in zijn onlangs verschenen boek *The rich christian in the church of the early empire* tot de mening, dat er in de christelijke gemeenten regelmatig conflicten waren tussen rijke gevers en geestelijken over de besteding van donaties[9].

We kunnen aannemen, dat de christelijke armenzorg op de lagere bevolkingsgroepen een grote aantrekkingskracht uitgeoefend heeft, vooral toen het Romeinse rijk in de derde eeuw in een ernstige crisis geraakte en overal de verarming voelbaar werd. Juist tijdens het dieptepunt van de crisis, na ca. 260, groeide de kerk snel. De christenen boden een geestelijk plechtanker en een materieel vangnet in de nood.

Voor mensen uit de hogere standen werd het christendom in de loop van de hier besproken periode ook aantrekkelijker. Talrijke geletterden waren als het ware op het christendom voorbereid door het latente monotheïsme, dat in de populaire filosofische richtingen aanwezig was en voelden zich aangetrokken tot de duidelijke, eenvoudige zedenleer van de christenen. Zij hadden genoeg van de nooit eindigende richtingenstrijd in de ethische wijsbegeerte. Bovendien verloor het christendom het imago van een uitheemse, onbeschaafde religie. Christelijke schrijvers ontwikkelden in de tweede en derde eeuw in de schrijftaal van de elite een eigen literatuur, die naar vorm en inhoud niet onderdeed voor die van hun niet-christelijke tijdgenoten. Zij schreven eerst alleen in het Grieks en vanaf de late tweede eeuw ook in het Latijn. Deze literatuur was voor een belangrijk deel geboren uit vormen van polemiek tegen allerlei tegenstanders van het christendom. Christelijke auteurs verdedigden hun geloof met de pen tegen Joodse rabbi's, Griekse filosofen en vertegenwoordigers van half-christelijke richtingen, die christelijke noties combineerden met oud-oosters en Grieks gedachtengoed. Ook probeerden zij bij de overheden en het geletterde publiek bezwaren en vooroordelen tegen het christendom weg te nemen. Ze deden dat in de

vormen en de terminologie van het Griekse en Latijnse wijsgerige proza en namen en passant heel wat daaruit over in hun redeneringen.

2. De Romeinse staat en het christendom

De Romeinse keizers en hun stadhouders zagen in het christendom een bedreiging van de bestaande orde. De christenen beschouwden de Romeinse goden als demonen en wilden niet aan hen offeren en deden evenmin mee aan de keizercultus[10]. Daarmee tastten de christenen in de ogen van de Romeinse overheden het fundament aan waarop het Romeinse rijk gebouwd was, de gunst van de goden, en trotseerden zij het keizerlijk gezag. De christenen vormden immers geen aparte *natio* met een oude voorvaderlijke religie, zoals de Joden, die als volk vrijgesteld waren van de deelname aan de cultus van de Romeinse goden. Daarbij kwam dat de christenen na de Joodse opstand van 66-70 steeds duidelijker apart stonden van de Joden en niet meer als een Joodse secte te beschouwen waren. Zij hadden aan die opstand niet meegedaan en hielden zich in overgrote meerderheid niet meer aan de Joodse wetten en gebruiken.

De keizers en hun stadhouders beschouwden de christelijke gemeenten ook als potentiële haarden van onrust. Zij konden niet goed inschatten wat zich in de bijeenkomsten van de christenen afspeelde, maar ze zagen wel dat voor de christenen de eigen gemeente boven de stad of het dorp ging, waarin ze leefden, en dat vele christenen zich afzijdig hielden van allerlei vormen van vermaak) zoals de spelen, toneelopvoeringen, sportmanifestaties en het bezoeken van de thermen (= openbare badinrichtingen). Conspireerden zij dan niet tegen de beschaafde mensheid en de bestaande staat? Bovendien vormden de christelijke gemeenten nog in een ander opzicht een bedreiging van de openbare orde. In tijden van tegenslag gebruikten de massa's soms de christenen als zondebok en ontstonden spontaan christenvervolgingen. Het kwam ook voor, dat sterk anti-christelijke stadhouders en plaatselijke magistraten dergelijke acties uitlokten, om de aandacht van het volk van de problemen af te leiden. Tertullianus merkt bijtend op: '... Als het water van de Tiber rijst tegen de kademuren, als de Nijl niet voldoende rijst om de landerijen te overstromen, als er geen beweging is in de lucht, als de aarde beeft, als er hongersnood is of pest, is het meteen: 'de christenen voor de leeuw' (*Apologeticum* 40,2). Dergelijke vervolgingen waren weliswaar plaatselijk en incidenteel, maar konden toch grote afmetingen aannemen, zoals bijvoorbeeld in de Zuidgallische steden Lugdunum (Lyon) en Vienna (Vienne) in 177. De aanklachten tegen de christenen luidden altijd, dat zij 'atheoi' (godlozen) waren, die door hun weigering om mee te doen aan de cultus van de goden de toorn van die goden opwekten en dat zij haat koesterden tegen de mensheid, omdat ze niet meededen aan allerlei cultuuruitingen en vormen van vermaak. Onder de niet-christelijke bevolking werden ook vreemde verhalen rondverteld over de christelijke eredienst: de christenen zouden tijdens hun besloten bijeenkomsten kinderen opeten en ontucht bedrijven.

In de vervolgingen die nu hier dan daar uitbraken, vielen sommige christenen van hun geloof af door te offeren aan de oude goden, bezwijkend onder de druk van de magistraten die hen hiertoe opriepen en uit vrees voor de menigte om hen heen. Andere christenen hielden voet bij stuk en kwamen om en weer andere aanvaardden dit lot met een gretigheid, die de omstanders schrik inboezemde. Zij hoopten dat ze als martelaren een goede plaats in het hemelse paradijs zouden krijgen.

Ondanks hun afwijzende instellg tegenover het christendom hielden de meeste keizers en stadhouders zich tot het midden van de derde eeuw aan de richtlijn die keizer Trajanus in 110 aan Plinius Minor gegeven had en die sindsdien algemeen

geldig was geworden. Plinius had als stadhouder van de provincie Bithynia-Pontus, in Noordwest-Klein-Azië, per brief aan Trajanus gevraagd, hoe hij om moest gaan met aanklachten tegen christenen in zijn provincie. Trajanus had hem teruggeschreven dat de christenen niet opgespoord hoefden te worden en dat anonieme aanklachten niet in behandeling genomen mochten worden, maar dat aangeklaagden, die toegaven dat ze christen waren en niet wilden offeren aan de Romeinse goden, gestraft moesten worden[11].

In het midden van de derde eeuw kwam er een verandering in deze houding tengevolge van de voortwoekerende crisis in het rijk en de vrees voor de steeds doorgaande groei van het christendom.

Het Romeinse rijk geraakte in de derde eeuw in ernstige problemen. De druk op de grenzen werd na 161 steeds groter, vooral toen in 226 in het Oosten het weinig hecht georganiseerde Parthische rijk afgelost werd door het agressievere en efficiënter functionerende Nieuw-Perzische rijk van de Sassaniden en in het Noorden rond 230 de Goten aan de Romeinse grenzen verschenen en andere Germaanse stammen samengingen in grote sterke federatieve verbanden. In de jaren 248-283 werd het rijk bezocht door de ene vijandelijke inval na de andere. In het rijk zelf woedde tussen 235 en 284 steeds opnieuw troonstrijd tussen de generaals van de verschillende grensleggers en volgden hongersnood en epidemieën op de oorlogsverwoestingen. Bovendien ontstonden overal roversbenden, die bestonden uit achtergebleven soldaten, zwervende barbaren en weggelopen boeren en slaven. In de jaren 250-280 kwamen talloze inwoners van het rijk om door oorlogshandelingen, hongersnood en pest en werd de verarming overal merkbaar, ook buiten de eigenlijke oorlogsgebieden. De aanzienlijken in de steden zagen de revenuen van hun grondbezit dalen door verwoestingen en uitval van arbeidskrachten en moesten meer opbrengen voor de plaatselijke defensie en de rijksverdediging. Zij waren nauwelijks nog in staat om uitdelingen onder het volk te doen en de voorzieningen in de steden, die voor een belangrijk deel betaald werden uit hun vrijgevigheid, op peil te houden. De keizers kwamen aan weinig meer toe dan aan het bestrijden van hun vijanden en financierden hun militaire ondernemingen door middel van rekwisities onder de burgerbevolking en muntverslechtering. Na 260 ging de koopkracht van het geld snel achteruit.

In deze omstandigheden wendden velen uit alle standen zich tot de christelijke kerk en mede daardoor wist deze haar financiële kracht te behouden en de zorg voor de armen te handhaven. De christelijke gemeenten groeiden in relatief sterk gekerstende rijksdelen uit tot grote organisaties waarin een dwarsdoorsnede van de bevolking te vinden was. Deze ontwikkeling riep onder de niet-christenen twee soorten reacties op. Sommigen begonnen in het christendom een serieus alternatief te zien en kregen waardering voor het optreden van de christenen in crisissituaties, zoals bijvoorbeeld tijdens de pestepidemie in Alexandrië in 260, waarin de christenen als enigen hun doden bleven begraven en hun zieken bleven verzorgen. De anderen zetten zieken en overledenen op straat, om het besmettingsgevaar te verminderen. Christelijke bisschoppen traden op als woordvoerders van groepen mensen, die door de Perzen uit de oostelijke provincies van het Romeinse rijk meegevoerd waren[12]. Bovendien weken vooroordelen en geruchten over de christelijke eredienst naar de achtergrond, nu deze zich voltrok in toegankelijke kerkgebouwen, in een grotere openbaarheid dan vroeger, en nu bijna iedereen wel een vriend of kennis had, die christen was en kon uitleggen wat de christenen tijdens hun vieringen deden.

Andere niet-christenen begonnen zich juist feller tegenover het christendom op te stellen. Voor hen werden de christenen van een verachte minderheid tot een geducht gevaar. Juist nu het rijk alle zeilen bij moest zetten en de aanzienlijken in de steden in

geldnood raakten, was het voor talrijke niet-christenen onder hen niet langer acceptabel dat de christenen zich aan allerlei verplichtingen onttrokken. Celsus, een bestrijder van het christendom, verweet de christenen reeds tegen het einde van de tweede eeuw (ca. 178-180), toen de echte crisis nog moest komen, dat zij wel de orde en vrede in het rijk gebruikten om hun boodschap overal te prediken, maar dat ze niet wilden deelnemen aan het bestuur en de rijksverdediging. Het verwijt was maar ten dele gegrond; reeds toen dienden er christenen in de legers, zoals we reeds zagen.

De christelijke geleerde Origenes antwoordde Celsus in zijn verdedigingsgeschrift *Contra Celsum*, dat de christenen de keizer goddelijke hulp brachten door voor hem te bidden. Hij hield zijn tegenstander voor, dat dit gebed grote kracht had in de strijd tegen de belangrijkste vijand, de duivel, en dat de christenen een hoger arbeidsveld hadden in het bestuur van de kerk. Hij meende dat de oorlogen vanzelf op zouden houden als iedereen christen werd en volgens de christelijke geboden zou leven[13]. Overigens erkenden sommige christelijke schrijvers reeds toen, dat de vrede en orde in het Romeinse rijk de christenen geholpen hadden bij het verspreiden van hun boodschap. Bisschop Melito van Sardes kwam, tegen het einde van de tweede eeuw, als één van de eersten met de later zo bekende stelling, dat God in zijn voorzienigheid keizer Augustus juist de vrede liet brengen in het rijk, toen Jezus geboren werd[14].

In het midden van de derde eeuw probeerden de keizers Decius (249-251) en Valerianus (253-259) een keer ten goede te bewerken door een herstel van de oude Romeinse vroomheid jegens de goden die volgens hen het Romeinse rijk groot gemaakt hadden. Alle burgers - en dat waren sinds 212 praktisch alle vrije rijksingezetenen[15] - moesten in 250 op bevel van keizer Decius offeren en bidden tot Jupiter en de andere staatsgoden. Wie geofferd had, kreeg een bewijsstuk, een *libellus*. Een algemene christenvervolging in alle delen van het rijk was het resultaat. Talrijke christenen werden afvallig en offerden, andere onttrokken zich aan de beproeving, bijvoorbeeld door een libellus te kopen of tijdelijk onder te duiken en weer andere weigerden te offeren en werden gedood. De klap kwam des te harder aan, omdat juist enkele van de laatste keizers vóór Decius, zoals Alexander Severus (222-235) en Philippus Arabs (244-249) belangstelling voor het christendom getoond hadden en er nogal positief tegenover stonden. Er werd verteld dat Alexander Severus een beeldje van Jezus tussen zijn huisgoden had staan en dat zijn moeder contact had met Origenes, evenals ruim een decennium later de vrouw van Philippus[16].

Nadat Decius in de strijd tegen de Goten in 251 omgekomen was, kregen de christenen een korte adempauze, maar reeds in 257 volgde een tweede algemene christenvervolging. Keizer Valerianus probeerde de christelijke gemeenten te ontregelen door zich vooral te richten tegen de geestelijken, de christenen uit de hogere standen, rijke christinnen en christelijke ambtenaren in keizerlijke dienst. Ook liet hij de bezittingen van de gemeenten in beslag nemen.

Zijn zoon en opvolger Gallienus (253-268) maakte in 260 een einde aan deze vervolging en gaf de christenen hun gebouwen, begraafplaatsen en goederen terug. Hij zag in de vervolging een overbodige bron van onrust en hoopte waarschijnlijk dat de talrijke christenen in de oostelijke rijksdelen, waar hij met tegenpretendenten te kampen had, zijn kant zouden kiezen. Door hun grote aantal begonnen de christenen daar reeds een factor in de politiek te worden. Na 260 waren er 43 jaar lang geen grote algemene vervolgingen meer en kon het christendom zich relatief ongestoord uitbreiden. Wel ging de pennestrijd tegen het christendom verder. De filosoof Porphyrius (232/3-305), een leerling van de befaamde neo-platonist Plotinus, bestreed in een groot werk de christelijke leer door allerlei innerlijke tegenstrijdigheden in de christelijke geschriften aan te wijzen. Hij beschikte over een

vrij grondige kennis van het Oude en Nieuwe Testament en kende ook vele andere christelijke geschriften. Christelijke auteurs zijn nog lang na zijn dood bezig geweest met het weerleggen van zijn scherpzinnige aanvallen.

De laatste en grootste algemene christenvervolging woedde in de jaren 303-311. Keizer Dioclerianus (284-305), de grote hervormer, die het Romeinse rijk een periode van herstel bracht na de derde eeuwse crisis, begon de doorgaande groei van de christenheid met name ook in zijn legers, zijn hofhouding en zijn ambtelijke apparaat, als een bedreiging te zien en kondigde in 303 een vervolging af, die pas in 311 door zijn opvolger Galerius beëindigd werd. Tijdens deze vervolging werden kerkgebouwen verwoest en christelijke geschriften verbrand, waaruit op te maken is, dat het nu echt ging tegen het christendom als religie.

3. Het christelijke rijk

De grote verandering in de verhouding tussen de christenen en het Romeinse rijk kwam in de jaren 312-314, door het optreden van Constantijn de Grote (306-337). Constantijn was in 306 keizer geworden over het meest westelijke deel van het Romeinse rijk, met Trier als hoofdstad en breidde in 312 en 323 zijn macht verder uit, eerst (na zijn overwinning bij de Milvische brug bij Rome op Maxentius) over Italië en Noord-Afrika (312) en daarna over de oostelijke rijkshelft (323). In 312 ging hij, aan de vooravond van de strijd tegen Maxentius, tot het christendom over. In 313 maakten Constantijn en zijn medekeizer Licinius, die tot 323 over de oostelijke rijkshelft regeerde, het christendom tot een erkende gelijkberechtigde godsdienst. Omdat het de godsdienst van de keizer was gingen tallozcn uit opportunistische motieven tot het christendom over, zonder van deze religie veel te weten. De kerk werd een massale volkskerk, met een duidelijke scheiding tussen de geestelijken, voor wie de oude strenge christelijke leefregels bleven gelden, en de leken, die in de praktijk iets soepeler behandeld werden. In 380 gingen keizer Theodosius I en zijn co-regent in het westen, Gratianus, nog een stap verder dan Constantijn: zij maakten het christendom tot staatsgodsdienst en namen maatregelen tegen niet-christelijke cultussen.

Met betrekking tot Constantijns motieven tasten we in feite nog in het duister. Waarschijnlijk zag hij in de God van de christenen een geschikte macht achter de troon. Deze God was niet aan één regio of natie gebonden en was in alle rijksdelen bekend. Bovendien ontstond nu de mogelijkheid te komen tot een eenvoudige, religieus gefundeerde ideologie, die een bijdrage zou kunnen leveren in het voorkomen van troonstrijd, en die aldus samen te vatten is: één God, één rijk, één keizer en één christenheid.

De christelijke leiders waren op de nieuwe situatie niet voorbereid en hadden nog geen eigen rijksideologie ontwikkeld. Het gevolg was, dat ze bestaande gedachten over het rijk en de keizer overnamen en omvormden tot een christelijke variant. We zien dat bijvoorbeeld in enkele geschriften van de kerkhistoricus Eusebius, die in die tijd een graag geziene gast was aan het hof van Constantijn. In een feestrede ter gelegenheid van het dertigjarige jubileum van Constantijn schreef hij de vroegere onderlinge strijd en verdeeldheid op aarde toe aan het eveneens veelvormige en chaotische polytheïsme, en stelde hij er de eenheid en eendracht van zijn eigen tijd tegenover: er was nu één God als beheerser van de ene kosmos, één goddelijke keizer, één christelijk en beschaafd rijk met één ware monotheïstische religie. Volgens Eusebius begon de ontwikkeling ten goede onder Augustus, toen met de geboorte van Jezus ook de zegetocht van de kerk begon, en werd onder Constantijn een hogere fase van geluk

bereikt: onder Augustus verdween de verdeeldheid en de veelheid van staten en begon de triomftocht van het ware geloof in één God, maar eerst onder Constantijn werd de bron van het kwaad, het polytheïsme, aangepakt. Huscbius paste ook allerlei voorspellingen en verhalen uit de Bijbel toe op het Romeinse rijk, dat geschilderd werd als het vrederijk dat door de oudtestamentische profeet Micha (5,4 v.) en de dichter van psalm 71 (vlg. ps. 71,7) verkondigd was. Volgens Eusebius zou het Romeinse rijk nu een hoogtepunt van bloei bereiken en zou het zich verder uitbreiden onder de barbaren, die door de prediking van de ware religie eerst rijp gemaakt zouden worden voor opneming in het rijk[17]. Het uit de Hellenistische tijd stammende ideaal van de wereldstaat, geleid door een ideale heerser, is hier gechrisrianiseerd.

Niet alle christenen dachten overigens zo. Vooral toen het rijk na 400 in grote moeilijkheden kwam (Rome viel in 410 in handen van de Goten) en dus toch niet altijd zegevierend bleek te zijn, begonnen sommige christelijke schrijvers de betekenis ervan te relativeren, met name in de westelijke rijkshelft, waar de ondergang van het rijk snel naderbij kwam. De kerkvader Augustinus maakte in zijn grote werk *De civitate Dei* een onderscheid tussen de aardse wereld (*civitas terrena*), die voorbij zou gaan, en waar de kerk nog te strijden had tegen het kwaad en het hemelse rijk, waar de kerk reeds triomfeerde en dat een voorstadium was van het komende Godsrijk. In de oostelijke rijkshelft bleven de meeste christelijke auteurs doorgaan in het spoor van Eusebius. Zij zagen in het Oostromeinse (= Byzantijnse) rijk de uitverkoren christelijke staat, die voor God streed tegen diens vijanden.

Toen de keizer overging naar het christendom en het christendom de heersende .godsdienst werd in het Romeinse rijk, veranderden de christenen ook hun visie op het -deelnemen aan het rijksbestuur en de oorlogvoering. Christenen deden voortaan op ftlle niveau's mee in het rijksbestuur en de bisschoppen kregen een belangrijke functie in de rechtspraak. Ook werden zij de belangrijkste weldoeners in de gemeenschappen waarin zij leefden. De kerkelijke bezittingen werden namelijk snel groter door giften en legaten en waren onbelast, terwijl de plaatselijke aanzienlijken gebukt gingen onder zware belastingen en verplichtingen. Wat vroeger vrijgevigheid was, werd in de derde en vierde eeuw verplichting. Daardoor werden de bisschoppen, die nog steeds het beheer voerden over de middelen van hun gemeenten, mét de zeer rijke grondbezitters, die tot de hoogste rijksaristocratie behoorden, de enigen die op ruime schaal vrij konden geven. Ironisch genoeg gingen sommigen van hen zich net zo gedragen als de vroegere weldoeners en patroons in de steden van de tweede eeuw.

De christenen waren in de gewijzigde situatie ook bereid voor het rijk te vechten. Meteen al in 314 werd op een concilie in Aries bepaald, dat deserteurs uit het leger uitgesloten zouden worden van de eucharistie. De kampioen van de orthodoxie, Athanasius, stelde: 'We zullen ook in andere dingen van het leven zekere verschillen zien. Doden is bijvoorbeeld tegen de wet; maar tegenstanders vernietigen in een oorlog 'is wettig en prijzenswaardig'[18]. De kerkvaders Ambrosius en Augustinus ontwikkelden, op basis van oude Romeinse gewoonten en gedachten van de Romeinse schrijver Cicero (l06-43), een eigen christelijke oorlogsethiek. De oorlog moest rechtvaardig zijn in doel en intentie en pas gevoerd worden als andere middelen uitgeput waren. De oorlog moest officieel, door de erkende en door God aangestelde Overheid gevoerd worden en alleen deze mocht leven nemen. Men moest zich aan eden en afspraken houden, de oorlog formeel verklaren en geen onnodig geweld gebruiken, zeker niet tegen onschuldigen en non-combattanten. De geestelijken en monniken mochten niet meevechten. Zij streden door hun gebed op een hoger, geestelijk niveau, tegen de duivel[19].

Noten

1. Zie J. Daniélou, *Geschiedenis van de Kerk I* (Hilversum/Antwerpen 1963) 254.
2. In *Römische Quartalschrift* 76 (1981) 1-72.
3. Zie Tertullianus, *De corona*; Eusebius, *Historica ecclesiastica* 5,5,1 e.v.
4. Het edict staat vermeld in een brief van de toenmalige bisschop van Carthago, Cyprianus (*epist*. 80,1).
5. Zie Clemens van Alexandrië, *Quis dives salvetur* 13,1.
   Dank gaat uit naar mw. Christine van Wijnbergen, die in mei 1985 in het kader van haar hoofdvakstudie oude geschiedenis aan de K.U. te Nijmegen een goed gedocumenteerde scriptie over de christelijke armenzorg in Noord-Afrika geschreven heeft, getiteld 'Heidense euergesia en christelijke caritas in Noord-Afrika (180-250)'.
6. *Didache* 12, 3-5.
7. Zie L. de Blois, *The policy of the emperor Gallienus* (Leiden 1976) 175-185.
8. Zie Tertullianus, *Apologeticum* 38-39.
9. L. W. Country man, *The rich christian in the church of the early empire. Contradictions and accomodations* (New York/Toronto 1980) 151-162.
10. D.w.z. de verering van de overleden keizers, die volgens de officiële theorie onder de goden opgenomen waren, en soms ook van de nog levende heerser.
11. Zie Plinius, *Epist*. X 96-97.
12. Zie Eusebius, *Historia ecclesiastica* 7, 21 (de pest in Alexandrië) en J. Gage, *La montée des Sassanides* (Parijs 1965) 315 v.
13. Origenes, *Contra Celsum* 8, 68-73.
14. Zie Eusebius, *Hist. eccl*. 4, 26, 7-11.
15. In 212 gaf keizer Caracalla het Romeinse burgerrecht aan praktisch alle vrije ingezetenen van het Romeinse rijk.
16. Ik heb dit elders behandeld. Zie L. de Blois, 'The reign of the emperor Philip the Arabian' in *Talanta* 10-11 (1978-1979) 40 e.v.
17. Eusebius, *De laudibus Constantini* 16.
18. Zie de derde canon van het concilie van Arelate (= Arles) (1,2,207 Bruns); vgl. A. von Harnack, *Militia Christi* (Darmstadt[2] 1963) 87 e.v. Zie Athanasius, *Epist. ad Ammonium*, in Migne, *Patrologia Graeca* 26, 1173 B.
19. Solitair levende heremieten waren er voor het eerst in de derde eeuw, in Egypte. In de vierde eeuw ontstonden daar ook de eerste kloosters. In dit korte bestek kan op deze belangrijke ontwikkeling niet ingegaan worden. Verwezen zij naar de in noot 1 genoemde kerkgeschiedenis van Daniélou.

Literatuur

T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge Mass./Londen 1981).
L. de Blois en A.H. Bredero, *Kerk en vrede in oudheid en middeleeuwen* (Kampen 1980) 24-74.
L. W. Countryman, *The rich christian in the church of the early empire. Contradictions and accomodations* (New York 1980).
J. Daniélou, *Geschiedenis van de Kerk I: van de stichting der kerk tot de vierde eeuw* (Hilversum/Antwerpen 1963).
W. H. C. Frend, *Martyrdom and persecution in the early church* (Oxford 1965).
E. Herrmann, *Ecclesia in republica. Die Entwicklung der Kirche von pseudo-staatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz* (Frankfurt a. M./Bern 1980).
P. Keresztes, *Constantine. A great Christian monarch and apostle* (Amsterdam 1981).
R. Mac Mullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven/Londen 1984.
G. Schöllgen, 'Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zcit. Tertullians Zeugnis für Karthago' in *Römische Quartalschrift* 77 (1982) 1-29.
J. Speigl, *Der römische Staat und die Christen* (Amsterdam 1970).
R. L. Wilken, *The Christians as the Romans saw them (New Haven 1984).*

DE OUDSTE MARTELAARSACTEN UIT NOORD-AFRIKA

De acten van de martelaren van Scilli (180 n. Chr.)

1. Onder het consulaat van Praesens (voor de tweede maal) en Qaudianus, op de 17de juli, werden Speratus, Nartzalus, Cittinus, Donata, Secundaen Vestia het vertrek van de proconsul binnengeleid. De proconsul Saturninus zei: 'U kunt de clementie van onze heer de keizer verkrijgen, als u tot het gezond verstand terugkeert'.
2. Speratus zei: 'We hebben nooit kwaad gedaan, we hebben ons nooit voor slechte dingen geleend. Nooit hebben we een vervloeking uitgesproken, maar als we slecht bejegend waren hebben we dank betuigd, omdat we onze eigen heerser hoogachten'.
3. De proconsul Saturninus zei: 'Ook ons ontbreekt het niet aan godsdienstzin en onze godsdienst is eenvoudig: wij zweren bij de genius van onze heer, de keizer, en wij storten gebeden voor zijn gezondheid - wat u ook moet doen'.
4. Speratus zei: 'Als u rustig luistert, verhaal ik U over het mysterie van de eenvoud'.
5. Saturninus zei: 'Als u onze heilige gebruiken in een kwaad daglicht begint te stellen, zal ik niet naar u luisteren; maar zweer liever bij de genius van onze heer, de keizer'.
6. Speratus zei: 'Ik voor mij erken het rijk van deze wereld niet. Veeleer dien ik die God, die geen mens gezien heeft en die niemand met deze ogen kan zien. Ik heb niet gestolen, maar van wat ik koop betaal ik de belasting, want ik erken mijn heer, de heerser van de koningen en van alle volkeren'.
7. De proconsul Saturninus zei tot de overigen: 'Houdt er mee op tot deze overtuiging te behoren'. Speratus zei: 'Het is een slechte overtuiging een moord te begaan, een vals getuigenis af te leggen'.
8. De proconsul Saturninus zei: 'Hebt toch geen deel aan deze dwaasheid'. Cittinus zei: 'Wij hebben geen ander die we moeten vrezen dan de heer onze God, die in de hemel is'.
9. Donata zei: 'Breng eer aan de Caesar als de Caesar; maar wij vrezen God'. Vesria zei: 'Ik ben christen'. Secunda zei: 'Wat ik ben, dat wil ik zijn'.
10. De proconsul Saturninus zei tegen Speratus: 'U blijft er bij christen te zijn?' Speratus zei: 'Ik ben christen'. En alle anderen stemden met hem in.
11. De proconsul Saturninus zei: 'Wilt u soms enige tijd om u te beraden?' Speratus zei: 'Bij een zo rechtvaardige zaak is geen enkel beraad nodig'.
12. De proconsul Saturninus zei: 'Wat zit er in uw doos?' Speratus zei: 'Boeken en brieven van een rechtvaardig man. Paulus genaamd'.
13. De proconsul Saturninus zei: 'U krijgt een uitstel van dertig dagen. Laat uw gedachten er nog eens over gaan'. Speratus zei opnieuw: 'Ik ben christen'. En allen stemden met hem in.
14. De proconsul Saturninus las het vonnis van een schrijftablet voor: 'Speratus, Nartzalus, Cittinus, Donata, Vesria, Secunda en de overigen die bekend hebben volgens christelijke riten te leven, worden, omdat ze na geboden gelegenheid om weer tot het gebruik van de Romeinen terug te keren, hardnekkig hebben volhard,
15. Speratus zei: 'Wij danken God'. Nartzalus zei: 'Vandaag zijn we martelaren in de hemel. God zij dank'.
16. De proconsul Saturninus liet door een heraut omroepen: 'Ik heb bevel gegeven tot terechtstelling van Speratus, Nartzalus, Cittinus, Vetarius, Felix, Aquilus, Lactantius, Januarius, Generosa, Vestia, Donata en Secunda'.

17. Allen zeiden: ‘God zij dank’.
En zo hebben ze allen samen de krans van het martelaarschap ontvangen en heersen ze samen met de Vader en de Zoon en de Heilige Geest in alle eeuwen der eeuwen. Amen.

Sarcofaag, Rome, Museo Laterano 161, ca. 300-325 n. Chr. V.l.n.r.: het waterwonder van Petrus, de gevangenneming van Petrus; het wonder van Kanaän, een orante; Christus geneest een blinde; de spijziging; de opwekking van Lazarus.
Opvallend is de overeenkomst tussen de jachtscène rechts boven (twee mannen met jachtbuit en hond) en een mozaïekfragment in de Romeinse villa te Piazza Armerina (4de eeuw n. Chr.; zie foto boven).

De houding van de christenen ten opzichte van de profane cultuur

A. Hilhorst

De christenen en de wereld

Onze oudste gegevens tonen ons een christendom dat weinig geïnteresseerd is in een ontmoeting met de profane cultuur. De eerste christenen zien uit naar een spoedige wederkomst van hun Heer en met die wederkomst is het einde van de tijden bereikt. Het is dus nutteloos zich breeduit in die 'tijden' te installeren. Paulus schrijft aan de gelovigen in Corinthe: 'Wat ik bedoel, broeders, is dit: we hebben nog maar een korte tijd. Laten in de tijd die nog rest de getrouwde mannen leven als hadden ze geen vrouw; wie wenen, als weenden ze niet; wie zich verheugen, als verheugden ze zich niet; wie iets kopen, als bezaten ze het niet; wie met aardse goederen omgaan, zonder er hl op te gaan. Want de huidige wereld gaat voorbij' (*1 Cor.* 7, 29-31). Als de wederkomst uitblijft en men zich op een meer duurzaam verblijf in deze wereld voorbereidt, blijft toch de grondtoon er een van reserve: wij zijn burgers van een ander rijk. Ons vaderland is in de hemel en ons leven in deze wereld is slechts een ballingschap.[1]

Ballingschap bovendien in een vijandig land, want de wereld is in de macht van de Boze en zijn trawanten. Weliswaar zijn de christenen uit zijn macht verlost, maar zijn aanvallen duren voort. Zo is het hele leven een strijd tegen de duivel. 'Legt de wapenrusting Gods aan om te kunnen standhouden tegen de listen van de duivel. Want onze strijd gaat niet tegen vlees en bloed, maar tegen de heerschappijen, tegen de machten, tegen de wereldbeheersers van deze duisternis, tegen de boze geesten in het luchtruim', heet het in de *Brief aan de Efesiërs* (6,11-12). Wij zijn wellicht geneigd deze strijd uitsluitend als een privé-aangelegenheid op te vatten. Voor de oude christenen speelde hij zich echter voor een groot deel in de openbaarheid af. In het bijzonder moeten we hierbij denken aan de heidense goden.

'Alle goden van de heidenen zijn demonen', lazen ze bij de psalmist,[2] en ze namen deze uitspraak volkomen ernstig. Overal waar men op de goden stuitte - en waar was dat niet in de antieke samenleving? -, had men in werkelijkheid met demonen te doen en was verzet geboden. Vanzelfsprekend kon een christen niet deelnemen aan de heidense offers. Werd hij daartoe geprest, als burger of in het leger, dan diende hij standvastig te blijven, al kostte het hem het leven. Maar hij maakte zich al schuldig aan afgodendienst wanneer hij vlees op de markt kocht dat van een offerplechtigheid was overgebleven.[3] Het raadplegen van een waarzegger of een sterrenwichelaar, het in de

arm nemen van een magiër hield een erkenning in van de macht van de demonen en was dus taboe. Met de mythologie, en haar uitbeelding in letteren en kunst, had hij zich niet in te laten. De publieke vermakelijkheden, vooral de gladiatorenspelen, maar ook het theater en de renbaan, waren verboden terrein.

Was de wereld dan een mijnenveld, waarin men zich maar beter niet kon begeven? Geen sprake van! De christenen bewonen de wereld temidden van alle andere mensen en nemen als vanzelfsprekend hun plaats in de samenleving in. Beroemd is de schildering van Tertullianus - eind tweede eeuw - in zijn *Apologeticum*: 'Wij zijn immers geen Brahmanen of Indische gymnosofisten, geen bosbewoners of mensen die buiten het leven staan... Zo wonen wij samen met u in deze wereld en laten niet na uw forum, uw markt, uw badhuizen, winkels, werkplaatsen, herbergen, uw weekmarkten en verdere plaatsen van handel en verkeer te bezoeken. Wij bevaren met u de zeeën, wij dienen met u in het leger, wij bewerken de aarde en drijven handel; de voortbrengselen van onze kunstvaardigheid en van ons handwerk brengen wij op de markt en bieden ze u te koop aan.' (*Apol*. 42, 1-3, vert. Chr. Mohrmann). Deze voorstelling van zaken wordt ons door vele andere gegevens bevestigd. Zoveel is dus wel duidelijk: de christenen mogen de wereld dan al principieel afwijzen, ze wonen en werken erin als ieder ander.

Tussen het dagelijks leven, waarin de christenen hun plaats innamen en de heidense godsdienst, waartegen zij onverzettelijk bleven, ligt een gebied waar men moest kiezen tussen aanvaarding en verwerping: het gebied van de dingen des geestes, de cultuur, en meer in het bijzonder de letteren, de wijsbegeerte en de wetenschap. Welke houding hebben de christenen hier aangenomen? Om deze vraag te beantwoorden, zullen we vooreerst een stap terug doen in de geschiedenis en ons afvragen hoe de Joden gestaan hebben tegenover de hen omringende cultuur. De christenen komen immers voort uit het Jodendom. Hun oudste geschiedenis is in zekere zin niet anders dan een stukje Joodse geschiedenis, en ook als zij meer en meer eigen wegen gaan, stelt de schat aan ervaringen en ideeën die ze uit hun Joodse verleden hebben meegebracht hen in staat hun richting te vinden zonder eerst iedere stap theoretisch te moeten doordenken. Tenslotte grijpen ze ook bewust terug op de denkarbeid van hun Joodse voorgangers.

Het Joodse voorbeeld

In de eeuwen rondom het begin van onze jaartelling wonen de Joden deels in hun stamland Palestina en deels als minderheidsgroepen in de diaspora of verstrooiing: de Westelijke diaspora gevormd door de landen aan de Middellandse Zee, vooral Syrië, Egypte en Klein-Azië, en de Oostelijke diaspora bestaande uit Babylonië. In de Oostelijke diaspora hebben de Griekse taal en cultuur geen grote veroveringen gemaakt; daarom zullen we dat gebied buiten beschouwing laten. Maar in Palestina is de situatie al heel anders.[4] De Joden spreken hier gewoonlijk Aramees, maar het Grieks wordt door zo velen beheerst of althans verstaan dat we het de status van tweede taal mogen toekennen. We vinden het bij voorbeeld gebruikt in talrijke grafschriften. Maar ook de gemeenschap van Qumran, die zich uit protest tegen de verwereldlijkte tempel-priesterschap van Jeruzalem in de woestijn had terug-getrokken, had in haar bibliotheek Griekse boeken naast Hebreeuwse en Arameese. En de briefwisseling van de Joodse vrijheidsstrijder Bar-Kochba, de held van de opstand tegen de Romeinen onder keizer Hadrianus, was blijkens recente vondsten voor een deel in Hebreeuws en Aramees en voor een deel in het Grieks geschreven. In de Westelijke diaspora is de positie van het Grieks nog veel sterker. Hier heeft het al in de derde eeuw voor Chr. de Semitische talen zozeer verdrongen, dat de vijf boeken van

Mozes, de Pentateuch, in het Grieks vertaald moeten worden, aangezien het gros van de Joden de Hebreeuwse tekst niet meer kan verstaan. Zo verbaast het ons ook niet dat in de Westelijke diaspora honderden Joodse papyri en inscripties in het Grieks tegenover slechts weinige in Hebreeuws en Aramees zijn teruggevonden.

In deze omstandigheden moest het Grieks ook tot een uitdrukkingsmiddel van de Joodse godsdienst worden. De zojuist genoemde vertaling van de Pentateuch is hier van onmetelijke betekenis geworden, eerst voor de Joden en vervolgens ook voor de christenen. De vertalers stonden voor een moeilijke taak. Zonder over voorbeelden of woordenboeken te beschikken moesten zij de heilige teksten zo in het Grieks weergeven, dat ongewenste reminiscenties aan de heidense godsdienst werden vermeden. Ongetwijfeld heeft hun werk soms een zekere vervorming van voorstellingen teweeggebracht, maar over het geheel genomen hebben zij een indrukwekkende prestatie geleverd. In aansluiting aan de Pentateuch werden ook de andere boeken van de Hebreeuwse bijbel geleidelijk in het Grieks vertaald (hier kon men natuurlijk profiteren van de ervaringen van de eerste vertalers, al was het maar door zich ertegen af te zetten), en ontstond een direct in het Grieks geschreven religieuze literatuur. De vertalingsteksten en enkele geschriften uit de laatstgenoemde categorie werden gebundeld in de collectie die bekend gebleven is onder de naam Septuagint.[5]

De vertalers stelden zich ten doel zowel de vorm als de inhoud van de Hebreeuwse bijbel getrouw weer te geven. Zij konden zich daarom niet bekommeren om de stilistische eisen die de Grieken aan een letterkundig werk stelden en evenmin gebruik maken van het gedachtengoed van de Griekse dichters en denkers. De auteurs van oorspronkelijk Griekse werken waren daarin uiteraard vrijer. Zij hebben hun taak verschillend opgevat. Terwijl sommigen zich alleen door de vertalingsteksten laten inspireren, zien we bij anderen een toenadering tot Griekse idealen. Zo behandelt de Joodse dichter Ezechiël de uittocht uit Egypte in de vorm van een Hellenistisch drama, een drama dat inderdaad voor opvoering bestemd geweest schijnt te zijn. Een ander voorbeeld zijn de zogenaamde *Sibyllijnse Orakels*: Joodse propaganda in Homerische hexameters en in de mond gelegd van een heidense zieneres. Voor het proza noem ik slechts de beide hoogtepunten van de Hellenistisch-Joodse literatuur: de Alexandrijnse denker Philo, die aan het begin van onze jaartelling in vele verhandelingen getracht heeft de godsdienst van Israël te formuleren in de categorieën van de Griekse wijsbegeerte, en de Palestijnse historicus Flavius Josephus, die twee a drie generaties later onder meer de geschiedenis van het Joodse volk vanaf de schepping tot zijn eigen tijd te boek heeft gesteld (in zijn *Joodse Oudheden*; de overeenkomst in titel met de *Romeinse Oudheden* van Dionysius van Halicarnassus is niet toevallig).

De Griekse cultuur was van een onweerstaanbare kracht; het was onmogelijk zich aan haar invloed te onttrekken. Maar die invloed had ook iets bedreigends: wat waren de eigen tradities nog waard naast die van de superieure Griekse beschaving? De Romeinen hebben met deze vraag geworsteld en haar op hun eigen wijze opgelost: toegegeven dat anderen de meerderen waren in de kunst, het woord, de wetenschap - de Romeinen waren geroepen door hun heerschappij de mensheid de vrede te brengen. Bij de Joden gingen de gedachten in een andere richting. Het Joodse volk, zo betoogde men, overtrof de Grieken verre in ouderdom, en de heidense wijsgeren, Heraclitus, Plato, Pythagoras, hadden hun wijsheid slechts ontleend aan Mozes en de profeten, aan wie ze door God was geschonken. Ook liet men gaarne Griekse stemmen getuigen voor de waarheid van de Joodse godsdienst; de reeds genoemde *Sibyllijnse Orakels* zijn daar een voorbeeld van. Impliciet wordt met dit alles toegegeven, dat ook bij de heidenen delen van de waarheid te vinden zijn. Philo, met zijn gewone

onbevangenheid, spreekt deze gedachte openlijk uit. Naar zijn mening hebben de Griekse wijsgeren hun kennis van de waarheid deels aan Mozes te danken, deels met de rede ontdekt en deels, evenals de profeten, door een inspiratie van God ontvangen.

Het vroegste christendom

Het christendom is ontstaan in Palestina, in een Aramees sprekend Joods milieu. Maar al heel vroeg moet het in contact gekomen zijn met het Grieks, dat daar immers, zoals we zagen, door velen gesproken of tenminste begrepen werd. Het is niet uitgesloten, dat Jezus zich incidenteel van het Grieks bediend heeft.[6] De gemeente in Jeruzalem kent in de jaren 40 zowel Aramees als Grieks sprekende leden (*Hand*. 6,1). Voor de geloofsverkondigcrs die over de wereld uittrokken was het Grieks uiteraard onmisbaar. Een van hen, Paulus, oorsponkelijk een diaspora-Jood, maar in Jeruzalem 'opgevoed aan de voeten van Gamaliël volgens de strenge opvattingen van de voorvaderlijke Wet' (*Hand*. 22,3), staat in Athene op de Areopagus een gezelschap van Griekse wijsgeren te woord en citeert daarbij uit de Hellenistische dichter Aratus (*Phaen*. 5):

τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν,
'want van Hem stammen wij ook af' (*Hand*. 17, 28).

In de periode van ongeveer 50 tot 150 komt de oudste christelijke literatuur tot stand, het Nieuwe Testament, de Apostolische Vaders en enkele nieuwtestamentische apocriefen. Deze literatuur is bestemd voor gebruik in eigen kring en geeft geen blijk van pogingen de smaak van literaire fijnproevers te behagen. Later, als het Nieuwe Testament onder ogen van intellectuelen komt, zal deze onopgesmukte stijl een gevoelige handicap voor de aanvaarding van het christendom zijn. Augustinus vertelt ons in zijn *Belijdenissen* (3, 5, 9), dat de Heilige Schrift hem bij eerste kennismaking *visa est... indigna quam Tullianae dignitati compararem*, 'niet te vergelijken scheen met de indrukwekkende schoonheid van een Cicero'. De propaganda moest van de nood een deugd maken door bewondering te wekken voor de paradox: sublieme gedachten verwoord door eenvoudige vissers, met een verwijzing naar *Maitheüs* 4, 18.[7]

Heel dit eerste tijdvak is voor wat ons onderwerp betreft slechts een voorspel. Het christendom richtte zich tot de Joden in de diaspora en de eenvoudige milieus in de heidense wereld. De eigenlijke dragers van de profane cultuur, de intellectuelen, komen eerst in de loop van de tweede eeuw in nader contact met het christendom. Met hen zullen we ons wat langer moeten bezighouden. Opnieuw doen we daartoe een stap terug in de geschiedenis.

Het opvoedingsideaal van Isocrates

Aan het einde van de klassieke periode van het oude Griekenland, in de eerste helft van de vierde eeuw voor Chr., had de Athener Isocrates een ideaal van cultuur geformuleerd dat voorbestemd was een geweldige opgang te maken.[8] De gehele oudheid door bleef het het gemeenschappelijk gevoelen van de grote meerderheid van de ontwikkelde mensen. Zijn uitgangspunt was, dat de ware geestelijke vorming van de mens slechts verkregen kon worden door de studie van de welsprekendheid, de retoriek. Retoriek is voor ons, moderne mensen, ongeveer synoniem met 'holle retoriek'. Isocrates dacht er anders over. Om te beginnen wees hij op de unieke waarde van het woord. Het vermogen tot spreken onderscheidt de mens van alle andere wezens. Het stelt hem in staat tot een uitwisseling van gedachten waardoor het hem

mogelijk wordt het recht vast te leggen, talenten te ontplooien, kunsten en wetenschappen tot ontwikkeling te brengen. Vervolgens, aldus Isocrates, houdt de welsprekendheid veel meer in dan het beheersen van een aantal regels aangaande het opbouwen van een redevoering: een goede redenaar moet kunnen steunen op een veelzijdige kennis. Tenslotte heeft de welsprekendheid ook een ethische zijde. De redenaar is een opvoeder. Hij zal zich van nature aangetrokken voelen tot edele onderwerpen, die het beste in zijn toehoorders wakker roepen, en hij zal door een respectabel leven gezag aan zijn woorden willen bijzetten.

De modellen waarop de leerling zich moet richten zijn de grote klassieke schrijvers, van Homerus af. Bij hen vindt hij niet alleen de regels voorbeeldig toegepast: zij zijn voor hem ook bronnen van kennis en wijsheid en leveren hem die schat van verhalen, ideeën en citaten die hem en zijn toehoorders in gelijke mate dierbaar zijn en die in de meest uiteenlopende samenhangen te pas gebracht kunnen worden. Het is niet mogelijk hier Isocrates' onderwijsprogramma gedetailleerd te beschrijven. Maar ook zonder dat zal het duidelijk zijn dat de welsprekendheid voor hem niet een specialisme is naast andere specialismen. Het gaat hem om de ontplooiing van de mens als geheel, om het vermogen helder te denken, zuiver te oordelen en gedachten in een begrijpelijke en aantrekkelijke vorm over te dragen. Isocrates' onderwijssysteem was bij uitstek bruikbaar: zij die in deze leerschool gevormd waren konden in de antieke wereld, waarin specialistische kennis en vaardigheid zoveel minder belangrijk waren dan bij ons, eigenlijk overal ingezet worden.

Tenslotte moet er nog op gewezen worden, dat naar het oordeel van Isocrates en zijn talloze volgelingen alleen zij die aan deze vorming deel hadden in de ware zin als Grieken, of laat ons voor deze gelegenheid zeggen: Hellenen, konden gelden. Alle anderen, zeker de niet-Grieken, maar ook diegenen van de Grieken die zich deze vorming niet eigen gemaakt hadden, waren barbaren. Van hen viel niets te leren, hoogstens zouden ze zich door volhardende inspanning tot het niveau van de ware Hellenen kunnen opwerken.[9]

De profane cultuur in contact met het christendom

Het is duidelijk dat deze mentaliteit de toegang tot de christelijke boodschap niet vergemakkelijkte, en we hebben genoeg getuigenissen van de verachting waarmee heidense intellectuelen deze in hun ogen barbaarse beweging van de hand wezen. Ook zij die tot het christendom toetraden hebben grote bezwaren moeten overwinnen; we noemden reeds het voorbeeld van Augustinus. Toch zijn steeds meer ontwikkelde mensen tot het christendom overgegaan. Welke houding namen nu deze bekeerlingen aan tegenover de profane vorming die zij in hun eerdere leven hadden ontvangen? Zeiden ze met Paulus (*Fil*. 3,7), en in toepassing op hún situatie: 'Alles wat mij winst was, heb ik om Christus' wil schade geacht'? Het zou naïef zijn dat te denken. Een godsdienst is immers op zichzelf nu eenmaal niet een complete cultuur, maar moet zich veeleer uitdrukken in de cultuur waarin hij zich voordoet. In het algemeen zullen de nieuw bekeerden hier dan ook helemaal geen probleem hebben gezien, en in feite hebben zij hun 'heidense' kundigheden inderdaad in dienst van het nieuwe geloof gesteld.

We zien dit bij een figuuur als Justinus († ± 165). Nadat hij zich in verschillende wijsgerige stelsels had laten onderrichten zonder te vinden wat hij zocht, kwam hij, zoals hij zelf verhaalt (*Dial*. 2-8), tenslotte met een eerbiedwaardige grijsaard in aanraking, die hem verwees naar de profeten; dezen konden hem de kennis van God en de door Hem gezonden Christus meedelen. Deze leer bevredigde Justinus. Hij sloot

zich bij de christenen aan en verkondigde, rondreizend en gehuld in de filosofenmantel, het christendom. Hij ontwikkelde zich tot een vruchtbaar schrijver, die ook de discussie met de niet-christelijke wereld aanging, met de heidenen in twee *Apologieën* en met de Joden in zijn *Dialoog met Trypho*. Alles verwijst hier naar de profane cultuur: het optreden als rondreizend filosoof, de wijsgerige stijl van discussiëren, het genre van de dialoog, het taalgebruik. Hetzelfde zien we bij de temperamentvolle Afrikaan Tertullianus (± 200), een voormalig heidens advocaat, die wel veel lelijks over de heidense cultuur te zeggen heeft, maar zich in zijn retorische stijl en door de Stoïsche inslag in zijn opvattingen als een trouwe leerling van die cultuur verraadt.

Het is niet mogelijk hier ook maar een keuze uit de christelijke auteurs te bespreken die blijk geven van een profane eruditie. Tot de allerbelangrijkste behoren de Alexandrijnse geleerden Clemens (± 200) en Origenes (eerste helft derde eeuw) en de vierde-eeuwse drie 'grote Cappadociërs' Basilius, zijn broer Gregorius van Nyssa en zijn vriend Gregorius van Nazianze. De Antiocheen Johannes Chrysostomus (± 350-407) is wellicht een leerling geweest van de beroemde heidense retor Libanius; naar veler oordeel heeft hij de meester in welsprekendheid nog overtroffen. Voor het Latijnse Westen moeten tenminste naast Tertullianus de voormalige retor Cyprianus (± 250) en figuren als Lactantius (± 300), Ambrosius (tweede helft vierde eeuw), Hieronymus (± 400) en bovenal Augustinus (354-430) genoemd worden. Hier vinden we ook begaafde dichters die de profane literaire traditie voortzetten, met name Augustinus' tijdgenoten Prudentius en Paulinus.

Deze auteurs zijn niet allen geboren heidenen. Ontwikkelde christenen stelden er prijs op hun kinderen de opleiding te geven die zij ook zelf hadden genoten: de profane school. Dit onderwijs had nog niets van zijn deugdelijkheid verloren. Het was de normale weg tot een maatschappelijke carrière en had zich inmiddels ook voor de vorming van een kerkelijk kader in bestuur en wetenschap onmisbaar gemaakt. De Kerk had geen alternatief aan te bieden; zo blijft het profane onderwijs ook na de kerkvrede van 313 de normale opleiding voor jeugdige christenen.[10]

Tegen deze achtergrond kunnen wij een maatregel van keizer Julianus († 363) beter beoordelen. Julianus was na een christelijke opvoeding overgegaan naar een neoplatoons getinte heidense godsdienstigheid (vandaar zijn bijnaam 'de Afvallige'). Kort na zijn ambtsaanvaarding verbood hij de christenen onderwijs te geven in de klassieke literatuur, aangezien christelijke leraren de daarin neergelegde overtuigingen niet zouden kunnen delen. Zij zouden, aldus de keizer, beter 'naar de kerken van de Galileeërs kunnen gaan om Mattheüs en Lucas uit te leggen' (*Brief* 61 Bidez). Het was duidelijk dat Mattheüs en Lucas niet de plaats van Thucydides en Demosthenes konden innemen. De leraren werden dus werkeloos. Maar veel erger was, dat ook de christelijke leerlingen werden getroffen, die van nu af alleen bij overtuigde heidenen school konden gaan en dus wel gedwongen waren van dat onderwijs af te zien, met alle gevolgen van dien. Maar de keizer stierf spoedig, waarna de maatregel werd opgeheven.

Julianus had met zijn maatregel een gevoelige snaar geraakt omdat hij deze motiveerde met een argument waartegen de christenen niet veel konden inbrengen. Sterker nog, reeds anderhalve eeuw eerder had de radicale christen Tertullianus precies hetzelfde argument gebruikt om precies hetzelfde te bewijzen: christenen hadden niets te zoeken bij de heidense schrijvers. Het was dus ook voor christelijk bewustzijn niet geheel vanzelfsprekend zich met de klassieke letteren in te laten. We merken dan ook, vooral in het Westen, meermalen een gêne, bij voorbeeld als Augustinus zich met spijt herinnert dat hij als jongen weende om de dood van Dido (*Belijdenissen* l, 13, 20) of als Hieronymus zich in de droom door Christus hoort

toevoegen: *Ciceronianus es, non Christianus*, 'Cicero is je held, niet Christus' (*Brief* 22, 30, 4).

Maar de tegenstemmen ontbreken niet. In esthetisch opzicht kan men van de heidense letterkunde leren, hoe de waarheid met een haar passend gewaad bekleed kan worden. De anonieme vierde-eeuwse auteur van de *Briefwisseling lussen Paulus en Seneca* laat de heiden Seneca de christen Paulus toewensen: *Vellem itaque, cum res eximias proferas, ut maiestati earum cultus sermonis non desit*, 'Ik zou dus willen, dat de uitnemende gedachten die jij uitspreekt niet verstoken zijn van de schoonheid van de taal' (*Brief* 7). Naar de inhoud genomen, zo betoogt men verder, leert de profane letterkunde een mens al die vaardigheden die hij in zijn (leidende) positie nodig heeft. In het bijzonder wekt zij hem op tot de beoefening van de deugden en verschaft zij hem de kennis die hij nodig heeft bij de studie van de theologie, in het bijzonder de bijbelverklaring.

De controverse is intussen meer schijn dan werkelijkheid. Dezelfde Tertullianus die de christenen de toegang tot de heidense schrijvers ontzegt erkent de noodzaak van een profane opvoeding, en Basilius, die een verhandeling wijdt aan het nut van de klassieke letteren, maant tot een zorgvuldige keuze om de gevaren die aan de lectuur verbonden zijn te vermijden. Vrijwel allen zijn het tenslotte daarin eens, dat een christen zich na voltooiing van zijn studies niet meer met de heidense schrijvers moet ophouden, maar dat ze voor het onderwijs onontbeerlijk zijn.[11]

Dit brengt ons tot een laatste punt. De Kerk heeft de klassieken aanvaard als de grondslag van het onderwijs. Zij heeft daarom, ook in de eeuwen waarin het haar vrij stond anders te beslissen, de klassieke auteurs en daarmee de antieke cultuur van de ondergang gered. Zo heeft zij de Westerse mens een inspiratiebron verschaft waaruit het moderne denken en de moderne wetenschap zijn voortgekomen. Het risico dat hij daarbij afstand zou nemen van de christendom zelf, heeft zij als het minste van twee kwaden aanvaard.

Noten

1. Nader hierover J. Roldanus, *Vreemdeling zonder vaste woonplaats. Vroegchristelijke gedachten over geloof en vreemdelingschap*, Leiden 1980.
2. Psalm 96,5. In plaats van 'demonen' hebben de moderne bijbelvertalingen 'afgoden', maar de Septuagint heeft δαιμόνια en de Vulgaat *daemonia*. Zie voor de demonen het artikel 'Geister (Dämonen). C. Christhch' in *Reallexikon für Antike und Chnsiemum* 9, 1976, kol. 687-797.
3. Zie het artikel 'Idolothytes' in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* VII 1, 1926, kol. 63-66 en G. Berthiaume, *Les rôles du mágeiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne* (Mnemosyne, Suppl. 70), Leiden 1982, biz. 62-70.
4. A. Zie voor het volgende de studies van M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, Tübingen 1973[2] en *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judeniums in vorchristlicher Zeit,* Stuttgart 1976, en E. Schürer - G. Vermes - F. Millar - M. Black, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*, II, Edinburgh 1979, blz. 1-84. Zeer lezenswaard is ook Y. Amir, 'Wie verarbeitete das Judentum fremde Einflüsse in hellenistischer Zeit?', *Judaica* 38, 1982, blz. 150-163.
5. Oorspronkelijk werd deze naam alleen aan de Griekse Pentateuch gegeven; later duidden de christenen er het hele Griekse Oude Testament mee aan. Zie over de Septuagint J. Coste, 'La première expérience de traduction biblique: la Septante', *La Maison-Dieu* 53, 1958, blz. 56-88.
6. Zie J. A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays,* Missoula, Montana 1979, blz. 37.
7. Zie over deze topos G. J. M. Bartelink, 'Sermo piscatorius. De 'visserstaal' van de apostelen', *Studia Catholica* 35, 1960, blz. 267-273.

8. Zie voor liet volgende H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, septième édition, Paris z.j., blz. 131-147. Het concurrerende filosofische opvoedingsideaal van Plato, en de situatie in het Latijnse Westen moeten hier onbesproken blijven. Ook daarvoor zij naar Marrou verwezen.
9. Zie hierover J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren. Aus der Geschichte des Nationalbewustseins*, Leipzig 1923.
10. Nader hierover J. den Boeft, 'Christenen en onderwijs in de eerste vier eeuwen', *Lampas* 14, 1981, blz. 210-228.
11. Marrou, a.w., blz. 456-462.

Literatuur

De literatuur over ons onderwerp is immens. Twee recente publicaties met overvloedige opgave van titels zijn C. Andresen, 'Antike und Christentum', *Theologische Realenzyklopädie* 3, 1978, blz. 50-99 en H. Hagendahl, *Von Tenullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum*, Göteborg 1983.

Afsluitplaat van een wandgraf, uit Rome en te dateren rond 300. Naast de herder zijn drie christelijke tekens ingekrast: een vis; vier broden met kruisvormige insnijding, een anker. De inscriptie luidt: Domitia, spirito tuo bono, wellicht te interpreteren als: 'Voor jou, Domilia, met je goed karakter!' (Foto: Pontificia commissione di archeologia sacra, Lor Tl 2). Zie art. A. Provoost.

DE CHRISTENEN IN DE WERELD

In de anonieme brief aan Diognetus, die waarschijnlijk tegen 200 geschreven is, wordt de levenswijze van de christenen gecontrasteerd met die van hen, die 'van deze wereld' zijn.

cap. 5-6. De christenen verschillen niet in woonplaats en evenmin in taal of gebruiken van de andere mensen. Ze bewonen immers geen eigen steden, bedienen zich niet van een afwijkende taal en leiden geen opvallend leven. Ze hebben die leer niet verkregen door de toeleg en interesses van bemoeizuchtige lieden, en ze hebben geen menselijke leer onder beheer zoals sommige anderen. Ze bewonen Griekse steden of steden in den vreemde, zoals dit ieder ten deel gevallen is, houden aan hun locale gebruiken vast in kleding, voeding en hun verdere levenswijze. Maar de inrichting van hun leven zoals ze die naar buiten zichtbaar maken, dwingt bewondering af en is naar algemeen gevoelen paradoxaal. Ze wonen in hun eigen vaderstad, maar als zijn ze bijwonenden. Ze hebben aan alles als burgers deel, maar ondergaan alles als vreemdelingen. Elke vreemde plaats geldt voor hen als vaderstad, en elke vaderstad is voor hen als een vreemd land. Ze huwen zoals allen, ze brengen kinderen ter wereld, maar leggen hun boorlingen niet te vondeling. Met anderen delen ze hun maal, niet hun bed.

Ze zijn in het vlees, maar leven niet naar het vlees. Ze verblijven op aarde maar hun burgerschap is in de hemel. Ze gehoorzamen aan de vastgestelde wetten, maar in hun eigen levenswijze stijgen ze boven de wetten uit. Ze beminnen allen, maar worden toch door allen vervolgd. Ze worden niet gekend en toch worden ze veroordeeld. Ze worden ter dood gebracht, maar weer tot leven gewekt. Ze zijn bedelaars, maar maken velen rijk. Aan alles hebben ze gebrek, en toch aan alles overvloed. Ze worden gesmaad en in de smadelijke bejegeningen schuilt hun verheerlijking; ze worden belasterd en tegelijkertijd gerechtvaardigd. Ze worden beschimpt - en ze zegenen, ze worden gehoond - en ze behandelen anderen met eerbied. Hoewel ze anderen goed doen, worden ze als booswichten gestraft; worden ze gestraft dan verheugen ze zich als worden ze tot leven gewekt. Door de Joden worden ze bestookt als behorend tot een andere stam en door de Grieken worden ze vervolgd. En die hen haten kunnen de reden van hun vijandschap niet noemen.

Om kort te gaan, wat de ziel in het lichaam is, dat zijn de christenen in de wereld. Over al de ledematen in het lichaam is de ziel verspreid, en de christenen over al de steden van de wereld. De ziel woont in het lichaam, maar ze behoort niet tot het lichaam; en de christenen wonen in de wereld, maar ze behoren niet tot de wereld. De ziel, onzichtbaar, wordt in het lichaam - zichtbaar als het is - bewaakt; zo ook bemerkt men dat de christenen in de wereld zijn, maar onzichtbaar blijft hun godsdienstzin. Het vlees haat de ziel en strijdt daartegen, hoewel het geen enkel onrecht ondervindt, omdat het verhinderd w^ordt zich aan genot te buiten te gaan; ook de wereld haat de christenen, zonder dat haar enig onrecht gedaan wordt, omdat ze zich tegen het genot te weer stellen. De ziel bemint het vlees dat haar haat en de ledematen. Zo beminnen ook de christenen hen die hen haten. De ziel is gekluisterd in het lichaam, maar zij is het die het lichaam bijeenhoudt. Zo woorden de christenen in de wereld vastgehouden als op een bewaakte post, maar zij zijn het die de wereld Bijeenhouden. De ziel, onsterfelijk, woont in een sterfelijk omhulsel. Zo zijn ook de christenen bijwonenden, in een vergankelijke omgeving, terwijl ze de onvergankelijkheid in de hemel verwachten. Gemaltraiteerd door te weinig voedsel en drank wordt de ziel juist beter; ook de christenen nemen, wanneer ze gestraft worden, dagelijks in aantal toe. God stelde hen op zulk een verantwoordelijke post, die het hun niet geoorloofd is te weigeren.

Het oudchristelijk Latijn

A. Bastiaensen

Christen werd je van het ene ogenblik op het andere. Toen Petrus op de eerste pinksterdag het samengestroomde volk had toegesproken, werden degenen die zijn woord aanvaardden, gedoopt (Acta apost. 2, 41). De eunuch van koningin Kandake uit Ethiopië kreeg zittend in zijn reiswagen les van de diaken Philippus naar aanleiding van een passage uit de profeet Jesaja: ze komen langs een vijver, van de gelegenheid tot dopen wordt onmiddellijk gebruik gemaakt (Acta apost. 8, 38). De prediking van Jesus Christus aanvaarden, in hem geloven, betekende gedoopt worden, en de gelijkstelling gold: christen - gelovige - gedoopte. Een honderd jaar later blijkt de proeftijd van het katechumenaat ingevoerd. In de gelijkstelling wordt gedoopte vervangen door doopleerling, katechumeen, maar voor het overige blijft ze geldig: christen werd je zo gauw je, gelovend in Jesus Christus, jezelf opgaf voor het katechumenaat. Tijdens deze aanleer- en inleefperiode was een belangrijk element van de verkondiging de benadrukking van de waardigheid van het *nomen christianum*: christen te mogen heten was een niet genoeg te waarderen, alle ontrouw uitsluitende uitverkiezing. Het meest sprekend getuigenis hiervan heeft ons Perpetua nagelaten, in het verslag dat ze in haar dagboekaantekeningen van het jaar 203 geeft van een gesprek met haar vader. Ze is katechumene, in de leer bij en bevriend met Saturus, die ook haar gezel zal zijn in de gevangenis. Nu is ze nog in voorlopig arrest bij de politie. Haar vader, een man van enig aanzien in Karthago (of een andere plaats in Romeins Africa), is ontroostbaar: hij houdt van zijn dochter en hij schaamt zich dat ze christin is geworden. Perpetua schrijft: *cum ... me pater verbis evertere cupiret et deicere pro sua affectione perseveraret: 'Pater' inquam, 'vides verbi gratia vas hoc iacens, urceolum sive aliud?' Et dixit: 'Video'. Et ego dixi ei: 'Numquid alio nomine vocari potest quam quod est?' Et ait: 'Non'. 'Sic et ego aliud me dicere non possum nisi quod sum, christiana'. Tunc pater motus hoc verbo mittit se in me ut oculos mihi erueret, sed vexavit tantum, et profectus est victus cum argumentis diaboli. Tunc paucis diebus quod caruissem patrem, Domino gratias egi, et refrigeravi absentia illius, In ipso spatio paucorum dierum baptizati sumus, et mihi Spiritus dictavit non aliud petendum ab aqua nisi sufferentiam carnis* (Passio Perp. 3, 1 e.v.).
'Toen mijn vader me van overtuiging wilde doen veranderen en in zijn genegenheid op mijn afvallen bleef aandringen, zei ik hem: 'Vader, zie je bij voorbeeld dat stuk vaatwerk daar staan, een kan of zo iets?' 'Ja' zei hij. En ik zei hem: 'Kan dat soms iets anders genoemd worden dan wat het is?' Hij zei: 'Nee'. 'Zo kan ik mezelf ook niets anders noemen dan wat ik ben, christin'. Toen, boos om dat woord, wierp hij zich op

me om mijn ogen uit te krabben, maar het bleef bij pijn doen, en verslagen ging hij weg met zijn satanspraatjes. Omdat ik toen een paar dagen geen last had van mijn vader, dankte ik de Heer; zijn afwezigheid was een opluchting voor me. In die paar dagen tussentijd werden we gedoopt, en de Geest hield me voor dat ik vanaf het doopsel alleen nog mocht bidden om kracht tot volhouden voor mijn lichaam'.

Niet alleen de inhoud maar ook de vorm van Perpetua's verhaal verdient de aandacht. Dit eigenzinnig stuk Latijn[1] toont aan hoe christen-zijn zijn weerslag op de taal heeft. Het is wonderlijk te constateren dat Perpetua in de (langere of kortere?) tijd van haar katechumenaat mét de nieuwe leer zich ook het nieuwe spraakgebruik heeft eigen gemaakt. Ons fragment biedt alleen bij de christenen voorkomende woorden als *diabolus*, *baptizare*, *sufferentia*; verder bijzondere betekenissen als aqua = doopsel, caro = lichaam, *deicere*, *evertere* = doen afvallen. Elders in haar dagboek treffen we het christelijke *creatura* = schepping; verder *confonare* = opbeuren en *commemorari* = zich herinneren, op zich neutrale woorden, maar alleen in christelijke teksten te vinden; kenmerkend zijn ook *aedificare* == in het geloof onderrichten, *ascendere* in de bijbelse betekenis van 'ten aanval gaan', *transferre* = wegnemen. Perpetua's bekering bracht dus de overgang mee naar een aangepast taalgebruik, een nieuw idioom, het Latijn der christenen, als voorwerp van de huidige latinistiek meestal aangeduid met de term'oudchristelijk Latijn'.

Afwijkend van de norm

Het oudchristelijk Latijn is wel iets meer dan de vaktaal of het beroepsidioom van een bepaalde groepering binnen de Romeinse maatschappij. De nieuwe godsdienst, al werd je van de ene dag op de andere zijn aanhanger, bracht verandering in het hele levenspatroon. Nieuwe leerstellingen, een nieuwe levensstijl, berustend op veranderde morele inzichten, nieuwe godsdienstige riten, een speciale organisatie-vorm, dat alles vroeg om een nieuw vocabularium op meer dan één terrein. Tot onderscheid ten opzichte van de niet-christelijke wereld droeg verder bij de belangrijke factor van de uitheemse herkomst. Het christendom was van Joodse oorsprong; het kwam in Griekse bewoording tot de Latijnen - rechtstreekse invloed van Latijnse Joden is zeker niet groot geweest -, en deze dubbele omstandigheid drukt een zwaar exotisch stempel op het nieuwe idioom, Grieks vooral, maar onmiskenbaar ook Hebreeuws.

Groot was hierbij de invloed van het Bock, met de Griekse term als *Biblia* aangeduid. Na de onvermijdelijke Griekse aanloop steeds meer in Latijnse vorm dag in dag uit gelezen, voorgelezen, gezongen, toegelicht in prediking en overweging, gaat deze Bijbel ongemerkt taalvormend of zo men wil taalscheppend werken.[2] Intellectuelen, getuige Augustinus (*Confessiones* 3, 5, 9), hadden met dit Hebreeuws-Grieks-Latijnse boek hun problemen. Behalve exotismen presenteerde het trouwens ook termen die men misschien op de markt, maar niet uit de mond van een Latijn sprekende psalmist kon verwachten. In die oudste bijbelvertalingen, de *Veteres Latinae* of *Vetus Latina*, is streven naar waardige zegging zeker niet afwezig, maar volkstaalelementen, die aan de niet-literaire instelling der vertalers hun toepassing te danken hebben, zijn zo talrijk dat de *Vetus Latina*, en christelijke geschriften in haar spoor, door ons geraadpleegd worden als bronnen voor de zo moeilijk te vergaren kennis van de Latijnse omgangstaal.

Het christelijk Latijn is zo de som van een groot aantal afwijkingen. Op enkele bijzonderheden wil ik wat nader ingaan.[3]

Hebreeuwse achtergrond

Van de Hebreeuwse achtergrond getuigen, naast een aantal Hebreeuwse woorden en uitdrukkingen als *cherub*, *seraph*, *amen*, *alleluia*, enkele termen die in Griekse vervorming naar het Latijn zijn overgekomen: *pascha* = pasen; *gehenna* = dodendal, onderwereld; *satana(s)* = opperduivel, *levita* = leviet, diaken. Hun aantal is gering.

De invloed van het Hebreeuws doet zich veel meer voelen op het terrein van syntaxis en stilistiek, en dit dan met name in het bijzondere taalgebruik van de bijbelvertalingen en daartegenaan leunende literatuur. Passages uit de *Vetus Latina*, met name uit het veel gebruikte psalterium, bieden ons stalen van wonderlijke zinsbouw, vreemde verbindingen, in strijd met de regels van de Latijnse syntaxis, letterlijke vertaling van de letterlijke Griekse weergave van het Hebreeuwse origineel. De liefdesverklaring aan de tempel van God: *unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae* 'één ding heb ik de Heer gevraagd, dit zal ik blijven zoeken, dat ik in het huis van de Heer mag wonen alle dagen van mijn leven' (Ps. 26 [27], 4) hebben in die formulering vanaf het vroegste begin eeuwen lang in ononderbroken opeenvolging de Latijnse christenen gezongen, het hebraïserend vrouwelijk (*unam ... hanc*) in plaats van onzijdig in de meest letterlijke zin voor hef nemend. Elders spreekt God een machtwoord over zijn ongehoorzaam volk: *si introibunt in requiem meam* (Ps. 94 [95], 11) 'nooit zullen ze mijn rust binnengaan', naar de wijze van een sterke Hebreeuwse ontkenning, waarbij de hoofdzin verzwegen wordt, ongeveer in deze trant: (ik mag sterven) als het waar is, d.w.z. het is zeker niet waar. Hebraïsme is ook het gebruik van de werkwoorden *adicere* en *addere* 'toevoegen' ter aanduiding van voortzetting of herhaling van een handeling: *non adiciet ut resurgat* (ps. 40 [41], 9) 'hij zal niet meer opstaan', zelfs de traditionalist Lactantius gaat hiervoor door de knieën: *nec adiecit Deus ulterius prophetas mittere ad populum* 'en God stuurde verder geen profeten meer naar het volk' (*Epitome institut.* 38 [43]). Te vermelden zijn ook constructies, waar de genitivus van het zelfstandig naamwoord verschijnt in plaats van het verwachte bijvoeglijk naamwoord: *odor suavitatis* = *odor suavis* 'lieflijke geur'; *filii dilectionis* = *filii dilecti* 'geliefde kinderen'.

In het Hebreeuws zijn de woorden voor hand (*jad*) en gezicht (*panah*) met allerlei functies belast die ze in de Indo-europese talen niet kennen. De Hebreeuwse verwerking van 'hand' in voorzetselconstructies ontmoeten we in uitdrukkingen als: *egressi de Aegypto .. in manu Moysi et Aaron* 'uit Egypte weggetrokken onder Mozesen Aaron' (Numeri 33, 1); *dimisit eos in manu iniquitatis suae* 'hij leverde hen over aan hun zonde' (Job 8, 4). Ook in andere verbindingen is die Hebreeuwse 'hand' tastbaar: *manus magna quam exercuerat Dominus contra Aegyptios* 'de harde 'aanpak' waarmee de Heer tegenover de Egyptenaren te werk was gegaan' (Exodus 14, 31) en *manus tua haec* 'dit is Uw ingrijpen' (ps. 108 [109], 27). Augustinus, bekeerd rhetor, weet met die bijbelse 'hand', vooral in de verwerking als voorzetsel, een wonderlijk literair effect te bereiken, met name in zijn van de Bijbel doortrokken *Confessiones*: wat lichamelijk en voor het oog onmogelijk is, is ineens heel beeldend: *accipe sacrificium confessionum mearum de manu linguae meae* 'aanvaard het offer mijner belijdenissen uit de hand mijner tong' (5, 1, 1; vertaling van Sizoo); *abigo ea manu cordis a facie recordationis meae* 'die (beelden) verdrijf ik met de hand mijns harten van het gelaat mijner herinnering' (10, 8, 12, zelfde vertaling). Een nog groter rol dan de hand speelt het gezicht in de Hebreeuwse taal, en de bijbelvertalingen zijn er vol van. Plaatsaanduidingen vinden we regelmatig geformuleerd als *super faciem terrae* (Genesis 7, 3), *super faciem campi* (Numeri 19,16), *super faciem agri* (1 Samuel 14,25) 'op (het aangezicht van) de aarde, het veld, de akker', naar aanleiding van zo'n uitdrukking klaagt Augustinus dat de mensen, blijkbaar ook zijn christenen, bij het woord *facies* steeds maar weer het gezicht

van een mens of dier voor ogen krijgen (*Locutiones in heptateuchum* 2, 84). We vinden ook de uitdrukking *facie ad faciem* 'van aangezicht tot aangezicht', in de betekenis dus van coram (Indices 63 22; l Cor. 13, 12)., en als zodanig onbekend in profaan Latijn. Vooral in de voorzetselfunctie schijnt het Hebreeuwse door het Latijnse woord heen: *ut fugiant a facie arcus* 'om te vluchten voor de boog' (Ps. 59 [60], 6), *non est sanitas in carne mea a facie irae tuae* 'er is geen gezonde plek aan mijn lichaam wegens uw toorn' (Ps. 37 [38], 4). Ook hier weer de overname in Augustinus' *Confessiones*: ik verwijs naar het boven reeds geciteerde *abigo ea manu cordis a facie recordationis meae*.

Er is ook de bijzonderheid dat een aantal woorden uit de sfeer van menselijk optreden) persoonlijk en in gemeenschap, naar Hebreeuws voorbeeld een religieuze of morele inhoud te dragen krijgt. Het gaat om termen als *ambulare, ingredi, semita, via, conversari, habitare, requiescere, visitare* e.d., in uitdrukkingen als *ambulare coram Deo* 'wandelen voor Gods aanschijn', *in viis Dei ingredi* 'voortgaan op Gods wegen', *requiescere super Dominum* 'rusten op de Heer', *habitare in adiutorio Altissimi* 'vertoeven in de beschutting van de Allerhoogste', of in de vaak gehanteerde formule *Deus visitat (super) populum suum* 'God bezoekt zijn volk (ten goede of ten kwade)', enz. Ook in niet-christelijk Latijn gaan deze woorden hun materiele grenzen wel te buiten, maar in de Bijbel en de daarvan afgeleide literatuur is de veelvuldigheid en de sterke religieuze of morele inhoud te danken aan het Hebreeuws. Het gebruik in die speciale toepassing geeft een bijbels cachet aan de taal; als zodanig houdt het verschijnsel ook steeds iets uitheems. Overgenomen in bijbelvertalingen van latere tijd in andere talen blijven die uitdrukkingen 'bijbels', de tot op de huidige dag herkenbare 'taal van de Schrift'.

Ontlening uit het Grieks

Het Oude Testament was aanvankelijk, voordat Hieronymus zijn Vulgaatvertaling vervaardigde, vanuit de Griekse Septuagintvcrtaling naar de Latijnen gekomen. Het Nieuwe Testament - met ook enkele gedeelten van het Oude - was zelfs in het Grieks geredigeerd (voor een Hebreeuwse of Aramese oertekst van boeken van het Nieuwe Testament is nooit een sluitend bewijs geleverd). In het ontstaan van het Latijn der christenen heeft de Griekse taal dan ook een zeer groot aandeel gehad. In tegenstelling tot wat bij het Hebreeuws het geval was zijn het niet zo zeer zaken van syntactische of Stilistische aard als wel bijzonderheden op het terrein van woordenschat en woordbetekenis die in het oog lopen. We kunnen er kort over zijn, daarbij dan wel aantekenend dat kortheid hier niet wijst op onbelangrijkheid.

Een vloed van nieuwe woorden en nieuwe betekenissen van woorden stroomt vanuit de Griekse Bijbel over in de Latijnse: ontleningen als *ecclesia, evangelium, apostolus, propheta, angelus, diabolus, baptismus, psalmus, parabola, eleemosyna, scandalizare, episcopus, presbyter, diaconus,* enz.; betekenisverrijkingen als *gentes* ἔθνη 'heidenen', *fides* πίστις 'geloof', *lucari* κερδαίνειν 'bekeren', *aedificare* οἰκοδομεῖν 'in het geloof onderrichten', *condere* κτίζειν 'scheppen', *redemptio* λύτρωσις 'verlossing'. Het zijn sleutelwoorden, onmisbaar voor leer en praktijk van de nieuwe godsdienst, in de prediking zonder moeite van Griekse woorden Latijnse geworden - de gemeenschappelijke Indo-europese oorsprong was daarbij zeer behulpzaam - of zonder moeite met dezelfde begripsinhoud toegerust als de Griekse voorganger. Omdat de prediking in het Westen door Griekssprekenden geschiedde, lag het voorde hand dat allerlei ook niet rechtstreeks bijbelse gegevens van het christendom, te voren niet bestaand, hun Latijnse leven begonnen in Griekse benaming of naar het Grieks weergegeven: nieuwe woorden als *catholicus, catechumenus, ecclesiasticus, clericus, eucharistia, psalterium , martyrium,* enz.; nieuwe betekenissen als *sacerdos* ἱερεύς

‘bisschop’, *communio* κοινωνία ‘sacramentele gemeenschap’, ‘communie’, *consummare* τελειοῦν ‘inwijden’, *mensa* τράπεζα ‘altaar’, enz. Het grootste gedeelte van de technische terminologie van het christendom komt uit het Grieks, meestal in de vorm van ontlening van het Griekse woord; dat het een werkelijke inburgering was blijkt uit het feit dat veel van deze in oorsprong Griekse woorden werden verrijkt met achtervoegsels die tot het Latijnse taaleigen behoorden, waardoor nieuwe, duidelijk verlatijnste, woorden ontstonden: *apostolatus, baptismalis, diaconium, episcopatus* en vele andere afleidingen.

Het Latijn zelf

De Griekse vloed is geen zondvloed geworden. Het Latijnse taalkundige genie, om die term te gebruiken, heeft ook in eigen huis middelen gevonden om het verschijnsel christendom te integreren. Het was een gecompliceerd proces, omdat onderscheiden, elkaar in bepaalde opzichten tegenstrevende, stromingen aan het werk waren.

In het christelijk idioom werkt, uit hoofde van de eerbied die men God en zijn Openbaring toedraagt, een zoeken naar waardigheid van zegging. Voor het belangrijke begrip ‘bidden’ heeft men blijkbaar bewust het in het profane Latijn archaïsch en plechtig geworden orare genomen: in de oudste bewaarde teksten, als bij Perpetua en in de fragmenten van de *Vetus Latina*, zijn *orare* en *oratio* al normaal. In de *Vetus Latina* vinden we af en toe ter vervanging van *et* het uit de spreektaal verdwenen *atque* en dito *-que*, bij Hiëronymus is hun aanwezigheid zelfs zo groot dat ze aan zijn bijbelvertaling, de Vulgaat, een bepaalde distinctie verschaffen. Eenzelfde effect heeft, denk ik, het gebruik van *ait*: niet te tellen is het aantal plaatsen waar het woord van de Heer niet met *dicit Dominus* maar met een de taal van alledag niet vertrouwd *ait Dominus* wordt aangekondigd of begeleid. In de bijbelvertalingen wint ook het ingehouden *fiere* het van het luidruchtiger, in de Romaanse talen voortlevende, spreektaalwoord *plorare*. In de omgangstaal was *bellus* voor ‘mooi’ gewoon, maar in de Bijbel heeft pulcher nog het alleenrecht. Met alle nadruk moet hier ook op de taal van het gebed gewezen worden. Plechtig als het woord *orare* zelf is menige uitdrukking in de talloze ons uit de vijfde eeuw en latere eeuwen bewaarde gebeden: een archaïsche gebedsinleiding als *quaesumus* ‘wij vragen’; het aanroepen van de godheid als in de vroegere heidense gebeden met de formule *ades, adesto, adsis* ‘wees aanwezig’; plechtige deels nog aan het heidendom herinnerende of met de, ook religieus-getinte, keizercultus verbonden woorden als *dignari* ‘zich verwaardigen’, *praestare* ‘verschafffen’, ‘geven’, *concedere* ‘toestaan’, ‘geven’, *largiri* ‘schenken’, *libare* ‘offeren’, *libamen* ‘offer’, *litare* ‘offeren’, *expiare* ‘uitboeten’, *piaculum* ‘zonde’, *genitrix* ‘moeder’, etc. De taal der liturgie heeft zo een statigheid ontwikkeld - hier en daar, met name in Spanje en Gallië, geschaad door barokke overdaad -, die ver afstaat van het in al zijn religieuze ernst toch door volkstaalelementen scherp getekende Latijn der oudste christelijke teksten.

Want het vulgair-Latijn - onder dit begrip *grosso modo* te verstaan de som van de taalkundige eigenaardigheden die uit de schrijftaal geweerd werden - heeft al evenzeer zijn sporen in het oudchristelijk Latijn nagelaten. De situatie weerspiegelt het aanvankelijk toetreden tot het christendom hoofdzakelijk vanuit minder geletterde groepen van de bevolking: de taboes van de schriftmakende gemeente gelden niet. Wc vinden *improperare* ‘verwijten’, buiten de christelijke teksten hoogstens voor een tirade van Trimalchio (Petronius, *Satiricon* 38,11) geschikt; *subsannare* ‘bespotten’, evenzeer een volkstaalwoord; *fornicari* ‘ontucht plegen’ en zijn afleidingen *fornicatio*, *fornicator*, *fornicatrix*, teruggaande op *fornix* ‘gewelf, ‘onderkomen van prostituees’, en zo al heel

duidelijk wijzend naar de zelfkant van de grote stad. De doorbraak van *manducare* in de spreektaalbetekenis 'eten' is het werk geweest van het christelijk taalgebruik. Genoemde woorden heten wel indirecte christianismen, d.i. niet-religieuze, maar toch alleen bij de christenen voorkomende termen. Daartoe moeten ook gerekend worden een hele serie adjectiva op *-ilis*: *praestabilis* 'gunstige', *incessabilis* 'niet eindigend', etc. en vele verba op *-ficare*: *glorificare* 'verheerlijken', *vivificare* 'tot leven brengen', etc.: het kan niet bcwijfeld worden dat het veelvuldig ontstaan van deze woorden in het christelijk taalgebruik te maken heeft met het in de taal van alledag vrijer omspringen met de regels van woordvorming. Vermeld kunnen ook worden allerlei *super*-werkwoorden: *superexaltare* 'ten hoogste prijzen', *superabundare* 'méér dan overvloedig zijn', *supergaudere* 'zich buitengewoon verheugen', in de bijbelvertalingen weliswaar gevormd naar Griekse voorbeelden als ὑπερυψοῦν, maar als 'hoge-graad'-aanduiding kenmerkend voor de omgangstaal. Uit de spreektaal zijn vermoedelijk ook afkomstig de bij de christenen talrijke woorden met het prefix *trans* in de betekenis 'weg'; *transferre* 'wegnemen', *transire* 'weggaan', *transitus* 'dood'.

Op het terrein van de vormleer is opvallend de behandeling van het werkwoord *odi-odisse* 'haten', dat volgens de klassieke regels met perfectumuitgangcn vervoegd werd, maar in het dagelijks gebruik van 'normale' uitgangen voorzien was, met vormen als *odium, odient, odite, odivi, odieiur*, enz. Dit laatste taalgebruik volgen de bijbelvertalingen, de klassieke regels worden aangehouden door Cyprianus, Lactantius en Ambrosius; naar Augustinus en Hiëronymus zetten hun scrupules opzij en offeren wat met de tekst van de Schrift was binnengedrongen niet op aan een verafgoding van de klassicistische norm. Syntactische eigenaardigheden, uit de spreektaal afkomstig, zijn er al evenzeer. Sinds de eerste eeuw na Christus raakte *invicem* 'elkaar', 'aan elkaar', 'van elkaar' etc. in zwang: alleen in christelijke teksten vinden we later de toevoeging van een overbodig, maar in de situatie van de naar uitdrukkelijkheid zoekende omgangstaal licht verklaarbaar voorzetsel: *ab invicem, ad invicem, de invicem*.[4] Tot christelijke teksten is eveneens beperkt de in oorsprong ook ongetwijfeld vulgaire spreekwijze *de die in diem* 'van dag tot dag'.

Er is nog een derde groep van eigen-Latijnse bijzonderheden, degene namelijk die vanuit een leerstellige achtergrond begrepen moeten worden. Het betreft weer vooral de woordenschat, maar ook syntactische eigenaardigheden ontbreken niet. Vanuit een theologische behoefte is een aanzienlijk aantal nieuwe Latijnse woorden ontstaan, gevormd, soms naar Grieks voorbeeld, uit het eigen woordpotentieel. In bepaalde gevallen vinden we ook nieuwe betekenissen van bestaande woorden. Er zijn de voor de formulering van de christelijke geloofsleer belangrijke termen *mediator*, naar μεσίτης, 'middelaar', gezegd van Jesus Christus, *regenerare*, naar ἀναγεννᾶν, 'doen herboren worden', *regeneratio* 'nieuwe geboorte', *creatura* 'schepping', *trinitas* 'drieëenheid', en vele andere woorden zoals valt na te lezen in het magistrale werk van R. Braun over Tertullianus' theologische woordenschat.[5] In dit verband kan ook gewezen worden op een hele serie met het prefix *prae* gevormde termen, betrekking hebbend op de toekomstgedachtc in christelijk perspectief: *praefigurare* 'vooraf-beelden', *praescientia* 'voorwetenschap', 'voorkennis', *praedestinatio* 'voorbestem-ming', *praeformare* 'vooraf maken' e.d. of op de idee van overdrijving, eveneens gezien vanuit christelijk oogpunt: *praefidere* 'teveel zelfvertrouwen hebben', *praesumere* 'zich aanmatigen' e.d., verder een grote groep van met *cum* samengestelde woorden, waarin de christelijke solidariteitsgedachte tot uitdrukking komt: *compassio* 'medelijden', *collaborare* 'meewerken', *congaudere* 'mee verheugd zijn' e.a. Nieuw is verder het woord *deitas*, dat om iets eigens te hebben tegenover het bestaande *divinitas*, naar het Griekse θεότης gevormd is. Bestaande woorden worden aangepast. Een fraaie betekenisverrijking vertoont zo *auctor*, dat als aanduiding voor het tot stand brengen

van een verhouding van volkomen afhankelijkheid zich voortreffelijk leent voor een gebruik in de zin van 'schepper': de bijbelvertalingen hebben het nog niet als zodanig, theologen alsTcrtullianus e.a. des te meer. Ook in zaken van syntaxis is leerstellige invloed merkbaar. Zo in de verbinding *credere* in met accusativus, waar het voorzetsel de persoonlijke overgave weerspiegelt die in het christelijk 'geloven' ligt opgesloten. Bezongen de ouden de godheid, de christenen zingen ter ere van de godheid: niet meer *canere deum*, maar *canere deo*. Andere dativusconstructies, die misschien te maken hebben met een door het christendom in het leven geroepen meer pcrsonalisrische levensinstelling, zijn b.v. *misereri alicui* 'ten aanzien van iemand medelijden hebben', in plaats van de vroegere genitivus; *detrahere alicui* 'jegens iemand kwaadspreken', eveneens in plaats van de genirivus.

Tot besluit

Oudchristelijk Latijn is een complex geheel. Er zijn allerlei vormen: bijbeltaal, de taal der liturgie, de terminologie van de monastieke wereld, het speciale taalgebruik in de tijden van vervolging, ieder met eigen kenmerken. Maar er is wel een gemeenschappelijk veelvoud van karakteristieke taalelementen, door de christelijke godsdienst in het leven geroepen. Het geheel, constante en variaties, is voorwerp van onderzoek voor latinisten, en romanistcn in hun spoor. Het is te hopen dat de voor dat onderzoek onmisbare grondige kennis van het Latijn in onze beide landen in ruime mate voorhanden blijft.

Noten

1. Hoe kan men de ook bewaarde slappe Griekse versie van haar dagboek toch als origineel beschouwen, zoals nog onlangs, met meer kracht van woorden dan van bewijzen, door L. Robert in de Académie des Inscriptions et Belles Lettres, die tempel van de Franse wetenschap, als noodzakelijk staande werd gehouden? Zie *Comptes rendus des séances de l'année 1982*, pp. 228-276.
2. In Perpetua's dagboek is het woord *dies* steeds mannelijk, ook in de elliptische vorm crastinus (met verzwegen *dies*), maar één keer (4,2) vinden we de formule *crastina die*, uitdrukking die vaak in de oudste bijbelvertalingen voorkomt (zie *Thesaurus Linguae Latinae* IV col. 1106, rr. 42 e .v.): vermoedelijk betrappen we hier de Bijbel op wijziging van iemands taalgebruik.
3. Veel gegevens uit de volgende beschouwingen zijn ontleend aan de banden van de *Thesaurus Linguae Latinae*, dé grote informatiebron over de woordenschat van de Latijnse taal. Veel informatie is ook afkomstig uit de studies van Christine Mohrmann: meer dan wat ook heeft het werk van Christine Mohrmann in de afgelopen jaren bijgedragen tot belangstelling voor het taalkundig fenomeen van het 'oudchristelijk Latijn'.
4. Zie de belangrijke gegevens bijeengebracht door Ph. Thielmann in *Archiv für Lateimsche Lexikographie* VII 1892, blz. 362-369.
5. R. Braun, *'Deus christianorum'. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien,*[2] Paris 1977.

Christendom en mysteriën

J. den Boeft

Inwijding

Aan het einde van zijn tot niet-christelijke lezers gerichte *Protrepticus*, een propagandistisch geschrift dat tot bekering oproept, nodigt Clemens van Alexandrië (ca. 200) zij n lezers uit nu definitief met hun verleden te breken: 'dan zult ge mijn God schouwen en in die heilige mysteriën worden ingewijd en genieten van de in de hemelen bewaarde geheimenissen die voor mij in petto zijn, die geen oor heeft gehoord en die in niemands hart zijn opgekomen' (1 Cor. 2.9). Een bladzijde verder roept de auteur uit: 'O waarlijk heilige mysteriën, o onvermengd licht! De fakkels lichten me bij om de hemelen en God te schouwen, heilig word ik door de inwijding, en de Heer toont de gewijde voorwerpen en zet zijn stempel op degeen die wordt ingewijd, hem met licht begeleidend'. De auteur bedient zich hier, zoals hij wel vaker doet, met name in zijn *Stromata* (Filosofisch Mengelwerk), van de snel herkenbare terminologie uit de sfeer der mysteriën, in het bijzonder die van Eleusis.

De Griekse godsdienst speelde zich veelal in het openbaar af met processies, offers, wijgeschenken, gebeden. Maar daarnaast bestonden sinds een ver verleden vormen van een geheime cultus, waarvoor speciale inwijding nodig was en waarbij men dingen te zien en te horen kreeg die men geheim diende te houden. Zulke gewijde rituelen heten 'mysteriën', een term ontleend aan het werkwoord μυεῖν dat 'inwijden' betekent. De termen in de zoeven uit Clemens geciteerde teksten zijn vooral op Eleusis 'georiënteerd. Degenen die daar de tweede en hoogste graad van inwijding hadden beleefd heetten epoptai, dat wil zeggen 'schouwers'. In het ceremonieel speelden lichteffecten een rol. Tijdens de grote bijeenkomst in de donkere inwijdingshal, het telesterion (verwant met een ander werkwoord voor 'inwijden', namelijk τελεῖν) verscheen op een bepaald moment, terwijl talrijke fakkels aangestoken werden, uit een voor alle anderen niet toegankelijk heilig lokaal de hierophantes, de priester 'die de heilige voorwerpen laat zien'.

De deelnemers aan de inwijdingsrituelen waren uiteraard tot geheimhouding verplicht. Maar gezien het grote aantal ingewijden in de duizendjarige geschiedenis van Eleusis is het volkomen begrijpelijk dat allerlei details toch bekend werden. Ook opzettelijke onthullingen deden zich voor: de beruchte atheïst Diagoras bespotte de mysteriën en Alcibiades werd ervan beschuldigd thuis met een aantal vrienden een

parodie te hebben opgevoerd, hijzelf in een gewaad zoals de hierophantes placht te dragen. De vrij talrijke gegevens, soms niet meer dan toespelingen, hebben de godsdiensthistorici in staat gesteld allerlei onderdelen van het ritueel vrij exact te beschrijven. Wat de samenhang van die onderdelen was, of, alledaags uitgedrukt, hoe het programma er precies uitzag, is veel minder duidelijk. Een aantal termen, die de inhoud van de mysteriën niet verrieden, maar in neutrale zin de hoofdzaken aanduidden, zoals mystes, epoptes, hierophantes, was zo algemeen bekend dat overdrachtelijk gebruik, met name in filosofisch kader, mogelijk werd en tot in de late Oudheid voorkwam. Zo vertelt Marinus in zijn biografie van de beroemde Neo-Platoonse filosoof Proclus (412-485) dat deze tijdens zijn opleiding met zijn kermeester Syrianus twee jaar lang de geschriften van Aristoteles bestudeerde. Via die 'voorbereidende rituelen en kleine mysteriën' - de auteur doelt op de voorbereidende fase van de Eleusinische inwijdingen, die zich in Athene afspeelde - leidde Syrianus zijn leerling naar de 'mystieke leer van Plato5, in een didactisch verantwoorde volgorde, ervoor zorgend dat hij bij Plato de 'werkelijk goddelijke wijdingen kon schouwen'. Deze illustratie van het filosofische bedrijf met de terminologie der mysteriën is in elk geval in zoverre treffend dat Plato de eerste filosoof was die meermalen het denken over de laatste en hoogste waarheid met woorden die aan de mysteriën waren ontleend, heeft beschreven. Het bekendste is de passage in het *Symposium* waar het opklimmende proces dat leidt tot de contemplatie van het Schone wordt beschreven. Aan het eind van dat proces of, anders uitgedrukt, dat inwijdingsritueel krijgt men 'plotseling' (zoals in Eleusis de hierophantes verscheen in een helder schijnsel), 'iets van nature wonderschoons' te zien. Later zal ook Plotinus zich van deze terminologie bedienen bij zijn beschrijving van de eenwording met het Ene of Goede. Het verbod mededelingen te doen aan niet-ingewijden betekent in feite dat men het goddelijke niet mag openbaren aan degeen die niet het geluk gesmaakt heeft het zelf te zien. Ettelijke andere denkers hebben ook Eleusinische beelden gebruikt om hun ideeën onder woorden te brengen, Philo bijvoorbeeld en andere Platonici, en ook in de Stoa treft men het aan. Het gebruik van deze door de mysteriën geïnspireerde formuleringen is echter niet louter een kwestie van beeldspraak, waarbij het materiaal aan een bekende en gerespecteerde cultus werd ontleend. Zeker op den duur zit er mede de overweging achter dat de goddelijke waarheid niet gemakkelijk zichtbaar is, maar een raadselachtig geheimenis dat zich alleen onthult als men zich er de ordentelijke, maar moeitevolle procedure voor wil getroosten. Het goddelijke is niet zomaar grijpbaar, eerst aan het eind van een gedegen voorbereiding kan men het als afsluitende etappe van deze lange tocht schouwen.

Plagiaat?

Dat de Alexandrijnse denker Clemens zich van dergelijke bewoordingen bediende, is dus zeker, gezien het publiek waartoe hij zich richtte, niet verwonderlijk. Betekent dat nu ook dat hij deelde in het respect dat de niet-christelijke denkers voor de mysteriën hadden? Dat is geenszins het geval. Evenmin als de sport-terminologie, die in de vroeg-christelijke documenten tamelijk frekwent wordt gebruikt, wijst op sympathie voor de verschillende takken van sport die men om zich heen zag, impliceert het gebruik van termen uit de wereld der mysteriën bij Clemens en zijn geloofsgenoten waardering voor de pagane cultus. In het eerste gedeelte van zijn *Protrepticus* zet hij uitvoerig uiteen hoe verwerpelijk de Griekse godsdienst in zijn verschillende vormen en manifestaties is. Een lange passage in het tweede hoofdstuk rekent af met de verschillende mysteriën: 'ik ga met grote zorg overeenkomstig het woord der waarheid

onthullen welke tovenarij in de mysteriën verscholen zit'. Kort stilstaande bij enige mogelijke etymologieën - een geliefkoosde invalshoek in veel beschouwingen van antieke auteurs - oppert hij een etymologisch verband tussen mysteriën en mythen (je zou eigenlijk wel van 'mytheria' kunnen spreken) zegt Clemens). Het zijn namelijk vooral dit soort mythen die 'de meest onbeschaafde Thraciërs, de domste Phrygiërs en de bijgelovigste Grieken' weten in te palmen. De auteur is er vooral op uit in seksueel opzicht bedenkelijke aspecten te hekelen. Ook Eleusis krijgt zo'n beurt. Toen Deo (Demeter) na haar vergeefse tocht om Kore (Persephone) terug te vinden moe en in de put in Attica was aangekomen en weigerde iets tot zich te nemen, slaagde haar gastvrouw Baubo er uiteindelijk in door een staaltje exhibitionisme de godin op te monteren, waarna ze de haar aangeboden mengdrank (κυκεῶν) accepteerde. Onmiddellijk na dit verhaal geeft Clemens de tekst van het σύνθημα ('wachtwoord') der Eleusinische mysteriën: 'ik vastte, ik dronk de mengdrank, ik nam uit de mand, en fia een handeling verricht te hebben, legde ik terug in de kort en van de korf in de tnand'.

Clemens' suggestie is duidelijk: zoals vasten en drinken verwijzen naar Demeters wederwaardigheden, zo doelt de rest van de formule op Baubo's obsceen gedrag. Het is de vraag, of deze suggestie correct is - niet alle godsdiensthistorici beamen deze uitleg -maar voor Clemens staat het vonnis vast: 'een fraai schouwspel, passend bij een godin!' besluit hij schamper. Voor andere mysteriën heeft hij ook veel hoon. Het gaat om een cultus van goddelozen, want die kwalificatie verdienen de practicanten, die immers de ware god niet kennen, maar bijvoorbeeld wel bij de Dionysus-mysteriën eer bewijzen aan een door Titanen verscheurd kind (Clemens doelt op het verhaal, dat Dionysus als jong knaapje door Titanen werd meegelokt en in stukken getrokken).

Ongeveer een eeuw later slaat de tot het christelijk geloof bekeerde Noord-Afrikaanse rhetor Arnobius in zijn uitvoerig requisitoir *Tegen de heidenen* dezelfde toon aan. In het vijfde boek worden mythen en mysteriën op de korrel genomen. Het is niet ondenkbaar dat Arnobius daarbij onder meer gebruik gemaakt heeft van Clemens' *Protrepticus*. De aan Eleusis gewijde passage doet sterk aan die van Clemens denken. Het wachtwoord is in het Latijn vertaald en net als zijn Alexandrijnse voorganger verwijst Arnobius naar Orpheus als zegsman. Overigens wordt de aandacht vooral gericht op de details van de mythe van Attis die, door de jaloerse hermafrodiet Agdestis tot waanzin gebracht, zich ontmande. Voor het geval de heidenen uit gevoel van schaamte mochten pogen het verhaal te loochenen, verwijst de auteur naar het ritueel. De pijnboom die op een bepaalde feestdag het heiligdom wordt binnengebracht, herinnert bijvoorbeeld aan de boom waaronder Attis' zelfcastratie plaatsvond. De door Arnobius geboden uitleg is van minder belang dan het feit dat hij over vrij veel informatie beschikte en daarom een niet onbelangrijke bron is voor godsdiensthistorisch onderzoek.

Interessant is nu dat Arnobius ook energiek afrekent met een poging om de verhalen waarvoor men zich schaamt door middel van een allegorische uitleg te verdedigen. De normen voor zulke uitleg zijn volgens de auteur onduidelijk en dubbelzinnig en bovendien gaat het niet aan gebeurtenissen die aan de oorsprong staan van de regelmatig gevierde mysteriën zomaar te laten verdwijnen in allegorische configuraties. Nee, wat men beoogt is in feite *cohonesiare res turpes*, 'een fraai karakter geven aan schandelijke feiten'. De auteur was er wellicht niet van op de hoogte dat ook in christelijke kring deze defensieve interpretatie van bijvoorbeeld Oudtestamentische verhalen inmiddels in gebruik genomen was. Goed zestig jaar later zou keizer Julianus in deze geest een door het Neo-Platonisme geïnspireerde theologische interpretatie van de mythe en rite van Cybele en Attis geven in zijn tractaat *Over de moeder der goden*, dat hij naar eigen zeggen in één nacht schreef.

Tegen het paganisme gerichte hoon en polemiek vindt men bij vele oudchristelijke auteurs, maar zelden zo virulent als bij Firmicus Maternus. Deze *vir clarissimus* schreef in het midden van de vierde eeuw een tractaat *Over de dwaling der heidense godsdiensten*, waarin hij de keizers Constantius en Constans oproept tot uitroeiing van het paganisme: Gods wet heeft immers opgedragen 'dat Uwe gestrengheid het misdrijf dat de beeldendienst is, met alle middelen vervolgt'. Men proeft het fanatisme van de pas, misschien wel uit eigenbelang, tot het Christendom bekeerde auteur. Een aantal capita is gewijd aan de mysteriën, van Cybele, Mithras, Bacchus en enkele andere - het is niet in alle gevallen duidelijk welke Firmicus Maternus op het oog heeft - en daarin zijn termen als 'verderfelijk', 'misdadig', 'catastrofaal', 'heiligschennend' niet van de lucht. Nu is dit niet zo verrassend, in tegenstelling tot een ander, veel belangwekkender aspect van deze polemiek. Tegenover de rituele formule 'ik heb uit de tamboerijn gegeten, ik heb uit de cimbaal gedronken, ik ben een ingewijde van Attis' stelt de auteur een reeks van Bijbelteksten waarin het gaat om een andere spijs en drank, culminerende in een aantal citaten uit Joh. 6 ('ik ben het brood des levens...'). Een vergelijkbaar geval is de Mithras-liturgie, waar op een gegeven moment de begroeting klinkt: 'gegroet bruidegom, gegroet nieuw licht'. Het zal niet verbazen dat de schrijver deze woorden stelt tegenover plaatsen in het Nieuwe Testament, waar Christus wordt aangeduid als bruidegom, en tegenover Joh. 8.12 ('ik ben het licht der wereld'), welke uitspraken een voorafschaduwing hebben in het Oude Testament. Firmicus Maternus vergelijkt dus expliciet bepaalde teksten uit het ritueel der mysteriën met Bijbelwoorden, waar dezelfde termen voorkomen. In deze vergelijking beoogt hij het leugenachtige van het heidense ritueel te confronteren met de heilzame waarheid van de Bijbel. Wellicht maakt zo'n vergelijking van teksten die uit hun context gelicht zijn een wat vreemde indruk, maar voor de Ouden hadden gewijde woorden hun betekenis grotendeels in zichzelf. Deze confrontatie van mysteriën-formules en Bijbelteksten heeft echter nog een andere, intessantere reden.

Hoofdstuk 20 van *Over de dwaling* begint aldus: 'Van een ander heidens ritueel is de formule: θεὸς ἐκ πέτρας (de god uit een rots geboren')'. Deze petrogene god is Mithras, die jaarlijks als lichtgod op 25 december, de dies natalis van de zonnegod, wordt geboren. Voorstellingen hiervan zijn bewaard gebleven. De auteur vervolgt nu met deze woorden: 'Waarom brengt u dit heilige en eerbiedwekkende geheimenis door een overspelige proclamatie over naar uw heidense ceremonieel?' Wat is immers het geval? God heeft een steen beloofd ter consolidatie van de fundamenten van Jeruzalem (Jes. 28.16, Ps. 118.22). Deze steen waarvan meer teksten in het Oude Testament gewagen, is Christus, die allerei in die steen vervatte functies vervult. De aanhangers van de Mithras-dienst hebben zich deze steen frauduleus toegeëigend, overigens tot hun eigen verderf. En het is niet het enige geval van diefstal. In feite dient de gehele reeks van elementen uit het ritueel der mysteriën, die in de volgende capita aan de orde komt, om te laten zien dat deze uit de profetieën van de Schrift naar de mysteriën zijn 'overgebracht', en wel door 'de meest boosaardige vijand van het mensdom'. In de activiteiten der pagane godsdiensten is immers de duivel de werkelijke agens. Die heeft ook in de mysteriën van Cybele, Isis en Proscrpina een boom-rite (in verschillende vorm) geïntroduceerd, als imitatie van het Kruis, dat het menselijke leven de onsterfelijkheid verleent. Dit bedrog zal de ondergang van de mens niet kunnen voorkomen, aldus de auteur.

Wie imiteert wie?

Deze imitatie-theorie maakt wellicht een wonderlijke indruk, maar zij strookt met de algemene opvatting van de vroeg-christelijke gemeenschap dat de boze geesten en

hun vorst verantwoordelijk zijn voor de heidense godsdienst, in christelijke ogen idolatrie. De specifieke gedachte van de naaperij treft men al aan bij de 2e-eeuwse apologeet Justinus, die de petrogene Mithras eveneens als plagiaat beschouwt.

De stelling dat elementen uit de Bijbel en de christelijke eredienst door boze geesten tijn nagebootst, neemt bij Justinus een grote plaats in. Een belangwekkend voorbeeld is het volgende. In een aantal capita van de eerste Apologie wordt de eredienst in de vroeg-christelijke kerk behandeld. Na een korte schets van de gang van zaken bij de eucharistie en een uiteenzetting van de betekenis van dit sacrament, zegt Justinus dat de demonen deze eucharistie hebben geïmiteerd in de Mithrasdienst, waar aan de inwijdelingen onder begeleiding van zekere formules brood en een beker water worden voorgezet. Tertullianus doelt vermoedelijk op hetzelfde ritueel, als hij in het kader van de Mithras-dienst opmerkt: 'Hij (d.w.z. de duivel, die er in feite achter zit) viert de aanbieding van brood en voert een uitbeelding van de wederopstanding op\ Deze mededelingen kunnen worden aangevuld met enkele inscripties en afbeeldingen, die men kan opzoeken in de grote materiaalverzameling van M. J. Vermaseren, de grootste kenner van de Mithras-dienst. Ofschoon de gegevens nogal schaars zijn en over de uitleg ervan geen communis opinio bestaat, lijkt het vrij zeker dat in de Mithras-cultus een ceremoniële maaltijd plaats vond, die naar uiterlijk en misschien ook naar functie inderdaad een zekere gelijkenis vertoonde met de vroeg-christelijke eucharistie in Justinus' relaas.

Wanneer men kennis neemt van deze gedachte dat veel riten met de erbij behorende mythen ontleend zijn aan de christelijke eredienst, ligt de vraag voor de hand of het eigenlijk niet andersom is. Heeft niet veeleer de christelijke kerk, met name in de sfeer van de sacramenten, het nodige afgekeken van de concurrentie? Is het immers niet zo dat de mysteriën veelal georiënteerd zijn op het geluk in het hiernamaals dat de inwijdelmg te beurt valt? In de Homerische Demeter-hymne heet het: 'Gelukkig is hij onder de mensen op aarde die dit aanschouwd heeft! Maar wie niet ingewijd is en geen deel heeft aan de heilige riten, heeft nimmer hetzelfde lot in het klamme duister van de dood' (480-482), en Plutarchus citeert deze verzen van Sophocles: 'Driewerf gezegend zijn diegenen die na deze wijdingen te hebben gezien naar Hades' woning gaan; voor hen alleen is daar leven, maar de anderen wacht daar alle kwaad'. Er is meer te noemen: in het elfde boek van Apuleius' betaamde ezelsroman (*Metamorfosen* of *De gouden ezel*) geeft Isis in een droom aan Lucius opdracht de volgende dag, tijdens de processie ter gelegenheid van een Isis-feest, de rozen uit een door de priester gedragen krans te happen. Lucius volgt de aanwijzingen op en krijgt zo zijn menselijke gedaante weer terug. De priester wijst hem op zijn plicht om zich in dienst der goden te stellen. Lucius schaart zich in de processie, de aandacht van het publiek op zich richtend. Men prijst hem gelukkig, omdat hij 'in zekere zin opnieuw geboren (*renatus quodam modo*), meteen de verplichting tot gehoorzame deelname aan het ritueel op zich heeft genomen'. Dat renatus kan eventueel alleen slaan op Lucius' terugkeer in zijn menselijke gedaante, maar het impliceert wellicht ook zijn geestelijke wedergeboorte in de onderwerping aan zijn beschermvrouwe Isis. In ieder geval keert de uitdrukking een aantal hoofdstukken later terug, wanneer over het inwijdingsritueel wordt opgemerkt dat Isis hen die zich daarin als aan een vrijwillige dood hebben overgegeven, daarna 'in zekere zin herboren (*quodam modo renatos*) plaatst in de baan van een nieuw gered bestaan (*novae ... salutis*)'. Doet dit niet sterk denken aan Rom. 6.13, waar Paulus na eraan te hebben herinnerd dat de gelovigen door de doop met Christus zijn begraven in diens dood, zijn lezers nu oproept tot dienst aan God 'alsof ze vanuit de dood weer levend geworden zijn (ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας)'? Ook in de Cybele-dienst wordt van een wedergeboorte gesproken: in een inscriptie ter ere van de Magna Mater noemt de opsteller zich 'door de doop met het stierenbloed en het bloed

van de ram voor eeuwig herboren (*in aeternum renatus*)'. Op de wand van het Mithraeum bij de Santa Prisca-kerk in Rome staat onder meer te lezen: *et nos servasti eternali sanguine fuso*, 'ook ons heeft u gered door het vergieten van het bloed dat onsterfelijkheid verleent', hetgeen slaat op de centrale, steeds opnieuw afgebeelde gebeurtenis in de Mithras-mythe, het doden van de stier door Mithras.

Deze en vele vergelijkbare gegevens roepen, zoals gezegd, de vraag op of het proces van ontlening zich niet in een aan de beweringen van Justinus en Firmicus Maternus tegengestelde richting, namelijk vanuit de mysteriën naar de kerk, heeft afgespeeld. De befaamde classicus Isaac Casaubon (1559-1614) dacht van wel. In een van grote geleerdheid getuigend hoofdstuk over mysterium en aanverwante termen in zijn *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI* (London 1613) spreekt hij de veronderstelling uit dat de kerkvaders bewust zo hebben gehandeld. Ze zagen hoezeer de mysteriën gerespecteerd werden. Welnu, 'om de door het bijgeloof verziekte harten met groter gemak de liefde tot de waarheid bij te brengen, hebben ze zoveel mogelijk termen van die rituelen overgenomen voor eigen gebruik, ettelijke onderdelen van de ware leer in die trant behandeld en ook enkele van dergelijke rituelen ingesteld'. De patres traden hiermee in het voetspoor van Paulus' toespraak op de Arcopagus, in het bijzonder waar hij aanknoopt bij de aanwezigheid van een altaar 'voor een onbekende god'. In zijn verdere uiteenzetting heeft Casaubon het vooral over de in de theologie verwerkte termen, over het geheime karakter van de leer en de verschillende fasen die catechumenen moesten doormaken voor hun volledige opname in de gemeente, maar in feite niet over rituelen.

20e-eeuwse visies

De 17e-eeuwse apologetische interpretatie van een arsenaal aan gegevens, dat bij degenen in wier ogen het christelijk geloof met zijn cultische manifestaties uniek behoorde te zijn, vragen opriep, kan ondanks alle respect voor de geleerheid die eraan te pas komt niet overtuigen. Zo eenvoudig werkt de regel 'ifyou cannot beat them, join them' ook op godsdienstig terrein niet. Overtuigender, althans persuasiever zijn de op ruimere dan filologische grondslagen gebaseerde inzichten en verklaringen in meer recente tijd. Van groot belang zijn de activiteiten van de zogeheten 'religions-geschichtliche Schule'. Met deze ietwat misleidende term - van meester en leerlingen was geen sprake, hooguit was A. Eichhorn een primus inter pares - wordt een door vriendschap verbonden kring van theologen en filologen uit (vooral) Göttingen bedoeld, die grosso modo van 1890 tot 1930 actief is geweest. Zij beoogden het wezen van het vroegste christendom op het spoor te komen door een principieel historiserende methode, die speurde naar alle religieuze gegevens uit de 'Umwelf die licht konden verspreiden over het object van hun studie. Tot deze gegevens behoren ook de mysteriën, die interessant vergelijkingsmateriaal leken te bieden met doop en avondmaal, met name in de visie die Paulus ontvouwt in resp. Rom. 6 en 1 Cor. 10 en 11. De Franse bijbelgeleerde A. Loisy (met de godsdiensthistorische school zeer verwant en in 1908 door de RK kerk geëxcommuniceerd) brengt de relatie tussen pagane en christelijke 'mysteriën' zo onder woorden in een samenvattend artikel in een Engels tijdschrift: (n.a.v. Rom. 6) 'The initiale of the Christian mystery is held to die in order to be re-born, as in the pagan mysteries'; (n.a.v. 1 Cor. 11) 'They (= the faithful) commemorate, therefore, the death of Jesus ... they go through it over again tor themselves, as the votaries of Osiris or of Attis renewed tor themselves the death of their god'. Het was geenszins de bedoeling van deze geleerden om het Chistendom als een syncretistische religie voor te stellen - hoewel die term inderdaad wel eens werd

gebruikt - maar veeleer om te laten zien, welk eigen stempel het drukte op reeds beschikbare vormen. De overgang van Evangelie naar mysterie was daarbij geen bewuste reclame-techniek. Paulus beoogde, aldus Loisy, niet om Christus als een soort Mithras te presenteren teneinde aanhangers te winnen, nee, 'he thought that Christ must fulfil effectively, and excellently, the part which the devotees of Mithra assigned to their god'. Maar hoe het ook zij, door de 'religionsgeschichtliche Schule' en de aan haar verwante geleerden werd aan de mysteriën een aanmerkelijke invloed op geloof en cultus van de vroeg-christelijke gemeenschap toegekend. Tegen deze ideeën rees verzet, te meer omdat in de bloeiperiode van deze richting aan het materiaal overdreven interpretaties en gezochte parallellen werden ontwrongen. (In het lemma 'Mithras5 in Pauly-Wissowa's *Realencyclopädie* 15 (1932) worden bij voorbeeld kriskras allerlei overeenkomsten opgesomd, o.a. dat in de kerk de diersymbolen leeuw, stier, adelaar terugkeren als tekenen van drie van de vier evangelisten!) Nuchtere bespreking van de voorhanden zijnde gegevens heeft veel als onhoudbaar kunnen aanmerken. Van deze kritiek zijn de hoffelijke beschouwingen van A. D. Nock wellicht het mooiste specimen. Schrijvend in een stijl waarin het *sine ira et studio* werkelijkheid is geworden, wijst hij bij voorbeeld op Paulus5 geringe feitelijke kennis van het heidendom in zijn concrete manifestaties, de uiterst beperkte adaptatie van de mysteriën-terminologie in de eerste eeuwen van het Christendom, het feit dat participatie in de sacramenten niet automatisch het heil impliceerde (zie bijv. Paulus in 1 Cor. 3. 1-3: de geadresseerden zijn nog σαρκικοί, 'vleselijk' en niet πνευματικοί, 'geestelijk'). Nock's conclusie is weloverwogen: 'To argue as I have done is not to suggest that pagan mysteries had no influence on the development of Catholic christianity; the surprise is that on the evidence they had so little'. In deze woorden wordt niet het kind met het badwater weggegooid en worden de mogelijkheden van zinvol vergelijkend onderzoek open gehouden. Een recente studie van H.-J. Klauck beoogt te laten zien hoe zowel de sacramentsopvatting van de Korinthische christenen als Paulus' correcties daarop niet voldoende te verklaren zijn als men geen rekening houdt met Hellenistische religieuze categorieën.

De mysteriën zijn verdwenen, het Christendom bleef. Het is gewaagd daarvoor precieze verklaringen te opperen. Het recente boek van R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire* (Yale 1984) toont opnieuw hoe gecompliceerd het proces van de christianisering was. Bovendien ademt de Geest waar hij wil. Maarten opzichte van de mysteriën lijkt de verankering in een historische persoonlijkheid uit een recent verleden en niet in godheden uit een onbepaalde oertijd in elk geval van kapitaal belang. De mysteriën zijn verdwenen, maar toch leven zij in verschillende, soms "verborgen gedaanten voort. 'Laat u inwijden in mijn Bacchische ritueel', aldus Clemens, 'dan zult ge met de engelen dansen om de enig ware God'.

Enige literatuur

W. Burkert, *Homo necans*, Berlijn 1972.
O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 19601, inzonderheid hoofdstuk 3: 'Antike und christliche Mysterien'.
'H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, Munster 1982.
A. Loisy, 'The Christian Mystery', *The Hibbert Journal* 37 (1911) 45-64.
B. M. Metzger, 'Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity', in: id., *Historical and Literary Studies*, Leiden 1968, 1-24.
A. D. Nock, 'Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background', in: id., *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, 49-133.
A. D. Nock, 'Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments', *ib*. 791-820 (oorspr. *Mnemosyne* IV 5 (1952) 177-213).

K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Rome 1954.
N. Turchi, *Fontes Historiae Mysteriorum Aevi Hellenistici*, Rome 1930.
M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae, 2 delen,* ‘s-Gravenhage 1956-1960.
M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth und the Cult*, London W7.
M. J. Vermaseren (ed.). *Die orientalischen Religionen im Römerreich* (= Études prélim. rel oriënt. 93), Leiden 1981.

Sarcofaag gevonden in La Gayole en bewaard in Brignoles (Zuid-Frankrijk), uit de eerste helft van de 3e eeuw. Van links naar rechts zien we, naast en tussen vier bomen waarin vogels: Helius; een hengelaar die een dolfijn aan de haak slaat; rammen; een anker; een vrouwelijke orans; een oude man mei dienares (maaltijd in openlucht?); een ramdrager; en een heerser-leraar-herder. De voorstellingen zijn een soort compendium van de oudste christelijke beeldtaal, en schijnen aan te duiden dat de sarcofaag bestemd was roor een gezagsdrager die, dank zij zijn christelijk geloof, gelukkig was en een herder poogde te zijn voor zijn ondergeschikten. (Foto: Centre Camille Jullian, Aix-en-Provence). Zie art. A. Provoost.

Christelijk hergebruik van antieke constructies: studie van een 'experimentele' architectuur

Jan Vaes

Het vrij jonge karakter van de archeologische wetenschap heeft met zich meegebracht dat monumenten als in een wildgroei overal uit de grond rezen en dat opgravingsverslagen en studies massaal gepubliceerd werden. Vaak restte er echter te weinig tijd voor grondige reflectie over al deze geïsoleerde elementen. Elk onderzoek bleef te dikwijls een eenzame strijd. De enthousiaste beoefenaars van de vroeg-christelijke en vroeg-middeleeuwse archeologie - één der jongste en tevens boeiendste takken in de discipline - zijn niet altijd aan dezelfde kwaal ontkomen. Op grote schaal werd en wordt voortreffelijk veldwerk verricht waarvan de resultaten echter nog soms te weinig hun weg naar wetenschappelijke syntheses hebben gevonden.

Sinds ik in 1974 de studie begon van vroeg-christclijke kerken, die geïnstalleerd zijn in antieke constructies, ben ik herhaaldelijk met dit probleem geconfronteerd geworden. Met dergelijke kerken had en heeft menig archeoloog wel eens te maken, doch ze werden te vaak geïsoleerd bestudeerd, in het verleden beschouwd als uitzonderingen of curiosa en soms zelfs verkeerd begrepen (men dacht soms dat de niet-christelijke faze van een gebouw reeds een christelijke was: men wilde tot elke prijs dus wel eens 'vroege' kerken vinden).

De meest volledige catalogus van dergelijke kerken (uit 1939) bevatte 89 exemplaren. Een veelomvattend methodisch onderzoek leverde mij tot nu toe 1500 vroeg-christelijke, vroeg-byzantijnse en vroeg-middeleeuwse cukusgebouwen op die opgetrokken werden in en op profane en heidense constructies. Hierbij nam ik slechts die gevallen op waarbij men duidelijk kon of nog kan vaststellen dat niet-christelijke architecturale structuren (muren, funderingen . of podia) overgenomen of getransformeerd werden voor christelijke doeleinden en dus een invloed uitoefenden op plattegrond en/of uiterlijk van de ingeplante kerk. Met enige zekerheid kan ik reeds stellen dat het aantal t.o.v. 'ex novo' gebouwde kerken (van periode tot periode en van streek tot streek) schommelt van 30 tot 50%: in elk geval te veel om zoveel verwaarlozing te verdienen!

Het verbouwen van antieke constructies tot christelijke kerken is constant waar te nemen. Vóór de Constantijnse Kerkvredc f313) schijnt dit trouwens de enige christelijke bouwwijze geweest te zijn. In deze periode, doch ook erna, verbouwt men hoofdzakelijk huizen tot de zgn. 'domus ecclesiae' of huiskerken. Na de Kerkvrede, wanneer, aanvankelijk onder keizerlijke bescherming, ook talrijke 'ex novo' gebouwde kerken verschijnen, worden steeds meer grotere privécomplexen aangewend voor chris-» tclijkc doeleinden. Nog later nestelden de christenen zich in openbare gebouwen en tenslotte zelfs in heidense, gewijde constructies, d.w.z. in tempels of hun tcmenoi (gewijde tempelpleinen), vooral na de edicten van Theodosius (391 en 395) en Valentinianus III (425-455) die voor de ganse 'orbis christianus antiquus' de heidense culten voortaan verbieden en bijgevolg de weg vrijmaken voor de 'verwoesting' en overname van de tempels zelf. Hiermee is reeds algemeen aangegeven dat er een duidelijke chronologische evolutie is m de keuze

van bestaande constructies (aanvankelijk privégcbouw'en, later openbare, tenslotte heidense). Binnen deze drie categorieën kan men alle denkbare gebouwen terugvinden die voor christelijke cultusdoeleinden getransformeerd werden.

De volgende opsomming geeft slechts een gedeeltelijke indruk: het spreekt immers vanzelf dat ik hier het fenomeen aan de hand van enige voorbeelden en zelfs te weinig genuanceerd moet behandelen en tevens de lezer ellenlange bibliografische verwijzingen wil besparen. Het illustratiemateriaal is tot een strikt minimum beperkt.

Het oudste tot nu toe bekende christelijk bedehuis is dat van Dura Europos in Syrië, ontstaan uit de verbouwing van een domus. Ofschoon ook stadsinsuiae (appartementshuizen) getransformeerd werden tot kerken (b.v. Santi Giovanni e Paolo te Rome) hebben de plattelandsvilla's na de Kerkvrede de grootste aantrekkingskracht. Soms gaat het om een privé-oratorium van de eigenaar, maar meestal om kerken en kloosters, gebouwd in in onbruik geraakte villa's. Zo werd de villa, vermoedelijk van Horatius, bij Licenza getransformeerd tot klooster (tig. 1) en werd een deel van het vermoedelijke geboortehuis van keizer Augustus bij Velletri omgevormd tot doopkapel. De oudste kloosters in Italië (Subiaco, Grottaferrata e.a.) werden oorspronkelijk eveneens in grote villa's ingericht. De beuken van dergelijke kerken worden bij voorkeur aangelegd in de oude peristylia (met zuilen omgeven binnentuinen); in een enkel geval diende het peristylium van de villa als atrium (voorhof) van de kerk (b. v. de San Piero in Sorna). Dat de hoogste instanties niet terugschrokken om deze 'bouwtechnieken' toe te passen en zelfs te propageren bewijst het feit dat paleiscomplexen en paleiszalen eveneens voor kerkelijke doeleinden werden ingericht. Bekende voorbeelden zijn het Lateranenbaptisterium en de paleiskerk van Santa Croce in Gerusalemme te Rome.

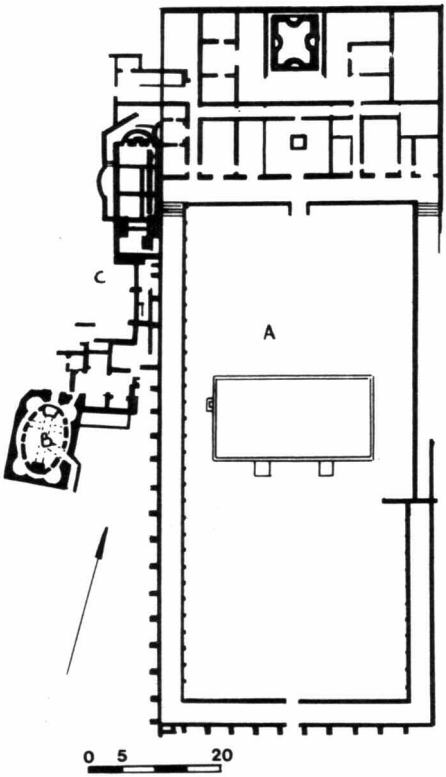


Fig. 1 Transformatie van villa (van Horatius?) bij Licenza tot klooster van de Heiligen Petrus en Marcelinus. 8e eeuw. A. Kloostertuin in het peristylium; B. Kloosterkerk op het nymphaeum; C. Andere kloostervertrekken.

Wanneer privé- of openbare basilicae (markthallen, receptiezalen, rechtbanken, enz.) hergebruikt werden dienden meestal weinig aanpassingen doorgevoerd te worden. Deze profane constructies beantwoordden immers optimaal aan de door de christelijke liturgie gestelde eisen: één of meer beuken waren reeds aanwezig, evenals in vele gevallen een apsis ofexedra die als kerkkoor kon fungeren. Voorbeelden zijn de basilica's van Leptis Magna, Sabratha, die van Junius Bassus te Rome en de recent opgegraven forumbasilica van Bolsena, waar een apsis moest toegevoegd worden.

Zeer veel badgebouwen (thermen) werden omgevormd tot christelijke cul-

tusgebouwen. Zo is de kerk van Santa Pudenziana te Rome geïnstalleerd in een badzaal) na enige transformaties (fig. 2). Andere voorbeelden zijn een kerk te Ostia, de Santa Maria Rotonda te Catania en de S. Severinus te Boppard aan de Rijn, enz.

Romeinse (watcr-)cisternes, omgevormd tot crypten en kapellen vormen een spectaculaire categorie. We vermelden slechts de kapellen van Adamklissi, van Capri, van Salamis op Cyprus, van Korykos, Lacco Ameno, van Todi, de crypte van San Cleto te Ruvo di Puglia (fig. 3) en die van de kathedraal te Atri. Baptisteria, die moesten beschikken over een wateraan- en afvoersysteem, werden dan ook herhaaldelijk ingeplant in thermen, fonteinen en nymphaea (monumentale brongebouwen). Een apart geval is de zgn. Toren der Winden te Athene - in werkelijkheid een antiek monumentaal wateruurwerk - waarvan recent aangetoond werd dat het als doopkerk is hergebruikt.

De oude theaterconstructies ondergingen hetzelfde lot, ofschoon vele als dusdanig nog lang in gebruik bleven en de kerkvaders de voorstellingen die er gehouden werden brandmerkten als Tompa Diaboli' (zoiets als duivelse feesten). Dat desondanks heel wat oratoria en kerken in amphitheaters ontstonden[1] (zie fig. 4), kan verklaard worden door een vroege martelarencultus ter plaatse. Heel wat theaters werden openlucht-

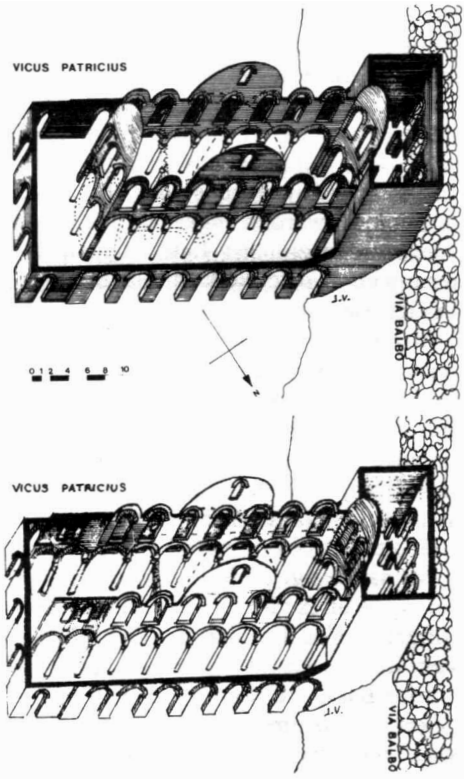


Fig. 2. Rome: verbouwing van een badzaal tot kerk van S. Pudenziana; einde 4e eeuw.

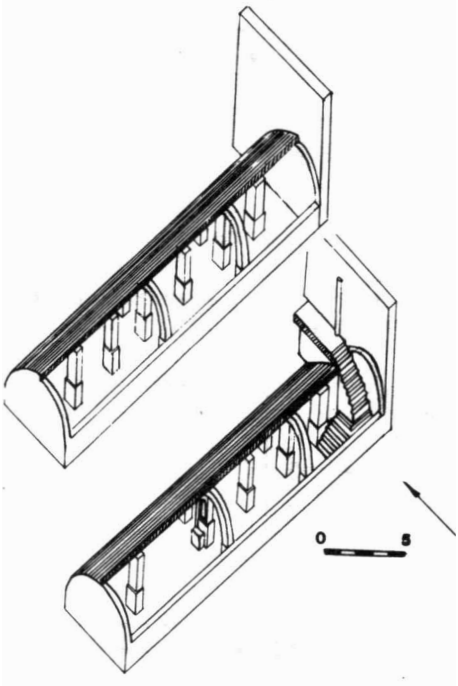
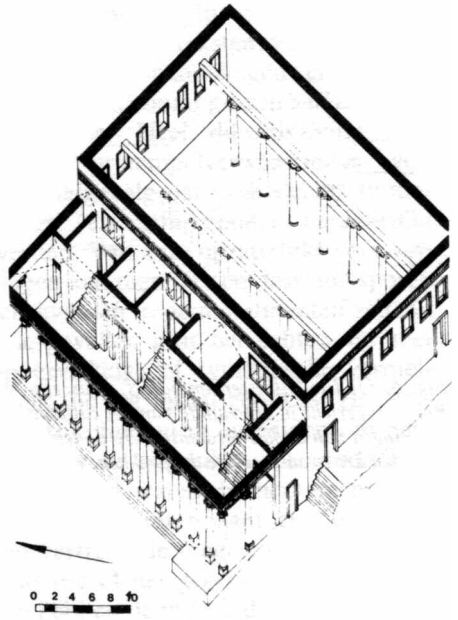


Fig. 3. Transformatie van een oude watercisteme te Ruvo di Puglia tot crypte van S. Cleto: toevoeging van een trap en vergroting van de ruimte door afbraak van een pijler. Vroegmiddeleeuws.

kerken (Side, Alexandrië) of hun parodoi (toegangen) werden ingepalmd door christelijke constructies (b.v. in het Dionysiustheater van Athene). In de odea (concertzalen of overdekte theaters) van Cosa en Selge (fig. 5) werden christelijke cultusruimtcn opgericht met hergebruik van de bestaande muren.

Zelfs kazernes en andere militaire constructies ontsnapten niet aan de christelijke enthousiaste bouwwoede[2]. Boeiend in dit verband is de verbouwing van het 'catabulum' te Rome, dit zijn de stallingen van de keizerlijke koerierdienst. Eén der ruimten werd het eerste baptisterium van de San Marcello (fig. 6).



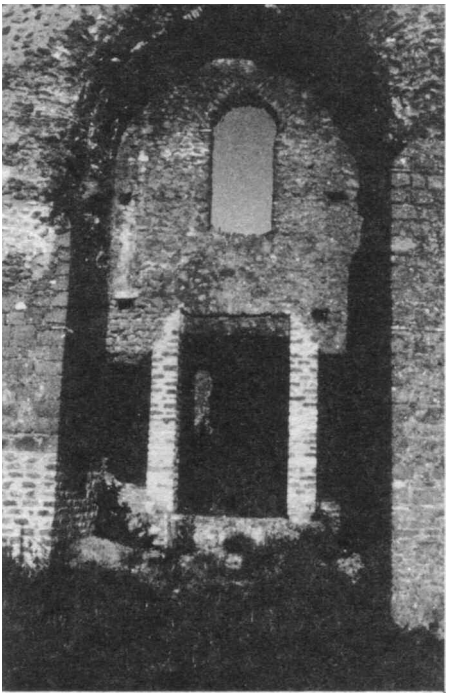


Fig. 4. Vroeg-middeleeuwse kapel, ingericht in een gang van het amphitheater te Albano.

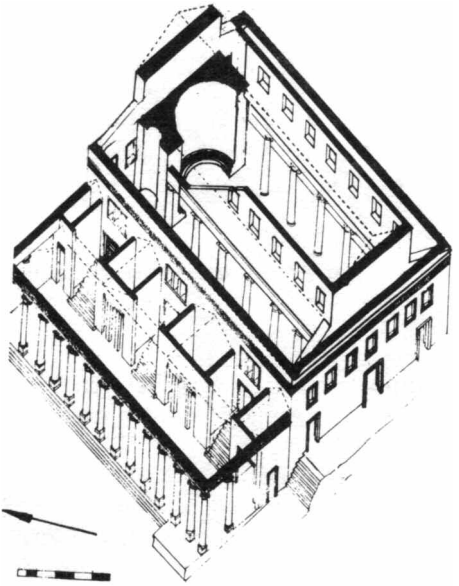


Fig. 5. Inrichting van een driebeukige kerk in het Odeon van Selge; ca. 400.

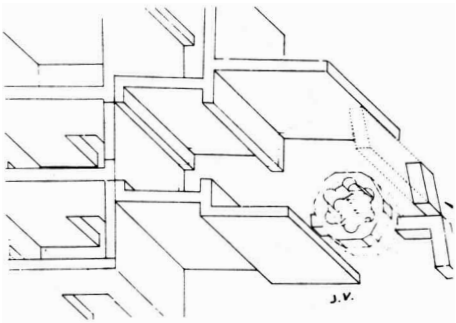


Fig. 6. Oudste baptisterium van S. Marcello te Rome, ingericht in een ruimte van het catabulum (stallingen van de koerierdienst). Op de tekening ziet men het twaalfhoekige doopbekken: ca. 400.

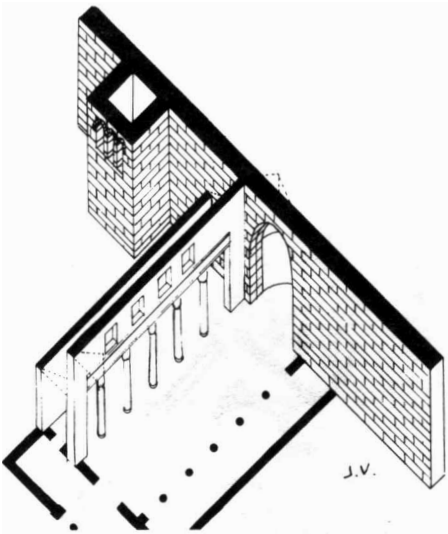


Fig. 7. Kerk, gebouwd tegen een stadsmuur met schip aan de ene zijde, apsis aan de andere zijde. Schema.

Propylaea (toegangsgebouwen)[3] en stoa's (zuilengangen)[4] werden eveneens hergebruikt.

Bijzonder merkwaardig is het feit dat nagenoeg alle bekende diaconieën (kerkelijke centra voor dienstbetoon en armenzorg, bestaande uit een kapel of kerk, opslagplaatsen, burelen enz.) geïnstalleerd werden in antieke utilitaire gebouwen, meestal in horrea, oude opslagplaatsen van de keizerlijke annona (bevoorradingsdiensten).

Voor het uitoefenen van de nieuwe religie waren uiteindelijk geen antieke structuren te gering. De vindingrijkheid en creativiteit van de christelijke bouwmeesters bij het transformeren ervan is treffend. Zo komt het herhaaldelijk voor dat kerken tegen stadsmuren opgetrokken werden, hetzij in de lengteas tegen de muur, zodat die als buitenmuur van de kerk dient (b.v. te Zurzach, Milaan en Lucca), hetzij zo dat het kerkschip zich aan de ene zijde, de apsis zich aan de andere zijde bevond, zodat de zgn. triomfboog (scheiding tussen apsis en schip) in de antieke stadswal moest uit-

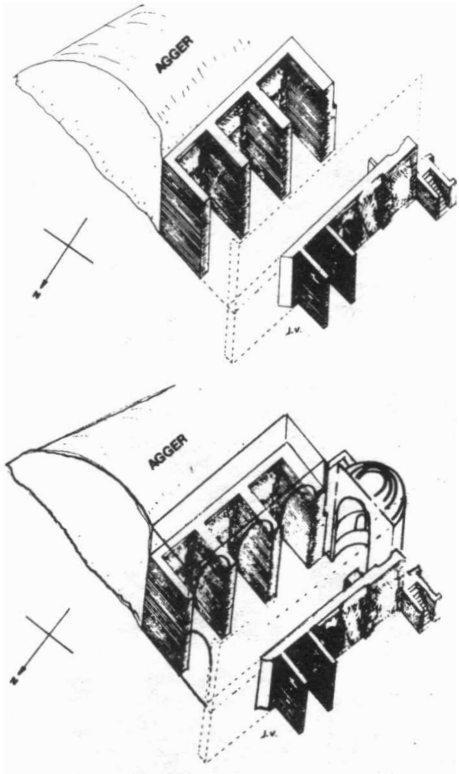


Fig. 8. Rome: oratorium van de Monte della Giustizia, gebouwd over een antieke steeg met hergebruik van de aan weerszijden gelegen constructies; einde 4e eeuw.

gehakt worden (fig. 7) (voorbeelden te Soissons en te Bagnoregio). Dat in en boven stadspoorten en stadstorens baptisteria en kapellen ingericht werden zal niemands verwondering nog wekken.[5] Zowel te Rome als te Ostia werden bedehuizen over een antieke straat of steeg aangelegd met gebruikmaking van de aan weerszijden gelegen gebouwen (fig. 8). Te Lanciano, Pavia en Acquasparta (fig. 9) werden kerken en kapellen op Romeinse bruggen gebouwd!

Op massale schaal werden tevens antieke mausolea hergebruikt voor christelijke bijzettingen of voor het inrichten van oratoria.

Een laatste categorie - doch zeker niet de minst belangrijke - zijn de tempels. In de meeste gevallen is er een grote tijdsspanne tussen het doodbloeden van de heidense cultus en de christelijke overname van het heiligdom. Een echt antiheidens motief is dus vrij zeldzaam, ofschoon we uit teksten vernemen dat exorcistische handelingen en ontwijdingen vaak voorafgingen aan de christianisering. Heel dikwijls ging men daarbij tot tempelverwoestingen over, met als gevolg dat vaak slechts funderingen en tempelpodia hergebruikt werden. Van deze opzettelijke verwoestingen kan men hier en daar nog sporen terugvinden in de monumenten zelf. In vele gevallen gaat het echter om zeer oppervlakkige of symbolische vernielzucht die erg lokaal getint is. Het volstond de tempel te ontwijden om hem opnieuw te gebruiken. De oude heiligdommen waren immers technisch-materieel te interessant en bovendien een vertrouwde omgeving voor de nog heidense of net gekerstende bevolking. We hebben de indruk dat lokale geestelijkheid hierop soms handig inspeelde.

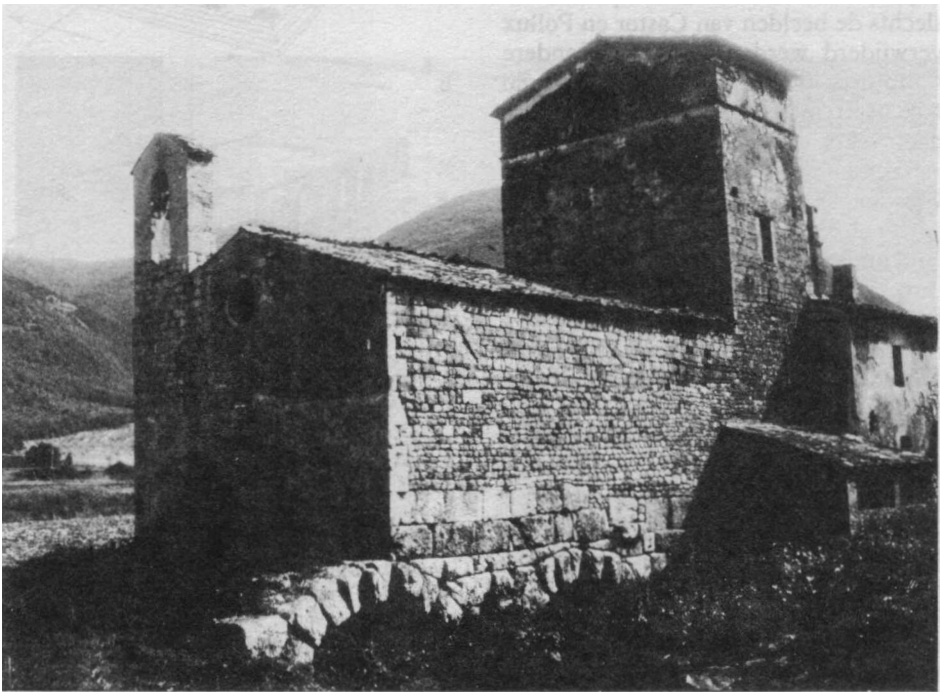
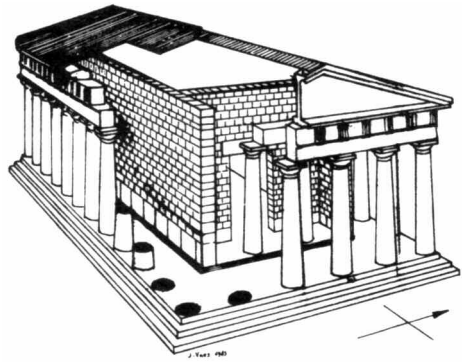
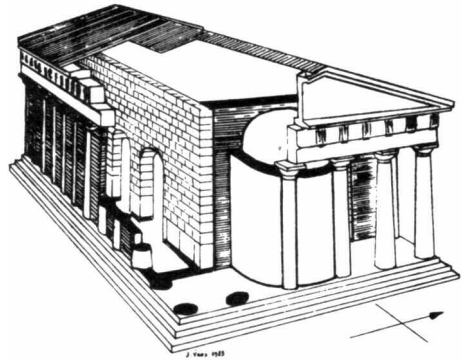


Fig. 9. Kerk (San Giovanni de Butris), gebouwd op een Romeinse brug van de Via Flaminia te Acquasparta. Middeleeuws.

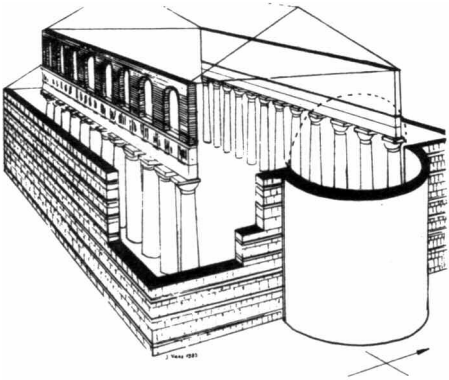
Zo schreef Gregorius de Grote als aanbeveling voor het Angelsaksische gebied 'dat de tempels niet moeten verwoest worden, maar slechts de afgodsbeelden die er zich bevinden... want wanneer deze gebouwen goed geconstrueerd zijn, moet men ze van de idolencultus laten overgaan naar de dienst van de Ware God, opdat die mensen, die aldus hun tempels niet zien afgebroken worden, zich gemakkelijker zouden bekeren, en opdat ze zich na hun belijdenis tot de Ware God, gewilliger zouden verzamelen om hem te aanbidden in de plaatsen die ze kennen' (Greg., *Epist*., XI, 56 en 76). Zo trachtte men de vertrouwde zuilengangen, gevels of pronaoi (voorhallen) van tempels overeind te houden. Men beperkte zich dan soms slechts tot het weghalen van enkele aanstootgevende beelden en frontonsculpturen, zoals bij de inrichting van de San Paolo Maggiore in de Dioskurentempel van Napels gebeurd is. Uit oude tekeningen blijkt immers dat in het tempelfronton slechts de beelden van Castor en Pollux verwijderd werden, terwijl de andere sculpturen bleven tot de 16e eeuw! Zo ook heeft men in bepaalde gevallen - doch zeker niet in alle - de kerk gewijd aan een heilige die als equivalent van de voormalige godheid kon fungeren: Sint Joris volgt bij voorkeur op Mars, de Heiland op Apollo, Maria op Athene en Venus, enz. De systemen, door de christenen bedacht om van tempels kerken te maken, getuigen volkomen van deze hoge mate van aanpassingsvermogen en van spontane, experimentele vindingrijkheid. Een type bestaat erin dat doorheen de oude cellamuren bogenrijen gehakt worden, zodat drie beuken ontstaan (fig. 10A en B; fig. 11). De intercolumnia (afstand tussen de zuilen) van de peristasis (de zuilenrij omheen de tempelcella) worden daarbij dichtgemetseld[6]. Een andere oplossing is dat de cellamuren worden afgebroken en weggehaald om met toevoeging van nieuwe materialen opnieuw te worden opgemetseld, maar nu rondom de peristasis: ook



A



B



C

Fig. 10. A. Romano-Hellenistische peripterostempel (tempel met zuilenrij er omheen). B. Tempel verbouwing type 1: arcaden worden in de cellamuren gehakt. De zuilenrijen omheen de tempel worden dichtgemetseld. Een apsis creëert men in de oude tempelingang. Schema. C. Tempelverbouwing type 2: de cellamuren worden weggehaald en met toevoeging van ander materiaal om de zuilenrij van de tempel opgetrokken. Schema.

zo vormen zich drie beuken: bij dit systeem wordt de tempel dus nagenoeg binnenste buiten gekeerd (fig. 10A en C; b.v. de bisschopskerk van Aphrodisias, een tempelkerk te Karthaia op Keos). Bij beide systemen tracht men steeds een apsis toe te voegen. In vele gevallen wordt de tempelcella als éénbeukige ruimte overgenomen (b.v. in de Jupitertempel van Cumae) of wordt zij in drie beuken verdeeld zonder dat aan de peristasis - als die aanwezig is - geraakt wordt (b.v. de S. Pietro in de Apollo-tempel van Alba Fucens; de S. Biagio te Agrigento: fig. 12). De cella van de tempel kan dus dienen als kerkschip, maar de voorbeelden zijn legio waar zij als een soort voorportaal of als apsis-presbyterium (koor) benut wordt. Deze rudimentaire typologie sluit niet uit dat nog andere types mogelijk waren. Het zijn er echter teveel om hier te beschrijven.[7]

Een bijzonder opvallende vaststelling is dat de christenen in tempels meestal kerken zullen inrichten die een bewegingsas vertonen die afwijkt van of zelfs diametraal tegengesteld is aan die van de tempel zelf. Inderdaad wordt de apsis veelal in de oude tempelingang gebouwd en creëert men een nieuwe ingang m de voormalige achterwand (zie fig. 10A en B; fig. 12). Dit eigenaardige, nogal omslachtige en vrij dure procédé vindt in heel wat gevallen verklaring in het feit dat de kerken naar het oosten moesten gericht zijn (deze regel werd althans vrij algemeen vanaf het midden van de 5e eeuw). Er zijn echter nogal wat kerken waar een westapsis werd gebouwd in de tempeltoegang en een nieuwe oostelijke ingang aangebracht werd. Nog eigenaardiger is het als men een bestaande profane apsis gaat afbreken en een nieuwe aan de andere zijde van de an-

Fig. 11. Agrigento: kerk in de zgn. Concordia-tempel: doorheen de cellamuren hakte men arcaden om drie beuken te bekomen. Einde 6e eeuw.

tiekc zaal opbouwt (b.v. SS. Cosma e Damiano in de Bibliotheek van de 'Templum Pacis' te Rome geïnstalleerd). Het is dus duidelijk dat de christenen bij overname van heidense (en ook profane) constructies systematisch wilden 'dwarsliggen', ongeacht de heersende oriënteringsvoorschriften: was dit een onderdeel van de ontwijdingsrituelen of een laatste restant van de ideologische tegenstellingen die nog steeds aangevoeld werden?

Na dit al te summiere overzicht is?» enige bezinning niet ongepast over het wezen en het ontstaan van de vroegchristelijke en vroeg-middeleeuwse architectuur.

Talrijke hypotheses werden in het verleden geformuleerd omtrent het ontstaan van de kerktypes (vooral dan van het basilicatype): telkens trachtte men op theoretische basis het ontstaan te herleiden tot één afleiding uit één bepaald heidens of profaan gebouwtype. Maar moeten we niet concluderen dat de christelijke bouwschema's veel pragmatischer en directer gegroeid en ontstaan zijn dankzij de transformatie van en experimenten in antieke gebouwen van allerlei aard, waarvan we net een rudimentaire schets gegeven hebben en dat vanuit die experimentele leerschool - nu en dan gedirigeerd door de grote centra als Rome en Constantinopcl - nieuwe, eigen en originele christelijke creaties het daglicht zagen?

In elk geval kunnen we niet anders dan vaststellen dat de christelijke bouwkunst oorspronkelijk is en een eigen gelaat vertoont, maar tegelijkertijd en bovendien sterk aanleunt (letterlijk en

Fig. 12. Agrigento: kerk van San Biagio in een tempel. Een apsis metselde men in de voormalige doorgang tussen pronaos (voorhal) en cella. Normandische periode.

figuurlijk) tegen de bestaande heidense architecturale 'koinè': ze integreert op een schitterende wijze de elementen van het Romano-Hellenistische architecturale vocabularium.

Noten

1. B.v. Capua, Todi, Rimini, Bologna, Carnuntum, Salona, Albano (fig. 4), Pozzuoli, Metz, Tarragona, Dyrrachium, enz.
2. B.v. te Rome, Timgad, Taliatae, Khirbed Mird, Gebal Fureidis, Quasr Ibrim, S. Cugat del Valles, Der il Kahf, enz.
3. O.a. van de Akropolis te Athene, van de Porticus Octaviae te Rome en van de Artemistempel te Gerasa.
4. O.a. de Mariakerk te Ephese waar het beroemde concilie van 431 plaatsgreep, de Santa Giustina 'in capite porticus' te Ravenna; een oratorium gewijd aan de H. Lucia in de 'porticus Minucia frumentaria' te Rome.
5. B.v. in de Porta Nigra te Trier, te Split, te Taliatae, oud-Kaïro, Lucca, enz.
6. B.v. de dom van Syracuse, de Concordiatempel van Agrigento (fig. 11), de S. Lorenzo Vecchio te Pachino, enz.
7. Laten we nog aanstippen dat oude capitooltempels bijzonder in trek waren (ze lagen vaak op het hoogste of belangrijkste punt van de steden): voorbeelden zijn er te Priverno, Trieste, Segai, Aquino, Canosa di Puglia, Cales, Chieti, Ascoli Piceno, Rieti, Cascia, Firenze (S. Maria in Campidoglio), Dougga, Constantina, Henchir Khima, Keulen (S. Maria im Kapitol) enz. Heiligdommen van heilsgoden (b.v. Apollo, Asklepios) en waterheiligdommen met geneeskrachtige of heilige bronnen werden eveneens massaal gechristianiseerd, zoals overigens ook heel wat mithraea.

Alle axionometrische opbouwtekeningen en foto's zijn van de auteur.

Beknopte literatuur

F. W. Deichmann, 'Christianisierung', in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 2(1955), kol. 1228-1241.

F. W. Deichmann, 'Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern', in *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*, 54 (1939), p. 105-136.

P. Audin, 'La réutilisation des sites antiques par les églises', in Aaes du Colloque Caesarodunum sur l'ethno-histoire, Tours, 1984, p. 63-107.

J. Vaes, 'Alcune considerazioni archeologiche sulla cristianizzazione di edifici antichi a Roma', in *Acta Archaeologica Lovaniensia*, 19 (1980), p. 49-65.

J. Vaes, 'De vroegchristelijke architektuur', in *De materiële cultuur van de eerste christenen.* Tentoonstellingscatalogus onder red. van A. Provoost en J. Vaes, Leuven, 1983, p. 18-42 en p. 158-213.

J. Vaes, 'Christliche Wiederverwendung antiker Bauten: ein Forschungsbericht' in *Ancient Society*, 15-16 (1984-1985): in druk.

Dit artikel behandelt gedetailleerd en meer genuanceerd ongeveer dezelfde materie: ook vindt men hier meer voorbeelden (ca. 300), meer bibliografie en een 80-tal axionometrische reconstructietekeningen (op transparant en in kleur).

NIET ALLES UIT DE KLASSIEKE LITERATUUR IS BRUIKBAAR

In zijn geschriftje 'Tot de jeugd' (ca. 370 n. Chr.) verdedigt Basilius de stelling dat de lectuur van de profane auteurs een geschikte propedeuse voor het christendom is, als men tenminste de juiste keuze weet te maken.

cap. 4. Dat die profane wetenschap derhalve niet onbruikbaar is voor de zielen, is hiermee voldoende toegelicht. Hoe wij evenwel daaraan deel moeten hebben, zouden wij aansluitend kunnen bespreken.
Allereerst moeten wij, om daarmee te beginnen, niet aan alle werken van de dichters achtereenvolgens aandacht besteden (het zijn immers vogels van diverse pluimage), maar wanneer ze ons de daden of woorden van voortreffelijke lieden afschilderen, ons voor hen interesseren, en ze ten voorbeeld nemen en zo veel mogelijk trachten ook zo te zijn, maar wanneer ze slechte (gewetenloze) lieden ter sprake brengen, dan moeten wij ons aan die beschrijving onttrekken. Wij moeten onze oren dichtstoppen en niet minder dan naar zij zeggen Odysseus dit bij de zang van de Sirenen gedaan heeft.
Want als wij vertrouwd zijn met slechte verhalen opent dat de weg tot de daden. Daarom 'moeten wij dus onze ziel met alle mogelijke wachtposten afgrendelen om niet ongemerkt door de strelende woorden iets slechts in ons op te nemen zoals zij die tegelijk met de honing schadelijk gif binnenkrijgen. Wij zullen dus niet enthousiast zijn over de dichters als ze scheldende, schimpende, minnekozende of dronken personen afschilderen en evenmin als ze het menselijk welbevinden beperken tot een rijkbeladen tafel en losbandige liederen.
Onder geen beding zullen wij aandacht aan hen schenken als ze opmerkingen over de goden maken, zeker niet wanneer ze over hen spreken als over velen, die het bovendien niet met elkaar eens zijn. Want bij hen worden broedertwisten uitgevochten, een vader leeft in onmin met zijn kinderen, en deze voeren weer een onverzoenlijke strijd tegen hun ouders. Maar echtbreuk van goden, hun liefdesavonturen en openlijke gemeenschap en dat nog wel het meest van hun allerhoogste leider en gebieder Zeus - zoals zij hem noemen -, zaken waarover men zich zou schamen zelfs als iemand dat van runderen zou vertellen, zullen we aan de toneelspelers overlaten.
Evenmin zullen we de trucs navolgen die de redenaars toepassen om de toehoorders zand in de ogen te strooien. Want bij rechtsgedingen of andere gelegenheden is voor ons, die ons de rechte en de ware levensweg ten doel gesteld hebben, de leugen niet dienstig. Ons is immers door onze religieuze w^t bevolen geen recht te zoeken (zie bijvoorbeeld Matth. 5,40; 7, l -2; 1 Cor. 4,5; 6, 1-7).
Maar veeleer zullen wij die geschriften van hen accepteren, waarin ze zich positief over de deugd en negatief over het kwade uitgelaten hebben. Want zoals bij de mensen het genieten van bloemen niet verder gaat dan hun geur en kleur, maar de bijen de kunst verstaan .daaruit ook honing te puren, zo kunnen ook in de literatuur zij die niet alleen het strelend genot van dergelijke geschriften najagen, daaruit tevens enige baat voor hun ziel afzonderen. Wij dienen ons derhalve geheel in de lijn van het beeld van de bijen met de literatuur in te laten. Deze gaan immers niet evenzeer op alle bloemen af, evenmin pogen ze alles mee te nemen w^ar ze op afvliegen, maar ze nemen alleen wat voor hun bezigheden voldoende is en laten de rest ongemoeid. Zo ook nemen wij, als we verstandig zijn, daarvan alleen mee wat ons vertrouwd is en met de waarheid verwant; aan de rest zullen we voorbijgaan. En zoals wij de doornen mijden wanneer wij de bloemen van de rozenstruik plukken, zo zullen wij bij dergelijke geschriften alleen die vruchten plukken die nuttig zijn, maar voor de schadelijke op onze hoede zijn. Het is dus juist terstond in het begin ieder onderdeel van de disciplines onder de loupe te nemen en aan ons christelijk levensdoel aan te passen en volgens het Dorisch spreekwoord de steen naast het schietlood te plaatsen.

Enkele opmerkingen over de Euripidescitaten bij christelijke schrijvers

G. J. M. Bartelink

De christenen en de profane literatuur

De bakermat van het christendom lag aan de periferie van het Romeinse Rijk in een gebied waar de alomtegenwoordige invloed van de Griekse cultuur krachtig getemperd werd. Al was in het begin van onze jaartelling de Helleense invloed daar niet afwezig, zoals wij de laatste decennia scherper hebben leren zien, het nationale Joodse bewustzijn stelde zich herhaaldelijk energiek daartegen te weer. Het christendom was vooral in het begin sterk door zijn oorsprong getekend. De Bijbel ademde een oosterse sfeer in uitdrukkingswijze en beeldspraak, ook nog in de Griekse vorm, de Septuaginta, die immers dikwijls zeer letterlijk uit het Hebreeuws vertaald was. Het Griekse Nieuwe Testament en ook de oudste christelijke geschriften sloten daar in stijl en algemeen karakter nauw bij aan.

Het behoeft dus geen verwondering te wekken dat bij de vroegste christelijke auteurs - die men tegenwoordig met Apostolische Vaders pleegt aan te duiden (tot ca. 150 n. Chr.) - de sporen van invloed van profane schrijvers slechts gering blijken. Door de gecultiveerde Grieken en Romeinen werden deze niet aan hun literaire principes beantwoordende geschriften overigens ook nauwelijks opgemerkt. Nog in de derde eeuw betekende het een uitzondering dat de proloog van het Johannesevangelie, waar over de Logos gesproken werd, door enkele Neoplatonici gewaardeerd werd.

Dat wil niet zeggen dat de sporen van de Griekse cultuur in de alleroudste christelijke geschriften geheel afwezig zijn. De apostel Paulus had een Joodse opvoeding gehad, maar voor de ontwikkelde Jood uit de Diaspora was de Griekse literatuur toch niet geheel een gesloten boek. In zijn bekende Areopaagrede (Handelingen 17) is de Griekse achtergrond evident: door zich van Stoïcijnse uitdrukkingen en gedachtengangen te bedienen, probeerde Paulus in contact te komen met de gedachtenwereld van zijn tegenstanders. In de omtrent 96 te Rome geschreven Clemensbrief maakte de auteur gebruik van de mythe van de uit zijn as herrijzende feniks om het probleem van de opstanding van de doden te benaderen. En toen hij sprak over de alom in de kosmos aanwezige harmonie, wisselde hij stoïcijns gedachtengoed met bijbelse reminiscenties af.

Met name in de loop van de tweede eeuw werd bij vele christenen het bewustzijn levend dat veel uit de traditionele antieke cultuur, ook op literair en filosofisch gebied, voor de christenen onontbeerlijk was. De meer ontwikkelden waren er door hun

schoolopleiding reeds mee in aanraking gekomen. De houding van de christenen tegenover de literatuur en filosofie was veelal complex; theorie en praktijk liepen niet steeds parallel. Iemand als Tertullianus liet zich tot een krasse uitspraak verleiden; 'Wat hebben Athene en Jeruzalem eigenlijk met elkaar te maken?', maar uit iedere willekeurige bladzijde van zijn werk ziet men dat hij vertrouwd was met de profane literatuur en dat hij de rhetorische trucs als geen ander beheerste.

Geleidelijk smolt de felle tegenstand weg. Veel christenen uit de tweede en derde eeuw voelden voor een compromis, zoals dat in de vierde eeuw ook definitief gesloten werd. De opvatting dat allerlei elementen uit de profane literatuur, mits zorgvuldig gekozen, een positieve waarde konden hebben, kreeg de overhand. Origenes (ca. 230) heeft dit in een beroemd beeld uitgedrukt: zoals de Joden bij de uittocht uit Egypte zich van het meegenomen kostbare vaatwerk van de Egyptenaren bedienden, behoefden de christenen er niet voor terug te schrikken te putten uit het waardevolle dat de profane geschriften hun konden bieden.

Men was zich van de potentiële gevaren bewust en het heeft dan ook niet aan waarschuwende stemmen ontbroken, die verkondigden dat de christen een verantwoorde keus moest maken en kritisch moest lezen. In het Griekse Oosten heeft Basilius de Grote (ca. 360) in zijn korte verhandeling *Tot de jeugd* de principes uiteengezet op een wijze die voor latere generaties richtinggevend geweest is. Bekend is daaruit het beeld van de bijen, die aan sommige bloemen voorbijgaan, maar uit andere honing puren.

Men bleef in christelijke kring bezwaren koesteren tegen bepaalde aspecten van de klassieke geest: naast de mythologie de aardse gerichtheid, de cultus van de schoonheid, de sensualiteit, de positieve waardering van zaken als roemzucht, haat, trots en streven naar macht. Men wees ook, zeker in theorie, het aristocratisch 'grondkarakter van de literatuur af en het eenzijdige cultiveren van de vorm, die dikwijls ten koste van de inhoud virtuoos was opgevoerd. In de christelijke geschriften weerspiegelden deze uitgangspunten zich op uiteenlopende wijze. In menig werk is de literaire bekommernis niet groot en dikwijls werd de taal als een middel beschouwd dat aan de inhoud dienstbaar moest worden gemaakt. Maar het geheel van de christelijke geschriften overziende kunnen we slechts constateren dat de christelijke auteurs in Stijgende mate van profane literatuur gebruik gemaakt hebben.

Euripides, de bekendste van de tragici en veel geciteerd dichter

Dat Euripides - op de tweede plaats, na Homerus - sedert de tweede eeuw bij menig christelijk auteur herhaaldelijk geciteerd werd, dankt hij aan zijn functie als schoolauteur, een eer die hij als enige van de grote tragici tot ver in de Byzantijnse tijd genoot. Daardoor waren gedeelten van zijn werk aan ieder ontwikkeld mens bekend. Ook werd zijn werk nog regelmatig opgevoerd. Zo werd Euripides onder de Griekse dichters de grootste literaire autoriteit na Homerus, en dus een unieke bron voor citaten.

Om verschillende redenen konden christelijke schrijvers citaten uit Euripides' tragedies dikwijls goed gebruiken, zowel als steun voor hun argumentatie als om hun stijl op te smukken. Het kwam hun goed van pas dat de tragediedichter meer dan eens kritiek op de gangbare mythologie en de opvattingen over de goden heeft laten horen. Uitspraken op dit gebied hadden reeds in de vóórchristelijke tijd een plaats gevonden in populairfilosofische traktaten, waarin de bestaande religieuze opvattingen kritisch werden besproken. Evenals de meeste van hun tijdgenoten konden de christelijke auteurs dan ook uit de tweede hand citeren, omdat het voor hun argumentatie

benodigde materiaal reeds lang vóór hun tijd bijeengebracht was. Dikwijls lag het materiaal keurig geordend voor het grijpen. Vooral wanneer verschillende citaten in clusters ook elders te vinden zijn, leiden de sporen vaak duidelijk in de richting van een tussenliggende bron. Vanwege zijn rijkdom aan sententiae en levenswijsheden werd Euripides, 'de wijze' onder de Griekse dichters, graag geciteerd in de cynische diatribe en de stoïcijnse moraalleer. Ook langs deze weg werden de christelijke schrijvers beïnvloed. Toen ze in de loop van de tweede eeuw steeds meer voor invloeden van de Griekse cultuur begonnen open te staan, was de stroom niet meer te stuiten. Men gebruikte de citaten als een middel om een brug te slaan naar de lezer en kon daarmee tegemoetkomen aan diens verwachtingspatroon.

Euripides in de apologetische literatuur van de tweede en derde eeuw

Bij de Apologeten van de tweede eeuw (inclusief de *Protrepticus* van Clemens van Alexandrië) komen in totaal 40 Euripidescitaten voor, die overigens in het algemeen langer zijn dan de Homeruscitaten. De gemiddelde lengte bedraagt bij Athenagoras en Clemens bijna 3 verzen per citaat.

Enkele voorbeelden kunnen illustreren hoe een christelijk auteur de citaten selecteert en verwerkt. Allereerst een voorbeeld uit *Het verzoekschrift (Legatio)* van de Griekse Apologeet Athenagoras (ca. 180). In het vijfde hoofdstuk bezigt hij een drietal aan Euripides ontleende citaten om het tot de christenen gerichte verwijt van atheïsme te ontzenuwen. Hij volgt hierbij het gebruik dat met name Justinus in christelijke kring geïntroduceerd had, nl. te wijzen op analogieën in de opvattingen van profane auteurs en deze in christelijke zin uit te leggen.

Als men ons christenen 'goddelozen' noemt, aldus Athenagoras, omdat wij de officiële goden niet erkennen en de ware God vrezen, dan geldt dat ook voor de wijzen van Griekenland, die over het wezen van God nagedacht hebben. Hij wijst er dan op hoe bijvoorbeeld Euripides een zekere reserve ten opzichte van de gangbare goden aan de dag legde en citeert een Euripidesfragment waarvan hij de enige getuige is: 'Als Zeus in de hemel werkelijk bestaat, moet hij dezelfde mens niet ongelukkig maken'. Na dit citaat volgt een tweetal Euripidescitaten, die reeds duidelijk een voorgeschiedenis hebben. Het eerste van de twee begint zijn historie bij de Stoïcijnen; van hen namen de Epicureeërs het naderhand over, maar deze bezigden het wel tegen de allegoriserende stromingen van hun voorgangers. Athenagoras heeft dit citaat gekozen omdat daarin de aether met Zeus, en dan met God gelijkgesteld wordt:

> 'Je ziet hoog deze onmetelijke aether,
> die de aarde in zijn vochtige armen houdt.
> Beschouw deze als Zeus, beschouw deze als God'.

Na dit fragment van onbekende herkomst volgt een citaat uit Euripides' verloren gegane tragedie Melanippe, waarin zich de scepsis van de dichter tegenover de met de oude mythologische namen aangeduide goden weerspiegelt:

> 'Want Zeus, wie Zeus ook moge zijn, ken ik slechts bij naam\

Het is het meest waarschijnlijk dat Athenagoras alle drie Euripidescitaten bij elkaar in een Epicureïsch traktaat gevonden heeft. Dan volgt er nog een citaat uit een verloren gegane tragedie van Sophocles: 'Waarlijk, er is één God, die hemel en aarde gemaakt heeft'. Aan het slot van het hoofdstuk trekt Athenagoras de conclusie dat Euripides zowel de plaats vermeldde waar het past dat God verblijft (de aether) als het gegeven dat er één God moet zijn (maar de laatste conclusie berust in feite op het Sophoclescitaat).

Zo zal ook Clemens van Alexandrië een aantal bekende citaten uit de Medea, die

reeds door profane auteurs gebezigd werden, ergens hebben aangetroffen zonder ze in zijn eigen Euripidestekst - zo hij daarover beschikte - te verifiëren. Juist omdat hij er naar streefde de overeenstemming tussen de Hellenistische cultuur en het christendom te accentueren, waren bekende citaten voor hem een welkom middel om met zijn lezers op één toonhoogte te komen. Hij werkte daarom in het algemeen liever met het 'bekende' dan met het 'onbekende'. Sommige citaten en zinspelingen van een type dat in de florilegia ontbreekt maken duidelijk dat Clemens Euripides' tragedies uit eigen lectuur kende, waartoe ook algemene opmerkingen te rekenen zijn: 'En andere dichters bezingen de trouwe echtelijke liefde van Alcestis en de moed van Macaria' (*Strom*. 4, verwijzing naar Euripides' Alcestis en Heracliden).

Bij het schrijven van zijn verweerschrift *Tegen Celsus* citeerde Origenes (ca. 230) ook Euripides wanneer hij het argument hanteerde dat zekere verwijten van Celsus tegen de christenen daarom niet gerechtvaardigd waren omdat soortgelijke zaken als de christenen verweten werden, ook in diens eigen kring voorkwamen. Zo had Celsus beweerd, dat Jezus, die voorspeld had dat hij door Judas zou worden verraden, zelf schuld was aan diens verraad: Hij had het immers kunnen verhinderen (*Tegen Celsus* 2,20). Om dit verwijt te ontzenuwen verwees Origenes naar het orakel dat Laius kreeg, zoals de tragicus (nl. Euripides) het ofwel letterlijk of naar de betekenis, opgetekend heeft:

> 'Verwek geen kind tegen der goden wil.
> Want doet ge dat, dan zal uw zoon u doden
> en heel uw huis zal in bloed gedompeld worden'.

(*Phoenissae* 18-20). Niet hij die iets voorspelt is schuldig, maar dat wat stond te ebeuren heeft hem die het van tevoren wist er toe gebracht het te zeggen.

In negatieve context vindt men Euripides niet alleen als vertegenwoordiger van de mythologie, maar ook deelt hij in het verwijt dat wij bij verschillende christelijke schrijvers aantreffen: de oude dichters en filosofen spreken elkaar tegen, waardoor het vrijwel onmogelijk wordt aan te nemen dat de waarheid bij hen te zoeken is. In dit kader figureert ook Euripides in het laatste boek van Hippolytus' *Philosophumena* te midden van een reeks met elkaar strijdige citaten: 'Aether en aarde bezing ik als verwekkers van alles' (Fragm. 1023).

Uiteenlopende citeerdichtheid. Euripides als de 'tragicus'

Dat het aantal citaten per werk sterk kan verschillen, wordt goed geïllustreerd door een vergelijking van twee geschriften van Clemens van Alexandrië, nl. de *Paedagogus* (of *Leidsman*) en de *Stromateis* (*Varia*). Komen in de de *Paedagogus* slechts 5 Euripidescitaten en een enkele onzekere allusie voor, in het laatste werk, dat overigens ongeveer dubbel zo omvangrijk is, treffen we niet minder dan 76 citaten van deze dichter aan, wat een totaal van ongeveer vijf bladzijden tekst betekent.

Vanwaar dit verschil? De *Paedagogus* is een uitschieter, die wat de Euripidescitaten betreft ruimschoots beneden de doorsnee blijft. Daar staan immers zestig aanhalingen uit Homerus tegenover, terwijl het sterk vertegenwoordigd zijn van de Oude Komedie zich gemakkelijk laat verklaren uit de talrijke satirische uitlatingen over de menselijke gebreken waarmee de *Paedagogus* gelardeerd is.

Hoe bekend Euripides' tragedies ook in christelijke kring geweest zijn, blijkt uit de summiere aanduiding 'de tragicus' (de tragediedichtcr), die Clemens zich in een enkel geval veroorloofde: zonder de naam van de dichter te noemen kon hij zo verwijzen naar de meeste populaire van de tragici. Zo kende men de naam 'de dichter' voor Homerus of Vergilius of 'de filosoof voor Aristoteles.

Ter illustratie volgt hier een passage uit Clemens' *Leidsman* (3,2,13,1), waarin de schrijver de coquetterie en de overdreven opsmuk van de vrouwen op de korrel neemt: 'Dat de opsmuk de vrouwen tot hetaeren maakt en de mannen verwijfd en tot echtbreuk geneigd, daarvan is de tragicus voor ons getuige, wanneer hij als volgt spreekt: 'Toen hij die, zoals de mythe van de Argiven verhaalt, zijn oordeel over de godinnen gaf (nl. Paris), in glanzende kleding, stralend van goud en barbaarse luxe, uit Phrygië in Lacedaemon was aangeland, schaakte hij als minnaar de hem minnende Helena, gebruik makend van de afwezigheid van Menelaüs, bij zijn terugkeer naar zijn hcrdcrsstal op de Ida' (*Iphigenia in Aulis* 71-77). Schoonheid die op de echtbreuk uit is! Barbaarse hang naar opsmuk en verwijfde weelde heeft Griekenland in beroering gebracht. Kleren, parfum en bloeiende schoonheid hebben de Spartaanse ingetogenheid te niet gedaan. Barbaarse elegantie ontmaskerde de dochter van Zeus als hetaere'.

Heeft Clemens zijn Euripidescitaten gemakshalve grotendeels uit verzamelwerkcn geput, en ging hij ook bij de Apologeten vóór hem te rade, hij was ongetwijfeld ook met verschillende tragedies van Euripides rechtstreeks vertrouwd. Toch blijven de meeste van zijn citaten binnen de door de traditie uitgezette paden.

Euripides als criticus van de mythologie

Reeds de Apologeten hadden, in het spoor van de Hellenistische filosofen, ontdekt hoezeer een aantal teksten van Euripides voor hen bruikbaar was, omdat daarin kritiek op de mythologie en de oude goden werd uitgeoefend. Een fraai voorbeeld uit later tijd (de vijfde eeuw) vinden wij in het werk van Cyrillus van Alexandrië, die in zijn polemisch geschrift *Tegen Julianus* (Patrologia Graeca 76,768) uitgebreid uit Euripides' *Troades* citeert, waarmee een reeks argumenten tegen de heidense opvattingen over de goden afgesloten wordt. Tegenover het filosofisch ideaal van de goden die vrij zijn van affecten had Julianus de oudtestamentische god gesteld, die afgeschilderd wordt met menselijke eigenschappen als toorn en blinde ijverzucht. Bij het pareren van de aanval verklaart Cyrillus het antropomorfisme van de Schrift uit de noodzaak begrijpelijk te zijn voor de mensen. Slechts daarom, aldus Cyrillus, wordt God als toornig afgeschilderd. En dan gaat hij zelf tot de aanval over. 'Wat zijn de goden, roept hij uit, die Julianus ons ter navolging voorhoudt? Ares, die door Homerus met mensenverderver of murenbeuker aangeduid wordt? Of Athene, die onbeschaamde hondsvlieg, die steeds tot strijd prikkelt en die kleinzielig steeds van de ene naar de andere partij overgaat en daarom in tragedies bespot wordt? Zo laat Euripides haar in de *Troades* Poseidon tegemoet gaan en zeggen' (vers 65-71; een passage die Cyrillus telkens onderbreekt om zijn eigen commentaar te geven):

'Ik wil mijn vroegere vijanden, de Trojanen, verblijden
en het leger van de Achiven een bittere terugtocht bereiden'.
Pos.: 'Waarom spring je van het ene gevoelen over op het andere
en haat en bemin je zonder maat te houden degene die je treft?'
Ath.: 'Weet je niet dat men mij en mijn tempel smaad heeft aangedaan?'
Pos.: 'Ik weet het. Toen Aiax Cassandra met geweld meesleurde'.
Ath.: 'En geen bestraffing heeft hij van de zijde van de Achiven ondergaan,
geen afkeurend woord vernomen'.

Een tweede voorbeeld ontlenen wij eveneens aan *Tegen Julianus*. Cyrillus gaat hierin op een uitlating van de keizer, die Asclepius als genezer van ziel en lichaam 'het grootste geschenk van Zeus en Helius' genoemd had (Patrologia Graeca 76,808). Allereerst bespreekt Cyrillus een bepaalde variant van de Asclepiussage, volgens welke

deze de geneeskunst van Apis in Egypte geleerd zou hebben, waarop hij naar het buitenland zou zijn vertrokken om zijn pasverworven kennis in geldelijke winst om te zetten. Hij ging zo ver dat hij verklaarde god te zijn en doden weer het leven terug te kunnen geven. In Epidaurus zou hem zijn gerechte straf achterhaald hebben: Zeus doodde hem met zijn bliksem. Hiervoor worden Pindarus en Euripides als getuigen aangehaald.

De laatste tekst luidt (*Alcestis* 3-4): 'Zeus rukte mijn zoon Asclepius weg, door zijn vurige bliksem naar diens borst te slingeren'.

Dergelijke teksten vinden wij ook bij Theodoretus van Cyrrhus (begin vijfde eeuw). In een passage in zijn werk *Genezing van de Griekse ziekten* (*Curatio Graecorum affectuum* 3,31), waar hij ingaat op het ontstaan van het polytheïsme, uit de schrijver kritiek op het gegeven dat de Grieken naast heroën als Heracles en Asclepius, die weldoeners van de mensheid bleken te zijn, ook nietswaardige figuren als Aphrodite, Ganymedes en de 'echtbreekster Hclcna\ zoals Euripides zegt (*Orestes* 1629) in hun pantheon opgenomen hebben.

Sententiae en gevleugelde woorden

Van de tragici uit de klassieke periode werden in de Hellenistische tijd de tragedies van Euripides het meest opgevoerd. Vanaf de vierde eeuw voor Christus reeds overvleugelde hij Aeschylus en Sophocles geheel. Dit verklaart zijn bekendheid in de geletterde wereld, maar daar komt nog bij dat men bij hem talrijke rhetorisch-filosofische formuleringen van levenswijsheden vindt, die zich mede door de metrische vorm gemakkelijk in het geheugen vastzetten. Op grond van dergelijke uitspraken, noemde men Euripides dikwijls 'de wijze' of'de filosoof op het toneel', ook wel in christelijke kring. Van deze rijkdom aan levenswijsheid hadden reeds de Cynici en de Stoïcijnen in hun populaire verhandelingen een dankbaar gebruik gemaakt. Zo is het beeld de eeuwen door hetzelfde gebleven; met uitzondering van Homerus werd geen dichter meer geciteerd dan Euripides en het kon niet uitblijven dat de reeds veel gebruikte citaten tot gevleugelde woorden werden. Met enkele voorbeelden kunnen wij toelichten dat de christelijke schrijvers niet aarzelen om dit neutrale 'Bildungsgut' te gebruiken. Gregorius van Nazianze noemt in Patrologia Graeca 37,41 Euripides met name: de eerzucht is de 'ergste demon, zoals Euripides ze noemt' (*Phoenissae* 532). Maar bij uitspraken met min of meer spreekwoordelijk karakter wordt de dichter dikwijls niet met name genoemd; een dergelijk citaat kon gemakkelijk een eigen leven gaan leiden.

In zijn *Dialoog over de Drieëenheid* (Patrologia Graeca 75,777) spreekt Cyrillus van Alexandrië over een woord 'dat in de mond van velen ligt': 'Zo wilde de natuur die zich niet bekommert om menselijke bepalingen'. (= Euripides, Fragm. 290).

Bij Synesius, de zo opmerkelijk platoniserende bisschop van Cyrene (ca. 400), komen vrijwel uitsluitend Euripidescitaten met spreekwoordelijk karakter voor. En omdat hij ook de auteur niet noemt, is het weinig duidelijk of hij losse spreekwoordelijke gezegden citeert ofdirekt aan Euripides ontleent. Zo vinden wij in *De heerschappij* 10 de bekende verzen *Medea* 1078-79: 'En ik zie wat voor kwaad ik aan zal richten, maar mijn hartstocht is overmachtig tegenover mijn redelijk overlegd Ontbreekt veelal de verwijzing naar een bron geheel, in dit geval volstaat Synesius met de algemene aanduiding: 'Iemand heeft gezegd'. In *De heerschappij* 17 komt een duidelijke zinspeling op *Troades* 887 voor ('voortgaande langs onbegaanbare paden'), een vers dat niet zelden in de sofistische literatuur van de Keizertijd voorkomt. Een derde geval is het citaat *Orestes* 379 in *De dromen* 1: 'Want de goden houden de levensgang voor de mensen verborgen'.

Euripides in het westen

In het westen, waar sedert de vierde eeuw7 de kennis van het Grieks drastisch afgenomen was, klinkt slechts een zwakke echo van de Griekse tragediedichter na. Iemand als Hieronymus kende Euripides vrijwel uitsluitend langs indirekte weg. Tijdens zijn opleiding had hij wel met fragmenten uit de profane Griekse literatuur kennis gemaakt, maar men heeft vastgesteld dat hij deze kennis naderhand niet vergroot of zelfs maar bijgehouden heeft.

Het behoeft ons dan ook niet te verwonderen dat Hieronymus uit de tweede hand blijkt te citeren. In een tirade tegen de vrouwen in het polemische geschrift *Tegen Iovinianus* 1,48 citeert Hieronymus de Griekse dichter in een Latijnse vertaling (*Andromache* 930): Totac Euripidis tragediae in mulieres maledicta sunt. ünde et Hermione loquitur: Malarum me muherum decepere consilia ('Hele tragedies van Euripides bestaan uit schimpscheuten op de vrouwen. Zo zegt ook Hermione: 'De raad van kwaadwillende vrouwen heeft mij misleid"). Waar heeft Hieronymus dit gegeven vandaan? Evenals de hele passage blijkt het uit *De huwelijksvoorschriften* van Plutarchus te stammen.

Een andere allusie op Euripides in *Tegen Iovinianus* 2,14 is ontleend aan *De onthouding* van Porphyrius, die Hieronymus een aantal gedachten over onthouding geleverd heeft: Euripides in Creta lovis prophetas non solum camibus, sed et coctis cibis abstinuisse refert ('Euripides zegt dat op Kreta de profeten van Jupiter zich niet alleen van vlees, maar ook van gekookte spijzen hebben onthouden').

Tenslotte heeft Hieronymus in zijn *Commentaar op Daniël* 6,4 een opmerking gemaakt over een woord uit vers 116 van Euripides' *Medea*. Naar alle waarschijnlijkheid is hij hier bij een lexicon te rade gegaan.

Ook bij andere Latijnse auteurs gaat het om terloopse opmerkingen, die uitsluitend kennis langs indirekte weg van de Griekse tragediedichter suggereren.

Euripides ook in de Griekse christelijke wereld een veelgeciteerd dichter

Het beeld dat de christelijke schrijvers sedert de Apologeten van Euripides gevormd hebben verschilt nauwelijks van dat bij de profane auteurs uit de hellenistische periode: Euripides gold als de autoriteit op het gebied van de dramatische poëzie, van wie alle latere dramaturgen sterk afhankelijk zijn.

Ook bij de christelijke auteurs is Euripides - na Homerus - de meest geciteerde dichter. Dat houdt in dat hij ook een doelwit was wanneer ze zich in hun polemiek tegen de gangbare religie en mythologie richtten. Dergelijke aanvallen kwamen met name in de tweede eeuw bij de Apologeten voor. Tatianus, die eerste christelijke auteur die de naam van Euripides gebruikte, oefende scherpe kritiek uit op de immoraliteit van de mythen, waarmee diens naam verbonden was. Ook bij de andere Apologeten overwoog de afwijzende houding, hoewel men spoedig tot het inzicht kwam dat de godenkritick waarvan Euripides zich tot tolk maakte, ook voor christelijke schrijvers bruikbaar was.

De grote doorbraak kwam bij Clemens van Alexandrië, die de ontwikkelde christen het Griekse erfdeel niet ontzegde, maar dit integendeel zoveel mogelijk aan het christendom dienstbaar wilde maken.

In het voetspoor van de Apologeten verkondigde ook Clemens de theorie dat de oudtestamentische geschriften ouder waren dan de Griekse literatuur. Deze anciënniteitstheorie had als consequentie dat men niet aarzelde aan de Grieken plagiaat en ontlening toe te schrijven. Zoals Homerus een aantal zaken aan Mozes zou

hebben ontleend, zouden de profeten de bron van de oude Griekse dichters zijn geweest. Getuige hiervan was de uitroep van Tertullianus (*Het voorbehoud* 47,2); Quis poetarum, quis sophistarum qui non omnino de prophetarum fonte potaverit? ('Wie is er onder de dichters wie onder de sofisten, die helemaal niet uit de bron van de profeten gedronken heeft?').

Veel latere christelijke auteurs citeerden onbekommerd en zonder veel voorbehoud uit tragedies van Euripidcs, die als een van de voornaamste vertegenwoordigers van de Griekse wereld gold. Men behoeft om dit te constateren slechts Origenes' geschrift *Tegen Celsus* door te bladeren, Eusebius van Caesarea's *Voorbereiding op het Evangelie* (dat overigens zeer duidelijk in het spoor gaat van de door hem gebezigde bronnen), de geschriften van Gregorius van Nazianze, die als weinig anderen met de profane literatuur vertrouwd was. Dit geldt ook voor Basilius, die in zijn verhandeling *Tot de jeugd* duidelijk zijn positie bepaald heeft. Zijn houding tegenover de tragedie werd bepaald door haar nut voor de opvoeding, hetgeen inhoudt dat slechts die dichterwoorden als geschikt weerden beschouwd die over het goede en ware spreken, terwijl hij evenals Plato het schouwspel als een schijnwereld beschouwde.

Ook in de Byzantijnse tijd is Euripides' positie onaangetast gebleven. Niet alleen leveren hiervoor allerlei beschouwingen het bewijs, en de allusies in menig geschrift, maar ook verschillende anachronistisch aandoende pogingen uit die periode om in de stijl van Euripidcs te dichten. Met name in de christelijke briefliteratuur hebben de Euripidescitaten als literaire stijlbloempjes zelden ontbroken. Het behoort daarbij tot de traditie dat esthetische waardering bijna nooit wordt uitgesproken.

Enige literatuur

F. L. Lucas, *Euripides and his Influence,* London 1923.
K. Ziegler, Art. 'Tragoedia', *Pauly-Wissowa* 6a (1937), 1899-2075.
P. Courcellc, *Les lettres grecques en Occident*, Parijs 1948.
H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics,* Götehorg 1958.
W. Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung* (vertaling door W. Eitester), Berlin 1963.
J. H. Waszink, 'Die griechische Tragödie im Urteil der Römer und der Christen', *Jahrbuch für Antike und Christentum* 7 (1964), 139-148.
G. Zuntz, *An Inquiry into the Transmission of the Plays of Euripides*, Cambridge 1965.
H. Funke, 'Euripides', *Jahrbuch für Antike und Christentum* 8-9 (1965-66), 233-279.

ZELFS DE SCHRIFT CITEERT SOMS PROFANE AUTEURS

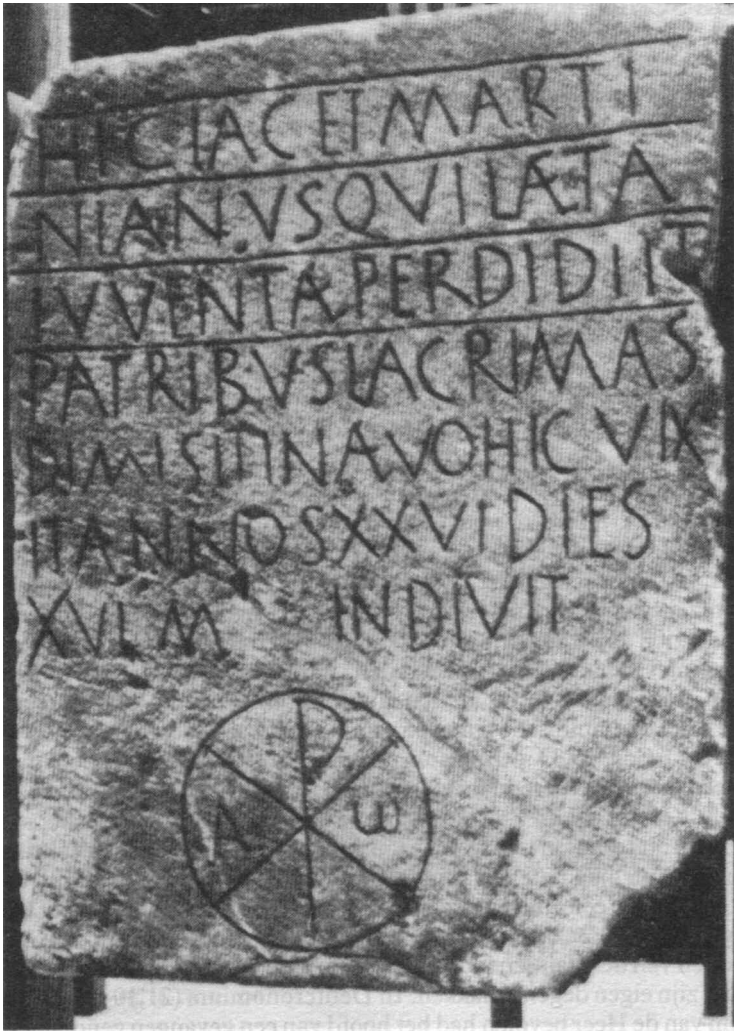
Hieronymus doet in brief 70 aan Magnus, Redenaar van de stad Rome (uit 397 of 398 n. Chr.) een beroep op bijbelse voorbeelden om voor de christenen het recht op te eisen gebruik te maken van de profane geschriften.

cap. 2. Aan het slot van uw briefstelt u de vraag waarom wij in onze geschriften soms voorbeelden uit de heidense literatuur opnemen en de blankheid van de Kerk door de vlekken van de heidenen bezoedelen.

Ontvang hierop dit bondige antwoord: nooit zou u deze vraag stellen als u niet geheel en al in de ban van Tullius was, als u zich in de Heilige Schriften zou verdiepen, als u - met achterstelling van Volcatius[1] - de Schriftregelen zou doorbladeren. Wie weet er immers niet dat ook in de boeken van Mozes en de profeten enkele teksten voorkomen die aan de boeken van de heidenen ontleend zijn, en dat Salomon de filosofen van Tyrus een aantal vragen gesteld heeft en hun een reeks antwoorden heeft gegeven? Daarom vermaant hij ons in het begin van het bock Spreuken dat wij woorden van het verstandig inzicht zouden begrijpen en de kunstgrepen met woorden, de parabels en duistere taal, de uitspraken van de wijzen en de bedekte zinspelingen, zaken die specifiek tot het domein van de dialectici en filosofen behoren. Ook de apostel bediende zich van een versregel van Epimenides toen hij aan Titus schreef: 'De Kretenzers, altijd leugenachtig, kwaadaardige beesten, vadsige mensen' (Tit. 1,12). Een halve regel van die hexameter heeft Callimachus naderhand ontleend (*Hymn*. 1 ,8). Men behoeft zich er niet over te verbazen, dat in een letterlijke vertaling in het latijn het metrum niet gehandhaafd kan worden, immers wanneer men Homerus in zijn eigen taal in proza omzet, vertoont hij nauwelijks samenhang. Verder citeert Paulus in een andere brief een jambische trimeter van Menander: 'Slechte gesprekken bederven goede zeden' (1 Cor. 15,33 = Menandri fragm. 318 Koek). En bij de Atheners in de Arcopaag een discussie voerend, haalt hij Aratus als getuige aan: 'Want wij zijn ook van zijn geslacht' (Hand. 17,28 = Aratus, *Phaenomena* 5), in het Grieks het slot van een hexameter. En opdat dat niet te weinig zou zijn: de aanvoerder van het christelijk leger en de onoverwinnelijke redenaar slingert bij het bepleiten van de zaak van Christus zelfs een toevallig op een altaar gelezen inscriptie terug om als bewijs voor het geloof te dienen (vgl. Hand. 17,23). Want van de held David had hij geleerd hoe men het zwaard aan de handen van de vijanden moet ontwringen en het hoofd van de geweldige trotse Goliath met zijn eigen degen afhakken. In Deuteronomium (21,10-13) had hij gelezen hoe de stem van de Heer bevolen had het hoofd van een gevangen genomen vrouw kaal te scheren, haar w enkbrauwen, al haar haren en nagels af te snijden en haar zo te huwen.

Wat is er dus voor wonderlijks aan, als ik de wereldse wijsheid, vanwege de fraaie stijl en de schoonheid van haar leden, van een slavin en gevangene tot een Israëlitische vrouw wil maken, als ik al wat er dood aan haar is - afgodendienst, wellust, dwaling, hartstochten - of afsnijd of afscheer, en met dat nu zeer reine lichaam verbonden, slavenkinderen uit haar verwek voor de Heer der heerscharen?

1. Waarschijnlijk betreft het hier Volcatius (Vulcacius) Gallicanus (4de eeuw n. Chr.), auteur van commentaren op werken van Cicero en van het *Leven van Avidius Cassius* in de *Historia Augusta.*



hic iacet Marti-
nianus qui laeta
iuventae perdidiit.
patribus lacrimas
dimisit in aevo. hic vix-
it annos XXVI dies
XVI m(inus). in D(eo) ivit

Hier ligt Martinianus
die de vreugden van zijn
jeugd verloor.
Zijn ouders liet hij
tranen na voor immer.
Hij leefde (hier) 26 jaar
op 16 dagen na, (maar)
ging naar God

De (niet zekere) slotformule wordt opgehelderd door het christogram. De metrische bedoeling is duidelijk (dactylische hexameter).
Keulen, einde 4e-5e eeuw, kalksteen (foto Römisch-Gcrmanisches Museum, Keulen).

toelichting: G. Sanders

Oude woorden voor een nieuwe dood

G. Sanders

De dode en de steen

Het is geen gemeengoed van het proefondervindelijk weten of sterven bij de mens moeizamer overkomt dan geboren worden. Maar voor beide coördinaten waardoor in ruimte en tijd de omvang van het leven wordt bepaald, heeft de taal de ervaring van honderd eeuwen samengevat als een eender soort belevenis: uitbreken uit de donkere moederschoot naar de wereld van licht en geluid, wegzinken naar het ongewisse land van de stilte - in de schoot van Moeder Aarde, dacht bijwijlen de antieke mens -, de ogen onlosmakelijk geloken. Evenzo reiken beide, geboorte en dood, verder dan het ogenblikkelijk biologisch gebeuren: zoals de mens nood heeft aan een tweede, langdurige geboorte, het ontluiken binnen de veilige genegenheid, zo moet hij uiteindelijk ook affectief sterven, in een tweede langzame dood, de *secunda mors* van de vergetelheid. Het individuele gebeuren van geboorte en dood heeft onmiskenbaar ook een sociale dimensie: kort na de geboorte ruimen gezin en gemeenschap voor de nieuwe mens plaats in door het geven en erkennen van een eigen naam, dadelijk na het sterven krijgt de dode voorgoed een behuizing bezorgd, de *aeterna domus* van urne of graf, waarop in de antieke wereld de eigenaar met name staat geïdentificeerd. Hoe wijd de werking van familiale emotie, cultuele begeleiding en sociale vereisten moge strekken, na het sterven wordt het eerste bezit van de mens op aarde omgezet in zijn enig bestaan, dat van zijn naam op de grafsteen. Levenden hebben een naam, de dode wordt een naam: de grafsteen is aldus de vereenzelviging van ‘s mensen hebben en zijn. *Quandocumque... / ... breve in exiguo marmore nomen ero,* schrijft Propertius aan Maecenas (2,1,71-72); wanneer ik op een kleine steen kortweg een naam zal zijn, - of op een steen uit Portugal, te dateren onder Diocletianus ofConstantijn: *vincitur hic fatus. salvum sub Tartara nomen, hic sedis hic terra hic* [*tib*]*i eter*[*na do*]*mus*, wat ongeveer betekent: het Lot kan alleen het leven op aarde bedreigen, maar nu is het overwonnen want bij de dood (*sub Tartara*) wordt hier door het grafmonument uw naam voor eeuwig veilig gesteld.

De bepaling dat epigrafïe de wetenschap is die de studie op zich neemt van de teksten op een van nature niet vergankelijke schriftdrager bewaard (keramiek, glas, metaal en vooral steen), raakt ternauwernood de kern van de zaak. In het verloop van de tijd heeft de epigrafische mededeling zich een duidelijke bedoeling aangemeten, een eigen biotoop bezet: de dankzegging aan de godheid, het eerbetoon aan de sociaal

machtigen, de herinnering aan de afgestorvene zijn aan de duurzame schriftdrager toevertrouwd om ze, onttogen aan de individuele en efemere uiting, als materieel vereeuwigde getuigenis permanent en publiek toegankelijk te maken voor de gemeenschap, nu en nadien. Tevens ontstaat uit de synergie van woord en steen, discreet of groots, de derde dimensie van het epigrafisch document, de 'monumentaliteit': dit is, dood en graf verheffen de nietige sterveling tot baken aan de weg; de levende gemeenschap wordt onophoudelijk geïnterpelleerd door haar stenen doden: een wijs man als Cato Maior hield van dit soort samenspraak (Cicero, *De Senect*. 7,21).

Tachtig procent van de zowat 300.000 Latijnse inscripties die, gespreid over acht eeuwen en drie continenten, uit het Romeinse rijk bewaard bleven, zijn aan de doden gewijd. Zij hebben, bijna zo een zo alle, één eenvoudige reusachtige opdracht: de doorsneemcns van de niet-christelijke Oudheid hecht geen geloof aan een natuurlijke onsterfelijkheid van de ziel of aan een bovennatuurlijke uitredding waardoor zijn aardse vergankelijkheid wordt opgevangen; het infernale bestaan der schimmen, de elitaire zaligheid van het Elysium, de etherische astraliteit, voorgehouden door de dodencultus, de mythologie, het wetenschappelijke wereldbeeld, de filosofisch-religieuze gedachte hebben de massamens niet bevredigd of nooit bereikt, allicht grotendeels op onbewuste wij/e, neemt hij deel aan het vage streven om zich voor de nadood een immaterieel voortbestaan op aarde toe te eigenen in de herinnering der levenden, een memoria waarvan de onbestendigheid wordt gestut door de materieel duurzame waarborg van de beschreven steen. Gelezen kunnen worden groeit aldus uit tot een supreme vorm van weerstand tegen het derven van het lieve levenslicht (*o iucundum lumen superum, o vitae iucunda voluptas*, zo luidt de aanhef van het grafgedicht voor een jonge vrouw, gestorven te Rome in 12 vóór Chr.: o heerlijk licht der mensen, o heerlijke lust des levens). Een naam op steen te worden lijkt de menselijk bereikbare uitredding te zijn uit de secunda mors van een vergetelheid waartoe naar het zeggen van Plinius Minor, het geheugen van nature geneigd is (*tam parata oblivio monuorum*, 'in *Epist*. 6,10,5): [*v*]*iator, remane, renova nomen*: blijf even staan, mens die voorbijgaat, en wek mijn naam weer op, vraagt een grafsteen van Tarragona, - en sterker, uit Lyon: *quodque meam retinet vocem data littera saxo, / vo*[*ce*] *tua vivet, quisque lege*[*s titu*]*los*'. omdat de boodschap aan de grafsteen toevertrouwd mijn stem behelst, komt die tot leven dank zij uw stem, gij lezer eender wie.

Waardering van leven en dood: een reuzesom van kleinschalighcden

Het funeraire archief op steen heeft een eigen bekoorlijkheid. Het vult aan wat aan de fraaie letteren en de traditionele bronnen der geschiedenis ontbreekt: het anekdotische, fragmentaire, disparate, ernstige, eenmalige weten over de niet-adellijke mens, de doorsneemens voldoende bemiddeld om eigenaar te worden van een graf met steen en opschrift, doorgaans tevreden met de sociaal geijkte uitvoering die hem door de steenkapper werd aangeprezen, wel vaker dan verwacht in staat tot een persoonlijke wending, en een zeldzame keer genoeg onderlegd om aan het grafschrift een metrische vorm te bezorgen.

Voor wie niet van nabij was betrokken bij een afsterven, had het grafschrift alleen een signaletische inhoud, waarvoor zijn belangstelling niet groter was dan voor het register van de burgerlijke stand. Naastbcstaandcn lieten op de grafsteen minstens de essentiële biografische gegevens aanbrengen waarvan het geheel, langzaamaan verrijkt met affectieve en commemoratieve wendingen, onder de Severi einde tweede eeuw in een meervoudig prozaformularium was bestendigd. Was de eerste opdracht van de

steen de aanwezigheid van 's mensen stoffelijke resten aan te duiden en te beschermen, hij hield mede daardoor de herinnering aan de dode nauwkeurig in stand, en vertegenwoordigde als het ware ter plekke diens recht op herdenking. Zelfs naar wezen of in de *memoria*, tot schaduw verzwonden (*nisi nomen et umbra*: zijn wij ooit alleen nog naam en schim, aldus Ovidius, *Amores*, 359,59), de mens bleef op en door de steen met name geactualiseerd. De dode houdt ervan dat hij bij name wordt genoemd5 zo wordt met aandrang gevraagd op de graven zelf, zegt Ausonius (*Parentalia, Praef.* vv. 11 -12), - *gaudent compositi cineres sua nomina dici: / frontibus hoc scriptis et monumenta iubent.* Op een steen uit Montenegro, Joegosl. verklaart een man: *protinus inscripsit pietas nomen matrisque patrisq(ue), / ut legerent cuncti genitoris nomina saepe*, - uit kinderlijke genegenheid liet ik hier zonder verwijl de naam van mijn ouders inbeitelen, opdat de mensen vaak hun namen zouden lezen; en te Nice-Cimiez een man voor zijn vrouw: al bezat Vcrduccius Maternus niet veel, hij gaf haar dit graf opdat haar naam in eeuwigheid worde gelezen en aldus geëerd, - *oblitus mediocri*[*tatis*] *suae ut nomen* [*ei*]*us aeterna lectione celebretur hoc monim*[*entum*] *instituit.*

In welke mate ontsnapt de werkelijkheid aan de wens? Doordat Je graven in lintbebouwing de toegangswegen tot de antieke woonkern bezoomden, maakte de dode onafgebroken aanspraak op de aandacht der levenden. De haast en onverschilligheid waarmee aan hem werd voorbijgelopen, poogde hij op vele wijzen te keren: steen en graf konden blikvanger worden naar bouw, formaat, portret en versiering, of nog, de afwisseling in de aftandse wendingen aangebracht, de tragiek van een bepaalde dood, de zinspeling en het acrostichon waardoor de 'cultus van de naam' beter gewaarborgd leek, het samenspel tussen tekst en figuratief register, het grafgedicht dat de emotie, oprecht of conventioneel, optilde naar de gewijde sfeer van het fraaie woord, dit alles debanaliseerde de alledaagse dood, en bedoelde aan de onopgemerkte levende het statuut van achtbare dode te verlenen.

Losgehaakt uit zijn 'monumentale' inbedding, biedt het prozagrafschrift geen inzicht in de zin door de mens bij de dood aan het leven gegeven: het ornamenteel of illustratief grafreliëf kan dat wel, in de mate waarin de voorstelling van het ectmaal, van het gezinsleven, van de beroeps- of vrijetijdsbezigheden de centrale waarde van het bestaan op aarde beklemtoont. De schaarse woorden van stereotiepe en vaak tot initialen afgeknotte formules waarvan de matige verscheidenheid bepaald wordt door streek en tijd, lichten enigszins in over de nadoodse *condicio*. De wijding *D(is) M(anibus)*, in het hele rijk verspreid van Augustus tot de late Oudheid inbegrepen (nog in de handel gekocht voor christelijke doden), de vaakgebruikte grafbenaming *domus aeterna* (in zwang vanaf het einde van de Republiek, het eerst in verzen), de steeds potentieel werkzame kortdialoog *ave vale*, de slotwens *S(it) T(ibi) T(erra) L(evis)* (een dactylisch hemistichon dat het proza zich toeëigent, van Rome tot en vooral het Iberisch schiereiland: weze de aarde u een lichte last) en het 'Afrikaanse *O(ssa) T(ibi) B(ene) Q(uiescant)* (uw gebeente ruste zacht), de veelvuldige opdracht memoriae aetemae (vanaf de eerste eeuw na Chr., vooral in het gebied Lyon-Rhône) vormen diachronisch of gezamenlijk een raakgebied van de religieuze grafzorg die op het infernale hiernamaals is afgestemd, en van de aardsgerichte 'cultus van de naam'. De noties 'rust' en 'slaap', *(re)quies(cere), somno aeterno*, allebei zeldzaam en laat in het prozatormularium, zowel als de vanaf de tweede eeuw vaak aangewende wijdingen *quieti aeternae* 'gewijd aan de eeuwige rust' (in Gallië en Germanië) en *perpetuae securitati* 'aan de nooit verstoorde veiligheid' (in het *limes*gebied van Donau en Rijn, in Lyon en omgeving) kenmerken, als wens of werkelijkheid, veeleer het nadoodse definitieve onbewustzijn in het graf dan enig aanvoelen van een persoonlijk beleefd bestaan.

Waar de mens bij het sterven wenste uit te weiden over het leven, koos hij voor de

metrische vorm. De *C(armina) L(atina) E(pigraphica)*, de Latijnse (graf)verzen op steen of een zeldzame keer op een ander duurzaam materiaal, lijken naar vorm en aantal een troebele druppel in een eentonige plas: niet eens anderhalf procent op het immense totaal van het epigrafisch dossier, zegge ruwweg 4.200 CLE op ruim 300.000 inscripties, voor 60% van heidense herkomst, voor 40% christelijk eigendom, en in beide ideologieën voor zowat vier vijfde funerair bestemd.

Het is bellettristische plicht en cultuurhistorische onzin de 20.000 verzen der CLE af te doen als regelloos geklungel of emotioneel spinrag. Over en door de horden van metrisch onvermogen, taalarmoede, ongerijpte uitbouw, uit de hand gelopen ontleningstechniek, gemeenplaatsen, oeverloze betuiging van lof en liefde, smart en troost, komt de mens op ons toegestapt die niet thuishoort in de literatuur waar de smetteloze vorm het bestaat ook een saaie inhoud als filologisch snoepgoed te presenteren. Vóór het einde van de derde eeuw horen zowat alle grafverzen toe aan de derde stand der burgers, aan vrijgelatenen en slaven, en voor ongeveer de helft aan doden die de vijfentwintig niet haalden, kinderen vooral en jonge moeders. Zij komen voor in hun zondagse pak, binnen de grenzen van verwantschap, aanleg en leeftijd als ideale gestalte verankerd in het geheugen van het stenen woord. De doorsneemens bewoont de wereld niet die Plautus, Petronius, Martialis, Juvenalis hebben bijeengeschetst, - hij leeft een hemelbreedte onder de geestelijke horizont die Cicero en Horatius, Seneca en Persius hebben voorgetekend, - hij is hoogstens de naamloze soldaat uit de epiek van Aeneas tot Pompeius, hoogstens de onooglijke broer van het onweerstaanbare liefje voor wie de clegiaci met het woord wilden sterven. Hij stierf werkelijk, hij zag aan den lijve sterven, en hij wou ten stelligste dat elkeen, de dode allereerst, tot in eeuwigheid dit samen met hem wist. Dusdoende zijn CLE verraderlijk als kleefkruid, één mateloze hang naar de aarde der levenden.

Op de grafsteen beklijft het beeld dat volkswijsheid en levenswaardering zich van dit bestaan en van de nadood hebben gevormd. Bij de wrange ervaring van het sterven, dient de aarde zich aan als het oord van licht en warmte, van alle kleuren zinderend op de regenboog, van geuren en geluid. Aan de overzijde van de dood, onder het rijk der levenden, ligt een tegenwereld gestrekt waarvan verten en diepten niet zijn gepeild, wereld van duisternis en verkilling, van doffe stilte, moeras van stank en verrotting, exact negatiefbeeld van alle zintuigelijk beleven op aarde. Het veilig gevoel bij de levenden te horen, de vrijheid van bewegen, de vreugde beleefd aan de duizend dingen van alledag zijn door de infernale macht van de dood, bezield in het onberoerbare *Fatum*, in de rovende hellegoden, neergehaald naar inkerkering zonder weerkeer, naar schimmig vreugdeloos vegeteren, volkomen tegenpool der positieve psychologische ervaring uit het aardse bestaan. *Post obitum* [*n*]*ec risus nec lusus* [*n*]*ec ulla voluptas erit,* (denk er om te leven), vermaant een derde-eeuwse grafsteen uit Centraal-Italië, want na de dood komt niets meer, noch lach noch leute noch minnekozen, - stoei en vrij maar op, zeg ik u, aldus een inscriptie te Rome in Claudius' tijd, hier is alles volkomen vreugdeloos, *ioceris, ludas hortor: hic summa est severitas.*

Toch liep de antieke mens niet rond in duizend angsten: het zou dwaasheid zijn zo dag en nacht de dood te vrezen dat je de vreugden van het leven erbij verliest, want de dood is geen straf, hij ligt in 's mensen natuur - die woorden legt een man te Rome ten tijde der eerste Severi zijn jonggestorven vrouw in de mond - *stultum est, tempore et omni / dunc mortem metuas, amittere gaudia vitae. / mors etenim hominum natura, non poena est*. Tegen de dood had de mens één groot verweer, genieten van het leven zolang het gegund is: *vivite felices quibus est data longior ora: / vixi ego dum licuit dulciter ad superos*, - leef gelukkig als u meer tijd is beschoren (aldus een legioensoldaat van 36 jaar): zolang het mij was toegestaan, heb ik genoten van het leven hierboven (te Camuntum, onder Claudius).

Had de mens op de fataliteit vaak geen ander antwoord dan zijn robuuste schreeuw om levensgenot [baden, wijn en meiden, we gaan er aan ten onder, maar wat zou het leven zijn zonder baden, wijn en meiden? - *balnea vina Venus corrumpunt corpora nostra / set vitam faciunt b(alnea) v(ina) V(enus)*: te Rome, voor een man van 52 jaar van wie nog wordt gepreciseerd: *hic secum habet omnia*, al wat hij had heeft hij meegenomen], soms vond hij heul in een leven dat overheen de dood, in Elysium ofsterrrensfecr, zijn ware dimensie kreeg:

profuit en tibi, quot fana coluisti deorum, -
vixisti, cursum vitae bonitate replesti, -
nunc campos colis Elysios herbasq, virentes,
[f]l[or]ib (us) asparsus iaces ex pratalibus arvis

kijk hoe het baat dat je de tempels der goden eerde,
je leefde en vulde met goedheid je lange bestaan,
nu bewoon je Elysium en zijn groene weiden,
met bloemen bekranst, rust je in de fleurige velden

(voor een man van 90 jaar, in Tunesië, derde eeuw);

sed mea divina non est itura sub umbras
caelestis anima, mundus me sumpsit et astra,
corpus habet tellus et saxum nomen inanae

mijn goddelijke hemelse ziel zal niet dalen onder de schimmen,
het heelal nam mij op en zijn sterren,
de aarde heeft mijn lichaam, de steen mijn naam zonder zin

(te Rome, voor een baby van anderhalf jaar: haar naam *Anulina* - affectieve diminutief van *anus*, oud vrouwtje - bleek onheilspellend).

Nieuwe woorden voor de oude dood

De boodschap van het christendom verandert natuur en aarde niet, ze wijzigt 's mensen visie op de wereld. Vóór 250 zorgt het nieuwe geloof ternauwernood voor een begraafplaats die aan de gemeenschap toebehoort, beginnen eigensoortige trekken van een dodenritueel zich pas vaag af te tekenen, en krijgt het christelijk grafschrift alleen zelden een eigen gestalte en stem. In de tweede helft van de derde eeuw ontluikt de christelijke epigrafie in al haar komende rijke en beheerste bloei, in proza het eerst, meteen grondig anders dan de heidense grafsteen had voorgedaan, zowel naar woord als nog het eerst naar niet mis te duiden symboliek (vis, anker, duif, christogram). Het soort administratieve doodsbericht van de niet-christelijke graven dient als startblok voor een hogere sprong. Ook bij de christenen blijft de grafsteen de naam behoeden voor de vergetelheid, ook hier wordt het epitheton van loten tederheid overgeërfd om de kwetsbaarheid van leven en liefde te vertalen. Maar het christelijk 'kerkhof bloeit van nieuwe ideeën en verwoordingen die regelrecht stammen uit het intense geloof door Bijbel, liturgie en catechese bijgebracht.

Te Rome in de catacomben, te Carthago, te Milaan, Aquileia, Salonae, Lyon, Trier, in duizend vindplaatsen zijn de 50.000 Latijnse inscripties der christenen authentieke, land- en tijdeigen getuigenissen der grote vernieuwing, niet van 's mensen natuur maar van het streven der schamele ziel om te geloven in een omwaardering aller waarden. Niet alsof de christenmens de antieke functie van graten grafsteen verzaakt:

de dode blijft centraal staan, zijn biografisch profiel incluis; het graf blijft het epicentrum van waaruit de wellende kringen van nagedachtenis (*in memoriam*), van grafverzorging als dodentroost (*refrigerium*), van gebed voor en tot de dode de nabestaanden en enigermate de geloofsgemeenschap omsloten houden. Maar vooraf de Boodschap leert de mens de unieke waarde los te laten die tot dusver aan het bestaan op aarde werd toegekend. Anders ook dan in het heidense geloof voor mogelijk werd gehouden, blijft voor de gelovige de godheid die hij op aarde aanhing, zijn godheid overheen de dood. Wat niet betekent dat in de prozagrafschriften van de derde-vierde eeuw alom en onmiskenbaar wordt beleden dat de mens in en door zijn dood God en hemel heeft veroverd. De vrucht van zijn voorbije leven en zijn zekere hoop op het hiernamaals liggen samengevat in de wendingen die zijn aardse en tombale *condicio* kenmerken als in de oorspronkelijkste betekenis wereldvreemd.

Van de aardse fase van zijn leven noteert de vroegchristen in de proza-epigrafie bij voorkeur de wassing van het doopsel die voor hem de relatie tot Schepper en Verlosser (her)instelt, waarbij hij de eindbalans opmaakt met waardebegrippen die in de heidense wereld niet ontbreken maar door het geloof zijn gereoriënteerd (saeculum, met de connotatie 'boze wereld': *vivere/esse in sacculo* 'leven in deze wereld hier'; *decedere, exire, recedere de saeculo* 'heengaan, weggaan, uitwijken uit de aardse wereld') en door het evangelische begrip 'verdienste' opgewaardeerd (*fides* 'geloof, *pietas* 'toewijding', *pudicitia* 'eerbaarheid', *castitas* 'echtelijke trouw', *amor pauperum* 'liefde tot de havelozen').

Waar de christenmens gewaagt over eeuwige bestemming, ligt bij hem de wijsgerige notie 'wezenseigen onsterfelijkheid van de ziel' nooit dichtbij, maar ligt de bijbelse idee 'soteriologische zaligheid' voorop, dit is het eeuwige leven dat hem door de verlossende daad van Christus de Heer is verzekerd, niet als een exclusief bezit van de zuivere ziel, maar bestemd voor de complete mens, schepsel en zondaar, als gelovige naar ziel en lichaam uitgered. Hemelse zaligheid is evenwel niet een idee die in het proza wordt uitgewerkt, tenzij in de wensvorm *vivas in Deo, in Christo, vivas inter sanctos, in aeternum* (moge je leven in God, in Christus, bij de heiligen, d.i. bij je broeders in het geloof, voor eeuwig): zekerheid verkondigen vanaf zowat 300 de grafschriften in versvorm, uitsluitend christelijk-bijbels geïnspireerd in den beginne (met neiging naar ritmische makelij), later, althans vanuit het zuivcrchristelijk standpunt, ontregeld door de aanwending van het overgeërfde poëtisch arsenaal en metrum:

Severus fecit mansionem in pace quietam
sibi quisque memor, quo membra dulcia somno
per loncum tempus factori et iudici servet. -
quam dom(inu)s nasci mira sapientia et arte
iusserat in carnem, quod corpus face quietum
hic est sepuhum, donec resurgat ab ipso,
quique animam rapuit spiritu sancto suo
castam, pudicam et inviolabile semper,
quamque iterum dom(inu)s spiritali gloria reddet. -
... sic est translata de saeclo.

Severus (diaken van paus Marcellinus, 295-304, aldus v.2)
bouwde deze woonstee voor rust en vrede,
zichzelf en de zijnen indachtig, om er hun geliefde leden
zolang de tijd strekt, in de slaap (des doods) te bewaren
voor hun Schepper en Rechter; -

(zijn dochter Severa, bijna twaalf jaar, is heengegaan:)
volgens 's Heren wil was zij naar het vlees geboren
vol wondere wijsheid en aanleg: haar lichaam ligt hier
in vredige rust begraven, tot het van hieruit verrijst;
de Heer voerde haar ziel heen met zijn heilige Geest,
eerbaar en kuis, voor immer ongeschonden;
ooit zal Hij haar in geestelijke glorie terugschenken
(aan het leven); - zo is zij uit deze wereld weggehaald.

De grafsteen blijft evenwel de veelvuldige mijlpaal van alle leven, het graf de eerste en laatste aanwezigheid van wie is heengegaan. Veel meer dan het vers dat uitweidt over aards bestaan en nieuwe *condicio* overheen het sterven, is het proza het lapidaire relaas van wat de mens *hic et nunc*, hier en nu op het graf, afweet van leven en dood. Drie noties vormen blijkbaar de nerven van het draagvlak waarop de gelovige in Christo steunt: rust, vrede, voorlopigheid, d.i. wachten op de komende werkelijkheid, *-quies, pax, depositus*. De rust van het graf is niet langer het eufemisme waarin de bittere breuk met het eenmalige leven troostend wordt verdoezeld: het bestaan vond slechts zijn voorlopig einde, de vrede in Christus slaat de brug tussen het heden van het graten de Grote Dag van God en mens, het graf verankert in de sterfelijke resten de zekerheid van het onsterfelijke leven. Het grafschrift heeft daar zijn grenzen, het bedoelt niet een compendium van geloofsleer te zijn: het is een momentele akte van geloof, hoop en liefde, in en op en voor het ware leven.

De proza-epitaphia van de heidense wereld hebben de grafpoëzie nergens beïnvloed, behoudens ietwat met de consolatorische strekking der epitheta, en zeker met de wens *sit tibi terra levis*. In de oudchristelijke tijd zijn de meest kenmerkende trekken van het grafschrift - *vivere in Deo, in Christo, in pace, in somno pacis* 'leven bij God, bij Christus, in vrede, in de slaap des Vredes', *praecedere in pace* 'voorgaan in vrede', c*um sanctis, bonae memoriae*, beter nog *beatae memoriae* 'zaliger gedachtenis', *requiescere, dormire, depositus, in spe resurrectionis* 'hopend op de verrijzenis'- verheven tot vaste prozaschriftuur, veelszins uitgewerkt, tot formularia gestold, als belijdenis over heel het Latijnsprekende rijk uitgedragen, eer zij in de grafverzen tot een waaier van uitspraken werden ontplooid, en met alle glanzen van het klassieke denk- en vormpatroon belicht. Werd het heidense grafvers kennelijk vermeden door de hogere stand, in de christelijke epigrafte eigenen de hogere kringen van maatschappij en Kerk zich de poëtische vorm toe. Dit is niet zomaar een ander publiek voor een andere inhoud. Voor de christen, die geen andere schoolvorming kreeg dan wat door de gevestigde samenleving van oudsher werd voorgeschreven, lag het klassieke erfgoed zo wijd en rijk voor het grijpen dat hij het, vóór Augustinus het verlossende woord had gesproken, niet mocht of durfde omvatten. De vierde eeuw bood aldus een onmetelijk veld voor confrontatie en conflicten, vreedzame coëxistentie en onmerkbare symbiose, bevruchting door de Bijbel uit het Oosten en toeëigening van de rijkdom uit het Grieks-Romeinse springlevende verleden. De vierde eeuw is permanent ontmoeting, beter: *convivium* van woord en gedachte.

Cultuur reïnvesteren voor de christelijke zaak

Sterven is het gcmeenbezit van heidenen en christenen; het is de dood als eindpaal, als toetssteen, als keerpunt, die hen van elkaar onderscheidt. Naar vorm en opzet wordt in de vierde eeuw uit de traditionele funeraire inscriptie niets prijs gegeven, tenzij de skepsis der gedachte, de sensualiteit in de levenswaardering, de idolatrische

ondertoon, de duistere infernaliteit als evaluatie van de nadood: de breuklijn loopt niet over een culturele of rijkspolitieke indeling, zij werkt uitsluitend religieus. Naast de biografische, laudatieve en emotionele componenten die in beide overtuigingen een eendere tijdgebonden wijziging ondergaan, worden de fundamentele themata onder een zelfde woordgebruik gehandhaafd: het grafschrift is en blijft in zijn kern berichtgeving, *memoria* en *consolatio*. Wat aan voorraad van woord en beeld bestaat, leert de christelijke gemeenschap voor eigen begrip hanteren, uitgezuiverd, aangepast, herricht, met behoud van de antieke werf- en trefkracht der reminiscenties uit de schoolauteurs, inbegrepen ook de verhakkelde verstechniek op steen, de zelfheiliging door de lof bereikt, en alle spotlights gericht op de eigen naam.

Inhoudelijk lijkt het of in de eeuw van Constantijn en Ambrosius, de christelijke grafverzen klinken als de echo van wat in de heidense funeraire inscripties was voorgezegd, bijwijlen als een zelfde melodie net een loonschaal verhoogd of verlaagd, soms duidelijk contrapuntisch opgebouwd. Een zelfde basisvorming, gelijksoortige maatschappelijke claims, een eendere politieke getrouwheid, gemeenschappelijke opvattingen over monotheïsme, geestelijke natuur van de ziel, afkeer voor Stofgebondenheid, hooggestemde ethische eisen situeren christenen en heidenen op aaneensluitende en wederzijds toegankelijke plateaus van streven, falen en welslagen. Maar wat aan wijsheid woordelijk en ideëel wordt voortgezet, is tevens leerstellig in de Waarheid gekerstend. In het platoniserend dualisme dat op het graf der christenen veelvuldig wordt voorgehouden, is de ziel door de zonde gegrepen en door de genade geheeld, is het lichaam schepsel Gods en voor de heerlijkheid van de verrijzenis bestemd, is de onsterfelijkheid van het geestelijke levensbeginsel omgezet in de geheelmenselijke zaligheid uit de Bijbel, en is de boosaardigheid der materie bepaald als de demonische dimensie van de aardse wereld der zinnen. De fatalistische berusting in de overmacht van de dood, de stoïcijnse bepaling der natuurwettelijkheid van leven en sterven blijven als onderwerping en kosmische ordening gehandhaafd, maar nu erkend als voortgevloeid uit Gods voorzienige wil. Verenigd rusten in het graf, een oude ultieme troost, groeit uit tot de actieve verwachting van een samenleven in de gemeenschap der heiligen, reeds op aarde anticiperend bewerkstelligd in de begrafenis *ad sanctos*, dit is dicht bij het gebeente der martelaren. De onvergankelijke faam op aarde bereikt, werkt als baken van deugd en voorbeeld: *immortalis eris*, ook op aarde zal je daardoor onsterfelijk leven, preciseert in de vijfde eeuw te Valence de grafinscriptie van een voorzitter van de provincieraad. Dat het Elysium of de Olympos als equivalent gaan optreden voor het paradijs van de Bijbel, Tartaros voor Gehenna, de etherische sterren voor het rijk der hemelen is naar inhoudswaarde onbeduidend, is vormelijke uitdos en niet herleggen van fundamenten, is zintuigelijk waarnemen dat uit de verbeelding der grote dichters voor het uitzicht der christelijke zaligheid ter beschikking stond, - oude heerlijke woorden voor de blijde ernst van de dood.

Vaker onder het geërfde cultuurgewaad dan christelijk eigensoortig, geeft de nieuwe Boodschap aan de Grieks-Romeinse denk- en woordtraditie de toon aan: de mens heeft een God ontdekt voor leven, dood en eeuwigheid, schepping, verlossing en verrijzenis leveren vanuit de goddelijke heilseconomie de momenten van genade, waarbij aan elkeen de persoonlijke verantwoordelijkheid voor een eeuwige lotsbestemming wordt toebedeeld; het sterven opent de poort op het Leven in God dat historisch eenmalig en metahistorisch permanent heeft gezegevierd op de Dood in de Boze. Een dergelijk inzicht ligt vaardig in de mond van kerkelijke gezagdragers en kaderpersoneel. Volksere eenvoud klampt zich op de grafsteen vast aan de wendingen die borg staan voor vrede, veiligheid en leven: het waar en het hoe worden niet toegelicht, tenzij methetveelzinnige *in Christo*. Wie in de vierde eeuw cultuurbezit wil tonen, heeft zichtbaar last om de twee erfenissen, die van de Muze, die van de Geest,

naadloos ineen te weven. Godsdiensthistorisch is weer het voortleven der vormen minder belangrijk dan het christelijk vertaalwerk op de oude motieven ondernomen: de recente en fragiele *conversio*, de geestelijke ommekeer, uit zich veeleer als christelijke relecture van de filosofische en literaire traditie dan als funerair-epigrafische bewerking van de bijbelse boodschap. Boeiend is hier niet het uitstappen uit een achterhaald religieus verleden, wel het overstappen naar een andere belijdenis, met alle culturele bagage in de hand. Dit kan zo overhaast gebeuren dat bepaalde christelijke grafverzen uitsluitend beroep doen op heidense troost, en dat elders vaak alleen uit één christelijk woord van het prozanaschrift de religieuze overtuiging blijkt: vers en proza trekken hier een verrassende lijn tussen cultuur en geloof. Inscripties in verzen zijn aldus de lapidaire opname van een commemoratieve boodschap: eentonig allicht, eenstemmig nooit. Maar zijn de woorden 't niet eens, één zelfde geloof schraagt ze, - *dissona verba quidem, sed tamen una fides*: aldus ca. 600 de inscriptie voor de patristische bibliotheek van paus Gregorius de Grote.

Literatuur

R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs* (Urbana 1942)
P. Testini, *Archeologia cristiana* (Roma 1958, 19802) 327-543 (epigrafie)
G. Sanders, *Bijdrage tot de studie der Latijnse metrische grafschriften van het heidense Rome* (Brussel 1960). *Licht en duisternis in de christelijke grafschriften* (Brussel 1965)
D. Pikhaus, *Levensbeschouwing en milieu in de I.aiijnse metrische inscripties* (Brussel 1978)
I. Kajanto, *Classical and Christian* (Helsinki 1980)
J. Janssens, *Vita e mone del cristiano negli epitaffi di Roma* (Roma 1981)
Ch. Pietri, 'Grabinschrift', *Reallexikon für Antike und Christentum* 12 (1983) 514-590
G. Sanders, 'L'épitaphe latine païenne et chrétienne: la synchronie des discours sur la mort', *Acta of the 8th International Congress of Greek and Latin Epigraphy*, I (Athens 1984) 181-218
P. Cugusi, *Aspetti letterari dei* carmina Latina epigraphica (Bologna 1985)

Justinus' dialoog met Trypho

De eerste confrontatie tussen Griekse wijsbegeerte en christelijk geloof

J. C. M. van Winden

Behoefte aan verantwoording

In de vroeg-chri s lelijke geschriften van omstreeks het midden van de tweede eeuw begint iets zichtbaar te worden van een proces dat het gezicht van het christendom in hoge mate zou gaan bepalen: de confrontatie met de toenmalige Grieks-Romeinse wereld. In de decennia die daaraan voorafgingen had de nadruk gelegen op het formuleren van de eigen identiteit van die groep van in Christus gelovenden ten opzichte van de gemeenschap waaruit zij waren voortgekomen. Die discussie concentreerde zich uiteraard op de interpretatie van Wet en Profeten. De jonge christcngemeenschap beschouwde Christus als de beloofde Messias en daarmee zichzelf als de rechtmatige erfgenamen van de beloften. De heilige boeken van de Joden kregen bij hen de interpretatie die zij vroegen. Men vindt de neerslag van deze discussie m de boeken van het Nieuwe Testament en in de geschriften van de zogenaamde 'Apostolische Vaders', zoals Ignatius en Polycarpus.

Maar in die vroege tijd waren er ook vele niet-Joden die zich bij de volgelingen van Christus hadden aangesloten: mensen wier gedachtcnwereld niet werd beheerst door Wet en Profeten, maar door die van de wereld waarin zij leefden. Hoewel deze wereld niet eenvormig was in levensopvatting, moet men toch zeggen dat, door de activiteit van Alexander de Grote, het Griekse denken de grote geestelijke kracht was die het gebied rond de Middellandse Zee beheerste. Met die geestelijke stroming moest het christendom de confrontatie aangaan. Deze confrontatie speelde zich allereerst afin de geest van de ontwikkelde mensen die vanuit die 'Griekse' wereld tot het geloof gekomen waren. Zij voelden zich gedrongen om, tegenover de wereld vanuit zij gekomen waren, verantwoording af te leggen van hun besluit.

Justinus Martyr's Dialoog

In dit artikel wil ik mij concentreren op de eerste auteur bij wie deze behoefte aan het afleggen van verantwoording zichtbaar wordt, Justinus, die als Martyr wordt aangeduid omdat hij in 167 de marteldood stierf.[1] Hij was geboren in Flavia Neapolis, het huidige Nablous, op de in onze dagen zo bekende West-bank, uit niet-joodse ouders. Hij kwam via Korinthe naar Rome, waar hij zich als 'filosoof' vestigde. Zijn

filosofie was het christelijk geloof. Tot dit geloof was hij gekomen via de bestudering van de verschillende systemen van Griekse wijsbegeerte, althans zo stelt hij het voor in de inleidende hoofdstukken van een van zijn werken, *De dialoog met de Jood Trypho*. In die hoofdstukken ziet men de eerste confrontatie tussen Griekse wijsbegeerte en christelijk geloof zich voltrekken. Maar alvorens daarop in te gaan lijkt het gewenst eerst de plaats van deze discussie in het geheel van het werk aan te geven.

De dialoog heeft voor het grootste deel betrekking op datgene wat hierboven als eerste onderwerp van discussie in de vroeg-christelijke gemeenschap werd aangeduid: de vraag hoe de heilige boeken van de Joden moesten worden geïnterpreteerd. Het is immers een dialoog van de christen Justinus met de Jood Trypho.

Alleen de negen inleidende paragrafen gaan over hetgeen in dit artikel aan de orde is, de confrontatie met de Griekse filosofie. Deze confrontatie is in het hele werk slechts een eerste stap, een eerste fase. Eerst wordt aangetoond dat de Griekse wijsbegeerte niet de waarheid biedt; deze is te vinden bij de profeten, die deze waarheid uit Gods mond hebben gehoord. Vervolgens komt dan de vraag aan de orde, wie de juiste interpretatie van de profeten (waaronder ook Mozes) geeft, de Jood of de christen. Dit is de opzet van deze apologie. Men zal deze ook later nog terugvinden, b.v. in de twee grote werken van Eusebius en Caesarea (± 263-339). In zijn *Praeparatio Evangelica* laat hij aan de hand van massa's citaten uit de wijsgerige literatuur zien, hoe daarin weliswaar allerlei elementen aanwezig zijn die in de richting van de waarheid wijzen, maar deze toch niet bevatten; de christen doet er daarom goed aan de wijsheid van de 'Hebreeën' te verkiezen boven die der Grieken. In de *Demonstratio Evangelica* toont hij dan aan hoe die wijsheid der Hebreeën naar Christus wijst en in Hem haar vervulling vindt. Na deze korte schets van het grote kader keren we terug naar de confrontatie met de wijsbegeerte.

De confrontatie

Het is boeiend te zien hoe dit onderwerp aan de orde komt in Justinus' verslag van zijn gesprek met de Jood Trypho. Hij vertelt hoe hij op een morgen aan het wandelen is in een zuilengang en door iemand aangesproken wordt met de woorden 'Goede morgen, filosoof. En wanneer deze man het niet bij een groet laat, maar zich omkeert en met hem meeloopt, vraagt Justinus uiteraard, wat daarvan de bedoeling is. De man antwoordt dat hij van een v roegere leermeester heeft geleerd om aan mensen die zoals Justinus gekleed gaan de nodige aandacht te besteden, omdat dat alleen maar nuttig kan zijn. (Kennelijk was Justinus gekleed in de filosofenmantel; vandaar die begroeting). Justinus vraagt dan in Homerische bewoordingen, wie hij is. De man maakt zich bekend als Trypho, 'een Jood uil de besnijdenis', die als balling is uitgeweken vanwege de oorlog die in Palestina woedt. (De Bar-Kochba oorlog van 132-5. De dialoog wordt dus in die jaren gesitueerd; hij is geschreven in ±160).

Justinus uit dan zijn verbazing over het feit dat Trypho, een Jood, belangstelling heeft voor de filosofie. 'Meent u daarin dan iets te vinden dat opweegt tegen Mozcs en de Profeten?' (*Dial*. 1,3). Trypho antwoordt met een tegenvraag: 'Is het niet zo dat de hele filosofie over God handelt? Is het zoeken van de wijsbegeerte niet een zoeken naar God?' Met andere woorden: zijn de filosofie en de heilige boeken uiteindelijk met op hetzelfde doel gericht?

Met deze vragen is het contact met de wijsbegeerte gelegd. Trypho's woorden duiden wel op een heel speciale visie op de filosofie. Uit wat volgt zal blijken dat ook een heel andere kijk op die wijsbegeerte mogelijk was, waarbij de vraag naar God

minder centraal stond. Maar die vraag was er wel, zoals uit Justinus' ervaring met het Platonisme blijken zal.

Justinus' schets van de Griekse filosofie

Justinus zegt dan, dat hij ook eens die mening was toegedaan, maar de ervaring heeft hem tot andere gedachten gebracht. Hij heeft moeten constateren, dat het merendeel van de wijsgeren zich nauwelijks interesseert voor de vraag of er één God is dan wel vele, en of er een voorzienigheid is; met name de voorzienigheid met betrekking tot het individu wordt afgewezen. Dit heeft tot gevolg dat het geloof in beloning en bestraffing ontbreekt, met alle consequenties vandien. Ook neemt men aan dat het wereldgebeuren zich steeds identiek herhaalt, en dat wij mensen opnieuw zullen leven zoals nu, niet beter en niet slechter. Anderen menen dat de ziel onstoffelijk en onsterfelijk is; dit betekent dat zij geen aandoeningen kent en in feite goddelijk is; zij heeft dus geen God nodig.

Over dit portret van de Griekse filosofie is veel te zeggen.[2] Het laat in ieder geval zien welke probleemgebieden Justinus' aandacht hebben: allereerst dat van God en Zijn voorzienigheid; vervolgens dat van de menselijke ziel; tenslotte, op de achtergrond, de problematiek van de vrije wil. Het probleem van God en Zijn voorzienigheid speelde een grote rol in het Middenplatonisme, de hoofdstroming van die dagen. In die filosofie waren ook belangrijke stoïsche elementen aanwezig; de leer van de *logos*, de alles doordringende goddelijke kracht, was daarvan de meest in het oog lopende. Justinus verwijst naar een extreem stoïsche opvatting, volgens welke het wereldgebeuren zich in steeds identieke vorm herhalen zou, van *ekpyrosis* naar *ekpyrosis*; alles gaat steeds weer op in het vuur waaruit het ontstaan is. De invloed van de *logos* wordt hier zo sterk, dat van een menselijke vrije wil geen sprake meer schijnt te kunnen zijn. Ook wijst Justinus de opvatting van hen af, die zeiden dat er wel een voorzienigheid is, maar een die zich beperkt tot het geheel en de soorten, en zich niet tot het individu uitstrekt. Een dergelijke opvatting omtrent de voorzienigheid is niet gemakkelijk te traceren, maar het laat zich begrijpen dat men zulk een mening voorstond. Een andere, meer bekende, theorie omtrent een beperkte voorzienigheid is die van Aristotcles; deze zag de voorzienigheid beperkt tot de regionen boven de maan, omdat zich daar alles volgens perfecte orde voltrekt, in tegenstelling tot het benedenmaanse. Het is duidelijk dat voorzienigheid en vastgestelde orde hier bijeen horen. Daartegenover staat voorzienigheid in de zin van 'aandacht hebben voor', 'zorgen voor', zoals een vader zorg draagt voor zijn kind. Het is duidelijk dat Justinus denkt aan een voorzienigheid in de zin van een vaderlijke zorg die zich uitstrekt tot de individuele mens. Hij treedt daarmee in het voetspoor van de joodse denker, Philo van Alexandrië, die een tijdgenoot van Jezus was, en die geprobeerd heeft zijn joodse geloof uit te drukken in Grieks wijsgerige categorieën en daarmee een voorbeeld geworden is voor alle christelijke denkers die de confrontatie met de Griekse wijsbegeerte aangingen. In zijn kommentaar op het scheppingsverhaal zegt hij: 'Er zijn lieden die zeggen dat de wereld ongeworden is. Daarmee snijden zij zonder het te weten de meest nuttige en noodzakelijke wortel van de vroomheid af, nl. de voorzienigheid. Want het spreekt vanzelf dat de Vader en Maker zorg heeft voor zijn schepping' (*De opificio mundi*, 9). De woorden 'Vader en Maker' zijn hier overgenomen uit Plato's *Timaeus* 28 e, waar Plato zegt dat de Vader en Maker der dingen moeilijk te kennen is, en als men hem gevonden heeft is het onmogelijk anderen daaraan deelachtig te maken. Plato's *Timaeus* kan men als zijn scheppingsverhaal

beschouwen. Het heeft een grote invloed gehad op Philo[3] en op vele vroeg-christelijke denkers. Met name de zojuist geciteerde tekst maakte de verbinding met de Vader van Jezus Christus gemakkelijk.

Ook wat Justinus over de opvatting van de Griekse wijsbegeerte ten aanzien van de menselijke ziel zegt verdient nadere aandacht. Dat de ziel onstoffelijk en onsterfelijk is, was in de Platoonse filosofie algemeen aanvaard. De menselijke ziel was immers verwant aan de Ideeën en door die verwantschap in staat ware kennis te bezitten. Maar de Ideeën waren een goddelijke werkelijkheid. In het Platoonse denken dat zich steeds meer in de richting van een monotheïstische visie bewoog, werden zij soms als het ware in God geschoven, zij werden gedachten van God. Maar als de ziel met die werkelijkheid verwant is, als zij onstoffelijk is als God, onsterfelijk, ja zelfs ongeworden, waarin verschilt zij dan nog van God? Justinus verzet zich kennelijk tegen een dergelijke opvatting. Hij is dan ook niet bereid de menselijke ziel als van nature onsterfelijk te beschouwen. Dit is een opmerkelijk standpunt. Immers in het latere christelijke denken is de leer van de onsterfelijkheid van de ziel een centraal thema geworden; zie b.v. Gregorius van Nyssa, *De anima et resurrectione*, de christelijke tegenhangers van Plato's *Phaedo*. (Zoals deze laatste een dialoog over de ziel is aan de vooravond van het sterven van Socrates, zo is de eerste er een over hetzelfde onderwerp aan het sterfbed van Macrina, Gregorius' zuster). Tot zover dan over het portret dat Justinus schetst van de Griekse filosofie.

Justinus' eigen filosofie

Het ligt voor de hand dat Trypho, na zulk een ongunstig oordeel over de filosofie waar hij zo'n hoge dunk van had, Justinus de vraag stelt: Wat is dan uw opvatting over al die dingen? Wat is uw filosofie? (*Dial.* 1,6).

Justinus begint met de loftrompet over de filosofie te steken - deze passage hoort thuis in een aansporing tot filosofie bedrijven, in een protrepticus dus - en gaat dan als volgt voort: "Wat de filosofie eigenlijk is, en waarom zij *naar de mensen omlaag gezonden is*, dat ontgaat de moesten. Anders zouden er geen filosofenscholen zijn zoals Platonici, Peripatetici, Stoici etc. Want *zij is één wetenschap*' (*Dial.* 2,1). Justinus verkondigt hier een merkwaardige theorie. Hij zegt dat er eigenlijk maar één filosofie is; deze is door God neergezonden naar de mensen. Maar het merendeel van de mensen heeft die ware filosofie uit het oog verloren en zo is het gekomen dat er allerlei wijsgerige scholen zijn. Deze zijn echter in feite aberraties van die éne filosofie; heresieën zou men kunnen zeggen, wanneer men dit in de oorspronkelijke zin verstaat: men heeft 'keuze' gemaakt uit wat die ene ware filosofie bevatte en heeft daarmee het contact met die filosofie als geheel verloren. (Het komt mij voor dat Justinus zich de ontwikkeling van de filosofie voorstelt als die van het christendom. Ook daar zag hij allerei sekten opkomen, die een keuze (*hairesis*) maakten en daardoor de oorspronkelijke volheid uit het oog verloren. In Justinus' ogen heeft dus de filosofie een proces doorgemaakt dat een vervreemding van haar oorsprong betekende).

Nadat hij zo de lotgevallen van de filosofie heeft geschetst, gaat Justinus nu zijn eigen lotgevallen met de filosofie verhalen. Het ligt voor de hand dat hij op enigerlei wijze de weg naar die éne filosofie zal moeten vinden. Hij vertelt dan hoe hij eerst bij een Stoicus komt; deze blijkt nauwelijks belang te hechten aan de problemen die Justinus belangrijk vindt. Dan komt hij bij een Peripateticus, deze blijkt zo op geld gesteld te zijn, dat Justinus in hem geen wijsgeer kan zien. De Pythagoreeër, die hij vervolgens ontmoet) schijnt hem werkelijk iets te kunnen bieden; maar deze eist van hem dat hij eerst wiskunde gaat studeren en dat lijkt hem een te lange weg. Dan komt

hij in contact met een Platonicus, en daar maakte hij grote vorderingen 'met de kennis van de onstoffelijke dingen en het schouwen van de Ideeën', zodat hij meende weldra God te zien, wat het doel is van Plato's filosofie. (Hier blijkt dat de Giekse filosofie nog andere aspecten had dan de eerder door hem geschetste).

Maar dan ontmoet hij een oude man, een figuur die kennelijk de ware wijsheid representeert, en deze gaat zijn platoonse opvattingen aan een kritische ondervraging onderwerpen. De uitgebreide aandacht die aan het Platonisme besteed wordt weerspiegelt de plaats die deze filosofie in die tijd innam.

De discussie concentreert zich eerst op de definitie van filosofie, die Justinus geeft: ἐπιστήμη τοῦ ὄντος (*Dial*. 3,4) 'kennis van het zijnde', of liever, zoals verder blijken zal 'kennis van de Zijnde', d.i. kennis van God. Is die kennis voor de mens mogelijk, vraagt de Oude Man, of is daarvoor de tussenkomst van een goddelijke geest noodzakelijk? Deze discussie gaat vanzelf over in een andere, nl. die over de menselijke ziel. Waartoe is deze in staat? Plato spreekt over een verwantschap van de ziel met God. Hoe moet men die verstaan? Is de menselijke ziel goddelijk? En naar aanleiding van Plato's opvatting over de zielsverhuizing: is de ziel van dier en mens wezenlijk hetzelfde? Zullen paarden en ezels dan ook God zien? Tenslotte komt de onsterfelijkheid van de ziel aan de orde. Tegenover deze platoonse visie, stelt de Oude Man, dat de wereld geworden is, en dus vergankelijk. Dus zal ook de ziel niet eeuwig zijn en ook niet onsterfelijk. 'Maar', zo zegt de Oude Man, 'ik beweer ook niet dat alle zielen sterven. Dat zou waarlijk een buitenkansje zijn voor de slechten. (Met deze opmerking verwijst Justinus naar het woord van Socrates in *Phaedo* 107 c. 5-6). Wat ik dan bedoel? De zielen van de vromen zullen ergens op een betere plaats verblijven, de onrechtvaardigen op een slechtere, in afwachting van de tijd van het oordeel. Dan zullen de eersten. God waardig gebleken, niet meer sterven; de laatsten zullen gestraft worden, zolang God wil dat zij bestaan en gestraft worden' (*Dial*. 5,3). Zo is er, voor de goeden althans, een niet-sterven, krachtens Gods wil. Deze oplossing roept bij Justinus uiteraard de herinnering op aan Plato's *Timaeus*, waar deze ten aanzien van de wereld zegt, dat zij weliswaar vergankelijk is, omdat zij ontstaan is, maar dat zij niet zal vergaan, omdat de Maker wil dat zij blijft bestaan. (Het zal de lezer opgevallen zijn, dat alleen over de ziel gesproken wordt. De verrijzenis van het lichaam zal spoedig een van de grote problemen worden in de confrontatie met de filosofie. Daarvoor was uiteraard in de platoonse filosofie geen aanknopingspunt te vinden).

Wanneer de Oude Man zo Justinus' platoonse gedachten aan het wankelen gebracht heeft, roept Justinus uit: als bij Plato en Pythagoras de waarheid niet te vinden is, bij wie dan wel? Dan zegt de Oude Man: 'Er zijn mensen geweest, lang geleden, vóór al die zogenaamde filosofen, mensen die gelukkig, rechtvaardig en geliefd bij God waren: zij hebben gesproken krachtens een goddelijke geest en voorspeld dat gebeuren zou wat nu inderdaad geschiedt. Men noemt hen 'profeten'. Zij zijn de enigen die de waarheid hebben gezien en aan de mensen verkondigd'. Wat hier over de profeten gezegd wordt sluit duidelijk aan bij wat in het begin gezegd werd over die éne filosofie. Wat de profeten als enigen gezien en verkondigd hebben kan niets anders zijn dan die éne filosofie, die naar de mensen omlaag gezonden was. Justinus heeft op zijn speurtocht in feite de weg naar deze ware filosofie teruggevonden. En de profeten hebben de Christus voorspeld, die de vervulling is van hun profetieën. Zo wijst de Oude Man Justinus in de richting van Christus.

Nadat de Oude Man is heengegaan voelt Justinus zich zeer door die woorden aangesproken. Hij wil de profeten én de volgelingen van Christus leren kennen. 'En bij mijzelf zijn woorden overwegend kwam ik tot de bevinding, dat dit de enige veilige en nuttige filosofie is'. En hij besluit: 'Zo dan en op die gronden ben ik filosoof (*Dial*. 8,2).

Enkele vragen bij Justinus' visie

Wat ons bij deze eerste confrontatie tussen Griekse wijsbegeerte en christelijk geloof het meest opvalt, is, dat Justinus daaruit als 'filosoof te voorschijn komt. Het christendom is bij hem de voortzetting, de voltooiing zelfs, van die éne, ware filosofie, waarvan de filosofenscholen aberraties waren.

Men kan zich afvragen: mocht Justinus enig resultaat verwachten van een dergelijke theorie? Kon hij zich zo als 'filosoof presenteren? Was er in de toenmalige wijsbegeerte iets dat een aanknopingspunt bood voor zulk een stellingname?

Als ik het goed zie, zijn er in de wijsbegeerte van die dagen twee stromingen te onderscheiden, die men gemakshalve aan twee figuren kan ophangen. De eerste is Galenus, de bekende arts-wijsgeer (129-199), die met klem verdedigde, dat het in de wijsbegeerte op bewijzen (ἀπόδειξις) aankomt, en op bewijzen alleen, voor πίστις, geloof, is geen plaats. Geloof was voor hem gelijk aan vooroordeel. Hij had daarmee volop te doen in zijn strijd met zijn collega's medici. Zijn opvatting komt goed naar voren in het volgende verwijt aan hun adres: 'Men kan warempel nog gemakkelijker Joden en Christenen tot andere gedachten brengen dan U')[4]. Uiteraard waren denkers als Galenus niet zo onder de indruk van het betoog van Justinus, die met zi)n beroep op een door God gegeven wijsheid een element van geloof invoerde. Maar anders was het met een denker als Numenius van Apamea (2e helft 2e eeuw), die een platoons-pythagoreïsche filosofie aanhing, en die veel belang hechtte aan de wijsheid van oude volkeren als bron voor het denken. Voor deze 'wijsheid der Ouden' vond hij bij Plato op verschillende plaatsen waardering uitgesproken, zij was ook een belangrijke factor in de Stoa, met name bij Posidonius, die in deze wijsheid de werking van de *logos* zag. Die oude volkeren waren, zoals Seneca het in zijn 90e brief zegt, nog *recentes a diis*: zij waren 'vers uit de handen van de goden' en stonden nog in direct contact met hen. Zoals boven gezegd, de *logos*-leer van de Stoa had ook in het Middenplatonisme zijn invloed uitgeoefend.

Het zal duidelijk zijn dat een dergelijke opvatting niet zo ver af staat van wat Justinus zei over die éne door God naar de mensen gezonden filosofie. In beide gevallen kent men een zekere autoriteit aan het oude toe. De grond-gedachte vertoont sterke overeenkomst. Het gaat er maar over hoe die idee 'gevuld' wordt.

Dat deze overeenkomst tussen Justinus en een bepaalde stroming in de Griekse wijsbegeerte inderdaad aanwezig was, wordt duidelijk in de platoonse wijsgeer Celsus, die omstreeks 180 een werk tegen de Christenen schreef, dat men als antwoord op Justinus' stellingname kan beschouwen. Hij noemde zijn werk 'ware leer' (Ἀληθὴς λόγος). Deze ware leer was volgens hem de 'oude leer', zoals die te vinden was bij oude volken als Egyptenaren, Assyriërs, Indiërs en oude wijzen als Linus, Musaeus, Pherecydes, en niet, zoals de Christenen wilden, bij de Joden en bij Mozes. Want de filosofie van de Joden was een vervalsing van die der Egyptenaren, en - zo gaat Celsus voort - die van de christenen is weer een vervalsing van die van de Joden. Het is niet mogelijk hier verder op deze argumenten in te gaan, maar het is duidelijk dat Celsus eenzelfde grondgedachte hanteert als Justinus, maar er een andere invulling aan geeft.

Het werk van Celsus is alleen indirect overgeleverd, namelijk in een weerlegging die Origenes ±250 schreef (*Contra Celsum*), waarin hij op zijn beurt de invulling die Celsus aan de notie van de 'oude leer' geeft bestrijdt. Hij betoogt, dat het onredelijk is de Joden en Mozes garantie van het oude (= het ware) te ontzeggen.[6] Deze korte aanduiding van de discussie over de oude wijsheid moge volstaan om aan te tonen dat Justinus' theorie niet iets totaal vreemds was in het denken van zijn tijd.

Men bedenke ook nog dat een beroep op oudheid een sterk argument was in een tijd dat nieuwlichterij (νεωτερίζειν) als een kwalijk iets beschouwd werd. Maar had men

van christelijke zijde ook iets te zeggen aan hen die dachten als Galenus? Ja, dat probeerde diezelfde Origenes ook in genoemd werk tegen Celsus. Deze had namelijk het verwijt aan de christenen gericht, dat zij mensen tot hun gemeenschap toelieten zonder dat deze in staat waren hun keuze rationeel te verantwoorden. (De manier waarop Celsus spreekt toont duidelijk dat hij het christendom ziet als een wijsgerige school). Men vindt het antwoord op deze kritiek in *Contra Celsum* I 9-11. Origenes begint met toe te geven dat vele christenen inderdaad niet in staat zijn hun geloof rationeel te verantwoorden. Maar het feit dat deze mensen zulk een verbetering van leven tonen is een voldoende rechtvaardiging voor hun toelating. Die verbetering toont namelijk Gods werking. Origenes vindt het overigens geen ideale situatie: het zou beter zijn als iedere christen in staat was zijn geloof volledig te verantwoorden.

Maar dan gaat Origenes over tot een frontale aanval op Galenus' stelling, dat bij hem alleen van bewijzen sprake zou zijn. Er wordt wel steeds gesproken over dat 'geloof van ons, waardoor wij van de andere wijsgerige scholen zouden verschillen, zo zegt hij, maar in feite is ook bij hen sprake van geloof, ook al willen zij dat niet toegeven. In een interessante beschouwing laat Origenes dan zien hoe, zowel op het vlak van het denken als op dat van het handelen, elementen van geloof, van vertrouwen schenken aanwezig zijn. Men schenkt vertrouwen aan een bepaalde leermeester, men toont voorkeur voor een bepaalde school, zonder eerst alle andere op hun leer te hebben onderzocht. Daar zit een element van *pistis* in. En dit geldt ook op het gebied van het handelen: de boer die het land gaat bewerken, de kapitein die met zijn schip de zee opgaat, de man die een vrouw trouwt, zij doen dat in het vertrouwen dat het goed zal gaan, ook al weten zij dat het mogelijk anders afloopt. Zo hangt heel het leven aan geloof. En, zo concludeert Origenes, als dat zo is, waarom dan niet eerder geloof hechten aan de allerhoogste God dan aan een stichter van een filosofenschool?

In het bovenstaande is geprobeerd een idee te geven van die eerste confrontatie tussen christendom en Grieks wijsgerig denken. Daarbij speelde de idee van één ware, door God gezonden, wijsheid een centrale rol. Deze idee bleek niet geheel vreemd aan het denken van die tijd.

In een ander werk (zijn *Apologie*) gaat Justinus van een andere idee uit: de *logos spermatikos*; in de filosofie vindt men de zaden van de waarheid 'uitzaaiende *logos*', die uiteindelijk in Christus zelf verschenen is. Het zou aanlokkelijk zijn ook hier de contacten met de Griekse wijsbegeerte te beschrijven. Maar ik moet mij hier beperken tot een verwijzing naar J. H. Waszink's artikel in *Mullus*, feestbundel voor Th. Klauser, 'Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos'[7].

Noten

1. Voor meer algemene beschouwingen over dit onderwerp: A. D. Nock, *Early Christianity and its Hellenistic Background*, New York 1964. H. Chadwick, *Early Christian Thonght and the Classical Tradition*, Oxford 1966. E. R. Dodds. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai 1961. J. Pépin, *Theologie cosmique et théologie des chrétiens*, Paris 1964. A. Wifstrand, *Die alle Kirche und die griechische Bildung* (Dalp Taschenbücher), Bern-München 1967. W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge (Mass.) 1960; Duitse vertaling 1963. O. Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966. Zie ook J. C. M. van Winden, 'Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison', in Kyriakon. *Festschrift J. Quasten*, Munster 1973 (2e dr.) II p. 205-13), in Duitse versie opgenomen in: *Der Mittelplatonismus* (Wege der Forschung, 70). Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, p. 398-412.
2. Zie J. C. M. van Winden 'Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, *Dialogue* I 4-5', *Vigiliae Christianae* 31 (1977) 181-90.
3. Zie de meesterlijke dissertatie van D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Diss. VI Amsterdam, 1983.

4. R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, London 1949, p. 9.
5. Voor een vollediger kommentaar op de 9 eerste capita van de *Dialoog met Trypho*, zie: J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher*, Leiden 1971.
6. Voor een bredere beschouwing over de Origenes' *Contra Celsum*, zie J. C. M. van Winden, 'Tweeërlei Logos', *Lampas* 10 (1977) 35-44.
7. In: *Jahrbuch für Annke und Christentum*, Ergänzungsband 1. Münster 1964, 380-390.

Concordia hic iac[et]
pia parentib(us). vixi[t]
annum semis(sem). inno-
cens in caelis habetur

Concordia ligt hier (begraven),
dierbaar aan haar ouders.
Zij leefde anderhalf jaar.
Om haar onschuld verblijft zij
in de hemel

De heidense wijding D(is) Minibus) is vervangen door de christelijke hoofding: het christogram vormt een soort zegenboog met 2 palmtakken. De affectieve sfeer laat formulair proza zwemen naar poëzie (ritmische hexameter).
Keulen, wrschl. einde 4e eeuw, zandsteen (foto Römisch-Germanisches Museum, Keulen).

toelichting: G. Sanders

Christianisering van profane motieven op vroeg-christelijke voorstellingen

Arnold Provoost

Wie in een overzichtsartikel handelt over de chrisrianisering van profane motieven op vroeg-christelijke voorstellingen loopt spitsroeden. Tracht maar eens in het kort aan te tonen wanneer een laat-antieke voorstelling christelijk genoemd mag worden, of - erger nog - wanneer een profaan motief als gechristianiseerd beschouwd mag worden. En licht bovendien het kwantitatieve en kwalitatieve belang van de profane thematiek maar eens toe. Toch wil ik precies die vier problemen centraal stellen.

Wanneer is een laat-anrieke voorstelling christelijk?

De vraag wanneer een voorstelling christelijk is wordt door velen beantwoord vanuit de eigen pastorale of dogmatische instelling. Dit standpunt lijkt redelijk: een gelovige kan het best vatten welke voorstellingen een rol gespeeld hebben in het leven van de eerste christenen. Wie zelf bidt, aan de liturgie deelneemt, de sacramenten ontvangt kan het makkelijkst de beeldtaal van de jonge Kerk aanvoelen, alleszins makkelijker dan de neutrale waarnemer. Wel mag niet uit het oog verloren worden dat de geloofsbeleving en de kerkelijke praktijken historisch gegroeid zijn. Wat vandaag speelt was niet noodzakelijk vanaf het prille begin een realiteit» Intuïtie is één zaak, bewijzen een andere.

Kunnen wij misschien steunen op bepaalde uitspraken van de H. Schrift of van het kerkelijk leergezag? De H. Schrift schijnt elke figuratieve kunst af te wijzen: zie het Mozaïsch beeldverbod (Exodus, 20, 4-5), vooral te interpreteren als afschuw voor cultusbeelden (Handelingen, 17,16). Ook de oudste kerkelijke richtlijn, namelijk van een lokaal concilie in Elvira (Zuid-Spanje, rond 300), spreekt in die zin: ‘wat geëerd en aanbeden wordt mag niet op de wanden afgebeeld worden’ (Murray, p. 20). In de oostelijke gebieden heeft de continue afkeer voor afgoderij later trouwens geleid tot de beeldenstrijd (het zgn. iconoclasme), waarbij élke figuratieve kunst in vraag werd gesteld.

Een op dit ogenblik vrijwel algemeen aanvaarde theorie wijst op het sprekend parallellisme tussen de prediking van de jonge Kerk (zoals die bij de kerkvaders is overgeleverd) en de vroeg-christelijke beeldtaal. Zeker in de periode van de vervolgingen zou voor beide de heilsgedachte voorop gestaan hebben. Figuratief zou zich dat als volgt hebben uitgedrukt: a. Scènes die de voorbereiding van de verlossing

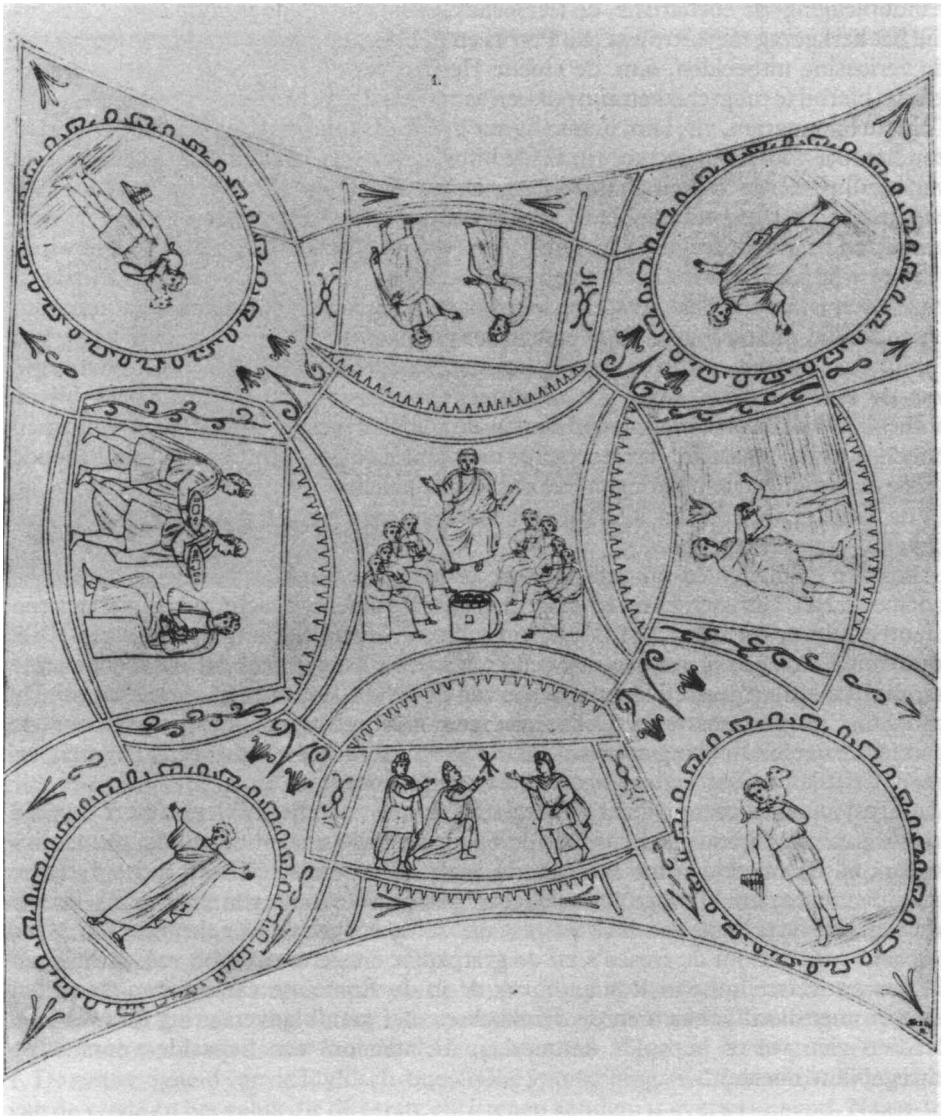


Fig. 1
Rome, Catacombe van de heiligen Petrus en Marcellinus, grafkamer 17, gewelf (J. Wilpert, *Ein Cyclus chrisiologischer Gemalde aus der Kalakombe der Heiligen Petrus und Marcellinus*, Freiburg, 1891, Szene III) -
Idyllisch: decoratief raamwerk, bloemen, 2 schaapdragers; *orans:* 2 mannelijke orantes; *musisch:* leerscènes (centraal en paneel erboven); *bijbels-kerkelijk:* aanbidding Wijzen (links). Wijzen met ster (midden onder) en doopsel Christus (rechts).

uitbeelden, meer bepaald de tussenkomst van God voor zijn volk in nood (het Oude Testament); b. Scènes die de uitvoering van de verlossing voorstellen, meer bepaald het (meestal miraculeus) optreden van Christus (Nieuwe Testament); c. Scènes die de verkondiging van de verlossing uitbeelden, zoals de voorstellingenvan het doopsel, de

handoplegging, de eucharistie, de leerscènes (uitlopend op de *traditio legis*: Christus die het kerkgezag toevertrouwt aan Petrus en Paulus); d. Scènes die de voltooiing van de verlossing uitbeelden, o.m. de Goede Herder, paradijstaferelen, Christus-in-de-glorie; hierbij te rangschikken zijn ook een aantal expliciet christelijke symbolen: kruis, Christusmonogram, vis, lam, orans (figuur in gebedshouding), duif, anker. In wezen zou het hier vooral om gecomprimeerde bijbelse scènes gaan, ontstaan via de omweg van geïllustreerde bijbelhandschriften. Ook zouden de liturgische gebeden om redding een rol gespeeld hebben. Hierin wordt op God een beroep gedaan door te verwijzen naar voorbeelden van heilsdaden (volgens de zgn. typologische denkwijze: het verwijzen naar voorafbeeldingen van Christus): Jonas, Mozes, Daniël, Suzanna enz. Toch is deze, op het eerste gezicht waarschijnlijke, globale interpretatie zonder enige twijfel onhoudbaar. Vooreerst is het getuigenis van de kerkvaders verre van éénduidig. Bovendien zijn er geen liturgische gebeden bekend die van vóór het begin van de vijfde eeuw dateren. De doodsteek voor deze theorie komt echter uit de archeologische hoek: kwantitatief nemen de bijbelse scènes vóór 350 een volkomen onbeduidende plaats in (vermoedelijk niet eens één procent van de ons bekende vroeg-christelijke voorstellingen); ze ontbreken helemaal of zijn nauwelijks aanwezig in de kunstgenres die bij alle christenen verspreid waren (zoals de grafplaten en lampen - zie verder).

Bestaan er misschien kunsthistorische criteria om een voorstelling christelijk te noemen? Het Christendom, zo luidt dan het argument, bracht ook materieel een nieuwe cultuur tot stand, met als belangrijkste kenmerk het uitgesproken geestelijk karakter. Sinds een tiental jaren is echter afdoende aangetoond dat die toenemende aandacht voor het geestelijke een zaak is van de gehele laat-antieke maatschappij. De overgang van een naturalistische naar een meer abstracte kunst, waardoor de groeiende vergeestelijking tot uitdrukking werd gebracht, was dus een algemeen, en geen exclusief, zelfs geen overwegend christelijk fenomeen.

Er rest ons alleen een strikt archeologische uitweg voor dit probleem, meer bepaald via de externe criteria gebaseerd op de materiele gegevens en de vondstomstandigheden, en desnoods via interne criteria zoals de mythologische en iconografische classificatie. In deze bijdrage zullen bijgevolg alleen voorstellingen ter sprake gebracht worden waarvan op voorhand vaststaat dat ze door christenen gebruikt zijn. Meer bepaald gaat het om de fresco's en de grafplaten uit de catacombe van de heiligen Petrus en Marcellinus in Rome, en om de in de Romeinse catacomben gevonden lampen met ovaal lichaam en de drinkbekers met goudbladversiering (zie verder). Nadien zien we of bepaalde kenmerken toelaten om een bepaalde voorstelling christelijk te noemen.

Wanneer is een profaan motief gechristianiseerd?

Ook insiders verbazen zich er over dat er in de catacomben zoveel materiaal gevonden wordt dat ronduit heidens is. Zelfs een aantal Romeinse goden zijn er aanwezig, met Venus als koploper (prompt tot Eva omgedoopt door de 19e-eeuwse ontdekkers van de catacomben). Verder krijgen we bijvoorbeeld: Abundantia, Alcestis, Amor en Psyche, eroten en genii, mythische wezens en dieren, hermen, Athena, Cleopatra, de schepping van de mens, Dea Tellus, Hercules, Hermes, Gorgonen, Helius, de maan en sterren, Hydriae, maskers, altaren, muzen, Oceanus, Orpheus, de personificaties van de seizoenen, Victoria. Onthutsend zonder meer zijn de grafplaten waar christelijke scènes met de DM-formule (Dis Manibus: aan de goden van de onderwereld) gecombineerd zijn.

Fig. 2
Rome, Catacombe van de heiligen Petrus en Marcellinus, grafkamer 64, ingangswand (G. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane (Roma sotterranea),* Roma, 1903, tav. 98) - *Idyllisch:* vogels, bloemen (boven, in de hoeken); *bijbels-kerkelijk:* rotswonder (links boven), genezing lamme (links onder), genezing bloedvloeiing (rechts boven), Noach in de ark (rechts onder), *heidens:* Orpheus (midden boven).

De symbiose van de christenen met de niet-christenen is een evidentie. Toch zou het methodologisch verkeerd zijn om dergelijke opsommende lijsten als uitgangspunt te nemen. Sommige monumenten zijn hergebruikt (de meeste sarcofagen!) of door instorting in de catacomben geraakt. Bovendien was een aantal grafkamers zeker voor niet-christenen bestemd (o.m. in de zgn. anonieme catacombe van de Via Latina, nu meestal Via Dino Compagni genoemd). Het hoofdbezwaar geldt echter het werken met geïsoleerde thema's (waarvoor dan ijverig in de literair-historische bronnen naar een verklaring wordt gezocht), zonder ze te plaatsen in het geheel van de vroeg-christelijke iconografie. Daarbij is het zoeken naar de oorsprong van een thema voor het achterhalen van de betekenis minder relevant dan de vraag naar de concrete functie in een bepaalde periode en maatschappij.

Alleen reeds uit de presentatie van de zeven groepen van thema's of motieven, de krachtvelden die het vroeg-christelijk repertorium kenmerken blijkt welke grote plaats de profane motieven daarin innemen. Het gaat om de volgende zeven groepen:
1. De aanwezigheid van de idyllisch-bucolische voorstellingen, die de uitdrukking zijn van de vrede en het geluk die de eerste christenen kenden, is overweldigend. Naast de talrijke herdersfiguren (*fig. 1 en 4*) doelen we op scènes als: wingerd, tuinaccessoires, eroten en genii, pauwen, landleven, maakijdscènes, kuddedieren, hengelaars, zeewezens, sterren, brood, allerlei huis- en tuindieren, opspringende dieren, decoratieve hoofden, hekwerk, bronnen, seizoenen, waterbekkens, fonteinen (*fig. 1-5*), De profane achtergrond van deze kwantitatief en kwalitatief belangrijke groep (zie verder) is evident.
2. In het tweede krachtveld gaat het om de biddende orans-figuur (*fig. l en 3*) waarvoor een aantal niet-christelijke equivalenten ^in te wijzen is. Deze voorstelling duidt aan dat de doden, resp. de levende niiui -Kinden voor vroom, pius wilden doorgaan. In de lijn van de Grieks-Romeinse traditie gold deze pieias niet alleen God, maar evenzeer de gemeenschap en de verwanten.
3. Tot dezelfde context behoren de muzische scènes (*fig. 1 en 4*): leer-, lees-, schrijf-, school- en muziekscènes, en taferelen met muzen. Ze drukken het ideaal uit van de

mousikos anèr, van de mens die door de muzen bewogen is. In de niet-christelijke voorstellingen werd daarmee aangegeven dat de doden, resp. de levenden gecultiveerd waren, dat ze aandacht hadden voor wetenschap, literatuur, kunst. Voor de christenen wijzen dergelijke scènes op de ware cultuur die zij via het onderricht in het nieuwe geloof hadden leren kennen.

4. De vierde groep bevat de bijbelse scènes en voorstellingen die het kerkelijk leven illustreren (*fig. 1-4*) en is minder omvangrijk dan veelal wordt gedacht. Dat een groot aantal ervan een bucolisch-idyllisch aanschijn kreeg heeft gevolgen voor de betekenis: naast de reddende activiteit van God en Christus is hier evenzeer de sfeer van vrede en geluk opgeroepen.

5. Door en door hellenistisch-Romeins zijn de voorstellingen die betrekking hebben op het concrete leven van de doden en de levenden (*fig. 4*): portretten, tabuiae (panelen) voor een inscriptie, ambacht, beroep, handel en dergelijke.

6. De volgende groep betreft de mono- en ideogrammen en allerlei beeldtekens, meestal met exclusief christelijk karkater (*fig. 4 en 5*). Toch blijkt zelfs hier soms een

Fig. 3
Rome, Catacombe van de heiligen Petrus en Marcellinus, grafkamer 69 (G. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane (Roma sotterranea)*. Roma, 1903, tav. 69) -
Idyllisch: versiering zijwanden, decoratief raamwerk, slingers, bloemen; *orans:* vrouwelijke en mannelijke orans (gewelf); *bijbels-kerkelijk:* aanbidding Wijzen (lunet booggraf), rotswonder (achterwand links), Noach in ark (achterwand rechts). Jonas in zee geworpen (gewelf).

verwantschap met de profane thematiek, bijvoorbeeld van de vele zonnesymbolen (zie de omkransing rond het ingeschreven kruis en Christusmonogram, en het zonncrad of de swastika).
7. Tenslotte komen ook enkele expliciet heidense themata voor (fig 2).
Wie voor het eerst kennismaakt met deze visie op de vroeg-christelijkc kunst reageert dikwijls met ongeloof en onbehagen. Het lijkt immers ondenkbaar dat de profane thematiek zo'n grote plaats innam. Daarom moet hier beklemtoond worden dat er zeker geen sprake was van een klakkeloze overname. De eerste christenen beperkten zich tot wat voor hen gepast leek, en bovendien hergebruikten ze het bestaande materiaal meestal in een andere vorm. Zo kan een christelijke herder, resp. leraar bijna altijd van zijn niet-christelijk equivalent onderscheiden worden doordat hij niet langer als een onderdeel van een groter decoratief of mythisch geheel fungeert. Hij verschijnt uitvergroot, gaat een eigen leven leiden, is tot een embleem geworden, waardoor hij meteen een pregnante betekenis krijgt.

De aansluiting bij het antiek erfgoed en de opzettelijke meerduidigheid blijken ook uit de weinige literaire bronnen die ons rechtstreeks over de inhoud van de vroeg-christelijke voorstellingen inlichten. 'Op onze zegelstenen', aldus Clemens van Alexandrië rond 200 (*Paedagogus*, 3,59,2) 'moet een duif staan, of een vis, of een schip met bolle zeilen, of een lier (het instrument dat Polycrates gebruikt heeft), of een scheepsanker (zoals Seleucus dat in zijn steen liet graveren). Staat er een visser op, dan zal deze herinneren aan de apostel en de kinderen die uit het water opstijgen. Men

Fig. 4
Bodem van drinkbeker, gevonden in één van de catacomben, nu verdwenen (*Dict. arch. chréi.,* 10, fig. 7670) -
Idyllisch: schaapdrager; *muzisch = bijbels-kerkelijk:* zittende leraar, hier Paulus (cfr. inscriptie); *realia:* portretten echtpaar, inscriptie: DIG (nitas ami) CORVM ROMANE. PIE ZESES CVM TVA (...) NE + ('Vanwege de vrienden, Romanus. Drink, leef met je...'); *tekens:* kruisje.

Fig. 5
Terracotta-lamp, Museo sacro vaticano, inv. 1521 -
Idyllisch: eierlijst rond medaillon, *lekens:* ingeschreven Christusmonogram.

hoede zich wel voor afbeeldingen van de afgodsbeelden: die mag men zelfs niet bekijken.' In feite reageert deze tekst op het aanbrengen op gommen van cryptische letter- en beeldtekens (ons voorlaatste krachtveld), waarvan het karakter blijkbaar even vaak bijgelovig als christelijk was. In de plaats daarvan propageert hij het gangbare profane repertorium dat een diepere christelijke betekenis toelaat. Het zijn juist dergelijke scènes die we, naast letter- en beeldtekens en enkele bijbeltaferelen, aantreffen op de vroegste christelijke voorstellingen op lampen en gemmen (reeds vanaf het begin van de 2e eeuw). Nog duidelijker is een passage in de *Vita Constantini* (3,49). Over een door Constantijn opgericht fonteinbeeld met sculpturen van een herder en van Daniël wordt letterlijk gezegd dat ze slechts echt begrepen konden worden door hen die begerig waren naar de goddelijke woorden. Zelfs de bijbelse scène van Daniël in de leeuwenkuil zou in dit fonteinbeeld uit de Constantijnse periode niet als expliciet christelijk ervaren zijn. De eerste, eigenlijke betekenis was toen nog - en dat wordt door de architectonische functie bevestigd - idyllisch-bucolisch.

Het kwantitatieve belang van de profane thematiek

De symbiose tussen de christelijke en de nict-christclijkc beeldtaal is dus duidelijk en verregaand. Kunnen wij ook iets te weten komen over de precieze kwantitatieve verhoudingen? Daartoe bekijken wij eerst de frequentie van de zeven besproken krachtveldcn. Belangrijk daarbij is het tegenover elkander stellen van enerzijds de fresco's en de bekers met goudbladversiering en anderzijds de grafplaten en terracotta-lampen. De hier besproken fresco's (82 ensembles - zie Guyon) en de grafplaten (423 nog in situ - zie ICUR) bevinden zich alle in de catacombe van de heiligen Petrus en Marcellinus in Rome. Voor het merendeel geldt een datering tussen 280 en 320 (dus voor- of vroeg-Constantijns).In elk geval wordt hun christelijk karakter door bijna niemand betwijfeld. Bij de 257 lampen gaat het om de exemplaren die in de Romeinse catacomben gevonden zijn en als lokale producten kunnen herkend worden (dus met uitsluiting van de uit Noord-Afrika geïmporteerde lampen). Hun datering loopt van het einde van de derde eeuw tot het begin van de vijfde eeuw. Vermoedelijk werden /e voor en door christenen vervaardigd. De drinkbekers met goudbladversiering waren oorspronkelijk geschenken bij feestelijke gelegenheden (doopsel, verjaardag, nieuwjaar). Ze werden secundair als herkenningstekens bij graven gebruikt, vandaar de aanwezigheid van 215 exemplaren in de catacomben. Ze zijn nagenoeg alle in de tweede helft van de vierde eeuw te dateren (Morcy).
De frequentie van de zeven krachtvelden ziet er als volgt uit:

	Fresco's	Bekers	Grafplaten	Lampen
1. Idyllisch-bucolisch	96,3%	64,2%	66,9%	47,5%
2. Orans-figuren	40,2%	6,5%	0,9%	0,0%
3. Muzische scènes	14,6%	16,7%	0,2%	0,0%
4. Bijbels-kerkelijk	53,6%	38,6%	0,7%	0,4%
5. Realia	20,7%	29,3%	8,7%	1,9%
6. Tekens	3,6%	3,7%	29,8%	40,5%
7. Heidense thema's	4,9%	2,3%	0,0%	6,6%

Wat de relatieve aanwezigheid van profane elementen binnen die krachtvelden betreft moet ik mij tot de belangrijkste vaststellingen beperken.

Bij de fresco's is het overwicht van de idyllisch-bucolische groep onbetwijfelbaar. Dit komt vooral doordat in 40 van de 82 besproken ensembles ofwel twee wanden en het gewelf, ofwel drie wanden, of zelfs de ganse kamer met een uitgewerkt huis- en tuindecor versierd zijn, terwijl er in liefst 74 ensembles (90,2%) elementen van

aanwezig zijn. Wij doelen op motieven als: bloemen (47,6%), guirlandes (46,3%), sierpatronen (45,l%), vazen (21,9%), lijnversieringen (15,8%), pauwen (9,7%), rietdecoratie (8,5%), gazellen (8,5%), enz. Maar moeten dergelijke motieven niet vooral als louter decoratief, en dus zonder betekenis bestempeld worden? Alleen reeds het feit dat men een grafkamer wénste te versieren spreekt dit tegen. Denk maar aan de witgekalkte graven van de Joden. Maar is dergelijke versiering niet vooral het gevolg van de routine van de vakman die uit een vertrouwd repertorium put? In vergelijking met de gebruikelijke wanddecoratie van de huizen verschijnt het idyllisch-bucolische hier echter dikwijls op zeer uitdrukkelijke wijze, bijvoorbeeld door de evocatie van de natuur (39%), door herderstaicrelen (45,1%), maaltijdscènes (20,7%), door de uitbeelding van genii of eroten (15,8%), kuddedieren (11,0%), seizoenen of decoratieve hoofden (9,7%). Ter vergelijking: de belangrijkste bijbelse scène, de rustende Jonas, haalt maar 23,2%. Opmerkelijk is verder de sterke verwantschap van de meeste bijbelse taferelen met de idyllisch-bucolische, zodat we beter van bijbelse idylles kunnen spreken. Zo ligt bij de rustende Jonas de klemtoon op het zalig nietsdoen onder een bladerdak. Bij Noach in de ark valt het accent steeds op de duiten op het maritieme decor (*fig. 2*). Bij Daniël, en dat is toch wel erg verbazende ontbreekt elke bedreiging. Voorgesteld is het vredevol samenzijn met de twee leeuwen, terwijl Daniël zelf uit een circus-scène lijkt te komen. De voorstellingen van het rotswonder vestigen vooral de aandacht op het verkwikkende water (*fig. 2*). De taferelen met Jonas op zee lijken wel Nijllandschappen of boottochtjes met genii (*fig. 3*). En zo zijn er nog tal van voorbeelden. Deze bijbelse scènes van vóór 350 zijn zeker niet te definiëren als *historiae*, als heilige verhalen, en nog minder als *characteres*, d.i. voorstellingen met allegorisch karakter (zoals in de Byzantijnse kunst). Ze komen vooral over als profane genre-taferelen, zij het met een diepere betekenis voor wie met de H. Schrift vertrouwd is.

Het meest in het oog springend is echter de vaststelling dat bij de grafplaten en de lampen liefst drie krachtvelden nagenoeg ontbreken: de bijbels-kerkclijke groep, de orans-figuren en de muzische scènes. De verklaring ligt voor de hand. Dergelijke voorwerpen waren bestemd voor de doorsnee-christenen, voor wie het meer existentiële centraal stond. Zij voelden vooral voor simpele idyllisch-bucolische symbolen, voor allusies op het concrete leven, voor tekens die direct zinspeelden op hun geloof. De meer gegoeden - en alleen zij konden zich een beschilderde grafkamer of een beker met goudblad versiering permitteren - drukten de hogere graad van hun cultuur uit via bijbels-kerkelijke voorstellingen, orans-figuren en muzische scènes. Eén ding is echter zeker: voor beide groepen vormde de nict-christelijke beeldtaal het uitgangspunt.

Even zij toch ook vermeld welke expliciet heidense voorstellingen wc aantreffen. Bij de fresco's gaat het om Orpheus (*fig. 2*), Helius, Amor en Psychè; bij de lampen om Venus, Helius, Amor en Victoria; en bij de drinkbekers om Venus en Amor, Hercules, Amor en Psyche, Serapis en een Nereïde.

Het kwalitatieve belang van de profane thematiek

Uit de iconografie blijkt dus duidelijk wat de eerste christenen bezielde. Er is vooreerst de algemeen verspreide beeldtaal, zowel te vinden bij de armen als rijken (zie de grafplaten en lampen). Deze 'koinè', deze oersymboliek vertolkt het geluk en de onderlinge liefde die de eerste christenen kenmerkten (via de idyllisch-bucolische scènes), hun geloof in Christus (via de tekens), hun dagelijkse beslommeringen (via de realistische elementen). De meer geletterden of meer vermogenden transponeren deze

basistaal naar hun verfijnde denk- en leefpatroon toe: geluk en vrede, opgeroepen door de weergave van hun huiselijk comfort; piëteit (cfr. de orantes) en beschaving (cfr. de muzische scènes), gevoed door een meer intellectuele benadering van de H. Schrift en de kerkelijke leer (cfr. de bijbels-kerkelijke voorstellingen).

Waarom is de profane thematiek niet uit dit vroeg-christelijk figuratief repertorium weg te denken? Omdat, zo lijkt het mij, de waarden en gevoelens van de niet-christelijke laat-antieke wereld door het nieuwe geloof geenszins verdrongen moesten worden, maar integendeel tot een soort voltooiing werden gebracht. Met uitzondering van de cultus in strikte zin bestond er een vanzelfsprekende symbiose tussen de profane en de christelijke idealen. Het hoeft ons dan ook niet te verwonderen dat Orpheus, Helius, de seizoenen, maar mogelijk zelfs Venus, op een natuurlijke wijze een plaats konden innemen in de vroeg-christelijke beeldengalerij. Blijkbaar werden niet alleen de oud-testamentische, maar ook de heidense paradigmata als voorafbeeldingen van het christelijk ideeëngoed ervaren.

Beknopte literatuurlijst

Age of Spirituality, cataloog van de gelijknamige tentoonstelling in het Metropolitan Museum of Art, nov. 1977-febr. 1978.

F. W. Deichmann, *Einführung in die Archeologie*, Darmstadt, 1983 (vooral p. 167-204).

J. Guyon, *Le cimetière 'aux deux lauriers'. Recherches sur les catacomben romaines: l'exemple du cimetière* inter duas lauros *sur la Via Labicana*, Thèse pour le doctorat d'Etat, Université de Provence, 1984.

Inscriptiones christianae urbis Romae septime saeculo antiquiores, N. R. 6. *Coemeteria in viis Latina, Labicana et Praenestina*, colligere coepit loannes Baptista de Rossi, complevit et edidit Antonius Ferrua, Città del Vaticano, 1975 (= ICUR).

C. R. Morey, *The Gold-Glass Collection of the Vatican Library* (Catalogo del Museo sacro, 4), Città del Vaticano, 1954.

Sister Charles Murray, *Rebirth and Afterlife. A study of the Transmulation of Some Pagan Imagery in Early Christian Funerary Art* (BAR International Series, 100), Oxford, 1981.

A. Provoost, 'Les lampes a recipiënt allongé trouvées dans les catacombes romaines. Essai de classification typologique', in *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 41, 1970, p. 17-55.

A. Provoost, 'Das Zeugnis der Fresken und Grabplatten in der Katacombe S. Pietro e Marcellino im Vergleich mit dem Zeugnis der Lampen und Glaser aus Rom', in *Boreas*, 1986 (verschijnt binnenkort).

A. Provoost, J. Vaes en J. Pelsmaekers, *De materiele cultuur van de eerste christenen*, Leuven, 1983 (vooral p. 43-93 en p. 216-256).

Spätantike und frühes Christentum, cataloog van de gelijknamige tentoonstelling in het Liebieghaus Museum alter Plastik in Frankfurt am Main, 16 dec. 1983-11 maart 1984.

Het voortleven van oude religieuze gebruiken in de christelijke wereld

G. J. M. Bartelink

Toen in de 4de eeuw de massa's de Kerk binnenstroomden, was het niet verwonderlijk dat niet iedere overgang even radicaal was. Er waren er ongetwijfeld voor wie de bekering niet meer dan het volgen van een mode betekende. Vanzelfsprekend bleef menigeen zijn eigen verleden meedragen en werden de banden met de tradities waarmee men vergroeid was, niet ineens volledig doorgesneden. Vooral vormen van devotie, waarmee men van jongsaf aan vertrouwd was, gaf men dikwijls ongaarne prijs.

Al was in kerkelijke kring de aanvankelijke huiver en weerstand tegen overname van pagane elementen in de loop van de tijd geringer geworden, toch deed zich vaak de vraag voor of de grenzen al dan niet werden overschreden. Strikte theorie en een meer liberale praktijk konden gemakkelijk met elkaar in botsing komen. De kerkelijke overheden hadden het er niet steeds gemakkelijk mee de ontwikkelingen in goede banen te leiden. Te meer waar het dikwijls ging om gebruiken, die ze als nauw met de demonencultus verbonden beschouwden. Zo kon op aanvankelijke afwijzing toch niet zelden uiteindelijke aanvaarding volgen, eventueel langs de weg van aanpassing en chrisrianisering. Als de bedenkelijke kanten van een bepaalde praktijk afgesleten waren, was er in menig geval een compromis mogelijk. Hoe allerhand uit de Oudheid bijna ongemerkt in de christelijke wereld kon voortleven, leren ons bepaalde aspecten van de hagiografie, waarin facetten van de oude idolen soms gecamoufleerd voortleefden. Herkent men, om een voorbeeld te noemen, in sommige beschrijvingen van het optreden van de christelijke geneesheren Cosmas en Damianus niet trekken van de oude genezende godheden?

Bij dit alles mag men vooral niet uit het oog verliezen, dat het grotendeels randverschijnselen en grensgevallen zijn, die hier onze aandacht vragen. De vele verbodsbepalingen, die in de loop van de tijd nauwelijks minder werden, spreken in dit verband boekdelen.

I Demonenverering en restanten van afgodendienst

Demonen werden in de volksreligie vaak als oorzaak van allerlei kwaad gezien. Enerzijds werden de afgoden als demonen beschouwd, anderzijds bleven oude typen van de boze demonen in bepaalde milieu's bewaard zodat we op christelijke amuletten wel demonen in diergestake of mengvormen van mens en dier tegenkomen. Zo heeft

Hugo Rahner (*Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, p. 293-294) op de pagane voorgeschiedenis van het zeemonster Leviathan als verpersoonlijking van de satan gewezen. Het zou onjuist zijn in soortgelijke gevallen de culturele context buiten beschouwing te laten.

Een van de oudste verbodsbepalingen tegen gebruiken met pagane achtergronden vinden we in de canones van de synode van het Spaanse Elvira (*Concilium Eliberitanum*) in 305. Zoals men vroeger wel ter ere van de bronnimfen een munt in een geneeskrachtige bron wierp om door deze gave genezing te verkrijgen of als dank voor een verkregen genezing, zo waren er blijkbaar christenen die bij de doop een muntje in de vont wierpen.

Can. 48 Emendari placuit, ut hi qui baptizantur — ut fieri solebat — numos (= nummos) in concham non mittant, ne sacerdos quod gratis accepit pretio distrahere videatur. 'Men besloot corrigerend op te treden tegen het gebruik bij de dopelingen om munten in de vont te werpen, opdat men niet de schijn zou wekken dat de priester voor geld verkwanselde wat hij om niet ontvangen had\

Deze verbodsbepalingen dienen we in een groter verband van de uitgebreide muntvondsten in oude bronnen te zien (en denkt men ook niet onwillekeurig aan het muntje dat de toerist in de Trevifontcin te Rome pleegt te deponeren?). Er zijn ook enkele paralleltekstenen (door Dölger in *Antike und Christentum 3*, Münster 1932 = 1975[2], p. 1-24 reeds naarstig bijeengelezen). Augusrinus schrijft in een van zijn brieven (*Ep*. 47,4) over bronoffers in Noord-Afrika, terwijl de kerkhistoricus Sozomenus het zomerfeest bij de eik van Mambre (bij Hebron in Palestina) vermeldt (*Hist. Eccl*. 2, 4, 7), waar men nog in het begin van de vierde eeuw van heinde en verre toestroomde. Niet alleen Joden en christenen zag men er in het bonte marktgewoel, ook Hellenen (= heidenen), die volgens pagaan gebruik brandende toortsen bij de bron plaatsten, er wijn in goten, en offerkoeken, munten of reukwerk in het water wierpen.

Een ander restant van demonen- en afgodenverering vormden de door Augustinus vermelde midzomernachtsvuren (*Sermo Frangipani* 8, 5). Omdat zulks uit de sfeer van het demonengeloof stamt, is het af te wijzen, zegt de bisschop van Hippo, ook al zal de intentie niet verkeerd zijn.

'Gisterenavond stond de hele stad in een rosse gloed van die stinkende vuren: men kon de lucht niet meer zien van de rook. Als ge dan weinig geeft om de godsdienstige ergernis, denkt dan tenminste aan de algemene schade. Wij weten wel, broeders, dat het de kwajongens zijn die het doen, maar de ouderen moesten het toch verbieden' (vert. F. van der Meer).

Een andere praktijk, die zich nog lang na de kerstening in sommige streken handhaafde, was de verering van de godheid aan wie een bepaalde wcckdag gewijd was. Vooral de aan de oppergod gewijde donderdag liet men niet van de ene op de andere dag los. Nog in het begin van de zesde eeuw moest Caesarius van Artes zijn gemeente vermanen omdat sommigen nog altijd de Jupiterdag in acht plachten te nemen: Nam in tantum verum est quod ammonemus (= admonemus), ut non solum in aliis locis, sed etiam in hac ipsa civitate dicantur adhuc esse aliquae mulieres infelices, quae in honore Iovis quinta feria nee telam nec fusum facere vellent ('Want... zozeer is het waar, wat wij onder Uw aandacht brengen dat, naar men zegt, niet alleen elders, maar zelfs hier midden in de stad nog enkele miserabele vrouwen zijn, die om Jupiter te eren op donderdag niet willen weven of spinnen'). Zo waren er ook lieden die uit vrees voor demonen het pagane gebruik niet hadden afgezworen om op bepaalde dagen niet op reis te gaan: ut diligenter observent qua die in itinere exeant ('dat ze er zorgvuldig op letten op welke dag ze op reis kunnen gaan').

Allerminst toonde Caesarius zich ermee ingenomen dat zijn diocesanen zich van de oude godennamen voor de dagen van de planetenweek bleven bedienen. Hij probeerde

hun duidelijk te maken dat bijvoorbeeld voor de donderdag beter de christelijke aanduiding *quinta feria* paste dan de oude naam *dies Iovis*. Was de naamsverandering van de zondag (dies dominica = dag des Heren; — dimanche, domenica, domingo) niet eerder een navolgenswaardig voorbeeld? De geschiedenis heeft geleerd dat zijn aanbevelingen *pia vota* gebleven zijn. Behalve in het Portugees (segunda feira = secunda feria etc.) zijn de oude aanduidingen voor de weekdagen overal in het Romaans blijven bestaan. Zo bleven de oude godennamen ook — zonder dat men er bij stilstond — nog in een aantal krachttermen voortleven. Hieronymus signaleert misprijzend in christelijke mond uitroepen als 'bij Hercules', 'bij Castor' en 'almachtige Jupiter' (*Ep*. 21, 13).

Met name de verkleedpartijen op Nieuwjaar en het bij die gelegenheid om gitten bedelend langs de huizen trekken nam Caesarius als een verwerpelijk heidens relict op de korrel (uitgebreid hierover in mijn artikel: *Kritiek op het Nieuwjaar sf eest in de late Oudheid*, Hermeneus 43, 1971, p. 41-47).

Tot de verspreide restanten van de afgodendienst, die bij het gewone volk een taai leven leidden, behoorde ook de zonnccukus, waar bijvoorbeeld Augustinus terloops over spreekt (*Ep.* 47,4). Patrick had er moeite mee het gebruik in het pas gekerstende Ierland uit te roeien: Sed et omnes qui adorant eum (= solem), in poenam miseri male devenient (*Confessio* 25: 'Maar ook allen die de zon vereren, die rampzaligen zullen op kwalijke wijze hun verdiende straf krijgen'). Caesarius betitelde hen die meenden dat men de zon en de maan moest vereren, als dwaze lieden (*Sermo* 52, 2).

II Devotionalia, feesten, orakelspreuken Amuletten, bezweringsformules, toverpapyri

De devotionalia, in trek bij de massa, hebben de eeuwen door een domein gevormd, waarvan de grenzen gemakkelijk en ongemerkt konden worden overschreden. Een gekerstend gebruik, zoals het dragen van een kruisje aan een collier, reeds vroeg geaccepteerde vervanging van de apotropeische amuletten, die als afwecrmiddel tegen demonen bedoeld waren, kon licht weer naar de sfeer van dit bijgeloof verschuiven.

Vooral de volkspraktijken bij ziekte bleken slechts moeizaam uit te roeien. Augustinus probeerde herhaaldelijk ze een halt toe te roepen: Etiamsi christiani vocentur, sortilegos quaerunt, ad mathematicos mittunt, remedia inlicita collo suo suspendunt: (*Sermo Lambot* 30-42, *Revue Bénédictine* 50, 1930, p. 5): 'Ook al laten ze zich christen noemen, ze wenden zich tot voorspellers, ze laten waarzeggers komen, ze hangen ongeoorloofde middeltjes om hun hals'. En als iemand dat niet wil is er altijd wel een vriend of buurman die hun dergelijke toverspreuken aanpraat: Fac et sanus eris; ille et ille fecerunt. Quid? Non sunt fideles? Non ad ecclesiam currunt? Et tamen fecerunt et sani sunt. Ille fecit et continuo sanatus est. Illum non nosti quia christianus est fidelis? Ecce fecit et sanus est. ('Doe het en je zult weer gezond worden; die en die hebben het ook gedaan. Kom nou. Zijn dat soms geen gelovigen? Gaan ze niet naar de kerk? En toch hebben ze het gedaan en ze zijn gezond. Die en die heeft het gedaan en op staande voet is hij genezen. Je weet toch wel dat hij een gelovig christen is. Kijk, hij heeft dit middel gebruikt en hij is weer gezond'). In dezelfde preek komt hij nog eens op dit uit het leven gegrepen tafereel terug: Sed ecce adstat vicinus et amicus et ancilla... forte dematricula ceram vel ovum manibus ferens et dicit: Fac hoc et salvus eris. Quid prolongas tuam acgritudinem? Fac hanc hgaturam ('Maar zie, daar staat je buurman, vriend of een slavin aan je bed... misschien ook een oud vrouwtje met een brandende kaars of een ei' in haar handen en zegt: Gebruik dit, het zal je behoud zijn. Waarom laat je je ziekte nodeloos langer duren? Gebruik deze toverband'). Er hoorde ook een bezweringsspreuk (praecantatio) bij: (*Sermo* 286,7) Fac illam ligaturam et

sanus cris: adhibeatur illa praecantatio et sanus eris. Ille et ille et ille, interroga et inde sani facti sunt ('Gebruik die toverband en je zult weer gezond zijn. Bezig die toverformule en je zult weer gezond zijn. Die en die en die zijn er ook weer gezond door geworden, vraag maar na'). Ook als men papiertjes met bijbelteksten bezigde, werd het gebruik door de kerkelijke overheid afgewezen. Augustinus verwerpt ook de gekerstende variant uitdrukkelijk (*Sermo* 169, 11): 'Omdat er staat: 'Al wie de naam van de Heer aanroept zal behouden zijn' (*Joël* 2, 32), moet ge daarom menen dat het betekent: hij zal onmiddellijk genezen zijn van koorts, pest, jicht of een andere lichaamspijn?'
Hoogstens mocht men een kleine concessie verwachten. Augustinus 'wilde hun niet verbieden bij hoofdpijn het evangelieboek op het hoofd te leggen; het was al mooi dat zij de heilige boeken voortrokken boven de tovcrpapiertjes van de ligaturae'[2].

Verschillende van zijn tijdgenoten verwierpen het gebruik schriftteksten als amulet bij zich te dragen, zoals de Joden gebedsteksten op arm en voorhoofd droegen. Hieronymus zegt (*Comm. in Mt.* 4,23): 'Dat doen bijgelovige vrouwspersonen bij ons tot vandaag de dag met kleine evangelieteksten, een kruissplinter en dergelijke'.
Men zal weinig problemen gehad hebben met de christianisering van de jongensbulla, die bedoeld was als een bescherming van het bijzonder kwetsbare kind tegen demonen. Door het opschrift te kerstenen en een crucifix als voorstelling te gebruiken, kon men ze in christelijke kring acceptabel maken. Een dergelijke bulla met een Christusmonogram uit Trier is door Dölger als een schakel in een lange reeks besproken[3].

De toverformules en de magische papyri, al waren ze dan ook soms lichtelijk gekerstend, konden volgens orthodoxe opvattingen absoluut niet door de beugel, evenmin als het in acht nemen van auguria of raadplegen van haruspices. De magische praktijken hoorden thuis in de sfeer van de werking van de demonen, maar tal van christenen met weinig onderscheidingsvermogen bedienden zich hiervan. Men weet dat sommige palindrome formules als het Sator-Arepo-vierkant ook bij de christenen eeuwenlang succes gehad hebben. Dölger heeft een vissymbool op een paardehoef gesignaleerd[4], waarvan zowel magische intentie als christelijke herkomst allerminst uitgesloten lijken. Het doet denken aan de *incantatio* door middel van kruis- en Christusmonogram om successen bij sportwedstrijden te verzekeren. We kennen nog tal van vervloekingstabletten, waarop de paarden en de wagenrcnncr van de tegenpartij alle kwaads wordt toegewenst.

Een beroemd verhaal betreffende dergelijke magische praktijken vindt men in Hieronymus' *Vita Hilarionis* [5], waar beschreven wordt hoe een christelijke functionaris uit Gaza, Italicus genaamd, het met zijn paarden moest opnemen tegen een duumvir, die de cultus van de plaatselijke god Marnas aanhing. Pikant genoeg in een stad waar de oude en de nieuwe godsdienst voortdurend elkaar de voorrang betwistten. Om een mogelijke betovering van zijn paarden tegen te gaan, wendde Italicus zich tot de beroemde monnik Hilarion, die aanvankelijk weinig neiging vertoonde zich voor iets in te zetten, dat in zijn ogen volmaakt onbelangrijk was. Uiteindelijk gaf hij Italicus een schaal water waarmee deze zijn paarden, de renwagen, de menners en de grendels van de stallen besprenkelde. En het succes bleef niet uit. Het publiek riep in spreekkoren, toen Italicus' paarden die van zijn tegenstander ver achter /ich lieten: 'Marnas is door Christus overwonnen'.

De misbruiken op de gedachtemsplaatsen

De wijze waarop de doden in de profane Oudheid herdacht werden, waarbij brood, wijn en een soort brei op herdenkingsdagen meegebracht werd naar het graf, de dode

zijn deel kreeg en men aansluitend een maaltijd hield, werd na de bekering niet steeds geheel opgegeven. Vooral in Noord-Afrika was de nostalgie naar dit gebruik groot en het probleem was dat juist dit onderdeel van de dodencultus gemakkelijk aanleiding gaf tot excessen en moeilijk op een hoger plan te brengen was. Toen Augustinus' moeder Monnica in Milaan gekomen was, werd haar daar, zoals we uit de *Confessiones* (6,2) weten, niet toegestaan bij de gedachteniskapellen naar Noord-Afrikaans gebruik spijs en drank te offeren: Itaque cum ad memorias sanctorum, sicut in Africa solebat, pultes et panem et merum adtulisset atque ab ostiario prohiberetur, ubi hoc episcopum vetuisse cognovit, tam pie atque obedienter amplexa est, ut ipse mirarer ('En toen ze dus bij de gedachteniskapellen van de martelaren, zoals ze dat in Noord-Afrika gewoon was, meelpap, brood en onversneden wijn had meegebracht en de deurwachter haar dit verbood, heeft ze na vernomen te hebben dat de bisschop (nl. Ambrosius) dit verboden had, zich daaraan zo trouw en gehoorzaam gehouden, dat ik mij er zelf over verwonderde'). Augustinus laat in zijn verhaal duidelijk blijken wat de achtergrond van dit verbod was: het gebruik leek te veel op de oude *parentalia* en het kon in een braspartij ontaarden (ne ulla occasio se ingurgitandi daretur ebriosis: 'om aan drinkebroers geen enkele aanleiding te geven zich aan drank te buiten te gaan').

Een uiterst teer punt was ook de gave van spijs en drank aan de dode. Ondanks alle kerkelijke verzet (o.a. waarschuwingen in preken) bleef de praktijk hier en daar bestaan, zoals een aantal archeologische vondsten van grafsluitplaten met een opening voor het doorlaten van voedsel ons leren. Dölger vermeldt een dergelijke grafplaat van Petrus en Marccllinus te Rome, waarop een vis als dodengave staat afgebeeld[6].

Het branden van waskaarsen op kerkhoven overdag werd reeds in het begin van de vierde eeuw in Spanje verboden (*Concilium Eliberitanum*, can. 34: Cereos per diem placuit in coemeterio non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt: 'Men stelde vast dat er op een begraafplaats overdag geen waskaarsen mochten branden, want de zielen van de gestorvenen dient men niet te verontrusten').

Bij de martelaarsgraven kon de devotie zich niet zelden op even verdachte als overdreven wijze uiten in praktijken die dicht tegen heidense gebruiken aanleunden. In het weliswaar overtrokken polemische geschrift *Ad Vigilantium* (4) nam Hieronymus allerminst een blad voor de mond: 'Prope ritum gentilium videmus sub praetextum religionis introductum in Ecclesiis, sole adhuc fulgente moles cereorum accendi et ubicumque pulvisculum nescio quod, in medico vasculo pretioso linteamine circumdatum osculantes adorant ('We zien hoc een vrijwel heidense rite onder voorwendsel van godsdienstzin ingang gevonden heeft bij de gemeenten, dat er namelijk, terwijl de zon nog aan de hemel staat, massa's kaarsen aangestoken worden en men overal met kussen een schamele asrest in een genezend kruikje vereert, dat gedrapeerd is in een kostbare doek").[7]

De sortes biblicae

Zoals het vroeger niet ongebruikelijk was om in bepaalde beroemde teksten (bijvoorbeeld van Homerus, Vergilius) op goed geluk een tekst te prikken en deze dan als een op goddelijke inspiratie berustende orakeltekst op zich zelf toe te passsen, zo hebben soms de *sortes biblicae* de *sortes Vergilianae* e.a. als voorspellende tekst, die als een persoonlijk richtsnoer moest dienen, afgelost. Ook christenen namen aan, dat hier geen toeval werkte, maar dat de hand Gods trefzeker naar een tekst leidde, die op de individuele situatie van toepassing was. Bij de christenen kon de tekst waaruit *libro aperto* een passus gekozen wordt, vanzelfsprekend niet anders dan de Bijbel zijn.

In dit patroon hoort behalve de beroemde *tolle-lege*-episode uit Augustinus' *Confessiones* 8,12,29 (hij hoorde een kinderstem zeggen 'Neem en lees', hetgeen hij als

een goddelijke aanwijzing opvatte) ook het bekeringsverhaal van de Egyptische woestijnvader Antonius, die tot tweemaal toe, als hij een kerk binnenkomt, een evangelietekst hoort voorlezen die hij als een voor hem en zijn situatie bedoelde tekst ziet, die heel zijn verder leven bepalen zal.[8]

Indien men de sones biblicae slechts denkt te gebruiken voor het leren kennen van aardse zaken, is de praktijk volgens Augustinus te veroordelen (*Ep*. 55,37): Hi vero, qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum est, ut hoc potius faciant, quam ut ad daemonia consulenda concurrant: tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia saecularia et ad vitae huius vanitatem propter aliam vitam loquentia oracula divina velle convertere ('Maar wat betreft diegenen, die orakels zoeken in evangelieteksten, laat het dan al te wensen zijn dat ze liever dit doen, dan dat ze van alle kanten samendrommen om de demonen te raadplegen, toch bevalt mij ook deze gewoonte niet om goddelijke woorden, die spreken vanwege een ander leven, ten behoeve van de beuzelarijen van dit leven te willen ombuigen').

III Christianisering van bestaande gebruiken

Eerbiedsbetuigingen bij de entree van de kerk

Leenden sommige gebruiken zich nauwelijks voor kerstening, in andere gevallen leverde christanisering nauwelijks problemen op. Dit geldt bijvoorbeeld voor een oud gebruik als het kussen van de drempel of deurpost van een tempelingang of de eerbetuiging deze met de hand aan te raken om die vervolgens naar de mond te brengen, zoals we dat uit tal van teksten uit de Oudheid kennen. Het was een gangbare eerbiedige geste, die zonder bezwaar door christenen op hun basilicae en martyria kon worden overgebracht. In een reeks van christelijke teksten is van dit gebruik sprake. Prudentius roept in zijn *Peristephanon* (2,517-520) uit:

Ipsa et senatus lumina,
quodam luperci et flamines,
apostolorum et martyrum
exosculantur limina.

'Zelfs de illustere figuren uit de senaat, eens Luperci en priesters van de oude goden, kussen nu de drempels van de heiligdommen der apostelen en martelaren'.

Teksten op deurposten

Het aanbrengen van bijbelteksten of kortweg enkele beginletters op de bovendorpels van huisdeuren - bedoeld als een middel om onheil af te weren - kennen wij vooral uit Syrië. In hoeverre dit gebruik verspreiding gevonden heeft, is met behulp van de schamele archeologische resten niet gemakkelijk na te gaan. Ook dit 'gebruik is niet uit de lucht komen vallen, maar bestond reeds in de profane Oudheid (opschriften van het type: Μηδὲν εἰσίτω κακόν, 'Laat geen enkel kwaad hier binnentreden').[9] Overigens doet dit gebruik ons allerminst vreemd aan, aangezien we in onze eigen omgeving nog hier en daar op huizen en monumenten uit vorige eeuwen Latijnse of Nederlandse spreuken kunnen aantreffen, die eenzelfde beschermende functie hadden.

Kerstening van liederen

Terloops spreken onze teksten over allerlei facetten van het maatschappelijk leven die een kersteningsproces ondergingen. De talrijke werkliedjes die er moeten hebben bestaan (van boeren, smeden, schippers en tutti quanti) werden in de vierde en vijfde

eeuw gechristianiseerd, kennelijk een bewust gestuurd geleidelijk proces.

Evenzeer als de roeiliedjes, die ook de cadans van de riemslagen moesten regelen, waren de boegbeelden in een grotendeels gekerstende wereld veranderd. Reisde Paulus naar Rome op een schip, dat de afbeeldingen van de zeegoden Castor en Pollux droeg, sedert de vierde eeuw werden de traditionele boegbeelden en -schilderingen door die van christelijke martelaren vervangen.[10]

Ommegangen en feesten

Een van de bekendste voorbeelden van de christianisering van een heidense cultische plechtigheid mag hier niet ontbreken. Men weet hoe één van de talrijke oude Romeinse bedegangen die men om het gedijen van het gewas te bevorderen, placht te houden, de *Robigalia* waren, die jaarlijks op de 25ste april plaatsvonden om de roest (een korenziekte) van de graanvelden te weren. Deze bedegang kreeg op de dag zelf een bijna identieke christelijke voortzetting, waarbij de oude processieweg in en bij Rome bleef gehandhaafd (alleen werd nu het eindpunt naar de St. Pieter verlegd). Dat op deze dag het St. Marcusfeest gevierd werd, was slechts een toevallige coïncidentie.[11] Ook hier werd de oude vorm met nieuwe inhoud gevuld. Mocht menigeen ook principiële bezwaren hebben tegen oude bedegangen, die als *pompa diaboli* werden gebrandmerkt, het feit dat men aan dergelijke gebruiken gehecht was, maakte dat ze in de praktijk moeilijk uit te roeien waren. We weten overigens ook dat dit soort praktijken juist op het platteland onder de pas laat gekerstende bevolking nog lange tijd heeft voortgeleefd en dat zelfs christelijke landeigenaren allerlei oude vormen van godenverering tolereerden.

Groots opgezette sacrale plechtigheden mondden maar al te vaak uit in volksfeesten met dansen en drinkpartijen, die gemakkelijk tot excessen konden leiden. De in het voorjaar enkele dagen lang gevierde *Floralia* waren daar een bekend voorbeeld van en werden dan ook door tal van christelijke auteurs scherp gehekeld.

Ook in christelijke kring was men voor een te grote profanisering beducht. Ons woord ‘kermis’ illustreert door zijn herkomst uit ‘kerkmis’ nog hoe op feestdagen de religieuze plechtigheden dikwijls in een meer wereldlijke sfeer op het kerkplein werden voortgezet, niet altijd tot genoegen van de geestelijkheid. Het opdringen en domineren van het wereldse element riep verzet op en de jaren door moesten de onvermijdelijke excessen bestreden worden. Hierover zijn teksten genoeg. Caesarius van Aries bijvoorbeeld zag de uitgelatenheid op het kerkplein met lede ogen, een verwerpelijk restant van pagaan bijgeloof: (*Sermo* 13,4) Isti enim infelices et miseri, qui ballationes et saltationes et ante ipsas basilicas sanctorum exercere nec metuunt nec erubescunt, et si christiani ad ecclesiam veniunt, pagani de ecclesia revertuntur; quia ista consuetudo ballandi de paganorum observatione remansit (‘Want die lieden zijn ellendig en miserabel) die er niet voor terugschrikken en niet schromen om vlak voor de basilieken van de heiligen deel te nemen aan hos- en danspartijen. Als ze al als christenen naar de kerk komen, gaan ze als heidenen uit de kerk terug. Die gewoonte immers om te dansen is een overblijfsel van een pagaan gebruik’).[12]

Aantekeningen

1 Het ei werd bij dergelijke praktijken beschouwd als een reinigend middel, dat schuld, onheil en ziekte in zich opnam. Daarom moest het vervolgens worden weggeworpen; cf. Ovidius, *Ars am.* 2,330; Clemens van Alexandrië, Stromateis 7,26,2-3; F. J. Dölger, A*ntike und Christentum* (= AC} 6, p. 57-60.

2 F. van der Meer, *Augustinus de zielzorger*, Utrecht-Antwerpen 1949, p. 571 (de betreffende tekst: *Tractatus in Joh.* 7,12).

3 *AC* 3, p. 253-256.

4 *AC* 6, p. 57-60; F. J. Dölger, *Ichthys* I², Munster 1928, p 16★, nr. 94).
5 Cap. 11, cf. F. J. Dölger, 'Ein christlicher Rennsiallbesitzer aus Maiuina beim heiligen Hilarion', *AC* 1, p. 215 vv.
6 *AC* 2, p. 81-99; *ib.* 5, p. 292.
7 J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958; B. Rotting, *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude*, Koln-Opladen 1965.
8 Zie J. Gessler, 'A propos des 'sortes virgilianae' et de leur survivance', in: *Hommages à J. Bidez et à F. Cumont* (Collection Latomus 2), Brussel 1949, p. 107-109; P. Courcelle, 'L'enfant et les 'sorts bibliques' ', *Vigiliae Christianae* 7 (1953), p. 194-220.
9 *AC* 5, p. 248.
10 Procopius van Gaza (zesde eeuw), *Comment. in Isaiam* 11 (Patrol. Graeca 87, 2053 D).
11 Cf. *AC* 6, 307; B. Rotting, *Peregrinatio religiosa*, Munster 1950.
12 Reallexikon für Antike und Christentum 2, 429 (Bittprozession); *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* 14, 2459/61 (Rogations); ib. 9, 1540/71 (Litanics); H. Knuchcl, 'Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch', *Schriften der Schweiz, Gesellschaft für Volkskunde*, 1919,p.71-112; J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Munster 1930, p. 113,134.