

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/107057>

Please be advised that this information was generated on 2018-07-08 and may be subject to change.

DE ZIN VAN HET
LAATSTE AVONDMAAL
VOLGENS DE NIEUW-
TESTAMENTISCHE
TEKSTEN

BEELD OF WERKELIJKHEID

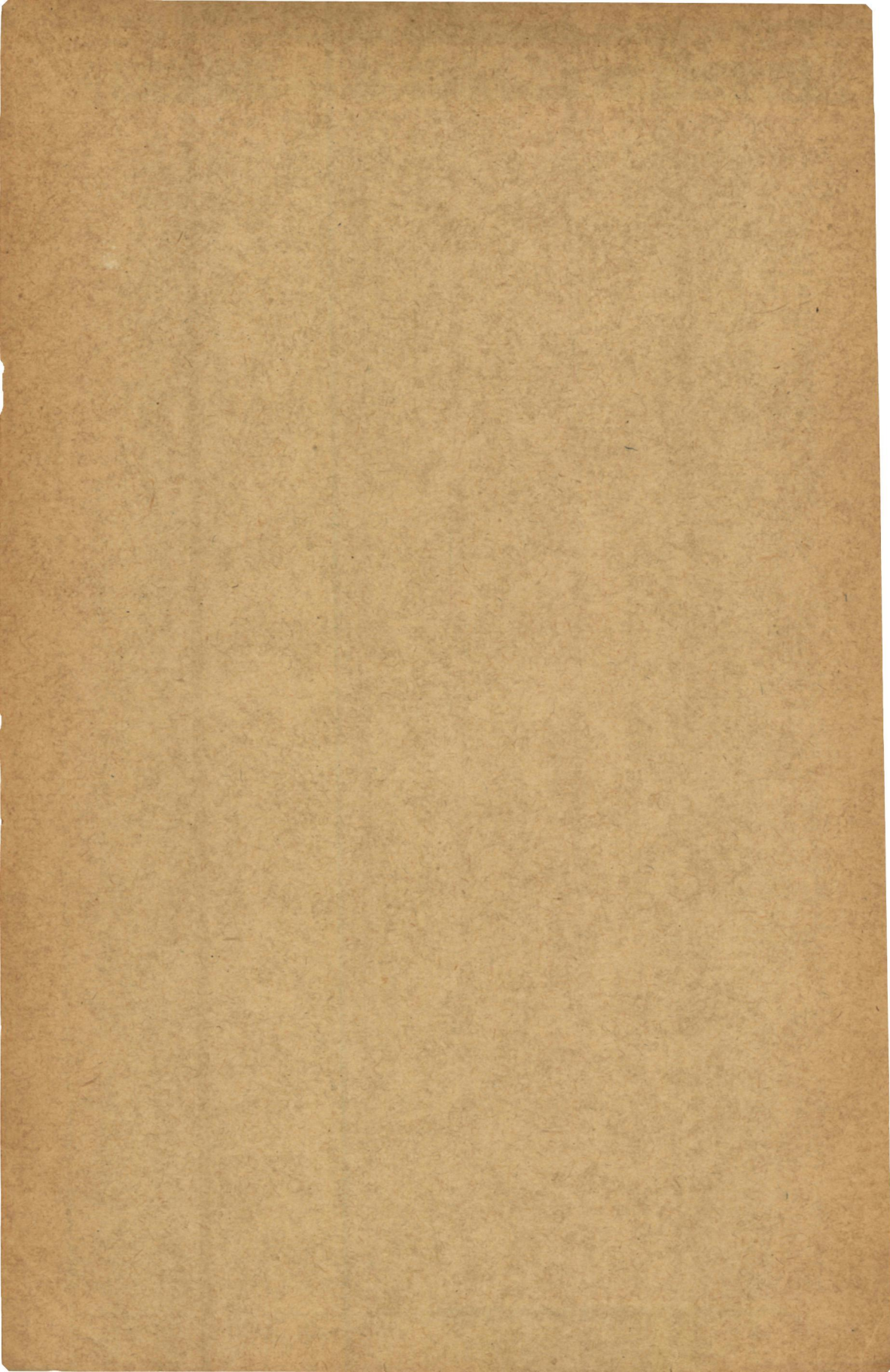
DOOR

G. TH. H. LIESTING, S.S.S.



1948

DRUKKERIJ SINT JOSEPH - BRAKKENSTEIN-NIJMEGEN



**DE ZIN VAN HET LAATSTE AVONDMAAL
VOLGENS DE
NIEUW-TESTAMENTISCHE TEKSTEN**

PROMOTOR:
Dr W. GROSSOUW

DE ZIN VAN HET LAATSTE
AVONDMAAL VOLGENS DE
NIEUW-TESTAMENTISCHE
TEKSTEN

BEELD OF WERKELIJKHEID

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN
DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE H. GODGELEERD-
HEID AAN DE R.K. UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN, OP
GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS Mr J. W. G. P.
JURGENS, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER
RECHTSGELEERDHEID, VOLGENS BESLUIT VAN DE
THEOLOGISCHE FACULTEIT IN HET OPENBAAR TE
VERDEDIGEN OP 24 SEPTEMBER 1948,
'S NAMIDDAGS TE 3 UUR.

DOOR

GERARDUS THEODORUS HENRICUS LIESTING, s.s.s.
GEBOREN TE WAGENINGEN



1948

DRUKKERIJ SINT JOSEPH, BRAKKENSTEIN-NIJMEGEN

Piae Memoriae Reginaldi Jansen, O.P.

Opus, quod inscribitur De zin van het Laatste Avond-
maal volgens de Nieuw-testamentische teksten; beeld
of werkelijkheid, auctore Gerardo Liesting, ex auc-
toritate Excellentissimi Episcopi Buscoducensis et
legum academicarum praescripto recognitum, quum
fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere
visum fuerit, imprimi potest.

Dr ALPHONSUS MULDER,
Theologiae Facultatis Decanus.

Noviomagi, in Festo Assumptionis B.M.V., 1948.

VOORWOORD

Een van de onderwerpen, die de laatste jaren in het middelpunt van de wetenschappelijke belangstelling staan, is ongetwijfeld Jesus' Laatste Avondmaal, heel in het bijzonder de vraag naar het ontstaan en de ontwikkeling van de Avondmaalsviering.

Van Katholieke zijde verscheen daaromtrent het werk van Werner Goossens, „Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice”. Eveneens mogen we hier vermelden het boek van August Arnold, „Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten Liturgiegeschichtlichen Forschung”.

In dit werk willen we een samenvattend onderzoek instellen naar de zin en de betekenis van de eucharistische teksten. We willen ons hierbij beperken tot een zuiver exegetisch onderzoek, m.a.w. we willen nagaan, wat de eucharistische teksten — zoals zij thans in de H. Schrift staan — in hun huidige kontekst beduiden, zonder stil te staan bij de kwestie van historiciteit, of deze teksten nl. beantwoorden aan de historische werkelijkheid, of de beschrijving overeenkomt met de feiten.

Evenmin laten we ons in met de vraag, onder welke omstandigheden en invloeden de Avondmaalsviering ontstaan is en zich ontwikkeld heeft.

Deze vraagstukken vormen een probleem op zich en zijn bedoeld als onderwerp voor een tweede verhandeling.

Het gaat derhalve vooral om de vraag, in hoever de Katholieken zich voor hun leer over de H. Eucharistie kunnen beroepen op de teksten van het Nieuwe Testament. Door deze probleemstelling draagt het boek een apologetisch karakter en wordt er naast de eigenlijke exegetische vraagstukken een ruime plaats ingeruimd voor de scripturistische argumenten, die ons bewegen de eucharistische teksten in eigenlijke zin te verklaren.

Moge dit werk op deze wijze bijdragen tot de oplossing van de vele problemen, die rond het Avondmaal ontstaan zijn.

Van deze gelegenheid maken wij gebruik om onze oprechte erkentelijkheid te betuigen aan allen, die op een of andere wijze bijdroegen tot de totstandkoming van dit werk of die ons bijstonden bij de correctie. Verder danken wij de ambtenaren van de R.K. Universiteitsbibliotheek, van de Rijksuniversiteitsbibliotheek van Utrecht en van de andere bibliotheken, die ons steeds met vriendelijke voorkomendheid van dienst waren.

Inhoud

VOORWOORD	VII
INHOUD	VIII
LITERATUURLIJST	X
INLEIDING	1
Artikel 1. Overzicht van de Katholieke leer	1
Artikel 2. De opvattingen van de oude Reformatoren	5
Paragraaf 1. Luther	5
Paragraaf 2. Zwingli	8
Paragraaf 3. Calvijn	11
Artikel 3. De opvattingen van nieuwere Lutheranen en Calvinisten	13
Paragraaf 1. Lutheranen	13
Paragraaf 2. Calvinisten en calvinistische opvattingen.	16
Artikel 4. De opvattingen van de onafhankelijke kritiek.	20
Paragraaf 1. De oorspronkelijke zin van het Laatste Avondmaal	21
Paragraaf 2. De zin van het Avondmaal bij Sint Paulus en in het Johannes- evangelie	28
Paragraaf 3. De probleemstelling van de onafhankelijke kritiek	32
Artikel 5. Samenvatting en conclusies	33
HOOFDSTUK I. DE HISTORISCHE ACHTERGROND VAN DE INSTEL- LINGSTEKSTEN	38
Artikel 1. De Persoon van Jesus volgens de Synoptische evangeliën	38
Artikel 2. De verhouding van Paasmaal tot Avondmaal	45
Paragraaf 1. Afscheidsmaal en Paasmaal.	46
Paragraaf 2. Paasmaal en Eucharistie	48
HOOFDSTUK II. DE AUTHENTIEKE TEKSTEN	55
Artikel 1. De tekst van Mattheus, Markus en Paulus	55
Artikel 2. Onderzoek naar de Lukastekst	57
Paragraaf 1. De verschillende teksttypen	58
Paragraaf 2. Argumenten voor de authenticiteit van de lange Lukastekst	60
Paragraaf 3. Het twijfelachtig karakter van de korte tekst	63
Artikel 3. De authentieke tekst, door Christus gebezigd	65
HOOFDSTUK III. DE ALGEMENE ZIN VAN DE INSTELLINGSTEKSTEN	68
Artikel 1. Het Instellingsverhaal van Mattheus-Markus	68
Artikel 2. Het Instellingsverhaal van Lukas-Paulus	80
Artikel 3. Dezelfde gedachtengang in verschillende bewoordingen	84
HOOFDSTUK IV. BEELD OF WERKELIJKHEID	86
Artikel 1. Tekenen en beelden	86
Artikel 2. Brood en wijn, tekenen of beelden van Jesus' Lichaam en Bloed?	91
Artikel 3. Argumenten voor de letterlijke zin	98
HOOFDSTUK V. CONSUBSTANTIATIE OF TRANSSUBSTANTIATIE	115
Artikel 1. Het begrip consubstantiatie en transsubstantiatie	115
Artikel 2. De transsubstantiatie en de exegese der teksten	118
HOOFDSTUK VI. DE OPVATTINGEN VAN SINT PAULUS OMTRENT HET AVONDMAAL	123
Artikel 1. Algemene zin van 1 Korintiërs 10.	124
Paragraaf 1. De algemene context	124
Paragraaf 2. De algemene zin van 1 Korintiërs 10, 3 en 4.	125
Paragraaf 3. De algemene zin van 1 Korintiërs 10, 14-22	128

Paragraaf 4. Samenvatting	133
Artikel 2. Algemene zin van de eucharistische teksten in 1 Kor. 11	134
Paragraaf 1. De kontekst	134
Paragraaf 2. De eucharistische teksten van hoofdstuk 11	136
Artikel 3. Beeld of werkelijkheid	138
Paragraaf 1. Lichaam en Bloed, slechts een beeld?	138
Paragraaf 2. De vergelijking met de heidense offerspijzen	140
Paragraaf 3. De eigenlijke zin van de eucharistische teksten bij Sint Paulus	142
Paragraaf 4. De eucharistische leer van Sint Paulus	147
HOOFDSTUK VII. DE LEER VAN DEN H. JOHANNES IN HET ZESDE	
HOOFDSTUK VAN ZIJN EVANGELIE	149
Inleiding	149
Paragraaf 1. De totaal-symbolische uitleg van Johannes VI	151
Paragraaf 2. De realistische uitleg van Johannes VI	154
Artikel 1. De algemene zin van het zesde hoofdstuk van het Evangelie van	
den H. Johannes	158
Paragraaf 1. Het gesprek over het brood des levens	159
Paragraaf 2. De indruk op de leerlingen	170
Artikel 2. Beeld of werkelijkheid	175
Paragraaf 1. Argumenten voor beeldspraak?	175
Paragraaf 2. Argumenten voor de letterlijke zin	180
Artikel 3. De betekenis van het woord „brood” in Jesus’ rede	187
HOOFDSTUK VIII. HET OFFERKARAKTER VAN HET AVONDMAAL	191
Artikel 1. Het Kruisoffer	194
Artikel 2. Avondmaal en Kruisoffer	196
Artikel 3. Het offerkarakter van het Avondmaal	199
Paragraaf 1. De Instellingsteksten	199
Paragraaf 2. Sint Paulus in zijn eerste brief aan de Korintiërs	202
Paragraaf 3. De brief aan de Hebreëen	203
SLOTWOORD	214

Literatuurlijst

- Alès, A. d'.** - De Sanctissima Eucharistia. Prima lineamenta tractatus dogmatici. Parijs, 1929.
- Allo, E. Bern.** - La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul. In: *Revue Biblique* 30 (1921) 321-343.
- Althaus, Paul.** - Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart. München, 1931.
- Andersen, A.** - Das Abendmahl in den ersten zwei Jahrhunderten nach Christus. Giessen, 1904. Eveneens in *ZNTW* 3 (1902) 115-141; 206-221.
- Arnold, August.** - Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten Liturgiegeschichtlichen Forschung. Freiburg i. Br., 1937.
- Batifol, Pierre.** - Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série. L'eucharistie, La présence réelle et la transsubstantiation. 9 ième éd. Paris, 1930.
- Bavinck, H.** - Het Avondmaal. In: *Ge-reformeerde Dogmatiek*, deel IV, pag. 515-563. 4de ed. Kampen, 1930.
- Behm (Johannes).** - Das Abendmahl im Urchristentum. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. III, Kol. 730-743. Stuttgart, 1938.
- Berkouwer, G. C.** - De strijd om het Rooms-Katholieke Dogma, pag. 215-288. Kampen, z. j.
- Berning, Wilhelm.** - Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form nach den Berichten des Neuen Testaments kritisch untersucht. Münster i.W., 1901.
- Bouquet, A. C.** *The Real Presence*. Cambridge, 1928.
- Brilioth, Y.** - Eucharistic Faith and Practice, Evangelical and Catholic. (Authorised Translation by A. G. Herbert). London, 1930.
- Cirlot, F. L.** - *The early Eucharist*. London, 1939.
- Clemen, D. Carl.** - Das Abendmahl: In: *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, S. 174-191. 2te Aufl. Giessen, 1924.
- Coppens, J.** - Eucharistie. *Dict. de la Bible*, Suppl., fasc. X en XI, kol. 1146-1215. Paris, 1933-1934.
- Corluy, Jos.** - De Sacramento Eucharistiae. In: *Spicilegium dogmatico-biblicum*, pars. 2de, pag. 336-437. Gend, 1884.
- Cremer.** - Abendmahl I. Schriftlehre. In: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, I, kol. 32-38. 3 te Aufl., Leipzig, 1896.
- Cullmann, O.** - La signification de la Sainte-Cène dans le christianisme primitif. In: *Rev. Hist. et Philos. Rel.* 16 (1936) 1-22.
- Dankbaar, W. F.** - De leer van het Heilig Avondmaal. In: *De Sacramentsleer van Calvijn*, pag. 135-214. Amsterdam, 1941.
- Delleman, T.** - Het Heilig Avondmaal. Amsterdam, 1937.
- Doedes, J. I.** - De leer van den doop en het Avondmaal. I. Het Avondmaal. Utrecht, 1847.
- Dorssen, G. v.** - Het Avondmaal des Heeren naar de Heilige Schrift. Een protestantsche Bijbelstudie. Amsterdam, 1935.
- Eisler, Robertus.** - Das letzte Abendmahl. In: *ZNTW* 24 (1925) 161-192; 25 (1926) 5-37.
- Elert, Werner.** - Das Sakrament des Altars. In: *Morphologie des Luthertums*, Bd. I, S. 263 ff. München, 1931.
- Frischkopf, Burkard.** - Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage. Neutest. Abhandlungen, IX, 4-5. Münster i.W., 1921.
- Goetz, K. G.** - Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis? Eine Untersuchung zum N.T. - In: *Untersuchungen zum N.T.*, fasc. 8. Leipzig, 1920.
- Id.** Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Versuch zur Lösung. 2 te Aufl. Leipzig, 1907.
- Id.** Zur Lösung der Abendmahlsfrage. In: *Theologische Studien und Kritiken*. 108 (1937-1938) 81-123.
- Goguel, Maurice.** - L'Eucharistie des origines à Justin Martyr. La Rochelle Yon, 1910.
- Gollwitzer, Helmut.** - Coena Domini. Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie. München, 1937.
- Goossens, Werner.** - Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice. Gembloux-Paris 1931.
- Heitmüller, W.** - Taufe und Abendmahl im Urchristentum. In: *Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart*, 1 ser., fasc. 22-23. Tübingen, 1911.
- Heman, R.** - *Mysterium Sanctum Magnum*. Um die Auslegung des Abendmahls. Zwingli? Calvin? Luther? Rom? - Luzern u. Leipzig, 1937.
- Hoffmann, J.** - Das Abendmahl im Urchristentum. Eine exegetische und historisch-kritische Untersuchung. Berlin, 1903.

- Hoffmann, R. A.** - Die Abendmahlsge-
danken Jesu Christi. Ein biblisch-theo-
logischer Versuch. Königsberg, 1896.
- Holtzmann, O.** - Das Abendmahl im Ur-
christentum. ZNTW 5 (1904) 89-120.
- Hove, Al. van,** - Tractatus de Sanctis-
sima Eucharistia. 2de ed. Mechelen
1941.
- Huber, Hugo.** - Das Herrnmahl im N.T.
auf Grund der neuesten Forschungen
dargestellt und beurteilt. Leipzig, 1929.
- Hugh, Mc.** - The essence of the Sacri-
fice of the Mass and Scripture. In:
Catholic Biblical Quartely 1 (1939)
15-43.
- Janot, E.** - Le pain de vie. A propos
des interprétations du chapitre VI de
Saint Jean. In: Gregorianum 11 (1930)
161-170.
- Janssens, Al.** - De heilige Eucharistie.
I. De hoofdlijnen der Eucharistische
Theologie. In: Leerboeken der Dog-
matica en der Apologetica, no. 8. Ant-
werpen enz., 1929.
- Jeremias, Joachim.** Die Abendmahlsworte
Jesu. Göttingen, 1935.
- Id. Das paulinische Abendmahl - eine
Opferdarbringung? In: Theologische
Studien und Kritiken, 108 (1937-1938)
124-141.
- Jülcher, Ad.** - Zur Geschichte der
Abendmahlsfeier in der ältesten Kir-
che. In: Theologische Abhandlungen
C.v. Weissäcker gewidmet. Freiburg
Br., 1892, S. 215-250.
- Kahnis, Karl Fr. Aug.** - Die Lehre vom
Abendmahle. Leipzig, 1851.
- Kattenbusch, F.** - Messe, dogmenge-
sichtlich. In: Realecyklopädie für
prot. Theol. u. Kirche, Bd. XII 3te
Aufl. Leipzig 1903. (Neutest. Ideën,
Kol. 669-671).
- Koopmans, J.** - De Nederlandsche Ge-
loofsbelijdenis, Amsterdam, 1939, pag.
229-242.
- Koch, Wilh.** - Das Abendmahl im N.T.
In: Biblische Zeitfragen, IV, 10. Mün-
ster i.W., 1926.
- Kuyper, A.** - E voto dordraceno. Toe-
lichting op den Heidelbergschen Ca-
techismus, deel III, pag. 69-242. Am-
sterdam, 1905.
- Lamiroy, Henricus.** - De essentia SS.
Missae Sacrificii dissertatio. Leuven,
1919.
- Lebreton, Jules.** - Eucharistie. In: Dict.
Apol. de la foi Cathol., T. I., Kol.
1548-1585. Paris, 1925.
- Leenhardt, F. J.** - Le sacrement de la
sainte Cène. Neuchatel-Paris, 1948.
- Lietzmann, Hans.** - Messe und Herren-
mahl. Eine Studie zur Geschichte der
Liturgie. Bonn, 1926.
- Lohmeyer, E.** Das Abendmahl in der
Urgemeinde. In: Journal Biblic. Lit. 56
(1937) 217-252.
- Id. Vom urchristlichen Abendmahl. In:
Theologische Rundschau 9 (1937)
168-194; 195-227; 273-312; 10 (1938)
81-99.
- Loisy, Alfred.** - Le mystère chrétien et
ses rites. In: La naissance du chris-
tianisme, pag. 275-314. Paris, 1933.
- Id. Les mystères paiens et le mystère
chrétien. Paris, 1919.
- Id. Les origines de la Cène eucharisti-
que. In: Congrès d'histoire du Chris-
tianisme. (Jubilé Alfred Loisy.) T. I,
77-95. Parijs-Amsterdam, 1928
- Löwenich, W. von** - Vom Abendmahl
Christi. Eine hist. system. Unters-
suchung um Abendmahlsproblem der
Gegenwart. Berlin, 1938.
- Macgregor, G. H. C.** - Eucharistic Ori-
gins. A survey of the N.T. Evidence.
London, 1928.
- Mangenot, E.** - L'eucharistie dans Saint
Paul. In: Revue pratique d'Apologé-
tique 13 (1911) 33-48; 203-216; 253-
270.
- Montcheuil, Yves de** - L'Eucharistie
dans le Nouveau Testament. In: Mé-
langes Théologiques, pag. 23-48.
(Serie: Théologie, études publiées sous
la direction de la faculté de Théo-
logie S.J. de Lyon-Fourvière, 9) Au-
bier, Paris, 1948.
- Id. Signification eschatologique du Repas
eucharistique. In: Recherches de Scien-
ce religieuse 33 (1946) 10-43.
- Moran, J. W.** - The Eucharist in St.
John 6. In: Ecclesiastical Review 102
(1940) 135-147.
- Mueller, Fr. S.** - Promissio Eucharistiae.
Revelaturne Eucharistia Jo. 6, 26-47
ipsis verbis an typis? In: Gregorianum
3 (1922) 161-177.
- Muller, P. H.** - Het Avondmaal. In: Bi-
bliografie, pag. 125, Lochem 1935.
- Niesel, Guilelmus.** - Calvins Lehre vom
Abendmahl. In: Forschungen zur Ge-
schichte und Lehre des Protestantismus
III, 3. 2te Aufl. München, 1935.
- Noort, G. van** - Tractatus de Sacra-
mentis. I. 4de ed. Hilversum, 1927.
- Otto, Rudolf.** - Christi Abendmahl als
Jünger-Weihe für den Eingang ins
Gottesreich. In: Reich Gottes und
Menschensohn, S. 210-266. 2te Aufl.
München, 1940.
- Paterson, W. P.** - Sacrifice, (The Sacri-
fice of the Christian life), in: A Dic-
tionary of the Bible (J. Hastings),
vol. IV, kol. 346"-348", Edinburg,
1902.
- Philippi, Fr. Ad.** - Die Lehre vom hei-
ligen Abendmahle, in: Kirchliche Glau-
benslehre V, 2te Abt., IVte Abs. Ilte
Kap., S. 244 ff. Gütersloh, 1871.

- Philips, Th.** - Die Verheissung der hl. Eucharistie nach Johannes. Eine exegetische Studie. Paderborn, 1922.
- Plummer, A.** - Lord's supper, in: Dict. of the Bible, vol. III, kol. 144-150. Edinburg, 1900.
- Poot, L. D. T.** - Het Oudchristelijk Avondmaal en zijn historische perspectieven. Wageningen, 1936.
- Réville, Jean.** - Les origines de l'Eucharistie. (Messe-Sainte Cène.) In: Revue de l'histoire des religions 56 (1907) 1-56; 141-196; 57 (1908) 1-59. Eveneens los verschenen te Parijs, 1908.
- Roosmeyer, J. H. L.** - Het Avondmaal. In: Het christelijk geloof, pag. 505-524. Arnhem, 1890.
- Ruch, C.** - Eucharistie d'après la sainte Ecriture. In: Dict. de Théologie Catholique, tom. V, kol. 989-1121. Paris, 1913.
- Id.** La Messe d'après la sainte Ecriture. In: Dict. de Théologie Catholique, tom. X, kol. 795-863. Paris, 1928.
- Schultzen, Fr.** - Das Abendmahl im N.T. Göttingen, 1895.
- Schweitzer, A.** - Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. I. Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte. Tübingen u. Leipzig, 1901. II. Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu. (id.)
- Schweitzer, E.** - Das Abendmahl eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl? In: Theol. Zeitschrift 2 (1946) 81-101.
- Seeberg, R.** - Das Abendmahl im N.T. In: Biblische Zeit- und Streitfragen, 2te Aufl. Berlin, 1907.
- Spitta, Fr.** - Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahles. In: Zur geschichte und Literatur des Urchristentums. I., S. 205 ff. Göttingen, 1893.
- Weissäcker, C.** - Die Versammlung zum Herrnmahl. In: Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, S. 596 ff., 2te Aufl. Freiburg i. B., 1892.
- Wetter, G. P.** - Die Auffassung des Apostels Paulus vom Abendmahl. ZNTW 14 (1913) 202-215.
- Wieland, Franz.** - Der vorinenäische Opferbegriff. In: Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München III. 6. München, 1909.
- Wiseman, N.** - The real Presence of the Body and Blood of Our Lord Jesus Christ in the Blessed Sacrament. Centenary Edition by J. M. T. Barton. London, 1934.
- Zahn, Theodor.** Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche. Erlangen u. Leipzig, 1892.

INLEIDING

In dit inleidend hoofdstuk behandelen we vooreerst de Katholieke leer omtrent het Avondmaal (Art. 1); vervolgens de opvattingen van de oude Reformatoren: Luther, Zwingli en Calvijn (Art. 2); verder de opvattingen van de nieuwere Lutheranen, Calvinisten (Art. 3) en onafhankelijke critici (Art. 4). Ten slotte geven we de samenvattende conclusies, de opzet en methode, die we willen volgen bij ons onderzoek naar de zin van de Instellingsteksten (Art. 5).

We behoeven hierbij niet op te merken, dat het onmogelijk is alle literatuur, die op dit gebied verschenen is, te vermelden en dat we derhalve gedwongen zijn een keuze te doen, naar gelang we dit nodig achten voor onze bijzondere opzet.

Art. 1.

OVERZICHT VAN DE KATHOLIEKE LEER.

Het allereerste beginsel, waarop heel de Katholieke leer over de H. Eucharistie steunt, is de verklaring van de Instellingsteksten ¹⁾ in eigenlijke, letterlijke zin.

¹⁾ De Instellingsteksten zijn: Mt. 26, 26-29; Mk. 14, 22-25; Lk. 22, 19-20; I Kor. 11, 23-25 (Praktisch zullen we de Instellingsteksten van Sint Paulus tegelijk met die der Synoptici behandelen).

Onder de teksten van Sint Paulus verstaan we: I Kor. 10, 3-4; 16-22; I Kor. 11, 23-29; onder de eucharistische teksten van Sint Johannes: het zesde hoofdstuk van zijn evangelie, bijzonder vs. 51-58.

Wanneer we de Instellingsteksten zonder nadere verwijzing aanhalen, citeren we de tekst van Markus. Gewoonlijk geven wij de vertaling van de Petrus Canisiusbijbel.

Voor de officiële leer van de Katholieke Kerk verwijzen we naar het Concilie van Trente:

Sessio XIII (11 Oct. 1551) Decretum de Ss. Eucharistia.

Sessio XXI (16 Jul. 1562) Doctrina de communione sub utraque specie et parvulorum.

Sessio XXII (17 Sept. 1562) Doctrina . . . de sanctissimo Missae Sacrificio.

In: Denzinger, H., *Enchiridion Symbolorum*, ed. 21-23a, Freiburg i.B. 1937, resp. N°. 873a-893; 929a-937; 937a-956.

Voor literatuur over het Concilie in zake Avondmaal: :

Godefroy, L., *Eucharistie d'après le Concile de Trente*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* (D.T.C.) t.V. kol. 1326-1356.

Voor een algemeen overzicht over de Katholieke leer kan men handboeken raadplegen als:

Alès, A. d., *De Sanctissima Eucharistia. Prima lineamenta tractatus dogmatici*. Parijs, 1929.

„Dit is mijn Lichaam” wil zeggen: dat wat Ik in mijn handen houd, hetwelk te voren brood was en nu nog op brood gelijk, is mijn Lichaam. Het is geen beeld of teken, maar in volle waarheid en in de meest strikte zin Jesus' Lichaam.

„Want de Apostelen hadden de Eucharistie nog niet uit 's Heren hand ontvangen, en toch reeds verklaarde Jesus zelf, dat het waarlijk zijn Lichaam was, dat Hij hun aanbood; en daarom heeft steeds dit geloof in de Kerk van God bestaan, dat ogenblikkelijk na de Consecratie het waarachtig Lichaam van onzen Heer en zijn waarachtig Bloed onder de gedaanten van brood en wijn tegelijk met zijn ziel en godheid tegenwoordig zijn . . .”²⁾

„Wijl nu Christus, onze Verlosser, zeide, dat datgene, wat Hij onder de gedaante van brood aanbood, waarlijk zijn Lichaam was, daarom heeft in de Kerk van God steeds de overtuiging bestaan en wordt dit opnieuw door deze heilige vergadering verklaard, dat door de Consecratie van brood en wijn, de verandering geschiedt van heel de substantie van brood in de substantie van het Lichaam van Christus, onzen Heer, en van heel de substantie van wijn in de substantie van zijn Bloed. Deze verandering wordt door de heilige Katholieke Kerk passend en juist transsubstantiatie genoemd”³⁾

Volgens de Katholieken getuigt Jesus derhalve, dat zijn Lichaam en Bloed werkelijk in het Avondmaal aanwezig zijn en wel onder de gedaanten, de uiterlijke schijn van brood en wijn.

Want het brood is geen brood meer, en de wijn geen wijn meer, maar Jesus' Lichaam en Bloed, naar het woord van Jesus: Dit is mijn Lichaam, Dit is mijn Bloed van het Verbond, dat voor velen wordt vergoten.

Heel de zelfstandigheid van het brood wordt veranderd in het Lichaam van Jesus en heel de zelfstandigheid van de wijn in zijn

Billot, L. *De Ecclesiae Sacramentis*, I, Ed. 6a, Rome, 1924.

Diekamp, Franz Dr., *Die Lehre von den Sakramenten*, in: *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Bd. III., 9-10te Aufl., Münster i.W., 1942.

Franzelin, J. B., *Tractatus de Ss. Eucharistiae Sacramento et Sacrificio*. Ed. 4a, Rome, 1887 (Ed. 5a, 1932).

Hove, Al. van, *Tractatus de Sanctissima Eucharistia*, Ed. 2a, Mechelen, 1941.

Janssens, Al., *De Heilige Eucharistie. I. De hoofdlijnen der Eucharistische Theologie*. Antwerpen enz., 1929. (In: *Leerboeken der Dogmatica en der Apologetica*, N°. 8).

Noort, G. van, *Tractatus de Sacramentis*. I., Ed. 4a, Hilversum, 1927.

²⁾ „Nondum enim Eucharistiam de manu Domini Apostoli susceperant (Mt. 26, 26; Mc. 14, 22), cum vere tamen ipse affirmaret corpus suum esse, quod praebebat; et semper haec fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate exsistere . . .” (Cf. Denzinger, N°. 876).

³⁾ „Quoniam autem Christus redemptor noster corpus suum id, quod sub specie panis offerebat (cf. Mt. 26, 26 sqq.; Mc. 14, 22 sqq.; Lc. 22, 19 sq.; 1 Cor. 11, 24 sqq.), vere esse dixit, ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat: per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius. Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata”. (Cf. Denzinger, N°. 877).

Bloed d.w.z. datgene waardoor brood brood is en de wijn wijn verdwijnt, maar de uiterlijke gedaanten zoals de vorm, de kleur, de reuk, enz. blijven bestaan.

Krachtens Jesus' opdracht: „Doet dit tot Mijn gedachtenis”⁴⁾, hebben de bedienaren van de Nieuwe Wet, de Priesters, de zending om in zijn naam deze woorden te herhalen; door Jesus' kracht wordt dan dezelfde verandering bewerkstelligd. Dit geschiedt onder de H. Mis.

Onder de H. Mis verstaan de Katholieken de viering van het Avondmaal met een hun eigen ceremonieel. Het hoogtepunt vormt de Consecratie, op welk ogenblik brood en wijn veranderd worden in het Lichaam en Bloed van Christus, doordat de Priester de woorden van Christus uitspreekt, op zijn bevel en in zijn naam: „Want dit is mijn Lichaam; want dit is de Kelk van mijn Bloed, van het nieuwe en eeuwige Testament . . .”⁵⁾.

Dit sluit echter niet uit, dat het Avondmaal in nauw contact staat met Jesus' lijden, het als het ware afbeeldt. Integendeel, volgens de Katholieke leer is deze afbeelding van het Kruisoffer zo innig en zo reëel, dat het Avondmaal en de viering er van eenzelfde Offer is als het Kruisoffer; eenzelfde Offer, wijl Offer (Jesus' Lichaam en Bloed) en Offeraar (Christus zelf) dezelfde zijn als op Kalvarië. Wat daar geschiedde op bloedige wijze, vindt bij het Avondmaal op sacramentele, onbloedige wijze plaats. Daarom spreken zij van het „Misoffer”, wat geen afbreuk doet aan het Kruisoffer, juist wijl het een hetzelfde offer is.

Onder dit Misoffer (en ook daarbuiten) nemen de gelovigen deel aan de viering van het Avondmaal door het ontvangen van de H. Communie. Priester en gelovigen ontvangen onder de gedaanten van brood (en wijn) Jesus' heilig Lichaam en Bloed.

Dit communiceren is een deelname aan het Kruisoffer; het is een offermaaltijd en een gedachtenis aan Jesus' sterven. De Offerspijs is tevens een bron van heiligmaking: priester en gelovigen voeden zich met Jesus' allerheiligst Lichaam en Bloed; deze voeding echter dient niet tot onderhoud van het lichaam, maar de werkelijke nuttiging van Jesus' allerheiligst Lichaam bewerkt de geestelijke voeding der ziel. En zo geniet de gelovige in de H. Communie een voormaak van de hemelse zaligheid: de H. Communie wordt voor hem een onderpand van eeuwig leven.

Men bemerkte nog, dat Christus terstond na het uitspreken van de woorden der Consecratie tegenwoordig is en niet eerst bij het ontvangen van de H. Communie. Hij blijft aanwezig, zolang de gedaanten van brood en wijn blijven bestaan.

⁴⁾ Lk. 22, 19. 1 Kor. 11, 24 (25).

⁵⁾ Tekst van het „Missale Romanum”.

Wij nu Jesus' Lichaam en Bloed niet meer kunnen gescheiden worden, daar Hij niet meer lijden en sterven kan naar het woord van Sint Paulus: „We weten, dat Christus, opgewekt uit de doden, niet meer sterft, en dat de dood geen macht meer over Hem heeft ⁶⁾”, leert de Katholieke Kerk, dat krachtens dit geloofspunt de gehele Christus zowel onder de gedaante van brood als onder de gedaante van wijn tegenwoordig is; krachtens de woorden echter is onder de gedaante van brood alleen het Lichaam en onder de gedaante van wijn alleen Jesus' Bloed aanwezig. In dit verband gebruikt men de term „concomitantie”.

Om dit geloof aan de tegenwoordigheid van den gehelen Christus onder beide gedaanten en tevens om de praktische bezwaren, die aan het uitdelen van de Kelk aan een groot aantal gelovigen verbonden zijn, communiceren deze in de westerse ritus slechts onder één gedaante en wel onder de gedaante van brood.

Voor de mogelijkheid van deze leer die zoveel voor ons mens-verstand onbegrijpelijke geheimen bevat, beroepen zij zich op de almacht van Christus Jesus, den Zoon van God en op zijn woord, dat uitwerken kan wat Hij wil. „Onze Verlosser heeft (immers) dit zo bewonderenswaardige Sacrament ingesteld bij het laatste Avondmaal, toen Hij na zegening van brood en wijn getuigde in duidelijke en heldere taal, dat Hij zijn eigen Lichaam en Bloed aanbood” ⁷⁾.

⁶⁾ Rom. 6, 9-10.

⁷⁾ „... . hoc tam admirabile sacramentum in ultima coena Redemptorem nostrum instituisse, cum post panis viniq̄ue benedictionem se suum ipsius corpus illis praebere ac suum sanguinem disertis ac perspicuis verbis testatus est”. (Cf. Denzinger, N°. 874).

Art. 2.

DE OPVATTINGEN VAN DE OUDE REFORMATOREN.

§ 1. *Luther.*

Luther heeft in al zijn geschriften geleerd, dat de Instellingswoorden in eigenlijke, letterlijke zin moeten worden opgenomen ⁸⁾).

In zijn eerste werken ⁹⁾ heeft hij volgens eigen getuigenis wel meer de nadruk gelegd op het juiste en goede gebruik van het Sacrament ¹⁰⁾. Hij past er zijn leer over de goede werken toe op de H. Eucharistie en ontkent, dat we bij de viering van het Avondmaal God een offer zouden opdragen, wijl we geen goede handelingen kunnen stellen.

Zodra echter de wezenlijke tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal door de „Schwärmgeister” in twijfel wordt getrokken en ontkend, begint hij zijn grote levensstrijd voor het behoud van deze leer, die hij uit de Katholieke Kerk heeft meegenomen.

De motieven, die hem hierbij leidden, vond hij in de voor hem onomstotelijk vaststaande zin van de Instellingswoorden. De woorden van het Evangelie: „Dit is mijn Lichaam, dit is mijn Bloed van het Verbond . . .” lieten voor hem niet de minste twijfel bestaan over de zin; zij waren te duidelijk, dan dat hij er een andere betekenis aan kon hechten. „Ik zie hier nuchtere, heldere, geweldige woorden enz. Hoe Christus in het H. Sacrament tegenwoordig komt, weet ik niet. Wat ik echter wel weet, is, dat Gods woord ons niet bedriegen kan, het woord, waarmee Hij getuigt, dat Christus' Lichaam en Bloed in het H. Sacrament tegenwoordig zijn” ¹¹⁾).

⁸⁾ Cf. **Köstlin, Julius**, *Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Stuttgart, 1863 (2 delen).

Seeberg, Reinhold, *Lehrbuch der Dogmengeschichte IV, I, Die Lehre Luthers*, par. 85. Wort und Sakrament; par. 88, Der Kampf um das Abendmahl, resp. pag. 323-330; 376-393. 2te u. 3te Aufl., Leipzig 1917.

Elert, Werner, *Das Sakrament des Altars*, in: *Morphologie des Luthertums*, Bd. I., Kap. IV, 23, S. 263 ff., München, 1931.

⁹⁾ Voor de uitgave van Luthers werken verwijzen we gewoonlijk naar de uitgave van Erlangen (afgekort: E.A.): *Dr Martin Luthers sämtliche Werke*, Erlangen, 1828-1855.

Luthers eerste werken zijn:

Sermon van dem hochwürdigen Sacrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften (1519), E.A., Bd. 27, S. 25-45.

Sermon von dem neuen Testament, d.i. von der heiligen Messe, E.A., Bd. 27, S. 139-173. (anno 1520).

¹⁰⁾ Cf. Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes, wider die Schwärmgeister (1526), E.A., Bd. 29, S. 329; vgl. Köstlin, o.c. I, 301.

¹¹⁾ „Ich sehe hie dürre, helle, gewaltige Wort Gotts, die mich zwingen zu bekennen, dass Christus Leib und Blut im Sacrament sei . . . Wie Christus ins Sacrament bracht werde oder uns müsse aufpfeifen, weiss ich nicht: dass weiss ich aber wohl, dass Gottes Wort nicht lügen kann, wilchs da sagt, es sei Christus Leib und Blut im Sacrament. (E.A., Bd. 29, S. 243)”. Vgl. E.A., Bd. 30, S. 30-31; 35.

Deze leer heeft hij dan ook verdedigd tegen alle mogelijke opwerpingen en moeilijkheden der tegenstanders in vele geschriften ¹²).

Om de mogelijkheid van dit dogma te kunnen verdedigen tegenover het onbegrijpelijke van Christus' gelijktijdige tegenwoordigheid in de hemel en in het H. Sacrament, heeft hij een geheel eigen opvatting van Christus' alomtegenwoordigheid naar voren gebracht. Men zou er volgens Luther nog kinderlijke voorstellingen op na houden, als men meent, dat in de hemel een gouden stoel staat, waarop Christus naast zijn Vader gezeten is. De H. Schrift bindt Gods rechterhand niet aan een plaats. Zijn rechterhand wil zeggen Gods almacht zonder grenzen, die tegelijk nergens behoeft te zijn, aan geen enkele plaats gebonden is en van de andere kant wezenlijk overal tegenwoordig is, ook in het kleinste blaadje van een boom, zoals Hij ook door deze almacht alles schept, bewerkt en in stand houdt.

Gods rechterhand is derhalve zijn almacht, die door geen enkele plaats besloten wordt en tegelijk overal tegenwoordig is.

Als God dan aan geen bepaalde plaats gebonden is, b.v. in de hemel, dan kan ook Christus zulks niet zijn. Want buiten Christus is er geen God, en waar Christus is, daar is ook de Godheid geheel en al ¹³).

Luther beroept zich voor deze uitleg op een tekst uit de Efesiërsbrief, waar Sint Paulus van de Kerk verklaart, dat zij Jesus' Lichaam is, vol van Hem, die alles in allen vervult (1, 23). En eveneens op een woord uit het Johannesevangelie, waar Christus zelf getuigt: „Niemand is opgeklimmen ten hemel, dan Hij die uit de hemel is neergedaald: de Mensenzoon, die in de hemel is” (3, 13). Christus is dus als mens, zo concludeert Luther, tegelijk in de hemel en op aarde. „Waar gij kunt zeggen: hier is God, daar moet gij ook zeggen: dan is Christus, ook als mens daar tegenwoordig” ¹⁴).

¹²) B. v.: Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sacrament. (1524-1525). E.A., 29, S. 134-297.

Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwärmgeister. (1526). E.A., Bd. 29, S. 328-359.

Dass diese Worte Christi „das ist mein Leib etc.“ noch fest stehen, wider die Schwärmgeister. (1527). E.A., Bd. 30, S. 14-151.

Bekennniss vom Abendmahl Christi. (1528), E.A., Bd. 30, S. 151-373.

¹³) Cf. Köstlin, o.c. II, 154.

„Die Schrift aber lehrt uns, dass Gotts rechte Hand nicht sei ein sonderlicher Ort, da ein Leib solle oder müge sein, als auf ein gülden Stuhel; sondern sei die allmächtige Gewalt Gotts, welche zugleich nirgends sein kann, und doch an allen Orten sein muss. (E.A., Bd. 30, S. 58)”. Vgl. E.A., Bd. 29, S. 288-289.

¹⁴) Cf. Köstlin, o.c. II, 155.

„Wo du kannst sagen: hie ist Gott: da musst du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da. Und wo du einen Ort zeigen wurdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zutrennet, weil ich alsdenn mit der Wahrheit kunnte sagen: Hie ist Gott, der nicht Mensch ist, und noch nie Mensch ward. Mir aber des Gottes nicht!” (E.A., Bd. 30, S. 211).

„Nein, Geselle, wo du mir Gott hin setzest, da musst du mir die Menschheit mit

Als men zich dan afvraagt, wat dan het verschil is van deze alomtegenwoordigheid en Christus' bijzondere tegenwoordigheid in het H. Sacrament, wat het dan nog voor nut heeft Christus daar te zoeken, terwijl Hij toch evenzeer tegenwoordig is in een steen of in een boom, dan antwoordt Luther: „Het is heel wat anders, of God ergens is (zonder meer), of dat Hij ergens speciaal voor ons is. Want Hij is dan slechts voor ons ergens tegenwoordig, wanneer Hij zulks zegt, en zich als het ware bindt en ons aangeeft: Hier kunt U mij vinden”¹⁵).

Wat we ook denken van deze uiteenzetting, één ding blijkt in ieder geval zonneklaar, hoezeer Luther overtuigd was van de eigenlijke zin van de Instellingswoorden; hoe hij deze zin beschouwde als de enig voor de hand liggende, zonder dat het in zijn gedachten opkwam om reden van de moeilijkheden een andere betekenis te gaan hechten aan deze woorden. God had gesproken en God kan doen, wat Hij wil. En daarmee was de zaak voor Luther afgedaan¹⁶).

Toch bestaat er een aanmerkelijk verschil tussen de Katholieke leer en die van Luther. Niet alleen, omdat Luther ontkent, dat de H. Mis een offer is en om zijn bijzondere verklaring van Christus' alomtegenwoordigheid, maar ook om de wijze, waarop Christus in het Avondmaal tegenwoordig is.

Luther houdt namelijk, dat brood en wijn blijven bestaan naast het Lichaam en het Bloed. Christus doordringt als het ware het brood, zoals vuur het ijzer in de oven¹⁷).

Deze uitleg beschouwde hij echter meer als een bijkomstige kwestie en hij staat ook niet volstrekt afwijzend tegenover de transsubstantiatie¹⁸); maar in geen geval mag de transsubstantiatie als geloofsleer worden opgedrongen. De transsubstantiatie is immers volgens hem een zuiver aristotelisch-thomistische verklaring¹⁹).

hinsetzen: sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen, es ist eine Person worden . . ." (id. S. 212).

¹⁵) „Darum, dass ein anders ist, wenn Gott da ist, und wenn er dir da ist. Denn aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu thut, und bindet sich damit an, und spricht: Hie sollt du mich finden". (E.A., Bd. 30, S. 69).

¹⁶) „Wohlan, hie ist meine Schrift: Was Gott sagt, das kann er thun, Röm. 4, 21. Und ist kein Wort fur Gott unmöglich, Luc. 1, 37. Weil er denn hie sagt: Das ist mein Leib, so kann ers währlich thun, und thuts". (E.A. Bd. 30, S. 48). Vgl. E.A., 32, S. 413.

¹⁷) „Wie nu Eisen Feur ist, und Feur Eisen, nach einfältiger Art der Sprache, und die zweierlei in einander und gleich ein Ding sind, doch iglich sein Wesen fur sich hält; also hätten sie sich hie auch leichtlich mügen demüthigen, und ihre spitse Klugheit lassen, und mit Christo und aller Welt auf einfältige schlechte Weise der Sprache sagen vom Brod: Das ist mein Leib. Sintemal das so viel gesagt ist: da ist Brod und Leib ein Ding oder mit einander, wie Feur und Eisen . . ." E.A., Bd. 29, S. 265.

¹⁸) „Nu ich hab bisher gelehret und lehre noch, dass solcher Kampf nicht vonnöthen sei, und nicht grosse Macht daran liege, es bleibe Brod oder nicht..." (E.A., Bd. 30, S. 292).

¹⁹) cf. De Captivitate Babylonica, in de uitgave van Weimar: Werke, Weimar 1888, Bd. VI, over de transsubstantiatie, pag. 508-512.

„Sic interim sapiam pro honore sanctorum verborum dei, quibus per humanas ratiun-

Om dergelijke redenen verwerpt hij ook de Concomitantieleer: niemand mag ons gebieden meer in het Avondmaal te lezen of te zien, dan Christus' woorden ons duidelijk aangeven ²⁰).

In dezelfde geest wijst hij op de teksten van eten en drinken: beide, zowel brood als wijn, worden vereist, ook voor iedere communicant ²¹).

Uit dit alles blijkt, hoe Luther zich liet leiden door de exegese van de Instellingswoorden; de letterlijke zin stond voor hem onomstotelijk vast. Daar moest men aan vasthouden, maar daar buiten moest men geen leerstukken aanvaarden.

§ 2. Zwingli.

Volgens Albert Schweitzer komt Zwingli de verdienste toe het Avondmaalsprobleem het eerst wetenschappelijk behandeld te hebben ²²). Hij beschouwt hem min of meer als de voorloper en grondlegger van de moderne Avondmaalsexegese; daarom is het nodig, dat we hier in het kort zijn stellingen samenvatten ²³).

culus non patiar vim fieri et ea in alienas significationes torqueri: permitto tamen aliis opinionem alteram sequi, quae in decretali „firmiter” statuatur, modo non urgeant suas opiniones (ut dixi) pro articulis fidei a nobis acceptari” (S. 512).

²⁰) „Wer hat uns befohlen, mehr in das Sacrament zu ziehen, denn die klaren, hellen Wort Christi geben? Wer hat dich gewiss gemacht, ob dieser Folge eine wahr sei?” (E.A., Bd. 30, S. 419).

„Es haben sich auch viel hie bekümmert, wie die Seele und der Geist Christi, darnach die Gottheit, der Vater und der heilige Geist im Sacrament sei . . . Je einfältiger du an den Worten bleibest, je besser dir's wäre. Darumb lasse ihre Träume fahren: concomitanter, per concomitantiam, und was sie mehr hievon sagen . . .” (E.A., Bd. 28, S. 412).

²¹) Dit is gericht tegen de westerse ritus, waar het gebruik bestaat onder een gedaante te communiceren. Luther streed daartegen in de volgende geschriften:

De Captivitate Babylonica praeludium, Werke, Weimar, Bd. VI., (Prima ergo captivitas huius sacramenti . . .), S. 502-507.

Von beider Gestalt des Sacraments zu nehmen und anderer Neuerung (1522), E.A., Bd. 28, S. 285-318.

²²) Schweitzer, Albert. Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums, I., pag. 5.

²³) Cf. Niemeyer, Dr H. A., Collectio Confessionum in Ecclesiis Reformatis publicatarum, Leipzig, 1840.

Stachelin, Dr Rudolf, Huldreich Zwingli. Sein Leben und Wirken, bijzonder Bd. II, pag. 175-330: „Theologie und Abendmahlsstreit”. Basel, 1897.

Voor de uitgave van Zwingli's werken:

Samtliche Werke, in: Corpus Reformatorum, vol. 88 en volg. Berlijn, 1905 - (in: Leipzig van af vol. 89, anno 1908). Afgekort: C.R.

Vgl. de uitgave van Melchior Schuler en Io. Schulthess, Completa editio (Turici). Voor teksten, die het C.R. in de oud-duitse tekst citeert, gebruiken we deze latijnse uitgave. Daarom geven we gewoonlijk beide uitgaven aan: C.R. en Schuler.

De voornaamste werken van Zwingli zijn:

De vera et falsa religione commentarius (1525), De Eucharistia, C.R. 90, pag. 773-820.

Subsidium sive coronis de eucharistia (1525), C.R., Bd. 91, pag. 440-504.

Eine klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi (1526), C.R., Bd. 91, pag. 773-862.

Amica Exegesis, id est: expositio eucharistiae negotii ad Martinum Lutherum (1527), C.R., Bd. 92, pag. 548-758.

Evenals Luther heeft Zwingli het offerkarakter van de H. Mis verworpen ²⁴).

Vervolgens heeft hij absoluut iedere lichamelijke tegenwoordigheid van Jesus in het Avondmaal ontkend. Om deze opvatting te kunnen staven, heeft hij zich in latere werken beroepen op een tropus in de Instellingswoorden. De verwerping van Jesus' tegenwoordigheid in het Avondmaal is derhalve niet de vrucht van een wetenschappelijke exegese van de Avondmaalkteksten, maar omgekeerd de verwerping van Jesus' tegenwoordigheid heeft hem genoodzaakt tot de interpretatie van de Avondmaalkteksten in on-eigenlijke zin.

Dit apriorisme blijkt uit de volgende feiten:

In zijn eerste werken spreekt Zwingli nergens over een tropus in de Instellingswoorden ²⁵).

Zwingli getuigt bovendien van zich zelf, dat hij nooit heeft kunnen geloven in een wezenlijke tegenwoordigheid. Dat Jesus niet in het Avondmaal tegenwoordig is, stond reeds voor hem vast — we weten dit weder uit zijn eigen getuigenis — voordat hij iets van een tropus in de Instellingswoorden afwist. „Attamen mens nostra, priusquam tropum olfaceret, semper cessabat ad istam manducationem, semper reverebantur dentes” ²⁶). „Neque enim unquam puto fuisse, qui crederet, se Christum corporaliter et essentialiter in hoc Sacramento edere; tametsi omnes strenue vel docuerint vel simulaverint . . .” ²⁷)

De uitleg van de Instellingswoorden in oneigenlijke zin heeft hij van een Hollander, Cornelius Hoen, geleerd; in zijn bekende Avondmaalsbrief zond hij Zwingli de kostbare parel, dat „est” als „significat” moest worden begrepen. „In ea felicem hanc margaritam est pro significat hic accipi inveni” ²⁸). Zwingli heeft dus alleen gepromulgeerd, wat hij van anderen heeft vernomen.

Het bewijs voor deze thesis, dat „est” „significat” zou betekenen, heeft Zwingli na veel en vruchteloos zoeken gevonden in de tekst van Exodus 12, 11: „Zo moet gij eten: uw lenden omgord, schoenen

• Dass diese Worte: Das ist mein Leib usw. ewiglich den alten Sinn haben werden usw. (1527), C.R., Bd. 92, pag. 795-977.

²⁴) „Christus qui sese semel in cruce obtulit hostia est et victima satisfaciens in aeternum pro peccatis omnium fidelium. Ex quo colligitur missam non esse sacrificium, sed sacrificii in cruce semel oblati commemorationem et quasi sigillum redemptionis per Christum exhibitae”. (Articuli sive Conclusiones LXVII H. Zwinglii a. 1523, N°. 18, cf. Niemeyer, o.c. pag. 5, C.R., Bd. 88, pag. 460).

„Missa, ut hodie in usu est, in qua Christus Deo Patri offertur pro peccatis vivorum et mortuorum, Scripturae est contraria, in sanctissimum sacrificium, passionem et mortem Christi blasphema et propter abusus coram Deo abominabilis”. (Theses Bernenses, N°. 5 (anno 1528), Niemeyer, pag. 15, C.R., Bd. 93, pag. 243).

²⁵) cf. Staehelin II, o.c. 225 f.

²⁶) cf. C.R., Bd. 91, pag. 493; Schuler, III, pag. 348.

²⁷) cf. C.R., Bd. 90, pag. 350; Schuler III, pag. 601.

²⁸) cf. C.R., Bd. 91, pag. 560; Schuler III, pag. 606.

aan uw voeten, uw stok in de hand; en gij moet het eten met grote haast, want het is Pascha van Jahweh”.

Volgens Zwingli zou het laatste deel van deze zin betekenen: „Dit betekent de voorbijgang van Jahweh”. En hiermee zou hij tevens het bewijs geleverd hebben, dat de Instellingsteksten op dezelfde wijze kunnen verklaard worden ²⁹⁾.

Volgens Zwingli wordt Christus derhalve in het Avondmaal alleen geestelijk genuttigd, wat niets anders is dan in de geest en de ziel steunen op de barmhartigheid en de goedheid van God door Christus. Dat wil zeggen: dat het absoluut zeker is door het geloof, dat God ons vergiffenis van zonden zal schenken en eveneens de vreugde van de eeuwige gelukzaligheid om wille van Zijn Zoon, die heel de onze is geworden en zich voor ons liet offeren en zo de goddelijke rechtvaardigheid verzoend heeft ³⁰⁾.

Het enig belangrijke is het geloof in den Christus passus, en de uitwendige handeling van het Avondmaal kan alleen dienen om datgene wat men gelooft, symbolisch voor te stellen ³¹⁾. Later legde Zwingli meer de klemtoon op de onderlinge eenheid, die door dit Sacrament wordt beduid: het Avondmaal is het teken, waardoor wordt afgebeeld, dat wij door Christus' dood in één Lichaam verenigd zijn en allen één brood worden. Het is een gemeenschappelijke dankzegging dergenen, die op Christus' dood vertrouwen en Hem daarvoor prijzen ³²⁾.

Wat nu Christus' tegenwoordigheid betreft in het Avondmaal, gelooft ook Zwingli in een zekere tegenwoordigheid van Christus: Als Christus niet aanwezig was, zou het Avondmaal ons tegenstaan. Maar het is geen tegenwoordigheid in het Avondmaal, maar bij het Avondmaal; niet van zijn Lichaam, maar van zijn Geest; niet van zijn mensheid, maar naar de goddelijke natuur: want „waar twee of drie vergaderd zijn in mijn Naam, daar ben Ik in hun midden”. (Mt. 18, 20).

²⁹⁾ cf. C.R., Bd. 91, pag. 482-483; Schuler III, pag. 341.

Hier wordt de beroemde droom van Zwingli verhaald over Exodus 12, 11.

³⁰⁾ „Spiritualiter edere Corpus Christi, nihil est aliud quam spiritu ac mente niti misericordia et bonitate Dei per Christum. Hoc est, inconcussa fide certum esse quod deus nobis peccatorum veniam et aeternae beatitudinis gaudium donaturus sit propter filium suum, qui noster totus factus est et pro nobis oblatus divinam iustitiam nobis reconciliavit”. (Christianae fidei ab H. Zw. praedicatae brevis et clara expositio, Niemeyer, o.c. pag. 63).

³¹⁾ Cf. Staehelin, o.c., II, pag. 229.

„Fide constat salus, non corporali manducatione, neque ea fide qua te fingas credere quicquid finxeris, sed qua fidis filio dei pro te in cruce impenso”. (C.R. Bd. 91, pag. 467; Schuler III, pag. 332).

³²⁾ „Cibum ergo spiritualem eucharistiam esse sinito: qua il, qui mortem Christi vitalem sibi credunt, sese mutuo in unum Christi corpus coagmentent, iungant, uniant”. (C.R., Bd. 90, pag. 282; Schuler III, 142).

„Qui ergo symboli huius simul participes fiunt, iam se filios dei per Christum redemptos esse testantur et eam sibi mutuo benevolentiam debere, quae fratres et filios dei decet”. (Schuler I, pag. 654; C.R., Bd. 90, pag. 228).

Cf. Staehelin, o.c. II, 232.

Christus is waarlijk in het Avondmaal tegenwoordig, niet in het brood en niet met het brood, maar voor de reine, godvruchtige geest en door beschouwing van het geloof ³³).

§ 3. Calvijn.

Luther en Zwingli zijn de hoofdpersonen van twee richtingen, die scherp tegenover elkander stonden. Calvijn heeft getracht om een standpunt in te nemen „tussen en boven de partijen” ³⁴). Hij wilde een band vormen tussen Zwingli en Luther, de eenheid in de Kerk herstellen.

Van de ene kant voelde hij niets voor een lichamelijke tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal, zoals Luther het leerde, maar van de andere kant kon ook Zwingli hem niet voldoen, wijl daar het Avondmaal zuiver een belijdenisakte werd, een uitwendige openbaring van het geloof, een akte alleen van de mens; en vervolgens wijl er van het eten van Christus' Lichaam bij Zwingli niets overbleef dan een geloven in zijn Naam ³⁵).

Calvijn heeft er derhalve naar gestreefd een middenweg te kiezen en is daarin in zoverre geslaagd, dat zijn leer praktisch in de meeste reformatorische belijdenisgeschriften is bewaard gebleven en de leer van Zwingli min of meer op de achtergrond geraakte ³⁶).

We kunnen deze leer als volgt samenvatten:

Calvijn ontkent evenals Zwingli de verklaring der Instellingswoorden in letterlijke zin. Brood en wijn worden niet veranderd in het Lichaam en Bloed van Christus, maar zijn tekenen, die ons de onzichtbare voeding voorstellen ³⁷).

³³) „Christum in coena vere adesse, non in pane; non unitum pani; non naturaliter aut corporaliter, sed nuda, divinae ac purae menti, fidei contemplatione et sacramentaliter”. (Schuler VIII, pag. 504; C.R., Bd. 98, pag. 99).

Cf. Staehelin, o.c. II, pag. 423).

³⁴) Gecit. tekst: cf. Bavinck, Dr H., Gereformeerde Dogmatiek, IV, pag. 533.

Voor de Avondmaalsstrijd, cf. Dankbaar, Willem Frederik, De leer van het heilig Avondmaal, pag. 134-214 in: De Sacramentsleer van Calvijn, Amsterdam, 1941.

Voor de leer van Calvijn, cf. behalve Dankbaar, o.c.

Bavinck, Dr H., Het Avondmaal, pag. 515-563 in: Gereformeerde Dogmatiek, IV, 4de ed., Kampen, 1930.

Niesel, Guilelmus, Calvins Lehre vom Abendmahl. In: Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus III, 3. - 2te Aufl., München, 1935.

Voor de uitgave van Calvijns werken: Calvini opera, v. P. Barth en G. Niesel, in het bijzonder: Institutio Christianae Religionis (1559), Lib. IV, cap. XVII, in gec. uitg. Vol. V. - Monachii 1936. (pag. 342-417).

³⁵) „Porro nobis hic duo cavenda sunt vitia: ne aut in extenuandis signis nimii, a suis mysteriis ea divellere, quibus quodammodo annexa sunt: aut in iisdem extollendis immodici, mysteria interim etiam ipsa non nihil obscurare videamur”. (gec. uitg. pag. 346).

„Nos vero talem Christi praesentiam in Coena statuere oportet quae nec panis elemento ipsum affigat, nec in panem includat, nec ullo modo circumscribat . . .” (pag. 365).

³⁶) Cf. Staehelin, o.c. II, pag. 516.

³⁷) „Primo signa sunt panis et vinum, quae invisibile alimentum ex carne et sanguine Christi nobis repraesentant” (pag. 342).

Het nuttigen van het brood, dat het lichaam voedt, onderhoudt en beschermt en het drinken van de wijn, die verwarmt, herstelt en verblijdt, zijn een voorstelling van datgene wat het Lichaam en Bloed van Christus voor ons zieleven betekenen en van de effecten, die zij in onze ziel te weeg brengen ³⁸). Lichaam en Bloed zijn dus een geestelijk voedsel voor onze ziel.

Hier vinden we dus weer ten dele de Katholieke leer: ook de Katholieken houden, dat Jesus' Lichaam en Bloed geen materieel voedsel zijn, maar een geestelijk voedsel voor onze zielen. Maar terwijl de Katholieken leren, dat deze geestelijke voeding geschiedt door het ontvangen van het werkelijke Lichaam en Bloed van Jesus, die niet het lichaam, maar de ziel voeden, ontvangt de gelovige volgens Calvijn slechts tekenen, een beeld van Jesus' Lichaam en Bloed.

Toch houdt Calvijn een meer innige tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal dan Zwingli, maar waarin deze precies bestaat heeft hij niet duidelijk geleerd. Het is geen louter spirituele, maar ook zeker geen lichamelijke, zoals bij Luther ³⁹).

„De voorstelling van Calvijn”, aldus Bavinck, „is niet in elk opzicht duidelijk, vooral niet wat de gemeenschap aan het eigen vlees en bloed van Christus en het daaruit voortvloeiende leven betreft. Utenhove verzocht hem daarom niet ten onrechte, om, wanneer hij handelde over het Avondmaal, van min of meer duistere uitdrukkingen zich te onthouden” ⁴⁰)

Christus is derhalve naar zijn menselijke natuur op een of andere manier op bijzondere wijze in het Avondmaal tegenwoordig, maar waarin dit precies bestaat, is niet duidelijk. Het Avondmaal blijft derhalve een gave van God, een zich meedelen van Christus aan de gelovigen; het is dus niet alleen een handeling van de mens, een loutere geloofsakte in den lijdenden Christus, zoals bij Zwingli. Het Avondmaal is een werkelijke, geestelijke maaltijd ⁴¹).

³⁸) „Sic quum panis nobis in symbolum corporis Christi datur, haec statim concipienda est similitudo. Ut corporis nostri vitam panis alit, sustinet, tuetur: ita corpus Christi vegetandae ac vivificandae animae unicum esse cibum. Quum vinum in symbolum sanguinis propositum intuemur: cogitandum quos corpori usus vinum afferat, ut eosdem spiritualiter afferri nobis Christi sanguine reputamus: sunt autem fovere, reficere, confirmare, exhilarare” (pag. 344-345).

³⁹) cf. Bavinck, o.c. pag. 533 v.v.

⁴⁰) cf. Bavinck, o.c. pag. 534.

⁴¹) „Mediator ergo noster quum totus utique sit, suis semper adest: et in coena speciali modo praesentem se exhibet, sic tamen ut totus adsit, non totum: quia, ut dictum est, in carne sua coelo comprehenditur donec in iudicium appareat” (pag. 389).

„Verum hoc inter mea et istorum verba interest, quod illis manducare est dumtaxat credere: ego credendo manducari Christi carnem, quia fide noster efficitur, eamque manducationem fructum effectumque esse fidei dico. Aut si clarius velis, illis manducatio est fides: mihi ex fide potius consequi videtur” (pag. 347).

Art. 3.

DE OPVATTINGEN VAN NIEUWERE LUTHERANEN EN CALVINISTEN.

§ 1. *Lutheranen.*

De nieuwere Lutheranen hebben niet slaafs Luther gevolgd. Bij 'n oppervlakkige kennismaking bestaat er zelfs gevaar, dat men het specifiek Lutherse element over het hoofd ziet. P. Althaus is zich deze ontwikkeling bewust, als hij schrijft: „Und wenn wir uns etwa von den Alten trennen, so soll das ehrlich, Auge in Auge geschehen. Wir gehen durch sie hindurch, aber nicht an ihnen vorbei“⁴²⁾.

Algemeen blijven zij een sterke klemtoon leggen op Christus' tegenwoordigheid in het Avondmaal. Hierbij bewaren zij iets eigens, wat hen onderscheidt van de Calvinisten.

Terwijl immers het Avondmaal voor Zwingli een geloofsakte is in Jesus' lijden en nuttigen overeenkomt met geloven, worden de gelovigen volgens Calvijn door het geloof in staat gesteld om met Christus op bijzondere wijze in contact te komen. Volgens hem is de tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal een vrucht van ons geloof. Maar bij de nieuwere Lutheranen is deze tegenwoordigheid geen vrucht van het geloof; onafhankelijk van de menselijke gesteltenissen, is zij verbonden aan de elementen, aan de handeling zelf van het Avondmaal. Zij is en blijft dus een zuiver objectief element.

De opvattingen van Luther over de ubiquiteit van Christus' Mensheid beschouwen zij als een bijkomstige kwestie.

De eigenlijke reden van ons geloof in Christus' tegenwoordigheid in het Avondmaal is voorzeker niet onze theorie over de verschillende soorten van tegenwoordig zijn, aldus Köstlin, maar veel meer eenvoudig het woord van Jesus en de almacht van God, die wat Hij zegt, ook doen kan⁴³⁾.

Dat Christus, en wel als Verlosser, zelf in het Avondmaal tegenwoordig is, dat dit punt geen zaak van onze fantasie behoeft te zijn: daar komt het op aan. Het scholastieke materiaal, waarmee Luther deze gedachten heeft omkleed, moeten we slechts als een middel tot dit doel beschouwen⁴⁴⁾.

In de nadere verklaring echter lopen de opinies vrijwel uiteen, zoals uit de volgende voorbeelden blijkt.

⁴²⁾ Althaus, Paul. Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart. München, 1931, S. 1.

⁴³⁾ Köstlin, o.c. II, pag. 513.

⁴⁴⁾ Seeberg, Reinhold. Lehrbuch der Dogmengeschichte, IV, I, pag. 389.

Vgl. Elert, W., Morphologie des Luthertums, Bd. I, S. 274.

Reinhold Seeberg gaat bij de verklaring van het Avondmaal uit van het principieel, dat we de betekenis ervan niet kunnen afleiden uit de woorden, daar het werkwoord „zijn” zowel de betekenis van „zijn” als van „betekenen” kan hebben en daar bovendien deze copula in het aramees ontbreekt. Om de betekenis te kunnen vaststellen, moeten we de historische omstandigheden, de stemming, situatie enz. van die avond en die maaltijd nagaan ⁴⁵). Het woord „Lichaam”, dat de Heer gebruikt, heeft in de taal van die tijd een bredere zin dan tegenwoordig; lichaam is zoveel als de hele persoon en dat in tegenstelling met σάρξ - vlees. Bij het lichaam is ook het bloed ingesloten.

Als Jesus derhalve het brood geeft met de woorden: Dit is mijn Lichaam, wanneer Hij een gedachtenismaaltijd instelt voor de tijd van zijn afwezigheid, dan wil dat zeggen: dat het brood voor hen zal worden, juist wat hun ontbreekt, nl. zijn Lichaam, d.i. zijn persoonlijke tegenwoordigheid.

Het brood garandeert dus aan degenen, die het Avondmaal vieren, de tegenwoordigheid van *den gehelen Christus*. Dit bewijst Seeberg met een beroep op σῶμα, op de afzonderlijke consecratie van brood en wijn, en uit de korte Lukastekst.

Bijgevolg kan men bij de viering van het Avondmaal per se genomen volstaan met de broodconsecratie. Maar wat is dan de betekenis van de wijnformule?

Daardoor wordt nader omschreven, hoe en waartoe Jesus aanwezig is: namelijk als Verlosser, die om onze zonden gestorven is en daardoor aan ons, zondaars, de gaven van een Nieuw Verbond mededeelt.

Het brood blijft echter brood, de wijn blijft wijn. Brood en wijn zijn tekenen en symbolen en als zodanig, als symbolen dragers van den werkelijk tegenwoordigen Christus. Zoals het Doopwater water blijft, zo bemiddelen brood en wijn Christus-genade-tegenwoordigheid ⁴⁶).

Paul Althaus beschouwt het Avondmaal als een laatste gelijk-nis van Jesus, als een symbolische handeling, waarin Jesus door woord en daad zijn naderend einde verkondigt: door brood en wijn.

⁴⁵) We geven hier een resumé van Seebergs „Das Abendmahl im N. Testament”. In: *Biblische Zeit- und Streitfragen*, 1 S., 2 H. - (1ste Aufl.) Berlin, 1905, cf. in het bijzonder pag. 19 v.v.

⁴⁶) „Brot bleibt Brot und Wein Wein, in diesen Elementen stak eben nicht Christi Leib und Blut, als er sie seinen Jüngern darbot, an sich waren diese Elemente gewiss nichts anderes als Zeichen und Symbole des gegenwärtigen Christus. Und doch waren sie eben als Symbole die Träger und die Mittler des wirklich gegenwärtigen Christus” (S. 24).

„An sich sind sie Symbole, wie an sich das Taufwasser, „schlecht Wasser” ist, aber die Einsetzung Christi bewirkt es, dass eben diese Mittel Mittler seiner Gnaden-gegenwart werden” (S. 25).

zinnebeelden van Jesus' Offerdood, wordt de betekenis en de waarde van Jesus' Offerdood voor het leven der mensheid duidelijk gemaakt; en dit niet alleen bij het eerste Avondmaal, maar ten allen tijde en voor iedereen ⁴⁷⁾).

Brood en wijn zijn echter geen symbolen van Jesus' Offerdood, in zover het brood op enigerlei wijze het Lichaam zou bevatten, en de wijn het Bloed ⁴⁸⁾, maar alleen in zover als zij Lichaam en Bloed d.i. het leven, dat zich wegschenkt en sterft, verzinnebeelden. Want Lichaam en Bloed, die slechts in de dood gescheiden kunnen worden, zo naast elkaar geplaatst, betekenen het leven, dat sterft. Bloed is immers volgens Oud-testamentische opvatting de drager van het leven ⁴⁹⁾).

Tot zover worden de Instellingswoorden dus zuiver symbolisch uitgelegd: het Avondmaal verzinnebeeldt het leven, dat voor ons de Offerdood gaat sterven.

Waarin bestaat dan voor P. Althaus het reële element?

Het Avondmaal is voor de gelovigen een zeker bewijs, dat Jesus' sterven, de vruchten van Jesus' sterven, op ons worden toegepast. In zekere zin treedt Jesus zelf op bij het Avondmaal. Zoals Jesus in de hemel steeds voor ons ten beste spreekt en zijn Vader zijn Bloed d.w.z. zijn levensoffer blijft aanbieden, zo biedt Hij het ons aan bij het Avondmaal. „Das Abendmahl ist die uns zugekehrte Seite der himmlischen Stellvertretung” ⁵⁰⁾.

Hierin ligt volgens Althaus het onderscheid met de leer van Calvijn: het Avondmaal heeft steeds dezelfde objectieve kracht, of het nu door waardigen of onwaardigen ontvangen wordt. „In dieser Handlung selbst, nicht hinter ihr, in ihrem körperlichen Erleiden bezw. Vollziehen empfängt der Glaube das Heil Christi” ⁵¹⁾.

Uit deze twee voorbeelden blijkt wel, dat verschillende nieuwere Lutheranen de Instellingswoorden niet of ternauwernood in eigenlijke zin interpreteren. Hun exegese in ieder geval begint veel overeenkomst te vertonen met die van Calvijn, al blijven zij van hem verschillen door een zeker objectief element in het Avondmaal aan te nemen.

Theodor Zahn heeft in zijn exegese veel trouwer de oude opvattingen vertolkt, wanneer hij schrijft: ⁵²⁾ „Brood en Lichaam kunnen

⁴⁷⁾ Paul Althaus, o.c. S. 43.

⁴⁸⁾ Id., S. 46. „Von der Gegenwart einer himmlischen Substanz im Brot und Wein ist keine Rede”.

⁴⁹⁾ Id. S. 39.

⁵⁰⁾ Id. S. 44.

⁵¹⁾ Id. S. 51. Cf. in o.c. noot 22: „Hier ist der Abstand gegen Calvin deutlich: Bei ihm ist das Essen des Leibes erst Folge des Glaubens . . .”

⁵²⁾ Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus. (Kommentar zum N.T. I.) 4te Aufl. Leipzig, Erlangen, 1922, S. 698-699.

niet identiek zijn, evenmin als wijn en Bloed. Een verandering van het brood in het Lichaam en van de wijn in het Bloed is onmogelijk. Van de andere kant worden brood en Lichaam, wijn en Bloed ook niet zonder meer met elkaar vergeleken; dan behoeften zij niet genuttigd te worden.

Jesus heeft derhalve volgens zijn bijzondere wijze van spreken willen leren, dat met de aanwezigheid van het subject (brood) ook het praedicaat (Lichaam) aanwezig is, d.w.z. als de leerlingen het brood en de wijn van het Avondmaal eten en drinken, krijgen ze deel aan zijn Lichaam en Bloed" ⁵³).

§ 2. Calvinisten en calvinistische opvattingen.

Evenals Calvijn leggen dezen de Instellingswoorden uit in on-eigenlijke zin; als Jesus het brood geeft met de woorden: Dit is mijn Lichaam, dan bedoelde Jesus daarmee een beeld of teken te geven van zijn Lichaam.

De verklaring der woorden in eigenlijke zin, zoals de Katholieken interpreteren, verwerpen zij: „(immers) noch de transsubstantiatie noch de zg. consubstantiatie vindt ook maar enigen grond in de Schrift" ⁵⁴). Ja deze wijze van interpreteren is met de Schrift in de meest flagrante tegenspraak ⁵⁵).

Over het algemeen is men tegenwoordig zeer spaarzaam in het aanvoeren van bewijsmateriaal voor deze stelling. Wil men hiervoor meer gegevens hebben, dan moet men daarvoor oudere theologen als Daniël Chamières, Bernardinus de Moor of Turretinus ⁵⁶) consul-

⁵³) „Es bleibt also nur übrig, dass Jesus vermöge einer durchaus nicht ungewöhnlichen Prägnanz des Ausdrucks gesagt hat, mit dem Vorhandensein des Subjects sei auch das Vorhandensein des Prädikats gegeben, d.h., indem die Jünger ein Stück des von ihm dargereichten Brotes essen und aus den von ihm dargereichten Kelch trinken, empfangen sie auch einen Anteil an seinen Leib und Blut" (pag. 699).

Vgl. Grundriss der Neutestamentlichen Theologie, Leipzig 1928:

„Das Essen und Trinken des von ihm dargereichten Brotes und Weines sei auch ein Essen und Trinken seines Leibes und Blutes, d.h. innerhalb des von ihm gestifteten Mahles sei in und mit Brot und Wein er selbst und zwar nach seiner leiblichen Natur gegenwärtig und ein Gegenstand des Genusses" (S. 56).

⁵⁴) Koopmans, Dr J., De Nederlandsche Geloofsbelijdenis, Amsterdam, 1939, pag. 235.

⁵⁵) Dankbaar, o.c. pag. 142: „En dat (hetgeen te voren brood was, door de Consecratie Christus wordt) is nu juist in den meest flagranten strijd, niet alleen met Christus' eigen instellingswoorden, den geest der Heilige Schrift en de meening der kerkvaders...".

⁵⁶) Chamieri (Daniël), Panstratiae Catholicae, tom. IV. De sacramentis, Lib. 7-11, De Eucharistia, pag. 165-334.

Over de zin van de Instellingswoorden: Lib. 10, bijzonder cap. 5-8, pag. 257-264. Geciteerde uitgave is van het jaar 1627.

Moor, Bernardinus de, Commentarius perpetuus in Joannis Marckii Compendium Theologiae Christianae Didactico-elencticum, Leiden, 1761-1771. Pars V, cap. XXX, De sacra coena Dominica, pag. 553-771, in het bijzonder par. 20.

Turretinus, Fr. Institutio Theologiae Elencticae, loc. 19, quaest. 26. Uitgave 1696, derde deel, pag. 520-546.

teren. Bij Bavinck kan men van deze kwestie een kort overzicht vinden in een achttal argumenten ⁵⁷⁾).

De eerste en meest aangevoerde beweegreden is wel de onmogelijkheid van een letterlijke interpretatie: „Als Jesus zelf lichamenlijk aan tafel het brood in de hand houdt en zegt: Dit is mijn Lichaam, dan kan dat niet in eigenlijke zin verstaan worden” ⁵⁸⁾).

Daarnaast worden enige exegetische argumenten naar voren gebracht: „zijn” heeft ook de zin van „betekenen”, zoals duidelijk blijkt uit meerdere teksten van de H. Schrift ⁵⁹⁾).

In het aramees ontbreekt dit koppelwerkwoord ⁶⁰⁾).

Hierbij wordt dan nog verwezen naar argumenten uit de verwijderde context:

Jesus had zijn leerlingen reeds dikwijls in parabels toegesproken. De Oosterlingen hebben immers een gewoonte om in beeld en symbolen te spreken. Als de leerlingen het dan letterlijk opvatten, zoals b.v. bij het geval van het zuurdeeg ⁶¹⁾), worden zij terechtgewezen. Dus zullen zij niet meer in een dergelijke fout hervallen zijn ⁶²⁾).

Over de kwestie, waar het Avondmaal nu precies een beeld of teken van is, wat derhalve de juiste zin is van de woorden: Dit is mijn Lichaam . . . lopen de opinies uiteen.

Volgens Roozemeyer, A. Kuyper, Bavinck, Grosheide, zijn brood en wijn tekenen van Jesus' gebroken Lichaam en vergoten Bloed ⁶³⁾. „Niet brood en wijn op zichzelf, maar het gebroken brood, de vergoten wijn beelden af, hoe dat lichaam door gewelddadigen dood verbroken, dat bloed vergoten wordt. Wat de Heer voor de oogen Zijner discipelen stelt, dat is Zijn gekruisigd lichaam en vergoten bloed, opdat zij daarop staren, en dit in gedachtenis houden zouden” ⁶⁴⁾).

Daarnaast betekent het Avondmaal voor A. Kuyper, Bavinck een allerinnigst verband met Christus: „Het Avondmaal is geene herinnering slechts aan, geene overdenking van Christus' weldaden,

⁵⁷⁾ Bavinck, o.c. pag. 544. Vgl. Berkouwer, Dr G. C., De strijd om het Rooms-Katholieke Dogma (Kampen, z.j.) 215-288.

⁵⁸⁾ cf. Bavinck, o.c. pag. 545.

Geciteerde tekst: Grosheide, Dr F. W., De eerste brief van den Apostel Paulus aan de Kerk te Korinthe. (Kommentaar op het N.T.), pag. 390 (Amsterdam, 1932).

⁵⁹⁾ cf. Bavinck, o.c. pag. 544.

Kuyper, Dr A., E voto Dordraceno, deel III, Amsterdam, 1905, pag. 151.

⁶⁰⁾ Bavinck, o.c. 544. - Kuyper, o.c., 151.

⁶¹⁾ Mt. 16, 5-12 l.p.

⁶²⁾ Kuyper, o.c. pag. 151.

⁶³⁾ Roozemeyer, J. H. L., Het christelijk geloof, hoofdstuk 32, Het Avondmaal, pag. 505-524. Arnhem, 1890.

Kuyper, Dr A., E voto Dordraceno. Toelichting op den Heidelbergschen Catechismus. Deel III, Zondag 28-30, pag. 69-242. Amsterdam, 1905 (cf. pag. 116).

Bavinck, o.c. 524. - Grosheide, o.c. pag. 346. Vgl. Het heilig Evangelie volgens Mattheus, Amsterdam, 1922, pag. 316.

⁶⁴⁾ Roozemeyer, o.c. pag. 507.

maar zij is een allerinnigst verband met Christus zelve, gelijk spijze en drank zich vereenigt met ons lichaam" ⁶⁵).

Dit laatste is voor Doedes de hoofdbetekenis van het Avondmaal: „Door het eten wordt niet beduid het eten van het lichaam, maar eten is een symbolische handeling, waardoor de allernauwste band wordt uitgedrukt: we worden zo innig mogelijk verbonden met het gekruiste Lichaam en het vergoten Bloed". - „Het breken van het brood en het uitgieten (daarentegen) kunnen geen symbolische betekenis hebben" ⁶⁶).

Voor Roozemeyer verzinnebeeldt het Avondmaal tevens, dat Christus voor ons persoonlijk gestorven is: „Het Avondmaal is tegelijk, van de zijde des Heeren, eene verzekering aan een iegelijk, die daaraan als Zijn discipel deelneemt: voor u, voor u persoonlijk, ben Ik in den dood gegaan" ⁶⁷).

Zo verklaart ook Cremer, dat het Avondmaal geen zuiver symbolische handeling is. Door het Avondmaal wordt beduid onze deelname aan Christus' Offer; Jesus is het Offer voor onze zonden, en dat Offer behoort ons. Door het Avondmaal krijgen we deel aan het heil ons door het Kruis verworven ⁶⁸).

Volgens Veldhuizen is het een verkondiging van 's Heren dood ⁶⁹).

Koopmans beschouwt het Avondmaal als een belofte, dat Jesus persoonlijk tegenwoordig zal zijn: „Volgens de inzetting van het Avondmaal belooft Jezus, dat Hij zelf persoonlijk tegenwoordig zal zijn, wanneer Zijn gemeente samenkomt tot de breking des broods . . Deze tegenwoordigheid is meer dan alleen aanwezigheid: zij beteekent overgave. Gelijk Christus zich aan het Kruis heeft gegeven voor ons, zoo geeft Hij zich in het Avondmaal aan ons. Daarom wordt er gegeten en gedronken, ten teken daarvan, dat Zijn tegenwoordigheid Zijn gave is. Hij deelt zich aan ons mede. Zijn gebroken lichaam en vergoten bloed nemen wij in ons op. En zoo worden wij met Hem vereenigd tot één lichaam.

Zoo kras moet het wel gezegd worden, om den schijn te vermijden, dat het Avondmaal een symbolische handeling van ons in plaats van een reële handeling van Christus zou moeten heeten. Maar dan moet ook onmiddellijk daarop worden gezegd, dat niet de mond Christus' lichaam en bloed eet en drinkt, maar de geest door

⁶⁵) Bavinck, pag. 543. Vgl. Kuyper, o.c. 116.

⁶⁶) Doedes, Dr J. J., De leer van den Doop en het Avondmaal. I. Het Avondmaal. Utrecht, 1847. Pag. 159 en 165.

⁶⁷) Roozemeyer, o.c. 509.

⁶⁸) Cremer, Abendmahl I. Schriftlehre. In: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, I.B., 3te Aufl. Leipzig, 1896, S. 32-38.

⁶⁹) Veldhuizen, Dr A. van, Paulus' brieven aan de Korinthiërs (Tekst en uitleg) Groningen, Den Haag, 1917; cf. pag. 104.

het geloof. Daarmee wordt alle magisch sacramentalisme afge-
weerd" 70).

Een geheel afzonderlijke plaats neemt G. van Dorssen in bij de exegese van de Instellingsteksten. Hij verwijt de vertalers van de Bijbel, die uitgegeven werd op last van de Staten-Generaal, hun tendentieuze vertaling: τοῦτὸ werd weergegeven door „dat" in plaats van door „dit". En zo lezen we: Neemt, eet, dat is mijn lichaam . . . enz. Hij gelooft, dat de Katholieke leer en exegese heel wat juister de zin der woorden weergeeft 71).

De algemene opvattingen der Calvinisten, zoals zo juist uiteen-
gezet, vinden we ook bij verschillende Anglicanen. Zo b.v. schrijft Plummer, dat Jesus in een laatste parabel zijn eigen dood in beeld heeft uitgedrukt: Hij verhaalt niet alleen, maar zelf treedt Hij handelend op. Hij wil ons hier leren, dat als wij van de vruchten van zijn dood willen profiteren, wij ons zijn dood als het ware eigen moeten maken door geloof en liefde 72).

Eveneens kunnen we Y. Brilioth hier het beste onder rangschikken. Deze neemt drie Avondmaaltypen aan: de Synoptische, de Paulinische en de Johanneische; drie typen, die elkander niet uitsluiten, maar veeleer aanvullen en vervolledigen. Alleen deze drie te samen geven een juist begrip van het Eucharistisch mysterie. De Synoptici leren ons de tegenwoordigheid en de gemeenschap met Jesus als Priester: de eucharistische viering symboliseert zijn gave in de dood; het nuttigen van brood en wijn verzekeren ons de vruchten van de Verlossing.

Deze zelfde ideeën vinden we bij Sint Paulus, maar hier wordt naast de gemeenschap met Jesus, eveneens op de gemeenschap met elkander gewezen. Johannes daarentegen beklemtoont meer, hoe de eucharistische elementen kanalen zijn van goddelijk leven: de gewijde gaven verzekeren ons de eenheid met Jesus, zijn zelfgave aan ons, waarbij Hij tot onze zielen komt als onze hemelse gast 73).

Betreffende Christus' tegenwoordigheid in het Avondmaal kunnen we dus twee richtingen onderscheiden: een zuiver Calvinistische, voorgestaan b.v. door A. Kuiper, Bavinck, Koopmans enz. Dezen houden een zekere virtuele tegenwoordigheid van Christus bij het Avondmaal; zoals ook blijkt uit de geciteerde teksten.

70) Koopmans, o.c. 235-236.

71) Dorssen, G. van, Het Avondmaal des Heeren naar de Heilige Schrift. Een protestantsche Bijbelstudie. Amsterdam, 1935. Hoofdst. III. „Een tendentieuze vertaling", pag. 18-28. Cf. eveneens pag. 30.

72) Plummer, A. Lord's supper. In: A Dictionary of the Bible (J. Hastings) Vol. III, Kol. 144-150. Edinburg, 1900. "It is Christ's last and supreme parable; a parable not merely told but acted by Himself. He sets forth His own death, and shows that those who would profit by it must make it their own by faith and love" (Kol. 149).

73) Brilioth, Yngve, Eucharistic Faith and Practice, Evangelical and Catholic. (trans.) London, 1930. Cf. „Mystery in the N.T.", pag. 54-58; conclusies op pag. 286.

Anderen, zoals b.v. Doedes en Muller, houden, dat Christus niet op bijzondere wijze tegenwoordig is in het Avondmaal.

„De huivering om het Avondmaal op Zwingliaansche wijze te schouwen, heeft de gereformeerden er toe gebracht hunne in den grond juiste beschouwing van het Avondmaal als symbool voor een deel prijs te geven, om te komen op de Luthersche lijn, zonder evenwel de Luthersche consequenties te aanvaarden. Juist was het gezien, dat in het Avondmaal gemeenschap ge oefend wordt met den gestorven en opgewekten Heiland; maar aan de teekenen qua tales gaven zij hoogere beteekenis dan zij als teekenen mogen hebben”⁷⁴).

In eenzelfde zin schrijft Doedes: „Maar zij (Geref. Avondmaalsleer) moest niet spreken van eene tegenwoordigheid van 's Heeren ligchaam en bloed, of van Christus zelve n in het Avondmaal, noch van een eten van zijn ligchaam en bloed, omdat het een, zoowel als het ander dubbelzinnig klinkt bij het bestaande verschil met de Roomsche en Luthersche Kerk, omdat 's Heeren ligchaam en bloed op geenerlei wijze in het Avondmaal kan tegenwoordig geacht worden, en wat de tegenwoordigheid van Christus zelve n in het Avondmaal betreft, deze geene andere is, dan die welke wij ook buiten het Avondmaal aannemen . . .”⁷⁵).

Art. 4.

DE OPVATTINGEN VAN DE ONAFHANKELIJKE KRITIEK.

In dit artikel geven we de opvattingen van hen, die over het algemeen het historisch karakter van het Avondmaal geheel of gedeeltelijk ontkennen; hun conclusies komen veelal hierop neer, dat Jesus in het geheel geen Avondmaal heeft gehouden, of dat Hij in ieder geval niets heeft willen instellen, of dat de woorden, die Jesus bij het laatste Avondmaal gesproken heeft, en de handelingen, die Hij gesteld heeft, een heel andere betekenis hebben dan in onze tegenwoordige teksten. Het Avondmaal, zoals het in de tegenwoordige Evangelieën beschreven wordt, zou eerst later onder invloed van Sint Paulus, mysterieñcultus enz. ontstaan zijn⁷⁶).

⁷⁴) Muller, P. J., Dogmatiek, par. 42. Het Avondmaal (254-262) Groningen, 1895. Gec. tekst: pag. 261.

⁷⁵) Doedes, o.c. pag. 303.

⁷⁶) Voor algemene overzichten en literatuur-opgaven cf. de volgende schrijvers (in chronologische volgorde):

Daar de historische kwestie buiten de opzet van dit werk ligt, willen we alleen aangeven, in welke zin zij de eucharistische teksten interpreteren. Dit in een tweetal paragrafen: in een eerste geven wij aan, welke zin het laatste Avondmaal oorspronkelijk volgens hen moet gehad hebben; in een tweede, de zin, welke het bij Sint Paulus (of Sint Johannes) heeft.

In een derde paragraaf geven we in het kort enige principen, welke hen leiden bij deze exegese.

§ 1. De oorspronkelijke zin van het Laatste Avondmaal.

In de vele verschillende verklaringen over de oorspronkelijke betekenis van het Laatste Avondmaal kunnen we twee hoofdgroepen onderscheiden: een eerste groep beschouwt het Avondmaal als 'n beeld, gelijkenis of gelijkenishandeling van Jesus' dood; de andere als een eschatologisch vriendenmaal ⁷⁷). Maar van de andere kant zijn er zoveel variaties en verschillen, dat het ons beter lijkt, de verschillende opinies onder meer categoriën te classeren. Dit laatste geschiedt echter niet zonder moeilijkheid en meerdere auteurs zou men met evenveel recht zowel onder de ene als de andere categorie kunnen rangschikken. Derhalve gelieve men aan deze indeling slechts betrekkelijke waarde toe te kennen.

Schweitzer, A., Das Abendmahl in Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. I. Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte. Tübingen u. Leipzig, 1901. - II. Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu. (id.)

Goguel, Maurice., L'Eucharistie des origines à Justin Martyr. La Roche-sur Yon, 1910.

Ruch, C., Eucharistie d'après la Sainte Ecriture. In: D.T.C., Tom. V., kol. 989-1121, Paris, 1913.

Id. Messe d'après la sainte Ecriture. D.T.C., Tom. X. kol. 795-863. Paris, 1928.

Goetz, K. G., Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Versuch zur Lösung. 2te Aufl. Leipzig, 1907.

Frischkopf, Burkard, Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage. Neutestamentliche Abhandlungen, IX, 4-5. Münster i.W., 1921.

Oepke, A., Ursprung und ursprünglicher Sinn des Abendmahls im Lichte der neuesten Forschung. Allgem. evang. luther. Kirchenzeitung 59 (1926) Nr. 1-4.

Huber, Hugo, Das Herrnmahl im Neuen Testament auf Grund der neuesten Forschungen dargestellt und beurteilt. Leipzig, 1929.

Goossens, Werner. Les origines de l'Eucharistie, Sacrement et Sacrifice. Gembloux-Paris, 1931.

Coppens, J., Eucharistie. Dict. de la Bible., Suppl., fasc. X-XI. Kol. 1146-1215. Paris, 1933-1934.

Lohmeyer, Ernst. Vom urchristlichen Abendmahl. In: Theologische Rundschau 9 (1937) 168-194; 195-227; 273-312; 10 (1938) 81-99.

⁷⁷⁾ **Schweitzer, E.**, Das Abendmahl eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl? in: Theol. Zeitschrift 2 1946 81-801.

1. *Het Laatste Avondmaal: een eschatologische maaltijd, d.i. een voorproef van de messiaanse feestdis.*

In de Boeken van het Oude Verbond, aldus *Fr. Spitta* ⁷⁸⁾, wordt de messiaanse tijd dikwijls beschreven als een maaltijd. Zo b.v. in *Isaïas* 25, 6-8; 55, 1-3. Het is een tijd van overvloed van eten en drinken en gaven der natuur.

Deze toekomstvoorspelling werd in de Schriften der Rabbijnen in nog heerlijker kleuren uitgewerkt, en de Messias werd zo innig in dit beeld opgenomen, dat men ging spreken van een „Messias-nuttigen“.

In deze geest heeft Jesus met zijn leerlingen een maaltijd gehouden. Hij was vol van zijn zending: Jesus werd geheel in beslag genomen door de voltooiing van zijn werk, hij leefde geheel doordrongen van zijn naderende Messiaanse openbaring, van zijn volle grootheid en verheerlijking. Hij voelde, hoe krachten van eeuwig leven zonder belemmering van Hem zouden uitstromen naar zijn leerlingen, als de gaven van een maaltijd, die God zijn getrouwen bereidt. Hij ziet reeds zijn leerlingen aanliggen, en eten en drinken in zijn rijk en nodigt hen uit de gaven te nemen, die Hij hun bieden kan. Hem zelf mogen ze genieten, zijn Wezen in zich opnemen. „Neemt en eet, dit is mijn Lichaam; Drinkt allen hieruit, dit is mijn Verbondsbloed, uitgeschonken voor velen. In het Koninkrijk zal Ik, de Messias, het voedsel zijn der uitverkorenen. Gij zult Mij eten, Mij drinken“ ⁷⁹⁾.

Zo tonen de Instellingswoorden een onbeschrijfelijk hoogtepunt in Jesus' gevoelsleven; zij geven de stemming weer van Hem, Die de wereld overwonnen heeft en hoog verheven is boven de angst voor de dood, Die vol vertrouwen de blik op de toekomst gevestigd heeft, op de voltooiing van zijn levenswerk, op een stralende toekomst, waarin Hij de vrucht van de wijnstok opnieuw met de zijnen gaat drinken in het Rijk van zijn Vader.

Al wat deze gedachtenkring in de weg staat, toespelingen op het

⁷⁸⁾ *Spitta, Fr.* Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahles, in: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums. I. pag. 205-337. In het bijzonder: Sinn der Einsetzungsworte, pag. 266 ff., Göttingen, 1893.

⁷⁹⁾ „Es fragt sich nun: In welcher Weise und zu welchem Ende hat Jesus bei jener letzten Mahlzeit mit seinen Jüngern das grosse Gottesmahl gedacht? Aus Mk. 14, 25 und Parall. sowie aus Lk. 22, 30 ergiebt sich, dass in dieser Stunde seine Gedanken ganz beschäftigt waren mit der Vollendung seines Werkes, mit jener seiligen Aussicht, wo Gott sein Königreich zum Siege gebracht haben wird und wo von ihm, dem von Gott gesandten Messias, die Kräfte der Erkenntnis und des ewigen Lebens ungehindert in seine Jünger überströmen werden, als die Gabe des Mahles, das Gott seinen Getreuen bereitet. Wenn er nun, von solchen Gedanken erfüllt, den Speisenden auf einmal, von der Sitte des Mahles abweichend, Brot austeilt mit den Worten: Nehmet, esset, das ist mein Leib, und den Becher reicht mit dem Zuruf: Trinket daraus alle; das ist mein Bundesblut *ausgeschenkt* für viele, so ist offenbar, dass er sich geradezu in die Situation des Messiasmahles versetzt“ (282).

Lijden, de Paasviering, de opdracht tot herhaling enz., wordt zonder meer als onhistorisch geschrapt.

(Sint Paulus heeft ten slotte deze maaltijd omgewerkt tot een herinnering aan Jesus' lijden en sterven).

Zonder de lijdensgedachte geheel los te laten, beschouwt ook *Albert Schweitzer*⁸⁰⁾ het Avondmaal als een voorproef en onderpand van het messiaanse rijk, wijl Jesus door zijn vrijwillige dood het messiaanse heil bewerkt. De zin van de Instellingswoorden bleef voor de leerlingen verborgen⁸¹⁾).

Alfred Loisy laat de Instellingswoorden geheel wegvallen en houdt alleen de eschatologische tekst als authentiek over⁸²⁾).

*Robert Eisler*⁸³⁾ tracht uit de joodse Paasritus en joodse opvattingen dienaangaande te bewijzen, dat Jesus met de woorden: Dit is mijn Lichaam, verklaarde, dat Hij was, die komen moest, de Messias-koning⁸⁴⁾).

Eenzelfde gedachte wordt uitgedrukt door de woorden: Ik ben de ware wijnstok, d.w.z. de Messias, door de Schrift voorspeld, ben Ik. Zoals nu het bloed van de druif vergoten wordt om aan de rechtvaardigen de wijn van de messiaanse feestdis te kunnen aanbieden, zo wordt het bloed van de wingerdscheut, van den Messias, voor velen vergoten⁸⁵⁾).

Het bloed van het testament brengt Eisler in verband met verbondsbloed, met de besnijdenis. Zoals Josué, de Jesus van de Septuagint, de Israëlieten bij het Paasfeest in Gilgal liet besnijden ter feestelijke viering van de intrede in het beloofde land, zo vergiet nu de messiaanse Josué redivivus zijn Bloed voor velen, opdat het nieuwe Israël het land der levenden, het Rijk Gods mag binnentreden⁸⁶⁾).

Het Oude Verbond wordt door den nieuwen Jesus vervangen door een nieuw Verbond, de Blijde Boodschap van het Rijk Gods.

Volgens *O. Cullmann* heeft Jesus door de parabel van brood en wijn met de daarbij horende woorden allereerst willen uitdrukken,

⁸⁰⁾ A. Schweitzer, o.c. cf. pag. 107.

⁸¹⁾ Id. pag. 108 „Das Gleichniswort blieb den Jüngern dunkel. Es war auch nicht auf sie berechnet, es sollte ihnen nichts verdeutlichen, denn es war ein Geheimnisgleichnis“.

⁸²⁾ *Loisy, Alfred*, „Le mystères païens et le mystère chrétien“. Paris, 1919. Cf. pag. 219.

Vgl. *Le mystère chrétien et ses rites*. In: *La naissance du christianisme*, Paris, 1933, pag. 275-314.

⁸³⁾ *Eisler, Robertus*, *Das letzte Abendmahl*. In: *Zeitschrift für die N.T. Wissenschaft . . .* (Z.N.T.W.) 24 (1925) 161-192; 25 (1926) 5-37.

Cf. *Kritiek van: Lietzmann, H., Jüdische Passahriten und der ἀφικόμενος*. *ibid.* 25 (1926) 1 v.

Marmorstein, A., Das letzte Abendmahl und der Sederabend, *ibid.* 25 (1926) 249 v.

⁸⁴⁾ *Eisler, a.s.* (1925), pag. 182.

⁸⁵⁾ *Id. a.c.* (1926) pag. 14.

⁸⁶⁾ *Id. a.c.* (1926) pag. 30.

dat door zijn dood het nieuwe Verbond tussen God en het messiaanse volk verwerkelijkt wordt; tevens echter de vereniging van het messiaanse volk met den verrezen Christus ⁸⁷⁾.

Onder deze groep rangschikken we ook *Ernst Lohmeyer* ⁸⁸⁾, die het Avondmaal beschouwt als een dagelijkse maaltijd, een liefde-maal voor de armen en een eschatologische viering ⁸⁹⁾. Heel bijzonder wijst hij op de grote plaats, die de maaltijden van Jesus met zijn leerlingen, met tollenaars en zondaars, met de menigte, in de Evangelien innemen: daar meent hij de sleutel te moeten zoeken voor een verklaring van het Avondmaal. De eigenlijke Instellingswoorden raken hierbij geheel op de achtergrond: het voornaamste is, dat Jesus hier als huisvader de zijnen brood en wijn aanbiedt en daarbij de woorden spreekt: *een verbond . . . voor velen*. Een nieuw Verbond, een nieuw Rijk begint, dat velen d.i. Joden en Heidenen omvat ⁹⁰⁾.

2. Het Avondmaal, een symbool van geestelijke voeding.

De Instelling van Jesus was oorspronkelijk niet verbonden met brood en wijn, maar met eten en drinken. Dit tracht *Harnack* ⁹¹⁾ te bewijzen uit het feit, dat er steeds over de kelk gesproken wordt, zonder dat daarbij iets over de inhoud wordt gezegd en uit de sekte der aquarii, die water in plaats van wijn gebruikten.

Jesus heeft volgens *Harnack* de voornaamste handeling van het natuurlijk leven, eten en drinken, willen heiligen door het voedsel zijn Lichaam en Bloed te noemen. Zo heeft Hij zich voor altijd midden in het natuurlijk leven geplaatst en er de zijnen op gewezen, dat zij het behoud en de groei van het natuurlijk leven moeten gebruiken tot behoud en groei van het geestelijk leven. De Heer heeft een gedachtenismaaltijd aan zijn dood ingesteld; beter, Hij heeft de lichamelijke voeding zijn Lichaam en Bloed genoemd, d.w.z. de geestelijke voeding der ziel (door zondenvergeving), als deze met dankzegging voor- en herdenking aan zijn dood genoten wordt.

Volgens *K. G. Goetz* heeft Jesus in een laatste zinnebeeldige gelijkenis zijn leerlingen brood en wijn aangeboden met de woorden: Dit is mijn Vlees en Bloed, om hun zo de blijvende betekenis van zijn menselijk leven, dat zij hadden meegeleefd, voor altijd in te

⁸⁷⁾ *Cullmann, O.* La signification de la Sainte-Cène dans le Christianisme primitif. In: *Rev. Hist. et Philos. Rel.* 16 (1936) 1-22. Cf. pag. 17.

⁸⁸⁾ *Lohmeyer, Ernst*, Buiten boven geciteerd artikel: Das Abendmahl in der Urgemeinde. In: *Journal Biblic. Lit.* 56 (1937) 217-252.

⁸⁹⁾ *Lohmeyer*, in *Journal*, pag. 252.

⁹⁰⁾ *Lohmeyer*, in *Journal*, pag. 227.

⁹¹⁾ *Harnack, Adolf*, Brod und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin. In: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alt-christlichen Literatur*, VII, fasc. 2, pag. 115-144. Leipzig, 1891. Cf. pag. 139 en 142.

prenten. Jesus betekent voor hun zielen evenveel als spijs en drank voor het lichaam ⁹²⁾.

Zo verklaart *Maurice Goguel*, dat de woorden: „Dit is mijn lichaam” beduiden, dat Jesus zich zelf d.i. het innigste van zijn gedachten, zijn geloof, zijn hart de zijnen aanbiedt. Hij schenkt zich weg zonder voorbehoud om in hen het vuur te ontsteken, dat Hem verteert, om aan ieder van hen mee te delen de verwachtingen, de krachten, de zekerheid, die Hem zelf bezielen ⁹³⁾.

Carl Clemen beschouwt het Avondmaal als een parabel uit het natuurlijke leven. De spijzen nuttigen we niet om ze te vernietigen, integendeel om in ons nieuwe krachten op te wekken. Zo wordt ook Jesus' Lichaam niet ter dood gebracht om te sterven, maar om redding te brengen. Zoals de graankorrel eerst dan vruchten afwerpt, als zij sterft ⁹⁴⁾, zo heeft ook Jesus zijn lijden en sterven met het gebruik van brood en wijn vergeleken. ⁹⁵⁾.

Volgens *Johannes Behm* is het brood het onderpand van Jesus' persoonlijke tegenwoordigheid; de woorden: Dit is mijn Lichaam, betekenen: dit ben ik zelf. Als de leerlingen zonder Jesus het Avondmaal herhalen, zal Hij werkelijk tegenwoordig zijn, even zeker, als zij thans het brood eten, dat Jesus hun geeft.

Door het drinken van de beker met wijn kunnen zij er zeker van zijn, dat Jesus tegenwoordig zal zijn met al de heilsgenaden, die Hij stervend verwerft.

De belofte van het broodwoord houdt in, dat Hij aanwezig zal zijn; de belofte van het Kelkwoord, dat Hij aanwezig zal zijn als Verlosser, Die door zijn dood het nieuwe Verbond bewerkt ⁹⁶⁾.

3. Het Laatste Avondmaal betekent onze onderlinge gemeenschap.

Wat volgens *W. Heitmüller* het eerste opvalt bij de beschrijving van het laatste Avondmaal, is het gemeenschappelijk eten en het gemeenschappelijk drinken: dat staat in het middelpunt.

Het eten van eenzelfde brood is voor de disgenoten een waardevol symbool, meer dan dat: het brengt verbroedering tot stand tussen de deelnemers. In het oude Oosten betekent deelnemen aan eenzelfde tafel de innigste gemeenschap.

⁹²⁾ Goetz, o.c. pag. 309.

⁹³⁾ Goguel, o.c. pag. 100. Dit sluit niet uit, dat het Avondmaal een eschatologische maaltijd is, cf. pag. 95.

⁹⁴⁾ Jo. 12, 24.

⁹⁵⁾ *Clemen, Carl*, Das Abendmahl. In: Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, pag. 174-191. 2te Aufl., Giessen, 1924. Cf. 177-178.

Vgl. id. Der Ursprung des hl. Abendmahles. Hefte zur christliche Welt, N°. 37, 1898.

⁹⁶⁾ *Behm (Johannes)*, Das Abendmahl im Urchristentum, in: Theologisches Wörterbuch zum N.T., Bd III, kol. 730-743, Stuttgart, 1938. In het bijzonder: Der Sinn der Abendmahlsworte Jesu, 734-738.

Dit is mijn Lichaam . . . Nu wordt de zin duidelijk.

Het Lichaam stelt Jesus zelf voor, zijn persoonlijkheid, alles wat deze levensvolle mens aan godsdienstig goed en religieus leven in zich draagt en waarborgt. Zijn Lichaam, d.w.z. alles wat Hij voor hen geweest is, geeft Hij hun als spijs, als de spijs, die de verbroedering bewerkt. Met de dood heeft deze viering niets te maken: dat zouden de leerlingen toch niet begrepen hebben.

Mogelijk heeft Jesus alleen dit woord over het brood gesproken; mogelijk heeft Hij ook een woord bij een beker gesproken. Dat hangt af van de korte of lange Lukastekst.

In het laatste geval hebben we te doen met een herhaling, een verdieping en versterking van het juist over het brood gezegde. Drinken uit eenzelfde beker betekent gemeenschap. Bloed — denk slechts aan bloedverwantschap — smeedt de hechtste banden. Bij een verbond worden de partijen met bloed besprenkeld. Derhalve zo ook bij het Avondmaal. De allerinnigste band tussen Christus en de Apostelen, en ook tussen de Apostelen onderling wordt door deze maaltijd met deze zinrijke toespraak uitgedrukt ⁹⁷). In eenzelfde zin hadden W. Brandt, J. Hoffmann, en Réville reeds eerder het Avondmaal begrepen ⁹⁸).

4. Het Laatste Avondmaal, een zuiver symbolische voorstelling van Jesus' lijden.

Ad. Jülicher beschouwt het Avondmaal als een parabel, of beter als twee parabellen, die bij elkander horen, zoals de parabel van het mosterdzaadje en het zuurdeeg, van de verloren drachme en van het verloren schaap ⁹⁹).

Jesus laat aan tafel een beker rondgaan met rode wijn. Zoals deze wijn weldra *verbruikt* zal zijn, zo zal weldra mijn Bloed vergoten worden, want mijn sterven staat vast, maar, voegt Hij er troostend

⁹⁷) Heitmüller, W., Taufe und Abendmahl im Urchristentum. - Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart, 1ste ser. fasc. 22-23, Tübingen, 1911. Cf. pag. 56 ff.

⁹⁸) Brandt, W., Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums. - Der Todestag - Das Passah- und Abendmahl, S. 283-304, Leipzig, 1893.

Hoffman, J., Das Abendmahl im Urchristentum. Eine exegetische und historisch-kritische Untersuchung. Berlin, 1903. Cf. pag. 90 f.

Réville, Jean, Les origines de l'Eucharistie. (Messe-Sainte Cène). In: Revue de l'histoire des religions 56 (1907) 1-56; 141-196; 57 (1908) 1-59. Cf. pag. 194 s.

⁹⁹) Jülicher, Ad., Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche. Theologische Abhandlungen C. v. Weissäcker gewidmet. Freiburg Br., 1892, S. 215-250. Cf. S. 241 ff.

Parabellen: Mt. 13, 31 en Lk. 15.

aan toe, mijn Bloed wordt niet voor niets vergoten. Het wordt vergoten voor velen en als Verbondsbloed. ¹⁰⁰).

Bij het brood merkt Jülicher op, dat brood in zich als zinnebeeld van een stuk geslagen lichaam moeilijk te begrijpen zou zijn, maar Jesus wijst op gebroken, verbrokkeld brood. Zoals dit brood verbrokkeld is, zo zal mijn Lichaam stuk geslagen worden. Het eten en drinken is bij deze uitleg van geen belang.

C. Weissäcker spreekt ook over een parabel, maar een parabel, die Jesus niet verklaard heeft. Sint Paulus heeft er een verklaring voor gegeven. Het brood is het mystieke lichaam, de wijn, het Bloed, derhalve Jesus' dood ¹⁰¹).

Volgens O. Holtzmann brak Jesus per toeval het brood, dat Hij in zijn hand had. Daarin zag Hij een voorteken van zijn dood. Daarom noemde Hij het zijn Lichaam. Het eten kwam daarna als een geheel accidenteel iets: dat lag geheel buiten de opzet.

Zo ook met de wijn. Dit geval staat los van het voorafgaande. Het geschiedde na de maaltijd. Holtzmann bewijst eerst de authenticiteit van de lange Lukastekst. Dan wijst hij er op, dat ἐκχυνόμενον hoort bij τὸ ποτήριον, en niet bij het Bloed, τῷ αἵματι. Wat geschiedde? Jesus stiet per ongeluk een kelk met wijn om: toen sprak Hij deze woorden. Dit komt beter overeen met Exodus 24, 8, waar ook het bloed wordt uitgestort: zo vloeide de kelk leeg en bespatte de leerlingen ¹⁰²).

5. *Het Laatste Avondmaal, beeld van Jesus' lijden en tevens eschatologische maaltijd.*

Joachim Jeremias beschouwt het Avondmaal als een parabel van Jesus' lijden, maar niet als een parabel, die verder geen betekenis heeft voor ons leven: in tegenstelling met Jülicher en O. Holtzmann, bij wie het eten en drinken van het brood en de wijn totaal overbodig is, ziet Jeremias in dit eten en drinken Jesus' gave. Door eten en drinken krijgen we deel aan de zoenkracht van Jesus' sterven. Ter wille van Jesus' dood neemt God ons op in de gemeenschap van het komende Godsrijk ¹⁰³).

¹⁰⁰) „Jesus lasst den Kelch mit rothem Mischwein an seinem Tische kreisen. So wie dieser Wein alsbald verschwunden sein wird, so wird alsbald mein Blut vergossen sein . . .“ (S. 241).

¹⁰¹) Weissäcker, C., Die Versammlung zum HERNNAHL, in: Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, pag. 596 ff. 2te Aufl. Freiburg i.B., 1892. Cf. S. 598.

¹⁰²) Holtzmann, O., Das Abendmahl im Urchristentum. Z.N.T.W. 5 (1904) S. 89-120. Cf. pag. 100 ff.

¹⁰³) Jeremias, Joachim, Die Abendmahls Worte Jesu. Göttingen, 1935. (Der Sinn der Abendmahls Worte Jesu, S. 74-94).

Rudolf Otto, uitgaande van de korte Lukastekst, behandelt ook de verzen 21-28 van het 22ste hoofdstuk van Lukas als een latere toevoeging. Hij meent, dat de oorspronkelijke Avondmaalstekst als volgt moet geluid hebben: Dit is mijn Lichaam (d.w.z. dat ben Ik zelf als gebroken door het lijden) en Ik verleen u door een verbond het koninkrijk, zoals mijn Vader het Mij verleend heeft, opdat gij in mijn koninkrijk aan mijn tafel moogt eten en drinken, en op tronen moogt zetelen, om de twaalf stammen van Israël te oordelen (vs. 29-30).

Het breken van het brood met de woorden Dit is mijn Lichaam, is 'n profetisch teken of „ôt”, waardoor het lijden (gebroken worden) van Christus wordt afgebeeld: het is echter niet alleen een teken, het geeft tegelijk deel aan de zoenkracht van den lijdenden (gebroken) Christus. Daardoor verleent Hij ons zijn Rijk ¹⁰⁴).

§ 2. De zin van het Avondmaal bij Sint Paulus en in het Johannes-evangelie.

Volgens de onafhankelijke critici heeft, zoals reeds gezegd, het Avondmaal een ontwikkeling ondergaan. Jesus heeft volgens de meesten een soort Avondmaal gehouden, zonder daarbij evenwel te denken aan een blijvende instelling; de zin van deze handeling behandelden we in een vorige paragraaf. De jeugdige Christengemeenten zijn na Jesus' dood op eigen gelegenheid dergelijke religieuze maaltijden gaan organiseren. Hoe zij daartoe kwamen, weet de onafhankelijke critiek tot heden niet eenstemmig op te lossen. Bij Sint Paulus vinden we dan een heel nieuwe opvatting over het Avondmaal.

Zuiver symbolische verklaring.

Een kleinere groep houdt vast aan een zuiver symbolische verklaring.

Weissäcker, Andersen en Réville zien in het Lichaam het mystieke Lichaam en in de beker een symbool van het verbond ¹⁰⁵).

Von Dobschütz heeft een zeer uitzonderlijke mening: de deelnemers aan het christelijk Avondmaal vormen een „Lichaam-en-Bloed-van-Christus” genootschap of broederschap, zoals er in de

¹⁰⁴) *Otto, Rudolf*, Christi Abendmahl als Jünger-Weihe für den Eingang ins Gottesreich, in: Reich Gottes und Menschensohn, S. 210-266, München, 1940.

¹⁰⁵) Weissäcker, o.c.

Andersen, Axel, Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus. Z.N.T.W. 3 (1902) 115-141; 206-221. Cf. 115-128. Réville, art. cit., pag. 169 s.

tegenwoordige Katholieke Kerk Rozenkrans-, Sacraments-broederschappen zijn enz. ¹⁰⁶).

Volgens G. P. Wetter is het Avondmaal een geweldige, machtige predicatie van 's Heren dood, en wel in handeling. Het is een herinnering, of beter een machtige verkondiging, dat de Heer dood is. Het is het jubellied der gemeente. Wij moeten ons immers herinneren, wat voor Sint Paulus Christus' dood beduidt: dat betekent voor hem, dat God een nieuwe wereld heeft geschapen, dat het messiaanse rijk gekomen is ¹⁰⁷).

Zo begrijpt ook Carl Clemen de teksten. Per se genomen kunnen de teksten bij Sint Paulus in realistische zin worden uitgelegd, maar de argumenten, die men daarvoor naar voren brengt uit de heidense mysteriën-cultus, moet hij afwijzen ¹⁰⁸).

Om dezelfde redenen verwerpt ook H. Huber de realistische uitleg ¹⁰⁹). Eveneens staat Johannes Behm, die we echter niet zonder meer onder deze groep kunnen rangschikken, zeer afwijzend tegen de opinies, die houden, dat we ons de zin van het Avondmaal parallel moeten denken aan heidense mysteriën ¹¹⁰).

Maar uit deze groep zijn er toch nog verschillenden, die de realistische opvatting menen te vinden in het zesde hoofdstuk van het Johannes-evangelie en wel in de verzen 51-58, b.v. Von Dobschütz, Réville, Clemen ¹¹¹).

Huber en Behm beschouwen Johannes als de laatste trouwe getuige, die niet tot materialistische opvattingen vervallen is ¹¹²).

Realistische verklaring.

Het overgrote deel echter der moderne critici zijn van oordeel, dat men reeds bij Paulus de realistische, sacramentele opvatting van het Avondmaal kan vinden ¹¹³). Meerderen geven toe, dat de Instellingsteksten zelf, zoals zij in onze tegenwoordige Evangeliën staan opgetekend, die betekenis kunnen hebben ¹¹⁴).

¹⁰⁶) Dobschütz, von. Sakrament und Symbol im Urchristentum, in: Theologische Studien und Kritiken 78 (1905) 1-40. Cf. 12 f.

¹⁰⁷) Wetter, G. P., Die Auffassung des Apostels Paulus vom Abendmahl, Z.N.T.W. 14 (1913) 202-215. Cf. 212.

¹⁰⁸) Clemen, o.c. (Relig. Erklärung), 181. „So kan das dem Wortlaute nach gewiss heissen: man hat an Leib und Blut Christi Anteil, d.h. man genießt den erhöhten Christus oder wenigstens: man tritt mit ihm in Verbindung. Aber . . .”.

¹⁰⁹) Huber, o.c. cf. „Ergebnis” op pag. 111.

¹¹⁰) Behm, art. cit., Das Abendmahl bei Paulus, kol. 738-739.

¹¹¹) Dobschütz, art. cit., 16-17.

Réville, art. cit., 149-150.

Clemen, o.c. 190-191.

¹¹²) Huber, l.c. in noot 107.

Behm, art. cit. kol. 742.

¹¹³) cf. Clemen, o.c. 180.

¹¹⁴) Cf. Loisy, in: La naissance du christianisme, pag. 293.

Onder realistisch-sacramenteel dient men te verstaan, dat volgens Sint Paulus het Avondmaal meer is dan een puur symbolische handeling, dan een parabel, maar dat het iets uitwerkt, ons — althans volgens de gedachtengang van den Apostel — op enigerlei wijze met Christus in contact brengt.

Realistisch-sacramenteel wil echter in het geheel nog niet zeggen, dat men de Instellingswoorden zonder meer in letterlijke of eigenlijke zin moet verklaren. Slechts weinigen trekken, evenals de Katholieken, de conclusie, dat het brood van het Avondmaal volgens Sint Paulus reëel Christus' Lichaam is, de beker met wijn Christus' Bloed, maar zij blijven staan op de Luthers-Calvinistische lijn van een vereniging met Christus in en door het Avondmaal.

En zo blijft ook hier nog speling genoeg voor variaties in Avondmaalsopvattingen.

Volgens Dieterich wordt Jesus in het Avondmaal werkelijk gegeten en gedronken en komt daardoor in de gelovigen ¹¹⁵).

Dergelijke opvattingen vindt Heitmüller in 1 Kor. 10, 16 ¹¹⁶).

In hoofdstuk 11 vinden we dan weer een andere wijze van voorstelling: daar ligt de hoofdklemtoon op de gedachtenisviering. Zoals bij de mysteriëncultus, wordt hier het drama van Golgotha opgevoerd. Maar op de vraag, of we in het Avondmaal te doen hebben met een symbool of met een sacrament, antwoordt Heitmüller zonder aarzelen, dat het Avondmaal de Christenen in verbinding brengt met Christus, zoals in de heidense maaltijden een reële verbinding met de duivelen bewerkt werd ¹¹⁷).

Bij Sint Paulus eet men niet slechts met Christus, maar wordt Christus zelf gegeten, verklaart Cullman ¹¹⁸).

Goguel en Loisy wijzen er beiden op, dat men de Instellingsteksten niet te materieel moet opnemen.

Dit is mijn Lichaam, is zeker geen symbool, aldus Goguel. Het gaat over het historische lichaam van Christus; maar „is” constitueert van de andere kant toch ook geen identiteit. Het geeft een zeer nauwe relatie aan tussen brood en Lichaam. Het brood heeft voor de gelovige dezelfde effecten als het Lichaam van Christus zou hebben. Brood en wijn zijn dus repraesentaties van den stervenden Christus ¹¹⁹).

Volgens Alfred Loisy hebben de woorden van het Avondmaal slechts betekenis en reden van bestaan in de theologie van Sint

¹¹⁵) Dieterich, Albrecht, Eine Mithrasliturgie, 2te Aufl. Leipzig, Berlin 1910, cf. S. 106.

¹¹⁶) Heitmüller, o.c. 65 ff.

¹¹⁷) Id. o.c. 68.

¹¹⁸) Cullmann, art. cit., 18.

¹¹⁹) Goguel, o.c. 174-175.

Paulus, een theologie, die Jesus niet heeft onderwezen en die we slechts kunnen begrijpen in het plan van een christelijke mysteriëncultus, waar Jesus als Stichter buiten staat. Paulus geeft dit aan, wanneer hij zegt, dat hij de openbaring van het Avondmaal van den Heer heeft ontvangen; het is derhalve geen apostolische traditie. Zijn visioenen gelijken veel meer op die van Lucius Apulejus; het zijn onderrichtingen, die „de geest van het mysterie” rechtstreeks aan zijn uitverkorenen meedeelt.

Wijl „de Heer” voor Sint Paulus niet enkel de Messias is, die komen moest, maar allereerst de Christus, gestorven en verrezen voor het heil der mensen, kan het ook niet anders, of Paulus moest er toe komen in de maaltijd des Heren een herinneringsmaaltijd te zien van den Christus, gestorven om te verrijzen.

Al blijft hij de maaltijd beschouwen als een voorproef, een voorafbeelding van de hereniging der uitverkorenen in het Gods Rijk, toch vindt hij er ook een herinneringsbeeld in van het heil, door Christus' dood bewerkt; hierbij worden brood en wijn op mystieke wijze geïdentificeerd met het Lichaam en Bloed van Christus.

Deze tegenwoordigheid van Christus is voor Paulus zeker geen stoffelijke, mechanische, waarbij een fysieke verandering van brood en wijn zou plaats hebben in het Lichaam en Bloed van Christus. Het is van de andere kant ook geen simpel beeld. De elementen van het Avondmaal zijn een middel van een werkelijke gemeenschap met den Christus-Geest, met den gestorven en verrezen Christus. Hoe zo iets mogelijk is, zou zelfs iemand met weinig intellectuele capaciteit zich kunnen afvragen, maar het geloof van Sint Paulus stelt deze vraag niet: daarom vindt Paulus er niet de minste moeilijkheid in ¹²⁰⁾.

In mindere mate vinden we deze realistische, sacramentele opvatting bij K. G. Goetz, Johannes Behm en Lohmeyer.

Goetz spreekt van een wezenlijke tegenwoordigheid van een Nieuw Verbond en van het geestelijk Lichaam des Heren ¹²¹⁾.

Het brood als beeld van het Lichaam, aldus Behm, en de wijn als beeld van het Bloed zijn de factoren, die voor een deel de tegenwoordigheid van den geheelen Christus bewerken.

Maar Paulus spreekt nooit van een eten van het Lichaam of van het drinken van het Bloed van Christus; hij verbindt de tegenwoordigheid van den Heer in het Avondmaal niet aan de stoffelijke elementen, maar aan de handeling in zijn geheel.

Bij Sint Paulus vinden we niet de spirituele opvatting, die het

¹²⁰⁾ Loisy, *Les Mystères païens . . .*, o.c. 285 ss.

¹²¹⁾ Goetz, K.G. *Zur Lösung der Abendmahlsfrage*, in: *Theologische Studien und Kritiken* 108 (1937/1938), 81-123. Cf. S. 116-117.

Sacrament tot een symbool verlaagt, maar evenmin de materialistische, die zaken heilig noemt en de natuur vergoddelijkt ¹²²).

§ 3. *De probleemstelling van de onafhankelijke critiek.*

Als we ons afvragen, welk criterium de onafhankelijke critici leidt bij de interpretatie van de Instellingsteksten, waarom we aan de Instellingsteksten oorspronkelijk geen sacramenteel-realistische zin mogen toeschrijven, dan vinden we daarop als antwoord, dat Jesus dergelijke gedachten niet had noch kon bezitten.

De kwestie immers van de interpretatie van de Instellingsteksten is geen kwestie, die los van andere vraagstukken staat; zij hangt ten nauwste samen met de opvattingen, die men heeft over de Persoon van Jesus.

Heel scherp wordt dit uitgesproken door Albert Schweitzer: „Unsere Abendmahlsauffassungen sind falsch, also ist die Auffassung des Leben Jesu, welche uns dazu geführt hat, auch falsch! Ein neues Leben Jesu: das ist der einzige Weg zur Lösung des Abendmahlsproblems“ ¹²³).

Volgens de onafhankelijke critici is Jesus in werkelijkheid niet meer geweest dan een gewoon menskind, zij het dan ook een verheven, grootse en buitengewone persoonlijkheid. Hij was echter een Jood met joodse opvattingen en ideeën.

Wonderen heeft Hij niet gedaan, kon Hij niet doen, wijl wonderen per se reeds onmogelijk zijn.

Hieruit vloeit voort voor het Avondmaal, dat Jesus eerstens zeker geen wonder gedaan heeft, derhalve een verandering van brood en wijn uitgesloten is; dat Jesus de sacramentele noties miste, die we in later Christendom vinden. De woorden van Jesus sacramenteel verklaren is daarom eveneens uitgesloten. Onder verschillende invloeden echter is Jesus na zijn dood vergeestelijkt, ja, vergoddelijkt. Daarom krijgen de woorden een heel andere betekenis.

Zo is het mogelijk, dat dezelfde zin: Dit is mijn Lichaam, in dezelfde onmiddellijke context een verschillende betekenis heeft naar gelang ze door de Persoon van Jesus of die van Sint Paulus wordt weergegeven ¹²⁴).

Zo worden deze woorden bij Sint Paulus over het algemeen realistisch verstaan, wijl men aanneemt, dat Paulus onder heidense invloeden de Persoon van Jesus vergoddelijkt heeft; het idee van een

¹²²) Behm, cit. 739 f.

Vgl. Lohmeyer, art. cit. in Theol. Rundschau, (1937), S. 290.

¹²³) Cf. Schweitzer, o.c. S. 107.

¹²⁴) Cf. b.v. Hoffmann, J. o.c. S. 31-32.

maaltijd, waar een god gegeten wordt, heeft hij overgenomen uit de heidense mysteriëncultus.

Waar echter deze invloed ontkend wordt, daar wordt deze exegetische verworpen. (Men herinnere zich Clemen, Huber, Behm).

Wat nu de synoptici betreft: als men ze beschouwt zonder paulinische invloeden en in hun echt historisch milieu, dan worden de teksten van het Avondmaal symbolisch verklaard. Als men echter aanneemt, dat de Paulinische theologie invloed op deze boeken heeft uitgeoefend, dan begint men er tegenwoordig dezelfde realistische verklaring op toe te passen ¹²⁵).

Het eerste princip dus, of het eerste criterium, dat de onafhankelijke critiek leidt bij de Avondmaalsexegese, is de vraag, of Christus als God moet beschouwd worden of niet. Daar hangt voor het grootste gedeelte de keus tussen een symbolische en realistische verklaring van af.

Wat nu de nadere verklaring van de inhoud en de betekenis van het beeld aangaat, dat Jesus gebruikt bij de Instelling, dit hangt af van de nadere uitwerking van het Jesus-leven. Neemt men b.v. aan, dat Jesus zijn dood niet verwachtte, maar enkel dacht aan een heerlijke messiaanse toekomst, dan kan er ook in de Instellingsteksten van lijdensbeelden geen sprake zijn. Heeft Jesus echter zijn naderend einde voorzien en voelde Hij zijn gewelddadige dood aankomen, dan moeten de teksten in dit licht worden geïnterpreteerd. Vandaar krijgen we de zuiver eschatologische verklaring; vandaar ook de interpretatie, die in de Instelling niets anders ziet dan een beeld van het lijden. Wanneer men echter Jesus beide opvattingen toeschrijft, dan ontstaan de gemengde verklaringen.

Zo hangt ook de vraag, of Jesus bedoeld heeft een blijvende instelling van Avondmaalsviering in het leven te roepen, ten nauwste samen met de kwestie, of Jesus een godsdienstig genootschap, een Kerk of iets dergelijks heeft willen stichten.

In één woord: men kan de Avondmaalsteksten niet begrijpen zonder een goed begrip van de historische achtergrond, buiten het Jesus-leven in zijn geheel.

Art. 5.

SAMENVATTING EN CONCLUSIES.

Als we thans van dit onderzoek ¹²⁶) een korte samenvatting geven, dan willen we op de eerste plaats wijzen op het feit, dat de

¹²⁵) cf. noot 114 (Loisy).

¹²⁶) We zijn ervan overtuigd, dat voorafgaand onderzoek onvolledig is en wijl wij niet alle schrijvers vermeld hebben en wijl wij in gebreke zijn gebleven alle varianten van Avondmaalsopvattingen naar voren te brengen.

Katholieke leer de meeste opvattingen over de zin van het Avondmaal in één groot tableau omvat.

We bedoelen dit: terwijl de meeste niet-Katholieke geleerden blijven staan bij een bepaald aspect, b.v. het Avondmaal als beeld van geestelijke voeding, afbeelding van het lijden, voorproef van eschatologische maaltijd, vinden we al deze aspecten in de Katholieke leer verenigd. Want ook de Katholieken houden, zoals eerder uiteengezet, dat het Avondmaal een voedsel is voor onze zielen, dat daar Jesus' lijden op de meest verheven wijze wordt uitgebeeld, dat we daar een voorsmaak vinden van de hemelse zaligheid; ook wij kunnen onderschrijven, dat Avondmaal een gemeenschapsmaal is enz.

Dit is derhalve niet het punt, wat het eerst onze belangstelling trekt en we staan hier ook zeker niet zonder meer afwijzend tegenover. Maar we beschouwen al deze punten als secundair; en dat is juist wat scheiding gaat brengen. Terwijl men buiten de Katholieke Kerk dikwijls heel de betekenis van het Avondmaal tot een of meerdere van deze aspecten beperkt, houdt een Katholiek, dat dit alles bewerkt en teweeg gebracht wordt door de tegenwoordigheid van het werkelijke Lichaam en het werkelijke Bloed van Jesus Christus.

We verliezen hierbij niet uit het oog, dat heden ten dage het overgrote deel der exegeten een zeker „realisme”, een zekere „werkelijkheid” aanneemt, waarbij we buiten beschouwing laten, of men zich deze „werkelijkheid” objectief of louter subjectief voorstelt. Slechts weinigen beweren, dat het Avondmaal totaal niets uitwerkt en derhalve een puur symbool is.

Als het er echter om gaat de stand van zaken scherp te stellen, spreken we liever niet van dit „realisme”. Dit zou aanleiding kunnen geven tot verwarring. Velen zouden zich zelfs verontwaardigd gevoelen, als we in hun Avondmaalsleer het realisme zouden loochenen.

Wanneer we ons echter afvragen, wat de Katholieke Kerk scheidt van de meeste andere, tegenwoordig veelal gevolgde opinies, dan vinden we dit in de wijze van interpreteren van de Instellingsteksten.

Alleen de Katholieken aanvaarden de uiterste consequenties van de letterlijke zin van de Instellingswoorden.

Als Jesus van het brood, dat Hij in zijn hand houdt, verklaart: „Dit is mijn Lichaam”, dan wil dat zeggen: wat Jesus in de hand houdt, is in de volle werkelijkheid en in de meest eigenlijke zin zijn Lichaam. Het is zelfs geen brood meer.

Hierin wijken de Katholieke exegeten af van het overgrote deel der andere: bijna allen verklaren deze woorden in oneigenlijke zin:

Dit is mijn Lichaam, wil zeggen: dit is een beeld of een teken van mijn Lichaam. Zo: de Calvinisten, vele Anglicanen, onafhankelijke critici (deze laatsten unaniem wat betreft de oorspronkelijke zin van het Avondmaal; meerderen wat betreft de zin van de teksten van Sint Paulus) en ten slotte moeten we de interpretatie van Althaus, Seeberg e.a. hier zeker onderbrengen.

In dit verband spreken we voortaan van „beeld en werkelijkheid”. Beschouwen het Avondmaal als een „beeld”, al degenen, die de teksten in oneigenlijke zin opnemen; als „werkelijkheid” alleen diegenen, die de teksten in letterlijke zin interpreteren.

We moeten vervolgens niet over het hoofd zien, dat bij de critici, die op enigerlei wijze het Lichaam en Bloed van Christus volgens Sint Paulus' opvattingen aanwezig achten, het eigenlijke doorslaande motief voor deze interpretatie van de teksten niet zozeer gelegen is in de exegese, als wel in de historische opvattingen van die dagen, zoals mysteriëncultus en dergelijke; en zodra men meent, dat Sint Paulus buiten die invloeden staat, of zich deze zaken anders voorstelt, wordt ook de letterlijke verklaring weer verworpen.

Ten slotte: de wijze van interpreteren door de Katholieken wordt niet alleen van calvinistische zijde als buiten de Schrift om of zelfs als tegen de H. Schrift in beschouwd (men herinnere zich de stelling van J. Koopmans en W. Dankbaar ¹²⁷), maar ook vele onafhankelijke critici verwerpen nog heden ten dage niettegenstaande het „realisme”, dat zich in de teksten bevindt, de Katholieke interpretatie.

Zo b.v. Loisy: hij ontkent ten stelligste, dat men „vlees eten, bloed drinken” in letterlijke zin moet verstaan: „Ce n'est pas chair qu'on mange ni sang qu'on boit, en commémorant dans la cène la mort du Christ, c'est à l'esprit de Dieu et du Christ que l'on participe. Grande leçon que les théologiens de l'âge de fer ont cessé de comprendre!” ¹²⁸).

En Johannes Behm verwerpt eveneens de Katholieke opvatting, als hij schrijft: „Der mechanisch-magischen Wirkung des opus operatum in den Speisesakramenten des religiösen Synkretismus der Spätantike steht bei Paulus das wirksame persönliche Handeln Christi gegenüber . . . Das durchaus realistische, aber geistgeschichtliche Verständnis des Abendmahls, das Paulus vertritt, grenzt sich ebenso bestimmt ab von einem Spiritualismus, der das Sakrament zum Symbol verflüchtigt, wie von einem Materialismus, der Dinge heiligspricht und Natur vergöttert” ¹²⁹).

¹²⁷) v.s. pag. 16 en noot 54-55.

¹²⁸) Loisy, *La naissance du christ*, o.c., pag. 305.

¹²⁹) Behm, art. cit. 740.

En zo zouden we nog veler getuigenis kunnen aanhalen.

Hieruit blijkt wel, dat het Katholieke standpunt: de Instellingsteksten in letterlijke zin op te nemen en die verklaring als de enig voor de hand liggende te beschouwen, door maar weinigen gedeeld wordt. Deze weinigen zullen we vinden bij degenen, die strenger aan Luthers principes hebben vastgehouden, zoals de oud-Lutheranen¹³⁰⁾, maar de overgrote meerderheid, zelfs al nemen zij de letterlijke verklaring aan, vindt de verklaring in oneigenlijke zin even goed mogelijk.

We menen hieruit te mogen besluiten, dat het ten volle gerechtvaardigd mag heten nogmaals een samenvattend onderzoek in te stellen naar de gronden en de motieven, die de Schriftuur biedt voor de letterlijke interpretatie, al bestaat er slechts geringe mogelijkheid hier geheel nieuwe gezichtspunten naar voren te brengen.

Zoals we reeds aangaven, volgen we hierbij een zuiver exegetische weg: het gaat er alleen om de zin vast te stellen van de Instellingwoorden in hun tegenwoordige context.

Deze methode kunnen we met des te meer recht volgen, daar de z.g. historische Avondmaalsexegese tot heden niet in staat is geweest om de zin van het Avondmaal bevredigend vast te stellen.

Telkens opnieuw horen we bij onafhankelijke critici klachten over de verdeeldheid inzake Avondmaal.

Albert Schweitzer schreef reeds in 1901: „Also vermag keine dieser Auffassungen das Abendmahlsproblem zu lösen . . . Unter den gegebenen Voraussetzungen gibt es keine neuen Abendmahlsauffassungen mehr. Mit „neuen Auffassungen“ ist also nichts getan“¹³¹⁾.

In 1929 constateert Hugo Huber: „Diese Sachlage zeigt deutlich, dass wir einer einhelligen Lösung des Abendmahlsproblems so fern wie je stehen“¹³²⁾.

En Ernst Lohmeyer meende zich in zijn artikelen van 1937-1938 genoodzaakt critiek te leveren en te wijzen op het onvoldoende van de nieuwe pogingen. En ook hij is niet in staat geweest een blijvende en bevredigende oplossing te bieden.

Naar aanleiding van de kwesties, die de symbolische verklaring van de Instellingsteksten beheersen, willen we op de volgende wijze te werk gaan:

¹³⁰⁾ cf. **Philippi, Dr Fr. Ad**, Kirchliche Glaubenslehre, V, 2te Abt., IV. Abs., II. Kap., S. 244 ff. Gütersloh, 1871.

Kahnis, Karl Fr. Aug., Die Lehre vom Abendmahle, Leipzig, 1851. Vgl. Th. Zahn, v.s. A. 11.

¹³¹⁾ Schweitzer, o.c. S. 38.

¹³²⁾ Huber, o.c. S. 22.

In hoofdstuk I dienen we eerst de historische achtergrond van de Instellingsteksten te onderzoeken: allereerst de Persoon van Jesus en zijn opvatting over een toekomstig Rijk en over zijn lijden volgens de Synoptische Evangeliën. We moeten ons hier uiteraard tot conclusies beperken.

Vervolgens Jesus' methode van onderricht en het begrip der leerlingen. Ten slotte de meer directe context: de verhouding van Paasmaal tot Eucharistie.

In hoofdstuk II „de authentieke teksten” vraagt vooral de lange en korte Lukastekst onze aandacht, omdat verschillende exegeten van dit vraagstuk uitgaan bij de behandeling van de zin der Instellingsteksten.

In hoofdstuk III „de algemene zin van de Instellingsteksten”, moeten we in het bijzonder de zin vaststellen van het „brood breken”, van het ἐκχυσνόμενον, en de betekenis van de wijntekst bij Lukas (Paulus).

In hoofdstuk IV „beeld of werkelijkheid” komen we aan de hoofdkwestie: de argumenten tegen een symbolische verklaring en voor de interpretatie in letterlijke zin.

In hoofdstuk V „transsubstantiatie en consubstantiatie” behandelen we de argumenten voor de totale identiteit van brood-Lichaam, wijn-Bloed.

In de twee volgende hoofdstukken willen we een onderzoek instellen naar de leer en de opvattingen van Sint Paulus en Sint Johannes en hier in het kort de methode toepassen, die we gevolgd hebben voor de Instellingsteksten.

In een laatste hoofdstuk (VIII) behandelen we de verhouding van de H. Eucharistie tot het lijden om te zien, in hoever de H. Schrift argumenten biedt voor het offerkarakter van de H. Mis.

HOOFDSTUK I.

DE HISTORISCHE ACHTERGROND VAN DE INSTELLINGSTEKSTEN

Art. 1.

DE PERSOON VAN JESUS VOLGENS DE SYNOPTISCHE EVANGELIËN.

Zoals wij in onze inleiding hebben uiteengezet, hangt de verklaring van de Instellingsteksten voor een groot gedeelte af van de historische achtergrond, waarin men deze teksten plaatst. Van uit dit oogpunt is het nodig, dat men eerst een degelijk onderzoek instelt naar Jesus' Persoon en Jesus' optreden in het algemeen.

Dit onderzoek echter ligt geheel buiten de opzet van dit werk: we moeten ons tevreden stellen met te verwijzen naar andere, speciale studies ¹⁾.

We kunnen hier alleen enkele conclusies naar voren brengen om ons standpunt te bepalen: daarbij willen we deze conclusies illustreren met enige teksten om op deze wijze beter te laten uitkomen, met welke gegevens wij rekening houden bij de interpretatie van de Instellingsteksten. De kwestie van historiciteit, de vraag namelijk, of onze conclusies beantwoorden aan de objectieve realiteit, laten we ook hier volledig buiten beschouwing: wij willen alleen wijzen op het algemene beeld, dat de tegenwoordige Evangelieteksten ons bieden.

¹⁾ Cf. Braun, *Où en est le problème de Jésus*, Paris, 1932.

Felder, H., *Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit*. 3te Aufl. Paderborn, 1923.

Id. *Jesus von Nazareth, ein Christusbuch*, Paderborn, 1927.

Fillion, L. Cl., *Vie de N. S. Jésus-Christ. Exposé historique, critique et apologétique*. Paris, 8me éd. 1922. (3 dln.)

De Grandmaison, L., *Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves*. 3me éd., Paris, 1931. (2 dln.)

Kösters, Ludwig, *Unser Christusglaube; das Heilandsbild der katholischen Theologie*. Freiburg i.B., 1937.

Sanders, P. Nicomedes, *Jesus Christus. Een Bovennatuurlijke Persoonlijkheid*. In: *Leerboeken der Dogmatica en der Apologetica*, VII, Antwerpen enz., 1928.

In verband met deze kwesties, verwijzen we vervolgens naar de hoofdstukken van M. J. Lagrange, in *Etudes Bibliques*:

Jesus, de Wonderdoener.

We kunnen met al de hulpmiddelen der moderne critiek pogingen aanwenden om de wonderen uit de Evangeliën te schrappen, we kunnen al deze wonderen beschouwen als de vrucht van legende-vorming, van een overspannen godsdienstige verbeelding enz., maar het feit, dat er in onze tegenwoordige teksten wonderen vermeld staan, reeksen van wonderen, valt niet te loochenen. Dit is juist dat-gene, wat het eerste opvalt in de Evangeliën. Aan Jesus wordt een buitengewone macht en kracht toegeschreven over de natuur.

Jesus geneest de meest verschillende ziekten: Petrus' schoonmoeder wordt van de koorts genezen ²⁾; melaatsen worden gereinigd ³⁾; aan lammen geeft Hij de beweging weer ⁴⁾; blinden ontvangen het gezicht ⁵⁾; een doofstomme laat Jesus horen en spreken ⁶⁾; duivelen drijft Hij uit ⁷⁾.

Deze genezingen geschieden plotseling en met een enkel woord, een simpele geste. Hij geneest even gemakkelijk op verre afstand als dichtbij ⁸⁾.

Jesus' macht beperkt zich echter niet tot het genezen van lichamelijk lijden: Hij wekt doden ten leven op ⁹⁾; Hij stilt de storm op het meer ¹⁰⁾; Hij wandelt over het water ¹¹⁾; Hij spijzigt duizenden met enkele broden ¹²⁾.

Jesus is zich dit alles bewust, als Hij Johannes den Doper laat antwoorden: „Gaaf en bericht aan Johannes, wat gij hoort en ziet. Blinden zien en kreupelen gaan, melaatsen worden gereinigd en doven horen, doden verrijzen en aan armen wordt het evangelie verkondigd” ¹³⁾.

Meerdere malen verklaart Hij, dat er geen onmogelijkheden bestaan: „Voorwaar, Ik zeg u: Zo gij geloof hebt en niet twijfelt, zult gij dit niet alleen met de vijgeboom doen, maar zelfs als gij tot deze

Le témoignage du premier Evangile, in: *Evangile selon saint Matthieu*, pag. CL-CLXXVIII, 3me éd. Paris, 1927.

Quelques points de la Théologie de S. Marc., in: *Evangile selon Saint Marc*, pag. CXLIII-CLXIV, 4me éd. Paris, 1929.

Luc historien religieux, in: *Evangile selon Saint Luc*, pag. CXXIX-CLI, 3me éd. Paris, 1927.

²⁾ Mt. 8, 14-17; Mk. 1, 29-31; Lk. 4, 38-41.

³⁾ Mt. 8, 1-4; Mk. 1, 40-45; Mk. 5, 12-14; cf. Lk. 17, 11-19.

⁴⁾ Mt. 9, 1-8; Mk. 2, 1-12; Lk. 5, 17-26.

⁵⁾ b.v. Mk. 8, 22-26.

⁶⁾ b.v. Mk. 7, 31-37.

⁷⁾ b.v. Mt. 8, 28-34; Mk. 5, 1-17; Lk. 8, 26-39.

⁸⁾ Mt. 8, 5-13; Lk. 7, 1-10.

⁹⁾ Mt. 9, 18-26; Mk. 5, 21-43; Lk. 8, 40-56.

¹⁰⁾ Mt. 8, 23-27; Mk. 4, 35-41; Lk. 8, 22-25.

¹¹⁾ Mt. 14, 22-36; Mk. 6, 45-56; (Jo. 6, 16-24).

¹²⁾ Mt. 14, 13-21; Mk. 6, 30-44; Lk. 9, 10-17; (Jo. 6, 1-15) en Mt. 15, 29-39; Mk. 8, 1-10.

¹³⁾ Mt. 11, 4-5.

berg zult zeggen: „Hef u op en werp u in zee”, dan zal het gebeuren” ¹⁴).

In één woord: „Alles is mogelijk voor hem die gelooft” ¹⁵).

Jesus' lijdensvoorspellingen.

Jesus' bijzondere persoonlijkheid blijkt niet alleen uit de wonderen, die Hij wrocht, maar evenzeer uit zijn kennis, een kennis, die zich uitstrekt tot de toekomst.

Betrekkelijk kort na het begin van zijn openbaar optreden, laat Jesus duidelijk uitkomen, dat er een tijd zal komen, waarop zijn leerlingen alleen op deze wereld zullen moeten werken en waarin de Meester, de Bruidegom, van hen wordt weggenomen: „Kunnen de bruiloftsgasten treuren, zolang de bruidegom bij hen is? Maar de dagen zullen komen, dat de bruidegom van hen wordt weggenomen; dan zullen ze vasten” ¹⁶).

Later beschrijft Hij zijn lijden tot in kleine bijzonderheden: „Ziet, wij gaan op naar Jerusalem; en de Mensenzoon zal worden overgeleverd aan de opperpriesters en schriftgeleerden, en ze zullen Hem ter dood veroordelen. Ze zullen Hem overleveren aan de heidenen, om Hem te bespotten en te geselen en te kruisigen; maar op de derde dag zal Hij verrijzen” ¹⁷).

Herhaaldelijk kwam Hij hier op terug. Zo ook in de parabel van de boze wijngaardeniers ¹⁸).

Ook de heils- en verlossingsidee is onze tegenwoordige Evangelien niet onbekend.

Zelf getuigt Jesus, dat zijn dood een losprijs is voor velen: „Ook de Mensenzoon is niet gekomen om gediend te worden, maar om te dienen, en zijn leven te geven tot losprijs voor velen” ¹⁹).

Deze gedachte vinden we reeds met een enkel woord aangegeven in het Kindsheidverhaal: „Jesus zal zijn volk verlossen van zijn zonden” ²⁰). Johannes heeft tot taak het heil te doen kennen, dat bestaat in de vergiffenis der zonden ²¹). Als Verlosser wordt Jesus aangekondigd aan de herders ²²).

De betekenis van het Rijk Gods in Jesus' prediking.

Het Rijk Gods, dat Jesus predikte, ligt niet alleen in de toekomst,

¹⁴) Mt. 21, 21.

¹⁵) Mk. 9, 22.

¹⁶) Mt. 9, 15.

¹⁷) Mt. 20, 18-19.

¹⁸) cf. Mt. 21, 33-46; Mk. 12, 1-12; Lk. 20, 9-19.

¹⁹) Mt. 20, 28.

²⁰) Mt. 1, 21.

²¹) Lk. 1, 77.

²²) Lk. 2, 11.

is niet zuiver eschatologisch, maar is reeds tegenwoordig, m.a.w. we zouden de teksten in een verkeerd licht plaatsen, als we uitsluitend het eschatologisch karakter van Jesus' prediking zouden beklemtonen met voorbijzien van het actuele Rijk, dat reeds op deze wereld begint²³). Het Rijk der hemelen is niet alleen nabij, zoals Johannes de Doper predikt en met welk woord ook Jesus zijn prediking begint, maar het is reeds gekomen²⁴). Om dit te bewijzen beroept Jesus zich op de duiveluitdrijvingen: „Maar als Ik door Gods Geest de duivels uitdrijf, dan is ook het koninkrijk Gods onder u gekomen” (εφδασεν).²⁵).

Het Rijk is met Jesus' prediking begonnen: „De Wet en de Profeten waren tot aan Johannes van kracht; van toen af is het koninkrijk Gods verkondigd, en allen bestormen het met geweld”²⁶).

„Ja, midden tussen het joodse volk is het Godsrijk gekomen”²⁷).

Ook Markus legt eenzelfde getuigenis af: tot een goed willende Schriftgeleerde spreekt Jesus: „Gij zijt niet ver van het Koninkrijk Gods”²⁸).

Het Koninkrijk Gods is een genade, die men hier op aarde moet aannemen en vrucht doen dragen, om deel te hebben aan het Rijk in de toekomst: „Wie het Koninkrijk Gods niet aanneemt als een kind, zal er niet ingaan”²⁹).

Dit blijkt ook uit verschillende parabelen, b.v. die van den zaaier, waarin de verschillende gesteltenissen beschreven worden, waarmee men het Woord Gods kan aanvaarden³⁰).

Jesus, die in zijn bergrede en in heel zijn optreden een nieuwe godsdienstige stroming wilde scheppen, die ervan overtuigd was, dat het Evangelie van het Rijk over heel de wereld zou gepreekt worden³¹), die in de parabelen van het mosterdzaadje en het zuurdeeg de extensieve en intensieve kracht verkondigde, welke de prediking van het Rijk Gods op de wereld zou bezitten, m.a.w. die in deze parabelen verkondigt, dat het Rijk zich over heel de wereld zal uitbreiden en er diep op in zal werken; Jesus, die volgens de

²³) Buiten reeds geciteerde literatuur, kan men betreffende deze kwestie raadplegen: **Bartmann, B.**, Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern, Paderborn, 1904.

Id. Das Reich Gottes in der heil. Schrift. In: Bibl. Zeitfragen V, 4-5, Münster, 1912. **Mulders, Dr Alph.**, De prediking van het Rijk Gods en de Stichting der Kerk. In: Nederl. Kathol. Stemmen, 32 (1932) 38-48.

Vosté, M., Parabolae selectae Domini nostri Jesu Christi, 1a p., 1-36. Rome, 1929-1930.

²⁴) Cf. Mt. 3, 2; - Mt. 4, 17; Mk. 1, 15.

²⁵) Mt. 12, 28; cf. Lk. 11, 20.

²⁶) Mt. 11, 12.

²⁷) Lk. 17, 21.

²⁸) Mk. 12, 34.

²⁹) Mk. 10, 15.

³⁰) Mt. 13, 1-23; Mk. 4, 1-20; Lk. 8, 4-15.

³¹) Mt. 24, 14; Mk. 13, 10.

Evangelisten zijn dood te voren voorspelde en geen uitspraak wilde doen over de tijd van de ondergang der wereld ³²); deze Jesus, zo beschreven, komt niet overeen met het Jesusbeeld der eschatologen. Dit Jesusbeeld eist een Persoon op met een bredere voorstelling en een heel wat reëlere kijk.

Dit getuigt ook Jülicher: een zuiver eschatologisch idee van het Rijk Gods is onverenigbaar met verschillende parabelen ³³).

Tevens blijkt uit verschillende teksten, dat het Rijk Gods niet louter inwendig is, maar zich naar buiten manifesteert, al was het alleen maar door de prediking, de uitwendige tekenen, die de prediking vergezellen als duiveluitdrijvingen en genezingen, door het doopsel, de vervolgingen enz. ³⁴).

We kunnen na de lezing van deze teksten, die slechts dienen als voorbeelden en illustratie, redelijk veronderstellen, dat Jesus, zoals Hij in de Evangeliën wordt voorgesteld, de bedoeling had ook hier op aarde een Rijk te stichten, dat zich moest uitbreiden en groeien in de diepte, een Rijk, dat zich naar buiten zou manifesteren.

Jesus en zijn twaalf leerlingen.

Vanaf het begin van Jesus' openbaar optreden zien wij den Meester omringd met een kleine, uitverkoren groep, die groeide tot een twaalfstal, die den Meester altijd en overal volgden, die bij uitstek zijn leerlingen waren ³⁵).

Zij nemen een speciale plaats in bij Jesus' onderricht ³⁶). Zij krijgen een nadere uitleg van de parabelen en van alles wat zij niet begrijpen ³⁷).

Als Jesus niet aanstonds die uitleg geeft, vragen zij er om uit eigen beweging ³⁸). En dat niet een enkele maal, maar telkens opnieuw. „Zijt ook gij zonder inzicht?“, verwijt Jesus naar aanleiding van een vraag over de betekenis van een woord, gesproken tot de fariseën ³⁹). Maar onvermoeid blijft Jesus de gewenste uitleg geven.

Als zij den Meester verkeerd begrepen hebben, dan laat Jesus hen niet in hun valse overtuiging, maar dan wijst Hij er hen aanstonds op, hoe zij zich vergist hebben, hoe zij de zaken wèl moesten begrijpen.

³²) Parabel van het mosterdzaadje, cf. Mt. 13, 31-33; Mk. 4, 30-32; Lk. 13, 18-19. Betreffende het einde der wereld, cf. Mt. 24, 36.

³³) Ad. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, 567. Tübingen, 1910.

³⁴) cf. b.v. Mt. 9, 35 - 10, 42; Mt. 24, 9-14; Mt. 28, 18-20.

³⁵) cf. b.v. Mt. 4, 18 vv. 9, 35 vv. (1.p.).

³⁶) cf. Mt. 10 en parallelplaatsen.

³⁷) Mt. 13, 10-23 b.v.; id. 36-43.

³⁸) Mt. 13, 36.

³⁹) Mt. 15, 16.

Wanneer zij eens vergeten brood mee te nemen en Jesus hun zegt: „Let op, en wacht u voor het zuurdeeg van de fariseën en sadduceën”, meenden zij, dat Jesus die woorden sprak naar aanleiding van en in betrekking tot het feit, dat zij vergeten waren brood mee te nemen. Jesus laat hen niet in die waan: „Wat bespreekt gij toch met elkander, kleingelovigen? . . . Waarom begrijpt gij niet, dat Ik niet sprak over brood, (toen Ik zei) Wacht u voor het zuurdeeg der fariseën en sadduceën?”⁴⁰⁾

Het is merkwaardig, hoe deze ongeletterde mannen de neiging vertonen Jesus' woorden letterlijk op te nemen.

Anderen, zo b.v. Turretinus, een theoloog uit de zeventiende eeuw, menen uit dit voorval een tegenovergestelde conclusie te mogen trekken: Jesus' leerlingen zouden na een dergelijke terechtwijzing zich in de toekomst wel gewacht hebben in deze fout te vervallen⁴¹⁾. Dit lijkt ons echter in strijd met het karakterbeeld, dat de Evangeliën ons schilderen. De leerlingen worden voorgesteld als zeer vasthoudend aan hun zienswijze en niet gemakkelijk te veranderen in hun gedragslijn.

Bij een tweede vermenigvuldiging der broden komen zij opnieuw voor de dag met de gezonde vraag: „Hoe zullen we ons in een woestijn brood genoeg verschaffen, om zulk een grote menigte te verzadigen?” Zij denken niet aan de mogelijkheid van een nieuw wonder⁴²⁾.

Jesus moest hen verschillende malen terechtwijzen om hun eerezucht en hun verlangen naar de eerste plaatsen in het Nieuwe Rijk. Door een enkele vermaning werden zij niet bekeerd. Nog bij het Laatste Avondmaal is er onenigheid tussen de leerlingen over dit voor hen zo belangrijke punt⁴³⁾. Zelfs ná Jesus' verrijzenis blijken zij vol van de oude, joodse verwachtingen van een groot, aards en nationaal Messiaans koninkrijk: „Heer, zult Gij in deze tijd het koninkrijk voor Israël weer herstellen?”⁴⁴⁾.

De waarheid van deze stelling, dat men Jesus' woorden doorgaans letterlijk opneemt, vindt bovendien een krachtige bevestiging in het Johannes-evangelie. Daarom willen we hieruit enige voorbeelden kiezen om de conclusies uit de Synoptische Evangeliën beter te illustreren.

Als Jesus spreekt over het afbreken van de tempel, dan denken de toehoorders direct aan de tempel van Jerusalem, terwijl aan de

⁴⁰⁾ Mt. 16, 5-12; Mk. 8, 14-21.

⁴¹⁾ Turretinus, cf. opus et loc. cit. „Et si aliquoties tales locutiones proprie ab ipsis accipiebantur, sciebant a Christo se correctos fuisse, ut quum loquebatur de fermento Pharisaeorum” (pag. 527). Vgl. A. Kuyper, q.c. pag. 151.

⁴²⁾ Mt. 15, 33,

⁴³⁾ cf. Mt. 18, 1-3; 20, 20-23; Lk. 22, 24.

⁴⁴⁾ Handelingen 1, 6.

mogelijkheid van beeldspraak (dat Jesus met de tempel zijn lichaam bedoelt) niet gedacht wordt ⁴⁵).

Als Jesus bij de put van Sichem handelt over een onzichtbare spijs, denken de leerlingen aan materieel voedsel: „Heeft iemand Hem soms iets te eten gebracht?” Dat Jesus hier 'n geestelijk voedsel bedoelt, komt niet in de gedachte der leerlingen op. Zelfs een ontwikkeld man als Nikodemus begrijpt Jesus' woord over het herboren worden als een terugkeer tot de moederschoot: „Hoe kan een mens geboren worden, wanneer hij reeds op leeftijd is? Kan hij soms terugkeren in de schoot zijner moeder, en opnieuw geboren worden?” ⁴⁶).

In al die gevallen wordt dit verkeerd begrijpen door de Evangelisten aangestipt en volgt de juiste verklaring.

We kunnen hieruit concluderen, dat Jesus dikwijls in beeldspraak sprak, maar bij ieder beeld gaf Hij de nodige uitleg, minstens voor zijn leerlingen. Hij zorgde er steeds voor, dat zijn leerlingen het onderricht juist begrepen, en wanneer zij Jesus' woord verkeerd verstonden, wees Hij hen er op en legde Hij zijn woorden nader uit.

De leerlingen denken nooit op de eerste plaats aan de mogelijkheid van beeldspraak, maar verstaan Jesus' woorden gewoonlijk letterlijk, ook wanneer zij figuurlijk bedoeld zijn.

De Persoon van Jesus en de Instellingsteksten.

Naar aanleiding van deze gegevens, die de Evangelieën ons bieden omtrent Jesus' Persoon en zijn optreden, mogen wij bij de interpretatie van de Instellingsteksten met de volgende mogelijkheden rekening houden:

1. Het is mogelijk, dat in de Instellingsteksten een wonder of een wonderbaar feit verhaald wordt. Het zou onvoorzichtig zijn a priori te beweren, dat de beschrijving van een wonder in het verhaal van het Laatste Avondmaal te voren uitgesloten moet worden. Wij we nu bij de verklaring van de Instellingsteksten juist de zin willen vaststellen van deze teksten, zoals zij zich in onze tegenwoordige Evangelieën bevinden, is de vraag, of deze teksten in letterlijke of overdrachtelijke zin moeten worden opgenomen, volkomen gerechtvaardigd. We behoeven derhalve de letterlijke verklaring niet a priori uit te sluiten, omdat deze verklaring een wonder veronderstelt.

2. Eveneens mogen we rekening houden met Jesus' lijdensvoorspellingen: het is mogelijk, dat de Instellingsverhalen in betrekking staan met Jesus' lijden.

⁴⁵) Jo. 2, 19.

⁴⁶) cf. Jo. 4, 32-34; en 3, 3-5.

3. De instelling van een blijvende ritus is evenmin in strijd met de Evangeliën, zoals zij ons overgeleverd zijn.

4. In verband met het voorafgaande, is het niet onwaarschijnlijk, dat de leerlingen Jesus' woorden bij het Avondmaal in eigenlijke zin begrepen en wanneer we Jesus' wijze van handelen voor ogen houden, mogen we veronderstellen, dat zijn woorden bij het Avondmaal gemakkelijk te begrijpen waren: als er uitleg nodig was geweest, dan had Jesus deze zeker gegeven ⁴⁷).

In deze zin willen we de Instellingsteksten gaan onderzoeken: we willen rekening houden met de beschrijving van Jesus' Persoon en optreden, zoals deze ons in de Evangeliën wordt aangeboden. Alvorens we echter nader de Instellingsteksten gaan bestuderen, dienen we eerst onze aandacht te vestigen op de bijzondere omstandigheden, waarin deze woorden werden gesproken.

Art. 2.

DE VERHOUDING VAN PAASMAAL TOT AVONDMAAL.

In dit artikel willen we een onderzoek instellen naar de directe context van het Laatste Avondmaal. Wij willen ons hierbij niet bezig houden met de omstreden kwestie, of Christus de H. Eucharistie heeft ingesteld op de dertiende of veertiende Nisan; of dat Hij op de veertiende of vijftiende Nisan gestorven is; het gaat er ons alleen om vast te stellen, welk karakter de Evangeliën geven aan de maaltijd, waaronder Jesus de H. Eucharistie heeft ingesteld ⁴⁸).

⁴⁷) Deze stelling wordt ook door verschillende onafhankelijke critici, zij het in ander verband en met andere conclusies, gehouden. „Unser Herr hat keine Geheimnisse und Orakel verkündet, sondern in so elementarer Weise gesprochen, wie es dem Verständnis seiner Jünger, die doch einfache, ungebildete Leute waren, entsprach, er hat deshalb stets als Mensch, nicht als Theologe geredet. (J. Hoffmann, o.c. pag. 2). „Le Jésus des Evangiles synoptiques ne parle pas en rébus ni en savantes allégories”. (Réville, art. cit., 1908, pag. 31).

Vgl. Heitmüller, o.c. pag. 57.

⁴⁸) Cf. Arnold, August., Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten Liturgiegeschichtlichen Forschung. Freiburg i.B., 1937, pag. 57-73.

Frischkopf, B., o.c. 53-85.

Goguel, M., o.c. 59 v.v.

Goossens, o.c. 110-127.

Lagrange, Evangile selon Saint Marc, gec. uitg., pag. 354-363.

Voor een uitgebreid overzicht over de literatuur over deze kwestie, cf. Jeremias, o.c. pag. 10-13; Arnold, pag. 57.

§ 1. Afscheidsmaal en Paasmaal.

Alle Evangelisten en ook Sint Paulus plaatsen de Instelling van de H. Eucharistie op de vooravond van Jesus' lijden, „in de nacht, waarin Hij werd overgeleverd”⁴⁹⁾.

Wijl het nu boven alle twijfel verheven is, dat Jesus op Vrijdag is gestorven, had de Instelling dus plaats op Donderdagavond⁵⁰⁾.

Jesus is zich onder deze maaltijd bewust van zijn naderend einde. Hij beschouwt deze maaltijd als een afscheid: „Vurig heb Ik verlangd, eer Ik ga lijden, dit paasmaal met u te eten. Want Ik zeg u, dat Ik het niet meer zal eten, voor het zijn vervulling heeft bereikt in het koninkrijk Gods . . . Van nu af aan zal Ik de vrucht van de wijnstok niet meer drinken, totdat het koninkrijk Gods is gekomen”⁵¹⁾.

Jesus spreekt over het verraad en den verrader, Hij wijst hem zelfs aan⁵²⁾. Hij spreekt over verloochening en vluchten⁵³⁾.

In één woord: Jesus is zich ten volle bewust, wat er gaat gebeuren. Hij gaat sterven door de haat van zijn vijanden, door de geldzucht van een der zijnen: en nu zijn zij voor de laatste maal bij elkaar om afscheid te nemen.

Het is dus op de eerste plaats een afscheidsmaal. Daarnaast valt echter aanstonds het Paaskarakter op van deze maaltijd. Dat de Synoptici deze maaltijd voorstellen als een Paasmaal, kan men redelijkerwijs niet betwijfelen. Men leze slechts de teksten:

„Op de eerste dag der ongedesemde broden kwamen de leerlingen bij Jesus, en zeiden: Waar wilt Gij, dat we U de toebeidselen maken, om het paasmaal te eten? . . . En de leerlingen deden zoals Jesus hun had gelast, en maakten het paasmaal gereed. Toen nu de avond was gevallen, lag Hij met zijn twaalf leerlingen aan tafel aan. Terwijl zij nu aten, nam Jesus het brood . . . Daarna nam Hij de kelk . . .

En nadat zij de lofzang hadden gezongen, gingen zij naar de Olijfberg”⁵⁴⁾.

Of men vergelijke dit nog eens met de tekst van Lukas:

„Toen nu de dag der ongedesemde broden was gekomen, waarop het Pascha moest worden geofferd, stuurde Hij Petrus en Johannes heen, en zeide: Gaat voor ons het paasmaal bereiden, opdat we het eten”.

⁴⁹⁾ 1 Kor. 11, 23.

⁵⁰⁾ Mt. 27, 62; Mk. 15, 42; Lk. 23, 54; (Jo. 19, 31).
Mt. 26, 20; Mk. 14, 17; Lk. 22, 14; (Jo. 13, 1; 1 Kor. 11,23).

⁵¹⁾ Lk. 22, 14-18. Vgl. Mt. 26, 29; Mk. 14, 25.

⁵²⁾ Mt. 26, 20-25; Mk. 14, 17-21.

⁵³⁾ Lk. 22, 31-34. Cf. Mt. 26, 30-35; Mk. 14, 26-31.

⁵⁴⁾ Cf. Mt. 26, 17, 20, 30. Vgl. Mk. 14.

De leerlingen moesten vragen: „Waar is de zaal, waar Ik met mijn leerlingen het paasmaal kan houden. En hij zal u een grote opperzaal aanwijzen, van alles voorzien; maakt daar alles gereed.

Ze gingen heen, en vonden het, zoals Hij het hun had gezegd; en ze maakten het paasmaal gereed.

Op de vastgestelde tijd ging Hij aanliggen aan tafel, en de twaalf apostelen met Hem. En Hij sprak tot hen: Vurig heb Ik verlangd, eer Ik ga lijden, dit paasmaal met u te eten . . .”⁵⁵⁾

We kunnen uit deze teksten besluiten, dat deze maaltijd — althans volgens de Synoptische Evangeliën — plaats had op de eerste dag der ongedesemde broden, d.w.z. per se genomen op de 15de Nisan⁵⁶⁾, maar wijl reeds op de veertiende Nisan het zuurdeeg verwijderd werd uit de huizen, ontving deze laatstgenoemde dag, ook in de Rabbijnse literatuur⁵⁷⁾, de naam van eerste dag der ongedesemde broden. Het wordt voorgesteld, alsof Jesus' afscheidsmaal plaats heeft gehad op de veertiende Nisan, dus op de dag van de paasmaaltijd. De tekst van Markus-Lukas: „de dag, waarop men het Pascha offerde” laat geen twijfel over⁵⁸⁾.

Voortdurend wordt er gesproken over het Paasfeest in de geijkte termen: het paasmaal eten⁵⁹⁾, het paasmaal houden⁶⁰⁾, het paasmaal bereiden⁶¹⁾.

De maaltijd heeft plaats op de avond van de dag, waarop deze maaltijd werd voorbereid: „Toen nu de avond gevallen was”⁶²⁾.

De tijdsaanduiding bij Lukas kan op het eerste ogenblik iets vager en onbepaelder schijnen: „Toen nu de dag der ongedesemde broden gekomen was”⁶³⁾ en in het begin van dit hoofdstuk: „intussen begon het feest der ongedesemde broden te naderen . . .”⁶⁴⁾, maar bij nader toezien, als men leest, hoe het Paasmaal bereid wordt, en vooral als men de woorden hoort: „Vurig heb Ik verlangd dit paasmaal met u eten⁶⁵⁾, dan kan het niet anders, of het Paasmaal staat gereed op tafel, en de bewuste paasavond is gekomen.

Uit deze teksten kunnen we derhalve besluiten, dat, hoe men ook denkt over de eigenlijke, officiële paasviering en paasdatering in Jesus' stervensjaar, men in geen geval redelijkerwijs kan twijfelen aan het feit, dat de Evangelisten deze maaltijd beschouwd hebben

⁵⁵⁾ Lk. 22, 7-18.

⁵⁶⁾ Lev. 23, 6; Num. 28, 16.

⁵⁷⁾ cf. Strack (Herrmann L.) - Billerbeck (Paul), Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch, I, 987; II, 812 ff, München, 1922-28.

⁵⁸⁾ Mk. 14, 12; Lk. 22, 7.

⁵⁹⁾ Mt. 26, 17; Mk. 14, 12.

⁶⁰⁾ Mt. 26, 18.

⁶¹⁾ Mt. 26, 19. Cf. Strack-Billerbeck, l.c.

⁶²⁾ Mt. 26, 20; Mk. 14, 17.

⁶³⁾ Lk. 22, 7. Ἐλάθεν δε ἡ ἡμερα τῶν ἀζύμων.

⁶⁴⁾ Lk. 22, 1.

⁶⁵⁾ Lk. 22, 15.

als een Paasmaaltijd. Jesus heeft volgens hen de H. Eucharistie ingesteld onder of na een paasmaaltijd: zijn afscheidsmaal was een paasmaal.

Meer: zij hebben in het Paasmaal een zekere symboliek gezien van de H. Eucharistie: door de manier van voorstellen, vooral bij Lukas, staat de H. Eucharistie als het nieuwe paasmaal tegenover het oude paasmaal.

Lukas heeft immers in de lange tekst, die we als de authentieke beschouwen ⁶⁶⁾, eerst enige verzen gewijd aan het oude pasen en de paasviering en vervolgens beschrijft hij de Instelling van de H. Eucharistie. Dit alles in een harmonisch geheel. Hij verhaalt van een paasmaal en van een paasbeker: over beiden laat hij Jesus een toepasselijk woord zeggen.

Daarna verhaalt hij van het nieuwe maal, waarbij brood genomen wordt en van de nieuwe beker en ook hier hebben beide elementen hun eigen woord: „Dit is mijn Lichaam . . . Deze kelk is het nieuwe Verbond . . .”

Zoals dus het oude pascha, ingesteld op de vooravond van de bevrijding uit Egypte, ieder jaar opnieuw gevierd moest worden, zo heeft Jesus op de vooravond van de dag, waarop Hij zijn bloed ging storten voor het heil van velen een altijddurende gedachtenis willen instellen: „Doet dit tot mijn gedachtenis” ⁶⁷⁾.

Men zou hier tegen kunnen opwerpen, dat de Synoptici, en vooral Matteus en Markus, alleen de voorbereiding beschrijven, maar van de eigenlijke paasmaaltijd niets zeggen.

Deze opwerping echter verliest haar zin, als men bedenkt, dat voorbereiding en maaltijd praktisch bij elkaar aansluiten en dat het niet in de bedoeling lag van de Evangelisten om een volledig beeld te geven van een joodse paasmaaltijd met al zijn gebruiken, maar juist van het bijzondere van deze paasmaaltijd, nl. de Instelling van de H. Eucharistie.

Zo zijn zij er volkomen in geslaagd een bijzonder licht te werpen op het innige verband, dat er bestaat tussen het oude paasfeest en de nieuwe instelling van de H. Eucharistie.

§ 2. Paasmaal en Eucharistie.

De Instelling van de H. Eucharistie heeft volgens het getuigenis der Synoptici plaats gehad onder een paasmaaltijd: althans zij hebben de zaken zo voorgesteld, dat de teksten die uitleg eisen.

Kunnen we nu verder gaan en enigszins nader bepalen op welk

⁶⁶⁾ De kwestie van de „lange of korte Lukastekst” wordt in het volgend hoofdstuk behandeld.

⁶⁷⁾ Lk. 22, 19.

moment van deze rituele maaltijd de Instelling heeft plaats gehad? Om deze vraag te kunnen beantwoorden, moeten we eerst het verloop van de joodse paasmaaltijd vaststellen, daarna de bijbelse gegevens naar voren brengen over de tijd der Instelling, waarna we kunnen trachten de gebeurtenissen van die bijzondere avond nader te reconstrueren.

1. Het verloop van de joodse paasmaaltijd.

Op de veertiende Nisan werd ieder jaar door het joodse volk een rituele maaltijd gehouden, waarbij zij de Uittocht herdachten uit het Land van Egypte ⁶⁸).

De maaltijd begon met het rondgeven van een beker, waarbij een zegewens werd uitgesproken: Gezegend zijt Gij, Heer, onze God, Koning van de wereld, die de vrucht van de wijnstok voortbrengt. Gezegend zijt Gij . . . die ons hebt uitverkoren uit alle volkeren, en ons geheiligd hebt door Uw geboden . . . (Deze beker noemen we de eerste beker).

Hierna had een handwassing plaats en werden enige gebeden gezegd, die toepasselijk waren op deze feestdag.

Nu wordt de tafel gereed gemaakt. Bittere kruiden worden aangebracht. Er wordt van geproefd (beeld van de bitterheid van de slavernij in Egypte). De ongedesemde broden worden op tafel opgediend met de woorden: Dit is het brood van onze armoede en van onze verdrukking, dat onze voorouders hebben gegeten in Egypte. Alwie honger heeft, kome en ete. Alwie het nodig heeft, nadere en ete van dit paasmaal. (Dit jaar hier, het volgend jaar in het land van Israël; dit jaar als slaven, het volgend jaar bevrijd!) ⁶⁹).

Dan staat de jongste van het gezelschap op om te vragen, wat dit alles toch beduidt. De huisvader geeft de gewenste uitleg: hij verhaalt van het eerste paasfeest, van de verdrukking in Egypte, van de verlossing door Jahweh. Hij legt de betekenis van de verschillende, symbolische spijsen uit, die zich op de paasdis bevinden. Onder deze preek of haggada wordt er een tweede beker met wijn rondgegeven, waarbij wederom de bovengenoemde woorden worden gesproken: Gezegend zijt Gij, Heer, onze God, Koning van de

⁶⁸) Cf. Exodus 12. — Arnold, o.c. 73-83; Strack-Billerbeck, o.c. IV, I, 54-76.

Berning, W., Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form, Münster, i.W., 1901, S. 22-257.

Bickell, G., Messe und Pascha . . . Mainz, 1872.

Dalman, G., Jesus-Jeschua, pag. 98-166, Leipzig, 1922; id. Ergänzungen und Verbesserungen zu Jesus-Jeschua, S. 8-12, Leipzig, 1929.

Hanssens, J. M., De ritibus paschalibus et eucharisticis in ultima coena, Periodica de re morali, canonica, liturgica 16 (1927) 238-257. Vgl. id. L'agape et l'Eucharistie. In: Ephemerides Liturgicae 41 (1927) 525-548; 42(1928) 545-571; 43(1929) 177-198; 520-529.

⁶⁹) Latere toevoeging.

wereld, die de vrucht van de wijnstok voortbrengt . . . De Hallel-Psalmen 113-114 worden aangeheven.

Thans begint de maaltijd, welke wordt ingezet met een soort voor-tafel: de handen worden opnieuw gewassen; de broden worden gezegend, gebroken en rondgedeeld; een ieder eet van de broden en de bittere kruiden.

Daarna het hoofdgerecht of eigenlijke paasmaaltijd: het paaslam wordt genuttigd: een ieder kan zich naar hartelust verzadigen, want na deze maaltijd mag niets meer gegeten worden. Het is echter in later tijden gebruikelijk geweest na deze eigenlijke maaltijd nog een bete broods te nuttigen van het zg. aphicomēn, een gedeelte van het brood, dat men bij het voorgerecht terzijde had gelegd. Wanneer echter dit gebruik ontstaan is, kan men niet met zekerheid aangeven. Of derhalve dit gebruik reeds ten tijde van Christus bestond, is onzeker.

Dan wordt een derde beker ingeschonken, de kelk der zegening, zo genoemd om de dankzegging, die bij het nuttigen van deze beker plaats had voor Gods menigvuldige weldaden.

Ten slotte volgde een vierde en laatste beker met de „lofzang” of het tweede gedeelte van het Hallel (Ps. 115-118 en 23 of 136).

2. De plaats van de eucharistische viering in de paasmaaltijd.

De gegevens uit de gewijde schrijvers.

We willen nu onderzoeken, wanneer Jesus onder deze plechtigheid, zo juist beschreven, het brood geconsacreerd heeft; welke beker de eucharistische beker werd.

De Evangelisten zijn zeer sober in het verschaffen van gegevens. Zij spreken bijna met geen enkel woord over de zo juist beschreven gebruiken: zoals we reeds opmerkten, lag het niet in hun bedoeling ons een beschrijving te geven van een joodse paasmaaltijd, maar zij wilden eerst en vooral het bijzondere van deze avond onderstrepen. De joodse ritus had hierbij voor hen minder betekenis. Dit is een reden om zeer voorzichtig te zijn in onze conclusies: we hebben te weinig gegevens en we kunnen niet eens met zekerheid bewijzen, dat Jesus bovenstaande ritus precies heeft gevolgd.

De Evangelisten nu delen ons het volgende mee:

De Instelling had, volgens Matteus-Markus, plaats onder de (paas)-maaltijd: „Terwijl zij nu aten, nam Jesus het brood . . .”⁷⁰⁾. Beide Evangelisten gebruiken deze term: „terwijl zij nu aten” voor de tweede keer; de eerste maal vertelden zij hierna van het verraad

⁷⁰⁾ Mt. 26, 26; Mk. 14, 22.

van Judas ⁷¹). We hebben hierin misschien een gegeven, dat de maaltijd reeds betrekkelijk gevorderd was, of mogelijk hebben we hier te doen met de boven aangegeven verdeling van voormaaltijd en eigenlijke maaltijd.

Alleen van het brood wordt door Matteus-Markus uitdrukkelijk gezegd, dat Jesus het onder de maaltijd nam. Van de beker wordt alleen gezegd: „daarna nam Hij de kelk . . .” ⁷²). Schijnbaar volgt deze handeling onmiddellijk na de consecratie van het brood.

Ten slotte merken beiden nog op, dat na de Instelling de lofzang gezongen werd: „En nadat zij de lofzang hadden gezongen . . .” ⁷³).

Lukas begint met een inleidend woord op het paasmaal: „Vurig heb Ik verlangd, eer Ik ga lijden, dit paasmaal met u te eten . . .”. Daarna spreekt hij over het rondgeven van een (paas)beker: „Toen nam Hij een kelk, sprak het dankgebed uit, en zeide: Neemt en verdeelt hem onder elkander . . .” ⁷⁴). Dit heeft plaats voor de Instelling.

Daarna verhaalt hij de Instelling. Bij het brood wordt geen tijd bepaald.

Bij de consecratie van de wijn, merkt de evangelist op: „Zo ook de kelk, na het Avondmaal” ⁷⁵).

Uit het voorafgaande blijkt, dat Matteus-Markus de consecratie van het brood en van de beker onder de maaltijd plaatsen en beide handelingen onmiddellijk op elkander laten volgen.

Lukas daarentegen plaatst de consecratie van de beker na de maaltijd. Of deze consecratie onmiddellijk op die van het brood volgde, kunnen we niet met zekerheid uit zijn tekst afleiden: het „na de maaltijd” bij de beker laat minstens de mogelijkheid open, dat de maaltijd of een gedeelte van de maaltijd tussen beide consecraties plaats had. Maar het blijft mogelijk, dat de Consecratie van het brood tegen het einde van de maaltijd geschiedde.

Met deze gegevens willen we trachten enigszins nader aan te tonen, op welk ogenblik van de joodse paasmaaltijd Jesus aan de Apostelen het brood gaf, waarvan Hij sprak: „Dit is Mijn Lichaam”, en de beker met wijn, waarvan Hij getuigde: „Dit is Mijn Bloed van het Verbond”.

Reconstructiepoging.

Sommigen, o.a. Th. Zahn, houden, dat de paasbeker van Lukas de eerste beker is geweest van het paasmaal. Als bewijs daarvoor

⁷¹) Mt. 26, 21; Mk. 14, 18.

⁷²) Mt. 26, 27; Mk. 14, 23.

⁷³) Mt. 26, 30; Mk. 14, 26.

⁷⁴) Lk. 22, 14-18.

⁷⁵) Lk. 22, 20.

beroept Zahn zich op de joodse zegenformule: Gezegend zijt Gij . . . die de vrucht van de wijnstok voortbrengt ⁷⁶⁾.

Hij meent in Jesus' woord: „Van nu af zal Ik de vrucht van de wijnstok niet meer drinken . . .” een toespeling te zien op deze joodse tekst. In beide teksten ligt eenzelfde hebreeuwse of aramese vorm ten grondslag: de vrucht van de wijnstok, פְּרִי הַיַּיִן

De consecratieformule van het brood: Dit is mijn Lichaam, zouden we dan in verband kunnen brengen met de broodformule van de paasritus: „Dit is het brood van onze armoede en onze verdrukking”.

Th. Zahn ziet hierin dan een confirmatie voor de korte Lukas-tekst: Hauck bewijst hiermee het symbolisch karakter van Jesus' woorden ⁷⁷⁾.

Deze hypothese lijkt ons echter zeer onwaarschijnlijk.

Het is mogelijk, dat Jesus' woord bij de eerste beker een toespeling bevat op de joodse zegenwens, maar deze zegenwens werd niet alleen bij de eerste beker, maar ook bij de tweede beker van het paasmaal gebruikt. Bij gevolg kan deze eerste beker van Lukas evengoed de tweede beker van het joodse paasmaal zijn. Het verband tussen de Consecratieformule van het brood: Dit is mijn Lichaam . . . en de joodse formule: Dit is het brood . . . is zeer onduidelijk. Zahn geeft dit toe, als hij opmerkt: „Was Jesus damit von dem Brot in seiner Hand sagt, ist freilich etwas sehr anderes, als was der israelitische Hausvater beim Brechen und Darreichen des von ihm zerbrochenen Brotes zu sprechen pflegte; aber die Reihenfolge ihrer einzelnen Teile hat Jesus bis dahin an die Bräuche des Passahmahls angeschlossen” ⁷⁸⁾.

Het laatste argument, nl. „die Reihenfolge” is eveneens zonder waarde, wijl ook bij de eigenlijke maaltijd (de voortafel) broden werden gebroken enz. Daarbij komt nog, dat in deze hypothese geen rekening wordt gehouden met de gegevens van Matteus-Markus: door hun tweevoudig „terwijl zij aten”, insinueren zij dat de maaltijd bij de broodconsecratie reeds enige tijd aan de gang is.

Als Lukas derhalve in deze verzen ceremonies van het joodse pasen heeft beschreven, wat niet door allen wordt gehouden ⁷⁹⁾, dan lijkt het ons veel waarschijnlijker, dat Jesus' woord over het paaslam behoort tot de zg. haggada, en dat de eerste beker van Lukas bijgevolg de tweede beker zou zijn van het joodse paasmaal.

⁷⁶⁾ Zahn, Th., Das Evangelium des Lukas, Kommentar zum N.T., 3/4te Aufl. S. 674. (Leipzig, Erlangen, 1920).

⁷⁷⁾ Hauck, D. Friedrich. Das Evangelium des Lukas, Theologischer Handkommentar zum N. T., Leipzig, 1934, S. 263.

⁷⁸⁾ Zahn, Das Evangelium des Lukas, S. 675.

⁷⁹⁾ Cf. Benoit, Pierre, Le récit de la Cène dans Lc. XXII, 15-20, étude de critique textuelle et littéraire. Revue Biblique 48 (1939), pag. 381. „Il ne l'est pas moins d'y vouloir reconnaître un trait du repas pascal que les autres évangiles auraient passé sous silence . . .”

Dit komt zeer goed overeen met de vermoedelijke plaats van de Instelling: we houden hieromtrent het volgende voor het meest waarschijnlijk:

Voor de eigenlijke consecratie beschikken we over twee aanwijzingen: het „terwijl zij aten” van Matteus-Markus; en het „na de maaltijd” van Lukas. Deze opmerkingen gelden respectievelijk het brood en de beker.

Als men nu voor de Consecratiebeker de derde beker verkiest, dan komen deze gegevens het best tot hun recht. Immers van deze beker kan men met evenveel recht zeggen, dat hij gedronken werd onder als na de maaltijd. De maaltijd is bij deze beker immers in zekere zin afgelopen en van de andere kant is het begrijpelijk, dat een beker, die onmiddellijk na een maaltijd gedronken wordt, nog beschouwd wordt als een gedeelte van de maaltijd. De derde beker komt dus het best overeen met de tijdsopgave van de drie Evangelisten.

Opmerkelijk is vervolgens, dat Matteus-Markus juist hier het woord „dankzeggen, εὐχαριστήσας ” gebruiken. Bij deze beker had een dankzegging plaats.

De derde beker droeg ten slotte de naam van „kelk der zegening”. Hoewel deze benaming, die we ook bij Sint Paulus vinden voor de eucharistische beker ⁸⁰⁾ geen urgent bewijs behoeft te zijn, wijl Sint Paulus redenen te over had om de eucharistische beker met deze naam te verheerlijken, toch behoeven we een toespeling op de Paasbeker niet uit te sluiten.

We achten het dus zeer waarschijnlijk, dat Jesus de derde beker geconsacreerd heeft.

Wat de broodconsecratie betreft, hebben we te kiezen tussen twee mogelijkheden:

We kunnen deze plaatsen bij de z.g. voortafel, waar brood werd gezegend, gebroken en rondgedeeld. In dit geval ligt er een geruime tijd tussen de consecratie van het brood en die van de beker.

Beter is het misschien de consecratie van het brood te plaatsen bij de nuttiging van het z.g. aphicomen (een gedeelte van het brood, dat men bij het voorgerecht terzijde had gelegd): dit geschiedde tegen het einde van de paasmaaltijd. Zo komt het tweevoudige „terwijl zij aten” van Matteus-Markus het best tot zijn recht.

Al behoeven we er niet direct de waarde aan te hechten, die Strack-Billerbeck ⁸¹⁾ er aan toekent (nl. het eerste „terwijl zij aten” zou terugslaan op de voortafel, het tweede op de eigenlijke maaltijd), toch maakt het de indruk, dat de maaltijd reeds aanmerkelijk gevorderd was.

Als moeilijkheid tegen deze hypothese blijft echter bestaan, dat

⁸⁰⁾ 1 Kor. 10, 16.

⁸¹⁾ Strack-Billerbeck, o.c. 75.

het gebruik van het aphicomen ten tijde van Christus niet strikt te bewijzen is. Uit het onzekere element, dat hier derhalve overblijft, volgt, dat we uit deze hypothese geen verdere, en allerm minst zekere gevolgtrekkingen mogen trekken in verband met de verklaring van de teksten.

Conclusie.

Uit het tweede artikel blijkt het nauwe verband tussen Paasmaal en Eucharistie. De plaats van de H. Eucharistie als instelling loopt min of meer parallel met die van het joodse pasen. De teksten insinueren, wat Sint Paulus uitdrukkelijk zegt in zijn eerste Korinten brief: „Want ook ons Pascha is geslacht: en dat is Christus”⁸²).

We willen niet voorbarig op de interpretatie van de Instellingsteksten vooruit lopen, maar wel menen we thans reeds te mogen vaststellen, dat er nauw en werkelijk contact moet bestaan tussen Christus' Verlossingswerk op het Kruis en de instelling van de H. Eucharistie.

Het joodse paasfeest immers was niet alleen een bevrijdingsoffer en teken van de verlossing uit de slavernij van Egypte, maar dezelfde ceremonies werden ieder jaar herhaald: het paaslam was tevens een herinneringsoffer aan hetgeen eenmaal geschiedde. Wil het nieuwe pasen een werkelijke parallel zijn van het oude, beter, wil het nieuwe Pasen werkelijk de vervulling zijn van de voorafbeelding, dan moet er een nauw contact bestaan tussen het offer van onze bevrijding, tussen Kalvarië en de gedachtenisviering. Deze laatste moet op een of andere wijze het teken van onze Verlossing bevatten: ja, hoe inniger en hoe werkelijker de gedachtenisviering het Kruisoffer uitbeeldt, met des te meer recht konden de Evangelisten het Avondmaal als een nieuw Pasen voorstellen. In het vervolg van onze uiteenzetting hopen we dit alles nader te verklaren.

⁸²) 1 Kor. 5. 7.

HOOFDSTUK II.

DE AUTHENTIEKE TEKSTEN.

Als we de kwestie van de lange of korte Lukastekst een ogenblik buiten beschouwing laten, dan constateren we, dat de Instellingsteksten zeer accuraat zijn overgeleverd: de handschriften geven slechts enige, kleine varianten, waarvan de meeste nog buiten de eigenlijke consecratiewoorden liggen.

Dit blijkt duidelijk uit de grote kritische uitgaven van Tischendorf, B. Weiss, Westcott en Hort, van Soden, die alle praktisch dezelfde tekst geven.

De meest omstreden kwestie is en blijft echter de Lukastekst.

Naar aanleiding daarvan verdelen we dit hoofdstuk in drie artikelen:

1. De teksten van Matteus, Markus en Paulus.
2. De Lukastekst.
3. De authentieke tekst door Christus gebezigd.

Art. 1.

DE TEKST VAN MATTEUS, MARKUS, EN PAULUS.

We houden de tekstlezing van Nestle ¹⁾, want hoewel we over een of andere lezing van gedachten zouden kunnen wisselen, is het zeer moeilijk om met zekerheid een andere lezing vast te stellen. Bovendien geeft deze tekst de eensluidende resultaten van de grote tekstcritici, zodat deze lezing wetenschappelijk verantwoord is ²⁾.

Matteus 26, 26-28.

De kleinere varianten en de zwak betuigde lezingen gaan we stilzweigend voorbij.

Alleen wijzen we op de verandering van εὐλογήσας in ευχαριστήσας (vers 26) in verschillende codices van de Koinegroep, duidelijk onder harmoniserende invloed.

¹⁾ E. Nestle, *Novum Testamentum Graece et Latine*, ed. 17ma. Stuttgart, 1941.

²⁾ Vgl. buiten de kritische uitgaven van Tischendorf, Westcott-Hort, Weiss, van Soden, Legg, Merk, Vogels enz.

Berning, W., o.c. S. 22-25. Goguel, o.c. 105-108.

De enige belangrijke variant, die bovendien de eigenlijke consecratieformule betreft, is de invoeging van *καινης* tussen *της* — *διαθήκης*.

Deze lezing wordt betuigd door verschillende codices van de Koinegroep, door Codex Ephraem (C) en Codex Bezae (D), de latijnse en syrische vertalingen. Bij Markus hebben we eenzelfde verschijnsel, maar hier ontbreken C en D.

v. Soden beschouwt het bij Matteus als authentiek, bij Markus als toevoegsel. De andere kritische uitgaven laten het in beide gevallen weg.

De laatste is de meest waarschijnlijke lezing, wijl de oudste en beste handschriften dit woord missen. (Vgl. B. S. en papyri 37 en 45). Hoogstwaarschijnlijk is dit woord toegevoegd onder harmoniserende invloed.

Maar welke lezing men ook verkieze, de zin van de tekst wordt er in geen geval door veranderd, omdat, zoals we in het volgend hoofdstuk nader zullen bestuderen, deze tekst een toespeling bevat op het Verbond in Exodus 24, 8: tegenover dit (eerste en oude) Verbond staat noodzakelijk een nieuw Verbond, dat als de verwezenlijking van de voorafbeelding tevens met volle recht *ἡ διαθήκη*, het Verbond genoemd kan worden ³⁾.

De herhaling van het lidwoord „*τὸ αἷμά μου (το) τῆς διαθήκης*” is hoogstwaarschijnlijk niet authentiek, daar het weggelaten wordt door B. S. D. enz.

Derhalve heeft Jesus volgens Matteus van het brood gezegd: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*.

Van de beker met wijn: *τοῦτό γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεςιν ἁμαρτιῶν*.

Markus, 14, 22-24.

De invoeging van *φαγετε* komt duidelijk voort uit harmonisatietendens. Het woord „*καινης*” wordt eenstemmig als een toevoeging beschouwd. De woorden „*εις αφεσιν αμαρτιων*” van Codex Freerianus(W), enige codices van de Ferrar-groep en een oud latijns handschrift (a), zijn zeker uit Matteus overgenomen.

De tekst van Markus betreffende het brood luidt derhalve: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*.

Betreffende de beker: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*.

³⁾ Cf. Lagrange, *Evangile selon Saint Marc* (grec. uitg.), 380. „Si le sang de Jésus est le sang de l’alliance, il va de soi qu’il s’agit d’une alliance nouvelle, ou plutôt de la véritable alliance, dont la première n’était que la figure”.

Het λαβετε, φαγετε komt naar alle waarschijnlijkheid uit de tekst van Matteus. De korte kernachtige tekst van Sint Paulus heeft men op verschillende wijzen proberen aan te vullen. Dit vooral bij Sint Paulus' brood-formule.

Achter de woorden τὸ ὑπὲρ ὑμῶν voegen α_3 verschillende handschriften van de Koinegroep, *d*, *e*, de Peschitto, gothische vertaling enz. κλωμενον toe. De Westerse tekst(D) heeft θρυπτομενον. De egyptische en armenische vertalingen διδομενον. Codex *f* en de Vulgaat lezen: quod pro vobis tradetur. De variatie in het toevoegen is het sterkste bewijs tegen het oorspronkelijk karakter van iedere nadere precisering van Paulus' woord.

De tekst van Paulus luidt dus: τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Bij de beker: τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐάν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

We kunnen dus met recht besluiten, dat onze teksten naar de zin absoluut vast staan; dat de varianten onbeduidend zijn en op geen enkele wijze en in geen geval enige verandering brengen in de betekenis en de zin van de Instellingswoorden.

Art. 2.

ONDERZOEK NAAR DE LUKASTEKST.

Terwijl de teksten van Matteus, Markus en Paulus geen belangrijke tekstkritische moeilijkheden bieden, en het daar slechts gaat over kleinere varianten, die de zin der woorden nauwelijks wijzigen, stelt de Lukastekst ons voor een heel wat moeilijker en ingewikkelder probleem ⁴⁾.

Het gaat hier immers niet over enige onbeduidende verschillen, die geen verandering van betekenis met zich brengen, maar het gaat hier over een ingrijpende tekstverlenging of tekstverkorting. Er bestaan namelijk verschillende lezingen van de Lukastekst, die we tot twee groepen kunnen herleiden: de zg. lange Lukastekst met een paasbeker en eschatologische tekst en de Consecratiebeker;

⁴⁾ Voor een uitgebreid overzicht over de literatuur betreffende de Lukastekst, cf. Jeremias, pag. 42; Lohmeyer, Theol. Rundschau 9 (1937) 178 ff.

We willen volstaan met de volgende schrijvers te vermelden:

Bate, H. N., 'The „shorter Text“ of St Luke XXII, 15-20. In: Journal of theological Studies, 28 (1927) 362-368.

Benoit, P., art. cit.

van de andere kant de korte Lukastekst met slechts één beker. Deze éne beker (de Peschitto buiten beschouwing gelaten) is dan de paasbeker met eschatologische tekst. De Consecratiebeker ontbreekt.

De vraag naar de tekst van Lukas komt dus neer op de vraag, of de Consecratiebeker werkelijk bij het Avondmaal behoort ⁵⁾; of, bestaan er meerdere Avondmaaltypen ⁶⁾?

Het belang van de oplossing van dit probleem, voor wie de zin van de Avondmaaltteksten wil vaststellen, is duidelijk. We kunnen deze vraag niet zonder meer voorbijgaan, maar we dienen ons standpunt in deze te bepalen en te verantwoorden, te meer daar tegenwoordig de korte Lukastekst door velen als de authentieke wordt erkend ⁷⁾.

In een eerste paragraaf geven we een overzicht van de verschillende teksttypen. Vervolgens de argumenten voor de lange Lukastekst (§ 2). Ten slotte het twijfelachtig karakter van de korte Lukastekst (§ 3).

§ 1. De verschillende teksttypen.

I. De lange Lukastekst (Lukas 22, 15-20).

15. En Hij sprak tot hen: Vurig heb Ik verlangd, eer Ik ga lijden, dit paasmaal met u te eten. 16. Want Ik zeg u, dat Ik het niet meer zal eten, vóór het zijn vervulling bereikt in het koninkrijk Gods. 17. Toen nam Hij een kelk, sprak het dankgebed uit, en zeide: Neemt en verdeelt hem onder elkander. 18. Want Ik zeg u: Van nu af aan zal Ik de vrucht van de wijnstok niet meer drinken, totdat het koninkrijk Gods is gekomen.

19. Toen nam Hij brood, sprak een dankgebed uit, brak het, gaf het hun, en sprak: Dit is mijn Lichaam, dat voor u wordt overgeleverd; doet dit tot mijne gedachtenis.

20. Zo ook de kelk, na het Avondmaal; en Hij sprak: Deze is het Nieuwe Verbond in mijn Bloed, dat voor u wordt vergoten.

Burkitt, F. C., On Luke 22, 17-20. In: *The Journal of theological Studies*, 28 (1927) 178-181.

Goguel, o.c. pag. 108-117.

Goossens, W., o.c. 101-109.

Poot, L. D. T., *Het Oud-christelijk Avondmaal in zijn historische perspectieven*, Wageningen, 1936, pag. 72-82.

Porporato, F. X., *De Lucana pericope 22, 19b - 20*. In: *Verbum Domini* 13 (1933) 114-122.

⁵⁾ Cf. Otto, Rudolf, o.c. S. 211.

⁶⁾ Cf. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn, 1926. (S. 210 ff.)

⁷⁾ Voorstanders van de korte Lukastekst o.a. Bate, Burkitt, Jeremias, Otto, Lietzmann enz.

Deze lezing vindt men in alle griekse codices, behalve D, welk handschrift vers 19 c en 20 weglaat.

Bovendien kan men deze „langere” tekst vinden in meerdere codices van de oud-latijnse vertaling, nl. *c*, *q*, *r*, *r*², *f*, *aur.*, de Vulgaat, in de sahidische, bohairische en aethiopische vertaling.

II. De korte Lukastekst.

A. Het syrisch handschrift van Cureton:

15. En Hij sprak tot hen: Vurig heb Ik verlangd, eer Ik ga lijden, dit paasmaal met u te eten. 16. Want Ik zeg u: dat Ik het niet meer zal eten, vóór het zijn vervulling bereikt in het koninkrijk Gods.

19. Toen nam Hij brood, sprak een dankgebed uit, brak het, gaf het hun, en sprak: Dit is mijn Lichaam, dat voor u; doet dit tot mijne gedachtenis.

17. Toen nam Hij een kelk, sprak het dankgebed uit, en zeide: Neemt en verdeelt hem onder elkander. 18. Want Ik zeg u: Van nu af aan zal Ik de vrucht van de wijnstok niet meer drinken, totdat het koninkrijk Gods is gekomen.

B. Het syrisch handschrift van de Sinaï:

15. En Hij sprak tot hen: Vurig heb Ik verlangd, eer Ik ga lijden, dit paasmaal met u te eten. 16. Want Ik zeg u: dat Ik het niet meer zal eten, vóór het zijn vervulling bereikt in het koninkrijk Gods.

19. Toen nam Hij brood, sprak een dankgebed uit, brak het, gaf het hun, en sprak: Dit is mijn Lichaam, dat voor u wordt overgeleverd; doet dit tot mijne gedachtenis.

En na het Avondmaal, nam Hij een kelk, sprak een dankgebed uit en zeide: Neemt en verdeelt hem onder elkander: dit is mijn Bloed, het Nieuwe Testament. 18. Want Ik zeg u: Van nu af aan zal Ik de vrucht van de wijnstok niet meer drinken, totdat het koninkrijk Gods is gekomen.

C. De oud-latijnse handschriften *b*, *e*.

Deze handschriften geven dezelfde tekst als het syrisch handschrift van Cureton, maar laten 19b weg, nl. de woorden: „dat voor u; doet dit tot mijne gedachtenis”.

D. De oud-latijnse handschriften *a*, *d*, *ff*², *i*, *l* en D.

15. En Hij sprak tot hen: Vurig heb Ik verlangd, eer Ik ga lijden, dit paasmaal met u te eten. 16. Want Ik zeg u, dat Ik het niet

meer zal eten, vóór het zijn vervulling bereikt in het koninkrijk Gods. 17. Toen nam Hij een kelk, sprak het dankgebed uit, en zeide: Neemt en verdeelt hem onder elkander. 18. Want Ik zeg u: Van nu af aan zal Ik de vrucht van de wijnstok niet meer drinken, totdat het koninkrijk Gods is gekomen.

19. Toen nam Hij het brood, sprak een dankgebed uit, brak het, gaf het hun, en sprak: Dit is mijn Lichaam.

19b en vers 20 ontbreken.

E. De syrische Peshitto.

Deze tekst heeft de gewone lange Lukastekst, maar laat vers 17 en 18 achterwege.

§ 2. Argumenten voor de authenticiteit van de lange Lukastekst.

1. Algemeenheid en verspreiding van de lange Lukastekst.

Alle griekse handschriften, behalve D, geven de lange Lukastekst. Daar komt nog bij, dat ook in het Westen deze tekst bekend is: vooreerst in verschillende oud-latijnse handschriften, nl. *c*, *q*, *r*, *r*², *f*, die eveneens de lange Lukastekst weergeven. En vervolgens leggen verschillende handschriften van de zg. korte Lukastekst getuigenis af van het bestaan van de lange Lukastekst, namelijk:

— de syrische Peschitto.

— het syrisch handschrift van de Sinaï, dat in ieder geval een Consecratiebeker kent en sporen vertoont van de lange Lukastekst in de woorden: ἡ καινή διαθήκη.

— het syrisch handschrift van Cureton. De woorden: „dat voor u; doet dit tot mijne gedachtenis.” (19b), die eigen zijn aan de lange Lukastekst en die men niet vindt in de latijnse teksten *b* en *e*, zijn waarschijnlijk een overblijfsel van de lange Lukastekst. Want wanneer men deze woorden uit Sint Paulus zou aangevuld hebben, waarom zou men dan niet tevens de Consecratiebeker van St Paulus hebben overgenomen?

Ten slotte wordt het vroegtijdig bestaan en de verbreiding van de lange Lukastekst in het Westen bewezen uit verschillende auteurs als Marcion, Tatianus en Justinus ⁸⁾.

⁸⁾ Cf. Benoit, art. cit. „D'abord ils confirment son existence dès le IIe siècle . . . (Marcion, Justin, Tatiën). Plus importante que cette attestation dans le temps est celle que ces écrivains apportent dans l'espace; avec Marcion, Justin et Tatiën, la leçon longue cesse d'être purement orientale (voir déjà d'ailleurs six codd. de la vet. lat. et la Vulgate), et encore moins purement égyptienne. Ces auteurs ont vécu en Occident et connu sa tradition; s'ils ne suivent pas le texte court, c'est, ou bien que le connaissant ils ne l'ont pas approuvé, ou bien qu'ils ne l'ont pas connu” (pag. 359).

Dat Marcion de lange Lukastekst gelezen heeft, blijkt uit het werk van Tertullianus tegen Marcion ⁹⁾: „Professus itaque se concupiscentia concupisse edere Pascha ut suum . . . accepit panem et distributum discipulis, corpus illum suum fecit, Hoc est corpus meum dicendo . . . Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum . . .” Dit laatste is duidelijk de wijntekst van Lukas, wat nog bevestigd wordt door de aanvang van deze tekst.

De tekst van Tatianus kunnen we ongeveer reconstrueren met behulp van de middeleeuwse nederlandse Jesuslevens, de latijnse vertaling van Ciasca, Aphrahat en de codex Fuldensis ¹⁰⁾.

Welnu, uit deze gegevens blijkt, dat Tatianus gebruik heeft gemaakt van de lange Lukastekst bij het samenstellen van zijn Diatessaron: eerstens vermeldt hij, dat de wijnbeker een testament is: „dit is mijn bloet, een nieuw testament . . .”; vervolgens vinden we in deze teksten het bevel tot gedachtenisviering: „ende also dicken alse gidit doet zo doekt in mine gedinkennisse . . .” ¹¹⁾.

Terloops zij opgemerkt, dat de wijnconsecratieformule van de Codex van de Sinaï (tekst B van boven) dezelfde is als die van Tatianus.

Hetzelfde vloeit voort uit het korte Instellingsverhaal van Justinus: hoe sober zijn overzicht ook moge zijn van het Avondmaal, toch heeft hij door de woorden: „Doet dit tot mijn gedachtenis” getuigenis afgelegd van het bestaan van de lange Lukastekst. Deze woorden immers komen alleen voor in het Lukasevangelie en wel in de lange Lukastekst en staan niet in Matteus of Markus. Justinus heeft deze woorden ook niet overgenomen van Sint Paulus, want hij verzekert uitdrukkelijk, dat hij het Instellingsverhaal uit de „gedenkschriften”, dat zijn de Evangelien, geput heeft ¹²⁾.

Tekstcritisch staat de lange Lukastekst vast: daarover kan men redelijkerwijze niet twijfelen.

⁹⁾ Tertullianus, adversus Marcionem IV, 40. (Migne, P. L., 2, 490).

¹⁰⁾ cf. De levens van Jesus in het middelnederlandsch, uitgegeven door J. Bergsma, Leiden, 1895-1898, pag. 223.

Evangeliorum harmoniae. Arabice. Nunc pr. ex duplici codice eddit et translatione latina donavit Aug. Ciasca, Rome, 1383, pag. 79 v.

Aphrahat's des Persischen Weisen Homilien a.d. Syrischen übers. u. erläut. von G. Bert. In: Texte u. Untersuch. z. Geschichte d. altchristl. Literatur, Bd. III, H. 3, S. 188, Leipzig, 1888.

Codex Fuldensis, uitgegeven door E. Ranke, Marburg, 1868.

¹¹⁾ cf. Uitgave van J. Bergsma, pag. 223.

¹²⁾ Justinus, Apol. I, 66. cf. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, S. 75. (Göttingen, 1915). Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται Εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀναμνησίν μου, τοῦτ' ἐστι τὸ σῶμα μου. καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμα μου· καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι.

2. Alle griekse codices hebben éénzelfde, eigen tekst.

Niet alleen hebben alle griekse codices de lange Lukastekst, maar zij geven deze bovendien eensluidend weer, zonder noemenswaardige varianten. Alle codices hebben dezelfde tekst. Dit in tegenstelling met de korte Lukastekst, die in het geheel niet constant is, maar verschillende lezingen geeft.

Daarnaast constateren we een tweede feit: de lange Lukastekst is een eigen, zelfstandige bewerking en men kan zeker niet zeggen, dat de lange Lukastekst zonder meer uit Sint Paulus is overgenomen.

Lukas geeft de woorden van de broodconsecratie op de eerste plaats in een andere volgorde dan Sint Paulus: Lukas leest: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, terwijl Sint Paulus heeft τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα.

Lukas voegt vervolgens aan het „τὸ ὑπὲρ ὑμῶν” het woord διδόμενον toe.

Ook de wijntekst toont verschillen: terwijl Sint Paulus leest: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι · τοῦτο ποιεῖτε ὁσάκις κ.τ.λ. laat Lukas, ἐστὶν weg; verandert ἐμῷ van Paulus in μου; voegt τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον toe en neemt het Instellingsbevel niet over.

De Lukastekst is dus een eigen, zelfstandige bewerking.

Deze feiten, nl. dat alle codices dezelfde tekst hebben, en dat alle eenzelfde zelfstandige tekst hebben, eisen een verklaring. Allereerst moet men hieruit besluiten, dat alle griekse codices noodzakelijkerwijs voortkomen uit één bron. Hiervoor is maar één verklaring mogelijk: de lange Lukastekst heeft één eigen auteur.

Welnu, het is zo goed als zeker, dat deze éne, eigen auteur de schrijver van het Evangelie is, m.a.w. dat Sint Paulus de lange tekst heeft geschreven en deze derhalve authentiek is.

1. Dit is eigenlijk a priori te verwachten: Sint Lukas is de schrijver van het Evangelie en Lukas is leerling van Sint Paulus, die wel de Consecratiebeker geeft. Bovendien gaat het hier om een liturgisch gebruik, dat in alle Kerken bestond.

Men werpt hier wel tegen op, dat er een z.g. Jerusalemse ritus, die alleen in brood-breken bestond, zou bestaan hebben ¹³⁾, maar het bestaan van deze ritus is niet bewezen ¹⁴⁾.

Men kan ook moeilijk aannemen, dat Lukas vanwege de „disciplina arcani” heeft afgezien van een volledige beschrijving van het Avondmaal ¹⁵⁾.

¹³⁾ Cf. Lietzmann, o.c. 249 ff.

¹⁴⁾ Cf. Arnold, o.c. pag. 11-53; bijz. 31-43.

¹⁵⁾ Zo b.v. Jeremias, o.c. pag. 45; Poot, o.c. „Lukas heeft, omstreeks het jaar 80 na Christus, aan de heidenen, voor wie hij schreef, de geheimenissen van het avondmaal niet meer prijsgegeven” (pag. 82).

Op de eerste plaats, waarom beschrijft hij dan wel de broodconsecratie? En vervolgens, waarom zou Lukas aan de „disciplina arcani” gebonden geweest zijn, terwijl Matteus, Markus en Paulus (Justinus) heel het Avondmaal verhalen?

2. De lange Lukastekst komt geheel overeen met het karakter van Lukas. Hij is een leerling van Sint Paulus en zo zien wij zijn tekst sterk beïnvloed door het Instellingsverhaal van Sint Paulus.

Van de andere kant is hij de trouwe geschiedschrijver, die alles nauwkeurig onderzocht heeft¹⁶⁾: vandaar de invloed van de Matteus-Markus' tekst op zijn formule.

3. De lange Lukastekst biedt geen sporen van interpolatie: integendeel, de lange Lukastekst vormt een harmonisch geheel, dat juist in de korte Lukastekst verbroken wordt.

Sint Lukas beschrijft, zoals we reeds aangaven, eerst het paasmaal en dan de instelling van de H. Eucharistie.

Het eerste, oude pasen bestond uit het eten van het lam en uit het drinken van de paasbeker.

Het nieuwe pasen bestaat eveneens uit eten en drinken. Eerst biedt Jesus het brood aan, dat zijn Lichaam is; vervolgens de beker, die het Nieuwe Verbond is in zijn Bloed.

Zo biedt de lange Lukastekst een volledige parallel en vormt een harmonische eenheid, die we te vergeefs zoeken in de korte Lukastekst. Vers 20 verbreekt dus op geen enkele wijze de bouw van het Instellingsverhaal, en past daarin volkomen.

4. Ten slotte, wanneer Lukas inderdaad alleen de broodconsecratie heeft weergegeven, dus de auteur is van de korte tekst, hoe verklaart men dan, dat de interpolator er in geslaagd is geen enkel spoor van zijn werk achter te laten in de griekse teksten, behalve in Codex D; dat de interpolator bijgevolg in staat is geweest de authentieke tekst van Lukas en al zijn afschriften te doen verdwijnen, zonder dat hij enige tegenstand heeft ondervonden? Dit lijkt ons onmogelijk.

Van de andere kant vinden we de sporen van tekstverandering, die we redelijkerwijze in dergelijke gevallen mogen verwachten, juist wel bij de korte Lukastekst, zoals we in de volgende § nader zullen aangeven.

Bijgevolg is de lange Lukastekst zeker de authentieke tekst.

§ 3. *Het twijfelachtig karakter van de korte tekst.*

Welke ook de waarde moge zijn van de Westerse tekst, in dit geval moeten we zijn getuigenis van de hand wijzen¹⁷⁾.

¹⁶⁾ Vgl. Lukas 1, 1-4.

¹⁷⁾ Vgl. Lagrange, Critique textuelle, II, La critique rationnelle, pag. 67-69, Paris, 1935.

Aanstands blijkt reeds, dat de westerse teksttraditie zeer weifelend is: men voelt, dat het veranderen veel moeilijkheden met zich heeft gebracht.

We hebben niet te kiezen tussen één lange Lukastekst en één korte, maar tussen een lange tekst en verschillende korte teksttypen.

Het syrisch handschrift van de Sinaï heeft zelf uit de verschillende elementen van de Lukastekst en uit andere bronnen (waarschijnlijk Tatianus ¹⁸) een tekst gevormd, die sterk gelijk op die van Matteus-Markus én door de Consecratie-formule én door het verplaatsen van de eschatologische formule.

Het syrisch handschrift van Cureton heeft de tekst omgezet en vers 19, behalve *διδόμενον*, behouden.

Syrcur heeft dus de eschatologische beker de plaats gegeven, die de éne beker bij Matteus-Markus innam en daarbij de consecratieformule verloren.

b en *c* hebben een tekst als Syrcur, maar een gedeelte van vers 19 is hierbij verder verloren gegaan. Zo werd vers 19 gelijk aan Matteus-Markus.

Codex D met enige andere oud-latijnse handschriften (nl. *a*, *d*, *ff*², *i*, *l*) en de syrische Peschitto hebben beide een beker geschrapd: D c.s. de Consecratiebeker, de Peschitto, de eschatologische beker.

Uit dit alles blijkt, dat men hier voortdurend met de teksten gewerkt heeft: men heeft gezocht naar een bevredigende oplossing. Duidelijk is de zucht naar harmonisatie. Duidelijk blijkt uit de verschillende teksttypen, dat de tekstverwarring zijn grond vindt in het speciale karakter van de lange Lukastekst.

Matteus-Markus kennen slechts één beker en hebben de eschatologische tekst geplaatst achter de wijn-Consecratieformule.

Lukas daarentegen had twee bekers en de eschatologische tekst heeft hij vóór de Consecratiebeker geplaatst.

Men heeft de Lukastekst willen conformeren aan de tekst van Matteus-Markus: daartoe trachtte men een beker weg te werken en de eschatologische tekst te verplaatsen. Uit deze behoefte ontstonden de verschillende teksttypen van de korte Lukastekst. Dat hierbij de Consecratiebeker verloren ging, is niet zo vreemd, als dit op het eerste gezicht mag lijken. Voor den onoplettenden overschrijver heeft ook de korte Lukastekst schijnbaar zijn consecratiebeker. Deze vergissing werd mogelijk door de ogenschijnlijke gelijkheid van vers 17-18 van Sint Lukas aan de Consecratiebeker van Matteus-Markus.

In vers 17 beschrijft Sint Lukas immers het nemen van de kelk: *καὶ δεξιόμενος ποτήριον* Vgl. Matteus 26, 27: *καὶ λαβὼν ποτήριον*; de dankzegging: *εὐχαριστήσας* Vgl. gec. tekst: *εὐχαριστήσας*, het ver-

¹⁸) cf. pag. 61.

delen of geven van de kelk λάβετε τούτο καὶ διαμερίσατε Vgl. met Matteus: ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων: πῖετε . . . met Markus: ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.

Bovendien is vers 18 ongeveer gelijk aan vers 26, 29 van Matteus en 14, 25 van Markus, die onmiddellijk op de Bekerconsecratie volgen.

Al deze gegevens ontbreken is vers 20 van Lukas: daar resumeert het: „Zo ook de kelk na het Avondmaal”, het nemen, dankzeggen en rondgeven van de kelk; daar staat geen eschatologische formule; daar staat een eigen Consecratieformule: Deze kelk is het nieuwe Verbond in mijn Bloed . . .

Dit alles maakt het waarschijnlijk, dat men in vers 17-18 van Lukas een Consecratiebeker heeft gezien: de schijnbare overeenkomst van deze verzen met de Consecratiebeker van Matteus-Markus heeft de overschrijvers er toe gebracht vers 20 te schrappen.

De conclusie is derhalve gerechtvaardigd, dat Lukas de auteur is van de lange tekst, dat Lukas derhalve twee bekere heeft: een paasbeker en de Consecratiebeker.

Volgens Sint Lukas heeft Jesus derhalve gezegd van het brood: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον · τοῦτό ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν.

Van de beker met wijn: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.

Art. 3.

DE AUTHENTIEKE TEKST, DOOR CHRISTUS GEBEZIGD

Als we de vier Instellingsteksten met elkander vergelijken, dan zien we, dat de verschillende auteurs Christus' woorden verschillend weergeven.

Het dichtst naderen zij elkander in de weergave van de broodconsecratie; allen schrijven: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

Alleen geeft Paulus deze woorden in enigszins gewijzigde volgorde: τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμά.

Bovendien hebben Sint Lukas en Paulus beide nog een bepaling bij σῶμά: το ὑπὲρ ὑμῶν (Zo Paulus) met διδόμενον. (Zo Lukas) en beiden laten volgen: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν.

Groter verschil is er bij de wijnconsecratie.

Matteus en Markus bieden een bijna zuivere paralleltekst met het brood: τοῦτό γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

Markus heeft ὑπὲρ in plaats van περὶ en laat εἰς ἄφρασιν ἁμαρτιῶν achterwege.

Lukas en Paulus daarentegen leggen meer de klemtoon op het Verbond en laten uitkomen het verband van de kelk met het Verbond:

Paulus: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἔμῳ αἵματι· (τοῦτο ποιεῖτε κ.τ.λ.)

Lukas: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.

Hieruit blijkt aanstonds, dat de Kelk het Verbond bevat krachtens Jesus' Bloed: ἐν τῷ αἵματι μου.

De verdere exegetische van deze teksten behandelen we in een volgend hoofdstuk.

Deze overeenkomst van Matteus-Markus enerzijds, en van Lukas-Paulus anderzijds rechtvaardigt de verdeling van de Instellings-teksten in twee groepen: de sterk overeenkomende teksten van Matteus-Markus en van de andere kant de tekstgroep Lukas-Paulus, waarbij we echter, zoals we boven hebben uiteengezet, het betrekkelijk zelfstandig karakter van de Lukastekst niet over het hoofd mogen zien.

Als we deze groepen in hun geheel met elkander vergelijken, dan kunnen we hieruit voorlopig de volgende conclusies trekken:

1. dat Christus van het brood gezegd heeft: Dit is mijn Lichaam.
2. dat de beker in iedere tekst in verband wordt gebracht met het Verbondsbloed van Jesus.

Matteus-Markus: Dit is mijn Bloed van het Verbond . . .

Lukas-Paulus: Deze kelk is het Nieuwe Verbond in mijn Bloed.

Derhalve zijn de verschillen tussen de twee tekstgroepen niet van ingrijpende aard, maar betreffen slechts accidentele punten, wat nog duidelijker uitkomt bij de verklaring van de zin van de Lukas-Paulus tekst.

Naar aanleiding echter van dit verschil kunnen we ons de vraag stellen, welke woorden Jesus nu precies bij het Avondmaal gesproken heeft ¹⁹⁾.

Om dit vast te stellen, kunnen we nog een andere serie Instellingsverhalen benutten, namelijk die van de verschillende liturgiën en bijzonder die van de oudste liturgiën; daar kunnen we constateren, hoe de teksten mondeling werden overgeleverd ²⁰⁾.

Maar uit al deze gegevens blijkt, dat Jesus' woorden niet letterlijk, woord voor woord, werden overgeleverd: we vinden steeds dezelfde zin, dat het brood het Lichaam is, de beker met wijn Jesus' Ver-

¹⁹⁾ Vgl. Berning, o.c. 185-208.

²⁰⁾ Cagin, Paul, L'Eucharistia. (Scriptorium solesmense II - L'Euchologie latine, 2) cf. Appendice, 307 - Paris, 1912.

bondsbloed bevat, maar de wijze van inkleding, van uitdrukking van deze ideeën verschilt.

We kunnen derhalve alleen de zin vaststellen van de woorden, die Jesus moet gebruikt hebben. Het is echter onmogelijk de eigenlijke, letterlijke tekst van Jesus' woorden te bepalen.

Daarom zullen we allereerst in een volgend hoofdstuk nader de zin van de verschillende teksten vaststellen en nauwkeurig trachten te onderzoeken, of aan alle teksten precies dezelfde ideeën ten grondslag liggen.

HOOFDSTUK III.

DE ALGEMENE ZIN VAN DE INSTELLINGSTEKSTEN.

Art. 1.

HET INSTELLINGSVERHAAL VAN MATTEUS-MARKUS.

Tekst van Matteus.

Terwijl zij aten nam Jesus brood, zegende, brak het, gaf het zijn leerlingen en sprak: Neemt en eet, dit is mijn Lichaam.

En Hij nam een beker, sprak een dankgebed uit, gaf hun (de beker), en zeide: Drinkt allen hieruit; want dit is mijn bloed van het Verbond, dat wordt vergoten voor velen tot vergiffenis der zonden. En Ik zeg u: Van nu af aan zal Ik deze vrucht van de wijnstok niet drinken, tot op de dag, waarop Ik ze hernieuwd met u zal drinken in het rijk van Mijn Vader ¹⁾).

Tekst van Markus.

Terwijl zij aten, nam Hij (Jesus) brood, zegende, brak het, gaf het hun, en zeide: Neemt, dit is mijn Lichaam. En Hij nam een beker, sprak een dankgebed uit, en gaf hun (de beker); en zij dronken er allen uit. En Hij zeide tot hen: Dit is mijn bloed van het Verbond, dat voor velen wordt vergoten. Voorwaar, Ik zeg u: Ik zal de vrucht van de wijnstok niet meer drinken tot op de dag, waarop Ik ze hernieuwd zal drinken in het koninkrijk Gods ²⁾).

Terwijl zij aten, nam Jesus brood.

Deze bijzondere handeling geschiedde op de laatste avond van Jesus' leven, en op de vooravond van zijn sterven, onder een paasmaaltijd ³⁾).

Bij deze gelegenheid nam Jesus brood in zijn handen: ἄprov Op zich genomen, kan ἄprov zowel gedesemd als ongedesemd

¹⁾ Mt. 26, 26-29.

²⁾ Mk. 14, 22-25.

³⁾ cf. Hoofdstuk 1, artikel 2, pag. 45.

brood beduiden: voor ongedesemd brood gebruikt men gewoonlijk de term ἀζύμα. Maar wijl ἄρτος de algemene term is en men voor ongedesemd brood niet noodzakelijk het woord ἀζύμα behoeft te gebruiken, zoals b.v. blijkt uit de uitdrukking ἄρτοι τῆς προθέσεως, de toonbroden ⁴⁾, kan men uit de term ἄρτος niets besluiten tegen het paaskarakter van de maaltijd ⁵⁾ en mogen we met recht veronderstellen, dat Jesus bij deze gelegenheid ongedesemd brood heeft gebruikt ⁶⁾.

Hij zegende.

Het gaat hier waarschijnlijk over een zegening van het brood, zoals deze bij de Joden gebruikelijk was.

Een dergelijke zegenwens wordt ook vermeld bij de vermenigvuldiging der broden ⁷⁾. De vermelding van deze zegeningen in zulke bijzondere omstandigheden beklemtont de grootsheid der handeling, die gaat volgen.

Hij brak het.

Jesus brak het brood. Deze handeling wordt tegelijk met de zegening terloops meegedeeld: verder commentaar wordt er niet aan toegevoegd.

Dit brood breken echter vraagt onze bijzondere aandacht.

Vele auteurs zien hierin een symbolische handeling: door dit breken wordt Jesus' lijden voorgesteld ⁸⁾.

Men herinnere zich een tekst van Roozemeyer: „In het breken van dat brood en het vergieten van die wijn ligt het beeld van zijn sterven” ⁹⁾.

Dit kunnen we onmogelijk onderschrijven ¹⁰⁾.

Wij zouden ons kunnen beroepen op een tekst van Johannes, gelijk Doedes: „Want dit is geschied, opdat de Schrift zou vervuld worden: Geen been zal Hem verbrijzeld worden” ¹¹⁾.

⁴⁾ Cf. b.v. Mk. 2, 26.

⁵⁾ Dit tegen Goguel, o.c. pag. 62. „L'emploi du terme de pain (ἄρτος) ne s'explique pas s'il s'agit du repas ou l'on ne consommait que des pains sans levain ou Massot” (ἀζύμα)

⁶⁾ Cf. Hoofdstuk I, artikel 2, pag. 45.

⁷⁾ Cf. b.v. Mt. 14, 19; 15, 36.

⁸⁾ Zo b.v. Bavinck, o.c. 524; Grosheide, gec. com. op 1 Kor., pag. 346; O. Holtzmann, gec. art., pag. 100 ff.; Jeremias, oc., pag. 75-77; Jülicher, art. cit. 241 ff.; A. Kuyper, o.c. 116; Otto, o.c. 249 ff.; Roozemeyer, o.c. 507.

⁹⁾ Roozemeyer, o.c. 507.

¹⁰⁾ Vgl. Behm, art. cit. 726 ff. (κλάω, κλάσις, κλασμα)

G. Dalman, Jesus-Jeschua, o.c. 125-126.

Goossens, o.c. 178.

Strack-Billerbeck, gec. Kommentar zum N.T., D. I., 687 en II, 619.

¹¹⁾ Jo. 19, 36. Vgl. Doedes, o.c. pag. 102.

Jesus' lichaam is niet gebroken: dus het zou zeker geen gelukkig gekozen beeld zijn.

Uit de Synoptische Evangeliën zelf echter blijkt duidelijk genoeg, dat we hier niet met een symbolische handeling te doen hebben. Uit niets blijkt, dat dit brood-breken een bijzondere betekenis heeft.

De Synoptici gebruiken deze term niet alleen in dit geval, maar ook bij andere maaltijden. Bij de broodvermenigvuldiging lezen we ook telkens, dat Jesus het brood brak ¹²⁾.

Bij de Joden was brood-breken gebruikelijk bij alle gemeenschappelijke maaltijden en het heeft voor hen dezelfde huishoudelijke betekenis als voor ons het brood snijden van de huisvrouw. Immers, de grote, harde broden moesten gebroken worden om ze aan de gasten te kunnen uitdelen ¹³⁾.

Derhalve, als dit gebruik hier een bijzondere betekenis heeft, zou dit op een of andere manier uit de contekst moeten blijken. Buiten deze opmerking echter, wordt er geen woord over gerept. Als Jesus van het brood zegt: Dit is mijn Lichaam, dan staat er niet: dit gebroken brood, zelfs niet: dit brood, maar „dit” zonder meer. Ook wordt niet gezegd, dat dit Jesus' gebroken Lichaam is, maar zijn Lichaam zonder verdere bepaling. Dit valt des te meer op, wijl Jesus van zijn Bloed heel uitdrukkelijk zegt, dat het vergoten wordt. Dus als Jesus een bijzondere waarde had willen hechten aan dit brood-breken, had Hij heel gemakkelijk kunnen spreken van zijn gebroken Lichaam tegenover zijn vergoten Bloed.

Dit vindt een sterke bevestiging in de handelingen betreffende de beker. Daar wordt alleen gesproken over een kelk nemen en de kelk rondgeven: over uitstorten van wijn geen woord.

Wat was er nu meer voor de hand liggend geweest, als Jesus in het gebroken brood een beeld had gezien van zijn gebroken Lichaam, dan dat Hij om de parallel tekenend door te trekken, een beker met wijn geheel of gedeeltelijk had uitgestort om zo de vergoten wijn te kunnen vergelijken met zijn vergoten Bloed?

Dat is zó voor de hand liggend, dat degenen, die in het breken van het brood een symbolische handeling zien, spreken over het vergieten van de wijn ¹⁴⁾. Dit geheel ten onrechte. Er wordt inderdaad gesproken over vergoten bloed, maar de beker wordt niet uitgestort, maar rondgegeven om gedronken te worden.

Men werpt hier tegen op, dat de Avondmaalsviering in de Handelingen der Apostelen bekend staat onder de naam *κλάσις τοῦ ἄρτου*,

¹²⁾ Cf. noot 7.

¹³⁾ Vgl. Behm, art. cit., kol. 728. „Das Brechen ist nichts weiter als ein übliches, notwendiges Stück der Vorbereitung gemeinsamen Essens, der Beginn der Austeilung des Hauptbestandteils jeder Mahlzeit”.

¹⁴⁾ Cf. boven geciteerde tekst van Rozemeyer; Vgl. A. Kuyper, O. Holtzmann, Jülicher e.a.

fractio panis, brood breken. Daaruit zou blijken, dat het brood breken wel een bijzondere betekenis heeft bij het Avondmaal en wel zulk een betekenis, dat het Avondmaal daar zelfs zijn naam aan ontleend heeft.

„Aber wenn man eine solche Mahl-feier „das Brot-brechen“ nennt, also den Namen wählt nach einem an sich völlig trivialen Umstande, so beweist man damit, dass das Brechen in diesem Falle eben nicht trivial sondern das sinntragende Moment der Feier ist . . . Im Gebrochen-werden ist das zentrale Moment enthalten. Das kann aber nur sein, wenn dieses Gebrochen-werden significant ist. Significant aber kann es nur sein, wenn es signum ist, nämlich für das Gebrochen-werden Christi im Tode“¹⁵⁾.

Dat zou inderdaad zo kunnen zijn, als deze term κλάσις τοῦ ἄρτου uitsluitend voor het Avondmaal gebruikt werd. Maar volgens meerderen is het brood-breken de gebruikelijke naam voor maaltijd houden¹⁶⁾.

We willen met Otto veronderstellen, — afgezien van de vraag, of dit juist is — dat deze term in deze betekenis niet in de joodse literatuur gebruikt wordt: Otto ontkent het ten stelligste¹⁷⁾.

We beperken ons alleen tot de Handelingen van de Apostelen: daar komt de uitdrukking „brood breken“ vijfmaal voor, n.l. in 2, 42 en 46; 20, 7 en 11; en in 27, 35¹⁸⁾.

We willen zelfs aannemen, dat met het brood-breken in de eerste vier geciteerde teksten de eucharistische viering bedoeld is: wat moeilijk b e w e z e n kan worden voor 2, 46 en 20, 11.

In 27, 35 echter gaat het zeker niet over een eucharistische viering. Uit niets blijkt, dat we hier te doen hebben met een liturgische plechtigheid; integendeel, het geheel maakt zeer sterk de indruk, dat het hier gaat over een gewone maaltijd.

Sint Paulus bevindt zich niet te midden van een christengemeente, maar te midden van soldaten, die hem als gevangene naar Rome voeren. Tot hen richt Paulus het woord, als hij zegt: „Het is vandaag de veertiende dag, dat gij in gespannen verwachting zit, zonder te eten of iets te gebruiken. Daarom raad ik u aan, wat voedsel te nemen; want dat is nodig voor uw behoud“ . . .¹⁹⁾.

Dan volgt de tekst: „Toen hij dit gezegd had, nam hij brood, dankte God in het bijzijn van allen, brak het, en begon te eten“.

¹⁵⁾ Cf. Otto, oc. 251.

¹⁶⁾ Cf. geciteerde auteurs in noot 10.

¹⁷⁾ Otto, o.c. 249.

¹⁸⁾ F. Cabrol, *Fractio panis*, in: *Dict. d'Archéol. Chrét. et de Lit.* T.V., p. II, Kol. 2103-2105. Paris, 1923.

Th. Schermann, *Das „Brotbrechen“ im Urchristentum*, in: *Biblische Zeitschrift* 8 (1910) 33-52; 162-183.

¹⁹⁾ Handelingen 27, 33 vv.

Paulus geeft dus zelf het voorbeeld om de mannen aan te moedigen iets te gebruiken.

Derhalve — hoe het ook staat met de joodse literatuur — in de Handelingen van de Apostelen wordt de *κλάσις τοῦ ἄρτου* ook gebruikt voor gewone maaltijden. Dan kan men ook niet besluiten, dat deze uitdrukking het bijzondere van het Avondmaal bepaalt. Er volgt alleen uit, dat het Avondmaal een maaltijd is.

Er is dus geen enkel argument, dat er op wijst, dat het brood-breken een symbolische handeling zou zijn. Als er dus in het Avondmaal sprake is van symbolen, zullen we deze elders moeten zoeken; het brood-breken komt daarvoor niet in aanmerking ²⁰).

Hij gaf het hun, en zeide Neemt en eet.

Het brood-breken is dus een gewone handeling met praktische betekenis: Jesus wilde het brood verdelen, omdat Hij ieder van zijn leerlingen een deel wilde geven van dit bijzondere brood. Want het was geen gewoon brood, wat Hij hun aanbood: Hij noemde het zijn Lichaam. „Dit is mijn Lichaam”.

Dit, τοῦτό.

Τοῦτό is het onzijdig aanwijzend voornaamwoord; het komt derhalve niet overeen met *ἄρτος*, maar is óf zelfstandig gebruikt: deze zaak — óf het behoort bij *σῶμά*.

Dit is, geeft antwoord op de vraag: wat is dat?

Zoals b.v. de Israëlieten in de woestijn vroegen, wat toch die dunne, korrelige laag was, die 's morgens de bodem van de woestijn bedekte: „Wat is dat?”; waarop Moses antwoordde: „Dit is het brood, dat Jahweh u te eten geeft ²¹), zo zegt Jesus hier van hetgeen Hij aan de leerlingen ronddeelt: Dit is mijn lichaam.

We mogen derhalve niet lezen: dit brood; dat staat er niet en dit komt niet overeen met de griekse vorm. Bovendien, wanneer we dergelijke zinnen ontleden, blijkt dit taalkundig evenmin verantwoord. Neem b.v. wanneer een kind, op inkt wijzend, aan zijn moeder vraagt: wat is dat? en zijn moeder antwoordt: dat is inkt, dan wil dat niet zeggen: deze inkt is inkt, maar de zaak, waarnaar je vraagt, is inkt.

De enige bepaling, die in deze uitdrukking ligt opgesloten, is de aanwezigheid van een voorwerp, maar overigens is deze uitdrukking

²⁰) „Der oft wiederhohlte Gedanke, dass das Brechen des Brotes im Abendmahl ein Symbol der Tötung des Leibes Jesu sei, ist ein dem N.T. völlig fremdes Theologumenon”. (Behm, art. cit. 729, noot 14).

²¹) Exodus 16, 15.

geheel onbepaald. Iedere nadere bepaling komt van het praedicaat, dat er aan toegevoegd wordt.

Dit blijkt, wanneer men b.v. op een vat wijn wijst en zegt: dit is, dan kunnen hierop geheel verschillende oordelen of praedicaten volgen: dit is een vat, dit is wijn, dit is een geneesmiddel enz. ²²⁾).

Zo kunnen we dus uit „dit” alleen de aanwezigheid van het voorwerp afleiden: iedere nadere bepaling hangt af van het praedicaat.

Nooit gaan we in dergelijke oordelen bij „dit” iets bijdenken. Derhalve mogen we dat hier bij de Instellingsteksten ook niet doen.

Zo verwijt Doedes: „De Gereformeerden, die op deze wijze exegetiseren: τοῦτό d.i. dit brood, maken zich schuldig aan een petitio principii. Want het is juist de vraag, of Jesus bij τοῦτό gedacht heeft aan brood, dat niets meer is dan gewoon brood, en aan wijn, die niets meer is dan gewone wijn . . . Wij moeten immers afwachten wat het praedicaat ons leren zal” ²³⁾).

Hij zelf houdt het er voor, dat wij bij τοῦτό moeten denken aan de spijs en drank, die in het Avondmaal genoten worden; dit lijkt ons inconsequent. We zouden liever aan „dit is” de gewone, zakelijke betekenis geven, die deze uitdrukking heeft en dan is 't het concreet aanwezige voorwerp, onbepaald genomen. Waarom zouden we hier een andere waarde aan de terminologie moeten toekennen?

Dit is mijn lichaam.

Het woord „lichaam, σῶμα” wordt in het Nieuwe Testament in verschillende omstandigheden gebruikt. Nu eens betekent 't het materiële element van den mens, dat staat tegenover zijn geestelijk bestanddeel, de ziel. Zo wordt het gebruik in Mt. 10, 28: „Weest niet bevreesd voor hen, die wel het lichaam kunnen doden, doch de ziel niet kunnen doden”; dan weer staat het voor het geheel, het natuurlijk zichtbare, maar bezielde geheel van den mens, zoals b.v. in Mt. 26, 12, waar Jesus na de zalving zegt: „Toen ze die zalf uitgoot over Mijn Lichaam . . .”

De betekenis van dit woord dienen we dus af te leiden uit de kontekst.

In het Instellingsverhaal nu wordt de term „lichaam” geplaatst naast die van het bloed. Welke betekenis heeft hier derhalve deze uitdrukking? Behoort het bloed niet tot het lichaam? Het antwoord is eenvoudig. Het gaat hier niet over Jesus' lichaam in niet nader omschreven omstandigheden van zijn leven, maar het gaat hier, zoals uit de paralleltekst van de wijn duidelijk blijkt, over Jesus'

²²⁾ Cf. Doedes, o.c. pag. 69 v.v.

²³⁾ Cf. Doedes, o.c. pag. 74.

Lichaam, dat door geseling, doornekroning en kruisiging zijn Bloed heeft uitgestort voor het heil der mensheid. En dit „overgeleverde, gegeven” Lichaam kan men terecht een lichaam noemen, zoals wij aan een mens, wien een arm of been geamputeerd is, nog een menselijk lichaam toeschrijven.

Door de beide tekenen: brood en wijn, en de toepasselijke woorden: „Dit is Mijn Lichaam, dit is Mijn Bloed”, heeft Jesus zijn lijden volledig willen uitbeelden: lichaam en bloed gescheiden door zijn dood op het kruis.

De opwerping van R. Seeberg, dat het lichaam het bloed bevat, is in deze context niet gefundeerd ²⁴). Ook houdt men geen rekening met de teksten, als men in $\sigma\omega\mu\acute{\alpha}$ de hele Persoon beduid wil zien ²⁵).

Het koppelwerkwoord: zijn, ἐστίν.

Wat ἐστίν betreft, „zijn” is een koppelwerkwoord, dat twee ideeën verbindt: in casu, dit en mijn lichaam. Zo ontstaat er een oordeel: dit is mijn lichaam.

Om te komen tot de juiste stand van zaken en herhalingen te voorkomen, willen we hier de betekenis van dit werkwoord nader bepalen, hoewel deze kwestie, althans gedeeltelijk, een onderdeel vormt van de vraag, of de Instellingsteksten in eigenlijke of oneigenlijke zin moeten worden genomen, een vraag, die we in het volgend hoofdstuk gaan behandelen. De copula ἐστίν, neemt in deze kwestie een grote, en o.i. een té grote plaats in.

Men heeft getracht aan te tonen, dat dit werkwoord de zin van betekenen kan hebben; men heeft gemeend, dat het in het aramees niet uitgedrukt stond; men heeft gezegd, dat „zijn” het eigenlijk punt is, waarover heel de controvers gaat ²⁶).

We moeten hierbij het volgende opmerken:

1. Dat het koppelwerkwoord „zijn” evengoed in eigenlijke als oneigenlijke zegswijzen kan gebruikt worden. Dit blijkt uit talloze voorbeelden:

In eigenlijke zegswijzen: Dit is het brood, dat Jahweh u te eten geeft (Exodus 16, 15). Deze is mijn bemindé Zoon (Mt. 3, 17). Dit is mijn gebod (Jo. 15, 13). Dit nu is het eeuwige leven (Jo. 17, 3).

In oneigenlijke zegswijzen wordt dit werkwoord b.v. gebruikt in: Ik ben de ware Wijnstok (Jo. 15, 1). Ik ben de goede Herder (Jo. 10, 11). Ik ben het Licht der wereld (Jo. 8, 12).

2. Dit koppelwerkwoord kan in sommige gevallen door „beteke-

²⁴) R. Seeberg, *Das Abendmahl*, pag. 21. Doedes, o.c. pag. 90 v.

²⁵) Zo bv. Behm, Goetz.

²⁶) „The chief point of controversy has been the meaning of the „is” (Plummer, *Lords' Supper*, art. cit., kol. 148”).

nen" worden weergegeven, b.v. in Genesis 41, 26-27, „De zeven vette koeien betekenen zeven jaren; de zeven vette aren eveneens zeven jaren". Cf. Mt. 13, 37: Die het goede zaad uitzaait, is de Mensenzoon; de akker is (betekent) de wereld enz.

Dit gaat echter in de meeste gevallen van beeldspraak niet op: „Ik ben het Licht der wereld", kan men niet vertalen door „Ik beteken het licht der wereld".

3. Ten slotte dienen we wel voor ogen te houden, dat dezelfde zin, dezelfde woorden een heel andere betekenis kunnen hebben, al naar gelang de omstandigheden. Een voorbeeld uit het dagelijks leven zal dit het beste illustreren: „Dit is mijn brood" kan men in eigenlijke en in oneigenlijke zin verstaan; het kan evengoed werkelijk brood, voedsel betekenen als het middel, waardoor men dat voedsel verdient. Dat hangt af van de omstandigheden.

Hieruit leiden we af, dat „zijn" op de allereerste plaats termen aan elkander koppelt en daarvan verklaart, dat zij bij elkander horen; dat dus dit praedicaat van dit subject kan gezegd worden. Dat vervolgens de eigenlijke of oneigenlijke zegswijze niet afhangt van het werkwoord „zijn", maar van de termen, die verbonden worden. Worden de termen in eigenlijke zin gebruikt, dan hebben we een eigenlijke zegswijze; worden de termen in oneigenlijke zin genomen, dan hebben we een oneigenlijke zegswijze. Dit kunnen we afleiden uit de omstandigheden, waarin iets gezegd wordt.

Derhalve kunnen we voorlopig concluderen, dat Jesus een verband heeft gelegd tussen „dit", het aangewezen voorwerp, brood, en zijn Lichaam en wel zijn overgeleverd Lichaam: dit is Jesus Lichaam. Of de termen in eigenlijke of in oneigenlijke zin gebruikt worden, of „dit" zijn werkelijk lichaam is, of slechts een beeld of teken van zijn lichaam, willen we in een volgend hoofdstuk onderzoeken. Dat moet blijken uit de omstandigheden. Wel moeten we er hier nog op wijzen, dat Jesus deze verhouding van brood tot lichaam vaststelde, voordat de leerlingen van het brood gegeten hadden. Dit merken we op in verband met sommige Lutheranen, die houden, dat het brood eerst bij de nuttiging Jesus' Lichaam zou zijn ²⁷⁾.

De relatie bestaat onafhankelijk van het nuttigen: juist omdat die relatie bestaat, moeten de leerlingen het brood nuttigen. Jesus zegt niet, dat, wanneer zij dat brood eten, de leerlingen zijn Lichaam ontvangen, maar vóórdat zij eten, verklaart Hij: Dit is mijn Lichaam.

Heel duidelijk ligt dit in de wijntekst van Matteus uitgedrukt: allen moeten van de beker drinken, w a n t (γάρ) dit is Mijn Bloed van het Verbond.

²⁷⁾ Cf. Philippi, Dr Fr. A., Kirchliche Glaubenslehre, V, 2te Abt, IVte Abs. pag. 353. (Gütersloh, 1871).

En Hij nam een beker . . .

Eveneens nam Jesus een beker met wijn. Dat de beker wijn bevat, volgt uit het paaskarakter van de maaltijd. Men kan het ook afleiden uit het eschatologisch woord: „Ik zal de vrucht van de wijnstok . . .”, hoewel dit laatste niets met zekerheid bewijst, daar dit vers mogelijk voor de Instelling van de H. Eucharistie werd uitgesproken, zoals Lukas dit verhaalt ²⁸⁾). Voor het Avondmaalsverhaal van Sint Paulus blijkt dit uit het *μεθύειν* van 1 Kor. 11, 21.

Jesus sprak een dankgebed uit: dit moet eenzelfde zin gehad hebben als het „zegenen” bij de broodconsecratie.

Daarna biedt Jesus de kelk aan met de woorden: Drinkt allen hieruit.

Markus geeft hierbij het feit weer: „en allen dronken er uit” en deze woorden plaatst hij voor de Consecratiewoorden over de beker.

Toch zijn deze woorden zeker het overreiken en drinken van de beker voorafgegaan, zoals hij dit beschrijft bij het brood. De reden immers, waarom allen van deze beker dronken, ligt juist in zijn bijzondere inhoud: de kelk bevat het Verbondsbloed.

Beiden laten uitkomen, dat allen van deze éne beker dronken, wijl gewoonlijk ieder zijn eigen beker had.

Dit is Mijn Bloed.

Bloed tegenover lichaam kan geen andere betekenis hebben dan uitgestort, vergoten bloed. Beide evangelisten voegen dit er expliciet aan toe: dat voor velen wordt vergoten.

Διαθήκη.

Alvorens we nader de gedachten, in dit vers uitgedrukt, ontleden, moeten we onderzoeken, of het woord *διαθήκη* door „verbond” of door „testament” vertaald moet worden ²⁹⁾). *Διαθήκη* heeft in het Koïne-grieks zeker de betekenis van testament. In de Septuagint is het de vertaling van het hebreeuwse *ברית* verbond.

Derhalve is het niet onmogelijk, dat de nieuw-testamentische schrijvers, die regelmatig de Septuagint gebruikten, met het woord *διαθήκη* eveneens verbond bedoelden.

Wat betekent dus dit woord in deze tekst?

²⁸⁾ Lk. 22, 15-18.

²⁹⁾ Cf. Deismann, A., *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, S. 286-287. Tübingen, 1923. 4te Aufl.)

Goetz, K. G., *Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis?* Leipzig, 1930.

Da Fonseca, L. G., *Διαθήκη, Foedus an Testamentum?* in: *Biblica* 8 (1927) 435-440.

Goossens, o.c. 180-183; Goguel, o.c. 84.

De woorden: τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης bevatten een duidelijke toespeling op het Verbond en het verbondsbloed, waarvan sprake is in Exodus 24. In vers 8 van dat hoofdstuk vinden we in bijna dezelfde bewoordingen eenzelfde idee als hier uitgedrukt: vgl. slechts Exodus: Ἰδοὺ τὸ αἷμά τῆς διαθήκης ἧς διέθετο . . .

met Markus: τοῦτο ἐστὶν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης.

Jesus plaatst tegenover het verbondsbloed, dat het eerste verbond op de Sinaï bekrachtigde, zijn eigen bloed, dat het nieuwe Verbond bezegelen moet.

Dat het hier inderdaad gaat over een nieuwe verbond, ligt, zoals we reeds opmerkten, minstens impliciet in de teksten van Matteus-Markus door de toespeling op Exodus.

Van dit nieuwe Verbond had reeds Jeremias gesproken:

Zie, de dagen komen,
Is de godsspraak van Jahweh,
Dat Ik een verbond zal sluiten
Met Israëls huis
En het huis van Juda;
Een nieuw Verbond ³⁰).

De eerste betekenis van διαθήκη is hier zeker Verbond.

Daarmee ontkennen we niet, dat Jesus' handeling een testament geweest is: maar dat sluit niet in, dat daarom het woord διαθήκη door testament vertaald moet worden ³¹).

Wel achten we het mogelijk, dat de nieuw-testamentische schrijvers dit woord kozen om het verbonds-idee uit te drukken en daarmee tevens zinspeelden op de „testaments”-betekenis, zoals ook de schrijver van de Hebreënbrief beide zinnen door elkander gebruikt. (Vgl. Hebr. 8, 6-13 en 9, 15-17; 9, 20).

Jesus' bloed, verbondsbloed.

Over welk Verbond spreekt Jesus in deze teksten?

Over het Verbond, dat dank zij Jesus' bloedige Kruisdood, gesloten wordt tussen God en de mensheid: het Verbond van verlossing, waarbij God de zonden der mensheid vergeeft.

Jesus' bloed wordt immers uitgestort tot vergiffenis der zonden.

Deze zending werd reeds voor zijn geboorte door zijn Naam

³⁰) Jeremias 31, 31.

³¹) „L'Eucharistie n'est-elle pas le don suprême du Seigneur à l'humanité la veille de sa mort? Sans nier la valeur de quelques-unes de ces raisons, le sens de testament nous paraît plutôt accessoire” (Goossens, o.c. 182).

„Cette alliance est à proprement parler le testament, c'est-à-dire la dernière volonté de Jésus qui va mourir et qui dispose de son sang” (Lagrange, gec. comm. op Mk. 380).

beduid: „Gij zult Hem Jesus noemen, want Hij zal zijn volk verlossen van hun zonden”³²⁾.

Dit had Hij zelf te voren verkondigd, toen Hij sprak: „De Mensenzoon is niet gekomen, om gediend te worden, maar om te dienen, en zijn leven te geven tot losprijs voor velen”³³⁾.

Deze waarheden worden in de Theologie van Sint Paulus en heel bijzonder in de Hebreënbrief verder uitgewerkt, maar we willen ons zoveel mogelijk beperken tot de gegevens uit de Synoptici, verklaard in het licht van oud-testamentische teksten. Want om de volle draagwijdte en de betekenis van deze teksten te kunnen begrijpen, mogen we het historisch-godsdienstig milieu geen ogenblik uit het oog verliezen.

Het Verbond is dus een contract tussen God en mens, waarbij God de zonden van den mens vergeeft. In welke zin noemt nu Jesus zijn bloed verbondsbloed?

Daartoe moeten we ons de bijzondere betekenis van bloed herinneren.

Bloed is voor een Israëliet de hoogste en rijkste gave, die Hij God brengen kan, want bloed bevat het leven³⁴⁾.

Een Israëliet stelt zich immers het leven stoffelijk, tastbaar voor: bloed is leven. Wanneer het bloed van de geofferde dieren wordt uitgestort op het altaar, dan biedt hij God het leven aan.

Het bloed heeft daarom bijzondere kracht: het verkrijgt verzoening voor de zonden. „Want in het bloed zit het leven van een schepsel. Daarom heb Ik het u (enkel) voor het altaar gegeven, om voor u verzoening te verkrijgen; „want het bloed verkrijgt verzoening door het leven”³⁵⁾.

De Hebreënbrief commentarieert: „Ook wordt volgens de Wet alles door bloed gereinigd, en zonder bloedstorting is er geen vergiffenis mogelijk”³⁶⁾”.

Het bloed is daarom ook het meest waardevolle onderpand: zo zien we het Verbond op de berg Sinaï tussen God en het uitverkoren volk door bloed bekrachtigd. De bloedbesprenkeling over altaar en volk in Exodus is als het ware het zegel op het Verbond³⁷⁾.

Ten slotte is de besprenkeling met bloed voor degenen, die er mee besprenkeld worden, het teken, dat het voor hen persoonlijk die kracht bezit: dat zij vergiffenis van zonden hebben gekregen³⁸⁾;

³²⁾ Mt. 1, 21.

³³⁾ Mt. 20, 28; Mk. 10, 45.

³⁴⁾ Médebielle, P. A., L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Vol. I. L'Ancien Testament. Rome, 1924. (cf. 22-31; 128-139).

³⁵⁾ Leviticus 17, 11.

³⁶⁾ Hebreë 9, 22.

³⁷⁾ Exodus 24.

³⁸⁾ cf. b.v. Leviticus 4, 26; 4, 31 enz.

dat voor hen de voordelen gelden van het Verbond. In eenzelfde zin zien wij het bloed als teken van verlossing gebruikt bij de bevrijding uit Egypte: „Het bloed aan de huizen zal het teken zijn, dat gij daar woont; en wanneer Ik dat bloed zal zien, zal Ik genadig aan u voorbijgaan, zodat u geen dodelijke slag zal treffen, als Ik Egypte teister”³⁹⁾.

Op dezelfde drievoudige wijze is Jesus' Bloed Verbondsbloed.

Jesus' bloed wordt „uitgestort tot vergiffenis van zonden”; m.a.w. Jesus' bloed is het instrument, waarmee Jesus het Verbond tussen God en mens tot stand brengt: Jesus' bloed is de prijs van onze verlossing, de prijs van het nieuwe Verbond. „De Mensenzoon is gekomen . . . om zijn leven (zijn bloed) te geven tot losprijs, λύτρον voor velen”⁴⁰⁾.

Ter illustratie mogen we hier herinneren aan een tekst van Sint Petrus: „Want gij weet, dat gij niet met vergankelijk zilver of goud zijt vrijgekocht uit uw ijdele levenswandel . . ., maar door het kostbaar bloed van Christus, als van een Lam zonder vlek of gebrek”⁴¹⁾.

Jesus' Bloed is vervolgens de verzegeling, de bekrachtiging van het nieuwe Verbond: dit blijkt duidelijk uit de Consecratietekst en de parallel met Exodus. Zoals Moses het Verbond tussen God en het volk bekrachtigde door het bloed van offerdieren: „Zie, dit is het bloed (d.i. het zekere onderpand) van het Verbond”⁴²⁾, zo biedt Jesus de Apostelen bij het Laatste Avondmaal zijn eigen bloed aan met de woorden: „Dit is mijn Bloed van het Verbond”.

Ten slotte is Jesus' bloed het teken van de verlossing, d.i. van zondenvergeving, voor degenen, die er mee besprenkeld worden, die er persoonlijk mee in contact komen. Deze besprenkeling echter, dit contact is hier veel inniger dan in het Oude Verbond: Jesus biedt zijn bloed aan als drank. Matteus geeft uitdrukkelijk aan, dat dit de reden is, waarom allen van deze beker moeten drinken: „Drinkt allen hieruit: want dit is mijn bloed van het Verbond” . . . τοῦτο γάρ ἐστιν . . .”

In dit verband is er eveneens een duidelijke parallel tussen het oude paaslam en het nieuwe Pasen: beider bloed beduidt de verlossing.

Hoewel de Synoptici niet expliciet spreken over het Kruisoffer, ligt het offeridee toch zeker impliciet in de teksten opgesloten. Het Verbondsbloed, bloed, uitgestort tot vergiffenis van zonden, besprenkeling met bloed, dit alles veronderstelt voor een Israëliet een offer. Hieraan zullen we echter een afzonderlijk hoofdstuk wijden.

³⁹⁾ Exodus 12, 13.

⁴⁰⁾ Mt. 20, 28.

⁴¹⁾ 1 Petrus 1, 18-19.

⁴²⁾ Exodus 24, 8.

We kunnen dus besluiten, dat zoals er tussen het brood en Jesus' Lichaam een innige relatie bestaat, er ook tussen de Avondmaalsbeker en Jesus' bloed een innige betrekking ligt: „Dit is mijn bloed van het Verbond . . . ” De Apostelen worden uitgenodigd deze kelk te drinken, omdat hij het Verbondsbloed bevat: door deze beker krijgen we dus deel aan het Verbond.

Art. 2.

HET INSTELLINGSVERHAAL VAN LUKAS-PAULUS

Tekst van Lukas.

En Hij nam brood, sprak een dankgebed uit, brak het, gaf het hun en sprak: Dit is mijn Lichaam, dat voor u wordt overgeleverd; doet dit tot mijne gedachtenis. Zo ook de beker, na het avondmaal; en Hij sprak: Deze beker is het Nieuwe Verbond in mijn Bloed, dat voor u wordt vergoten.

Tekst van Paulus.

(Want ik zelf heb van den Heer ontvangen, wat ik u ook heb overgeleverd) dat de Heer Jesus in de nacht, dat Hij verraden werd, brood nam, een dankzegging sprak, het brak en zeide: Dit is mijn lichaam, dat voor u wordt overgeleverd. Doet dit tot mijn gedachtenis.

Zo ook de beker na de maaltijd, zeggende: Deze beker is het nieuwe Verbond in mijn bloed. Doet dit, zo dikwijls gij drinkt, tot mijn gedachtenis.

De broodconsecratie.

Met ongeveer dezelfde woorden als Matteus-Markus beschrijven Lukas-Paulus de broodconsecratie ⁴³).

Beiden laten de uitnodiging tot „eten” (neemt en eet) weg, maar over het feit, dat Jesus dit brood en deze beker aanbiedt om genuttigd te worden, kan geen twijfel bestaan.

Beiden voegen aan de Consecratieformulie iets toe: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (Paulus) met: διδόμενον (Lukas).

Dat het lichaam om wille van de leerlingen wordt gegeven, over-

⁴³) Tekst van Lukas, 22, 19-20; van Paulus 1 Kor. 11, 23-25.

(Van Sint Paulus behandelen we in dit artikel alleen de zin van de eigenlijke Instellingswoorden zonder bijzondere aandacht te besteden aan de context.

geleverd, brengt geen nieuwe idee in de teksten. Want men kan zijn bloed niet vergieten zonder dat men zijn lichaam overlevert.

Opmerkelijk is de nadruk, die de Apostel legt op het feit, dat het Jesus' Lichaam is: τοῦτό μου ἔστιν τὸ σῶμα.

Vervolgens voegen beiden er aan toe: Doet dit tot Mijn gedachtenis. Jesus heeft dus het Avondmaal ingesteld als een gedachtenisviering. Zoals het Pasen der Joden ieder jaar opnieuw moest gevierd worden, zo moeten de leerlingen het Avondmaal herhalen, tot gedachtenis aan Jesus.

De wijnconsecratie.

Beiden laten Jesus van de kelk zeggen, dat deze kelk het Nieuwe Verbond is in Jesus' Bloed.

Met de woorden: deze kelk, wordt de inhoud van de kelk bedoeld.

Bij Lukas blijkt dit uit het: ὡσαύτως, zo ook, wat zeggen wil, dat Jesus de kelk zegende en rondgaf, zoals het brood.

Paulus verklaart: „Doet dit, zo dikwijls gij *drinkt*, tot mijn gedachtenis”.

„Deze kelk” staat dus gelijk met het „dit is” van Matteus-Markus. „Dit” is het concreet, aanwezige voorwerp, onbepaald genomen. Zo ook hier: deze kelk, d.i. de inhoud, dat, wat zich in deze kelk bevindt. We hebben hier te doen met een algemeen gebruikelijke, en voor een ieder begrijpelijke metonymia.

Het Nieuwe Verbond.

De inhoud van deze kelk is het Nieuwe Verbond.

Wat wil dat zeggen? De beker is in eigenlijke zin geen verbond: een verbond is tussen twee contracterende partijen. De beker kan het onderpand, de voorwaarde, het teken zijn van het verbond, maar niet het verbond op zich.

Zo wordt ook in de Genesis de besnijdenis een verbond genoemd, omdat de besnijdenis het teken is van het verbond: „Zo zal mijn verbond in uw vlees tot een eeuwig verbond zijn ⁴⁴⁾”. Enige verzen daarvoor lezen we, hoe de besnijdenis het verbond is: „Het vlees van uw voorhuid moet ge laten besnijden: dat zal *het teken* zijn van het Verbond tussen Mij en tussen u” ⁴⁵⁾.

Derhalve: deze kelk is het Nieuwe Verbond, wil eveneens zeggen: deze beker bevat het teken, het onderpand of de voorwaarde van het Verbond.

Welnu, wij hebben bij de teksten van Matteus-Markus gecon-

⁴⁴⁾ Genesis 17, 13.

⁴⁵⁾ Genesis 17, 11.

stateerd, dat juist Jesus' Bloed het teken, het onderpand (de bekrachtiging, verzegeling), de voorwaarde (de bewerkende oorzaak) is van het Nieuwe Verbond.

Dus de kelk is het Nieuwe Verbond, omdat de kelk het Bloed van Jesus bevat. Dat geven de teksten expliciet aan met de woorden: in mijn bloed, ἐν τῷ αἵματί μου.

Ἐν heeft hier derhalve instrumentale betekenis, zoals dit meer voorkomt in de Koine ⁴⁶). Het is de vertaling van 't hebreeuwse כּ.

We kunnen dus verduidelijkend vertalen: Deze kelk is het Nieuwe Verbond door mijn bloed.

Dat deze exegese ten volle verantwoord is, dat de kelk het bloed bevat, blijkt hovendien uit de context van Sint Paulus, wanneer hij zegt: „Wie dus op onwaardige wijze het brood eet of de kelk des Heren drinkt, bezondigt zich aan het Lichaam en Bloed des Heren” ⁴⁷).

Dit blijkt ook uit het τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον bij Lukas. Naar de zin behoort ἐκχυννόμενον bij αἵματι.

Het bloed wordt uitgestort. De beker wordt rondgegeven om gedronken te worden.

Dit feit, dat ἐκχυννόμενον naar de zin behoort bij het bloed, maar grammaticaal overeenkomt met de beker, τὸ ποτήριον neemt een laatste mogelijke twijfel over de inhoud van de kelk weg. Omdat de beker het bloed bevat, dat uitgestort wordt, kon Lukas van de inhoud van de beker zeggen, dat hij uitgestort wordt.

Er is geen reden om de alleen staande opinie van O. Holtzmann aan te nemen, die houdt, dat Jesus per ongeluk een brood brak en bij toeval een beker met wijn omstiet, waarin Hij dan 'n voorteken zou gezien hebben van zijn bloedig sterven ⁴⁸). Duidelijk genoeg blijkt, dat de beker rondgegeven wordt om gedronken te worden.

Uit niets blijkt derhalve, dat Jesus op welke wijze ook een parallel heeft getrokken tussen het uitgieten van de kelk, of het ingieten van de wijn in de kelk, met het uitstorten van zijn bloed. Daar wordt geen woord over gerept.

Alleen verklaart Jesus, dat deze kelk, de inhoud derhalve van deze kelk, zijn Verbondsbloed is, voordat de leerlingen deze kelk nuttigen.

De tijd der participia in de Avondmaalswoorden.

Verschillende auteurs stellen zich de vraag, of de participia διδόμενον

⁴⁶) Cf. Abel, P. F. M., Grammaire du grec biblique (Etudes Bibliques), pag. 212, Paris, 1927.

⁴⁷) 1 Kor. 11, 27.

⁴⁸) cf. Inleidend Hoofdstuk, pag. 27.

en ἐχρυσώμενον van de Instellingsteksten tegenwoordige of toekomstige betekenis hebben.

Goossens, Van Crombrugghe, Wieland e.a. houden, dat deze participia toekomstige betekenis hebben en deze woorden derhalve op het overleveren van Jesus' lichaam, en het uitstorten van zijn bloed op het Kruis betrekking hebben ⁴⁹).

Anderen daarentegen zijn van mening, dat deze participia in de tegenwoordige tijd staan en de idee, die er in vervat ligt op dit moment in vervulling gaat. Zo b.v. Lamiroy, van Hove, van Noort e.a. ⁵⁰).

Dit laatste lijkt ons het meest waarschijnlijk. Immers, zelfs wanneer we veronderstellen, dat de participia praesentia toekomstige betekenis kunnen hebben ⁵¹), dan volgt daar nog niet uit, dat zij ook in dit geval deze tijd aangeven. De participia staan in de tegenwoordige tijd: derhalve moet men bewijzen, dat zij toekomstige betekenis hebben.

Welnu, wanneer we op de omstandigheden letten en op hetgeen Jesus wil uitdrukken, dan is het duidelijk, dat Jesus aan zijn Apostelen een blijvende gedachtenis wilde geven aan zijn lijden, nl. dat Hij zijn Apostelen zijn Lichaam en Bloed wil aanbieden, en wel gescheiden van elkander, zoals dit op Kalvarië zou geschieden.

Derhalve staat het vast, dat Jesus de Apostelen juist zijn gegeven (overgeleverd) Lichaam als gedachtenis aanbiedt en zijn vergoten Bloed. Maar dan is het ook voor de hand liggend, dat de participia tegenwoordige betekenis hebben.

⁴⁹) Goossens, o.c. pag. 186; Van Crombrugghe, De soteriologiae christianae primis fontibus, Leuven, 1905, pag. 201-203;

Wieland, Dr Franz, Der vorirenäische Offerbegriff, in: Veröffentlichungen aus dem Kirchengeschichtlichen Seminar München III. 6. München, 1909, pag. 2 ff.

⁵⁰) Lamiroy, Henricus, De essentia SS. Missae Sacrificii dissertatio, Leuven, 1919, pag. 206.

Van Hove, o.c. 228; v. Noort, o.c. 355.

Vgl. Alfrink, Bern, Het Passieverhaal der vier Evangelisten, 2de ed., Utrecht-Nijmegen, 1947, pag. 39.

Lagrange, (comment. op Markus), o.c. 380.

⁵¹) Dat echter de participia praesentia toekomstige betekenis kunnen hebben, is niet gemakkelijk te bewijzen. Abel (o.c. pag. 264) en Blass u. Debrunner (Neutest. Grammatik, 15te Aufl. Göttingen, 1921 pag. 191-192) geven als voorbeelden enige teksten uit de Handelingen: 18, 23; 14, 21; 21, 2-3; 15, 27; 21, 16 enz.

Wanneer we deze teksten nader beschouwen, dan blijkt, dat de handeling, uitgedrukt door het participium praesens, steeds „in zekere zin” gelijktijdig begint met die van het hoofdwerkwoord: b.v. Act. 18, 23. Met het verlaten van Antiochië begint de tocht naar en door Galatië. - Act. 15, 27. In de zending van Judas en Silas ligt gelijktijdig de opdracht opgesloten de beslissing van de Kerkvergadering te verkondigen enz. Zo blijkt ook, dat het beroep van W. Goossens (o.c. 186) op b.v. Mt. 11, 3 en 26, 25 weinig waarde heeft: in het werkwoord „komen” ligt gemakkelijk toekomstige betekenis opgesloten (vgl. Abel, 252); het verraad van Judas (Mt. 26, 25) is geen handeling, die volledig in de toekomst ligt (cf. Mt. 26, 15-16). Evenmin hebben teksten, waar van Hove (o.c. 228) zich op beroept, strikt toekomstige betekenis: zo b.v. Jo. 13, 27; 14, 12; 2 Kor. 11, 15. Al deze participia drukken handelingen uit, die reeds op dat moment geschieden.

Uit al deze teksten blijkt veeleer, dat het participium praesens uitdrukt, dat de

DEZELFDE GEDACHTENGANG IN VERSCHILLENDE BEWOORDINGEN.

In het samenvattend artikel van het vorig hoofdstuk, constateerden we, dat, hoewel de beschrijvers van het Laatste Avondmaal in hoofdlijnen met elkander overeenkwamen, zij toch op detailpunten van elkander afweken. Thans kunnen we concluderen, dat allen dezelfde gedachten in hun Avondmaalsverhaal verwerkt hebben: de afwijkingen betreffen alleen de wijze van inleiding: betreffende de zaak zelf stemmen zij volkomen overeen.

De drie Synoptische evangelisten laten eenstemmig het Avondmaal plaats grijpen onder een Paasmaaltijd en insinueren, dat het Avondmaal een nieuw Pasen in het leven heeft geroepen. Paulus alleen spreekt niet over de Paasmaaltijd, maar hij ontkent deze evenmin. Dat hij niet over het paasmaal spreekt, volgt uit het bijzondere doel, waarmee hij over het Avondmaal schrijft⁵²).

Parallel met het Pasen der Joden, is het Avondmaal de gedachtenisviering van Jesus' lijden en verlossing en als zodanig moet het herhaald worden. Dit volgt uit de zin en de betekenis van het Avondmaal.

Het Avondmaal stelt ons Jesus' lichaam en bloed voor, van elkander gescheiden: dit is de afbeelding van hetgeen op Kalvarië geschiedde. Door de kruisdood immers werden lichaam en bloed gescheiden, bij zijn sterven op het kruis heeft Jesus zijn Bloed vergoten,

Jesus' bloed is Verbondsbloed, d.w.z. het bewerkt het Verbond, het verzegelt het, en het is tevens het teken, waaruit blijkt, dat wij persoonlijk aan dit Verbond deel krijgen. Als zodanig moeten wij er mee besprenkeld worden, er mee in contact komen. Derhalve kan het Avondmaal niet bedoeld zijn als een handeling, die niet herhaald behoeft te worden, integendeel moeten allen deze gedachtenis vieren.

Uit geen der teksten kan men afleiden, dat Jesus door het breken van het brood een symbool van zijn lijden wilde geven: bij het „lichaam” wordt niet gesproken over breken en bij het „bloed” wordt er ἐκχυνόμενον toegevoegd, terwijl er van uitgieten van

handeling, er door vermeld, gelijktijdig geschiedt met die van het hoofdwerkwoord. Zo staat de opinie van hen, die houden, dat de participia praesentia der Instellingsteksten toekomstige betekenis hebben, ook philologisch zwak en kunnen we met recht houden, dat deze participia uitdrukken, dat Jesus thans reeds zijn lichaam overgeeft, en zijn bloed uitstort.

⁵²) cf. Het hoofdstuk over Sint Paulus, pag. 136.

wijn op geen enkele wijze gesproken wordt. Allen geven precies dezelfde gedachten weer met hun verschillende formules:

Voor de broodformule is dit duidelijk. Allen verklaren, dat dit (deze aanwezige zaak, onbepaald genomen) Jesus' lichaam is, Jesus' lichaam om wille van ons overgeleverd, gegeven, wijl Jesus voor ons zijn bloed vergoot.

Matteus-Markus laten Jesus van de beker verklaren: „Dit is mijn bloed van het Verbond”. Lukas-Paulus gebruiken „deze kelk” in plaats van „dit”: beide uitdrukkingen betekenen hetzelfde, nl. de aanwezige zaak, onbepaald genomen. En zij vervolgen: „is het nieuwe Verbond in mijn bloed”, wat zeggen wil, dat de kelk het teken bevat van het nieuwe Verbond, dat is Jesus' bloed.

De kelk kan slechts het Verbond genoemd worden, omdat hij het bloed bevat, waardoor wij deel krijgen aan het Verbond: een kelk op zich is geen verbond.

De betekenis van het Avondmaal bestaat derhalve hierin, dat er tussen het Avondmaalsbrood en Jesus' Lichaam een nauw verband bestaat, zo innig, dat Jesus van het brood kan zeggen: „Dit is Mijn Lichaam”; en eveneens tussen de beker met wijn en Jesus' Bloed, zodat de beker Jesus' Bloed bevat, zodat we door de beker met het Verbond, op Kalvarië gesloten, in contact komen.

In het volgende hoofdstuk gaan we nu een onderzoek instellen naar dit verband: „Dit is Mijn Lichaam”; is dat volle werkelijkheid, zodat het Avondmaalsbrood werkelijk Jesus' Lichaam is, of is het brood slechts een beeld, een teken van Jesus' Lichaam?

HOOFDSTUK IV.

BEELD OF WERKELIJKHEID

In dit hoofdstuk moeten we een nader onderzoek instellen naar de betrekking, die er ligt tussen het brood en Jesus' Lichaam, tussen de inhoud van de beker en Jesus' bloed.

Dat komt neer op de vraag: heeft Jesus de woorden van de Instelling: „Dit is Mijn Lichaam” in letterlijke, eigenlijke zin bedoeld of hebben we hier te doen met beeldspraak? We kunnen deze vraag ook zó formuleren: ontvingen de Apostelen bij het Laatste Avondmaal werkelijk Jesus' Lichaam of alleen en uitsluitend een beeld of teken van Jesus' Lichaam?

We zeggen: alleen en uitsluitend, omdat voor hen, die geloven, dat Jesus werkelijk in het brood of onder de gedaante van brood tegenwoordig is, het brood of de broodsgedaante „een teken” is van Jesus' tegenwoordigheid.

We willen in een drietal artikelen een antwoord geven op deze vragen: eerst willen we onderzoeken, wat tekenen en beelden zijn en hoe zij gebruikt worden; dan willen we aantonen, dat brood en wijn geen tekenen of beelden zijn van Jesus' Lichaam en Bloed en tenslotte in een laatste artikel vaststellen, dat de Instellingsteksten in letterlijke zin moeten worden genomen.

Art. 1.

TEKENEN EN BEELDEN IN HET ALGEMEEN.

De term „teken”, zo algemeen mogelijk genomen, beduidt al datgene wat ons iets anders doet kennen, hetzij dit geschiedt door overeenkomst of gelijkenis, hetzij door een of ander verband, van oorzaak tot gevolg, van bevattende tot bevatte enz. In deze zin is het beeld een teken, wijl het door overeenkomst en gelijkenis iets anders voorstelt en dus iets anders leert kennen.

Om echter gemakkelijker teken en beeld te onderscheiden, definiëren wij:

Beeld: datgene, wat door overeenkomst of gelijkenis iets anders voorstelt. Zo b.v. een schilderij, een portret.

Teken: datgene, wat door het verband met een andere zaak iets anders doet kennen. Zo is b.v. het uitbotten van de olijfbom een teken, dat de zomer nabij is.

Het kenmerkende van het beeld is dus een overeenkomst, gelijkenis met datgene, wat het afbeeldt, voorstelt.

Deze overeenkomst of gelijkheid van twee zaken nu, is zelden volkomen, maar beperkt zich gewoonlijk tot een of ander essentieel of accidenteel punt. Zo is de ene mens een beeld van alle andere mensen, wijl allen dezelfde menselijke natuur bezitten. In een portret weerspiegelen zich alleen de uitwendige trekken van de persoon of de zaak, die door het portret afgebeeld wordt.

Als Jesus het Rijk der hemelen gelijk noemt aan het mosterdzaadje, dan geschiedt dat om beider gelijkheid in een bepaalde hoedanigheid: de expansieve kracht van het mosterdzaadje is een beeld van de expansieve kracht van het klein begonnen Rijk der Hemelen.

In ieder geval echter wordt er voor een beeld een punt van overeenkomst vereist met het afgebeelde: deze overeenkomst kan groter of kleiner zijn, sprekender of minder sprekend. Maar wanneer er in het geheel geen overeenkomst zou zijn, dan is er geen beeld meer.

Dit punt van overeenkomst noemen we het formele punt.

Het kenmerkende van het teken is het verband, dat er ligt tussen meerdere zaken.

Dit verband kan er van nature in liggen: dan hebben we een natuurlijk teken, dat door zijn wezen iets anders leert kennen. B.v. rook leert ons de aanwezigheid van vuur kennen.

Dit verband kan er ook door conventie, gewoonte in gelegd zijn: de z.g. conventionele tekenen. Zo is b.v. de besnijdenis een teken van het Verbond (voor het volk van Israël), de meeste woorden zijn arbitraire tekenen van onze gedachten.

Ten slotte kan men dit verband tussen verschillende zaken persoonlijk er in leggen, zoals dat b.v. geschiedt in de z.g. symbolische handelingen¹⁾: dit zijn de zuiver arbitraire tekenen.

Tekenen en beelden in de taal: de beeldspraak.

Dit bestaan van beelden en tekenen speelt een grote rol in het gesproken en geschreven woord. Wanneer wij over een zaak spreken, gebruiken we dikwijls haar beeld of teken, b.v. we spreken over het drinken van een beker en bedoelen daarmee de inhoud van de beker; iedereen die van een schilderij zegt: dat is Jerusalem, begrijpt, dat zo'n schilderij Jerusalem voorstelt.

¹⁾ b.v. Isaïas 20, 1—6. Ezeziel, *passim*.

Cf. Born, A. v. d. - De symbolische Handelingen der Oud-test. profeten, Utrecht-Nijmegen, 1935.

Bij de beeldspraak kunnen we expliciet het beeld en het afgebeelde, het teken en het betekende aangeven, zoals dit geschiedt bij vergelijkingen en parabels. Dikwijls echter wordt het beeld of het teken vereenzelvigd met het afgebeelde of het betekende: dat noemt men tropus, zinsverandering, overdrachtelijke taal, oneigenlijke zegswijze, omdat het woord dan niet in zijn eigenlijke betekenis wordt genomen, omdat de betekenis wordt overgedragen.

Zoals er in de natuur beelden en tekenen zijn, zo bestaan er in de taal twee soorten van beeldspraak: een beeldspraak, die berust op de overeenkomst of op het bestaan van beelden; en een beeldspraak, die berust op het verband der dingen of op het teken ²⁾).

Beeldspraak van overeenkomst (beelden).

Hier valt de z.g. metafora onder.

Bij de metafora wordt het beeld vereenzelvigd met datgene, wat het afbeeldt. Werkt men een dergelijke metafora uit, dan ontstaat de allegorie.

Zo noemt Jesus zich b.v. de Goede Herder: de goede herder in zijn liefde tot de schapen is een beeld van Jesus in zijn liefde voor de mensheid. „Ik ben de Goede Herder” ³⁾).

Deze beeldspraak berust dus op de beeldende kracht der dingen: we moeten bij deze beeldspraak dus hetzelfde kunnen constateren, wat we van de beelden in het algemeen hebben gezegd: er moet een formeel punt van overeenkomst zijn.

Beeldspraak van verband (tekenen).

Hierbij wordt het teken, zoals boven uitgelegd, vereenzelvigd met hetgeen het beduidt.

Zo spreekt men van het drinken van een kelk, terwijl de kelk niet gedronken wordt, maar de inhoud van de kelk.

Dit noemt men metonymia. Deze berust dus op het feit, dat de ene zaak werkelijk een teken is van de andere.

De begripelijkheid van de beeldspraak.

Wijl bij beeldspraak dikwijls het beeld of het teken vereenzelvigd wordt met datgene, wat het afbeeldt of wat het beduidt, blijkt aanstonds, dat niet ieder beeld even gemakkelijk te begrijpen is.

²⁾ Vgl. Padberg, H., De mooie taal, in: Leergang der nederlandsche taal o.l.v. Dr Jac. v. Ginneken, IV, pag. 216-252, 's Hertogenbosch-Antwerpen, 1924.

³⁾ Vosté, Iac. M., De natura et interpretatione parabolarum, Rome, 1926.

³⁾ Johannes 10, 11.

Als Jesus b.v. zonder verdere uitleg van zich zou gezegd hebben: Ik ben de ware wijnstok, dan zou men niet gemakkelijk het formele punt van vergelijking, van overeenkomst tussen Jesus en de wijnstok, gezien hebben.

In deze zin kunnen we de beeldspraak (de beelden) parallel met de tekenen indelen in drie groepen:

1. de natuurlijke beelden, waarbij het formele punt van overeenkomst of verband uiteraard duidelijk is.

Voorbeelden: Dat is Jeruzalem, gezegd van een schilderij; een kelk drinken. Beelden en schilderijen hebben geen andere reden van bestaan dan om iets anders af te beelden. Een kelk beduidt door zijn wezen de inhoud.

2. de conventionele beelden, waarbij het punt van overeenkomst of verband door conventie bekend is: b.v. het huwelijk als beeld van de liefde van God tot zijn volk; de besnijdenis als teken van het verbond.

3. de zg. zuiver arbitraire beelden, waarbij het formele punt van overeenkomst niet zo direct voor de hand ligt; waarbij het verband louter arbitrair is. Hieronder valt heel de persoonlijke beeldspraak.

Voorbeelden: Jesus is de ware wijnstok. Het rijk der hemelen is een mosterdzaadje.

We beweren dus niet, dat bij conventionele en arbitraire *beelden* het punt van overeenkomst er niet van nature in ligt, maar alleen dat de overeenkomst op zo'n bijzonder punt ligt, dat dit niet voor ieder aanstonds duidelijk is. Als Jesus, zoals we reeds opmerkten, zonder meer had gezegd: Ik ben de ware wijnstok, dan zouden we niet weten, onder welk oogpunt Hij zich met de wijnstok had vergeleken.

Voorwaarden voor gebruik van tekenen en beelden.

De zuiver arbitraire tekenen en beelden (de persoonlijke beeldspraak) moeten verklaard worden, wil men een ander iets begrijpelijk maken; anders missen beide hun doel.

Dit geldt eerstens voor arbitraire tekenen:

Wanneer we van Isaias lezen, dat hij zijn mantel moet los maken en zijn schoenen uitdoen, dan zou niemand er aan gedacht hebben, dat we hier te doen hebben met een teken, als Isais dit niet had uitgelegd. „Ontkleed en barvoets” rondlopen immers behoeft geen teken te zijn van gevangenen, die in ballingschap gevoerd worden: het had evengoed armoede, oosterse slordigheid of iets anders kunnen beduiden ⁴⁾.

Als Ezeziel verhaalt, hoe hij op zijn linkerzijde moet gaan liggen,

⁴⁾ Isaias 20, 2.

zou het niemand in de gedachte zijn opgekomen, dat daarmee een bijzonder teken bedoeld is, wanneer de profeet ons zelf niet de betekenis van dit teken had meegedeeld ⁵⁾).

Om een arbitrair teken te kunnen begrijpen, moet het verband tussen het teken en het betekende worden uitgelegd, zoals de Profeten dit deden.

Ditzelfde geldt van de beeldspraak en de zuiver arbitraire beelden.

Op de eerste plaats moet uit de omstandigheden duidelijk blijken, dat men in beeldspraak spreekt. Zo niet, dan loopt men ernstig gevaar, dat de woorden letterlijk worden opgenomen. Verschillende voorbeelden haalden we reeds aan bij de methode van Jesus' onderricht ⁶⁾).

We zien dan ook, hoe Jesus gewoonlijk aanstonds aangeeft, dat Hij beelden gebruikt; b.v. bij de parabels: „Het Rijk der hemelen is gelijk aan . . .”.

Vervolgens moet men duidelijk het formele punt van overeenkomst laten uitkomen. Anders bestaat er gevaar, dat men het beeld niet begrijpt.

Ook deze conclusie wordt door de Evangeliën bevestigd.

Van de ene kant constateren we, dat de menigte dikwijls Jesus' beelden niet begreep, wijl zij niet om nadere uitleg vroeg ⁷⁾, maar van de andere kant zien we, hoe Jesus aan zijn leerlingen duidelijk zijn beelden uitlegt.

Dit laatste zullen we in het volgende artikel met voorbeelden nader illustreren.

Samenvattend kunnen we dus concluderen, dat ten eerste duidelijk moet blijken, dat men beeldspraak gebruikt. Want de eigenlijke zin van de woorden is steeds de eerste en de voor de hand liggende betekenis. (Dat volgt uit het begrip beeldspraak of overdrachtelijke taal: de eerste, eigenlijke zin wordt overgedragen).

Vervolgens moet men duidelijk het formele punt van overeenkomst of verband tussen het beeld en het afgebeelde laten uitkomen. Is dit niet het geval, laat men niet uitkomen, dat men beeldspraak gebruikt of waarin de overeenkomst bestaat, dan spreekt men in raadsels; dan wordt men in het geheel niet of verkeerd begrepen.

Als we dit toepassen op de Instellingsteksten, dan volgt in betrekking hiermede, dat het op de eerste plaats duidelijk moet zijn, dat Jesus bij het Avondmaal een beeld of teken gebruikt en vervolgens waarin precies het formele punt van overeenkomst bestaat of waarom Jesus een verband heeft gelegd tussen het brood en zijn

⁵⁾ Ezeziel 4, 4.

⁶⁾ Cf. Hoofdstuk I, pag. 42 v.

⁷⁾ Vgl. Mt. 13, 10-15; Mk. 4, 33-34; enz.

Lichaam, tussen de beker en zijn Bloed. Anders ligt de letterlijke zin voor de hand.

Dat deze voorwaarden bij de Instellingsteksten niet in vervulling gaan, dat derhalve niet blijkt, dat brood en beker beelden of tekenen zijn van Jesus' lichaam en bloed, gaan we in het volgend artikel aantonen.

Art. 2.

BROOD EN WIJN, TEKENEN OF BEELDEN VAN JESUS' LICHAAM EN BLOED?

Het teken en betekende, beeld en afgebeelde.

Verondersteld, dat Jesus' woorden in oneigenlijke zin opgenomen moeten worden, dan hebben we ons af te vragen, wat er nu eigenlijk precies met elkaar vergeleken wordt of wat er met elkander in verband wordt gebracht, m.a.w. wat is het beeld of het teken, wat het afgebeelde of betekende?

Uit het onderzoek in het voorafgaande hoofdstuk blijkt, dat het beeld of teken brood en wijn is zonder nadere bepaling, geen gebroken brood of vergoten wijn. Het breken van het brood is immers geen symbolische handeling en over vergieten van wijn wordt niet gesproken.

Van de andere kant is het afgebeelde of betekende Jesus' Lichaam en Bloed, van elkander gescheiden, maar overigens zonder nadere omschrijving.

Matteus en Markus spreken immers alleen maar van het Lichaam, en zeggen niets van geven, of breken van het Lichaam; wel spreken de drie synoptici over het vergieten van het bloed, maar St Paulus spreekt daar niet over.

De hoofdklemtoon valt dus zeker op Lichaam en Bloed: dat moet betekend of afgebeeld worden.

Als we derhalve te doen hebben met beeldspraak, moet er een relatie bestaan tussen brood zonder meer en Jesus' Lichaam, tussen wijn en Jesus' (vergoten) Bloed. Tussen het brood en Jesus' Lichaam, de wijn en Jesus' Bloed moet er een formeel punt van overeenkomst bestaan, waaruit blijkt onder welk oogpunt deze met elkander vergeleken worden.

Geen natuurlijke of conventionele tekenen of beelden.

Welnu, zeker zijn brood en wijn geen natuurlijke tekenen van Jesus' Lichaam en Bloed.

Er is tussen brood en Jesus' Lichaam, en wijn en Jesus' Bloed geen enkel opvallend punt van overeenkomst of verband. Dat zou er nog wel zijn, als gebroken brood een gebroken lichaam moest voorstellen, vergoten wijn vergoten bloed. Maar dit is niet het geval: brood wordt zonder meer met het Lichaam vergeleken; de wijn met Jesus' Bloed. Wanneer men nu brood in zijn hand neemt, denkt men in het geheel niet aan een menselijk lichaam; bij het drinken van wijn denkt men niet aan menselijk bloed.

Ook hebben we hier niet te doen met beelden of tekenen, waarbij door het gebruik het betekende of afgebeelde duidelijk is. In het Oude Testament vinden we niets, wat ons de betekenis van deze woorden helpt begrijpen. Al wordt de messiaanse tijd dikwijls onder het beeld van een maaltijd beschreven, nooit worden de spijzen met het Lichaam en Bloed van den Messias in verband gebracht, of worden de spijzen of de maaltijd beschouwd als een beeld van het lijden van den Messias. Derhalve, als we in de Instellingsteksten te doen hebben met een beeld, dan moet het een zuiver-arbitrair beeld zijn en dan moet dit uit de omstandigheden blijken. Anders heeft Jesus verwarrende, onbegrijpelijke taal gesproken.

Brood en wijn zijn geen arbitraire beelden of tekenen.

1. Geen aanwijzing voor beeldspraak.

Uit geen enkele aanwijzing of omstandigheid blijkt, dat Jesus beeldspraak gebruikt.

In de Instellingsteksten vinden we alleen enige korte zinswendingen: Dit is Mijn Lichaam, dit is Mijn Bloed van het Verbond, maar er wordt niet gerept over beeldspraak.

Dit in tegenstelling met de meeste andere beelden.

Neem b.v. de parabel van het onkruid ⁸⁾. „Het Rijk der hemelen is gelijk aan een man, die goed zaad op zijn akker zaaide . . .”. Er wordt aanstonds duidelijk bijgevoegd, dat we te doen hebben met een parabel: „Het Rijk der hemelen is gelijk aan . . .”. „Een andere gelijkenis stelde Hij hen voor: . . .” Deze parabel staat in een heel hoofdstuk met parabellen.

Dergelijke aanwijzingen vinden we zelfs in de allegoriën van het Johannesevangelie; b.v.: „Ik ben de ware wijnstok en mijn Vader is de wijngaardener. Elke rank aan Mij, die geen vrucht draagt, zuivert Hij, opdat ze nog meer vrucht mag dragen . . . Zoals de rank uit zich zelf geen vrucht kan dragen, maar alleen, wanneer ze

⁸⁾ Mt. 13, 24-30; 36-43 en l. p.

aan de wijnstok blijft, zo kunt ook gij het niet, wanneer gij niet blijft in Mij" 9).

Als Jesus beeldspraak gebruikt, en de leerlingen het verkeerd begrijpen, dan wordt dit aangegeven. Hier geen enkel woord over parabel, vergelijking enz.; geen enkele aanwijzing, dat de leerlingen het zo of zo begrepen. Niets dan deze woorden: Jesus nam het brood en van dit brood zeide Hij: Dit is Mijn Lichaam.

2. *Geen formeel punt van overeenkomst.*

Bij het Avondmaal zegt Jesus van een bepaald, concreet stuk brood, dat Hij in zijn handen houdt: Dit is Mijn Lichaam; van een bepaalde beker: Dit is Mijn Bloed van het Verbond. Uit niets blijkt, wat het formele punt van overeenkomst tussen de verschillende termen zou moeten zijn. Er wordt geen enkele nadere parallel getrokken.

Er staat niet: zoals dit brood b.v. verbrokkeld wordt, zo wordt Mijn Lichaam door het lijden stuk geslagen. Er staat alleen: Dit is Mijn Lichaam.

Dat het formele punt van overeenkomst onbekend is, kunnen we duidelijk waarnemen in de verschillende opinies omtrent de zin van het Laatste Avondmaal.

Velen zoeken de overeenkomst, — en zoals we aangetoond hebben, ten onrechte, — in het gebroken worden van het brood en het vergieten van de wijn.

Anderen in de voeding: zoals brood en wijn ons lichaam voeden en laven, zo voedt Jesus' Lichaam en Bloed onze ziel ¹⁰). Of in de vereniging: zoals brood en wijn één worden met ons lichaam, zo worden wij verenigd met het gekruisigde Lichaam en het vergoten Bloed ¹¹).

Weer anderen, in de gave: zoals Jesus brood en wijn schenkt, zo geeft Hij zich zelf aan ons weg ¹²).

Een andere mogelijkheid: zoals allen eten van één brood, en drinken van één beker, zo worden we allen in één lichaam (broodgemeenschap, bloedgemeenschap) verenigd ¹³).

Dit zijn slechts enkele hypothesen: we zouden er verschillende aan toe kunnen voegen. Uit het voorafgaande blijkt echter duidelijk genoeg, dat het niet mogelijk is te bepalen, waarom Jesus zijn Lichaam en Bloed met brood en wijn vergeleken heeft.

⁹) Joh. 15, 1-8.

¹⁰) Calvijn o.c. 344-345; vgl. inleidend hoofdstuk, pag. 12.

¹¹) Zo b.v. Doedes, o.c. 59; vgl. inleidend hoofdstuk, pag. 17-20.

¹²) Koopmans, o.c. 235-236.

¹³) Heitmüller, o.c. 56 ff.; vgl. inleidend hoofdstuk, pag. 25.

3. *Het verschil met andere beelden.*

Vergelijken we nu de Instellingswoorden eens met andere beelden uit de Evangelieën.

We willen hiertoe eerst nog eens de parabel van het onkruid kiezen: Jezus verhaalt in deze parabel van het goede zaad, uitgestrooid op de akker: later zaait een vijand onkruid. Zowel de tarwe als het onkruid groeien op.

De leerlingen hebben de parabel niet goed begrepen: ze vragen om uitleg: „Verklaar ons de gelijkenis van het onkruid op de akker”¹⁴). Dan legt Jezus alles nader uit: „Die het goede zaad uitstrooit, is de Mensenzoon; de akker is de wereld . . .”

Voor iedereen is het nu duidelijk, wat er bedoeld wordt: zoals het gaat op die akker, zo gaat het ook in het koninkrijk Gods. Zoals op de akker tarwe en onkruid naast elkander opgroeien tot de dag van de oogst, zo leven op deze aarde goeden en bozen naast elkander tot de dag van het oordeel.

Iedereen begrijpt, dat de Mensenzoon geen landman is, maar zich vergeleken heeft met een landman. Dit is heel wat anders, dan dat Jezus op een bepaalde dag zonder verdere inleiding tot zijn Apostelen had gezegd: „Die landman is de Mensenzoon”. Of (om de overeenkomst met de Instellingsteksten nog sprekender te maken) op een landman wijzend: „Dat is de Mensenzoon”.

Stel u voor, dat Jezus op een bepaalde dag had gezegd, terwijl Hij langs een akker wandelde: „Dat is de wereld!”. Dat zou niemand begrepen hebben: dat zouden raadsels kunnen zijn, geen beeldspraak.

Maar nu is alles eenvoudig: uit de context kan een ieder afleiden, waarom Jezus zich hier vergelijkt met een landman, nl. wijl beiden het goede zaad uitstrooien; in welke zin de akker een beeld is van de wereld enz.

Dit in tegenstelling met de Instellingsteksten: daar wordt op geen enkele wijze aangegeven waarin het verband tussen brood en Lichaam bestaat; daar staat alleen: „Dit is Mijn Lichaam”.

We kunnen de Instellingsteksten ook vergelijken met een tweetal teksten uit het Sint Johannesevangelie, waar Jezus zich vergelijkt met brood en een wijnstok.

In het zesde hoofdstuk van Sint Johannes lezen we: „Ik ben het brood des levens: wie tot Mij komt, zal geen honger meer hebben, en wie in Mij gelooft, zal nimmer dorst lijden”¹⁵).

Jezus spreekt hier niet van een bepaald brood, dat Hij in zijn handen houdt: „Dat ben Ik!” of „Dat is Mijn Lichaam”, maar heel

¹⁴) Mt. 13, 36.

¹⁵) Jo. 6, 35.

in het algemeen getuigt Hij: Ik ben het brood des levens. En dat niet alleen: dit beeld wordt ingeleid met de woorden: „Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u: Moses heeft u geen brood gegeven, dat uit de hemel kwam, maar Mijn Vader geeft u het ware brood uit de hemel; want het brood, dat uit de hemel neerdaalt, is het brood van God, dat leven aan de wereld schenkt” ¹⁶⁾).

Er wordt hier een duidelijke parallel getrokken tussen het manna, dat slechts schijnbaar uit de hemel kwam, dat het uitverkoren volk in de woestijn in het leven moest bewaren en hen toch uiteindelijk niet voor de dood behoedde, met Jesus, die werkelijk uit de hemel komt, die werkelijk leven meedeelt en voor de dood behoedt. In vergelijking met dit manna is Jesus' werkelijk het brood des levens. Het leven, dat Hij geeft, sterft niet af: derhalve geen honger en geen dorst meer. Jesus trekt dus een parallel tussen de eigenschappen van het manna en de eigenschappen van Zich zelf, als gever van het leven.

Hetzelfde geldt van de allegorie van de wijnstok ¹⁷⁾. Jesus beperkt zich niet tot de opmerking: „Ik ben de ware wijnstok”, maar Hij laat uitkomen, welke overeenkomst er bestaat tussen Zich zelf en een wijnstok: zoals een wijnstok ranken heeft en deze ranken slechts in leven kunnen blijven, als zij met de wijnstok verbonden blijven, zo moeten de gelovigen met Jesus verbonden blijven om het leven te kunnen bewaren; een wijnstok moet gesnoeid worden, dorre takken moeten verwijderd worden: zo ook moeten de gelovigen gezuiverd worden enz.

Nogmaals: niets van dit alles vinden we in de Instellingsteksten. Uit niets blijkt, dat we met een beeld te doen hebben; uit niets blijkt, wat dit beeld zou moeten betekenen.

We begrijpen niet, hoe men van de Instellingsteksten heeft kunnen schrijven: „Er is in zulk een wijze van uitdrukking niets bevreemdends of ongebruikelijks. Als men van een schilderij zegt: dit is dit of dat landschap, of van een portret: dit is deze of die persoon, — dan bezigt men volkomen dezelfde spreekmanier, en dan komt het niemand in de gedachte, daaronder iets anders te verstaan, dan dat dit landschap of die persoon daardoor wordt afgebeeld, voorgesteld. Evenzeer gaat het bij vergelijkingen of gelijkenissen. Als de Heer zegt: de akker is de wereld, of: de maaiers zijn de engelen, dan is dat wederom dezelfde zegswijze” ¹⁸⁾).

Een schilderij, een portret immers hebben geen andere reden van bestaan dan juist om iets anders af te beelden. Dat kan men niet anders begrijpen. Bij de gelijkenissen en vergelijkingen blijkt heel duidelijk uit de kontekst, wat met de woorden bedoeld wordt.

¹⁶⁾ Jo. 6, 32-33.

¹⁷⁾ Jo. 15, 1-8.

¹⁸⁾ Roozemeyer, o.c. 507.

Derhalve kunnen de woorden: Dit is Mijn Lichaam, Dit is Mijn Bloed van het Verbond, geen beeldspraak zijn. Of we zouden moeten houden, dat Jesus in dit geval een onbegrijpelijk beeld heeft gebruikt: als het niet oneerbiedig zou klinken, zouden we liever spreken van „zinloze taal”. Want een beeld, waarbij op geen enkele wijze uitkomt, wat er door afgebeeld wordt, en dat in feite op de meest verschillende wijzen kan begrepen worden, heeft toch geen zin meer.

4. De tekst van Lukas bij de eucharistische beker.

Voor de symbolische verklaring tracht men een argument te vinden in de Lukas-Paulus tekst bij de eucharistische beker.

„En dat bij de Instellingswoorden zulk een tropus moet aangenomen worden, wordt ten overvloede nog daaruit bewezen, dat Jesus volgens Lukas en Paulus bij het tweede teken niet zegt: deze wijn, maar deze drinkbeker is het nieuwe testament in mijn Bloed. Zelfs de Roomschen en Lutherschen zijn gedwongen hier een tropus aan te nemen”¹⁹⁾).

We geven niet alleen gaarne de aanwezigheid van deze tropus toe, maar o.i. hebben we hier zelfs met twee beelden te doen. We zien er zelfs geen bezwaar in te lezen, alsof er stond: deze kelk is het teken van het Nieuwe Verbond door mijn Bloed.

We moeten er echter aanstonds aan toevoegen, dat we hier te doen hebben met twee bekende metonymia's.

Een kelk is van nature een voorwerp, dat iets anders bevat. Uit heel de context blijkt, dat niet de kelk, maar de inhoud van de kelk bedoeld is: want de kelk moet gedronken worden.

Het tweede beeld is 'n algemeen bekend beeld uit het Oude Testament: God had ook de besnijdenis een Verbond genoemd. Zowel kelk als besnijdenis kunnen slechts een Verbond heten, omdat zij het Verbond betekenen.

Zo blijft er een aanmerkelijk verschil met het veronderstelde „brood-lichaam” en „wijn-bloed” beeld.

Bovendien veranderen beide beelden niets aan de eigenlijke betekenis van deze verzen: „deze kelk” staat gelijk met „dit is”; de kelk kan slechts het Verbond genoemd worden, omdat hij het Bloed bevat.

Ten slotte: het tweede beeld is eerder een argument tegen dan ten gunste van de symbolische verklaring: de voorstanders van het „wijn-bloed”-beeld zijn verplicht een opeenstapeling van beelden te aanvaarden. Immers volgens hen is de beker het Nieuwe Ver-

¹⁹⁾ Bavinck, o.c. 544.

bond, niet omdat hij het Bloed bevat, maar wijl hij het teken van het Bloed, de wijn, bevat.

De kelk zou dus het teken van het teken zijn!

Dergelijke ingewikkelde beeldspraak is al te onwaarschijnlijk.

5. *Het willekeurig karakter van de symbolische uitleg.*

De conclusie, dat brood en wijn geen beelden zijn van Jesus' Lichaam en Bloed, vindt een bevestiging in de willekeurige en subjectieve tekstverklaring: willekeurig immers is de nadere bepaling en omschrijving van de zin der Instellingswoorden, als men deze in oneigenlijke zin neemt. Veelal wordt deze verklaring zonder voldoende argumenten, dikwijls zonder argumenten voorgesteld. Men zou de woorden evengoed een andere betekenis kunnen toekennen, zoals duidelijk blijkt uit het boven uiteengezette.

Willekeurig is het in het brood een beeld te zien van het Lichaam, wanneer men interpreteert: Dit, d.i. dit brood is mijn Lichaam. Niet het brood is dan een beeld van het Lichaam, maar Jesus' Lichaam zou dan een beeld zijn van dit brood. De eigenschappen van het brood en van de wijn worden dan vergeleken met de eigenschappen van Jesus' Lichaam en Bloed.

Willekeurig is het een bijzondere klemtoon te leggen op het breken van het brood: men zou evengoed een teken kunnen zoeken in „het nemen, zegenen of geven van het brood”.

Geheel willekeurig is het spreken over vergoten wijn.

Willekeurig is de virtuele tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal, die gehouden wordt door meerdere Calvinisten.

Als men de teksten uitlegt in oneigenlijke zin, welke argumenten bieden deze dan nog voor een tegenwoordigheid van Christus? Want als „dit is” beduidt „dit betekent”, hoe kan men dan houden, dat Christus op bijzondere wijze in het Avondmaal tegenwoordig is?

Willekeurig is heel de moderne, onafhankelijke Avondmaals-uitleg. Dat blijkt uit de grote hoeveelheid opinies: zoveel hoofden, zoveel zinnen.

Willekeurig is het aan de woorden in eenzelfde kontekst bij Sint Paulus een andere betekenis toe te kennen dan bij de Synoptici. Verschillenden hebben dan ook dit standpunt herzien en besluiten, dat de tegenwoordige synoptische teksten eenzelfde zin hebben als bij Sint Paulus ²⁰⁾.

Willekeurig zijn meerdere principes, die de onafhankelijke kritiek leiden bij de exegese: de een verwerpt, wat een ander als het meest zeker aanvaardt en omgekeerd.

We zouden een voor een de verschillende verklaringen kunnen

²⁰⁾ Zo b.v. Loisy; vgl. inleidend hoofdstuk, pag. 32.

nagaan: dit heeft echter weinig nut. De moderne kritiek heeft zelf iedere oude hypothese door een nieuwe achterhaald.

Met verandering van naam kunen we op iedere moderne Avondmaalsverklaring een tekst van Clarke toepassen, die aangehaald wordt door H. Huber: „So many fashionable theories which involved the separation of Hellenistic Christianity from the Mother-church have flourished for a while and then been abandoned that it is hard to believe that Lietzmanns solution of this problem will prove correct”²¹).

Conclusie.

Uit het voorafgaande kunnen we besluiten, dat de voorwaarden, die gesteld worden voor het gebruik van beeldspraak, bij de Instellingsteksten op geen enkele wijze vervuld zijn.

Op geen enkele wijze blijkt, dat Jesus een beeld gebruikt heeft. De teksten geven ook niet de minste aanwijzing, waarin dit beeld zou moeten bestaan, wat het beeld, wat het afgebeelde zou moeten zijn. De voorstanders van uitleg der Instellingswoorden in oneigenlijke zin leggen door hun uiteenlopende verklaringen getuigenis af, dat ook zij niet in staat zijn dit formele punt vast te stellen.

Derhalve is de conclusie gewettigd, dat brood en wijn geen beelden of tekenen kunnen zijn van Jesus' Lichaam en Bloed.

Het tegenovergestelde beweren staat gelijk met de verklaring, dat Jesus op het meest plechtige ogenblik van zijn leven, op de avond voor zijn sterven, enige zinloze woorden heeft gesproken en aan de Kerk heeft opgedragen een niets zeggende handeling tot gedachtenis te vieren, waarvan de betekenis onbekend is.

Art. 3.

ARGUMENTEN VOOR DE LETTERLIJKE ZIN

I. De eerste indruk van de teksten.

1. De zin van ἐστίν.

Als beeldspraak uitgesloten is, wanneer brood en wijn geen arbitraire beelden of tekenen kunnen zijn, blijft er geen andere moge-

²¹) Clarke, L., *Theology, a monthly journal of historic Christianity* 14 (1926) 366 cf. Huber, o.c., 54.

lijkheid dan de woorden in letterlijke, eigenlijke zin te verklaren ²²).

De tekst zelf immers geeft geen enkele aanwijzing om de woorden in oneigenlijke zin te verklaren. Want men kan wel beweren: „Dit” d.i. dit brood, „is”, d.w.z. betekent of beduidt, of is een teken, een beeld van . . . , *maar dat alles staat er in ieder geval niet*. Wil men de tekst zo lezen, dan moet men iets aan deze hypereenvoudige woorden toevoegen. Dan verklaart men niet langer de woorden, zoals de Evangelisten deze ons weergeven. De woorden op zich zelf geven geen enkele aanwijzing van een beeld of een teken.

Nu kan men opwerpen, dat er in het aramees (de taal, waarin Jesus oorspronkelijk deze woorden gesproken heeft) geen „zijn” heeft gestaan, maar dat neemt niet weg, dat, terwijl dit werkwoord ook in het grieks dikwijls wordt weggelaten, het hier in ieder geval wel staat: alle vier de verslaggevers van het Laatste Avondmaal hebben εστιν in hun tekst geplaatst ²³). En zelfs, al zou deze copula niet uitgedrukt staan, men zou haar er toch bij moeten denken.

Er staat: Dit is Mijn Lichaam; dit is Mijn Bloed van het Verbond, d.i. dat, wat zich in deze kelk bevindt, is mijn Verbondsbloed.

Hier valt niet aan te tornen.

Eenzelfde zinswending gebruikt Moses, als de Joden bij het vallen van het manna vragen: wat is dat? en hij dan antwoordt: Dit is het brood, dat Jahweh u te eten geeft ²⁴).

Eenzelfde zinswending als bij het Verbond in Exodus: Zie, dit is het bloed van het Verbond ²⁵).

De eerste indruk van dergelijke teksten is de eigenlijke zin.

Doedes is hier eveneens van overtuigd, als hij schrijft: „Wij antwoorden, dat zoo wij van ons denkvermogen geen gebruik maken, en de woorden des Heeren naar den klank, dien zij van zich geven, opvatten, en op den schijn ons verlaten, wij er uit kunnen afleiden, dat Jesus werkelijk zijn Lichaam en zijn Bloed substantieel te eten en te drinken gaf” ²⁶).

2. De nadruk, waarmee Jesus spreekt.

In alle teksten wordt bij het predicaat het lidwoord geplaatst en het wordt bovendien nog herhaald bij de bijstelling.

²²) Voor de interpretatie van de Instellingsteksten, kan men buiten de in noot 1 van het inleidend hoofdstuk geciteerde handboeken o.a. de volgende werken raadplegen: Corluy, Jos., Specilegium Dogmatico-Biblicum, De Sacramento Eucharistiae, I, I., pag. 380-397, Gandavi, 1884.

Ruch, C., Eucharistie d'après la sainte Ecriture, art. cit. D.T.C., V, kol. 1036 s.s. Wiseman N., The real Presence of the Body and Blood of Our Lord Jesus Christ in the Blessed Sacrament. Centenary Edition by J. M. T. Barton, London, 1934.

²³) Behalve Lukas in zijn wijntekst (22, 20). Dit confirmeert ons argument, dat het dus niet noodzakelijk was het koppelwerkwoord uit te drukken.

²⁴) Exodus 16, 15. Vgl. Hoofdstuk III, pag. 72 en volg.

²⁵) Exodus 24, 8.

²⁶) Doedes o.c. 134.

Volgens de griekse teksten legt Jesus er de volle nadruk op, dat het zijn eigen Lichaam is, dat Hij de Apostelen aanbiedt, en wel zijn overgeleverd Lichaam: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον ²⁷).

Paulus' tekst accentueert dit nog: τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν.

Eveneens bij de kelk: Dit is Mijn eigen Bloed van het Verbond, Mijn Bloed, dat voor velen wordt vergoten (Matteus-Markus). Of: Deze kelk is het Nieuwe Verbond in Mijn Bloed, het Bloed, dat voor u wordt vergoten.

Jesus spreekt dus over zijn Lichaam, en wel over zijn overgeleverd Lichaam; over zijn Bloed, en wel over zijn vergoten Bloed. Welnu, van het teken of beeld van Jesus' Lichaam en Bloed is het niet waar, dat het overgeleverd of vergoten is.

Alleen Jesus' eigen Lichaam werd overgeleverd; alleen zijn eigen Bloed werd vergoten. De woorden τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (πολλῶν) ἐκχυννόμενον zijn slechts waar van Jesus' eigen, waarachtig, werkelijk Lichaam en Bloed.

Derhalve is dit (τοῦτο) Jesus' eigen Lichaam, voor ons overgeleverd; Jesus' eigen Bloed, voor ons vergoten. En als het zijn eigen Lichaam is, dan is het niet het beeld van het Lichaam; dan worden de woorden genomen in hun letterlijke, eigenlijke zin.

3. *Jesus' Bloed: Verbondsbloed, uitgestort tot vergiffenis van zonden.*

Jesus' Bloed is Verbondsbloed, dat uitgestort wordt tot vergiffenis van zonden ²⁸).

Volgens de joodse opvattingen nu is hier een dubbele reden aanwezig om met dit Bloed besprenkeld te worden, in aanraking te komen: immers Moses besprenkelde het volk met het bloed van het Verbondsoffer en bij ieder zondeoffer werd de schuldige met bloed van het offerdier besprenkeld. Deze besprenkeling had steeds plaats met het eigen bloed van het Verbonds- of zondeoffer.

Welnu, om deze redenen biedt Jesus zijn leerlingen zijn Bloed aan: „Drinkt allen hieruit; want dit is mijn Bloed van het Verbond . . .” ²⁸).

De reden, waarom de Apostelen uit deze kelk moeten drinken, ligt in het feit, dat deze kelk het Verbondsbloed, uitgestort tot vergiffenis van zonden, bevat. Het drinken is het middel om met dit Bloed in persoonlijk contact te komen.

Dit wordt ten overvloede bewezen door de parallel met Exodus, zoals we in een vorig hoofdstuk hebben uiteengezet. Met bijna

²⁷) Lk. 22, 19.

²⁸) Cf. Hoofdstuk III, 77-80. — Mt. 26, 28. Vgl. Alfrink, o.c. 36-44.

dezelfde woorden, die Moses gebruikte bij de besprenkeling van het uitverkoren volk met het bloed, dat het eerste Verbond bekrachtigde, biedt Jesus de Apostelen zijn Bloed aan.

Als men zich op parallelteksten wil beroepen om de zin van het Avondmaal te bepalen, dan hebben we hier een tekst, die werkelijk parallel loopt.

Dat Moses het volk met echt bloed besprenkelde, betwijfelt niemand. Waarom zou Jesus ons dan bij de nieuwe Verbondssluiting slechts een beeld van zijn *Bloed* aanbieden?

Men werpt hier wel tegen op, dat een Jood een niet te overwinnen afschuw had van bloed drinken, en dat hem dit steeds als een heilig verbod had gegolden ²⁹⁾.

Men dient hier echter wel bij te bedenken, dat een Jood even vertrouwd was met het gebruik van bloed bij rituele plechtigheden. Een Verbondsoffer, een zondeoffer eisten een bloedbesprenkeling, een aanraking met bloed.

Als Jesus derhalve zijn bloed Verbondsbloed noemt, als Jesus zegt, dat zijn Bloed uitgestort wordt tot vergiffenis van zonden, dan moeten de Apostelen, die zelf bij hun zondeoffers in de tempel dikwijls met het bloed der offerdieren besprenkeld waren, aanstonds begrepen hebben, dat zij met Jesus' Bloed op een of andere wijze in aanraking moesten komen. Eerder het tegenovergestelde geval zou voor hen bevreedend geweest zijn.

Derhalve moet de kelk werkelijk Jesus' Bloed bevatten.

Zoals dus het Nieuwe Verbond op Kalvarië door Jesus' eigen Bloed gesloten wordt, en zoals door het vergieten van datzelfde Bloed de zondenvergeving tot stand komt, zo moeten ook de Apostelen (de gelovigen) om aan het Verbond deel te krijgen, besprenkeld worden met Jesus' eigen Bloed, derhalve met dat Bloed in persoonlijke aanraking komen. Dit nu geschiedt in het Avondmaal door het drinken van de beker, die werkelijk Jesus' Bloed bevat.

Tegen deze realistische verklaring van de Matteus-Markus' tekst wordt nog de volgende moeilijkheid gemaakt:

Matteus-Markus laten beiden onmiddellijk na de Consecratieformule van de beker de eschatologische tekst volgen, waar gesproken wordt over de vrucht van de wijnstok: „Van nu af aan zal ik deze vrucht van de wijnstok niet drinken, tot op de dag, waarop ik ze hernieuwd met u zal drinken in het rijk van Mijn Vader” ³⁰⁾. Jesus zou dus zelf getuigen, dat de kelk wijn bevat en geen bloed ³¹⁾.

Wij antwoorden hierop, dat het op de eerste plaats niet zeker

²⁹⁾ Cf. b.v. Plummer, *Lord's supper*, art. cit. kol. 149". „The idea of eating human flesh and drinking human blood would have inspired the apostles with unspeakable horror . . .”

³⁰⁾ Mt. 26, 29; Mk. 14, 25.

³¹⁾ Cf. Turretinus, o.c. 527 en 554.

is, dat dit woord op dit moment gesproken is. Sint Lukas plaatst het voor het eigenlijk Avondmaal.

Nog meer onzeker is het feit, of Jesus zelf van de Avondmaalsbeker gedronken heeft: wanneer Hij dit niet gedaan heeft (wat het meest waarschijnlijk is), dan handelen deze woorden heel in het algemeen over het gebruik van wijn en drukken zij de reden uit van deze nieuwe Instelling: Jesus geeft zijn Lichaam en Bloed, wijl Hij niet meer eten en drinken zal, d.i. wijl Hij sterven gaat.

Gesteld echter, dat deze woorden direct op de kelk met Jesus' Verbondsbloed zouden terugslaan, dan moeten we er aan denken, dat in de H. Schrift na een wonder dikwijls dergelijke zegswijzen gebruikt worden. Zo lezen we b.v. in Exodus: „Iedereen wierp zijn staf op de grond, en ze veranderden in slangen; doch de staf van Aäron verslond die van hen” ³²⁾. Met de staf van Aäron is natuurlijk bedoeld de staf, die in een slang veranderd was. Iets dergelijks vinden we bij Johannes over het wijn geworden water ³³⁾ en bij den genezen blinde ³⁴⁾. De synoptici spreken van blinden, die zien, kreupelen, die gaan enz ³⁵⁾.

Hetzelfde vinden we in de Liturgie van de Rooms-Katholieke Kerk, die onmiddellijk na de Consecratie spreekt van „het heilige brood”. ³⁶⁾.

4. De kelk is het Nieuwe Verbond.

De tekst van Lukas-Paulus ³⁷⁾ biedt een nieuw bewijs voor de verklaring in letterlijke zin.

Want als de Kelk niet werkelijk het Bloed bevat, dan is er geen reden om hem het Nieuwe Verbond te noemen. De kelk is immers het Nieuwe Verbond, omdat hij het teken hiervan bevat.

Welnu, het teken van het Nieuwe Verbond is geen beeld, maar Jesus' eigen kostbaar Bloed, dat het ware Verbondsbloed is.

Derhalve wordt de kelk het Nieuwe Verbond genoemd, omdat hij Jesus' Bloed bevat.

Maar kan dan de wijn van het Avondmaal geen teken zijn van het Nieuwe Verbond?

Eerstens moeten we dit afwijzen, wijl we dan een opeenhoping van tekenen moeten aannemen.

Vervolgens echter blijkt nergens uit, dat het Nieuwe Verbond door een beeld van Jesus' Bloed bekrachtigd is: iedereen houdt,

³²⁾ Exodus 7, 11.

³³⁾ Jo. 2, 9.

³⁴⁾ Jo. 9, 17.

³⁵⁾ Mt. 11, 5.

³⁶⁾ Missale Romanum. „Offerimus . . . hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, Panem sanctum vitae aeternae et Calicem salutis perpetuae”.

³⁷⁾ Vgl. hoofdstuk III, pag. 81-82.

dat het Nieuwe Verbond door Jesus' eigen Bloed is tot stand gekomen.

Derhalve wordt de beker het Nieuwe Verbond genoemd alleen, wijl hij Jesus' Bloed bevat.

Dit blijkt ook uit de volgende redenering: de beker is reeds thans bij het Avondmaal het Nieuwe Verbond.

Welnu, het Nieuwe Verbond wordt gesloten op Kalvarië, door het uitstorten van Jesus' Bloed als zondeoffer.

Derhalve kan het in het Avondmaal slechts gaan over een-deelkrijgen-aan-het-Verbond, op Kalvarië gesloten. Dit deel krijgen geschiedt volgens oud-testamentische opvattingen door contact met het bloed van het zondeoffer³⁸).

Derhalve wordt de beker het Nieuwe Verbond genoemd, omdat de Apostelen door het drinken van de beker, d.i. door het drinken van Jesus' bloed deel krijgen aan het Nieuwe Verbond.

5. *Het ἐκχυννόμενον van de Lukastekst.*

Nog een ander argument biedt ons de Lukastekst: ἐκχυννόμενον komt grammaticaal overeen met τὸ ποτήριον.

Dit deelwoord is dus een bijstelling bij de (inhoud van de) kelk. Welnu, niet de beker met wijn wordt uitgestort: deze wordt rondgegeven om gedronken te worden. Dat is algemeen aanvaard.

Jesus' Bloed wordt uitgestort.

Als Lukas dus van de inhoud van de beker zegt, dat deze op een of andere wijze uitgestort is, dan kan dat slechts zijn, wijl de beker Jesus' Bloed bevat, dat inderdaad uitgestort wordt. Van het beeld of teken van Jesus' Bloed, van de wijn, kan dit deelwoord op geen enkele wijze gezegd worden.

Derhalve bevat de kelk niet het teken, maar werkelijk Jesus' Bloed.

6. *Het viervoudig getuigenis.*

Terwijl vier personen het Avondmaal verhalen en men minstens twee onafhankelijke bronnen kan aannemen, hebben de teksten toch bij allen dezelfde zin.

In geen der teksten vindt men een aanwijzing voor oneigenlijke zin: juist de verschillende nuanceringen, waarmee zij het Avondmaal beschrijven, bieden afzonderlijke argumenten voor de eigenlijke zin der woorden.

De tekst van Markus eist een letterlijke interpretatie om de algemene redenen, die we hebben uiteengezet.

³⁸) Vgl. Hoofdstuk III, pag. 78-79.

De tekst van Matteus geeft een bijzonder argument door de woorden: Bloed van het Verbond, uitgestort tot vergiffenis van zonden. De tekst van Lukas om het ἐκχυσνόμενον.

De tekst van Paulus: wijl de kelk door Jesus' Bloed het Nieuwe Verbond is.

Waar eenzelfde gedachte meermalen en op verschillende wijze wordt uitgedrukt en toch telkens hetzelfde idee wordt weergegeven, daar is iedere twijfel uitgesloten.

Alle vier de verslaggevers hebben het Avondmaal in letterlijke zin begrepen.

We begrijpen niet, dat men juist uit het feit, dat de evangelisten de woorden verschillend weergeven, een argument geput heeft voor de metaforische uitleg³⁹⁾.

Zo'n argument is louter willekeurig. Men kan toch niet besluiten tot de oneigenlijke zin van een gezegde, omdat het door verschillende personen verschillend wordt weergegeven?

Juist het feit, dat zij precies hetzelfde getuigen in verschillende bewoordingen, is een bewijs, dat een ieder van hen de woorden op dezelfde wijze begrepen heeft. Wanneer de gedachteninhoud dezelfde is, dan kan de uitdrukking er van slechts bijzaak zijn.

Derhalve vinden we in dit viervoudig getuigenis eerder een bevestiging van- dan een moeilijkheid tegen de realistische verklaring. De evangelisten met Sint Paulus hebben door deze zelfstandige bewerking duidelijk aangegeven, dat de Consecratieformulen geen soort toverformule zijn, waar het slechts aankomt op de juiste klank en het preciese woord: we hebben hier te doen met een levende zin, een zin vol inhoud, die uitwerkt, wat hij beduidt.

Dit is mijn Lichaam, dit is Mijn Bloed van het Verbond, heeft Jesus gezegd: dat getuigen ieder op zijn manier de verslaggevers van het Laatste Avondmaal. Derhalve is het werkelijk Jesus' Lichaam, derhalve is het werkelijk Jesus' Bloed.

Conclusie.

De eerste indruk, die de teksten maken, is de eigenlijke, letterlijke zin van de woorden.

Heel sterk blijkt dit uit de nadruk, waarmee Jesus spreekt: van een beeld had Hij dit zó onmogelijk kunnen doen. Er valt niet aan te twijfelen: het gaat over Jesus' eigen Lichaam, dat voor ons wordt overgeleverd, over Jesus' eigen Bloed, voor ons vergoten. Ook het feit, dat Jesus zijn Bloed Verbondsbloed genoemd heeft, eist volgens joodse (oud-testamentische) opvattingen een letterlijke interpretatie: een Verbonds- en zonde-offer eist besprenkeling met bloed.

³⁹⁾ Cf. Dr A. Kuyper, o.c. 151; Bavinck, 545.

Ten slotte is de Lukas-Paulus tekst niet te begrijpen, als de kelk niet werkelijk het Bloed bevat: dan is er geen reden om hem het Nieuwe Verbond te noemen.

De vier getuigen hebben dus ieder op eigen wijze getuigenis afgelegd van de letterlijke zin der woorden. Derhalve kan men daar redelijkerwijze niet aan twijfelen.

Deze indruk en deze argumenten worden bovendien bevestigd en versterkt door de bijzondere omstandigheden, waarmee wij bij de interpretatie van de Instellingsteksten rekening moeten houden.

II. De bijzondere omstandigheden bevestigen deze indruk.

1. De Instellingswoorden, een getuigenis van Jesus, Die wonderen wrocht. (De Zoon van God).

De indruk, dat de teksten in letterlijke zin moeten worden opgenomen, vindt zijn bevestiging in verschillende omstandigheden.

Volgens de Evangeliën worden deze woorden uitgesproken door Jesus, Die wonderen wrocht, Die door velen als de waarachtige Zoon van God wordt erkend.

Als een gewoon mens, een leraar, van brood zou zeggen: dit is mijn lichaam, dan zouden we hem verwijten, dat hij zich ongelukkig en onduidelijk heeft uitgedrukt om de eenvoudige reden, dat hij dat brood niet kan veranderen in zijn lichaam, omdat het zijn lichaam niet kan zijn.

Hier doet zich echter een geheel ander geval voor: als we Jesus' woord letterlijk opvatten, dan volgt daaruit, dat datgene wat Jesus in zijn handen houdt, zijn Lichaam is; dat de inhoud van de beker zijn Bloed is. Dan heeft er een verandering plaats gehad. Dan zijn de gewone natuurwetten opgeheven.

Dit is in het beeld, dat de Evangeliën ons van Jesus bieden ⁴⁰⁾, — de historiciteit laten we nog steeds buiten beschouwing — geen bezwaar.

Jesus is geen gewoon mens: duidelijk blijkt uit de Evangeliën, dat Hij wonderen verricht. Voor Hem wijken de natuurwetten. Voor velen is Hij, de waarachtige Zoon van God, voor Wien alles mogelijk is.

Derhalve behoeft een wonder ons niet af te schrikken van de letterlijke interpretatie van de Instellingsteksten.

⁴⁰⁾ Vgl. Hoofdstuk I, pag. 39 v.

2. De woorden van den Meester tot zijn vertrouwde leerlingen.

Jesus' methode van onderricht.

In het kort mogen we hier nog even herinneren aan verschillende feiten, die we reeds bespraken ⁴¹⁾.

Steeds ontvangen de Apostelen Jesus' bijzondere confidenties. Wanneer Hij de menigte nadere uitleg weigert, dan wordt deze toch steeds aan zijn bevoorrechte leerlingen gegeven enz.

Hier echter staan de woorden zonder nadere explicatie.

Terwel de oneigenlijke zin der woorden ons werkelijk voor een onbegrijpelijk raadsel zou plaatsens, ligt de letterlijke zin zó voor de hand en is zó begrijpelijk, dat zelfs een kind deze begrijpen kan ⁴²⁾.

Bovendien heeft Jesus steeds geloof geëist in zijn macht, steeds de Apostelen voorgehouden, dat met het geloof alles mogelijk was ⁴³⁾. In dit alles vinden we echter evenzovele redenen voor de letterlijke verklaring.

De Apostelen.

Ook van de kant der Apostelen bestaat niet de minste moeilijkheid voor een letterlijke interpretatie van de teksten. De Apostelen waren gewoon aan wonderen: zij wisten, dat als Jesus iets wilde, het dan ook gebeurde.

Bovendien waren zij diepgelovig: waar de menigte Jesus verliet en vijandig gezind was, daar bleven zij trouw.

We hebben gezien, hoe zij alles gemakkelijk letterlijk verstonden ⁴⁴⁾.

We kunnen hier niet tegen opwerpen, dat de Apostelen aanstonds moeten gezien hebben, dat een dergelijk wonder, zoals dit voor de wezenlijke tegenwoordigheid van Jesus' Lichaam en Bloed in het Avondmaal vereist wordt, onmogelijk was.

De Apostelen hebben natuurlijk niet van te voren de natuurwetten geclasseerd en wisten nog veel minder uit te maken, dat dit wonder wel mogelijk was en een ander niet mogelijk zou zijn. Zij

⁴¹⁾ Vgl. Hoofdstuk I, pag. 42-44.

⁴²⁾ Toespeling op een polemische tekst van Luther: „Denn wir diessmal dem Teufel die Ehre nicht thun wollen, dass wir mehr Schrift fuhren wollten, denn diese Spruch, das ist mein Leib: sintemal, wenn wir gleich alle Brill, die in der Welt sind, aufsetzen, so funden wir in keinem Evangelisten geschrieben: Nehmet, esset, das ist meins Leibs Zeichen oder, das bedeutet meinen Leib, aber das finden wir wohl ohne alle Brill, also dass auch junge Kinder lesen künnten: Nehmet hin, esset, das ist mein Leib. Drum bitten wir die Schwärmer, sie wollten nicht von uns begehren zu beweisen diesen Text, das ist mein Leib. Denn da mügen sie Knaben von sieben Jahren umb fragen, die solche Wortbuchstaben lernen in der Schule, weil die Bibel Griechisch, Latinisch, Deutsch furhanden ist“. (Dass diese Worte Christi „das ist mein Leib etc.“ noch fest stehen, E. A., 30, S. 35).

⁴³⁾ Vgl. Hoofdstuk I, pag. 39-40.

⁴⁴⁾ Vgl. Hoofdstuk I, pag. 43.

zagen de concrete feiten geschieden: dat blijft toch altijd een van de zekerste argumenten.

Als Jesus hun op de vooravond van zijn sterven brood geeft met de woorden: Dit is Mijn Lichaam, hebben zij dit woord eenvoudig geloofd en zijn niet eerst gaan onderzoeken, of hier misschien een natuurwet werd opgeheven, die volgens de filosofie niet opgeheven kon worden.

Zij zullen dit wonder niet onmogelijker gevonden hebben dan de vele feiten, die zij hadden meegemaakt: voor Jesus' bestonden geen onmogelijkheden.

3. *Het Avondmaal werd ingesteld om blijvend gevierd te worden.*

Jesus moet zich bij het Avondmaal duidelijk hebben uitgedrukt, wijl het hier gaat over een zaak van gewicht: het betreft hier een blijvende instelling en gedachtenisviering. „Doet dit tot mijn gedachtenis”⁴⁵).

Het gaat hier over een handeling, die van het begin af herhaald werd en reeds twintig eeuwen gevierd wordt.

Kan men nu aannemen, dat Jesus de Apostelen een zinloze handeling laat stellen tot zijn gedachtenis, ja een, waarbij het gevaar van afgoderij in het geheel niet denkbeeldig is?

Zou men werkelijk durven beweren, dat Jesus' duistere wijze van spreken de oorzaak is van de moderne „Abendmahlsnot” in vele Kerken? Is deze „Abendmahlsnot” niet het sterkste bewijs, dat men van de oorspronkelijke zin van het Avondmaal is afgeweken?

Wanneer het Avondmaal een blijvende instelling is van de Kerk, dan moet het Avondmaal een zin hebben en die zin moet duidelijk en voor de hand liggend zijn. Dit nu is alleen het geval, als de letterlijke interpretatie de juiste is.

Bovendien wist Jesus, verondersteld, dat Hij God is, te voren, dat hele generaties deze woorden verkeerd zouden begrijpen, dat deze woorden eeuwen lang letterlijk zouden worden opgevat. Nemen we slechts aan met Dr Bavinck, dat de eigenlijke verandering van het brood in Jesus' Lichaam, en van de wijn in Jesus' bloed eerst bewust geleerd werd vanaf Cyrillus, Gregorius van Nyssa, Joannes Chrysostomus en Joannes Damascenus, dan heeft heel de christenheid gedurende minstens een tiental eeuwen gedwaald, totdat eindelijk Zwingli en Calvijn de „ware” leer van Christus ontdekten, en sindsdien is nog het grootste gedeelte der christenheid tot op de dag van heden in dwaling gebleven⁴⁶). Dit dwalen nu is geen

⁴⁵) Lk. 22, 19; 1 Kor. 11, 24 (25). Dit argument veronderstelt, dat men aanneemt, dat Jesus in de Synoptici als Godmens wordt voorgesteld.

⁴⁶) Cf. Bavinck, pag. 528.

kwestie van minder belang, maar dat dwalen betekent afgoderij, brood-aanbidding enz.

Kon Christus dit alles toelaten, terwijl Hij dit met een enkel woord uitleg had kunnen voorkomen? Zou Hij zelf niet min of meer de oorzaak zijn van deze afgodendienst, door zich zo onduidelijk uit te drukken?

Nee, van welke zijde wij deze zaak ook bezien, er is slechts één redelijke uitleg mogelijk: Jesus geeft ons werkelijk zijn Lichaam en Bloed tot spijs en drank in het Avondmaal.

4. *Het Avondmaal: het nieuwe Paasmaal.*

In de letterlijke interpretatie van de Instellingsteksten komt de parallel met het paasfeest der joden het best tot zijn recht ⁴⁷⁾.

Bij de Joden bestond er geen verschil tussen het teken van de eerste paasnacht en dit der jaarlijkse hernieuwing: in beide gevallen werd een lam geslacht, op dezelfde dag en met dezelfde hoedanigheden. Het offer en de maaltijd van het eerste pasen en de herdenking waren gelijkwaardig.

De H. Eucharistie moet de gedachtenisviering zijn van de bevrijding door Jesus' Kruisdood: Jesus is ons nieuwe Paaslam.

Welnu, op Kalvarië heeft Jesus de mensheid verlost door zijn Lichaam over te leveren, zijn Bloed te vergieten.

Op de vooravond van dit gebeuren gaf Hij aan zijn leerlingen brood met de woorden: Dit is Mijn Lichaam, dat voor u wordt overgeleverd (Lukas); gaf Hij een beker met wijn: Dit is Mijn Bloed van het Verbond, dat voor velen wordt vergoten . . .

Eerst als we de teksten letterlijk interpreteren, is de parallel met het Pasen der Joden volmaakt: dan is ook onze herdenking van dezelfde waarde als onze verlossing. Wanneer Hij ons echter slechts een beeld of teken van zijn Lichaam en Bloed zou aanbieden, dan is ons Pasen slechts een arm beeld van hetgeen op Kalvarië gebeurde, van veel minder waarde dan het eerste Pasen.

5. *Het Avondmaal: een instelling van het Nieuwe Verbond.*

Als confirmatieargument mogen we ten slotte een beroep doen op de brief aan de Hebreëen.

Volgens de opvattingen, die in deze brief ontwikkeld worden, is heel de Wet een voorafbeelding van het Nieuwe Verbond. De Wet bevatte slechts een zwak beeld van de werkelijkheid, die komen moest. „De Wet (immers) bevatte slechts de schaduw der toekomstige goederen, en niet het wezen der dingen” ⁴⁸⁾. Daarom ook

⁴⁷⁾ Vgl. Hoofdstuk I, pag. 54.

⁴⁸⁾ Hebr. 10, 1.

werd het oude afgeschaft: „En zo werd de vroegere instelling opgeheven om haar zwakte en nutteloosheid”⁴⁹⁾.

Nu bestaat er geen schaduw en voorafbeelding meer, alles is licht en leven. De werkelijkheid is in de plaats van het beeld getreden. Wat blijft er echter over van deze werkelijkheid, waar blijft het nieuwe en volkomene, als Jesus ons in het Avondmaal niets anders heeft nagelaten dan een beeld van zijn Lichaam en Bloed?

Bij het Pasen der Joden werd een lam geslacht: bij ieder paasfeest werd weer heel de plechtigheid van het eerste herhaald: bij het Pasen der christenen zou slechts een arm, ledig beeld aan het grote gebeuren van Kalvarië herinneren?

De Joden werden besprenkeld met het bloed van de offerdieren bij de Verbondssluiting en bij hun zondeoffers. De christenen zouden slechts een weinig wijn ontvangen om de besprenkeling met Jesus' Bloed te verzinnebeelden? Had Jesus dan niet een sprekender symbool kunnen uitkiezen door b.v. het bloed van het paaslam te nemen, dat ook bij de verlossing uit Egypte het teken was geweest van de bevrijding?

Men kan hier tegen opwerpen, dat Jesus op het Kruis zijn Bloed vergoten heeft en dat het niet nodig was, dat wij werkelijk met dit Bloed besprenkeld werden.

We kunnen toegeven, dat het inderdaad niet nodig was. Het gaat er echter niet om te weten, of het nodig was, maar het gaat er om te weten, wat Christus gewild heeft. Het is duidelijk, dat Hij de Apostelen in het Avondmaal deelgenoot wilde maken aan zijn Verbond en wel door een werkelijk contact met zijn Verbondsbloed.

Maar heel het Avondmaal wordt teruggebracht tot een duister en niets zeggend beeld, als Jesus ons niet werkelijk zijn Lichaam aanbiedt, als Hij ons niet werkelijk zijn Bloed te drinken geeft. Dan zijn de Oud-testamentische symbolen niet langer een schaduw van het Nieuwe Verbond, maar dan is het Pasen der Joden, de besprenkeling met het eigen offer, heel wat sprekender dan brood en wijn, die een beeld moeten zijn van Jesus' Lichaam en Bloed. Neen, in het Nieuwe Verbond, dat de vervulling is van het Oude, ontvangen we niet langer „de schaduw der toekomstige goederen”, maar „het wezen der dingen”⁵⁰⁾.

Jesus geeft ons zijn Lichaam en Bloed als het nieuwe pascha: zijn eigen Lichaam en Bloed zullen de gedachtenis aan het Kalvarieoffer, aan onze bevrijding op en door het Kruis, in ons levendig houden. De aanraking met Jesus' bloed is niet alleen een uitwendige besprenkeling; wij mogen het onderpand van onze verlossing, het teken van het Verbond nuttigen tot lfenis onzer zielen.

⁴⁹⁾ Hebr. 7, 18.

⁵⁰⁾ Hebr. 10, 1.

Dezelfde ideeën vinden we ontwikkeld door G. v. Dorssen onder de titel: „De beste gave slechts een symbool?” — „De idee van het Avondmaal als uitsluitend zinnebeeld is feitelijk onverenigbaar met de gereformeerde praxis, die in alle afbeelding van hoogere werkelijkheid bestal ziet. En hierin kan men zich niet beroepen op Christus' instelling, want deze spreekt niet van de instelling van een zinnebeeld. Het instellingswoord luidt „Dit is Mijn Lichaam” identificeert het een met het ander, zoodat wie „dit” eet, zijn Lichaam eet. Het is niet aannemelijk, dat Christus, die tijdens zijne gansche aardse werkzaamheid geleefd heeft in de sfeer van het wonder en Zich met wonderen omringd heeft, als finale zijner werkzaamheid zou ingesteld hebben een symbool. Aan symbolen was geen behoefte. Die waren er in overvloed. Er was behoefte aan vervulling”⁵¹⁾.

De uitleg der Instellingswoorden in letterlijke zin, die geëist wordt door de teksten en geheel overeenkomt met het Christusbeeld, dat de Evangeliën ons bieden, past ook het best in het Nieuwe Verbond, beschreven in de Hebreënbrieff, het Verbond, waar de schaduwen der beelden wijken voor het licht van de werkelijkheid.

III. Het mysterie van de H. Eucharistie kan geen bezwaar zijn: het mysterie der liefde.

De letterlijke interpretatie der Instellingsteksten plaatst ons voor een onbegrijpelijk mysterie.

Als we Jesus' woorden in eigenlijke zin opnemen, dan wordt het brood veranderd in Jesus' Lichaam, de wijn in Jesus' Bloed: dan draagt Jesus bij het Avondmaal zijn eigen Lichaam en zijn eigen Bloed in zijn handen. En terwijl men bij de andere wonderen de feiten kan waarnemen, blijven brood en wijn hier schijnbaar onveranderd.

Dit mysterie is voor de meesten eigenlijk de enige reden, waarom zij de letterlijke interpretatie van de teksten verwerpen, en de diepe ondergrond van alle moeilijkheden tegen de letterlijke interpretatie.

Dit blijkt zeer duidelijk bij de verschillende schrijvers. Velen beperken zich tot dit ene argument: het is niet mogelijk. „Als Jesus zelf lichamelijk aan tafel het brood in de hand houdt en zegt: Dit is mijn lichaam, dan kan dat niet in eigenlijke zin verstaan worden”⁵²⁾.

De andere argumenten, die aangevoerd worden, zijn eigenlijk van weinig betekenis. Dit wordt door meerderen toegegeven. Doedes schrijft b.v.: „Het is natuurlijk, dat wie den eigenlijken zin der

⁵¹⁾ G. V. Dorssen, o.c. pag. 53.

⁵²⁾ Grosheide; vgl. Inleidend hoofdstuk, pag. 17, noot 58. Zo Bavinck, pag. 545; A. Kuyper, 151; Doedes, 134; Brillioth, 55 e.a.

woorden van Christus verdedigt, het regt heeft, om aan hen, die ze in oneigenlijken zin meenen te moeten opvatten, den eisch te doen, dat zij grondig aanvoeren, waarop hun gevoelen rust. De Gereformeerden zijn dan ook niet in gebreke gebleven . . . Maar mogen wij ontkennen, dat de meesten dier gronden zeer weinig bewijzen" ⁵³).

G. van Dorssen wijst op verschillende tendentieuze punten in de Gereformeerde Avondmaalsverklaring, die niet met de objectieve feiten overeenkomen.

Nu we in de voorafgaande bladzijden getracht hebben de exegetische gronden voor de letterlijke interpretatie vast te stellen, menen we hier tegenover deze laatste moeilijkheid een beroep te mogen doen op het gemeenschappelijk geloof der Kerken in Jesus Christus, den Zoon van God.

1. Het onbegrijpelijke: geen argument tegen de letterlijke verklaring.

Het onbegrijpelijke van het mysterie van Jesus' lichamelijke tegenwoordigheid in het Avondmaal kan geen argument zijn tegen de letterlijke verklaring.

Immers, krachtens ons geloof zijn wij verplicht om verschillende onbegrijpelijke waarheden te aanvaarden. Want geloven is uiteraard een aanvaarden van waarheden, die men zelf niet heeft gezien of doorschouwd, op het gezag van God. „Zalig, die niet zien, en toch geloven" ⁵⁴).

In ons geloof staan we ieder ogenblik voor mysteries ⁵⁵). Welnu, andere mysteries trachten we ook niet te verzwakken door beeldspraak, wijl zij onbegrijpelijk zijn.

Als b.v. Joannes zijn evangelie aanheft met de woorden:

„In het begin was het Woord,

En het Woord was bij God,

En het Woord was God" ⁵⁶).

dan is er niemand, die deze woorden als beeldspraak opvat.

Toch is ook deze waarheid niet te begrijpen met ons menselijk verstand: het Woord, onderscheiden van God, want „het was bij God" en toch absoluut een met God: „en het Woord was God".

Het mysterie der allerheiligste Drieëenheid: één God in drie Personen; Jesus' ontvangenis uit den H. Geest; zijn geboorte uit de Moedermaagd, zijn evenzovele geheimen, die ons verstand te boven gaan. Toch aanvaarden wij deze geheimen op het gezag van God,

⁵³) Doedes, o.c. 123-124.

⁵⁴) Jo. 20, Vgl. v. Dorssen, o.c. 29-30, hoofdstuk IV onder de titel: „Het woord van Christus, den Zoon van God, verdient onvoorwaardelijk geloof".

⁵⁵) Cf. v. Dorssen, geciteerde plaats in vorige noot.

⁵⁶) Jo. 1, 1-2.

Die ze ons heeft meegedeeld zonder ze als beelden te gaan verklaren.

Derhalve als Jesus van het brood verklaart: Dit is Mijn Lichaam, van de beker: Dit is Mijn Bloed van het Verbond, dan kunnen, dan mogen we niet anders dan Jesus op zijn woord geloven: wij zouden inconsequent zijn, als we hier in dit geval, omdat wij het niet begrijpen, onze toevlucht zouden nemen tot geforceerde beeldspraak, terwijl de letterlijke verklaring voor de hand ligt.

Willen we consequent zijn, dan moeten we dit mysterie evengoed aanvaarden als de andere geheimen van ons geloof.

De verwerping van dit mysterie voert vroeg of laat tot het totale ongelooft: want wanneer we dit geheim loochenen om het onbegrijpelijke, dan is er geen reden meer de andere mysteries wel te aanvaarden. Zonder iemand te willen kwetsen, mogen we er wel op wijzen, dat de moderne tijden dit maar al te duidelijk doen uitkomen.

2. Het „onmogelijke” kan geen argument zijn.

Ten slotte is het in zake geloofskwesties niet nodig, dat we de mogelijkheid kunnen bewijzen: uit het feit, dat we weten, dat God zo gesproken heeft, volgt de mogelijkheid van zelf. Wanneer de H. Schrift ons voor de feiten plaatst, kunnen we niets anders doen dan deze nederig aanvaarden.

Als Christus zegt: „Dit is Mijn Lichaam”, kunnen wij niet zeggen: neen, dat kan niet, het is zijn lichaam niet.

God heeft gesproken en daarmee is de zaak afgedaan.

Jesus' woorden kunnen onmogelijk in oneigenlijke zin worden uitgelegd; derhalve, wijl God alles kan doen, is datgene, wat Jesus in zijn handen houdt, zijn Lichaam, bevat de beker waarlijk Jesus' Bloed.

3. Het mysterie der liefde.

Wij zouden dit hoofdstuk en onze bewijsvoering willen besluiten met een beroep op Jesus' onuitsprekelijke liefde.

Zeker, het Avondmaal, waarin Jesus zelf lichamelijk tegenwoordig is, blijft een mysterie. Op het ogenblik der Consecratie noemt de Katholieke Kerk dit het „mysterium fidei”, het geheim van het geloof.

In het licht echter van Jesus' liefde in het werk van onze Verlossing, zal het ons meer begrijpelijk voorkomen.

Het Avondmaal is immers Jesus' laatste gave: het is als het ware zijn testament, alvorens Hij deze wereld gaat verlaten.

Het is de gave van Jesus, die weldoende rondging langs velden

en wegen, die met kwistige hand zijn gaven uitdeelde, die brandde van liefde tot de mensen.

Hij was de vriend der zondaars, van de ongelukkigen: vol medelijden met het leed der scharen.

Hij kwam niet om gediend te worden, maar om te dienen en zijn leven te geven tot losprijs voor velen ⁵⁷).

Hij had de mensen lief, toen zij zwak, nog goddeloos waren ⁵⁸).

Het Avondmaal is de gave van Jesus, den Zoon van God, die hoewel Hij Gods gestalte bezat en zijn gelijkheid met God geen roef hoefde te achten, er toch Zich van ontdaan heeft, door de gestalte aan te nemen van een slaaf en gelijk te worden aan de mensen. En toen Hij uiterlijk als een mens werd bevonden, heeft Hij Zich nog vernederd, door gehoorzaam te worden tot de dood, ja, tot de dood van het kruis ⁵⁹).

Heeft Sint Paulus niet van deze liefde getuigd, dat zij alle begrip te boven gaat? ⁶⁰).

Welnu, als we dit alles bedenken, wanneer wij enigszins de kracht van Christus' liefde beseffen, durven we dan nog beweren, dat Jesus' laatste gave maar een symbool is, een symbool, waarvan we de betekenis nooit met zekerheid kunnen vaststellen?

Hoeveel beter ook sluit zich de letterlijke uitleg der instellings-teksten bij dit gezichtspunt aan.

„Had Hij de zijnen liefgehad, die in de wereld waren, (thans had Hij hen lief teneinde toe" ⁶¹).

Jesus moet scheiden van zijn vrienden: „Ik noem u geen dienst-knechten meer, maar u heb Ik vrienden genoemd" ⁶²).

Zijn liefde eist zijn leven.

Maar Hij wil ons niet verlaten: stervend heeft Hij een middel bedacht om tegelijk in de hemel en op aarde te kunnen zijn en zich voor immer aan allen te kunnen wegschenken.

Zijn eigen Lichaam en zijn eigen Bloed levert Hij niet alleen voor ons over om het op het kruishout wreed van elkaar te laten scheiden. Hij wil het ons nalaten als het kostbaar onderpand van onze verlossing, als spijs en drank voor onze zielen.

In dit sacrament heeft Hij al de schatten van zijn liefde willen uitstorten.

„Want sterk als de dood is de liefde!
Onverbiddelijk als het graf is haar gloed,
Zij laait op als het flitsende vuur,

⁵⁷) Mt. 20, 28.

⁵⁸) Rom. 5, 6.

⁵⁹) Filip. 2, 6-8.

⁶⁰) Efes. 3, 19.

⁶¹) Jo. 13, 1.

⁶²) Jo. 15, 15.

Haar vlammen zijn vlammen van Jahweh!
Watergolven missen de kracht,
Om de liefde te blussen,
En stromen verzwelgen haar niet" ⁶³).

De liefde maakt het onmogelijke mogelijk.

Als dit reeds geldt van aardse liefde, hoeveel te meer van de liefde van een Godmens, die alle begrip te boven gaat!

Wat volgens de wetten der natuur onmogelijk is, heeft zijn almachtige Liefde mogelijk gemaakt, en met een woord, even machtig als het Scheppingswoord, biedt Hij ons in het Avondmaal zijn eigen Lichaam en zijn kostbaar Bloed.

⁶³) Hooglied 8, 6-7.

HOOFDSTUK V.

CONSUBSTANTIATIE OF TRANSSUBSTANTIATIE

Art. 1.

HET BEGRIP CONSUBSTANTIATIE EN TRANSSUBSTANTIATIE

Alle aanhangers van de realistische uitleg houden, dat Jesus' Lichaam en Bloed werkelijk, dus niet slechts virtueel, in het Avondmaal tegenwoordig zijn of minstens tegenwoordig gedacht worden (zo de onafhankelijke critici). Wanneer het er echter om gaat, nader te preciseren, hoe Jesus' Lichaam aanwezig is (of aanwezig gedacht wordt), lopen de opinies uiteen.

We kunnen deze opinies tot twee groepen herleiden:

1. Zij, die houden, dat het brood en de wijn krachtens de zin der woorden op een of andere wijze verdwijnen, zodat er geen brood en wijn overblijven na het uitspreken der Consecratiewoorden, maar alleen Jesus' Lichaam en Bloed aanwezig zijn.

Dit zijn de voorstanders van de zg. transsubstantiatie.

2. Zij, die voorstaan, dat naast het brood het Lichaam, naast de wijn ook het Bloed op een of andere wijze aanwezig is of minstens aanwezig gedacht wordt.

Dezen kunnen we beschouwen als de voorstanders van de consubstantiatie.

Wanneer we hier de termen transsubstantiatie en consubstantiatie gebruiken, ligt het niet in onze bedoeling filosofische of theologische kwesties er van te behandelen, maar alleen willen we onderzoeken, in hoever de H. Schrift een basis biedt voor de transsubstantiatie- of of consubstantiatie-theorie. De algemene bekendheid van deze terminologie zij een voldoende verontschuldiging voor het gebruik van deze woorden. Derhalve betreft ons verder onderzoek een secundaire kwestie: van uit scripturistisch standpunt komt deze zaak hierop neer: moeten de woorden der Instelling in absoluut letterlijke zin worden opgenomen of mogen we hier een zg. synecdoche aannemen, m.a.w. sluiten de woorden: Dit is Mijn Lichaam, de aan-

wezigheid van het brood uit, of is het brood het receptaculum, waarin het Lichaam aanwezig is.

Alvorens echter tot de beantwoording van deze vraag over te gaan, willen we eerst het algemene begrip van transsubstantiatie en con-substantiatie enigszins nader belichten.

Transsubstantiatie.

De transsubstantiatie wordt bijna uitsluitend door Katholieken gehouden. Volgens hen is krachtens de woorden: Dit is Mijn Lichaam, alleen het Lichaam aanwezig met uitsluiting van het brood. Evenzo bevindt zich in de beker alleen het Bloed en geen wijn. Zij begrijpen dus Jesus' woord zo letterlijk mogelijk: datgene wat Jesus in zijn handen houdt, is zijn Lichaam en niets anders.

Tot zover de strikt exegetische verklaring van de tekst. Maar deze exegetische dringt onmiddellijk de volgende conclusie op: aangezien de teksten ons plaatsen voor het feit, dat wat eerst brood en wijn was, nu Jesus' Lichaam en Bloed genoemd wordt en ook werkelijk is, moeten we besluiten, dat er een verandering heeft plaats gehad. Al wordt hierover niet uitdrukkelijk in de teksten gesproken, toch ligt deze impliciet in de feiten uitgedrukt.

Brood en wijn immers, dat wil zeggen, datgene waardoor brood brood is en waardoor wijn wijn is, werd veranderd in Jesus' Lichaam en Bloed: de uitwendige gedaanten van brood en wijn echter bleven bestaan. We moeten vaststellen, dat het eigenlijke wezen, de substantie van brood en wijn, veranderd werd in Lichaam en Bloed. Deze verandering wordt daarom transsubstantiatie of zelfstandigheidsverandering genoemd.

Dit onderscheid tussen het wezen van brood, of de zelfstandigheid van brood, datgene waardoor brood brood is en van de andere kant de uitwendige gedaante of schijn van brood, is niet zo vreemd en onbegrijpelijk als het misschien op het eerste gezicht mag schijnen. Ieder weet, dat brood nog geen brood is, omdat het er als brood uitziet: iets kan zeer sterk op brood gelijken, terwijl het toch geen brood is; duidelijker is dat bij de wijn: het zou heel moeilijk zijn om echte wijn (wijn van de wijnstok) te onderscheiden van wijn, die langs chemische weg bereid is. Als we een ogenblik nadenken, wordt het duidelijk, dat brood geen brood is om die uitwendige bijkomstigheden, om de kleur, de smaak, de vorm enz., maar de eigenlijke reden moet dieper liggen: het is een innerlijk iets, dat we niet met onze zintuigen kunnen waarnemen en er toch werkelijk moet zijn.

Zo leren we uit het gewone, natuurlijke leven het onderscheid tussen de zelfstandigheid, het wezen der dingen, en de bijkomstigheden. Zelfstandigheid noemen we datgene, waardoor de dingen

zijn, wat ze zijn; waardoor brood brood is, en wijn wijn. Dit tegenover de bijkomstigheden: de uiterlijke vorm, gedaante, smaak, grootte enz.

In deze zin begrijpen de Katholieken de transsubstantiatie: door een ingrijpen van den Godmens is de zelfstandigheid van het brood in 'n oogwenk veranderd in zijn Lichaam, terwijl de uitwendige gedaante van brood onveranderd blijft.

Consubstantiatie.

Onder consubstantiatie verstaan we de theorie van degenen, die houden, dat naast het Lichaam van Jesus ook het brood blijft bestaan, dat naast Jesus' Bloed ook de wijn zijn bestaan behoudt.

In tegenstelling dus met de transsubstantiatie, waarbij de ene zelfstandigheid in de andere veranderd wordt, spreekt men hier van consubstantiatie, omdat beide substanties naast elkander blijven bestaan.

Deze leer vinden we allereerst bij Luther en de oud-lutheranen ¹⁾; vervolgens staan sommige moderne Lutheranen, o.a. Th. Zahn ²⁾, dicht bij deze opvattingen. En ten slotte menen we hier theoriën als die van Goguel, Loisy enz. onder te mogen rangschikken. Meerdere onafhankelijke critici immers leren, dat, hoewel de Instellingswoorden in eigenlijke zin moeten worden opgevat, minstens bij St Paulus, het brood toch niet veranderd wordt in Jesus' Lichaam, maar naast Jesus' Lichaam blijft bestaan ³⁾.

Als voornaamste exegetisch argument van deze verklaring wordt vooral van lutheraanse zijde een beroep gedaan op teksten van Sint Paulus en op de zg. synecdoche.

Zo lezen we in de Smalkalder-artikelen: „Wij houden ons niet op met de sophistische subtiliteit van de transsubstantiatie, waardoor zij (de Katholieken) zich inbeelden, dat het brood en de wijn hun zelfstandigheid verlaten en verliezen en dat enkel schijn en kleur van brood overblijven, niet waarachtig brood. De Schriftuur immers geeft te denken, dat het brood tegenwoordig blijft, want S. Paulus

¹⁾ Cf. Inleidend hoofdstuk, pag. 7. Vgl. Philippi, o.c. pag. 356, waar hij uitlegt, hoe we de consubstantiatie moeten opvatten.

Vgl. Philippi, o.c. pag. 441-450, waar de argumenten gegeven worden voor de consubstantiatie.

Vgl. o.a. ook: Gerhard, Ioh., *Locorum Theologicorum tomus decimus, De transsubstantiatione*, pag. 199 v.v. in uitgave van Io. Frider, Cotta, Tübingen, 1770.

Kahnis, Karl Fr. Aug., *Die Lehre vom Abendmahle*, Leipzig, 1851, pag. 87 ff.

Gollwitzer, H., *Coena Domini, Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie*, München, 1937, S. 49.

²⁾ Cf. Inleidend hoofdstuk, pag. 15-16.

³⁾ Cf. Inleidend hoofdstuk, pag. 30-31.

noemt het zo, waar hij zegt: „het brood, wat wij breken” en nog „dat hij zo van dit brood ete”⁴⁾.

De Apostel noemt het geconsacreerde brood, dat volgens de leer der transsubstantiatie het Lichaam des Heren is, „brood, dit brood”. Er wordt derhalve niet gesproken over gedaante van brood, maar over brood.

Wat het argument der synecdoche betreft, dit komt hierop neer: in het spraakgebruik wordt dikwijls het deel voor het geheel genoemd. Zo kan men van een glas water zeggen: dit is water, zonder dat men daarbij de aanwezigheid van een glas uitsluit; eveneens van een buidel met geld: dit is geld enz. Derhalve kon ook Jesus van het brood, dat zijn Lichaam bevatte, getuigen: „Dit is Mijn Lichaam”⁵⁾.

Uit dit alles blijkt, dat de vraag naar consubstantiatie of transsubstantiatie min of meer opgesloten ligt in het voorafgaande; de synecdoche is een soort beeldspraak, waarbij het geheel met het deel of het deel met het geheel verwisseld wordt.

Derhalve zullen wij bij de oplossing van deze vraag op verschillende principieën, die wij in het vorig hoofdstuk hebben uiteengezet, terugkomen.

Vervolgens wijl de voorstanders van de consubstantiatie een voortdurend beroep doen op voorbeelden uit eigen taal en omgeving, verontschuldige men ons, dat ook wij in onze uiteenzetting gebruik maken van profane voorbeelden om de zin van Jesus' verheven uitspraak te achterhalen.

Art. 2.

DE TRANSSUBSTANTIATIE EN DE EXEGESE DER TEKSTEN.

1. *De Synecdoche is zeer onwaarschijnlijk.*

De synecdoche is een soort beeldspraak, die berust op het verband tussen deel en geheel. Maar evenals we boven reeds hebben aangegeven voor de beeldspraak in het algemeen, moet dit verband er van nature in liggen of minstens door een soort conventie of algemeen gebruik. We kunnen zelfs beter zeggen, dat de synecdoche slechts in een beperkt aantal gevallen kan gebruikt worden. Waar hier precies de grenzen liggen, is moeilijk te zeggen: we kunnen dit het beste met voorbeelden uit het dagelijks leven nader omschrijven.

⁴⁾ Cf. E. A., Dr Martin Luther's Sämtliche Werke, B. 25, S. 137. (Erlangen 1830).

⁵⁾ Cf. Philippi, o.c. 445; Kahnis, o.c. 88 ff.

Als men een glas water in de hand houdt en daarvan zegt: Dit is water, begrijpt een ieder wat er bedoeld wordt: dan wordt er uitspraak gedaan over de inhoud van het glas, omdat het glas gemaakt is om iets anders te bevatten. Als het glas dan ook werkelijk water bevat, dan mag men zich zo uitdrukken.

Maar van de andere kant zal niemand van een kledingstuk, waarin men een horloge heeft gestoken, zeggen: Dit is een horloge, hoewel dit een gewone plaats is om een horloge te bewaren. Evenmin kan men van een tas, die uiteraard bestemd is iets anders te bevatten, zeggen: Dit is b.v. een kledingstuk, omdat er zich een kledingstuk in bevindt; of: Dit is een portret, omdat er zich een portret in bevindt enz.

De reden hiervan is, dat een glas per se gemaakt is om iets anders te bevatten en tegelijkertijd kan water als vloeistof slechts in een receptaculum gedacht worden.

Bovendien, zoals uit de juist gegeven voorbeelden blijkt, hangt hier veel af van het spraakgebruik; van verschillende voorwerpen, die toch van nature bestemd zijn om iets anders te bevatten, zal men nooit dergelijke synecdoche gebruiken: men zal dan steeds zeggen: in deze tas is een kledingstuk, een portret; in dit kledingsstuk is een horloge; of kortweg: hierin.

Welnu, het brood dient noch van nature noch door conventie om iets anders te bevatten. Als Jesus dus wil zeggen, dat het brood zijn Lichaam bevat, moet Hij deze woorden gebruiken: In dit brood, of: Hierin is Mijn Lichaam. In geen geval kan Hij dan zeggen: Dit is Mijn Lichaam.

Daaruit volgt, dat de synecdoche in de Instellingsteksten hoogst onwaarschijnlijk is. Het zou een duistere en zeer zonderlinge manier van uitdrukken geweest zijn, die tegen het algemeen spraakgebruik ingaat.

2. Het beroep op Sint Paulus' teksten is ongegrond.

Om deze kwestie (betreffende transsubstantiatie en consubstantiatie) te kunnen afhandelen, willen we hier een ogenblik op de eigenlijke behandeling van de Sint Paulus' teksten vooruitlopen en veronderstellen, dat Sint Paulus de eucharistische teksten in realistische zin heeft genomen.

Het beroep nu op Paulus' teksten is ongegrond, wijl Sint Paulus niet spreekt over „brood” zonder nadere verklaring, maar over een speciaal brood: „dit brood”.

Welnu, het bijzondere van „dit brood” hangt af van de Instellingstekst bij Sint Paulus. Het gaat immers niet over brood in het algemeen, maar over een bijzonder brood. Want allen houden, dat

door de woorden der Instelling het brood op een of andere wijze veranderd is: wat voor de Instelling gewoon brood was, kán na de Instelling brood zijn met Jesus' Lichaam, of uitsluitend Jesus' Lichaam, maar in geen geval brood zoals vóór de Instelling. En daar de synecdoche in de Instellingstekst onwaarschijnlijk is, bedoelt Sint Paulus met „dit brood” Jesus' Lichaam.

De moeilijkheid is praktisch dezelfde, als welke gemaakt wordt tegen het realistisch karakter van de Instellingsteksten.

We kunnen daarom volstaan met te verwijzen naar het reeds gegeven antwoord ⁶⁾). Sint Paulus mocht met evenveel recht het geconsacreerde brood „dit brood” noemen, als b.v. Sint Johannes spreekt over het water, dat wijn geworden was ⁷⁾).

Deze teksten bieden derhalve geen argument voor de consubstantiatie.

3. *De natuurlijke zin van de woorden.*

Daar brood noch van nature noch door gewoonte als een receptaculum van iets anders kan beschouwd worden, en de synecdoche hoogst onwaarschijnlijk is, ligt het voor de hand, dat we vasthouden aan de natuurlijke, meest eigenlijke zin van de woorden.

We geven toe, dat er niet gesproken wordt over een verandering: er staat niet, dat het brood Jezus' Lichaam geworden is, maar van de andere kant wordt er evenmin gezegd, dat het Lichaam in het brood aanwezig is.

Er staat alleen: Dit is Mijn Lichaam.

Zoals we reeds hebben uiteengezet, betekent „dit” de zaak als zodanig onbepaald genomen. In dit soort zinnen doet men uitspraak over datgene wat de betreffende zaak is en sluit men daarmee uit, (wanneer de teksten letterlijk genomen worden) dat het iets anders is ⁸⁾).

Als Jezus derhalve van het brood getuigt: Dit is mijn Lichaam, dan is zeker de eerste betekenis niet: in dit brood is Mijn Lichaam, maar de meest eigenlijke en meest voor de hand liggende betekenis van die woorden is deze: datgene wat Ik in Mijn handen houd is Mijn Lichaam. En als het Jezus' Lichaam is, dan is het geen brood meer.

In de woorden als zodanig ligt dus op geen enkele wijze de aanwezigheid van brood tegelijk met het Lichaam uitgedrukt.

Dit feit is het fundament voor heel de verdere transsubstantiatie

⁶⁾ Cf. pag. 101-102.

⁷⁾ Jo. 2, 9.

⁸⁾ Vgl. Hoofdstuk III, 72-73.

theorie: als dit (deze zaak) Jezus' Lichaam is, dan is het geen brood meer. Dan heeft er een verandering plaats gehad: dan moet het brood als zodanig op een of andere wijze verdwenen zijn en Jezus' Lichaam daarvoor in de plaats zijn gekomen.

In deze zin is de transsubstantiatie de meest voor de hand liggende zin van de H. Schrift.

4. De begrijpelijkheid van de transsubstantiatie.

Luther was sterk tegen de transsubstantiatie gekant, wijl hij deze bijna uitsluitend beschouwde als een filosofisch product, een aristotelisch-thomistische futiliteit ⁹⁾).

Men kan zich derhalve afvragen, in hoeverre de transsubstantiatie te begrijpen was door de Apostelen.

Het lijkt ons, dat er niet zoveel intellect voor nodig is om de letterlijke zin van de Instellingsteksten te verwerken.

We kunnen ons voorstellen, dat Luther om de filosofische en theologische problemen de transsubstantiatie heeft verworpen, maar dan is dat slechts, omdat hij geen duidelijk onderscheid heeft gemaakt (of omdat hij zich dit onderscheid niet duidelijk genoeg bewust is geweest) tussen de eigenlijke geloofsleer en de wetenschappelijke uitleg.

In de Schriftuur worden de feiten zeer eenvoudig voorgesteld en het feit als zodanig is niet moeilijk te begrijpen. De H. Schrift verhaalt ons alleen, dat datgene wat Jezus aan zijn Apostelen gaf, zijn Lichaam was, zijn Bloed: dit is zo eenvoudig mogelijk: dat kan eenieder begrijpen.

Het feit, dat iets nog op brood lijkt, de gedaante van brood behouden heeft, terwijl het geen brood is, is evenmin een bovenmenselijk probleem, zelfs voor het meest eenvoudige en minst geschoolde verstand. Uit meerdere plaatsen van het Evangelie blijkt, dat de Apostelen wel degelijk onderscheid weten te maken tussen schijn en werkelijkheid ¹⁰⁾).

De moeilijkheid ligt zeer zeker niet in het feit: de woorden zijn overduidelijk. Zo uitgelegd zijn de woorden zelfs veel gemakkelijker te begrijpen dan in welk ander systeem ook. Hoe konden immers de Apostelen uit deze woorden afleiden, dat het brood van het Avondmaal, evenals een glas voor water, een receptaculum zou vormen voor Jezus' Lichaam; hoe konden zij weten, dat Jezus bedoelde, dat zijn Lichaam in het brood aanwezig was, terwijl Hij eenvoudigweg zeide: Dit is Mijn Lichaam?

⁹⁾ Cf. De Captivitate Babylonica in gec. uitg., pag. 508.

¹⁰⁾ We denken hier aan de teksten, waarin gesproken wordt over geestenverschijningen, droogbeelden enz. Cf. Mt. 14. 26; Lk. 24. 37 en andere dergelijke teksten.

Meer dan dit feit geeft ons de Schriftuur niet.

Als er moeilijkheden zijn, dan liggen deze zeker niet in het feit als zodanig, in de begrijpelijkheid der teksten, maar veeleer in de vraag, hoe dit mogelijk is?

Maar deze vraag, hoe het mogelijk is, dat zo iets geschiedt, mag, zoals we boven in ander verband hebben uiteengezet, en zoals Luther zelf onvermoeid herhaald heeft, nooit een reden zijn om ons geloof te onthouden aan de inhoud van Jezus' woord ¹¹⁾. De wijze te achterhalen, waarop dit geschiedt, behoort niet meer tot de opzet van dit werk, maar is een vraag van theologie en filosofie.

Alleen kunnen we uit de teksten, zoals deze voor ons liggen, concluderen, dat er een verandering heeft plaats gehad in het brood. Hoewel de teksten immers niet uitdrukkelijk spreken over deze verandering, plaatsen zij ons toch voor het feit, dat wat eerst gewoon brood was, thans Jezus' Lichaam is. Wijl echter het brood op brood blijft gelijken, mogen we vervolgens vaststellen, dat deze verandering het wezen, de substantie van het brood aangrijpt en de bijkomstigheden, de accidenten onveranderd laat.

Voor verdere wetenschappelijke uitleg verwijzen we naar de theologische werken.

Conclusie.

Uit de voorafgaande hoofdstukken mogen we dus de algemene conclusie trekken, dat de Instellingsteksten, genomen in hun letterlijke zin, doorgevoerd tot de uiterste consequentie, heel wat eenvoudiger en bevattelijker zijn dan in ieder andere uitleg, en dat deze uitleg het beste voldoet aan een gezonde en verantwoorde exegeese.

Hieruit volgt, dat de leer van de Katholieke Kerk, die de wezenlijke tegenwoordigheid houdt van Jezus' Lichaam en Bloed in de H. Eucharistie en die daarbij de tegenwoordigheid van brood en wijn uitsluit, volkomen beantwoordt aan de teksten, die de Schriftuur ons biedt en dat in deze leer heel wat minder subjectivisme en apriorisme ten grondslag ligt, dan dikwijls ten onrechte wordt verweten.

De woorden van het Concilie van Trente, de officiële Kerkleer, die we in ons inleidend hoofdstuk hebben aangehaald, zijn niets anders dan een omschrijving van de woorden, die Jezus zelf gesproken heeft bij de Instelling van dit geheimenis.

¹¹⁾ Vgl. noot 16 in inleidend hoofdstuk, pag. 7.

HOOFDSTUK VI.

DE OPVATTINGEN VAN SINT PAULUS OMTRENT HET AVONDMAAL

Sint Paulus spreekt in de eerste brief aan de Kerk van Korinte twee tot driemaal over de H. Eucharistie: in hoofdstuk 10 slechts terloops; in hoofdstuk 11 echter *ex professo*.

In de eerste verzen van hoofdstuk 10, waar Sint Paulus volgens de meeste auteurs zinspeelt op de H. Eucharistie, wordt het Avondmaal voorgesteld als „een geestelijke spijs en een geestelijke drank, die voortkomen uit een geestelijke rots: Christus ¹⁾).

Vervolgens toont hij in de tweede helft van hoofdstuk 10 aan, dat eucharistische viering en afgoderij elkander *per se* uitsluiten ²⁾).

In het tweede gedeelte van hoofdstuk 11 somt hij de misbruiken op, die rond de Avondmaalsviering in Korinte ontstaan waren. Daarbij verhaalt hij de Instelling van dit geheim op de vooravond van Jezus' lijden om te besluiten, dat een onwaardige viering van het Avondmaal een „vergrijp is aan Jezus' Lichaam en Bloed” ³⁾).

Met behulp van deze teksten zouden we willen onderzoeken, in welke zin Sint Paulus zelf en de eerste Christenen de Instellings teksten begrepen hebben. Hiertoe gaan we eerst in een tweetal artikelen na de algemene zin van de eucharistische teksten in hoofdstuk 10 en hoofdstuk 11 om vervolgens in een derde artikel aan te tonen, dat Sint Paulus en de eerste Christenen de Instellings teksten in letterlijke zin hebben opgenomen.

Wijl de tekstvarianten niet van die aard zijn, dat zij de zin der teksten veranderen, behoeven we daar geen speciale aandacht aan te wijden.

¹⁾ 1 Kor. 10, 3-4.

²⁾ id. 16-22.

³⁾ 1 Kor. 11, 23-29.

Art. 1.

ALGEMENE ZIN VAN DE EUCHARISTISCHE TEKSTEN IN 1 KOR. 10

§ 1. De algemene kontekst.

In hoofdstuk 8, 9 en 10 is het thema: de geoorloofdheid van het eten van offerspijzen. De kwestie is deze: mogen de christenen aan de afgoden geofferd vlees nuttigen en in welke omstandigheden?

In hoofdstuk 8 geeft Sint Paulus de algemene principes, die de beantwoording van dit vraagstuk moeten leiden.

In zich is het eten van offerspijzen een onverschillige zaak, want afgoden bestaan er niet, en of het vlees nu geofferd is, of niet, verandert niets aan het vlees ⁴⁾).

Wat echter in zich onverschillig is, kan door de omstandigheden, heel bijzonder door het gevaar van ergernis, ongeoorloofd worden ⁵⁾).

In een lange parenthese geeft Sint Paulus aan, hoe hij zelf om wille van de naaste vele dingen achterwege laat. Vervolgens beklemt hij, dat het zaak is om voor onze eeuwige zaligheid alles op te offeren: daartoe vergelijkt hij het leven met een wedloop, waarbij de atleten zich van veel onthouden om de overwinning te behalen ⁶⁾).

In het begin van hoofdstuk 10 (vers 1 tot vers 14) geeft hij de Korintiërs een ernstige waarschuwing: Gods weldaden, ons bezeugen, zijn geen absolute waarborg voor onze zaligheid: God eist van onze kant beantwoording.

Zoals God, zo kunnen we Sint Paulus' waarschuwing samenvatten, zoals God het volk van Israël naar het beloofde land wilde leiden en daartoe grote wonderwerken verrichtte en zoals dit volk niettegenstaande deze weldaden door zijn ontrouw, door afval en afgoderij, nooit het beloofde land bereikte, zo blijft het mogelijk, dat ook de Christenen niettegenstaande Gods uitverkiezing door ontrouw en met name door afgoderij nooit hun einddoel bereiken. „Dit alles nu overkwam hun als een voorafbeelding (voor ons), en het werd opgeschreven tot waarschuwing voor ons, die het einde der tijden beleven. Dus, wie meent te staan, zie toe, dat hij niet valt ⁷⁾!”

In het tweede gedeelte van hoofdstuk 10 krijgen we de praktische toepassingen.

⁴⁾ 1 Kor. 8, 1-6.

⁵⁾ Kor. 8, 7-13.

⁶⁾ Korte inhoud van hoofdstuk 9. - De wedloop, cf. vs. 24-27.

⁷⁾ 1 Kor. 10, 11-12.

In geen geval mogen Christenen deelnemen aan formele offermaaltijden (vers 14 tot 22).

Voor privaat gebruik is offervlees geoorloofd, als men daardoor geen ergernis geeft (vers 23 tot 33).

Dit moge ter algemene inleiding volstaan: in deze kontekst bevinden zich de eucharistische teksten, die we thans nader gaan onderzoeken, en wel in vers 3 en 4 en vervolgens in de verzen 14 tot 22 van hoofdstuk 10.

§ 2. De algemene zin van 1 Korintiërs 10, 3 en 4.

Deze verzen bevinden zich in dat gedeelte van Paulus' uiteenzetting, waar hij het volk van Israël als een waarschuwend voorbeeld voorstelt aan het christen volk.

Om de parallel Israël-Christenvolk (het Israël Gods, ⁸) spreken-der en levendiger voor te stellen, plaatst Sint Paulus de gebeurtenissen van het Oude Testament in een Nieuw-testamentisch licht.

De doortocht door de Rode Zee en de beschermende en lichtende wolk, die de Israëlieten begeleidde, noemt Sint Paulus een Doopsel in Moses ⁹).

Zonder onderbreking gaat hij dan over tot de geestelijke spijs en de geestelijke drank, die voortkwam uit de geestelijke rots, die Christus was.

„Ik wil niet, broeders, dat gij er geen acht op zoudt slaan, hoe onze vaders allen onder de wolk waren, allen door de zee in Moses werden gedoopt; 3. hoe ze allen dezelfde geestelijke spijs hebben gegeten; 4. hoe ze allen dezelfde geestelijke drank hebben gedronken; want ze dronken uit een geestelijke rots, die hen verzorgde en die rots was Christus”.

Opinies.

Vrijwel het grootste gedeelte der auteurs houdt, dat deze verzen een toespeling bevatten op de H. Eucharistie en dat Sint Paulus derhalve, na de doortocht door de Rode Zee en de tocht onder de wolk vergeleken te hebben met het Doopsel, thans de wonderbare spijs en drank, die het volk van Israël in de woestijn van God mocht ontvangen, beschouwt als een beeld van de spijs en drank, die de gelovigen van het Nieuwe Verbond in het Avondmaal mogen nuttigen ¹⁰).

⁸) Gal. 6, 16.

⁹) 1 Kor. 10, 2.

¹⁰) Uit de volgende lijst blijkt, dat theologen van iedere richting het eucharistisch karakter van deze tekst erkennen:

Allo, E. B., Saint Paul, Première Epître aux Corinthiens (Études Bibliques) Paris,

Slechts enigen houden, dat deze tekst geen toespeling inhoudt op de H. Eucharistie. Zo C. Clemen, Grosheide en Manganot ¹¹). Alvorens echter nader aan te tonen, dat de eerste opinie het meest waarschijnlijk is, dienen we eerst de betekenis vast te stellen van het woord: πνευματικός, wat in bovenstaande tekst door „geestelijk” vertaald werd.

De zin van πνευματικός.

Volgens enigen betekent dit woord in deze context: typisch, zinnebeeldig. Zo o.a. Batiffol, Prat, Allo. Voor deze verklaring kan men zich beroepen op Apocalyps 11, 8, waar Jerusalem „geestelijk” Sodoma en Egypte genoemd wordt ¹²).

Volgens velen betekent dit woord op deze plaats: wonderdadig, wonderbaar, omdat God deze spijs op wonderbare wijze gegeven heeft. Men kan zich hiervoor beroepen op Galaten 4, 29, waar we lezen, dat degene, die naar het vlees verwekt was, hem ging vervolgen, die naar de geest verwekt was.

Geen van beide opinies kan ons bevredigen, omdat het zeer moeilijk te bewijzen valt, dat dit woord in deze zin genomen wordt. Voor de eerst geciteerde opinie kan men zich op geen enkele paulinische tekst beroepen: het blijft dus een open vraag, of het bij Paulus die zin kan hebben.

De zin van „wonderdadig” vervolgens wordt noch door de etymologie van het woord noch door andere teksten bewezen; zelfs al zou het in Galaten 4, 29 in deze betekenis gebruikt worden,

1935, cf. 231-233.

Bachmann, Philipp, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 2te Aufl. (Kommentar zum N.T.) Leipzig, 1910, cf. 333.

Batiffol, o.c. pag. 98.

Behm, art. cit. 738.

Bousset, Wilhelm, Der erste Brief an die Korinther. (Die Schriften des N.T., B. II.), 3te Aufl. Göttingen, 1917, cf. 119.

Godet, F., Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens, T. II, Neuchatel, 1887, cf. pag. 75.

Goguel, M., o.c., 164-166.

Goossens, o.c. 200-202.

Heitmüller, o.c. 65.

Hoffmann, J., O.c. 25.

Lietzmann, Hans, An die Korinther I-II. (Handbuch zum N.T.) 3 Aufl., Tübingen, 1931, Cf. 44.

Prat, F., La Théologie de Saint Paul, Paris, 1929 (5 éd.) II, 317.

Veldhuizen, A. van, Paulus' brieven aan de Korinthiërs (Tekst en uitleg), Groningen, Den Haag, 1917. Cf. 98.

Weiss, Johannes, Der erste Korintherbrief (in: Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T.) 9 Aufl. Göttingen, 1910. Cf. 250.

¹¹) C. Clemen, o.c. 167.

Grosheide, F. W., De eerste brief van den Apostel Paulus aan de Kerk te Korinthe, (in: Kommentaar op het N.T.) Amsterdam, 1932, cf. 330. ¹).

Manganot, E., L'Eucharistie dans saint Paul, Revue pratique d' Apologétique 13 (1911) 33-48; 203-216; 253-270. - Cf. voor deze tekst, 35-36.

¹²) De schrijvers staan gewoonlijk zowel de ene als de andere betekenis voor.

dan volgt daar nog niet uit, dat het hier op dezelfde wijze gebruikt wordt. Anderen houden, dat πνευματικός hier de gewone betekenis heeft: van geestelijke oorsprong, of zelfs: zelf geestelijk zijnde. Zo schrijft Godet in zijn commentaar: „Surnaturel, en tant que ces dons étaient les produits immédiats de la force créatrice, envisagée comme procédant de l'Esprit divin ¹³⁾”.

Beter echter nemen we met W. Goossens aan, dat dit woord hier niet alleen de geestelijke oorsprong aangeeft van de spijs en de drank, maar tevens hun geestelijk karakter: de spijs en drank zijn zelf geestelijk. Sint Paulus geeft immers als reden aan, waarom de drank geestelijk is: „want ze dronken uit een geestelijke rots, die hen vergezelde, en die rots was Christus”. We kunnen hier verder buiten beschouwing laten, wat Sint Paulus er toe gebracht heeft om de rots op enigerlei wijze met Christus te identificeren, maar in ieder geval noemt hij water geestelijk, omdat het voortkomt uit een geestelijke rots, die Christus is. We mogen in dit verband opmerken, dat Sint Paulus in de tweede brief aan de Korintiërs Christus de Geest noemt: „Want de Heer is de Geest, en waar de Geest des Heren is, daar is vrijheid ¹⁴⁾”.

Het is derhalve niet onmogelijk, dat Sint Paulus in deze zin het brood, het water, de rots een pneumatische natuur, een boven-natuurlijk karakter heeft toegeschreven.

Argumenten voor de eucharistische zin van deze tekst.

De algemene opzet.

Sint Paulus wil het volk van Israël vergelijken met het Israël Gods, met het christelijk volk. Dat zegt hij uitdrukkelijk in vers 6: „Dit is geschied als een voorafbeelding voor ons”. Dat blijkt duidelijk uit de toespeling op het Doopsel in de eerste twee verzen. Over deze toespeling kan geen twijfel bestaan. Men vergelijk slechts de woorden: „en allen werden door wolk en zee in Moses gedoopt” met Galaten 3, 27: „Gij allen, die in Christus gedoopt zijt . . .”

Bovendien werden de woorden: „gedoopt in Moses” meer gekozen om het antitype, dan om het type zelf. De Israëlieten zijn in werkelijkheid niet in Moses gedoopt. Dit geeft Clemen toe: „So erklärt sich . . . nur aus der Rücksicht auf den christlichen Gebrauch ¹⁵⁾”.

¹³⁾ Godet, o.c. 76.

¹⁴⁾ 2 Kor. 3, 17. Vgl. Goossens, o.c. pag. 200-202. „... d'origine et de nature pneumatiques, tout pénétré de cette vertu surnaturelle, divine, qu'est le πνεῦμα. L'explication fournie par l'Apôtre-remarque le γὰρ confirme cette exégèse (202)”.

Zo ook Prat, o.c. II, 317, in noot.

¹⁵⁾ Clemen, C., o.c. 167.

Maar als Sint Paulus in gebeurtenissen van het Oude Testament een beeld kon zien van het christelijk Doopsel, dan is het voor de hand liggend, dat hij de geestelijke spijs en geestelijke drank beschouwde als een type van het christelijk Avondmaal.

De keuze der wonderen en hun beschrijving.

Dit mogen we met des te meer recht veronderstellen om de wonderen, die Sint Paulus heeft gekozen. Het valt immers aanstonds op, dat hij een spijs- en drank-wonder uit de woestijn naast elkander plaatst: ook het christelijk Avondmaal bestaat uit spijs en drank.

Vervolgens aten allen zowel *dezelfde* geestelijke spijs als *dezelfde* geestelijke drank: πάντες τὸ αὐτὸ.

En in vers 17 lezen we over het eucharistisch brood: „Want wij *allen* hebben deel aan het *éne* Brood”.

Het is niet louter toevallig, dat zelfs de wijze van beschrijving zó lijkt op die van het Avondmaal.

En ten slotte wordt min of meer geïnsinueerd, dat de spijs en drank *dezelfde* natuur hebben als de rots, die Christus is. Uit dit alles blijkt, dat Sint Paulus hier zinspeelt op de H. Eucharistie: deze verzen krijgen hun volle betekenis, als men hierbij het christelijk Avondmaal voor ogen houdt. Het lijkt ons geen geforceerde conclusie, als we besluiten, dat Sint Paulus hier de Korintiërs er op heeft willen wijzen, zij het dan ook door middel van Oud-testamentische beelden, dat het Doopsel en de H. Eucharistie, Gods grootste weldaden, de Christenen niet noodzakelijkerwijs de eeuwige zaligheid verzekeren, maar dat deze sacramenten een volledig christelijk leven veronderstellen.

§ 3. *De algemene zin van 1 Korintiërs 10, 14-22.*

De algemene hoofdidee van deze pericoop is deze: het is de Christenen, die deelnemen aan het Lichaam en Bloed van Christus, niet geoorloofd deel te nemen aan de heidense offermaaltijden.

Sint Paulus komt in vers 14 weer op zijn eigenlijk onderwerp, de behandeling van de geoorloofdheid van het eten van offerspijzen, terug: in geen geval afgoderij! „En daarom, mijn geliefden, vlucht de afgoderij!” Daartoe gaat hij thans nieuwe argumenten geven. afgodendienst en eucharistische viering kunnen onmogelijk samengaan.

Dit laatste is zo vanzelfsprekend, dat hij een beroep doet op het gezond verstand van de Korintiërs en hen zelf de conclusie laat trekken: „Ik spreek tot verstandigen; beoordeelt dus zelf, wat ik zeggen ga”

Terloops mogen we hierbij opmerken, dat de opvattingen van de H. Eucharistie, die we hier zullen vinden, derhalve gemeengoed zijn van de christelijke gemeente: we vinden hier niet alleen Sint Paulus' leer, maar tevens, wat de eerste Christenen omtrent het Avondmaal geloofden en beleden. Het is het oudste traditiegeuigenis, dat teruggaat tot de vijftiger-jaren.

Dan volgt de eucharistische tekst:

16. „Is de kelk der zegening, die wij zegenen, geen deelgenootschap aan het Bloed van Christus; is het brood, dat wij breken, geen deelgenootschap aan het Lichaam van Christus?”

De kelk der zegening.

Met de kelk bedoelt Sint Paulus eigenlijk de inhoud van de kelk: we hebben hier weer de veel voorkomende metonymia. Dat blijkt uit het feit, dat de kelk tegenover het brood staat: dus spijs en drank. Dat blijkt ook uit vers 21, waar expliciet over eten en drinken wordt gesproken.

De preciese zin van deze woorden: de kelk der zegening . . . is moeilijker te bepalen.

Volgens sommigen wordt de eucharistische beker zo genoemd, wijl Jesus de derde beker van het paasmaal, de beker der zegening, geconsacreerd heeft ¹⁶⁾.

Anderen verklaren „de kelk der zegening” naar de bijstelling: „die we zegenen”. Met deze woorden wordt niet een eenvoudige dankzegging bedoeld, zoals b.v. plaats had in het begin van de joodse maaltijd, maar de handeling, waardoor Gods zegen over deze kelk wordt afgeroepen: derhalve de liturgische handeling (de Consecratie), waardoor de kelk „de beker der zegening” wordt ¹⁷⁾. Weer anderen denken aan de zegeningen en liturgische gebeden voor of na de Consecratie ¹⁸⁾.

De ene opinie behoeft de andere niet uit te sluiten. De benaming „kelk der zegening”, gebruikelijk bij het joodse paasmaal, kan Sint Paulus (en de eerste Christenen) overgenomen hebben met een nieuwe en diepere betekenis.

Deze kelk nu is een deelgenootschap, *κοινωνία ἐστιν* aan het Bloed van Christus.

Het is zeer moeilijk om het woord *κοινωνία* en de ideeën, die er aan ten grondslag liggen, precies en zuiver weer te geven. Volgens de meeste schrijvers drukt het meer uit dan een eenvoudig deelnemen: het is een gemeenschap, een comm-unie, een éénwor-

¹⁶⁾ Cf. Strack-Billerbeck, o.c. III, 419. Zo b.v. Godet, o.c. 95.

¹⁷⁾ Zo Mangenot, art. cit., 38; Goguel, o.c. 145-146.

¹⁸⁾ Vgl. Allo, o.c. 238.

ding¹⁹). In ieder geval drukt het dus een zeer nauwe band uit.

Wat bedoelt Sint Paulus nu met deze zinswending: „de kelk is een deelgenootschap aan het Bloed van Christus”?

We kunnen hierin met Allo en vele andere exegeten²⁰) een stijfiguur zien: door het drinken van deze kelk komen de Christenen in gemeenschap met het Bloed van Christus; de kelk is voor ons de deelgenootschap aan het Bloed van Christus. Mogelijk echter heeft Sint Paulus hier deze uitdrukking zo gebezigd om te laten uitkomen, dat de kelk, op zich genomen, reeds een deelgenootschap is aan het Bloed van Christus²¹).

In ieder geval valt het op, dat Sint Paulus niet zegt, dat het christelijk Avondmaal ons in gemeenschap doet treden met Christus, maar heel bijzonder beklemtoont, dat we in contact komen met Jezus' Lichaam en Bloed.

Het brood, dat wij breken.

De betekenis en de reden van dit brood-breken hebben we reeds behandeld.

Moeten we hier onze stelling, dat in het breken geen bijzondere betekenis ligt, wijzigen, minstens voor de teksten van Sint Paulus? Legt Sint Paulus door zijn constructie geen bijzondere klemtoon op het breken van het brood?

Bij een eerste kennismaking met deze tekst kan deze indruk inderdaad gevestigd worden. Als we echter nader op de zaken ingaan, constateren we de volgende feiten:

Sint Paulus legt eigenlijk niet zozeer de nadruk op het stuk gebroken brood, als wel op de eenheid van dit brood, zoals duidelijk blijkt uit het volgende vers: „Omdat het één Brood is, daarom zijn wij, hoe talrijk ook, één lichaam; want allen hebben we deel aan het éne brood”.

Vervolgens: noch in dit vers noch in het volgend hoofdstuk wordt gezegd, dat Jezus' Lichaam gebroken is en als zodanig overeenkomt met het brood.

Het breken heeft een praktische betekenis: door het breken (ver-

¹⁹) „Il faut traduire très exactement le mot κοινωνία. Beaucoup le rendent par „participation” (Cornely, Sickenberger al.), et cela s' accorde bien avec le dernier mot du v. 17, μετέχομεν, „nous participons”. Mais tout le sens n'est pas rendu ainsi; Rob.-Pl (Lummer) observent que κοινωνία, signifie plutôt „fellowship”, (entrée en société), et s. Chrysostome dit: οὐ γὰρ τῷ μετέχειν μόνον, . . . ἀλλὰ τῷ ἐνοῦσθαι κοινωνώμεν, Paul n'ayant pas dit μετοχή („participation”), mais κοινωνία, c'est - à-dire „communion” ou „union”. Aussi des mots comme „Gemeinschaft” (Lietzmann, J. Weiss, Gutjahr) ou „communion” (Rob. Plumm - Toussaint, al.) valent - ils mieux que „participation” ou „Anteilnahme”; au moins faudrait-il dire avec Lemouneyer: „une commune participation”. (Allo, o.c. 238-239).

²⁰) Allo, 237.

²¹) Ruch, art. cit. 1047-48. Goossens, 206-207.

delen) van het geconsacreerde brood, kunnen *allen* deelnemen aan *het éne Brood*. De Apostel wil laten uitkomen, dat, hoewel het Brood gebroken is, allen toch slechts van één Brood eten. Derhalve is er geen reden om van wege deze tekst in het breken een symbool te zien van het „breken” van het Lichaam.

De betekenis van deze constructie: „is het brood, dat wij breken geen deelgenootschap aan het Lichaam van Christus?”. is dezelfde als die van de kelk. Door dit brood komen de Christenen in gemeenschap met het Lichaam van Christus.

Vervolgens merken wij bij deze tekst op, dat ook hier de lijdensgedachte niet ontbreekt: Lichaam en Bloed worden naast elkander geplaatst en wijzen noodzakelijk heen naar een overgeleverd Lichaam en vergoten Bloed, zoals we boven bij de Instellingsteksten verklaard hebben. Al ligt hier de klemtoon meer op de eenheid en vereniging met Jezus' Lichaam en Bloed: de lijdensgedachte vervalt er niet door. Dat Sint Paulus hier meer de verenigingsgedachte beklemtoont, komt ten slotte voort uit het praktische doel, dat hij momenteel voor ogen heeft.

Wat de vraag betreft, waarom hier de beker het eerst geplaatst is, menen we te moeten verklaren: dat we hieruit niets kunnen afleiden omtrent een Avondmaalsritus, waarbij de Consecratie van de beker die van het brood zou zijn voorafgegaan. Paulus heeft niet de bedoeling om de ritus te beschrijven: hij wil alleen uit algemeen bekende geloofswaarheden praktische conclusies trekken in verband met de offerspijzen. Het lijkt ons niet onwaarschijnlijk, dat Sint Paulus het brood op de tweede plaats heeft gesteld, wijl hij daarover wilde uitweiden in een volgend vers en wijl hij van de andere kant het „ritme” van de twee eerste zinnen (die te samen een soort vers vormen) niet wilde verbreken ²²⁾.

Vers 17.

“Οτι εις ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν · οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνος ἄρτου μετέχομεν.

Vers 17 kunnen we op twee manieren opvatten:

1- We kunnen ἄρτος en σῶμα beschouwen als twee praedicaten van οἱ πολλοί. Omdat wij, de velen, één brood, één lichaam zijn . . . Dit vinden we verduidelijkt weergegeven in een oude, middeleeuwse vertaling: unus panis et unum corpus. Zo lezen o.a. Cornely, Fillion, Lietzmann, Loisy.

2- Anderen beschouwen: ὅτι εἷς ἄρτος als een elliptische zin: „Omdat er één Brood is, daarom zijn wij, de velen, één lichaam, want allen hebben we deel aan het éne brood”. Zo vinden we

²²⁾ Cf. Goguel, o.c. 144; Godet, 101; Allo, 237.

de tekst vertaald bij Allo, Godet, Bachman e.a.; zo ook in de Statenbijbel.

Tegen de eerste vertalingen gelden de volgende bezwaren: „Brood” zou in hetzelfde vers in twee verschillende betekenissen genomen worden ²³⁾. We zouden hier vervolgens een beeld vinden, dat bij Sint Paulus of in andere Nieuw-testamentische teksten nergens anders voorkomt ²³⁾. In dit geval hadden bovendien de twee praedicaten verbonden moeten worden door *καί*, zoals dit in de boven aangehaalde latijnse vertaling is geschied ²⁴⁾.

Daarom achten we de tweede opvatting wel zo waarschijnlijk.

In ieder geval, hoe we dit vers ook lezen, zelfs wanneer we *εἰς ἄρτος* zouden laten vervallen, hetgeen J. Weiss ten onrechte doet, blijft steeds het hoofdidee bewaard: het mystieke Lichaam de eenheid der Christenen ontstaat door het eucharistisch Brood. „Want wij allen hebben deel aan het éne Brood”.

Vers 18—22.

In deze verzen geeft Sint Paulus aan, hoe door ieder offermaal een eenheid ontstaat tussen dengene, die zulk een religieuze maaltijd meemaakt en dengene, aan wien het offer wordt opgedragen.

Bij het historisch Israël kwam er een eenheid tot stand tussen de etenden en het altaar. Waarom Sint Paulus de term „altaar” gebruikt, hetzij omdat Gods naam bij de Joden niet mocht gebruikt worden en we hier te doen hebben met een gangbare uitdrukking (zo Lietzmann e.a.), hetzij dit geschiedt om het uiterlijke van de Joodse eredienst aan te geven (zo b.v. Godet), hebben we hier niet verder te onderzoeken.

In een rustig betoog zou men nu verwacht hebben, dat Sint Paulus thans zou zeggen, dat zoals de Joden door het eten van offerspijzen in verbinding treden met het altaar, zo ook de heidenen door offerspijzen in verbinding komen, in gemeenschap treden met hun goden (of misschien beter met de duivelen, wijl goden in werkelijkheid niet bestaan).

Maar in plaats daarvan veronderstelt Sint Paulus, dat de lezers zelf reeds deze conclusie getrokken hebben; ziet hij reeds de moeilijkheden en opwerpeningen, die men zou kunnen trekken uit deze parallel: „in verbinding treden met goden” en stelt daarom een paar abrupte vragen, die dergelijke verkeerde conclusies weer recht

²³⁾ Cf. Godet, 102.

²⁴⁾ Cf. Allo, 241-L., Cerfaux, (La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul, in: Unam Sanctam, 10 Paris, 1942) houdt, dat in Kor. 10, 17 met het „éne Lichaam” het werkelijke, individuele Lichaam van Christus bedoeld is (p. 215).

moeten zetten: „Wat wil ik hiermee zeggen? Dat het offervlees iets is, of dat een afgod iets is? (vers 19)“.

Het betoog is zo levendig, dat hij ook deze vragen niet beantwoordt: uit de kontekst is het echter duidelijk, dat hierop een negatief antwoord moet worden gegeven. Voor Sint Paulus immers en de intellectuelen van Korinthe staat het vast, dat er geen afgoden bestaan ²⁵⁾: dat offervlees per se genomen gewoon vlees is, zonder dat er een of andere god of duivel inwoont. Dit laatste blijkt duidelijk uit de praktische conclusies, waarbij in verschillende gevallen het gebruik van dit vlees wordt toegestaan ²⁶⁾.

Bij een officiëel offermaal echter, in de officiële heidense cultus wordt niet den waren God geofferd, maar treedt men in dienst van het kwaad, van de duistere morele werkelijkheid, offert men aan de boze geesten en in deze zin treedt men in gemeenschap met het kwaad, met de duivel ²⁷⁾. Dat kan Sint Paulus niet toestaan. Een Christen, die God wil dienen, kan niet de kelk des Heren drinken en de kelk der duivelen; aanliggen aan de tafel des Heren en de tafel der duivelen ²⁸⁾. Dat zou een uitdaging zijn van den Heer.

§ 4. Samenvatting.

We kunnen de eucharistische leer van hoofdstuk 10 in de volgende punten samenvatten:

Sint Paulus insinueert bij de beschrijving van de Oud-testamentische typen van de H. Eucharistie, dat de spijs en drank eenzelfde natuur hebben als de rots, die Christus is. Dat alles is geestelijk, wijl Christus de Geest is.

Bovendien beklemtoont hij reeds hier, dat allen dezelfde geestelijke spijs en drank mochten nuttigen.

Vervolgens leert Sint Paulus (en dit is de opvatting van heel de christengemeente), dat de Christenen door het Brood en de beker van het Avondmaal deel krijgen aan Jesus' Lichaam en Bloed. Hierbij valt op, dat hij niet spreekt over een deelgenootschap met

²⁵⁾ Cf. 1 Kor. 8, 4-6.

²⁶⁾ Cf. 1 Kor. 10, 25-30.

²⁷⁾ „Une réalité funeste se tient moralement derrière les idoles, ce sont les démons, ennemis de Dieu, les puissances du mal qui ont fait tomber les hommes dans les cultes idolâtriques, adressés à des êtres fictifs, à des astres, des hommes, des animaux etc., à tout ce qui n'est pas Dieu, avec l'accompagnement de toutes les hontes et cruautés du paganisme. Ainsi, en sacrifiant aux idoles, on sacrifie indirectement aux inspirations de la fausse religion, on entre moralement en rapport, en communion avec eux (Allo, 244)“. Cf. Godet, 106.

Vgl. Dölger, Fr. Jos., Der Kelch der Dämonen. In: Antike und Christentum 4 (1934) 266-270.

²⁸⁾ 1 Kor. 10, 21-22. „Tafel“ kan altaar betekenen; zo komt het voor in het Oude Testament en ook in de heidense literatuur; de eerste indruk hier in deze tekst is echter, dat Sint Paulus de tafel stelt tegenover de beker, dus meer over een tafel spreekt dan over een altaar. Paulus heeft het niet zozeer over de offers, als wel over de offermaaltijden. (vgl. Goossens, o.c. 205).

Christus in het algemeen, maar heel concreet met zijn Lichaam en Bloed. Vervolgens is het ook opmerkelijk, dat hij juist en alleen bij het christelijk Avondmaal zegt: dat het Brood een deelgenootschap is aan het Lichaam enz., en dat hij in andere gevallen steeds over een persoonlijke gemeenschap spreekt: „zij worden deelachtig”.

Sint Paulus legt vervolgens een bijzondere nadruk op de eenheid, die ontstaat uit het gemeenschappelijk eten van het eucharistisch brood: het Brood, hoewel gebroken en door velen genuttigd, blijft één. „Allen hebben slechts deel aan het éne Brood”.

Ten slotte sluit het tegenover elkander stellen van Lichaam en Bloed noodzakelijk de lijdensgedachte in.

Art. 2.

ALGEMENE ZIN VAN DE EUCHARISTISCHE TEKSTEN IN 1 KOR. 11

§ 1. *De kontekst.*

In hoofdstuk 11 bespreekt Sint Paulus twee nieuwe vraagstukken: de kleding van de vrouw in de Kerk (vers 2 tot 16); vervolgens het liefdemaal en de H. Eucharistie. In een volgend hoofdstuk handelt hij over de charismata. We hebben dus te doen met verschillende, van elkander onafhankelijke vraagstukken en we kunnen derhalve onze aandacht beperken tot de pericoop van het liefdemaal, waarin de eucharistische teksten zich bevinden.

De aanleiding: misbruiken.

Te Korinte bestonden ernstige gebruiken bij de viering van het Avondmaal en de Apostel laat onbeschroomd zijn afkeuring blijken: „Bij de nu volgende vermaning kan ik u niet prijzen ²⁹⁾”).

Men vierde de heilige geheimen niet meer in de juiste stemming: er was partijstemming, geen familiegeest, geen liefdemaal, maar de Korintiërs zaten naast elkander in een godsdienstige bijeenkomst als in een restaurant. De een at en dronk te veel, ja tot oververzadigings toe; anderen kwamen te kort.

Tegen deze misbruiken neemt Sint Paulus het op: hiertegenover plaatst hij zijn opvattingen van de H. Eucharistie: hij beschrijft daartoe het Avondmaal (vers 23 tot 26); hij trekt daaruit enige praktische conclusies ten opzichte van de wijze, waarop men zich op de Communie moet voorbereiden (vers 27 tot 29);

²⁹⁾ 1 Kor. 11, 17.

en eindigt met maatregelen betreffende het liefdemaal (vers 30 tot 34).

Naar aanleiding van deze teksten is de agapenkwestie ontstaan. Allen zijn het er over eens, dat er te Korinte agapen of liefdemalen bestonden. (Alleen Baumgartner meent, dat ze niet verbonden waren met de viering van de H. Eucharistie en dat Sint Paulus hier het Avondmaal als een voorbeeld aanhaalt om de Korintiërs te overtuigen van het verkeerde van hun gedrag bij de agapen ³⁰).

Maar niet allen zijn het er over eens, of dit een algemeen gebruik was van de jonge Kerk, of minstens een wettig gebruik van de Kerk van Korinte, of dat de Kerk van Korinte deze nu eerst had ingevoerd en Sint Paulus niet alleen tegen de misbruiken, maar evenzeer tegen dit nieuw ingevoerd gebruik gekant is. Batiffol, Ladeuze, Thomas, Goossens e.a., bijzonder steunend op vers 22 „Hebt gij dan geen huizen, om te eten en te drinken?“, menen, dat de Korintiërs zich er op beroemden de heilige geheimen te vieren bij gelegenheid van een maaltijd: zij zouden dit gebruik ingevoerd hebben ter navolging van het Laatste Avondmaal ³¹).

Anderen daarentegen, zoals Keating, Funk, Ermoni, Allo houden, dat deze viering der heilige geheimen reeds langer bestond, en dat Sint Paulus alleen de misbruiken veroordeelt, maar het gebruik zelf eerbiedigt. Zij beroepen zich op vers 33: „En daarom, mijn broeders, wanneer gij bijeenkomt om te eten, blijft dan op elkander wachten“. ³²)

Het lijkt ons niet nodig nader op deze kwestie in te gaan, wijl uit het voorafgaande voldoende blijkt, om welke redenen Sint Paulus hier handelt over het Avondmaal.

In ieder geval bestonden er te Korinte misbruiken, zoals duidelijk blijkt uit vers 21. „Want iedereen begint zijn eigen maal vooruit te eten; en zó is de een hongorig, de ander oververzadigd“.

Daarom beschrijft Sint Paulus hier het Avondmaal, de Instelling van Jesus op de vooravond voor zijn sterven en wijst hij op

³⁰) Baumgartner, E., Eucharistie und Agape im Urchristentum. Eine literar-historische Untersuchung, Solothurn, 1909. (125-155).

³¹) Batiffol, P., Agapes, D.T.C., I, 551-556.

Vgl. Etudes d'histoire et de Théologie positive, Prem. Série, 7 éd. Paris, 1926, pag. 289-292.

Ladeuze P. Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens, Revue Biblique 1 (1904) 78-81.

Thomas, Agape, Dict. de la Bible. Suppl. (1926), I, 134-153.

Goossens, o.c. 127-146. (L'Eucharistie et l'agape).

³²) Keating, J. E., The agape and the Eucharist in the Early Church. Studies in the History of the Christian Love-Feasts, London, 1901.

Funk, F. X., L'agape, in: Revue d'histoire ecclésiastique 4 (1903), 5-23.

Ermoni, V., L'agape dans l'Eglise primitive. In: Science et Religion, fasc. 273. 2 ed. Paris, 1904. Cf. 9-16.

Allo, o.c., 285-293. (Excursus X).

de schuld, die de Korintiërs door een dergelijke handelswijze op zich laden.

§ 2. De eucharistische teksten van hoofdstuk 11.

Want ik zelf heb van den Heer ontvangen . . .

Met klem plaatst Sint Paulus zijn opvatting (ik zelf, ἐγὼ γάρ) tegenover de opvatting, die spreekt uit het gedrag van de Korintiërs.

De vraag, of we hier met een rechtstreekse openbaring te doen hebben omtrent het Avondmaal aan Paulus, of dat Sint Paulus deze uit de traditie ontvangen heeft, kunnen we eveneens voorbijgaan, wijl de oplossing van dit vraagstuk, van mogelijk belang voor de historiciteit, geen verandering brengt aan de betekenis, die Sint Paulus aan het Avondmaal toekent³³⁾.

De eigenlijke Instellingsteksten behandelden we reeds in een vorig hoofdstuk. We kunnen hier volstaan met enkele korte opmerkingen. Het is opvallend, welke nadruk Paulus legt op de lijdensgedachte. „In de nacht, dat de Heer Jesus verraden werd . . .” Tot tweemaal toe herhaalt de Apostel: „Doet dit tot mijn gedachtenis”. En dan volgt: „Welnu, zo dikwijls gij dit brood eet en de kelk drinkt, verkondigt gij de dood des Heren, totdat Hij komt³⁴⁾”.

Deze lijdensgedachte moest de stempel drukken op de Avondmaalsviering: hoe scherp stonden de feeststemming, de verdeeldheid en het misprijzen der armen in de Kerk van Korinte tegenover de stemming van de afscheidsavond, tegenover Jesus' liefde, waardoor Hij zich aan allen gelijkelijk wegschonk.

Zo begrijpen we ook, waarom Sint Paulus niet uitweidt over het Paasmaal. Paulus schrijft met een bewust en praktisch doel: hij heeft in het geheel niet de bedoeling een volledig overzicht te geven van alles wat er op die laatste avond gebeurde. Hij kiest uit, wat hem voor zijn opzet het meest geschikt lijkt. Aangezien Paulus echter het Paasmaalkarakter van de maaltijd niet uitdrukkelijk ontkent, kunnen we uit deze tekst niet afleiden, dat hij het Paaskarakter van die maaltijd zou verworpen hebben. Van de andere kant zegt Sint Paulus heel uitdrukkelijk in deze zelfde brief, dat Christus ons Paaslam is. „Want ook ons Paaslam is geslacht: en dat is Christus³⁵⁾”.

Nu gaat deze tekst wel rechtstreeks over Jesus' Kruisdood. Maar

³³⁾ Cf. Allo, exc. XII in o.c., pag. 309. Vgl. Goossens, 333 ss.

³⁴⁾ 1 Kor. 11, 26. καταγγέλλετε, praesens indicatief, en geen imperatief, cf. Allo, 280; Goossens, 208-209.

³⁵⁾ 1 Kor. 5, 7.

het is toch ook zeker, dat het Pasen der Joden niet alleen een bevrijdingsoffer, maar tevens een gedachtenisoffer was. Als Sint Paulus nu zo sterk de gedachtenisviering van Jesus' lijden naar voren brengt bij het Avondmaal, zou Hij hierbij dan niet gezien hebben, dat Christus niet alleen ons Paaslam is, wyl Hij ons door zijn dood heeft verlost, maar tevens wyl Hij een eeuwige gedachtenis van zijn sterven heeft ingesteld?

Doet dit tot mijn gedachtenis.

Volgens Andersen en Cirlot betekent de uitdrukking τοῦτο ποιείτε offert dit ³⁶).

We geven toe, dat deze uitdrukking deze betekenis kan hebben; dit blijkt uit de Septuagint, waar het verschillende malen in deze betekenis gebruikt wordt ³⁷).

Het argument van Cirlot, dat daardoor τοῦτο in heel de tekst eenzelfde zin behoudt: Dit is mijn Lichaam; offert dit Lichaam, mag zeker niet zonder meer worden afgewezen ³⁸).

Maar wyl van de andere kant de betekenis niet stringent kan bewezen worden, alvorens vastgesteld is, dat we hier inderdaad met een offer te doen hebben, lijkt het ons beter vast te houden aan de gebruikelijke vertaling: „Doet dit tot mijn gedachtenis” zonder evenwel de mogelijkheid van de offerzin uit deze woorden uit te sluiten.

Schuldig aan Lichaam en Bloed des Heren.

Als conclusie van het voorafgaande (van het Instellingsverhaal) zegt Sint Paulus: „Wie dus op onwaardige wijze het brood eet of de kelk des Heren drinkt, zal zich bezondigen aan het Lichaam en Bloed des Heren. Laat dus ieder zichzelf onderzoeken, en zo eten van het brood en drinken van de kelk. Want wie eet en drinkt, eet en drinkt zich een oordeel, zo hij het Lichaam niet naar waarde beoordeelt ³⁹”.

In vers 27 staat dus, dat we schuld op ons kunnen laden tegenover Jesus' Lichaam en Bloed: ἐνοχος ἔσται τοῦ σώματος κ.τ.λ. De genitiefvorm bij ἐνοχος, kan de straf aanduiden, die men verdiend heeft, b.v. des doods schuldig ⁴⁰).

³⁶) Andersen, art. cit., 122-128.

Cirlot, Felix, L., The early Eucharist, 140 v., Londen, 1939.

Porporato, F. X. Hoc facite in meam commemorationem (Lc. 22, 19; 1 Cor. 11, 24-25. In: Verbum Domini 13 (1933) 264-270.

³⁷) b.v. Ex. 29, 38-39.

³⁸) Cirlot, o.c. 140.

³⁹) 1 Kor. 11, 27-29.

⁴⁰) Cf. Mt. 26, 66.

Of: het kan het feit aangeven, waarvan men beschuldigd wordt: „schuldig tegenover heel de Wet ⁴¹⁾”.

Hier zegt Sint Paulus, dat zij, die op onwaardige wijze het Avondmaal vieren, zich vergrijpen, schuldig zijn aan het Lichaam en Bloed van Christus. Het onwaardig eten en drinken is dus een misdaad tegen Jesus' Lichaam en Bloed.

Het werkwoord διακρίνω heeft de zin van: door en door oordelen, onderscheiden, uit elkander houden; op de juiste plaats schatten, naar waarde onderscheiden.

Het Lichaam, waar Sint Paulus hier over spreekt, moet het Lichaam des Heren zijn. In geheel deze context (zoals we aanstonds nader zullen bewijzen) wordt over geen ander Lichaam gesproken. Het mystieke Lichaam ligt dus geheel buiten deze teksten. Het kan onmogelijk het lichaam van de communicant zijn.

Derhalve, wie het Avondmaal ontvangt zonder Jesus' Lichaam naar waarde te beoordelen, zonder er aan te denken, dat hij Jesus' Lichaam ontvangt of zonder daaruit de logische conclusies te trekken, eet en drinkt zich een oordeel.

Samenvatting.

In dit hoofdstuk leert Sint Paulus derhalve omtrent de H. Eucharistie, dat zij de gedachtenisviering is van Jesus' lijden en sterven. Jesus biedt ons zijn overgeleverd Lichaam aan, zijn vergoten Bloed. Door deze heilige gaven te nuttigen, verkondigen wij de dood des Heren, alsof deze op dit ogenblik plaats had ⁴²⁾.

Maar daaruit volgt ook, dat een zonde tegen het Avondmaal een zonde is tegen Jesus' Lichaam en Bloed. Derhalve moet de-gene, die aan het Avondmaal wil deelnemen, zich daarop met zorg voorbereiden, zich zelf onderzoeken en het in de gepaste en ver-eiste stemming vieren.

Art. 3.

BEELD OF WERKELIJKHEID?

§ 1. *Lichaam en Bloed, slechts een beeld?*

Volgens G. P. Wetter zijn lichaam en bloed bij Sint Paulus uitsluitend een beeld van Jesus' lijden en sterven. Deze stelling wordt door C. Clemen overgenomen ⁴³⁾.

⁴¹⁾ Cf. Jakobus, 2, 10

⁴²⁾ „De par l'institution du Christ, chaque fois qu'on célèbre la Cène eucharistique à Corinthe, on „proclame” ou „annonce” la mort du Seigneur, comme si elle se produisait à ce moment (Allo, 280)”.

⁴³⁾ Cf. Inleidend hoofdstuk, pag. 29.

„Paulus verwendet sonst immer die Ausdrücke, Leib Christi und Blut Christi in einer ihm eigentümlichen Bedeutung als synonym mit dem Tode des Herrn... Schon aus dem bekannten Wort Röm. 3. 25 dürfte dies deutlich sein, die Christen sind gerecht gemacht durch sein Blut. Für Paulus wäre es ein unmöglicher Gedanke, bei diesen Worten an das wirkliche Blut oder den Leib Christi (d.h. des erhöhten) zu denken, ihm sind sie nur ein Ausdruck für den Tod Christi, für das was er auch das Kreuz nennt ⁴⁴”.

De woorden: lichaam en bloed staan zeker in verband met het lijden: daar zal niemand aan twijfelen. Maar daar volgt in het geheel niet uit, dat lichaam en bloed slechts een beeld zijn van Jesus' lijden: integendeel, als Sint Paulus verklaart, dat wij gerechtvaardigd zijn door Jesus' Bloed ⁴⁵), dan spreekt hij niet over een beeld, maar over het werkelijke, reële bloed, dat Jezus op het Kruis voor ons vergoot en waardoor Hij voor ons de verlossing verdiende. Dat Sint Paulus een bijzondere waarde hecht aan Jesus' Bloed als zodanig, is in verband met de oud-testamentische opvattingen ⁴⁶) begrijpelijk: bloed is voor een Jood het machtigste middel om vergiffenis van zonden, verlossing enz. te verkrijgen. Dit is een reden te meer, om in deze woorden geen beeldspraak te zien, maar werkelijkheid.

Dus, als Sint Paulus in de Avondmaalsteksten over Jesus' Lichaam en Bloed spreekt, behoeft dit geen beeldspraak te zijn, en is het zelfs heel waarschijnlijk, dat hij ook hier over een reëel lichaam en echt bloed spreekt.

Men werpt hier tegen op, dat de verheerlijkte Christus volgens Sint Paulus geen Bloed heeft: „Ik bedoel dit, broeders: vlees en bloed kunnen geen deel hebben aan het koninkrijk Gods, en het bederf heeft geen deel aan het onbederfelijke ⁴⁷)”.

Nu is het uit de geciteerde tekst duidelijk, dat vlees en bloed hier gebruikt worden als synoniemen van bederf; dat Sint Paulus met deze tekst alleen wil zeggen, dat de verrezenen niet langer aan het bederf onderhevig zijn. „Vlees en bloed” zijn hier een beeld van de zwakheid van de menselijke natuur ⁴⁸). Als we de woorden letterlijk zouden opnemen in dit geval, dan zou door deze tekst praktisch de verrijzenis van het lichaam uitgesloten worden, die Sint Paulus juist in dit hoofdstuk met zoveel klem leert.

⁴⁴) G. P. Wetter, art. cit. 207; vgl. Clemen, o.c. 181.

⁴⁵) Rom. 5, 9.

⁴⁶) Vgl. Hoofdstuk III, 78-79.

⁴⁷) 1 Kor. 15, 50.

⁴⁸) Cf. Allo 431. Vgl. Mt. 16, 17; Gal. 1, 16; Efes. 6, 12.

Het mystieke Lichaam?

Volgens Andersen. Réville e.a. zou het lichaam het mystieke Lichaam zijn: bloed zou een beeld zijn van het Verbond of een korte samenvatting van de woorden: „het Nieuwe Verbond in mijn Bloed”⁴⁹).

Dit is onmogelijk. In 10, 16 moet Sint Paulus spreken over Jesus' eigen Lichaam en Bloed, kan hij niet spreken over het mystieke Lichaam, omdat dit juist een effect is van het eten van het Broodlichaam: „wij zijn allen één lichaam, omdat (want) wij allen deel hebben aan het éne Brood”.

Dit is evenzeer onmogelijk in de Instellingstekst: de bepaling achter: Dit is Mijn Lichaam, n.l. dat voor u, sluit iedere twijfel uit. Andersen geeft dit zelf toe, wanneer hij deze toevoeging als interpolatie wil beschouwen: „Der Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν kann nicht von Paulus herrühren, und hat auch in dem ursprünglichen Texte gefehlt, wie es die Textform der Evangelien bezeugt⁵⁰)”.

Maar voor een interpolatie kan men geen tekstkritisch bewijs leveren. Nog veel minder kan men verklaren, dat een oorspronkelijke tekst (Dit is Mijn Lichaam) met enige minder heldere woorden aangevuld zou zijn, die men op allerlei wijze heeft willen verduidelijken door toevoegingen.

In welke zin we de wijnconsecratieformule van Sint Paulus moeten begrijpen, hebben we voldoende uiteengezet.

Derhalve gaat het in de Avondmaalsteksten zeker niet over Jesus' mystiek Lichaam.

§ 2. De vergelijking met de heidense offerspijzen.

Alvorens te bewijzen, dat Sint Paulus de Instellingsteksten in letterlijke zin heeft opgenomen, dienen we een ogenblik aandacht te besteden aan de argumenten voor of tegen het realistisch karakter van Sint Paulus' opvattingen bij de onafhankelijke critici.

Vele onafhankelijke critici schrijven Sint Paulus realistische opvattingen toe in zake het Avondmaal van wege de vergelijking, die Sint Paulus in het tiende hoofdstuk van de brief aan de Kerk van Korinte trekt tussen de offerspijzen der Christenen en die der heidenen.

Wijl in verschillende teksten gesproken wordt over het eten van godheden, het in zich opnemen van demonen,⁵¹), en ook Sint

⁴⁹) Cf. Inleidend hoofdstuk, pag. 28.

⁵⁰) Andersen, art. cit., 121-122.

⁵¹) Cf. Clemen, o.c. 182-188; Weiss, J., o.c. 262; Lietzmann, 49.

Gressmann, Hugo, "Η κοινωνία τῶν δαιμονίων. Z.N.T.W. 20 (1921) 224-230.

Dieterich A., o.c. 95-120.

Cf. overigens de literatuur, aangegeven in deze werken.

Paulus hier spreekt over „een in gemeenschap treden met de duivels”, meent men, dat Paulus het geloof, dat de offerspijzen goden of duivelen bevatten, met de heidenen deelt. Welnu, zo redeneert men dan verder, Sint Paulus stelt het deelnemen der Christenen aan Jesus' Lichaam en Bloed op een lijn met het deelnemen der heidenen aan de dis der demonen, met het in zich opnemen van goden en duivelen. Derhalve heeft hij Christus' Lichaam en Bloed werkelijk tegenwoordig gedacht in de H. Eucharistie ⁵²).

Anderen daarentegen, C. Clemen, Réville, G. P. Wetter, die menen en houden, dat Sint Paulus de gemeenschap met de duivelen niet reëel heeft gezien, ontkennen eveneens het realistisch karakter van de H. Eucharistie ⁵³). Hier ligt ten slotte eenzelfde redenering ten grondslag: de gemeenschap met de duivelen is niet reëel: men eet volgens Paulus geen goden of duivelen. Derhalve is ook het deelgenootschap brood-lichaam, beker-bloed niet reëel, want beiden staan op een lijn ⁵⁴).

Beide redeneringen moeten we van de hand wijzen. Uit de vergelijking van het Avondmaal met de offerspijzen kunnen we noch het realistisch noch het symbolisch karakter van het Avondmaal afleiden ⁵⁵).

Op de eerste plaats immers is het duidelijk, dat de spijzen der heidenen volgens Sint Paulus' opvattingen geen demonen of afgoden bevatten. En in zoverre moeten we de conclusies van Clemen onderschrijven. Daar volgt echter niet uit, dat Sint Paulus in het brood slechts een beeld heeft gezien van het lichaam, en in de beker een beeld van het bloed. Al bestaat er immers een zekere overeenkomst tussen de offerspijzen der Christenen en die der heidenen, dan wil dit toch niet zeggen, dat deze overeenkomst volkomen is. Sint Paulus wil door zijn vergelijking vooral laten uitkomen dat het Avondmaal niet te verenigen is met het nuttigen van heidense offerspijzen en wel omdat we door het christelijke Avondmaal één worden met den Heer, door het eten van eidolothita met de boze geesten. Hoe hij hierbij terloops laat verstaan, dat het brood van het Avondmaal het Lichaam van Christus is, willen we in een volgende paragraaf nader onderzoeken.

⁵²) Zo b.v. Dieterich, Bousset, o.c. 122-123; Heitmüller, o.c. 65-66 enz.

⁵³) Vgl. Behm, art. cit. 739-740.

⁵⁴) Cf. Clemen, o.c. 188.

⁵⁵) Vgl. Batiffol, Deux. Sér., L'Eucharistie, o.c. 97. „Paul établit une analogie entre la κοινωνία aux démons... etc. Et vous voyez la dissymétrie: car il n'y a d'analogie qu'entre des entités de même ordre, c'est à-dire entre les θυσίαι ou victimes offertes, soit entre les numina à qui on les offre. Or Paul passe d'un ordre à l'autre. Si nous voulons restituer la symétrie, nous dirons: κοινωνία aux démons, κοινωνία à Dieu, le moyen de cette κοινωνία, étant pour les démons l'idolothyte, et pour Dieu soit la θυσία du θυσιαστηριου soit la θυσία de la Croix”.

§ 3. *De eigenlijke zin van de eucharistische teksten bij Sint Paulus.*

Bij de eucharistische teksten van Sint Paulus moeten we wel voor ogen houden, dat Sint Paulus niet de bedoeling heeft een volledig overzicht te geven van de Avondmaalsleer, maar slechts terloops naar voren brengt, wat hij naar omstandigheden nodig acht. Zeker heeft hij geen bijzondere argumenten willen construeren voor de these van Wezenlijke Tegenwoordigheid van Jesus' Lichaam en Bloed in het Avondmaal: in zijn dagen bestond er op dat punt geen enkele moeilijkheid.

Van uit dit oogpunt gezien, is ieder gegeven, dat deze leer bij hem veronderstellen laat, van de hoogste waarde. En in deze zin mogen we er even de aandacht op vestigen, dat de eerste verzen van het tiende hoofdstuk de realistische opvattingen van Sint Paulus omtrent het Avondmaal doen vermoeden.

Zonder dat wij uit deze verzen een eigenlijk argument willen trekken — over Jesus' Lichaam en Bloed wordt zelfs niet gesproken — menen we er toch op te mogen wijzen, dat Sint Paulus insinueert, dat de spijs en drank van het Avondmaal uit Christus voortvloeien, ja zelfs, zijn natuur delen: spijs en drank hebben eenzelfde natuur als de rots, die Christus is. Alle worden geestelijk genoemd. Dit wijst er reeds op, dat Sint Paulus de spijs en drank van het Avondmaal niet als gewone, materiële zaken beschouwt, maar hun een verheven geestelijk karakter toekent. Maar laten we de teksten nagaan, die ons beter Sint Paulus' opvattingen kunnen doen kennen.

1. *De bijzondere terminologie van 1 Korintiërs 10, 16.*

„Is de kelk der zegening, die wij zegenen, geen deelgenootschap aan het Bloed van Christus; is het brood, dat wij breken, geen deelgenootschap aan het Lichaam van Christus?”

Hoewel deze woorden, op zich genomen, gerukt uit de samenhang, Sint Paulus' realistische opvattingen misschien niet stringent bewijzen ⁵⁶⁾, worden deze toch door deze tekst geïnsinueerd. Zoals we reeds opmerkten, zegt Sint Paulus niet, dat de Christenen door het Avondmaal verenigd worden met Jesus, maar dat zij deel krijgen aan zijn Lichaam en Bloed. En de wijze, waarop hij dit

⁵⁶⁾ Vgl. Batiffol en Goossens, o.a. verwijzen voor de realistische verklaring (derhalve voor de doorslaande argumenten) naar het volgende hoofdstuk. Cf. Batiffol, *L'Eucharistie*, o.c. 96-97; Goossens, 206-207.

Ruch in art. cit. in D.T.C. (*Eucharistie dans l'Écriture S.*), kol. 1047-1048, wijst op de nuances van Sint Paulus' uitdrukking en meent, dat hier zeker ongeveer een argument in ligt.

Mangenot, art. cit. pag. 44-45, ziet hier zonder meer een bewijs in voor de realistische opvatting.

zegt, namelijk door te betogen, dat de kelk der zegening een deelgenootschap is aan het Lichaam van Christus, mogen we hierbij niet geheel over het hoofd zien ⁵⁷). Het blijft opmerkelijk, dat Sint Paulus juist bij het christelijk Avondmaal zich op deze wijze uitdrukt. Terwijl hij immers van de Joden en heidenen zegt, dat zij door het eten van de offerspijzen in gemeenschap treden met het altaar, met de boze geesten, wordt bij het christelijk Avondmaal deze fijne nuancering gemaakt: het brood is een deelgenootschap aan het Lichaam, de beker aan het Bloed.

Deze tekst echter kan ons nog meer leren, als we hem zien in zijn verband. Deze tekst moet een vanzelfsprekend argument bevatten, waarom de Christenen niet aan heidense offermaaltijden mogen deelnemen. Sint Paulus doet een beroep op het gezond verstand van de Korintiërs. Iedereen, die weet, wat het christelijk Avondmaal eigenlijk is, moet aanstonds inzien, dat hij niet aan heidense offermaaltijden mag deelnemen.

Welnu, om dit te doen uitkomen, beroept Sint Paulus zich niet direct op de gemeenschap, die er door het christelijk Avondmaal ontstaat met God of met Christus, maar op het brood, dat wij breken, op de kelk die wij zegenen.

Dit nu kan men slechts goed begrijpen, als het brood Jesus' Lichaam is, als de beker Jesus' Bloed bevat. Dan komt het argument hierop neer: wie gaat er nu van die nietswaardige spijzen gebruiken bij de heidense offermaaltijden, die ons in verbinding doen treden met de demonen, terwijl wij zelf Jesus' allerheiligst Lichaam als onze offerspijs mogen nuttigen. Dat dit niet past, dat dit een affront is tegen Jesus' Lichaam, is voor ieder duidelijk.

Maar van de andere kant, wanneer het brood en de beker slechts een beeld zouden zijn, een beeld van zijn lijden, waarom spreekt Sint Paulus dan van Lichaam en Bloed; waarom zegt hij dan niet, dat wij in gemeenschap treden met den lijdenden Christus, of iets dergelijks? Het argument van Sint Paulus lijkt dan slechts „vanzelfsprekend”, als Sint Paulus en met hem de eerste Christenen geloofd hebben in Jesus' werkelijke tegenwoordigheid in het Avondmaal.

2. *Het éne Brood.*

Een andere sterke aanduiding voor de realistische opvattingen van Sint Paulus vinden we in vers 17. Daar wordt tweemaal herhaald, dat het Avondmaalsbrood één is: „Omdat het één Brood is, daarom zijn wij, hoe talrijk ook, één Lichaam; want allen hebben wij deel aan het éne Brood”.

⁵⁷) Cf. Ruch. loc. cit. in noot 56; vgl. Goossens, 206-207.

Welnu, het materiële brood als zodanig, is zeker niet een. In Korinte zelf heeft men reeds meerdere broden nodig gehad. Paulus legt er echter de nadruk op, dat alle Christenen eenzelfde Brood ontvangen. We gaan geenszins in tegen de mening van den Apostel, als we zeggen, dat alle Christenen van alle tijden en van alle plaatsen eenzelfde Brood ontvangen.

Dit is mogelijk, als allen deelnemen aan Jezus' allerheiligst Lichaam: dan is dit volkomen waar⁵⁸⁾.

We spreken van „mogelijk” en „volkomen waar”, want hoewel Sint Paulus tot heden geen enkel argument biedt voor de symbolische uitleg, durven we toch niet beweren, dat, wanneer we deze tekst op zich beschouwen, los van de kontekst, hij een dwingend en doorslaand argument biedt voor de realistische opvatting⁵⁹⁾.

3. Een vergrijp tegen Lichaam en Bloed.

Het doorslaande en meest sprekende argument voor de realistische opvattingen van Sint Paulus ligt in het verwijt van den Apostel aan de Korintiërs, dat zij zich bezondigen aan Jezus' Lichaam en Bloed, wanneer zij op onwaardige wijze het Avondmaal vieren. „Wie dus op onwaardige wijze het Brood eet en de kelk des Heren drinkt, bezondigt zich aan het Lichaam en Bloed des Heren⁶⁰⁾”.

Dus misbruik van het Avondmaal wordt niet direct gequalificeerd als een zonde tegen Jezus' Persoon, maar als een zonde tegen Lichaam en Bloed.

Dat is zeer karakteristiek: om zich aan Jezus' Lichaam en Bloed te kunnen vergrijpen, moeten zij werkelijk in het Avondmaal tegenwoordig zijn. Anders kan men alleen den Persoon raken.

Men werpt hiertegen op, dat degene die 'n misdaad bedrijft tegen het beeld van den koning, eenzelfde misdaad begaat, alsof hij den koning zelf beledigd had. Men beroept zich hiervoor op een tekst van Clemens van Alexandrië⁶¹⁾. Derhalve kan Sint Paulus zeg-

⁵⁸⁾ „ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρου” Cela ne signifie pas: „nous avons tous part à un seul pain”, traduction qui néglige l'article τοῦ, mais: „nous avons tous part à l'unique pain”, en insistant sur ἐνὸς. Or le seul „pain” qui soit „unique” partout et nécessairement, c'est le corps du Christ indivisible et partout le même, dans tous les lieux et les temps où il est offert; ce ne sont point les espèces matérielles du sacrement, qui peuvent être multiples, mais la réalité qui est dessous. C'est donc le corps du Christ que l'on mange. (Allo, La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul, Revue Biblique 30 (1921) 326)“.

⁵⁹⁾ Vgl. Godet, o.c. 103. „Car ce pain auquel ils participent tous, a été solennellement consacré pour représenter un seul et même objet, le corps de Jésus”. Als er geen andere argumenten waren, die deze verklaring uitsloten, dan zou men niet kunnen zeggen, dat dit zeker tegen de behandelde tekst ingaat. Ook Batiffol en Ruch zijn van oordeel, dat deze tekst niet noodzakelijk de realistische uitleg insluit. Cf. Batiffol, o.c. 98; Ruch, art. cit. 1048.

⁶⁰⁾ 1 Kor. 11, 27.

⁶¹⁾ Cf. Clemens, o.c. 189; Clemens van Alexandrië, Clem. Hom. 3, 17; P.G. 2, Kol. 121-122.

gen, dat iedereen, die het Avondmaal op onwaardige wijze ontvangt, schuldig is tegenover Jesus' Lichaam en Bloed.

Dit is in zoverre waar, dat iedereen, die zondigt tegen het Avondmaal, een zonde bedrijft tegen den Heer Jesus, ook al zou slechts een beeld van Jesus aanwezig zijn. Hetzelfde geldt van het aangehaalde voorbeeld: of men nu den koning persoonlijk beledigt, of zijn beeld, in beide gevallen begaat men majesteitsschennis. Maar bij nadere bepaling van het delict, ontstaat er aanstonds een groot verschil. Of men nu een beeld van den koning verbrandt, of bespuwt, of op andere wijze met hoon overlaadt, is voor het delict precies hetzelfde: men begaat steeds majesteitsschennis. Het is steeds een zonde tegen de persoon van den koning. In zo'n geval echter zal men nooit zeggen, dat de schuldige den koning verbrand heeft, hem in het aangezicht heeft gespuwd enz.

Wel echter bij misdaden, den vorst persoonlijk aangedaan, kan men het delict specificeren. Hij is schuldig aan majesteitsschennis door den koning te slaan, in het aangezicht te spuwen enz.

En dit laatste geval hebben we juist in de tekst van Sint Paulus. Paulus zegt niet, dat men Jesus beledigd heeft, of zich aan Zijn Persoon vergrepen heeft, maar het delict wordt gespecificeerd: men heeft zich bezondigd aan het Lichaam en Bloed.

Als Sint Paulus in het Avondmaal niets anders had gezien dan een beeld, dan had hij zich niet zo mogen uitdrukken. Het feit echter, dat hij spreekt over een zonde tegen het Lichaam en Bloed, eist, dat Lichaam en Bloed werkelijk tegenwoordig zijn.

In dit verband wordt het ook duidelijk, waarom Sint Paulus in een van de volgende verzen het werkwoord διακρίνω gekozen heeft. „Wie eet en drinkt, eet en drinkt zich een oordeel, zo hij het Lichaam niet naar waarde onderscheidt”.

Wat wil dit anders zeggen, dan dat we ons bewust moeten zijn, welk een verheven gave we in het Avondmaal ontvangen, dat het daar gaat om Jesus' eigen Lichaam, dat we derhalve dat Lichaam op de juiste waarde moeten schatten, naar waarde dienen te onderscheiden van andere spijzen. Wederom geldt hier hetzelfde argument als boven: als het Avondmaal slechts een beeld bevatte, dan kon Sint Paulus wijzen op de verhevenheid van den Persoon, die het afbeeldt, maar kon hij geen bijzondere aandacht besteden juist aan zijn Lichaam.

Derhalve heeft Sint Paulus de teksten in realistische zin opgenomen ⁶²⁾.

⁶²⁾ Vgl. Bousset, o.c. 133. Lietzmann, o.c. 48 ff. Goguel, 178.

4. Conclusie.

Als we de teksten te zamen nemen, constateren wij op de eerste plaats, dat Sint Paulus geen enkel argument geeft voor de verklaring der Instellingsteksten in oneigenlijke zin.

Grosheide tracht aan 1 Korintiërs 10, 16 een andere wending te geven om deze tekst beter te laten passen in zijn Avondmaalsverklaring. „Wel durven we, hoewel er eigenlijk staat, dat beker en brood κοινωνία zijn, zover te gaan, dat we zeggen, Paulus' mening is, dat de Christen, omdat en doordat hij het Avondmaal gebruikt, in verband staat met het sterven van Christus. Dat durven we te zeggen, omdat de Apostel blijkens εὐλογοῦμεν κλῶμεν een actie van de gelovigen onderstelt. Beker en brood staan dan metonymisch voor drinken en eten ⁶³).

Maar wat genoemde schrijver durft, durven wij niet: als het er niet staat, dan moeten we de teksten ook niet zo lezen. Het gaat er ons juist om te achterhalen, wat de Schriftuur precies te zeggen heeft: Paulus doet een beroep op het Avondmaalsbrood en de beker, en op Lichaam en Bloed, niet op het lijden.

Godet geeft onomwonden toe, dat de teksten van het elfde hoofdstuk heel natuurlijk passen in de realistische verklaring.

Van het vergrijp aan Jesus' Lichaam en Bloed schrijft hij: „L'objet de l'offense est le Corps et le Sang du Seigneur. Cette expression de l'apôtre s'explique très-naturellement dans la supposition de la présence réelle de ce corps et de ce sang... Cependant elle peut se justifier dans l'interprétation symbolique de la sainte Cène... ⁶⁴)”. Dus Godet vindt de realistische opvatting van Sint Paulus zeer natuurlijk; de symbolische kent hij slechts een mogelijkheid toe!

In verband met διακρίνειν merkt hij op: „On comprend néanmoins que cette expression de saint Paul sera toujours celle à laquelle on appellera avec le plus de confiance la conception luthérienne... ⁶⁵)”.

Van de andere kant ligt in dit alles een nieuw argument voor de realistische opvattingen van Sint Paulus.

Niet alleen worden de Instellingsteksten op verschillende wijzen weergegeven en biedt iedere tekst zijn eigen argumenten voor de verklaring in eigenlijke zin, maar ook wanneer Sint Paulus spreekt over het Avondmaal, dan kan hij maar niet los komen van de gewijde termen: Lichaam en Bloed. Nooit een enkel indicium voor symbolische uitleg. Nooit eens een woord over de eigenlijke be-

⁶³) Grosheide, o.c. 345 (in noot 2).

⁶⁴) Godet, o.c. 176.

⁶⁵) Godet, o.c. 179.

tekenis van het beeld. Steeds wijst Sint Paulus op Lichaam en Bloed.

De voorstanders van de verklaring der Instellingsteksten in on-eigenlijke zin zijn niet alleen gedwongen om de Instellingsteksten anders te verklaren, dan zij zijn overgeleverd; maar ook in alle andere passages moeten ze hun verklaring opdringen.

Dit laat toch wel eens vermoeden, dat men met vooropgezet doel de teksten interpreteert, dat hier zeer subjectieve elementen in het spel zijn, dat men een verklaring, de letterlijke interpretatie (die voor de hand ligt) per se wil uitsluiten.

Met recht mogen we naar aanleiding van dit alles vaststellen, dat Sint Paulus en met hem de eerste Christenen de Instellingsteksten in letterlijke zin hebben opgenomen. Dit is een conclusie, die de teksten ons opdringen: de enige voor de hand liggende zin.

§ 4. *De eucharistische leer van Sint Paulus.*

In het kort willen we hier de voornaamste punten van Sint Paulus' leer over het Avondmaal uit de diverse teksten samenvatten.

1. Wat het Avondmaal is voor Sint Paulus.

Het Avondmaal is voor Sint Paulus de gedachtenisviering van Jesus' lijden en sterven: wie aan het Avondmaal deelneemt, verkondigt 's Heren dood (11, 24—26).

Deze viering geschiedt niet met ledige symbolen en tekenen, die 's Heren sterven op een of andere manier zouden afschilderen en ons op die wijze zijn dood in het geheugen zouden roepen, maar door het werkelijke nuttigen van Jesus' Lichaam, dat voor ons werd overgeleverd en door het even werkelijk drinken van zijn eigen Bloed, waardoor het Nieuwe Verbond bewerkt en bekrachtigd wordt (cf. 11, 24—25; 27; vgl. 10, 16).

Allen ontvangen „dezelfde geestelijke spijs en dezelfde geestelijke drank (10, 3—4)“ „allen hebben deel aan het éne Brood (10, 17)“, wijl allen Jesus' Lichaam en Bloed ontvangen.

Deze Communie is onze offerspijs, onze deelname aan Jesus' offer, zoals zeer duidelijk blijkt uit de parallel: heidense, joodse en christelijke offerspijzen ⁶⁶).

2. Wat het Avondmaal in ons uitwerkt:

Door het Avondmaal krijgen we deel aan het Nieuwe Verbond (dat bestaat in zondenvergeving): deze deelname is zo innig aan

⁶⁶) De Offerkwèstie behandelen we in hoofdstuk VIII.

het Avondmaal verbonden en zo zeker, dat Sint Paulus van de beker getuigt, dat hij het Nieuwe Verbond bevat ⁶⁷).

Door het Avondmaal, door het nuttigen van het Brood krijgen we deel aan Jesus' Lichaam, door het drinken van de beker, ontvangen we Jesus' Bloed.

Door het Avondmaal worden we onderling verenigd in één Lichaam (10, 17), het mystieke Lichaam.

3. *Wat het Avondmaal van ons vraagt:*

We moeten ont tot het Avondmaal met ernst en zorg voorbereiden: „Laat dus een ieder zich zelf onderzoeken, en dan eerst eten van het brood en drinken van de kelk (11, 28);” ons wel bewust van hetgeen we daar ontvangen: „we moeten het Lichaam (des Heren) naar waarde beoordelen (11, 29)”.

We moeten het vieren als een gedachtenis aan 's Heren lijden: tot tweemaal toe wordt dit onderstreept: „Doet dit tot Mijn gedachtenis”.

We moeten vervolgens de consequenties van deze Avondmaalsviering aanvaarden: wie communiceert, kan niet deelnemen aan heidense offermaaltijden (10, 16–22).

De reden van dit alles is, dat het Avondmaal geen magische kracht bezit, maar een christelijk sacrament is. Het Doopsel en het Avondmaal, Gods rijke gaven, waardoor Hij ons door de woestijn van dit leven wil voeren naar het eeuwig beloofde Vaderland, behoeden ons niet automatisch voor Gods toorn (10, 1–13), m.a.w. de H. Eucharistie vraagt van onze kant een christelijke levenswandel.

Besluit.

Uit het voorafgaande blijkt, dat hoofdstuk 10 en 11 geen twee verschillende Avondmaalsopvattingen weergeven, zoals J. Hoffmann, Heitmüller e.a. verklaard hebben ⁶⁸): in beide hoofdstukken vinden we dezelfde ideeën: het Avondmaal is een deelnemen aan het werkelijke Lichaam en Bloed van Jesus, waarin de lijdensgedachte per se ligt opgesloten. Wel is het waar, dat Sint Paulus naar gelang de omstandigheden nu eens dit punt, dan weer dat punt bijzonder belicht. Zo vullen beide hoofdstukken elkander aan en geven ons een bevredigend beeld van de paulinische theologie in zake het Avondmaal.

⁶⁷) Cf. Hoofdstuk III, 81; IV, 102. 1 Kor. 11, 25.

⁶⁸) J. Hoffmann, o.c. 152; Heitmüller, o.c. 67.

HOOFDSTUK VII.

DE LEER VAN DEN H. JOHANNES IN HET ZESDE HOOFDSTUK VAN ZIJN EVANGELIE

Als we het verhaal van de Instelling van de H. Eucharistie in het kort samenvatten, dan kunnen we dit — na ons voorgaand onderzoek — doen met deze woorden:

Jesus gaf op de avond voor zijn lijden en sterven aan de Apostelen zijn Lichaam te eten met de woorden, gesproken over het brood: Neemt en eet; dit is mijn Lichaam; Jesus gaf hun zijn Bloed te drinken, zeggend van een beker met wijn: Drinkt allen hieruit; want dit is mijn Bloed van het Verbond, dat wordt vergoten voor velen tot vergiffenis der zonden ¹⁾).

Jesus bood de Apostelen zijn Lichaam aan als spijs en zijn Bloed als drank: de Apostelen nuttigden Jesus' Lichaam en Bloed.

Welnu, in het zesde hoofdstuk van het Evangelie van den H. Johannes vinden we dergelijke uitdrukkingen: „Zo gij het vlees van den Mensenzoon niet eet en zijn Bloed niet drinkt, dan hebt gij het leven niet in u. Want mijn Vlees is waarlijk spijs en mijn Bloed is waarlijk drank” ²⁾).

Mij dunkt, dat het ieder aanstonds opvalt, dat er een zekere frappante overeenkomst ligt tussen beide gevallen, een overeenkomst, die de vraag naar het verband tussen dit hoofdstuk van het Johannes' Evangelie en de Instellingsteksten bij de Synoptici volkomen rechtvaardigt. Roozemeyer die meent, dat het geen verder betoog behoeft, dat de Heer te dezer plaatse (Johannes VI) niet over het Avondmaal spreekt, verklaart in eenzelfde context, dat men hierbij onwillekeurig aan het Avondmaal denkt: „Het is aan dit laatste, waarop het Avondmaal heenwijst, aan deze innige verbinding tussen den Heer en zijne gelovigen, dat zich de reden des Heren in de synagoge te Kapernaum aansluit (Joh. VI, 48—58), door de eis van het eten van zijn Vlees en het drinken van zijn

¹⁾ Mt. 26, 26-28.

²⁾ Jo. 6, 53-55. - Wat de nummering van Jo 6 betreft, deze verschilt vanaf vers 51 in de griekse en latijnse tekst een nummer. We volgen de nummering van de griekse tekst.

— Kortheldshalve spreken we voortaan van Johannes VI in plaats van: het zesde hoofdstuk van het Evangelie van den H. Johannes.

Bloed, die onwillekeurig aan het Avondmaal doet denken. Dat de Heer te dezer plaatse niet over het Avondmaal spreekt, behoeft geen betoog ³⁾”.

Derhalve ontstaat hier de vraag, die ons thans gaat bezig houden: bestaat er inderdaad verband tussen Johannes VI en de Instellingsteksten bij de Synoptici; of beter kunnen we de vraag zo formuleren: heeft Johannes VI op een of andere manier betrekking op het Avondmaal?

En zoals uit de verschillende opinies omtrent Johannes VI duidelijker zal blijken, hangt met deze vraag ten nauwste samen de kwestie, in welke zin we de teksten van Johannes VI over het „vlees eten, en bloed drinken” moeten verstaan. Moeten deze uitdrukkingen uitgelegd worden in letterlijke of figuurlijke zin?

Daar Johannes VI zijn geheel eigen problemen heeft, en de vraagstukken en opinies daaromtrent verschillen met die van de Instellingsteksten, laten we aan de behandeling van dit hoofdstuk een inleiding voorafgaan, waarin we in het kort de eigen problematiek van Johannes VI uiteenzetten.

Algemeen overzicht van de johanneische opvattingen.

We kunnen hier evenals bij de Instellingsteksten de verschillende opinies tot twee hoofdgroepen herleiden en ook hier verdedigt de ene groep, dat de woorden: „Jesus' Vlees eten en zijn Bloed drinken” in oneigenlijke zin moeten worden uitgelegd. Deze woorden zouden een beeld zijn van geloof in Jesus, heel bijzonder van geloof in zijn dood, of een beeld van de vereniging met Jesus, die ontstaat door dit geloof.

De andere groep verdedigt de eigenlijke zin van deze woorden: we moeten werkelijk Jesus' Vlees eten, zijn Bloed drinken; het is geen beeld, maar werkelijkheid.

De groepen zijn hier echter enigszins anders geformeerd dan bij de Instellingsteksten, hier lopen de meningen uiteen.

Overigens valt het in het algemeen nog op, dat de verdedigers van de eigenlijke zin van de teksten van Johannes VI dit hoofdstuk op het Avondmaal betrekken en dat omgekeerd degenen, die de teksten overdrachtelijk verklaren geen verband of hoogstens een indirect verband aannemen met het Avondmaal. (Dit indirecte verband zou dan hierin bestaan, dat Jesus in Johannes VI in woorden uiteenzet, wat Hij bij het Avondmaal in tekenen heeft uitgebeeld, n.l. onze vereniging met Jesus door het geloof in zijn lijden).

Deze twee groepen willen we in twee paragrafen nader beschrijven:

³⁾ Roozemeyer, o.c. 510.

Par. 1. De totaal-symbolische uitleg van Johannes VI, waar we onder rangschikken de opvattingen dergenen, die de uitdrukkingen „Vlees eten, Bloed drinken” in oneigenlijke zin verklaren.

Par. 2. De realistische uitleg van Johannes VI, waar we onder rangschikken de opvattingen van al degenen, die de uitdrukkingen „Vlees eten, Bloed drinken” in eigenlijke zin opnemen.

§ 1. De totaal-symbolische uitleg van Johannes VI.

De totaal-symbolische uitleg van Johannes VI wordt voorgestaan door de Calvinisten, door meerdere Lutheranen, zoals b.v. Philippi en Luthardt ⁴⁾, door slechts weinige onafhankelijke critici, o.a. B. Weiss, J. Behm en Hugo Huber ⁵⁾. Bij de Katholieken is deze uitleg tegenwoordig geheel verlaten ⁶⁾.

„Het geestelijk eten en drinken van het Vlees en Bloed als levensbrood en levensdrank is niets anders dan geloven aan de bloedige Verzoeningsdood ⁷⁾”.

Luthardt verstaat deze verzen niet van Jezus' dood noch van het Avondmaal, maar in verband met het voorafgaande en met het geheel van een zich toeëigenen van Christus, hetgeen geschiedt door het geloof ⁸⁾. In zijn commentaar schrijft hij: Jezus geeft aan het geloof het ware brood tot het eeuwige leven. Welnu, Jezus' menselijke natuur als draagster van het eeuwige leven is het object van het geloof: in deze zin moeten we de verzen 51-58 verstaan ⁹⁾.

Beiden gaan bij hun verklaring dezer teksten uit van de kontekst, van de samenhang van Jezus' woorden. Καὶ... δὲ, schrijft Philippi, wijst er op, dat we een nadere uiteenzetting van het voorafgaande te verwachten hebben ¹⁰⁾.

⁴⁾ Philippi, Kirchliche Glaubenslehre, V, II, S. 501-524. (o.c.)

Luthardt, D. Chr. Ernst, Das Evangelium nach Johannes, in: Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments, Nördlingen, 1886, S. 57 ff.

⁵⁾ Weiss, B. Das Johannes-Evangelium, in: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 9. ed. Göttingen, 1902; Vgl. 8. ed. 1893.

J. Behm en H. Huber, o.c., cf. Inleidend hoofdstuk, pag. 29.

⁶⁾ Vgl. v. Schmitt, Die Verheissung der Eucharistie (Joh. 6) bei den Vätern, 2 dln. Würzburg, 1900 en 1903.

F. Cavallera, L'interprétation du Chapitre VI de saint Jean. Une controverse exégétique au concile de Trente, in: Revue d'histoire ecclésiastique 10 (1901) 687-709.

Frankl, S., Interpretatio Jo. 6, 54 in primo temporis spatio Conc. Trid., in: Collectanea Theologica, 17 (1936) 424 sq.

⁷⁾ „Dies geistliche Essen und Trinken des Fleisches und Blutes als Lebensbrottes und Lebenstrankes ist aber der Sache nach nichts Anderes, als Glauben an den blutigen Versöhnungstod... (Philippi, o.c. S. 508)”.

⁸⁾ Cf. Luthardt, o.c. S. 57.

⁹⁾ Luthardt, o.c. 58. „Jesus gibt dem Glauben das wahre Brot zum ewigen Leben (I, 22-40); es ist seine Menschennatur als die Trägerin des ewigen Lebens, welche der Glaube sich aneignet (II, 41-51). Diese letzte Wendung bildet nun das Thema des dritten Teils der Rede v. 52-59 vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes, in gesteigerte Stärke von Jesus ausgesprochen...”

¹⁰⁾ Philippi, o.c. S. 504. cf. Jo. 6. 51.

In dezelfde geest lezen we bij Calvinisten: zij sluiten eenstemmig ieder direct verband met het Avondmaal uit.

„Het drinken van Christus bloet, in onderscheidinge van zijn vlees te eten, betekent niet alleen in het algemeen door het geloof Christus gehoorzaamheit aan te grijpen, maar ook in het bijzonder de daadt des geloofs omtrent zijn lijden te oefenen en zijne verdienste tot verzoeninge ter zonden aan te vatten . . .” Zo geeft Lampe de betekenis van Jezus' rede te Kapharnaum weer ¹¹⁾. Iets dergelijks vinden we bij Baljon: „Daar het vleesch in de dood gegeven was, beteekent het eten van Jezus' vleesch, dat men deel moet hebben aan zijne dood” ¹²⁾.

Bouma ziet in het eten en drinken weer meer een beeld van de vereniging met Jezus door het geloof: „Het volkomene en innige der gemeenschap met Hem drukt Hij uit door aan het eten van zijn Vleesch toe te voegen het drinken van zijn Bloed. De innige, verborgen levensgemeenschap met Hem komt tot stand door het geloof en wordt in het Avondmaal zichtbaar voorgesteld en plechtig verzekerd. (Zijdelings en indirect is hier een toespeling op het Avondmaal ¹³⁾”.

Godet verklaart: „Om de eigenlijke bedoeling des Heeren te leren kennen, moet men mijns inziens in het geheimzinnig eten en drinken, waarvan hier sprake is, zorgvuldig onderscheid maken tussen hetgeen de mensch verricht en de goddelijke gave, zoals Jezus v. 27 zelf doet. De menselijke daad is het geloof, het geloof alleen; en voor zover het eten en drinken het aandeel aanwijzen van de geloovige in zijn vereeniging met Jezus Christus, hebben deze uitdrukkingen geen verdere strekking dan de uitsluitend geestelijke verklaring er aan toekent.

Het Vleesch eten, dat is het heilig leven des Heeren geloovig beschouwen en dit leven in zich op nemen door den Heiligen Geest om het in zijn eigen leven over te geven; het Bloed drinken, dat is zijn gewelddadigen dood geloovig beschouwen, die als losprijs van eigen zonden erkennen en zich de verzoenende kracht daarvan toeëigenen . . .

(Van de kant van Jezus:) Het leven, dat Hij den geloovige mededeelt, is dus niet slechts zijn zedelijke natuur; het is zijn geheele leven, lichamenlijk, zoowel als geestelijk, zijn gansche persoonlijkheid. Gelijk de graankorrels, welke de aar bevat, de wederverschijning zijn van het gezaaide zaad, op geheimzinnige wijze vermeer-

¹¹⁾ Lampe *Fr. Ad.*, Uitlegging van het Evangelie van den H. Johannes (vert. door Bernh. Keppel), tweede deel, pag. 135, Amsterdam, 1728.

¹²⁾ Baljon J. M. S., Commentaar op het Evangelie van Johannes, pag. 120, Utrecht, 1902.

¹³⁾ Bouma C., Het Evangelie naar Johannes, 2 ed. Kampen, 1933. In: Korte verklaring der heilige Schrift. Geciteerde tekst op pag. 99.

derd, zo zijn de geheiligde en opgewekte geloovigen niets anders dan de reproductie, in duizenden levende exemplaren van den verheerlijkten Jezus. . .

Jezus wist, Jezus gevoelde diep, dat Hij naar lichaam en ziel tot de menschheid behoorde. Krachtens dit gevoel, en niet om uit lichtzinnigheid zijn hoorders te ergeren, bezigde Hij de uitdrukkingen, welke in deze rede onze verwondering opwekken. De woorden eten en drinken zijn zinnebeeldig; doch de lichamelijke zijde van de gemeenschap met Hem is werkelijk: „Wij zijn van zijn Lichaam (Ef. 5, 30)”.

„Deze verborgenheid van onze geheele vereeniging met zijn persoon, welke in deze rede in *woorden* wordt uitgedrukt, heeft Jezus ook willen aanschouwelijk maken door een daad, door de instelling van de plechtigheid van het heilig Avondmaal. Men moet dus niet zeggen, dat deze rede toespeling maakt op het heilig Avondmaal; doch men moet zeggen, dat het heilig Avondmaal en deze rede betrekking hebben op een en hetzelfde goddelijke feit, dat hier wordt uitgedrukt door een beeldspraak, daar door een zinnebeeld. ¹⁴⁾”.

B. Weiss gaat bij de verklaring van Johannes VI uit van historische beginselen: „het was niet mogelijk, dat Jesus een jaar voor zijn lijden over de Eucharistie sprak. Hij neemt echter wel de mogelijkheid aan, dat de Evangelist de gedachte aan de Eucharistie Jesus in de mond heeft gelegd ¹⁵⁾”.

Samenvatting.

Samenvattend kunnen we dus concluderen, dat de uitdrukkingen „mijn Vlees eten, mijn Bloed drinken” volgens deze groep een beeld zijn van geloof, heel bijzonder van geloof in Jesus' lijden of van de vereniging met Jesus door het geloof.

De voorstanders van deze opinie beroepen zich hierbij op de kontekst, op de samenhang van dit hoofdstuk: in het eerste gedeelte immers spreekt Jesus voortdurend over het geloof. Als Jesus dan gaat spreken over „Vlees eten, Bloed drinken”, is dat slechts een nieuwe uitdrukking om een reeds geuit idee op een nieuwe wijze te vertolken.

Daarnaast beroepen verschillenden zich op historische omstandigheden; het was niet mogelijk, dat Jesus een jaar voor zijn lijden

¹⁴⁾ Godet, Fr., Commentaar op het Evangelie van Johannes. (vert. v. P. C. Ijsseling, naar vierde uitgave, Parijs, 1902-1905), tweede deel, pag. 520-521; Utrecht 1916.

¹⁵⁾ „Es könnte also immer nur davon die Rede sein, dass der Evangelist ihm diese Abendmahlslehre in den Mund gelegt oder die Beziehung auf das Abendmahl in eine anders gemeinte Rede Jesu eingetragen hätte, was an sich noch keineswegs mit der Authentie des Evangeliums unvereinbar wäre (B. Weiss, o.c. 266)”. (8. Aufl.)

sprak over de H. Eucharistie ¹⁶); en al had Jesus dit gedaan, dan hadden zijn toehoorders daar toch in ieder geval niets van kunnen begrijpen ¹⁷).

Hieruit vloeit voort, dat we bij ons onderzoek wederom terdege rekening zullen moeten houden én met het historisch milieu, zoals dat door den Evangelist wordt voorgesteld en bijzonder met de plaats, die het geloof in deze rede inneemt.

§ 2. De realistische uitleg van Johannes VI.

Deze groep neemt Jesus' woorden over „het Vlees eten en Bloed drinken” letterlijk op. Zij houden, dat het in Johannes VI en in de Instellingsteksten over een en dezelfde zaak gaat.

Deze uitleg wordt voorgestaan door verreweg het grootste gedeelte der theologen en exegeten: tegenwoordig door alle Katholieken, door verschillende Lutheranen, door de meeste onafhankelijke critici.

Katholieken en Lutheranen.

Alle Katholieken en verschillende Lutheranen — we noemen van deze laatsten slechts Kahnis, Scheibel en Th. Zahn ¹⁸) — nemen de uitdrukkingen letterlijk op: wij moeten werkelijk Jesus' Vlees eten, zijn Bloed drinken, niet tot onderhoud van het lichaam, zoals de inwoners van Kafarnaum het begrepen ¹⁹), derhalve niet als zuiver materiële voeding, maar tot behoud en vermeerdering van het geestelijk leven; in deze laatste zin kunnen we spreken van een geestelijk voedsel.

Met betrekking tot het Avondmaal en vanuit historisch standpunt, houden dezen, dat Jezus deze woorden gesproken heeft om zijn leerlingen voor te bereiden op de Instelling van de H. Eucharistie en dat derhalve deze woorden geen theologische bespiegeling zijn van den Evangelist.

Naast deze algemene overeenstemming over de juist genoemde uitdrukkingen, bestaat er verdeeldheid en meningverschil over de interpretatie van die plaatsen van Johannes VI, waar gesproken wordt over „het Brood des Levens (35-48), het levende brood (51), een spijs, die de Mensenzoon zal geven (27)”.

¹⁶) Cf. juist geciteerde tekst van B. Weiss. Zo ook Baljon, o.c. „Daargelaten, dat Jesus hier historisch niet van het avondmaal kan gesproken hebben... (pag 119)”.

¹⁷) Cf. Godet, geciteerde vertaling, pag. 520. „Waartoe kon deze onbegrijpelijke toespeling op een instelling, welke niemand kon voorzien, dienen?”

¹⁸) Scheibel, *Das Abendmahl des Herrn*, Breslau, 1823. (pag. 230-238).

Kahnis K. Fr. Aug., *Die Lehre vom Abendmahle*, Leipzig, 1851, cf. 109.

Zahn, Th., *Das Evangelium des Johannes*. (Kommentar zum N.T.) $\frac{3}{4}$ Aufl., S. 346 ff.

¹⁹) Jo. 6, 52 en 60.

In hoever doelen deze termen op het brood van het laatste Avondmaal, waarvan Christus sprak: Dit is mijn Lichaam? Of is brood in heel deze rede een beeld voor geestelijke voeding, d.w.z. van instandhouding, versterking en onderhoud van het geestelijk leven?

Deze vragen worden verschillend beantwoord.

Enige exegeten houden, dat heel Jesus' rede (vanaf vers 26) betrekking heeft op de H. Eucharistie: dat Christus die termen gekozen heeft juist in betrekking tot dit mysterie en dat Hij met deze termen de H. Eucharistie bedoelt. Aldus o.a. Corluy, Mueller, Janot, Tobac, Goossens ²⁰).

De meeste exegeten (theologen) onderscheiden in Johannes VI twee delen: het eerste gedeelte (vers 26 tot ongeveer vers 48) handelt over het geloof. Brood is hier een beeld van de levendmakende kracht van het geloof in Jesus of van Christus zelf als „spijs des geloofs”. Het tweede gedeelte (48 tot 58) handelt over de H. Eucharistie: de term „brood” is hier gekozen met betrekking tot het eucharistisch Brood.

Waar de overgang van eerste deel naar tweede deel precies plaats heeft, wordt door de verschillende auteurs verschillend aangegeven.

Volgens sommigen begint het eucharistisch gedeelte bij vers 48; volgens anderen bij vers 51 of 51 c. Batiffol ziet eerst in vers 53 het eerste eucharistische gegeven ²¹). Lagrange beschouwt vers 48 tot 51 als overgangsverzen ²²).

Om het samenplaatsen van deze twee delen te verklaren, waar

²⁰) Corluy Jos., *Specilegium Dogmatico-Biblicum*, tweede deel, pag. 336 en volg. Gend, 1884.

Goossens, W., o.c. 234.

Janot E., *Le pain de vie. A propos des interprétations du chapitre VI de l'Evangile de saint Jean*. In: *Gregorianum* 11 (1930) 161-170.

Mueller Fr. S., *Promissio Eucharistiae. Revelaturne Eucharistia Io. 6. 26-47 ipsis verbis an typis?* In: *Gregorianum* 3 (1922) 161-177.

Tobac, E., *Notes sur le IV^e évangile* *Revue d'histoire ecclésiastique* 27 (1926) 311-336.

²¹) Batiffol, *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*, *Revue Biblique* 12 (1903), 512 sq.; *Etudes d'Histoire etc. L'Eucharistie*, o.c. pag. 84, n. 1.

Vgl. Mueller, art. cit. pag. 161, noot 2. „Quomodo auctores recentiores et etiam magni scholae veteris doctores inter se dissideant ex parte exhibet Schmitt V.: Zu jenen, welche die Rede erst von v. 51b (resp. 48) an von der Eucharistie erklären, gehören: Beda, Hugo a S. Claro, welcher zwar v. 27 auch auf die Eucharistie bezieht; Rupert von v. 48 an, spricht aber auch schon vorher von der Eucharistie; Thomas von Aquin; auch er handelt mehr in abgeleiteten Sinne zu den Versen 35 und 46 von der Eucharistie; Albertus Magnus; Maldonat erklärt v. 27 von der Eucharistie und dem Glauben, die Verse bis 51b mehr in allgemeinen Sinne; Corn. a. Lap. der jedoch häufiger auf die Eucharistie zu sprechen kommt; Calmet von v. 48 an; Patrizi... C. Wisemann; Knabenbauer, Schwane...; nach Maier spricht Christus v. 27 von der Eucharistie, verlässt aber dieses Thema wieder um es erst 51b wieder aufzunehmen. Von 51b an: Pözl, Klee, Bisping, Cornely, Haneberg-Schegg, Schanz. Von der einen Speise der Eucharistie erklären, die ganze Rede: Toletus, Grimm, Corluy". (Die Verheissung der Eucharistie bei den Vätern, pag 40).

²²) Lagrange, *Evangile selon Saint Jean*, *Etudes Bibliques*, 3 ed., Paris, 1927, cf. pag. 182.

over verschillende onderwerpen gesproken wordt n.l. over het geloof en over de H. Eucharistie, spreekt de een van een soort ontwikkeling en geleidelijke voorbereiding tot het mysterie van de H. Eucharistie: eerst heeft Jesus onderwezen, wat men doen moest om het ware en hemelse brood te verdienen, vervolgens heeft Hij ons het mysterie zelf geopenbaard ²³); anderen beschouwen het als een overgang van het meer algemene tot het bijzondere: in het eerste gedeelte gaat het over heel onze geestelijke voeding, over alles, wat ons geestelijk leven kan onderhouden en versterken; in het tweede gedeelte gaat het over een bijzonder middel onzer geestelijke voeding, over het middel bij uitnemendheid ²⁴). Lagrange ten slotte houdt het er voor, dat Johannes verschillende thema's bij elkaar heeft geplaatst in één hoofdstuk, thema's, die oorspronkelijk op verschillende tijden of minstens tot verschillende groepen van personen werden gesproken ²⁵).

Onafhankelijke critici.

De meeste onafhankelijke critici, houden tegenwoordig, dat de Johanneische teksten realistisch moeten worden uitgelegd en dat het hier gaat over de Eucharistie. Von Dobschütz, Réville, Clemen, die het symbolisch karakter verdedigen van de andere teksten, scharen zich hier onder de realisten. Maar ook door deze groep wordt de vraag, hoever het eucharistisch karakter zich uitstrekt verschillend beantwoord.

W. Bauer, Alfr. Loisy, H. Holtzmann (om enkele namen te noemen) leggen heel het hoofdstuk eucharistisch uit. Zij verwerpen het historisch karakter van het gehele hoofdstuk en zien niet alleen in heel Jesus' rede, maar ook in de twee voorafgaande wonderen (de broodvermenigvuldiging en het wandelen over de zee) een voorstelling van de H. Eucharistie. We hebben hier te doen met symbolische wonderverhalen, die iets anders, n.l. de eucharistische maaltijd, uitbeelden. De toespeling op het paasfeest, het zegenen en breken der broden, de jongeman met zijn brood en vis (deze laatste zou een beeld zijn van de Diaken uit de latere liturgie) zijn evenzovele bewijzen voor het onhistorisch karakter van alles wat hier

²³) Cf. *Maldonatus Joan.*, in quatuor Evangelia; uitgave van Fr. Sausen, Tom V, pag. 61; Moguntiae, 1844, „Provehebat enim Christus auditores paulatim ad hoc mysterium, docens prius eos, quid facere deberent, ut panem verum coelestemque mererentur”.

²⁴) Cf. *Knabenbauer Ios.*, Evangelium secundum Ioannem, in: *Cursus Scripturae Sacrae*, Parijs, 1898 (2 de ed. 1903-1906), pag. 233. „Fit progressus a generali argumento ad speciale...”

²⁵) Lagrange, o.c. 195.

verhaald wordt. Het geheel dateert, althans volgens de oudere kritiek, uit de tweede eeuw ²⁶).

Anderen, Clemen, Spitta, enz., menen, dat alleen de verzen 51 tot 58 eucharistisch zijn. Clemen ziet in deze verzen de opvattingen van een christengemeente, die de Evangelist in vers 63 indirect afkeurt ²⁷). Spitta, v. Dobschütz, J. Jeremias, beschouwen deze verzen als een latere interpolatie en verwerpen de authenticiteit van deze pericoop ²⁸).

Samenvatting.

Deze geleerden zijn het er dus in beginsel over eens, dat de uitdrukkingen „mijn Vlees eten, mijn Bloed drinken” in eigenlijke zin verklaard moet worden. Over kwesties van ondergeschikt belang, namelijk hoever het eucharistisch gedeelte zich uitstrekt en hoe de eenheid en samenhang van twee verschillende delen uitgelegd moet worden, lopen de opinies uiteen.

Naar aanleiding van de problematiek rond het zesde hoofdstuk van het Evangelie van den H. Johannes zullen wij ons onderzoek als volgt opstellen:

In een eerste artikel geven we een beknopt exegetisch onderzoek van het hele hoofdstuk:

Vervolgens onderzoeken wij in een tweede artikel, in welke zin de uitdrukkingen „Mijn Vlees eten, Mijn Bloed drinken” moeten genomen worden.

²⁶) Bauer Walter, Das Johannesevangelium, in: Handbuch zum N.T. 3 ed. Tübingen, 1933, cf. S. 99, sq.

Loisy, Alfred, Le quatrième Evangile, Paris 1903, pag. 420 sq. id. Etudes Evangéliques, Paris, 1902, pag. 225 sq.

Holtzmann, H. J., Johanneisches Evangelium, in: Hand-commentar zum N.T., Freiburg i.B., 1893, pag. 104 sq.

²⁷) Clemen, o.c. pag. 190-191.

Spitta, o.c. 216 sq.

²⁸) Spitta, 216-221.

E. v. Dobschütz, Zum Charakter des 4. Evangelium, Z.N.T.W. 28 (1929) 163.

Jeremias J., Johanneische Literarkritik. In: Theologische Blätter. Leipzig, 20 (1941) 43-46.

N.B. buiten geciteerde literatuur en de gewone commentaren op het Johannes-evangelie, kan men nog naslaan omtrent deze kwestie:

Doedes, o.c. 193 vv.

Feine P., Theologie des Neuen Testaments, pag. 358-360, 4 cd. Leipzig, 1922.

Goossens, o.c. 223 vv.

Moran, J. W., The Eucharist in St. John 6. In: Ecclesiastical Review 102 (1940) 135-147.

Odeberg Hugo, The Fourth Gospel in its Relation to Contemporaneous Religions Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World, Part. I., pag. 235-269, Stockholm, 1929.

Philips Th., Die Verheissung der hl. Eucharistie nach Johannes. Eine exegetische Studie. Paderborn, 1922.

Ruch C., Eucharistie, art. cit. 989-1024. (D.T.C.)

Vosté lac. M., Studia Iouanea, Rome, 1930, 139-207.

Wiseman N., o.c. passim.

Ten slotte zullen we in een derde artikel de vraag bespreken, in hoeverre heel het hoofdstuk samenhangt en in het bijzonder waarom Johannes de term „brood” heeft gekozen voor Jesus' rede. ·

Zoals we bij de verklaring van de Instellingsteksten de vraag naar historiciteit, de vraag namelijk, of Jesus werkelijk op de vooravond van zijn lijden brood en wijn genomen heeft en daarover de Instellingswoorden heeft uitgesproken, buiten beschouwing hebben gelaten, zo laten wij ook hier deze vraag onbeantwoord en onderzoeken wij alleen, in welke zin het zesde hoofdstuk van het Evangelie van de H. Johannes, zoals het ons nu is overgeleverd, moet verklaard worden.*

Daar de ontkenning van de authenticiteit van de verzen 51c - 58 berust op literair-historische beschouwingen, valt deze kwestie buiten het bestek van dit werk. Men vergelijk hiervoor de degelijke weerlegging door E. Ruckstuhl ²⁹).

Art. 1.

DE ALGEMENE ZIN VAN HET ZESDE HOOFDSTUK VAN HET EVANGELIE VAN DEN H. JOHANNES.

Terwijl het voorafgaande hoofdstuk en het volgende gebeurtenissen behandelen, die zich te Jerusaleem afspelen, worden we hier verplaatst naar de omstreken van het meer van Galilea of Tiberias.

De Evangelist beschrijft in dit hoofdstuk:

1. De aanleiding tot het gesprek over het brood des levens: de broodvermenigvuldiging (vers 1-25).
2. Het eigenlijke gesprek (vers 26-59).
3. De indrukken, die Jesus' woord op de leerlingen en de Apostelen gemaakt heeft (vers 60-72).

De aanleiding.

Jesus spijzigt met enkele broden een overgrote menigte, die Hem zonder brood en zonder spijs gevolgd was in de woestijn, door een wonderbare broodvermenigvuldiging (vers 1-15).

Als de scharen de volgende dag Jesus, die zich ondertussen in stilte heeft teruggetrokken en op een eveneens wonderbare wijze de andere zijde van het meer bereikt heeft, eindelijk wedervinden, vragen zij verbaasd: Rabbi, wanneer zijt gij hier gekomen (vers 16 tot 25)?

²⁹) Ruckstuhl, Eugen. Literarkritik am Johannes-evangelium und eucharistische Red: (Jo. 6, 51c-58). In: Divus Thomas (Fr.) 23 (1945) 153-190; 301-333.

Van dit enthousiaste zoeken der menigte naar Jesus, die brood kan geven, zonder dat men er voor behoeft te werken, maakt Jesus gebruik om hen te wijzen op een hogere spijs, het ware brood des levens (26-27).

§ 1. *Het gesprek over het brood des levens (26-58).*

Het brood des levens, het brood, dat leven geeft aan de wereld, is het hoofdthema, dat heel dit gesprek beheerst.

Driemaal achtereen noemt Jesus zich het levensbrood, dat voedt ten eeuwigen leven, en stelt Hij zich tegenover het manna, dat de Vaders aten en dat hen niet behoedde voor de dood ³⁰).

Deze gedachten worden echter niet zonder meer herhaald, maar telkens met scherper lijnen omschreven. Terwijl in de eerste ontwikkeling van deze gedachte (26-35) niet gesproken wordt van eten, maar slechts van „een komen tot Jesus en in Hem geloven (35)”, wordt bij het herhalen van dit beeld het begrip „eten (35)” toegevoegd. Een derde keer echter wordt het brood des levens een brood, dat zelf leeft, en wordt het eten van dit brood nader omschreven als een eten en drinken van het vlees en bloed van den Godmens (51-58).

Naar aanleiding hiervan zouden we willen spreken van een driedovoudige openbaring over het brood des levens:

Eerste openbaring: van vers 26 tot 35.

Hier vinden we de algemene these, dat Jesus het levensbrood is, dat het leven geeft aan de wereld, neerdalend uit de hemel, gegeven door den Vader, levensbrood, juist wijl Hij ons het leven schenkt en het in ons bewaart.

Het ongeloof der Joden en hun morren over Jesus' bevestiging van zijn hemelse afkomst wordt nader besproken in een intermezzo over het algemene heilsplan van den Vader (37-40) en Gods genadewerking in de Messiaanse tijden 31-47).

Tweede openbaring: van vers 48 tot 50.

Hier vinden we opnieuw de algemene these, maar er worden nieuwe gedeelten aan toegevoegd: Jesus is het brood des levens, tegenover het manna, dat uiteindelijk niet voor de dood behoedde, maar dit levensbrood moet gegeten worden.

Derde openbaring: van vers 51 tot 58.

Hier wordt de algemene these nog nader uitgewerkt: het eten van het levensbrood geschiedt door het eten van het vlees van den Mensenzoon, het drinken van zijn Bloed.

Achtereenvolgens wordt eerst deze these geponeerd in vers 51:

³⁰) I, Jo. 6, 26-35; II, 48-50; III, 51-58.

het brood (dat moet gegeten worden) is mijn vlees. (Dit blijkt duidelijk uit de volgende verzen).

Vervolgens wijst Jesus op de noodzakelijkheid van dit Vlees eten en dit Bloed drinken: negatief: anders geen leven (vers 53); positief: het volbrengen van dit gebod brengt het leven (vers 54).

De reden hiervan is, dat Jesus' vlees waarlijk spijs is, zijn bloed waarlijk drank (vers 55).

Ten slotte worden de vruchten beschreven in vers 56 en 57: levensgemeenschap met den Zoon, en door den Zoon met den Vader. In vers 58 vinden we de algemene conclusie.

Eerste openbaring: Jesus, het Brood des Levens (26-35).

Als de Joden daags na de wonderbare broodvermenigvuldiging Jesus eindelijk gevonden hebben, en zich verwonderd afvragen: Rabbi, wanneer, d.w.z. hoe, op welke wijze zijt Gij hier gekomen, dan begrijpt Jesus, „die zelf heel goed weet, wat er in de mens omgaat ³¹⁾” aanstonds, dat zij Hem niet zoeken, omdat zij een hogere macht in Hem hebben aanschouwd, omdat het wonder voor hen een teken was van zijn goddelijke zending, maar alleen omdat zij van Hem een goed, gemakkelijk leven verwachten: brood zonder werk (vers 26).

Jesus kan zulke gesteltenissen slechts afkeuren: „Arbeidt niet voor de spijs, die vergaat, maar voor de spijs, die blijft tot in het eeuwige leven, en die de Mensenzoon u zal geven. Want op Hem heeft God, heeft de Vader zijn zegel gedrukt (vers 27)”.

Het werkwoord ἐργάζεσθε heeft hier de betekenis van: zich door arbeiden verkrijgen, zich verschaffen, verwerven.

Jesus zegt hier, dat we zo moeten werken, dat we een blijvende spijs ontvangen. We moeten geen spijs, die vergaat najagen, geen vergankelijke goederen, maar het blijvende.

„De spijs, die vergaat”; deze woorden bevatten een toespeling op de gebeurtenis van daags te voren: het brood, dat zij op zo'n wonderbare, kosteloze wijze genuttigd hebben, is een spijs, die vergaat, d.w.z. wie daarvan eet, krijgt opnieuw honger en uiteindelijk kan zij ons niet voor de dood behoeden.

De Mensenzoon heeft een spijs te geven, die blijft tot in het eeuwige leven, d.w.z. een spijs, die zelf niet vergaat en dengene die haar nuttigt, behoedt voor de dood.

Jesus zelf geeft, of zal ons deze spijs geven: het futurum staat tekst-kritisch vast. — Wat ons zekerheid geeft van het feit, dat Jesus dit kan doen, is het zegelmerk, dat de Vader op Hem heeft gedrukt door de wonderen.

³¹⁾ Jo. 2, 25.

Bij het lezen van dit vers vragen we ons aanstonds af, welke spijs Jesus ons wil geven: een spijs, die blijft tot in het eeuwige leven.

De Joden stellen echter geen nader onderzoek in naar die spijs: zij denken alleen aan werken, die zij te verrichten hebben. Enigszins wrevelig vragen zij: Wat moeten wij doen, om de werken Gods te verrichten? (vers 28).

In verband met het voorgaande heeft deze vraag de zin van: Wat moeten we nog doen? Wat ontbreekt ons nog? Welke werken moeten wij verrichten om de ware spijs deelachtig te worden?

Jesus antwoordt hierop: „Dit is het werk van God: dat gij gelooft in Hem, dien Hij gezonden heeft (vers 29)“.

Jesus had hun reeds verweten, dat zij het wonder als teken van zijn hogere macht niet hadden willen zien, maar dat zij stil bleven staan bij het materiële, het stoffelijke: „Gij zoekt Mij, niet omdat gij tekenen hebt gezien. . .“

Thans zegt Hij uitdrukkelijk, dat God van hen het geloof eist in den Gezondene van den Vader.

Geloven is derhalve het werk, de mentaliteit, die gevraagd wordt om de blijvende spijs deelachtig te worden. Zonder geloof kan men deze spijs niet ontvangen.

De Joden voelen zich beledigd door dit antwoord: zij voelen niets voor het geloof in Jesus. „Wat voor teken verricht Gij dan wel, dat ons overtuigt, zodat we in U geloven? Wat doet Gij eigenlijk? Onze vaders hebben in de woestijn het manna gegeten, zoals er geschreven staat: Brood uit de hemel heeft Hij hun te eten gegeven! (vers 30-31)“.

Enmaal broodvermenigvuldiging? Veertig jaar lang hebben hun vaders op het gebed van Moses brood uit de hemel gegeten. En met deze opwerping van de Joden wordt Jesus een gelegenheid geboden om nader op zijn thema in te gaan: het Brood des Levens.

„Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u: Moses heeft u geen brood gegeven, dat uit de hemel kwam, maar mijn Vader geeft u het ware brood uit de hemel; want het brood van God is dat, wat uit de hemel neerdaalt, en het leven schenkt aan de wereld (vers 32-33)“.

Tegenover het brood van Moses, het manna, plaatst Jesus het ware brood. Het eerste was geen eigenlijk hemelbrood; het ware brood is werkelijk uit de hemel, van hemelse afkomst.

Welke ook de rol van Moses moge geweest zijn, in ieder geval heeft hij het ware brood niet gegeven.

Hoedanig is dan dit ware brood? Het komt uit de hemel, gegeven door den Vader, door God; het geeft het leven aan de wereld.

Brood uit de hemel: het manna kwam niet uit de hemel, d.w.z. de plaats waar God woont, maar slechts uit de atmosfeerhemel. Zoals regen neervalt op de aarde, zo regende het manna neer op de woest-

tijn. Maar het ware brood komt uit de hemel, d.w.z. het wordt door den Vader gegeven, het komt voort uit de schoot van den Vader ³²).

Daarom wordt het het Brood van God genoemd. (Het manna kwam door bemiddeling van Moses).

Zo heeft het de kracht leven te geven aan de wereld; niet aan de Joden alleen, maar aan heel de wereld ³³). Dit wederom in tegenstelling met het manna, een gedachte, die in het vervolg van de rede uitdrukkelijk uitgesproken wordt: de vaderen aten en zijn gestorven (vers 49).

Welk is dit brood? Jesus verklaart dit nader wanneer de Joden vragen om dit brood bij uitstek, evenals eens de Samaritaanse vrouw vroeg om het levende water ³⁴): Heer, geef ons dit brood voor immer.

Jesus zelf is het brood des levens: „Ik ben het brood des levens; wie tot Mij komt, zal geen honger meer hebben, en wie in Mij gelooft, zal nimmer dorst lijden (vers 35)“.

Nu begrijpen we beter, wat het zeggen wil: Brood uit de hemel; want: „Het Woord is vlees geworden, en heeft onder ons gewoond ³⁵)!“ De eengeboren Zoon, Die in de schoot des Vaders is, heeft Hem (God) verkondigd ³⁶)“.

Zo begrijpen we, hoe het ware brood door den Vader gegeven wordt: „Zo lief heeft God de wereld gehad, dat Hij zijn eengeboren Zoon heeft gegeven ³⁷)“.

Wij begrijpen, hoe Jesus nu eens kan spreken over de spijs, die Hij zal geven (vers 27), dan weer over de spijs, die de Vader geeft (vers 32); Jesus kan zich slechts geven, wijl de Vader Hem aan de wereld geeft.

„Ik ben het brood des levens“ is een eerste onthulling van de spijs, die blijft tot in het eeuwige leven.

Christus is derhalve het levensbrood, de spijs, die blijft tot in het eeuwige leven.

Wat wil dat zeggen?

Dat Jesus ons ware leven wil bewerken *door ons te voeden met* zal geven (vers 27), dan weer over de spijs, die de Vader geeft (vers *zich zelf*); dat Jesus derhalve voor ons nieuw, „pneumatisch“ leven wil zijn, datgene wat het brood en het manna betekenen voor het lichamelijk leven.

Dit is het bijzonder kenmerk van dit heilsymbool: al ligt aan alle johanneische heilssymbolen eenzelfde fundamentele gedachte ten grondslag, namelijk, de volheid van het „leven“, dat is heil en

³²) vgl. Jo. 1, 18.

³³) Vgl. Vosté, pag. 165, o.c.

³⁴) Jo. 4, 15.

³⁵) Jo. 1, 14.

³⁶) Jo. 1, 18.

³⁷) Jo. 3, 16.

overvloed van heil in Christus voor allen, die geloven ³⁸⁾, toch belicht ieder beeld een speciale zijde van dit heil en van de wijze, waarop dit heil bewerkt wordt.

Hierdoor verschilt dit beeld heel in het bijzonder van dat van het levende water. Jesus vereenzelvigd zich immers niet met dit „levende water”. Het is ofwel een gave, die de Verlosser aanbiedt ³⁹⁾, ofwel een eigenschap van den gelovige ⁴⁰⁾.

De wijze, waarop Hij ons wil voeden, wordt hier niet verder ontwikkeld. Alleen voegt de goddelijke Leraar hier nog aan toe, dat wie Hem als spijs ontvangen wil, tot Hem moet komen: „Wie tot Mij komt, zal geen honger meer hebben”.

En wat dit „komen” betekent, wordt in de parallel nader verklaard: „Wie in Mij *geloofd*, zal nimmer dorst lijden”.

Komen en geloven staan hier dus parallel. Het geloven wordt hier, evenals op vele andere plaatsen van het Evangelie van den H. Johannes ⁴¹⁾ vergeleken met een komen tot Jesus.

Dit komen tot Jesus, in Hem geloven, biedt heerlijke heilsperspectieven. Wie gelooft, wordt verzadigd, ontvangt het eeuwige leven. „Geloven” immers is volgens Johannes niet slechts een aannemen op gezag van een ander (God); het is geen loutere verstandshandeling, maar een rotsvaste overtuiging, die stuwt tot daden, die ons er toe brengt, alles te volvoeren, wat de Zoon van God van ons verlangt.

De gelovige derhalve zal Jesus als levensbrood ontvangen; hem zal de Meester voeden met zich zelf. Dit is de inhoud van deze openbaring. Dat de gelovige Jesus zal eten, wordt hier nog niet uitdrukkelijk gezegd: dit zal in het vervolg nader ontwikkeld worden.

Het is juist opmerkelijk, dat Johannes het geloven geen enkele maal vergelijkt met „eten en drinken”. Wel wordt in 7, 37 de gelovige uitgenodigd om te drinken: „hij drinke”. Wel wordt aan het geloof de verzadiging van onze geluksdrang, het eeuwige leven toegeschreven. Johannes kan dit doen, wijl het geloof voor hem het

³⁸⁾ Cf. Dr W. Grossouw, De heilssymbolen van het vierde Evangelie, in: Theologische opstellen Mgr van Noort, Utrecht, 1944, pag. 102. — De voornaamste heilssymbolen uit het Evangelie van den H. Johannes zijn: Christus, het licht der wereld; het Brood des levens; de goede Herder, de ware wijnstok; Jesus, die het levende water schenkt.

³⁹⁾ Jo. 4, 14 „Maar wie drinkt van het water, dat Ik hem zal geven, zal geen dorst meer krijgen; integendeel, het water, dat Ik hem zal geven, zal een bron in hem worden van water, dat opborrelt ten eeuwigen leven”.

⁴⁰⁾ Jo. 7, 37-38. „Als iemand dorst heeft, hij kome tot Mij, en wie in Mij gelooft, hij drinke. Zoals de Schrift zeide: Stromen van levend water zullen uit zijn lichaam vloeien”.

Men kan echter deze tekst ook anders punctueren en met de Vulgaat lezen: „Si quis sitit, veniat ad me, et bibat. Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae”. Vgl. hierover H. Rahner, Flumina de ventre Christi, in: Biblica 22 (1941), 269-302; 367-403.

⁴¹⁾ Vgl. Jo. 5, 40; 6, 44, 45, 47; 7, 37.

beginsel is van heel het christelijk leven: wie gelooft, zal de geboden onderhouden, zal het levensbrood ontvangen enz.

Het lijkt ons derhalve niet onbelangrijk met deze fijne nuances in de woordkeus van Johannes rekening te houden. Daarom vinden we uitdrukkingen als: „Igitur fide *assimilandus* nobis est Jesus; usque ad v. 47 credere in Iesum est hunc panem *manducare* ⁴²⁾”, minder gewenst. Johannes spreekt hier niet over „eten”. Hij vraagt alleen, dat we tot Jesus komen, in Hem geloven: wie dit doet, zal zeker verzadigd worden, wijl de gelovige (in johanneische zin) Jesus als levensbrood zal ontvangen.

Intermezzo. Het heilsplan.

Maar velen weigeren tot Jesus te komen; velen weigeren in Hem te geloven. Naar aanleiding van dit ongeloof, volgt thans een korte uiteenzetting over de door God gewilde heilsorde. Hierin wordt verklaard, wie tot Jesus zullen komen. „Al wat de Vader Mij geeft, zal tot Mij komen”. En in de nieuwe heilsorde is er geen zaligheid mogelijk, tenzij door den Zoon (vers 37-40).

De Joden verwerpen door hun ongeloof niet alleen Jesus' woord, maar inwendig spreekt de Vader en ook deze genadestem durven zij verwerpen (vers 41-46).

Als besluit van heel dit gedeelte volgt Jesus' plechtige uitspraak: „Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u: Wie gelooft, heeft het eeuwige leven”.

Tweede openbaring: Jesus, het Brood des Levens, moet gegeten worden.

Jesus biedt zich opnieuw aan als het levensbrood: „Ik ben het brood des levens (vers 48).

Nieuwe verschilpunten met het manna worden naar voren gebracht: „Uw vaderen hebben het manna gegeten in de woestijn, en ze zijn gestorven (vers 49)”. Het manna bracht dus alleen onvolmaakt het leven: het behoedde niet voor de dood. „Dit is het brood, dat uit de hemel nederdaalt: eet men daarvan, dan sterft men niet (vers 50)”.

Werd in de eerste openbaring heel sterk de werkelijk hemelse afkomst van het levensbrood beklemtoond, hier wordt de nadruk gelegd op de effecten: het manna behoedde niet voor de dood, het levensbrood behoedt wel voor het sterven.

Terwijl in de eerste openbaring alleen verklaard werd, dat Jesus het levensbrood is, wordt hier thans uitdrukkelijk aan toegevoegd.

⁴²⁾ Cf. Vosté, o.c. 166 en 193.
Vgl. Janot, art. cit.

dat dit levensbrood kan gegeten worden: „eet men daarvan. . .”

Hoe dit eten geschiedt, wordt in deze openbaring niet verder ontwikkeld: in ieder geval wordt hier evenmin gezegd, dat dit geschiedt door het geloof. Over het geloof wordt hier niet gesproken.

De korte inhoud derhalve van deze openbaring: Jesus is het levensbrood, dat kan gegeten worden.

Hoe dit geschiedt, wordt nu in de volgende verzen nader omschreven.

Derde openbaring: Het levensbrood, dat moet gegeten worden, is Jesus' eigen Vlees.

De these. „Ik ben het levend brood, dat uit de hemel is neergedaald; zo iemand eet van dit brood, zal hij in eeuwigheid leven. En het brood, dat Ik zal geven, is mijn vlees voor het leven der wereld (vers 51)”.

Aanstands valt hier op met welk een klem en met welk een gezag Jesus spreekt: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς. Ik ben het brood, het levende, het uit de hemel neergedaalde.

We vinden hier een korte samenvatting van het voorafgaande: maar levendiger en met nieuwe aspecten. Driemaal wordt het lidwoord herhaald. Jesus noemt zich thans niet eenvoudigweg: Brood des levens, maar levend brood. Het kan het leven geven, omdat het zelf het leven in zich draagt.

Dit levende brood is van dien aard, dat wanneer iemand daarvan eet, hij in eeuwigheid zal leven.

Wat is dan dit brood? Hoe zullen we het kunnen eten?

Hierop antwoordt Jesus in de volgende vershelft: καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.

Wij krijgen hier dus een nadere uitleg over het levensbrood: καὶ ὁ ἄρτος δὲ. In zijn eerste brief gebruikt Johannes deze zelfde partikels καὶ . . . δὲ om de gemeenschap, waarvan hij reeds sprak, nader te verklaren ⁴³⁾).

En het brood, dat Ik geven zal, is mijn vlees voor het leven der wereld: Heeft Jesus tot heden slechts gesproken over het levensbrood in het algemeen, thans leert Hij, hoe Hij zich als levensbrood zal geven om de zijnen te spijzen. Sprak Hij tot heden van zijn Persoon in zijn geheel, nu noemt Hij zijn vlees het brood, dat Hij geven zal.

Deze gave ligt in de toekomst: ὃν ἐγὼ δώσω. Tegen dit futurum kan men geen enkele tekstkritische moeilijkheid laten gelden. In welke staat is Jesus' vlees het levende brood? — In zover als gegeven voor het leven der wereld: derhalve in zijn lijden en sterven. — Hierover zijn allen het eens.

⁴³⁾ 1 Jo. 1, 3.

Deze idee wordt duidelijker uitgedrukt in de manuscripten van de κοινή- groep, waar we lezen: και ο αρτος δε ον εγω δωσω η σαρχ μου εστιν ην εγω δωσω υπερ της του κοσμου ζωης.

Deze toevoeging is ongetwijfeld ingelast om de tekst duidelijker te maken en het impliciete expliciet uit te drukken.

Voor het leven der wereld: deze woorden horen waarschijnlijk bij „mijn vlees”. In een enkel manuscript echter en bij Tertullianus zijn deze woorden verplaatst: και ο αρτος δε ον εγω δωσω υπερ της του κοσμου ζωης η σαρχ μου εστιν (⁸).

Praktisch maken deze tekstvarianten geen verschil: brood en vlees worden geïdentificeerd; brood en vlees worden gegeven, en beide zijn voor het leven der wereld. Zo begrijpen het ook de Joden: „Hoe kan Deze ons zijn vlees te eten geven (vers 52)?” Over het eten van het vlees was expliciet evenmin gesproken, alleen impliciet, wijl het brood (dat Jesus' vlees is) moet gegeten worden. En dat de Joden Jesus' bedoeling goed begrepen hadden, blijkt uit Jesus' antwoord op hun vraag.

Derhalve beduidt dit vers: Jesus is het levensbrood, wijl Hij brood zal geven, d.w.z. zijn eigen vlees, voor het leven der wereld en dat Jesus dit brood, d.i. zijn vlees, te eten aanbiedt.

Het verband met het Avondmaal willen we hier niet onderzoeken, maar we kunnen niet nalaten even te wijzen op de treffende gelijkenis:

En het brood, dat Ik zal geven is mijn vlees voor het leven der wereld. — En Jesus nam het brood, gaf het . . Dit is Mijn Lichaam, dat voor u wordt overgeleverd ⁴⁴).

Het verschil is, dat Johannes spreekt over een toekomstig gebeuren, de Synoptici over de handeling in actu.

Johannes gebruikt de term σάρξ, de Synoptici het woord σῶμα. Beide termen staan tegenover αἷμα, beide woorden drukken hetzelfde idee uit; de Synoptici bedoelden met σῶμα het overgeleverde lichaam ⁴⁵); σάρξ heeft hier dezelfde betekenis. Jesus spreekt hier over zijn vlees, dat Hij zal geven voor het leven der wereld, dus aan het bloedige lijden overgegeven.

Johannes heeft deze term ook gebruikt, toen hij sprak over de Menswording: „En het Woord is vlees geworden. . . ⁴⁶). „Vandaar dat hij deze term waarschijnlijk op deze plaats verkiest boven die van de Synoptici. Bovendien kan dit woord gekozen zijn in verband met deze context: men spreekt gemakkelijker van vlees eten, dan van „een lichaam eten”.

⁴⁴) Lk. 22, 19.

⁴⁵) Cf. Hoofdstuk III, pag. 73.

(We geven toe, dat per se genomen „lichaam” iets anders uitdrukt dan „vlees”; „vlees” wordt echter bij Johannes meerdere malen gebruikt als „pars pro toto”; zo in Jo. 1, 14. Vgl. Doedes, o.c. 80-90).

⁴⁶) Jo. 1, 14.

De noodzakelijkheid van het eten van Jesus' vlees.

De Joden begrijpen Jesus' woord zeer materieel en stoffelijk: „Hoe kan Deze ons zijn vlees te eten geven?” Zij denken, zoals Sint Augustinus zegt, aan het vlees van een lijk, dat verscheurd wordt (in stukken gesneden) en in de vleeshal verkocht ⁴⁷). Laten we hierbij bemerken, dat dit een soortgelijke moeilijkheid is, als welke Nikodemus maakte tegen de geestelijke hergeboorte: „Hoe kan een mens geboren worden, als hij reeds op leeftijd is. . . ⁴⁸)”.

Jesus trekt tegenover Nikodemus zijn woorden niet terug: hij blijft insisteren op de noodzaak van een wedergeboorte, maar tevens legt Hij uit, dat het niet gaat om een materiële, maar geestelijke geboorte.

Zo ook hier: Jesus wijst niet alleen op het nut van het eten van zijn vlees, maar op de noodzaak. Hij beperkt zich niet meer tot het vlees eten, maar ook zijn bloed moet gedronken worden. Tevens echter laat Hij uitkomen, dat zijn vlees en bloed geen stoffelijk, maar een geestelijk voedsel zijn.

„Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u: Zo gij het vlees van den Mensenzoon niet eet en zijn bloed niet drinkt, dan hebt gij het leven niet in u (vers 53)”. Dan volgt deze zelfde idee positief: „Wie mijn vlees eet en mijn bloed drinkt, heeft het eeuwige leven, en Ik zal hem op de jongste dag doen verrijzen (vers 54)”.

Het gaat derhalve over een levenskwestie: leven of dood. Het is geen zaak van bijkomstig belang, maar het gaat om het hoogste goed. Het gaat niet over een tijdelijk leven, een verlenging van ons aards bestaan, maar het gaat om een altijddurend leven: eeuwig leven en verrijzenis in de toekomst!

Hier ligt in opgesloten, dat Jesus zich niet wegschenkt als spijs om onze lichamen te voeden en het lichamelijk leven in stand te houden want verrijzen veronderstelt sterven. Jesus' vlees en bloed is dus een geestelijk voedsel, d.w.z. het geeft aan onze zielen eeuwig leven. Onze zielen worden gevoed en voor een eeuwige dood bewaard.

In dit vers valt nog op, hoe Jesus gebruik maakt van het woord τρώγων tegenover het φάγητε van vers 53.

Laat de term ἐσθίω figuurlijke betekenis toe, b.v. in de zin van iets vernietigen ⁴⁹), van zijn levensonderhoud verdienen ⁵⁰), het werkwoord τρώγω dat in deze passage viermaal achter elkaar voor-

⁴⁷) Augustinus, In Joannis evangelium Tractatus CXXIV, Migne, P. L. 35. „Non prodest quidquam, sed quomodo illi intellexerunt; carnem quippe sic intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur...”

⁴⁸) Jo. 3, 4.

⁴⁹) Zo b.v. Hebr. 10, 27. „...maar slechts een vreselijke verwachting van oordeel en vuurgloed, die de weerspannigen zal verslinden”. Cf. Jac. 5, 3.

⁵⁰) 1 Kor. 9, 13. „Weet gij niet, dat zij die dienst doen in het heiligdom, ook van het heiligdom eten...”

komt kent deze figuurlijke zin niet en heeft de zin van: stuk bijten en opeten.

De reden van deze noodzaak.

Jesus voegt er aanstonds aan toe: „Want mijn vlees is waarlijk spijs en mijn bloed is waarlijk drank (vers 55)”. In het grieks lezen we: ἡ γὰρ σὰρξ μου ἀληθῆς ἐστὶν βρῶσις, καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῆς ἐστὶν ποσις.

Vele handschriften en vertalingen (lat sy) lezen in plaats van ἀληθῆς het woord αληθως. De meesten beschouwen ἀληθῆς als de meest zuivere lezing.

Beide woorden hebben dezelfde betekenis, zodat nadere bewijsvoering voor de authenticiteit van ἀληθῆς overbodig is.

Johannes gebruikt dit woord voortdurend om te zeggen, dat een getuigenis met de waarheid overeenkomt, dus een getuigenis zonder leugen ⁵¹).

Op zaken toegepast, krijgt het de zin van: dit is waarachtig, werkelijk deze zaak: het is geen fictie, geen droom, geen leugen. Zo b.v. in Handelingen 12, 9. Petrus meende, toen hij door den engel uit de gevangenis bevrijd was, dat zijn verlossing niet ἀληθές was, maar verbeelding.

Jesus' vlees is werkelijk spijs, zijn bloed is waarlijk drank, wil zeggen, dat het geen fictie, geen schijn, maar werkelijke spijs en drank is.

Dit woord valt des te meer op, daar Johannes heel dikwijls de term ἀληθινός gebruikt:

Zo b.v. τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, het waarachtige licht, het licht bij uitstek, tegenover onvolmaakt licht ⁵²).

Οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί, de ware aanbidders tegenover onvolmaakte aanbidders ⁵³).

Zo lezen we in dit hoofdstuk: τὸν ἄρτον τὸν ἀληθινόν, het ware brood tegenover het manna, het onvolmaakte brood ⁵⁴).

Het woord ἀληθινός heeft dus de betekenis van waarachtig en staat tegenover het minder volmaakte, terwijl ἀληθῆς verbeelding uitsluit en de werkelijkheid beklemtoont.

Hier in vers 55 heeft Johannes, terwijl hij dus dikwijls de term ἀληθινός gebruikt, dit woord niet gekozen: Hij laat Jesus niet zeggen, dat zijn vlees de spijs bij uitstek is (tegenover andere minder volmaakte spijsen), maar ἀληθῆς, d.i. werkelijke spijs, werkelijke drank.

⁵¹) Vgl. Jo. 5, 31; 5, 32; 7, 18; 8, 13, 14, 16, 17, 26.

⁵²) Jo. 1, 9. Vgl. Ruckstuhl, art. cit., 182-190.

⁵³) Jo. 4, 23.

⁵⁴) Jo. 6, 32.

Welnu, dit is de reden, waarom zijn vlees moet gegeten worden, zijn bloed gedronken: γάρ, want, staat er in de grondtekst.

De uitwerkselen van deze nuttiging.

„Wie mijn vlees eet en mijn bloed drinkt, blijft in Mij en Ik in hem. Zoals de Vader die leeft, Mij heeft gezonden, en Ik leef door den Vader, zo zal ook Hij, die Mij eet, leven door Mij (vers 56-57)“.

Wie Christus' eet, neemt niet Christus in zich op, maar hij wordt in Christus opgenomen: „hij blijft (immers) in Mij, en Ik in hem“. Deze levensgemeenschap met Christus is een van de leerstellingen, die voortdurend terugkeert in 't Evangelie van den H. Johannes ⁵⁵).

„Zoals de Vader die leeft, Mij heeft gezonden, en Ik leef door den Vader. . .“

Διὰ kan twee betekenissen hebben: die van doelloorzaak: in het belang van, tot glorie van, . . om wille van. . . Zoals de Vader Mij heeft gezonden en Ik leef tot glorie van den Vader, zo zal ook hij, die Mij eet, leven tot glorie van Mij, om wille van Mij. . . Of: die van bewerkende oorzaak: door de kracht van, door de handeling van. . . Zoals de Vader Mij heeft gezonden, en Ik leef, d.w.z. mijn leven te danken heb aan den Vader. . . ⁵⁶).

Het is moeilijk om tussen deze twee mogelijkheden te kiezen: beide hebben hun voorstanders. In ieder geval worden we door het eten van Jesus' vlees opgenomen in levensgemeenschap met Jesus en, in en door Jesus, met den Vader.

Wanneer we nu διὰ nemen in de tweede betekenis: door de kracht van, door de handeling van, drukt dit vers eigenlijk geen nieuwe gedachte uit, maar ligt het zakelijk reeds opgesloten in het voorafgaande. Daarom lijkt het ons verkieslijker de eerste betekenis te aanvaarden. Wie Christus eet, zal (N.B. toekomstige tijd) gaan leven om wille van Hem, zoals Hij leeft om wille van den Vader ⁵⁶).

In vers 57 valt nog op, dat hier gesproken wordt over „Christus eten“. „Wie Mij eet. . .“ Jesus' vlees eten en zijn bloed drinken staat dus gelijk met Christus in zich opnemen. Dit toont ons de volle betekenis van het levende brood, dat Christus is. Jesus voedt ons met levende spijs, zijn eigen vlees en bloed, d.i. Zich zelf.

Zo zien we in deze derde openbaring verschillende gegevens, die er op wijzen, dat Jesus ons geen materieel voedsel aanbiedt, dat we Jesus' vlees niet moeten eten in „kafarnaitische“ zin. Evenals de goddelijke Leraar heel duidelijk Nikodemus geeft te verstaan, dat de wedergeboorte of „de geboorte van omhoog“ geen lichamelijke,

⁵⁵) „On dirait que celui qui mange le corps a d'abord Jésus en soi, et cependant c'est lui qui demeure en Jésus, comme dans une plénitude infinie... (Lagrange, 185)“.

Vgl. Jo. 15, 4-7; 17, 23; 1 Jo. 3, 24; 4, 6.

⁵⁶) Cf. Lagrange, o.c. 185.

vleselijke hergeboorte is, zo laat Hij hier duidelijk uitkomen, dat Hij ons op geestelijke, pneumatische wijze wil voeden. Immers: Jesus' vlees en bloed schenken een blijvend leven, leggen kiemen van verrijzen in ons lichaam. Bovendien zijn de uitwerkselen, beschreven in vers 56-57, van pneumatische aard: levensgemeenschap met Christus, een leven om wille van Christus. Ten slotte is zijn vlees en bloed geen dood vlees, maar Jesus zelf: „Wie Mij eet. . .”

Conclusie (vers 58).

„Dit is het brood, dat uit de hemel is neergedaald”. Ziehier de volle betekenis van het brood, waarvan Ik u gesproken heb: het is mijn eigen vlees en bloed; Ik ben het zelf (vgl. vers 57).

„Niet een brood als de vaders hebben gegeten en toch zijn zij gestorven”. Het is geen materiële spijs, zoals het manna, geen spijs, die vergaat en die uiteindelijk niet voor de dood behoedt.

„Wie dit brood eet, zal leven in eeuwigheid”. Wie dit brood d.i. mijn lichaam (vlees) en bloed eet en drinkt, heeft de waarborgen voor een eeuwig leven.

Met deze woorden is de eigenlijke openbaring over het levensbrood beëindigd. In de rest van dit hoofdstuk wordt ons de indruk verhaald, die deze rede gemaakt heeft, en wordt een psychologische verklaring gegeven, waarom de leerlingen dit woord niet aanvaardden. Duidelijk blijkt dit uit vers 59: „Zo sprak Hij bij zijn onderrichting in de synagoge van Kafarnaum”. In de rest van dit hoofdstuk wordt er geen woord meer gezegd over het „Levensbrood . . .”

Dat Jesus vlees geen materiële spijs is, blijkt uit het voorafgaande duidelijk genoeg.

§ 2. *De indruk op de leerlingen.*

De leerlingen, die de volledige openbaring over het Levensbrood hebben aanhoord, zijn, verre van enthousiast. Zij vinden deze woorden hard: σκληρός ἐστὶν ὁ λόγος οὗτος.

σκληρός, hard, woorden, die stoten, tegen de borst stuiten, onverdraaglijk, onmenselijk. — Dezelfde uitdrukking gebruikt de Septuaginta omtrent het bevel van God aan Abraham om den zoon van de slavin weg te zenden ⁵⁷).

„Wie kan het aanhoren”, er naar luisteren, laat staan zo iets aan nemen? (vers 60).

Wat antwoordt Jesus hierop?

⁵⁷) Gen. 21, 11.

„Ergert u dit? En wanneer gij nu den Mensenzoon ziet opstijgen naar waar Hij vroeger was (vers 61-62)?”

Wat dan? Zal dan de ergernis weggenomen worden? of zal dan de ergernis vergroot worden?

Beide toevoegingen zijn mogelijk en vinden hun verdedigers ⁵⁸). Het lijkt echter het meest waarschijnlijk, dat de Mensenzoon, die „gekomen is om te redden” ⁵⁹), hier wijst op iets, wat de ergernis wegneemt.

Wat betekent echter: „opstijgen naar waar Hij vroeger was”?

In de voorafgaande rede heeft Jesus heel duidelijk gezegd, dat Hij door den Vader gezonden was, neergedaald uit de hemel ⁶⁰). Dus het opstijgen naar waar Hij vroeger was, betekent zijn terugkeer tot den Vader, zijn Hemelvaart.

Door Jesus' Hemelvaart zal, of beter, kan de ergernis weggenomen worden. Waarom? Omdat zij bij Jesus' Hemelvaart zijn hemelse afkomst, zijn goddelijke zending zullen begrijpen, zoals Jesus zelf op een andere plaats getuigt: „Wanneer gij den Mensenzoon omhoog zult hebben geheven, dan zult gij inzien, dat Ik het ben; en dat Ik niets doe uit Mijzelf, maar spreek, zoals de Vader mij heeft geleerd ⁶¹)”.

De laatste reden, de diepe ondergrond, waarom de leerlingen Jesus' woord hard vinden, is hun ongeloof. Dat blijkt heel sterk uit het vervolg van dit hoofdstuk: degenen, die niet in Jesus geloven, trekken zich terug (vers 64); degenen, die Jesus' woord aanvaarden, leggen getuigenis af, niet van hun geloof in het zo juist geopenbaarde mysterie, maar van hun geloof in Jesus' Persoon: „Gij zijt de heilige Gods (vers 69)”.

Jesus doet derhalve een beroep op zijn goddelijke zending: dat moet voor hen de reden zijn om zijn woorden te aanvaarden. Dat kan de ergernis wegnemen.

Vervolgens voegt Jesus hier een nieuw motief aan toe: zijn woorden zijn van het hoogste belang: zij zijn geest en leven.

„Het is de geest, die leven brengt; het vlees brengt niets daartoe bij. De woorden, die Ik tot u sprak, zijn geest en leven(vers 63)”. De meeste exegeten zien in deze woorden een commentaar op de afgesloten rede over het Levensbrood: deze woorden zouden een nadere verklaring bevatten over „Jesus' vlees eten” en „zijn bloed drinken”.

Bouma geeft de opinie van vele Calvinisten weer, als hij met betrekking tot dit vers schrijft: „Zijn woord van het eten van zijn vlees

⁵⁸) Leggen deze teksten uit over meer ergernis, b.v. Maldonatus, Baljon. Over het wegnemen van ergernis, o.a. Kahnis, Bouma, Lagrange.

⁵⁹) Jo. 3, 17.

⁶⁰) Jo. 6, 33; 37-40; 41.

⁶¹) Jo. 8, 28.

mag niet natuurlijk worden verstaan van eten met den lichamelijken mond . . . Geestelijk slechts kan men het lichaam eten . . . Op deze wijze moeten ook de woorden van Jesus worden verstaan. Zij spreken van den Geest en van geestelijk eten. Zo zijn ze zelf geest. Zij liggen in de geestelijke sfeer" ⁶²⁾.

Ook de Katholieken beroepen zich dikwijls op deze tekst om er uit af te leiden, dat Jesus ons niet stoffelijk, maar geestelijk wil voeden. Deze opvatting geeft de Petrus Canisiusbijbel weer met de woorden: „Deze spijs en drank (zijn vlees en bloed) is geen zinnelijke spijs voor het lichaam, maar een geestelijke spijs voor de ziel, die het geestelijk leven der ziel onderhoudt en versterkt. Want het is alleen het geestelijke, dat levend maakt, niet een zinnelijke spijs ⁶³⁾”.

Deze uitleg kan ons niet bevredigen.

Het is allereerst onwaarschijnlijk dat Jesus, nu de eigenlijke rede is afgelopen, op zijn woorden zou terugkomen en deze op welke wijze ook zou willen toelichten of verzachten. Dit te meer, wijl Johannes reeds gedurende Jesus' rede duidelijk laat uitkomen, dat de Joden (leerlingen) deze stoffelijk, grof-zinnelijk begrijpen: „Hoe kan Deze ons zijn vlees te eten geven?”

Het antwoord op deze opwerping en op dit verkeerde begrijpen moet in de eigenlijke rede gezocht worden: wij kunnen moeilijk aangaan, dat Jesus eerst de leerlingen prikkelt tot het uiterste, hun niet alleen het nut voorhoudt van zijn vlees te eten, maar hen bovendien wijst op de noodzaak, en naderhand hier aan toe zou moeten voegen, dat dit niet stoffelijk, maar geestelijk moet begrepen worden.

We hebben in de exegese van bedoelde verzen dan ook aangegeven, dat verschillende aanwijzingen te vinden zijn, dat Jesus' vlees een geestelijke spijs is.

Wat nu vers 63 aangaat: we hebben hier te doen met een algemene waarheid. Er wordt niet gesproken over Jesus' geest en over Jesus' vlees, maar over „de geest en het vlees” in het algemeen, Jesus wijst er eerst op, dat het enige, wat waarde heeft, de geest is: τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιῶν.

De geest brengt dus het leven. Van de andere kant is het vlees waardeloos: ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν.

Het vlees heeft geen nut, werkt niets uit.

Daarop volgt de verklaring: De woorden, die Ik tot u sprak, zijn geest en leven. Jesus' woord is dus geen vlees, d.i. is niet waardeloos, maar geest, dus ζωοποιῶν, geest en leven.

Jesus geeft dus met deze woorden *de waarde* aan van zijn woorden. *Er wordt geen woord gerept* (zoals men gewoonlijk verklaart)

⁶²⁾ Bouma, o.c. 101.

⁶³⁾ P.C.B., pag. 223.

over: zo en zo moet gij mijn woorden begrijpen. Er staat zonder meer: Mijn woord is geest en leven!

We vinden hier derhalve een tweede motief om Jesus' woord te aanvaarden: na een beroep op zijn goddelijke zending, doet Jesus thans een beroep op de waarde van zijn leer.

Deze verklaring vindt een bevestiging in andere johanneische teksten.

In Jesus' gesprek met Nikodemus vinden we een duidelijke opgave van de inhoud van de woorden „geest en vlees”.

„Wat uit het vlees is geboren, is vlees; en wat uit den Geest is geboren, is geest ⁶⁴⁾”.

Derhalve is het natuurlijke leven van den mens en al wat daarmee samenhangt: vlees, σὰρξ.

Geest is allereerst de H. Geest en vervolgens de mededelingen van dezen Geest: de mens, die herboren is uit den H. Geest enz.

Deze geest wordt in hem een beginsel van geestelijke handelingen (cf. 3, 8; aanbidders in geest en waarheid, 4, 23-24).

Welnu, Jesus' woord is geest: want het komt voort uit den Geest. „Wie zijn getuigenis aanvaardt, drukt er zijn zegel op, dat God waarachtig is; want Hij, dien God heeft gezonden, spreekt de woorden van God; God immers geeft den Geest zonder maat ⁶⁵⁾”.

Jesus' woord is geest, omdat het geestelijke zaken mededeelt: „Wie van boven komt, is boven allen. Wie van de aarde is, behoort aan de aarde en spreekt van de aarde. Wie uit de hemel is, is boven allen, en Hij getuigt wat Hij gezien en gehoord heeft. . . ⁶⁶⁾”.

Jesus' woord is geest en daarom levenbrengend; derhalve van de hoogste waarde, van primair belang.

Zo ook heeft Sint Petrus het begrepen: „Heer, naar wien zouden we gaan? Gij hebt de woorden van eeuwig leven (vers 68)”.

Om echter Jesus' woord zo te kunnen aanvaarden, om zijn goddelijke zending aan te nemen, moet men geloven. En dat ontbreekt juist de leerlingen. En zo volgt vers 64 in dit verband heel natuurlijk: „Maar daar zijn er sommigen onder u, die niet geloven. Want Jesus wist van de aanvang af, wie het waren, die niet geloofden; en wie het was, die Hem verraden zou”.

Met onze voorafgaande verklaring ontkennen we niet, dat er in deze woorden een afwijzing ligt van de materiële opvattingen van de Joden en leerlingen: dit ligt er echter slechts in opgesloten, zoals het bijzondere vervat is in het meer algemene. Jesus verklaart immers, dat de geest, d.i. alles wat geestelijk en geest is, leven brengt; dat het vlees, d.i. alles wat vlees en vleselijk is, zonder nut

⁶⁴⁾ Jo. 3, 6.

⁶⁵⁾ Jo. 3, 33.

⁶⁶⁾ Jo. 3, 31-32.

is. Maar we moeten hier aan toevoegen, dat Jesus zijn algemene verklaring niet speciaal uitstrekt en bedoelt voor de materialistische opvattingen der Joden, maar veeleer om conclusies te trekken omtrent de waarde van zijn woord.

Evenmin ontkennen we, dat Jesus' woord, dat geestelijk is, ook geestelijk moet worden opgenomen en alleen door „geestelijken” kan worden verstaan, naar het woord van den Apostel (Paulus): „Maar de verstandsmens aanvaardt niet wat van Gods Geest komt, want het is hem een dwaasheid; en hij kan zelfs niet kennen, omdat het op geestelijke wijze moet beoordeeld worden ⁶⁷⁾”.

Maar dit is slechts een conclusie, die we uit Jesus' woorden kunnen trekken. Rechtstreeks en uitdrukkelijk verklaart Jesus alleen, dat zijn woorden 'geest en daarom leven zijn. Daar heeft Hij niets aan toe te voegen. Jesus spreekt woorden van eeuwig leven.

Dat we vers 63 in deze zin hebben te verstaan, en niet als een verzachtende of nadere verklaring van zijn vroegere woorden, blijkt ten slotte uit het gedrag der leerlingen. Een gedeelte der leerlingen, velen, zegt de Evangelist, trokken zich terug. Zij konden zich niet neerleggen bij Jesus' bevel, dat hun zo hard en onmenselijk voorkwam.

Van de andere kant staat de trouw der twaalf: „Heer, naar wien zouden we gaan? Gij hebt de woorden van eeuwig leven; we geloven en weten: Gij zijt de Heilige Gods (vers 68-69).

Ook de Apostelen zullen Jesus' woorden niet ten volle begrepen hebben: ze bevroedden misschien maar half, welke verheven mysteries hier werden voorbereid. Maar wat hun kracht gaf om Jesus' bevel te kunnen aanhoren, zijn bevel om zijn vlees te eten en zijn bloed te drinken, was de overtuiging, dat Christus de Messias moest zijn, dat Hij vanwege zijn heilig gedrag en zijn vele wondertekenen geen onmogelijkheden kon eisen, maar dat Hij kon volvoeren, wat Hij zeide.

Conclusie over Jesus' rede.

In het laatste gedeelte geeft Jesus derhalve twee motieven aan, waarom wij zijn woorden moeten aanvaarden: Jesus is de door God gezondene, van hemelse afkomst. Dit zal blijken bij zijn Hemelvaart. Zijn woorden zijn vervolgens woorden van eeuwig leven, omdat zij een mededeling zijn van den Geest.

Uiteindelijk hangt het aanvaarden van Jesus' woord over het levensbrood, van het eten en drinken van zijn vlees en bloed, af van

⁶⁷⁾ 1 Kor. 2, 14.

onze houding tegenover zijn Persoon: geloof of ongeloof. Zo begrijpen we het verband van heel deze rede. Reeds bij zijn eerste openbaring over het levensbrood (vers 26-35) eiste Jesus heel uitdrukkelijk het geloof. Alleen de gelovige kan Jesus als levensbrood ontvangen. En als Jesus in de twee volgende openbaringen nader uitlegt, hoe Hij dit levensbrood is, als Hij verklaart in vers 58, dat het zijn eigen vlees en bloed is, die Hij tot spijs en drank aanbiedt, dan verlaten Hem de Joden (leerlingen), omdat zij niet in Jesus geloven. Heel uitdrukkelijk laat Johannes Jesus zelf na afloop van het gesprek over het brood des levens terugkomen op zijn eerste openbaring met de woorden: „Daarom heb Ik u gezegd, dat niemand tot Mij kan komen, tenzij het hem door mijn Vader is gegeven (vers 65, cf. 37 v.v.).

Derhalve ligt er in het zesde hoofdstuk van het Evangelie van den H. Johannes een veel grotere eenheid, dan men gewoonlijk aangeeft. Het is opmerkelijk, hoe in dit hoofdstuk de zin en de betekenis van het Levensbrood ontwikkeld wordt en hoe daarnaast voortdurend de klemtoon wordt gelegd op het geloof.

Het lijkt ons derhalve niet onverantwoord deze rede samen te vatten met deze enkele woorden: Jesus is het brood des levens, wijl Hij zijn vlees en bloed als spijs en drank aanbiedt; maar alleen de gelovige zal dit verstaan: alleen de gelovige zal zijn Heer en God als spijs ontvangen, zal zich spijzen met Jesus' vlees en laven met zijn bloed.

Art. 2.

BEELD OF WERKELIJKHEID

§ 1. *Argumenten voor beeldspraak?*

Geen natuurlijke of conventionele beelden.

• Het behoeft geen verder betoog, dat de uitdrukking „iemand's vlees eten en zijn bloed drinken" van nature op geen enkele wijze een beeld is van in iemand geloven, of van in iemand's lijden geloven, of van innige vereniging. Tussen geloven(verenigen) en vlees en bloed eten of drinken ligt geen natuurlijke band.

Door een soort conventie drukken wij de innige liefde, die men heeft voor een persoon, wel eens uit met het werkwoord eten. Zo kan een moeder van haar kind getuigen: Ik zou je wel willen opeten; daarmee wordt uitgedrukt het streven naar de innigste verbondenheid. In dergelijke gevallen zou men echter nooit de uitdrukking bezigen: Ik zal je vlees opeten en je bloed drinken.

Om het geloof in iemand uit te drukken dient zulk een zegswijze nooit.

Wanneer echter in het Oude Testament de termen „vlees eten en bloed drinken” in figuurlijke zin gebruikt worden, hebben ze juist een totaal andere betekenis.

Iemands vlees eten heeft de zin van uiterste haat: b.v. in Psalm 27, 2 lezen we: „Al rukken de bozen tegen mij op om mijn vlees te verslinden, het zijn mijn verdrukken en haters, die struikelen en vallen”. In dezelfde zin staat in Psalm 14, 4: „Worden al die zondaars dan nimmer verstandig: ze blijven mijn volk maar verslinden”.

Ook de man Job klaagt: „Waarom mij (als een hert) vervolgen nooit verzadigd aan mijn vlees ⁶⁸⁾?”

Als we derhalve de conventionele zin moeten nemen van deze uitdrukking, dan betekent zij: iemand naar het leven staan, iemand haten en het leven ondragelijk maken enz.

In dezelfde ongunstige zin komt de uitdrukking: „iemands bloed drinken” voor.

„Uw verdrukken zal Ik hun eigen vlees laten eten, en dronken zullen ze worden van hun eigen bloed als van most ⁶⁹⁾”.

En in het Boek der Openbaring: „Bloed hebt gij hun te drinken gegeven: ze hebben het verdiend ⁷⁰⁾”!

In deze teksten wordt met deze uitdrukking dus een allerzwaarste straf en Gods wraak beschreven.

In deze zin heeft Jesus deze uitdrukkingen zeker niet gebruikt: dat beweert dan ook niemand. Maar hier volgt uit, dat als Jesus deze uitdrukkingen niet in de letterlijke zin gebruikt heeft, en ook niet in de gebruikelijke overdrachtelijke zin, maar in eigen, willekeurige zin, dit duidelijk uit de samenhang moet blijken.

Dit nu is niet het geval, zoals we thans gaan aantonen.

Geen willekeurige beelden.

In Jesus' woord ligt hiervoor geen enkele aanwijzing.

Als Jesus in het evangelie van Johannes allegorische of metaforische taal bezigt, dan blijkt dit steeds uit de samenhang.

Wanneer Jesus zegt, dat Hij een spijs te nuttigen heeft, die de leerlingen niet kennen, dan volgt aanstonds, waarin deze spijs bestaat: „Mijn spijs is, de wil te volbrengen van Hem, die Mij gezonden heeft, en zijn werk te voltooien ⁷¹⁾”.

Als de Heer zich de goede Herder noemt en verklaart, dat de goede herder zijn leven geeft voor de schapen, volgt aanstonds:

⁶⁸⁾ Job 19, 22.

⁶⁹⁾ Isaias 49, 26.

⁷⁰⁾ Apoc. 16, 6. Vgl. Vosté, o.c. 202.

⁷¹⁾ Jo. 4, 34.

„Hierom heeft de Vader mij lief, omdat Ik mijn leven geef. . . 72)“.

In de allegorie van de wijnstok komt dit nog duidelijker uit. Daar wordt de vergelijking expliciet uitgedrukt: „Zoals de rank uit zich zelf geen vrucht kan dragen, maar alleen, wanneer ze aan de wijnstok blijft, zo kunt ook gij het niet, wanneer gij niet blijft in Mij 73)“.

Hier echter worden de uitdrukkingen „vlees eten, bloed drinken“ zonder enige nadere uitleg weergegeven. Nergens blijkt, dat eten en drinken een beeld zou zijn van geloven.

In de onmiddellijke kontekst wordt geen woord over het geloof gezegd. En daar waar gesproken wordt over het geloof, wordt niet gesproken over eten. Daar wordt de term „komen“ gebruikt’.

Dat aan het geloof dezelfde vruchten worden toegeschreven als aan „het eten van Jesus’ vlees en drinken van zijn bloed“, is geen bewijs, dat dit laatste een beeld is om uit te drukken, dat we in Jesus moeten geloven 74).

Zoals we reeds eerder aangaven, schrijft Johannes al deze uitwerkselen toe aan het geloof, wijl de gelovige alles zal doen, wat Jesus hem zal voorhouden.

Uit de samenhang blijkt evenmin, dat eten en drinken een beeld is van vereniging. Er wordt wel gesproken over vereniging: „Wie mijn vlees eet en mijn bloed drinkt, blijft in Mij en Ik in hem (vers 56)“. Dit blijven echter in Christus is geen verklaring, geen uitleg van een juist gegeven beeld, maar is het effect van het eten en drinken van Jesus’ vlees en bloed. Er staat niet, dat we moeten streven naar een innige vereniging of verbondenheid met Christus, dat we in die zin Christus in ons op moeten nemen, zijn vlees moeten eten en zijn bloed drinken, maar er staat: wie dit doet, zal dat ontvangen; wie mijn vlees eet . . ., die blijft in Mij en Ik in hem.

Jesus’ rede zelf geeft dus geen enkele aanwijzing voor beeldspraak.

2. Het blijkt ook niet uit de reactie van de leerlingen.

Als de Joden moeilijkheden maken tegen het geloof in Christus, dan is dat steeds, omdat zij menen, dat Christus zich iets toeigent, wat Hem volgens hun opvattingen niet toekomt. „Is deze niet Jesus, de zoon van Jozef, wiens vader en moeder wij kennen? Hoe zegt Hij dan: Ik ben uit de hemel neergedaald (vers 42)“? In dergelijke gevallen spreken zij niet over de hardheid en onmenselijkheid van zulk een taal.

72) Jo. 10, 17.

73) Jo. 15. 1 v. Cf. v. 4.

Cf. Ruch, art. cit. 999.

74) „Endlich setzt der Herrn in unseren Verse καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτόν hinzu, grade so, wie v. 39 und v. 40. Dort aber war die Auferweckung an die Bedingung des Glaubens geknüpft, was hier bestätigt wird (Philippi, o.c. 511)“. Cf. Ruch, art. cit. 1003.

In dit geval nu zijn de leerlingen juist geërgerd over de hardheid en onmenselijkheid: „Dit woord is hard; dat kan geen mens aanhoren!” Als het hier zou gaan over een beeld van geloof in- of van vereniging met Jesus, dan zouden de leerlingen niet op deze manier gereageerd hebben.

Zeker konden de Joden en zelfs Jesus' leerlingen deze woorden niet begrijpen als een beeld van het geloof in Jesus' lijden.

Zij konden zich niet eens voorstellen, dat Jesus lijden moest: „We hebben uit de Wet vernomen, dat de Christus in eeuwigheid blijft ⁷⁵⁾”. — Men denke hierbij aan de reactie van Petrus op de voorspelling van Jesus omtrent zijn lijden: „Dat nooit, Heer; zo iets zal U niet overkomen ⁷⁶⁾”.

Als Jesus bijzonder over zijn lijden had willen spreken, dan had Hij dit veel duidelijker moeten doen: zo konden de leerlingen het in ieder geval niet als een beeld van zijn lijden (geloof in zijn lijden) begrijpen.

3. *Men beroept zich te vergeefs op vers 63.*

Het blijkt ook niet uit de woorden, die Jesus sprak na afloop van zijn rede, dat Jesus zijn woorden symbolisch bedoeld had: „Het is de geest, die leven brengt; het vlees brengt niets daartoe bij. De woorden, die Ik tot u sprak, zijn geest en leven”. We hebben er reeds op gewezen, dat het onwaarschijnlijk is, dat Jesus eerst nu, op dit moment een nadere verklaring geeft, hoe men zijn woorden moet begrijpen: volgens bovenstaande uiteenzetting kan men dit vers niet als een argument voor de symbolische verklaring van de uitdrukkingen „vlees eten, bloed drinken” naar voren brengen.

Laten we echter veronderstellen, dat deze woorden wel een nadere verklaring geven van Jesus' rede. In dat geval kan men nog niet uit deze woorden afleiden, dat Jesus in beelden heeft gesproken. Men kan uit het feit, dat het vlees tot niets dient, geen nut heeft, onmogelijk afleiden, dat Jesus' vlees slechts een beeld is voor zijn lijden of iets dergelijks.

Deze woorden, toegepast op Jesus, zijn onwaar, of beter, deze woorden kunnen we niet op Jesus' vlees toepassen. Duidelijk blijkt dit uit het Johanneisch begrip van „vlees”. „Wat uit het vlees geboren is, is vlees (3, 6)”.

Jesus is niet uit het vlees geboren, maar uit God geboren: het Woord is vlees geworden; Jesus' mensheid is vol van de godheid, zoals we op iedere bladzijde van het Johannes-evangelie kunnen vinden. Het duidelijkst vinden we dit in de Proloog op zijn Evan-

⁷⁵⁾ Jo. 12, 34.

⁷⁶⁾ Mt. 16, 22.

gelie, waar Johannes heel scherp de vleeselijke geboorte stelt tegenover een geboorte uit God:

„Maar aan allen, die Hem ontvingen,
Gaf Hij de macht, Gods kinderen te worden;
Aan allen, die in Zijn Naam geloven,
Die niet uit bloed,
Noch uit de wil van vlees of man,
Maar die uit God zijn geboren.
Het Woord is vlees geworden,
En heeft onder ons gewoond!
En wij hebben zijn glorie aanschouwd:
Een glorie als van den Eengeborene uit den Vader,
Vol van genade en waarheid ⁷⁷⁾”.

Dus Jesus' mensheid, zijn vlees en bloed, zijn zeker van geest vervuld, derhalve leven-schenkend.

Vervolgens: uit het feit, dat Jesus' woorden geestelijk zijn, kan men afleiden, dat zij geestelijk moeten begrepen worden.

Geestelijk is echter geen synoniem van „overdrachtelijk, figuurlijk enz”. Ook de hergeboorte is geestelijk, maar daarom niet minder reëel. Niettegenstaande Nikodemus' opwerping, dat een man niet in de schoot van zijn moeder kan terugkomen, trekt Jesus geen woord terug over de noodzaak van het herboren worden, maar Hij herhaalt het met klem: „Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u: Zo iemand niet geboren wordt uit water en Geest, kan hij niet ingaan in het koninkrijk Gods ⁷⁸⁾”.

Hiermee valt een van de meest herhaalde objecties tegen de letterlijke zin van Jesus' woorden in de Johanneische rede. Vers 63 biedt geen argument om de symbolische verklaring te rechtvaardigen.

4. *Het onbevredigende van de symbolische verklaring.*

Ten slotte, de symbolische uitleg en verklaring bevredigt niet. We worden verplicht veel dingen in de tekst bij te denken, die er in werkelijkheid niet staan.

We denken b.v. aan volgende, reeds geciteerde tekst: „Het drinken van Christus' bloet, in onderscheidinge van zijn vlees te eten, betekent niet alleen in het algemeen door het geloof Christus' gehoorzaamheid aan te grijpen, maar ook in het bijzonder en bovenal de daat des geloofs omtrent zijn lijden te oefenen en zijne verdienste tot verzoeninge der zonden aan te vatten ⁷⁹⁾”.

Waar komt de distinctie vandaan, in het algemeen en in het bijzonder? Hoe kan men uit deze tekst afleiden, dat we Christus' ge-

⁷⁷⁾ Jo. 1, 12-14.

⁷⁸⁾ Jo. 3, 5.

⁷⁹⁾ cf. Lampe, o.c. 135.

hoorzaamheid moeten navolgen en dat we Jesus' verdiensten tot verzoening van onze zonden moeten aannemen?

Of neem b.v. de volgende uitleg: „Het vlees eten, dat is het heilig leven des Heeren geloovig beschouwen en dit leven in zich opnemen door den Heiligen Geest om het in zijn eigen leven weer te geven; het bloed drinken, dat is zijn geweldadigen dood beschouwen, die als losprijs van eigen zonden erkennen en zich de verzoevende kracht daarvan toeëigenen ⁸⁰⁾”.

We ontkennen niet, dat we al deze dingen moeten doen, maar we vragen ons toch heel ernstig af, hoe men dit alles uit de woorden „mijn vlees eten en mijn bloed drinken” kan afleiden. Waarom wijst Jesus' vlees niet op het lijden en zijn bloed wel, terwijl vlees en bloed naast elkander geplaatst worden juist zoals in de Instellings teksten en zoals op Kalvarie? Kan het vlees hier niet evengoed zijn overgeleverd lichaam zijn?

De allegorische uitleg is dus niet vrij van zeer subjectieve elementen. Daar komt nog bij, dat als de termen „Jesus' vlees eten en zijn bloed drinken” een beeld zouden zijn voor geloven in Jesus, dit een zeer duister beeld zou zijn. Datgene wat in dit hoofdstuk veel duidelijker en helderder gezegd werd ⁸¹⁾, nml. dat we in Christus moeten geloven, wordt hier in 'n onbegrijpelijk kleeid gestoken” ⁸²⁾.

Bovendien krijgen we een opeenhoping van beelden: nieuwe beelden zouden voorafgaande beelden verklaren en uitwerken. Als het levensbrood eten (zoals men dan wil) een beeld zou zijn van geloven, dan zouden de termen Jesus' vlees eten en zijn bloed drinken een beeld moeten zijn van het levensbrood.

Dit alles maakt de symbolische verklaring duister en onbevredigend. We mogen van Jesus niet veronderstellen, dat Hij zich zo duister en onbegrijpelijk heeft uitgedrukt.

Er blijft dus geen enkel argument over voor een oneigenlijke verklaring. Men kan niet bewijzen, dat we hier te doen hebben met beeldspraak. Derhalve ligt de letterlijke verklaring voor de hand.

§ 2. Argumenten voor de letterlijke zin

I. Jesus' woorden op zich genomen.

1. De eerste indruk van de tekst.

De hoofdidee, die heel het zesde hoofdstuk van het Johannes-evangelie beheerst, is, dat Jesus het ware brood is tegenover het

⁸⁰⁾ Godet, o.c. 520.

⁸¹⁾ Vgl. 6, 29; 40; 47.

⁸²⁾ cf. Zahn, o.c. 355.

manna, dat de Israëlieten in de woestijn van God mochten ontvangen. Welnu, het manna werd werkelijk gegeten, was een reëel voedsel. Dan moet ook Jesus werkelijk onze spijs zijn, wil Hij met recht in het manna een type van zijn Persoon zien.

Jesus zegt vervolgens uitdrukkelijk, eerst dat Hij een spijs zal geven, die blijft tot in het eeuwige leven, vervolgens, dat het brood, dat Hij geven zal, zijn vlees is voor het leven der wereld. Dat het hier gaat over Jesus' eigen vlees en niet over een beeld van zijn vlees, blijkt duidelijk uit de bijstelling: „voor het leven der wereld”. We hebben bij de Instellingsteksten bewezen, dat dergelijke uitdrukkingen alleen van Jesus' eigen vlees gezegd worden ⁸³).

De uitdrukkingen „mijn vlees eten en mijn bloed drinken” hebben maar één voor de hand liggende betekenis: de letterlijke. Dan is er niets moeilijks in gelegen: iedereen kan dit aanstonds verstaan. Men kan het hard vinden, maar onbegrijpelijk is het in geen geval. Deze zelfde indruk hebben ook de leerlingen: zij vinden Jesus woorden hard en niet om te aanhoren; dat kan alleen, als zij Jesus' woorden letterlijk begrepen hebben. Dus de eerste indruk van de teksten is zeker, dat Jesus werkelijk zijn vlees te eten wil geven en zijn bloed te drinken.

2. Jesus' woordkeus bevestigt deze indruk.

Christus' terminologie wordt steeds krachtiger: gebruikt Hij eerst het werkwoord ἐσθίω, dat, zoals we reeds aangaven, per se genomen, metaforische zin toelaat en meerdere malen in beeldspraak gebruikt wordt, in vers 54 en in volgende verzen, gebruikt Hij het werkwoord, τρώγω, dat veel sterker het idee „stuk bijten, opeten, kouden, knagen ⁸⁴)” weergeeft en nooit in symbolische uitdrukkingen voorkomt. Vergelijk slechts Mt. 24, 38, Joh. 13, 18: de enige plaatsen, waar dit woord in het Nieuwe Testament ook gebruikt wordt.

We mogen hier herinneren aan de exegese van vers 56: daar wordt niet gezegd, dat Jesus' vlees een spijs is bij uitstek, de ware spijs, maar dat Jesus' vlees spijs is in de echte betekenis van het woord, dus werkelijk spijs, spijs zonder de minste twijfel of schijn. Hetzelfde geldt van Jesus' bloed als drank ⁸⁵).

Dit zijn gegevens, die de letterlijke interpretatie niet alleen mogelijk maken of rechtvaardigen, maar absoluut eisen. Hier kan men redelijkerwijze niet aan twijfelen.

⁸³) Hoofdstuk IV, pag. 100.

⁸⁴) Cf. Lagrange, o.c. 184.

⁸⁵) Vgl. commentaar op deze verzen.

3. De nadruk, waarmee Jesus spreekt.

Er wordt niet terloops en in het voorbijgaan gesproken over deze kwestie, maar minstens viermaal achtereen herhaalt Jesus zijn woord over het vlees eten en het bloed drinken.

Dit herhalen geschiedt, terwijl de Joden aan het twisten zijn, wat Jesus' woorden beduiden: we kunnen veronderstellen, dat er onder de Joden verschil van mening was omtrent de betekenis van Jesus' woord, want de Evangelist merkt op: „Maar de Joden twistten onder elkander”.

Welnu, ondanks deze moeilijkheden, blijft Jesus zijn woorden herhalen. Hij laat op geen enkele wijze uitkomen, dat we hier te doen hebben met een beeld; Hij voegt geen woord verklaring aan zijn uitdrukkingen toe. Integendeel, in plaats van een belofte, een voorzeggen van een toekomstige daad, zoals in vers 51, volgt thans een zeer uitdrukkelijk bevel: Gij zult mijn vlees eten. . . „Zo gij het vlees van den Mensenzoon niet eet en zijn bloed niet drinkt, dan hebt gij het leven niet in u”.

4. Leven of dood.

Jesus' woord moet duidelijk zijn — en dat is het alleen in de letterlijke interpretatie — want het gaat hier niet over een zaak van bijkomstig belang, het gaat hier over een eerste levensvereiste. De goddelijke Leraar wil ons niet alleen iets leren, wat nuttig kan zijn voor ons leven: maar Hij geeft hier een bevel, waaraan de grootst mogelijke consequenties verbonden zijn.

Jesus' vlees moet gegeten, zijn bloed gedronken worden; wanneer men aan dit bevel geen gehoor geeft, dan mist men het leven, niet een aards, kortstondig leven, maar het eeuwige leven.

De opvolging van dit bevel is dus van het hoogste belang: het gaat over leven, eeuwig leven of dood, eeuwige dood. Het is niet iets, waarmee men kan spelen, waarbij men iets kan riskeren; het is een zaak van primair belang, een levenskwestie.

In dit geval is het toch te dwaas om te durven veronderstellen, dat Christus zo'n bevel zou geven in beeldspraak, in duistere beeldspraak en dat nog wel terwijl de Joden onder elkander aan het twisten zijn, wat Jesus' woorden betekenen.

Een dergelijk bevel eist een welomschreven, heldere uiteenzetting. Welnu, er is niet de minste moeilijkheid, wanneer men de woorden letterlijk opneemt, terwijl beeldspraak heel wat omschrijvingen vraagt (zoals uit de vorige paragraaf voldoende blijkt), terwijl we bij beeldspraak de teksten een uitleg opdringen, die er op geen enkele wijze in uitgedrukt ligt.

Dat kan men, als men redelijk en eerlijk wil zijn, onmogelijk hou-

den. Er kan in dit geval niet de minste twijfel bestaan over de letterlijke interpretatie.

Men werpt hier tegen op, dat dan de Eucharistie absoluut noodzakelijk is, terwijl deze noodzakelijkheid door de noodzaak van het Doopsel uitgesloten is ⁸⁶).

Deze moeilijkheid echter kan gemakkelijk ondervangen worden.

Door het Doopsel worden we geestelijk herboren en ontvangen we een nieuw, geestelijk leven. Dit is natuurlijk een allereerste eis: voordat men herboren (geboren) is, leeft men niet, behoeft men niet te eten of te drinken.

Hier in deze teksten gebruikt Jesus de termen: eten en drinken, zijn vlees is spijs, zijn bloed is drank. Dat veronderstelt, dat men leeft, dat er een leven is, dat gevoed moet worden.

Derhalve doet de noodzakelijkheid van de H. Eucharistie geen afbreuk aan de noodzakelijkheid van het Doopsel, maar veronderstelt deze. Zoals het echter nodig is voor de instandhouding van het natuurlijk leven, dat het gevoed wordt, zo kan ook ons geestelijk leven niet blijven bestaan, zonder dat wij geestelijk gevoed worden, zonder dat wij derhalve Jesus' vlees eten en zijn bloed drinken.

Als we dus acht slaan op de woorden, die Jesus gebruikt, zijn manier van zeggen, de termen, die Hij daarbij gebruikt, de klem, waarmee Hij herhaalt en beveelt, de belangen, die daarbij op het spel staan, dan kan men niet anders dan deze woorden letterlijk opnemen: dan bestaat er geen twijfel over het feit, dat we werkelijk Jesus' vlees moeten eten, dat we werkelijk zijn bloed moeten drinken.

De indruk, die de woorden op zich reeds op ons maken, wordt wederom bevestigd door de bijzondere omstandigheden van dit gesprek.

II. De bijzondere omstandigheden bevestigen deze verklaring.

1. De handelwijze van Jesus als leraar.

Als we het evangelie van den H. Johannes doorbladeren en daar letten op Jesus' methode van onderricht, dan valt het op, dat, wanneer de toehoorders moeilijkheden maken over Jesus' leer en zijn woord verkeerd begrijpen, Jesus aanstonds zijn leer verduidelijkt, de verkeerde opvattingen corrigeert enz.

Van de andere kant, als er moeilijkheden gemaakt worden, maar de leer goed begrepen is, dan stelt Hij zijn leer opnieuw voor, in-

⁸⁶) „De Evangelist kan naar de Johanneische Theologie het eeuwige leven niet van het genot van het Avondmaal afhankelijk gesteld hebben, cf. 5, 24; 6, 40 en 47. (Baljon, 120)“.

Die Beziehung unseres Verses auf das Abendmahl würde zu dem hyperlutherischen Satze von der unbedingten Heilsnotwendigkeit des Sacramentes führen (Philippi, 510)“.

sisteert met meer klem, en tracht zijn toehoorders tot onderwerping van hun verstand te brengen.

Tegenover Nicodemus b.v. verklaart Jesus heel nadrukkelijk de wedergeboorte van den mens. Als Nikodemus dit grof zinnelijk begrijpt, dan wijst Hij hem op zijn verkeerd begrijpen; Jesus blijft echter insisteren, dat de mens opnieuw moet geboren worden: daar trekt hij geen woord van terug en Hij wijst op de absolute noodzaak. Als Jesus tot de Apostelen, die Hem spijzen komen aanbieden, zegt: „Ik heb een spijs te eten, die Gij niet kent” en de Apostelen deze woorden letterlijk opvatten en zich afvragen, of misschien iemand Hem voedsel heeft aangeboden, dan wijst Jesus hen aanstonds op het foutief begrijpen van zijn woorden ⁸⁷⁾.

Hier hebben we een dergelijk geval.

Jesus blijft insisteren niettegenstaande de moeilijkheden: zijn woord, zoals we reeds opmerkten, neemt toe in kracht en klem. Op geen enkele wijze laat Hij uitkomen, dat er een vergissing in het spel is. Evenals tegenover Nikodemus, laat Jesus hier horen, dat deze spijs en deze drank niet bedoeld zijn voor het lichaam, maar voor de ziel.

Welnu, als de wedergeboorte reëel en werkelijk is, waarom zou de voeding van dit nieuwe leven dan slechts een beeld zijn? Neen, als we letten op Jesus' methode van onderricht, zoals deze beschreven wordt in het Johannes-evangelie, dan vinden we daarin weer een nieuw bewijs, dat Jesus' woorden letterlijk moeten worden opgevat.

2. *Het gedrag der toehoorders.*

De Joden en de leerlingen begrijpen Jesus' woord over het eten van het vlees en het drinken van het bloed letterlijk: daarover kan geen twijfel bestaan. Zij begrijpen het zelfs ruw weg, grof zinnelijk, zoals Nikodemus de wedergeboorte begreep: „Hoe kan een mens geboren worden, wanneer hij reeds op leeftijd is”? Zo horen we hier de vraag: „Hoe kan Deze ons zijn vlees te eten geven”?

Hieruit is dan ook de uitdrukking ontstaan van de z.g. kafarnaitische uitleg, die de voorstanders van de oneigenlijke zin degenen verwijten, die deze woorden letterlijk uitleggen. Alleen Lampe, voor zover we weten, betwijfelt, dat de Joden het zo verstaan hebben ⁸⁸⁾.

Dit laatste echter mist alle grond. De woorden „zoals deze hier

⁸⁷⁾ Jo. 4, 32. Cf. Ruch. 999.

⁸⁸⁾ Lampe, o.c. 131. „Door die zelve reden zoude ik oordelen dat hier ook de twiststrijt niet daaruit zij geboren dat de Joden nu verstaan hebben dat Jesus zijn eigen Vlees om te kauwen hebbe uitgeboden, maar dat zij gemeint hebben, dat Jesus zich wederom toegeëigent hebbe het welk het lot van enen enkelen mensse te boven ging”.

staan, laten geen twijfel toe: er wordt niet gesproken over een handeling van de kant der toehoorders (wat we toch mochten verwachten, wanneer het over een geloofsakte ging); er staat niet: „Hoe kunnen wij zijn vlees eten?“, maar: „Hoe kan Deze ons zijn vlees te eten geven“.

Het gaat dus over een handeling van Jesus.

Kan men nu zeggen, — in de veronderstelling, dat de Joden hier ook in beeld spreken — dat, als wij geloven, Christus ons zijn vlees te eten geeft? In dat geval zou men minstens moeten zeggen, dat wij Christus' vlees eten. En hoe kunnen we achterhalen, dat de Joden hun woorden niet letterlijk bedoeld hebben? Als zij opwerpingen maken, dan zijn deze steeds duidelijk; dan behoeven we daar geen omhaal van woorden te zoeken.

Maar als deze woorden — Jesus' vlees eten — door de Joden letterlijk worden opgevat, en dat wordt toch door het grootste gedeelte der exegeten, ook der voorstanders van de oneigenlijke uitleg, toegegeven, waarom moet dan deze zelfde uitdrukking als Jesus deze bezigt figuurlijk worden opgevat? Ook dit is weer inconsequent. Zoals we bij de leer van St Paulus reeds aangaven ⁸⁹⁾, probeert men steeds de teksten te forceren, als men door deze teksten gedwongen wordt de werkelijke tegenwoordigheid van Jesus' lichaam en bloed in het Avondmaal te aanvaarden. Zo ook hier: de Joden gebruiken dezelfde uitdrukking: dan is het letterlijk; Jesus gebruikt dit woord en dat moet figuurlijk verstaan worden.

Hoewel de Joden het letterlijk begrijpen, en zij dergelijke taal hard en onmenselijk vinden, doet Jesus niet de minste moeite om hen op hun vergissing attent te maken. (En zij moeten zich toch vergist hebben in de veronderstelling van de oneigenlijke verklaring). Als enig antwoord op alle moeilijkheden, volgt een beroep op Jesus afkomst en op de waarde van zijn woord.

We mogen van Jesus, den Zoon van God, niet veronderstellen, dat Hij de Joden in dwaling wil brengen, terwijl hier alles met een enkel woord kon voorkomen worden en in ieder geval verbeterd.

De leerlingen verlaten den Meester, omdat 'n dergelijk woord hun onmenselijk toeschijnt. Jesus roept hen niet terug, maar Hij laat hen gaan. Ja, Hij vraagt zelfs aan zijn Apostelen, of ook zij willen heengaan. En dat alles zou dan gaan om een misverstand, omdat de leerlingen Jesus' woord verkeerd begrepen hebben. Dat kan niemand aanvaarden.

Wij mogen dus met recht concluderen, dat daar, waar reeds de teksten en woorden op zich genomen een letterlijke verklaring opeisten, deze verklaring heel sterk door de omstandigheden bevestigd

⁸⁹⁾ cf. Hoofdstuk VI, pag. 146-147.

wordt. Jesus, de Zoon van God, kan zijn toehoorders niet op een dergelijke wijze in dwaling brengen. Zijn gehele Persoonlijkheid zowel als de handelwijze van zijn toehoorders rechtvaardigen alleen de letterlijke verklaring van de teksten.

III. De overeenkomst van de Johanneische teksten en de Instellingsverhalen der Synoptici.

De letterlijke en realistische verklaring van de Johanneische rede vloeit ten slotte voort uit de opvallende overeenkomst van deze teksten met de Instellingsteksten, waavan het vast staat, dat zij in letterlijke zin moeten worden uitgelegd.

Bij het Avondmaal biedt Jesus zijn lichaam aan als spijs: Neemt en eet, dit is mijn lichaam; Hij gaf hun zijn bloed als drank met de woorden: Drinkt allen hieruit; want dit is mijn bloed van het Verbond, dat wordt vergoten voor velen tot vergiffenis der zonden ⁹⁰⁾.

Hier belooft Jesus, dat Hij brood zal geven, dat zijn vlees is; Hij beveelt, dat men zijn vlees moet eten en zijn bloed moet drinken. Er is niet het minste verschil tussen beide gevallen: wat bij het Avondmaal geschiedt, wordt hier beloofd en voorzegd.

Er bestaat dus een opmerkelijke overeenkomst tussen het Avondmaal en Johannes VI. Deze overeenkomst is zo opvallend, dat deze niet alleen door alle Katholieken en Lutheranen, maar ook door het overgrote deel der onafhankelijke critici wordt aanvaard. Ja, zelfs meerdere Calvinisten nemen nog een indirect verband aan tussen het Avondmaal en deze rede, zoals we in het begin hebben aangegeven. Hierover kan dus evenmin twijfel bestaan.

Dit is echter tevens een nieuwe en laatste reden om vast te houden aan de letterlijke interpretatie van Jesus' uitdrukkingen. Als we weten, dat Jesus ons bij het Avondmaal werkelijk zijn Lichaam te eten geeft en zijn bloed tot drank, dan heeft Hij dit ook te voren kunnen aankondigen ⁹¹⁾.

In Johannes VI vinden we derhalve een voorbereiding op het laatste Avondmaal: wat hier beloofd wordt en aangekondigd, vindt in het Avondmaal zijn vervulling.

De termen dus van dit hoofdstuk, waar gesproken wordt over het eten van Jesus' vlees en het drinken van zijn bloed, kunnen alleen in letterlijke zin worden begrepen.

En hierin ligt tevens de vermoedelijke reden, waarom Johannes ons het Avondmaal zelf niet verhaalt. Duidelijk genoeg immers ligt het in het voorafgaande opgesloten. Op echt johanneische wijze, bespiegelend en beschouwend, verhaalt de Evangelist ons van Je-

⁹⁰⁾ Mt. 26, 26-28.

⁹¹⁾ Vgl. Vosté, o.c. 200.

sus' grootste liefdedaad, van de (toekomstige) Instelling van de H. Eucharistie, waarmee zijn lezers door de synoptische overlevering en de liturgische praktijk reeds lang op de hoogte waren.

Art. 3.

DE BETEKENIS VAN HET WOORD „BROOD” IN JESUS' REDE

Bij de behandeling van het zesde hoofdstuk van het Evangelie van den H. Johannes moeten we nog de vraag onderzoeken: wat is de betekenis van het woord „brood”, dat Jesus in zijn verschillende openbaringen gebruikt? In hoeverre is dit woord gekozen met het oog op de H. Eucharistie?

Vele exegeten houden, dat dit woord in het eerste gedeelte alleen gebruikt wordt om uit te drukken, dat Christus ons geestelijk voedsel wil zijn; in het tweede gedeelte zou het op de H. Eucharistie betrekking hebben. Naar aanleiding hiervan (en van andere kwesties) verdelen zij Jesus' rede in twee delen: in het eerste gedeelte wordt niet direct gesproken over de H. Eucharistie; in het tweede gedeelte spreekt Jesus uitdrukkelijk over dit mysterie ⁹²⁾).

Het lijkt ons echter meer waarschijnlijk, dat heel deze rede een eenheid vormt, zoals wij in onze voorafgaande uiteenzetting trachten aan te tonen ⁹³⁾. Dit zal nog duidelijker uitkomen, als we kunnen aantonen, dat de term „brood” in heel Jesus' rede eenzelfde betekenis heeft. Wij geloven, dat de moeilijkheden, die hiertegen gemaakt worden, voor een groot gedeelte ontstaan, doordat men niet voldoende aandacht schenkt aan de vraag, wat we in de johanneische rede precies onder „eucharistisch brood” te verstaan hebben. Daarom willen we hiervan uitgaan bij de behandeling van dit probleem.

1. De zin van het woord „brood” in de derde openbaring.

Nu we vastgesteld hebben, dat de uitdrukkingen „mijn vlees eten en mijn bloed drinken” in letterlijke zin moeten worden opgenomen en zeker betrekking hebben op het Avondmaal, volgt hier aanstonds uit, dat de term „brood” in dit gedeelte een toespeling bevat op het brood, dat Jesus bij het Laatste Avondmaal in zijn hand nam. Immers, Jesus zegt uitdrukkelijk, dat het brood, dat Hij geven zal, zijn vlees is, evenals Hij, bij de Instelling, van het brood, dat Hij in zijn

⁹²⁾ Zo b.v. Calmet, Calmes, Fillion, Knabenbauer, Lagrange, Vosté e.a.

⁹³⁾ Vgl. Ruckstuhl,, art. cit. 309 ff., bijz. 328-329.

hand hield, zeide: „Dit is mijn Lichaam”. De lezers van het Evangelie van Johannes, die de Synoptici kenden en op de hoogte waren met de eucharistische praxis, konden hier slechts denken aan „het brood, dat wij breken, dat een deelgenootschap is aan het Lichaam van Christus”.

De term „brood” bevat derhalve een toespeling op het brood van het Laatste Avondmaal; we zouden willen zeggen: dit woord is gekozen met het oog op het gebeuren van het Laatste Avondmaal.

We kunnen verder gaan en ons afvragen: bedoelt Jesus met deze term meer dan een eenvoudige toespeling? Wil Jesus hier misschien iets openbaren over de wijze, waarop Hij ons zijn vlees te eten wil geven? Bedoelt Hij met dit brood de eucharistische gedaante, waaronder Hij ons zijn lichaam zal wegschenken?

Dit lijkt ons onwaarschijnlijk. Jesus wil ons hier niet openbaren, op welke wijze Hij ons zijn vlees en bloed wil aanbieden. In vers 58 immers zegt Jesus als conclusie van het voorafgaande: „Dit (derhalve Jesus, want: „wie Mij eet” . . . vers 57) is het brood, dat uit de hemel is neergedaald”. Over de beker wordt derhalve niet gesproken: de term „brood” omschrijft de eucharistische maaltijd in zijn geheel. Daarom geloven wij, dat de term „brood” hier dezelfde betekenis heeft als de woorden „spijs en drank” van vers 55. De goddelijke Leraar wil hiermee uitdrukken, dat Hij ons wil voeden met Zich zelf. De term „brood” wordt hierbij slechts gebruikt als antitype van het manna en als een stille voorbereiding op de eucharistische maaltijd, waarbij Jesus zich onder de gedaante van brood zal wegschenken.

2. De zin van „brood” in de twee voorafgaande openbaringen.

Wanneer we zo het „brood” als een beeld beschouwen, waardoor Jesus wil uitdrukken, dat Hij ons wil voeden met Zich zelf, blijft er geen reden over om aan deze term in het eerste gedeelte een andere betekenis toe te kennen. Er is ook geen enkel bezwaar om aan te nemen, dat Jesus juist vanaf het begin dit woord gekozen heeft om zijn toehoorders vertrouwd te maken met het idee, dat Hij de gelovige wilde spijzen met zich zelf en hen zo langzamerhand wilde voorbereiden op het Mysterie van de H. Eucharistie.

Zo komt de eenheid van dit hoofdstuk tot zijn volle recht.

De exegeten, die twee onderscheiden delen aannemen, geven geen bevredigende verklaring van deze sterk uitgesproken litteraire eenheid: immers driemaal achtereen plaatst Jesus zich als het ware levensbrood tegenover het manna, dat de vaders aten en dat hen niet voor de dood behoedde; driemaal achtereen zegt Hij dat Hij het ware levensbrood is, dat het leven schenkt, eeuwig leven. Waar-

om zou dit beeld van het manna en het levensbrood de eerste twee keren niet eucharistisch zijn en de derde maal wel? Johannes verbindt bovendien, zoals we reeds hebben uitgelegd, zelf heel de rede door ten slotte weer terug te komen op het geloof en door in vers 65 uitdrukkelijk te verwijzen naar de eerste openbaring.

Als we met Lagrange veronderstellen, dat deze rede op verschillende tijden is uitgesproken (waar o.i. geen bezwaren tegen zijn ⁹⁴), als Johannes derhalve zelf verschillende toespraken verbonden heeft en bij elkander heeft geplaatst, dan kan hij dat slechts gedaan hebben, omdat hij meende, dat deze toespraken werkelijk een eenheid vormden en bij elkander hoorden, omdat hij er een eenheid van gedachten in vond.

Jesus heeft dus vanaf het eerste woord van de rede, die Hij te Kafarnaum sprak, gezinspeeld op de H. Eucharistie: de spijs, die de Mensenzoon zal geven, is niets anders dan Hij zelf, zijn eigen vlees en bloed.

3. Algemene conclusie van dit hoofdstuk:

De leer van den H. Johannes over de H. Eucharistie.

In het zesde hoofdstuk van zijn evangelie beschrijft Johannes ons — dit mogen we thans concluderen na ons voorafgaand onderzoek — hoe Jesus zijn leerlingen heeft voorbereid op het mysterie van de H. Eucharistie.

Geleidelijk aan heeft Hij hen met deze waarheid vertrouwd gemaakt. Het wonder der broodvermenigvuldiging, waarbij Jesus duizenden met weinig broden spijzigde, was slechts een onvolmaakt beeld van de maaltijd, die Hij de zijnen voor hun zieleleven bereidde: zoals Hij hier met weinige broden duizenden spijzigde, zo geeft Hij zich zelf aan allen geheel weg als spijs.

De wondervolle overtocht over het meer demonstreerde een keer te meer, dat Jesus niet door de gewone natuurwetten was gebonden.

Dan volgt Jesus' uiteenzetting over het „Brood des levens”. In een drievoudige openbaring beschrijft Hij telkens duidelijker, hoe Hij zich zelf de zijnen als spijs bereidt.

Jesus is het ware brood des levens, wijl Hij de van God gezondene is, door den Vader aan de wereld geschonken (32, 33, 35).

Jesus is levensbrood en derhalve moet Hij gegeten worden (50).

Jesus is levensbrood, want Hij spijzigt ons met zijn eigen Vlees en Bloed. Zijn Vlees immers is waarlijk spijs, zijn Bloed is waarlijk drank (55).

Deze spijs is geen materieel, stoffelijk voedsel voor het lichaam:

⁹⁴) Cf. Lagrange, o.c. 195.

maar een geestelijk voedsel voor onze zielen. We eten geen dood vlees, maar levend brood (51). Jesus' Vlees eten en zijn Bloed drinken staat gelijk met Jesus in ons op te nemen (57).

Dit blijkt nog meer uit de uitwerkselen: de H. Eucharistie geeft ons het ware, eeuwige leven; zij legt in onze lichamen een onderpand voor onze toekomstige verrijzenis; zij verenigt ons met Jesus en in en door Jesus met den Vader (53, 54, 56, 57).

Dit eten is absoluut noodzakelijk om ons zieleleven in stand te houden: zonder dit voedsel is leven onmogelijk (53-54).

Om Jesus als Levensbrood te kunnen ontvangen, moeten we geloven in Jesus' zending. Hiervan is Jesus uitgegaan in zijn eerste openbaring: dit is de reden, waarom de leerlingen blijven of zich terugtrekken.

Alleen de gelovige is in staat om het mysterie van de H. Eucharistie te aanvaarden en de verwerping van dit geheim leidt uiteindelijk tot de verwerping van heel Jesus' Persoon.

Zo vinden we reeds in deze bladzijden van het Evangelie, dat de H. Eucharistie het „mysterium fidei” is, het geheim van het geloof.

HOOFDSTUK VIII.

HET OFFERKARAKTER VAN HET AVONDMAAL

Inleiding.

De grote hervormers, Luther, Zwingli en Calvijn, hebben eenstemmig het offerkarakter van het Avondmaal ontkend. Kort en duidelijk vinden we dit geformuleerd in de vijfde these van Bern: „De Mis, zoals deze heden in gebruik is, waarin Christus aan God, den Vader, wordt aangeboden als een offer voor de zonden van levenden en doden, is in strijd met de Schrift, een belediging voor het allerheiligste Offer, Lijden en Sterven van Christus en om de misbruiken verfoeilijk voor God ¹⁾”.

Dergelijke felle klachten lezen wij ook in werken van later tijd: „De aandacht van den gelovige wordt van Christus en zijn kruis

¹⁾ Buiten de literatuur, opgegeven in het inleidende hoofdstuk, kan men speciaal over deze kwestie, naslaan:

Dorsch, Emil S. J., Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt. - Eine dogmatisch-patristische Untersuchung zur Abwehr. In: Veröffentlichungen des biblisch-patristischen Seminars zu Innsbruck, Innsbruck, 1909.

Franzelin, J. B., Tractatus de Ss. Eucharistiae Sacramento et Sacrificio, Rome, Turijn, 1868.

Héris, Ch. V. (O.P.) Le Mystère du Christ. (La pensée thomiste, II) Paris 1927.

Hugh Mc., The essence of the Sacrifice of the Mass and Scripture, in: Catholic Biblical Quartely 1 (1939) 15-43.

Jeremias J., Das paulinische Abendmahl eine Opferdarbringung? in: Theol. Studien und Kritiken, 108 (1937-38) 121-141.

Kattenbusch, F. Messe, dogmengeschichtlich. In: Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche, XII, Leipzig 1903 (3. Aufl.); Neutest. Ideen, kol. 669-671.

Lamiroy, Henricus. De essentia Ss. Missae Sacrificii dissertatio, Leuven, 1919.

Paterson, W. P. Sacrifice (The Sacrifice of the Christian life.) in: A Dictionary of the Bible, IV, Edinburg, 1902, kol. 346" - 348'.

Ruch, C., La Messe d'après la Sainte Ecriture, D.T.C., X, kol. 795-863, Parijs, 1928.

Wieland, Dr. Franz. Der vorirenäische Opferbegriff, in: Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München III. 6. München, 1909.

Voor de leer van Luther, Zwingli en Calvijn:

Luther, Martin. De Captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, Werke, Weimar, 1888, 6. Bd., 398-477.

Sermon von dem Neuen Testament, d.i. von der heiligen Messe, E. A., 27 Bd., 139-173 (Erlangen, 1833).

Zwingli, Huldreich. De canone missae epichiresis, C.R. 89, pag. 552-608.

Adversus Hieronymum Emserum antibolon, C.R. 90, pag. 230-287.

Calvijn, Joannes. Institutio Christianae Religionis, Lib. IV, cap. XVIII. (De Missa Papali.), Uitgave van Petrus Barth, vol. V, pag. 417-435.

Voor de hier geciteerde tekst, cf. Inleidend hoofdstuk, noot 24.

afgeleid en naar den priester en zijne mis heengeleid . . . 2)”. „En daarom moet men geen altaar gebruiken: Certissimum est, everti Christi crucem, simulac erigitur altare 3)”.

Dat de verwerping van het Avondmaalsoffer nog steeds de gemeenschappelijke leer is van alle niet Katholieke Kerken, blijkt wel uit de rapporten van de Wereldconferentie der Kerken te Oxford en Edinburg: „Indien men onder „offer” verstaat, wat onze Heer en Zijn volgelingen en de oude kerk er onder verstonden, dan houdt het in niet slechts zijn dood, maar de gehoorzaamheid betoond in heel Zijn aardse bediening, Zijn verzezen en ten hemel gevaren leven, waarin Hij nog steeds Zijns Vaders wil volbrengt en altijd leeft om voor ons te bidden. Zulk een offer kan nimmer herhaald worden, maar het wordt verkondigd en voorgesteld in de eucharistische handeling van de gehele Kerk, wanneer wij tot God komen in Christus bij de Eucharistie of des Heren Avondmaal . . . 4)”.

Het Concilie van Trente heeft tegenover dit loochenen van het offerkarakter van de H. Eucharistie scherp en duidelijk de officiële leer der Katholieke Kerk uiteengezet:

„In de H. Mis wordt aan God een waar en eigenlijk offer opgedragen 5)”.

„Christus heeft in het Avondmaal een blijvend offer ingesteld: het is dezelfde Offerande, dezelfde Priester als op het Kruis, alleen de wijze van offeren verschilt 6)”.

De Catechismus, uitgegeven op last van hetzelfde Concilie, spreekt van „unum idemque sacrificium, een en hetzelfde offer 7)”.

Hetzelfde, wat op het Kruis geschiedde, heeft derhalve volgens de Katholieke leer onder of bij het Avondmaal plaats, zij het ook op een andere wijze:

Op het Kruis immers offerde Christus zich bloedig, hier is het een onbloedige offerande.

Op het Kruis werd Christus geslachtofferd in zijn eigen menselijke gedaante; bij het Avondmaal geschiedt dit onder de gedaanten van brood en wijn.

Op het kruis offerde Christus zich zelf zonder tussenkomst van

2) Bavinck, o.c. 551.

3) Bavinck, o.c. 542, cf. *Institutio Chr. Rel.*, IV, 18, 3.

4) Rapporten van de wereldconferentie der Kerken te Oxford en Edinburg 1937. Utrecht (1937), pag. 235.

5) Cf. Denzinger, gec. uitg., No. 948, Can. 1. „Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari: A.S.”

6) „Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit. (Denzinger, 940)” Vgl. Cap. 1 et 2 in hun geheel; Denzinger, 938-940.

7) Gec. uitgave, pag. 232. „Unum itaque et idem sacrificium esse fatemur, et haberi debet, quod in missa peragitur, et quod in cruce oblatum est . . .”

andere personen: bij het Avondmaal offert Christus zich door de bediening van de priesters. Immers, Jesus heeft in zijn Kerk de Apostelen en hun opvolgers tot priesters aangesteld van het Nieuwe Verbond en aan hen met de woorden: Doet dit tot mijn gedachtenis, de opdracht gegeven dit offer op te dragen ⁸⁾.

Het Misoffer ten slotte ontleent zijn waarde, zijn reden van bestaan en zijn volle betekenis aan het Kruisoffer: door het Misoffer wordt ons het bloedige Kruisoffer voor ogen gesteld en de gedachtenis ervan tot het einde der eeuwen bewaard.

Naar aanleiding van deze leer, zouden we willen onderzoeken, welke basis de Schriftuur biedt voor deze geloofspunten. Want, wat door de Katholieken als waarheid wordt aanvaard, wordt gemeenschappelijk en fel door de anderen bestreden: niet alleen ontkent men, dat de H. Schrift spreekt over het Misoffer, maar men beweert zelfs, dat het Misoffer met de H. Schrift in flagrante tegenspraak is.

Wat is derhalve de leer van de H. Schrift?

Nu kunnen we bij de beantwoording van deze vraag op verschillende wijze te werk gaan: we zouden kunnen beginnen met een schriftuurlijk onderzoek, naar wat eigenlijk een offer is, om dan na te gaan, of dit offerbegrip ook toepasselijk is op het Avondmaal. Dit lijkt ons echter een moeilijke en omslachtige methode: daarbij is het gevaar niet denkbeeldig, dat we vervallen in subjectivisme, dat we bij de ontleding van het offeridee punten toevoegen of achterwege laten, die anderen juist essentieel vinden.

Even moeilijk is het van een algemeen begrip uit te gaan: daarbij dreigt weer eenzelfde gevaar.

De eenvoudigste en veiligste methode is derhalve het Avondmaal te vergelijken met andere offers, vooral met offers en ritussen waarvan de Apostelen (die het eerste Avondmaal bijwoonden) aanstonds kunnen begrepen hebben, dat het offers waren; daarom willen we het Avondmaal vergelijken met het Kruisoffer. Immers, wanneer blijkt, dat beide (Avondmaal en Kruisoffer) met elkaar overeenkomen, dan bezitten we een stevige scripturistische basis voor het „unum idemque sacrificium”.

In deze zin willen we in een eerste artikel beschouwen, wat het Nieuwe Testament zegt van het Kruisoffer; in een tweede artikel onderzoeken de overeenkomst van Kruisoffer en Avondmaal in het algemeen; in een derde artikel nagaan, welke gegevens de Instellingsteksten, de eerste brief aan de Kerk van Korinthe en de brief aan de Hebreëen bieden voor het offerkarakter van het Avondmaal.

⁸⁾ Cf. Denzinger, no. 949. „Si quis dixerit, illis verbis: „Hoc facite in meam commemorationem”, Christum non instituisse Apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum: A.S.”.

HET KRUISOFFER

Om de overeenkomst van Avondmaal en Kruisoffer te kunnen vaststellen, dienen we ons eerst een helder begrip te vormen van het Kruisoffer: m.a.w. waarin bestond het Kruisoffer?

Deze vraag willen we beantwoorden met schriftuurlijke gegevens en ons daarbij zoveel mogelijk vrij houden van theologische verklaringen.

Eerst merken we op, dat er in de Evangelieën niet expliciet over het Kruisoffer als Offer gesproken wordt; de term „Priester en offer” in verband met Jesus' Persoon en met Jesus' lijden wordt er niet gebruikt.

Wel laten de Evangelisten uitkomen, dat Jesus vrijwillig de dood heeft willen ondergaan ⁹⁾, dat Jesus zijn leven geeft tot losprijs voor velen ¹⁰⁾, dat zijn Bloed wordt uitgestort tot vergiffenis van zonden, Verbondsbloed is ¹¹⁾; feiten, die een offer zeker niet tegenspreken, maar veeleer veronderstellen. Een Jood kan zich „bloed, dat uitgestort wordt tot vergiffenis van zonden” zonder offer niet voorstellen.

In Sint Paulus' brieven vinden we de eigenlijke offerleer reeds expliciet naar voren gebracht: „Christus heeft u liefgehad en heeft Zich voor ons overgegeven als gave en offer, tot een lieflijke geur voor God ¹²⁾”, welke termen zonder enige twijfel heenwijzen naar de offers van het Oude Verbond, offers in eigenlijke zin ¹³⁾.

Het duidelijkst echter vinden we deze leer uitgewerkt in de brief aan de Hebreëen, waar dit ex professo wordt behandeld.

Hier wordt de analogie van het Kruisoffer met de offers van de Oude Wet nader omschreven.

God heeft Christus een lichaam bereid (10, 5) en dat Lichaam heeft Jesus ten offer gebracht: „Uit kracht van die wil zijn wij eens en vooral door het Offer van het Lichaam van Jesus Christus geheiligd (10, 10)”.

Dit offer heeft Jesus gebracht door het vergieten van zijn Bloed: „Maar Christus, optredend als Hogepriester der toekomstige goe-

⁹⁾ Cf. Mt. 26, 52-56. Vgl. Jo. 10, 17-18.

¹⁰⁾ Mt. 20, 28. l.p.

¹¹⁾ Mt. 26, 28 l.p.

¹²⁾ Efes. 5, 2.

¹³⁾ Vgl. Ex. 29, 25; Lev. 1, 9, 13, 17 enz.

deren, is het heiligdom binnengegaan door de grotere en volmaaktere Tabernakel, welke niet met handen gemaakt is, — dat wil zeggen, welke niet tot deze schepping behoort; — niet door het bloed van bokken en kalveren, maar door zijn eigen Bloed; eens voor altijd, daar Hij een eeuwige verlossing verworven had. Want zo het bloed van bokken en stieren, en de besprenkeling met as van een koe, de onreinen heiligt tot de reinheid van het vlees, hoeveel te meer zal dan het Bloed van Christus, die door een eeuwigen Geest Zich als smetteloos Offer opdroeg aan God, ons geweten reinigen van dode werken tot de dienst van den levenden God ¹⁴⁾”.

Uit deze teksten blijkt, dat we het Kruisoffer moeten zien in het licht van de Oud-testamentische opvattingen, willen we de Nieuw-testamentische schrijvers begrijpen.

Het feit, dat Jesus gestorven is *door zijn Bloed te vergieten*, is voor een Jood niet iets bijkomstigs, maar een zeer wezenlijk bestanddeel van het offer. Zonder bloedstorting is voor hem het offer niet denkbaar. Deze bloedstorting had plaats bij alle bloedige offers. De reden hiervan hebben we reeds aangegeven: het bloed is de beste en rijkste gave, wijl in het bloed het leven verankerd ligt ¹⁵⁾.

Vandaar dat in heel de Nieuw-testamentische literatuur een bijzondere kracht wordt toegekend aan Jesus' Bloed:

„Door Christus' Bloed zijn we gerechtvaardigd ¹⁶⁾; door Jesus' Bloed bezitten we de verlossing ¹⁷⁾; door Jesus' Bloed zijn de Heidenen nabij gekomen ¹⁸⁾. Door het Bloed van zijn kruis heeft Hij vrede gebracht ¹⁹⁾. Door het kostbaar Bloed van Christus zijn wij vrijgekocht ²⁰⁾. Door zijn Bloed zijn wij van de zonde verlost ²¹⁾”. Om het vergieten van zijn Bloed wordt het Lam in de hemel verheerlijkt: „Waardig zijt Gij, het boek te ontvangen, en zijn zegels te breken, want Gij zijt geslacht geworden, hebt (ons) met Uw Bloed voor God gekocht” . . . ²²⁾.

Het Kruisoffer kunnen we derhalve het beste zo beschrijven: Jesus heeft uit liefde tot ons vrijwillig zijn Lichaam aan den Hemelsen Vader opgeofferd door de gave van zijn leven, d.i. door het uitstorten van zijn Bloed.

Het Kruisoffer wordt vervolgens vergeleken met meerdere, bepaalde offers van het Oude Testament.

¹⁴⁾ Hebr. 9, 11-14.

¹⁵⁾ Cf. Lev. 17, 11; vgl. Hebr. 9, 18-22; Hoofdstuk III, pag. 78.

¹⁶⁾ Rom. 5, 9.

¹⁷⁾ Efes. 1, 7.

¹⁸⁾ Efes. 2, 13.

¹⁹⁾ Kol. 1, 20.

²⁰⁾ 1 Petr. 1, 19.

²¹⁾ Apoc. 1, 5.

²²⁾ Apoc. 5, 9.

Jesus heeft een zondeoffer gebracht: „God heeft Hem aange-
wezen als zoenoffer door het geloof in zijn Bloed ²³⁾”.

Jesus' Bloed wordt genoemd het Bloed van het Nieuwe Ver-
bond ²⁴⁾. Jesus' offer staat tegenover de offers (en het offerbloed),
die het eerste Verbond bekrachtigden ²⁵⁾.

Het Paaslam is ten slotte een voorafbeelding van Jesus' slacht
offering: „Want ook ons Pascha is geslacht: en dat is Christus ²⁶⁾”.

Door het Kruisoffer wordt derhalve het Nieuwe Verbond be-
krachtigd, wijl het een zondeoffer is, waardoor de zonden worden
vergeven: het brengt ons „bevrijding uit de macht der duisternis ²⁷⁾”
en aldus is Jesus het ware Paaslam.

Art. 2.

AVONDMAAL EN KRUISOFFER.

Een zekere verhouding tussen Kruisoffer en Avondmaal wordt
door alle theologen en exegeten van iedere richting aanvaard: wan-
neer echter deze verhouding nader bepaald moet worden, lopen,
zoals uit het inleidend hoofdstuk blijkt, de opinies uiteen.

De eerste en voornaamste factor bij de bepaling van de verhou-
ding en overeenkomst ligt in de vraag, of de woorden der Instelling
in eigenlijke of oneigenlijke zin moeten worden opgenomen: de-
genen, die slechts de oneigenlijke zin der Instellingswoorden aan-
vaardden, kunnen vanzelfsprekend in het Avondmaal niet meer zien
dan een beeld van het Kruisoffer.

Daar we deze kwestie hebben behandeld, en de eigenlijke, let-
terlijke verklaring van de Instellingsteksten thans als bewezen
mogen veronderstellen, hebben we hier alleen te onderzoeken, in
hoever het werkelijke Lichaam en het werkelijke Bloed in het
Avondmaal het Kruisoffer voorstellen.

Volgens de Nieuw-testamentische opvattingen bestaat het Kruis-
offer, zo concludeerden wij, in de gave, het offer van Jesus'
Lichaam door het uitstorten van zijn Bloed.

Welnu, in het Avondmaal geeft Jesus zijn werkelijk Lichaam
en zijn werkelijk Bloed; volgens zijn uitspraak zijn beide gescheiden.
Jesus getuigt immers van het brood, dat Hij in zijn handen houdt:

²³⁾ Rom. 3, 25. Voor commentaar en juiste zin van dit vers, cf. Lagrange,
Saint Paul, Epître aux Romains, 3 ed. Paris, 1922, pag. 75-76.

Vgl. Prat F., La Théologie de Saint Paul, II P. (5 Ed.), Paris 1929, pag. 214-224.
Cf. etiam Hebr. 9, 11-15; 1 Jo. 4, 10.

²⁴⁾ Hebr. 10, 29; 13, 20.

²⁵⁾ Hebr. 9, 15-20.

²⁶⁾ 1 Kor. 5, 7.

²⁷⁾ Kol. 1, 13.

„Dit is mijn Lichaam”; van de beker met wijn: „Dit is mijn Bloed van het Verbond . . .”

Krachtens deze woorden, die uitwerken, wat zij betekenen, dus krachtens deze werkelijke tegenwoordigheid van Lichaam en Bloed, gescheiden onder de gedaanten van brood en wijn, wordt reeds een natuurgetrouw beeld, een wezensgelijk becl'd van het Kruisoffer gegeven.

Deze overeenkomst wordt echter in de verschillende Instellingsteksten nog meer gespecificeerd.

Markus getuigt niet alleen, dat Jesus' Bloed in de kelk is, maar hij voegt er uitdrukkelijk aan toe: „dat voor velen wordt vergoten”. Hetzelfde lezen we bij Matteus. Dergelijke toevoegingen vinden we bij Lukas en Paulus ook voor het Lichaam: „dat voor u wordt (overgeleverd)”.

De participia ²⁸⁾ staan in het praesens: reeds op dit moment, bij het Avondmaal is het Bloed vergoten, zoals op het Kruis: is het Lichaam overgeleverd, zoals gedurende Jesus' lijden.

En al zouden deze participia als futura vertaald moeten worden, dan zou daardoor de band met het Kruisoffer niet minder innig zijn: integendeel, zij zouden dan uitdrukken, dat dit Lichaam hetzelfde is als dat van Kalvarië, dat morgen overgeleverd wordt; dit Bloed hetzelfde is, als dat van 't Kruis, dat morgen vergoten wordt.

Vervolgens drukken de praeposities ὑπὲρ en περὶ uit, dat Jesus' Lichaam om wille van de Apostelen gegeven, overgeleverd wordt, dus niet alleen, dat het aan de Apostelen wordt gegeven (Lk. Pl.); dat op dit ogenblik Jesus' Bloed vergoten is, niet alleen om wille van de Apostelen, maar om wille van velen (Mt. Mk.).

Het is derhalve een feit, dat Jesus door een vrijwillige handeling (niemand beweert, dat Jesus het Avondmaal moest instellen) aan de Apostelen zijn Lichaam aanbiedt, dat reeds op dit ogenblik is overgeleverd om wille van hen; en evenzo zijn Bloed, dat reeds thans vergoten is om veler heil ²⁹⁾.

Naar aanleiding hiervan zegt Sint Paulus: „Welnu, zo dikwijls gij dit brood eet en de kelk drinkt, verkondigt gij de dood des Heren ³⁰⁾”.

Zo dikwijls dus als men het Avondmaal viert, verkondigt men door Jesus' instelling de dood des Heren, alsof deze op dit moment plaats greep ³¹⁾.

²⁸⁾ Cf. Hoofdstuk III, pag. 69. Vgl. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*. o.c. pag. 544; id. *Ev. selon saint Marc*, 380.

²⁹⁾ „Schanz remarque avec raison la force de ce participe présent. C'est dès maintenant que le corps est donné, évidemment pour être immolé . . . (Lagrange, *Luc*, o.c. 544)”.

³⁰⁾ 1 Kor. 11, 26.

³¹⁾ Cf. Hoofdstuk VI, pag. 138, noot 42.

Hieruit mogen we besluiten, dat er niet slechts een geringe, maar een treffende overeenkomst bestaat tussen Kruisoffer en Avondmaal: in beide wordt het Lichaam overgeleverd, in beide wordt het Bloed vergoten tot heil van velen.

Vervolgens valt het op, dat de verschillende benamingen, die in de andere Nieuw-testamentische geschriften voor het Kruisoffer gebruikt worden, in de Instellingsteksten worden toegepast op het Avondmaal.

Het Kruisoffer wordt opgedragen tot delging van de zonden; Matteus zegt, dat de beker het Verbondsbloed bevat, uitgestort tot vergiffenis der zonden ³²).

Door het Kruisoffer komt het Nieuwe Verbond tot stand; Jesus' Bloed is het Verbondsbloed ³³). In de brief aan de Hebreëen wordt de tekst van Exodus 24, 8 op het Kruisoffer toegepast.

Dezelfde tekst gebruikt Jesus bij Matteus-Markus om te verklaren, dat de kelk het Verbondsbloed bevat; Paulus-Lukas noemen de kelk „het nieuwe Verbond”.

Sint Paulus vergelijkt Jesus' dood met de slachting van het Paaslam; de synoptici stellen het voor, alsof het Avondmaal de vervulling, de antitype is van het Pasen der Joden ³⁴).

Hierdoor wordt onze conclusie van zo even opnieuw bevestigd: volgens de nieuw-testamentische geschriften ligt er een grote overeenkomst tussen Kruisoffer en Avondmaal: in beide wordt ons Jesus' Lichaam en Bloed gescheiden voorgesteld; bij het Kruisoffer zien we dit in Jesus' menselijke gedaante; bij het Avondmaal heeft dit plaats onder de gedaanten van brood en wijn. Maar èn bij het Kruisoffer èn bij het Avondmaal geschiedt dit door een vrijwillige handeling van Jesus.

De handeling van het Avondmaal is eenzelfde als die van het Kruisoffer, behalve, zoals gezegd, de wijze waarop: op het Kruis in eigen gedaante, in het Avondmaal onder een vreemde gedaante. Immers, het Lichaam en Bloed, dat Jesus bij het Avondmaal zijn Apostelen aanbiedt, is het overgeleverde Lichaam en het vergoten Bloed: dus het Lichaam en Bloed in de toestand van het Kruisoffer.

Ja, de teksten insinueren min of meer, dat we niet alleen met eenzelfde soort handeling te doen hebben, maar met een en dezelfde handeling. Want zowel van het Avondmaal als van het Kruisoffer wordt gezegd, dat zij het Nieuwe Verbond zijn, dat Jesus er zijn Bloed stort tot vergiffenis van zonden.

Het verbond nu, het Nieuwe Verbond is zeker door een enkele akte voor eens en altijd gesloten. Hetzelfde verklaart de schrijver

³²) Vgl. Hebr. 9, 26 en Mt. 26, 28.

³³) Hebr. 9, 15; 10, 29; 13, 20. Hebr. 9, 20.

³⁴) Vgl. Hoofdstuk I, pag. 43 en volg.

van de brief aan de Hebreëen van het offer voor de zonden ³⁵).

Er bestaat dus een allernauwst verband tussen Kruisoffer en Avondmaal: de teksten wijzen heen naar een absolute eenheid.

Impliciet ligt hier min of meer in opgesloten, dat het Avondmaal een offer kan zijn, ja, dat het een offer is.

We willen thans echter onderzoeken, wat de teksten ons op dit punt nader verklaren.

Art. 3.

HET OFFERKARAKTER VAN HET AVONDMAAL

§ 1. *De Instellingsteksten.*

Van het Avondmaal evenmin als van het Kruisoffer wordt in de Synoptici uitdrukkelijk gezegd, dat het een Offer is. Toch blijkt uit verschillende gegevens, dat de opvattingen omtrent Jesus' offerdood in de Synoptici geheel overeenstemmen met die van Sint Paulus en heel in het bijzonder met die van de brief aan de Hebreëen.

Op dezelfde wijze vinden we in de Instellingsteksten aanwijzingen voor het offerkarakter van het Avondmaal.

Uit het Kruisoffer, dat door allen (behalve de Socinianen) als offer wordt aanvaard, blijkt, dat Christus een offer kon opdragen en dat Hij zich zelf als offer heeft opgedragen.

Hieruit vloeit voort, dat het Avondmaal per se genomen een offer kan zijn: deze handeling wordt gesteld door Christus, die offers kan opdragen. Het bevat zijn Lichaam en Bloed, dat Hij op het Kruis aan den Vader heeft opgedragen.

In zich is het dus niet onmogelijk, dat het Avondmaal een offer is. Dat het de facto een offer is, wordt door verschillende feiten geïnsinueerd.

1. *Jesus plaatst zich in dezelfde offertoesland als op Kalvarië.*

Dit hebben we in een voorgaande paragraaf in bijzonderheden uiteengezet. Door een vrijwillige daad plaatst Jesus zich bij het Avondmaal in eenzelfde offertoesland als op Kalvarië.

Krachtens de woorden en de tekenen bevat het brood het overgeleverde Lichaam, de kelk Jesus' vergoten Bloed m.a.w. Christus vergiet bij het Avondmaal vrijwillig zijn Bloed, niet in eigen menselijke gedaante, maar onder een vreemde, sacramentele gedaante.

Ook in het zesde hoofdstuk van Sint Johannes wordt dit reeds geïnsinueerd: Jesus zegt uitdrukkelijk, dat het brood, dat Hij geven

³⁵) Cf. b.v. Hebr. 9, 12.

zal, zijn vlees is, gegeven voor het heil der wereld, dus zijn overgeleverd Lichaam.

Men werpt hier tegen op, dat Jesus niet meer lijden en sterven kan ³⁶⁾. Derhalve is er een aanmerkelijk verschil tussen het Kruisoffer en het offer van het Avondmaal.

We antwoorden met de vraag: is het wel zeker, dat het Kruisoffer bestaat in het lijden en sterven als zodanig? Wordt er ergens in het Oude Testament gesproken over het lijden van de offerdieren?

Het offer van het leven stellen de Joden zich zeer concreet voor: volgens hen bestond het in de bloedstorting. Het bloed immers was de zetel van het leven. In de natuurlijke orde en zonder een bovennatuurlijk ingrijpen, volgt uit deze bloedstorting zeker ook de dood. Maar als nu dit lijden en sterven door een of ander goddelijk ingrijpen afwezig blijft, maar overigens de bloedstorting werkelijk plaats grijpt, hebben we dan volgens de oud-testamentische begrippen — en daar hebben we toch ons offerbegrip te zoeken — geen offer meer? Het zou onvoorzichtig zijn dit te ontkennen. Het offer is voor alles een gave ³⁷⁾: en een bloedig offer is niets anders dan de hoogste gave, de gave van het leven. Dit geven nu kan wel gepaard gaan met pijn en lijden, maar deze pijn en dit lijden is niet de gave, het offer, dat gebracht wordt.

Bijgevolg, kan het feit, dat Jesus niet meer lijden en sterven kan, de mogelijkheid van het offer niet verminderen.

Er zijn echter nog andere redenen, die het eucharistisch offer schijnlijk maken.

2. Jesus biedt de Apostelen zijn geofferd Lichaam en Bloed aan.

Jesus' Lichaam en Bloed zijn in het Avondmaal in dezelfde toestand als op Kalvarië; hier komt echter nog iets bij: Jesus biedt zijn geofferd Lichaam en Bloed ook als zodanig, als geofferd aan. Er wordt immers uitdrukkelijk gezegd, dat Jesus' Bloed op dit moment Verbondsbloed is, uitgestort tot vergiffenis der zonden. Juist om deze reden moesten de Apostelen allen uit de beker drinken ³⁸⁾.

Welnu, Verbondsbloed zowel als bloed, uitgestort tot vergiffenis van zonden, veronderstelt volgens Oud-testamentische begrippen

³⁶⁾ „Christus illic tantum offertur, ubi patitur, sanguinem fundit, moritur: haec enim aequipollent... (Zwingli, cf. C.R., 90, pag. 281)”. Vgl. Wieland, o.c. 2-6.

³⁷⁾ Dat het offer een gave is, blijkt allereerst uit de benamingen: מִנְחָה geschenk aan God (Lev. 1, 1.4.5.6); קָרַב van קָרַב naderbij brengen, n.l. bij God (Lev. 2, 1.4.12.13. enz.) Dat blijkt ook uit de teksten als:

Nu weet Ik, dat Gij God vreest; want ge hebt Mij uw enigen Zoom niet willen onthouden (Gen. 22, 12)”. Of: „Waarom zijt gij afgunstig op het offer en de gave, die Ik voor Mijzelf heb bestemd” (1 Sam. 2, 29). Vgl. Medébielle, o.c. 125.

³⁸⁾ Cf. Hoofdstuk III, pag. 79.

een offer. Zonder Verbondsoffer geen Verbondsbloed, zonder zondeoffer geen bloed, uitgestort tot vergiffenis van zonden ³⁹). Dus Jesus' Lichaam en Bloed zijn werkelijk reeds in het Avondmaal een geofferd Lichaam en geofferd Bloed. Het Avondmaal is derhalve zeker een offermaaltijd. Het Avondmaal veronderstelt bijgevolg een offer.

Welk offer? Meerdere exegeten antwoorden hierop, het Offer van het Kruis.

Het lijkt ons echter niet onredelijk zich ernstig af te vragen, of deze vrijwillige handeling van Jesus, waardoor Hij reeds thans bij het Avondmaal de Apostelen een geofferd Lichaam en Bloed aanbiedt, waardoor Hij derhalve reeds thans zijn Lichaam en Bloed in geofferde toestand plaatst, geen offer is. De Schriftuur doet hier wel geen directe uitspraak over, maar het lijkt ons toch onverantwoord te beweren, dat ieder offeridee met de H. Schrift in flagrante tegenspraak is.

3. De parellel met het Paaslam.

Dit offerkarakter van het Avondmaal wordt nog sterker geïnsinueerd door de parellel met het Paaslam.

Het eerste paaslam was een offer, maar evengoed de jaarlijkse hernieuwing. Het Paaslam was een bevrijdingsoffer, maar tevens een gedachtenisoffer ⁴⁰).

De Synoptici nu laten duidelijk uitkomen, dat Jesus het Paaslam is van de Nieuwe Wet, en juist om reden van het Avondmaal.

Is Jesus ons Paaslam, niet alleen omdat wij door zijn Bloed uit de macht der duisternis bevrijd zijn ⁴¹), maar ook wijl Hij van deze bevrijding een gelijkwaardige gedachtenis heeft ingesteld, die gevierd moet worden van geslacht tot geslacht ⁴²), dan is het waarschijnlijk, wil de parellel volkomen zijn, dat ook deze gedachtenisviering een offer is, eenzelfde offer als het offer, waardoor

³⁹) Cf. Hoofdstuk III, pag. 78-79. Vgl. Médébielle, o.c. 128-139.

⁴⁰) Cf. Hoofdstuk I, pag. 54.

Voor het offerkarakter van het Paasmaal, cf. Kortleitner, Fr., *Archaeologia biblica*, 2da ed., Oeniponte, 1917, pag. 264-266.

Allereerst wordt het slachten en het eten van het Paaslam dikwijls met offertermen beschreven: קָרַב (Ex. 12, 27; 34, 25); קָרַבְתֶּם en קָרַבְתֶּם (Num. 9, 7 en 13). Vervolgens wordt van deze behandeling voortdurend gezegd, dat zij geschiedt „voor Jahweh” Ex. 12, 11 en 48; Lev. 23, 5; Num. 9, 10 en 14 enz.). Ten slotte, zoals blijkt uit 4 Kon. 23, 21 en 2 Kron. 30, 1 en 5, 35, 1, hadden bij dit slachten offerritten plaats, namelijk, bloedbesprenkeling. Zo kan er geen twijfel over zijn, dat het werkwoord, dat de Nieuw-testamentische schrijvers bij de beschrijving van het Paasfeest, hier, zoals in vele andere gevallen gebruiken, als offerterm gebruikt wordt.

⁴¹); Kol. 1, 13.

⁴²) Exodus 12, 14.

we bevrijd werden, evenals bij de Joden het teken en het offer van de bevrijding identiek waren aan het teken en het offer der herdenking.

We besluiten derhalve, dat, hoewel in de Instellingsteksten het woord „offer” niet gebruikt wordt, er volgens de toenmalige opvattingen toch meerdere gegevens op wijzen, dat Jesus zich zelf heeft geofferd, toen Hij zijn Apostelen bij het Avondmaal zijn geofferd Lichaam en Bloed heeft aangeboden. De Apostelen konden in deze handeling in ieder geval een offer zien: alles wat hier geschiedde, de woorden, die hier gesproken werden, herinnerden hun de offercultus, die zij in de tempel zo dikwijls hadden meegevierd. En dit is het beste en zekerste criterium om te weten, of we hier een waar en eigenlijk offer hebben.

En het lijkt ons zeker, dat deze teksten geen enkel fundament bieden voor de mening, dat het offer van het Avondmaal tegen de H. Schrift indruist en daarmee in flagrante tegenspraak is.

Uit het voorafgaande vloeit vervolgens voort, dat het Offer van het Avondmaal eenzelfde Offer is als dat van Kalvarië: in beide worden Lichaam en Bloed geofferd, op Kalvarië in Jesus' eigen menselijke gedaante en bij het Avondmaal onder de gedaanten van brood en wijn. Ten slotte volgt hieruit, dat het Avondmaal een relatief offer is in deze zin, dat het het Offer van Kalvarië uitbeeldt. Deze uitbeelding, hoe werkelijk ook, veronderstelt noodzakelijkerwijs datgene, wat het uitbeeldt. Het Avondmaal ontleent zijn zin en betekenis aan het Kruisoffer.

§ 2. *Sint Paulus in zijn eerste brief aan de Korintiërs.*

Van de Instellingsteksten moesten we vaststellen, dat de Apostelen deze handeling als offer konden begrijpen. Van Sint Paulus kunnen we zeggen, dat hij in zijn verschillende eucharistische teksten duidelijk laat uitkomen, dat hij het als offer, zeker als een offermaaltijd begrepen heeft.

Het duidelijkst vinden we dit in het tiende hoofdstuk, waar de Apostel het Avondmaal op één lijn stelt met de heidense en joodse offermaaltijden. Niet alleen beroept hij zich op de verhevenheid van de christelijke Avondmaalsspijzen om te zeggen, dat deze iedere andere offermaaltijd uitsluiten, maar tevens verklaart hij: „Gij kunt de kelk des Heren niet drinken en de kelk der duivels. Gij kunt geen deel hebben aan de tafel des Heren en aan de tafel der duivels”. Hij stelt de christelijke offermaaltijd tegenover de heidense offermaaltijden.

Als we hiernaast vaststellen, dat Sint Paulus Christus expliciet

ons Pascha noemt ⁴³⁾) en tevens tot tweemaal toe herhaalt, dat het Avondmaal een gedachtenisviering is, een gedachtenisviering, waarbij het werkelijke, eigen, overgeleverde Lichaam en het vergoten Bloed ons allerlevendigst blijven herinneren aan 's Heren dood, zodat wij, zo dikwijls wij het Avondmaal vieren, Christus' dood verkondigen ⁴⁴⁾), dan vraagt men zich onwillekeurig af, of Paulus in het Avondmaal en in de viering van het Avondmaal geen offer gezien heeft.

Immers, waarom zou Sint Paulus Christus ons Pascha genoemd hebben, en waarom zou hij Jesus' offer niet met een ander offer vergeleken hebben, b.v. met het offer van de Grote Verzoendag, als ons bevrijdingsoffer niet tevens op een gelijkwaardige wijze (evenals het Pascha der Joden ⁴⁵⁾), herdacht kon worden? En dat Jesus' offer op het Kruis werkelijk op gelijkwaardige wijze herdacht kon worden, blijkt duidelijk uit het elfde hoofdstuk, waar zo sterk de klemtoon wordt gelegd op die gedachtenisviering, zodat het is, alsof Christus' dood opnieuw aanwezig is ⁴⁶⁾).

Dit alles maakt het waarschijnlijk, dat Sint Paulus in de christelijke offermaaltijd een deelname ziet aan het offer van het Avondmaal, een offer, dat niet onafhankelijk is van het Kruisoffer, maar er een morele eenheid mee vormt, zoals reeds blijkt uit de aanhef van het Instellingsverhaal: „In de nacht, waarin de Heer Jesus verraden werd . . . ⁴⁷⁾”.

§ 3. *De brief aan de Hebreëen.*

De eigenlijke moeilijkheden en bezwaren tegen het offerkarakter van het Avondmaal worden gezocht in de brief aan de Hebreëen.

De schrijver van deze brief accentueert heel sterk, dat Christus zich slechts eenmaal geofferd heeft.

Bovendien, volgens meerdere auteurs bevat de brief aan de Hebreëen een uitdrukkelijke veroordeling van het offerkarakter van de H. Eucharistie en wel in deze woorden: „We hebben een Altaar, waarvan zij, die de tabernakel bedienen, niet mogen eten ⁴⁸⁾”.

Hoewel er volgens J. Réville heel wat goede wil voor nodig is om in deze tekst een toespeling te kunnen ontdekken op het Avondmaal, trekt hij er toch als conclusie uit, dat de H. Eucharistie voor

⁴³⁾ 1 Kor. 5, 7.

⁴⁴⁾ Cf. Hoofdstuk VI, pag. 136 en volg.; vgl. noot 42.

⁴⁵⁾ Cf. Hoofdstuk I, pag. 54.

⁴⁶⁾ Vgl. pag. 138, noot 42.

⁴⁷⁾ 1 Kor. 11, 23.

⁴⁸⁾ Hebr. 13, 10.

den schrijver van de brief op geen enkele wijze een offerkarakter had ⁴⁹).

Riggenbach gaat nog verder, als hij vers 10 commentarieert: „Von dem Altar, den wir Christen haben, sind die nicht befügt zu essen, welche sonst das Vorrecht besitzen, von den Sündopfern zu geniessen. Mit andere Worten: das Opfer, das wir Christen als das allein wahre und wirkungskräftige kennen, schliesst seiner Natur nach jedes Opfermahl aus ⁵⁰)”.

O. Holtzmann meent, dat de schrijver de bedoeling had om degenen, die het Avondmaal als een offer beschouwden, te recht te wijzen: dit vers zou een kritiek zijn op eucharistische offerpraktijken ⁵¹). Impliciet ligt er een afwijzing in van het christelijk Avondmaal als offermaal, meent Windisch ⁵²).

We willen derhalve eerst een onderzoek instellen naar de betekenis van deze tekst om dan ten slotte onze aandacht te wijden aan de meer algemene moeilijkheden, die voortkomen uit de Nieuwtestamentische leer van het ene Offer.

I. Hebreëen 13, 10.

„We hebben een Altaar, waarvan 'zij, die de tabernakel bedienen, niet mogen eten”.

Algemene gedachtengang van vers 9 tot 16.

De brief aan de Hebreëen wordt beheerst door één grote gedachte, de verhevenheid van het Nieuwe Verbond boven het Oude. Voortdurend stelt de schrijver Jesus' Priesterschap, Jesus' offer enz. tegenover het Aaronitisch Priesterschap, de Oud-testamentische offers enz.

In hoofdstuk 13 is dit betoog eigenlijk reeds afgesloten. We vinden hier verschillende vermaningen over naastenliefde, reinheid, gehoorzaamheid enz. Maar in de verzen 9 tot 16 heeft de schrijver, trouw aan de algemene opzet van de brief, wederom Oud en Nieuw naast elkander geplaatst.

In vers 9 waarschuwt de schrijver tegen „veelsoortige en vreemde

⁴⁹) J. Réville, art. cit., „Il faut beaucoup de bonne volonté pour découvrir ici une relation quelconque avec l'eucharistie (pag. 154)”. En: Mais nous avons bien le droit d'en conclure: que l'eucharistie n'avait pour lui à aucun degré le caractère d'un sacrifice (pag. 155)”.

⁵⁰) Riggenbach, Eduard. Der brief an die Hebräer, (Kommentar zum N.T.), 2 u. 3 Aufl., Leipzig, 1922, S. 441.

⁵¹) Holtzmann, O. Der Hebräerbrief und das Abendmahl, Z.N.T.W. 10 (1909), 251-260.

⁵²) Windisch, Hans. Der Hebräerbrief (Handbuch zum N.T.), 2 Aufl., Tübingen, 1931, S. 118-119.

leringen" en meer in het bijzonder tegen een bepaalde lering, die de voordelen van bepaalde spijsen verkondigt.

Uit het vervolg blijkt, dat met deze spijsen offerspijsen en wel joodse offerspijsen bedoeld zijn. Want in de verzen 10 tot 16 wordt voortdurend over offers en offerspijsen gesproken. De christelijke offeropvattingen worden geplaatst tegenover de joodse offeropvattingen.

De schrijver geeft bij nader toezien vier argumenten, waarom de Christenen niet aan joodse offermaaltijden moeten deelnemen:

1. Wij hebben zelf een altaar, waarvan de bedienaren van het tabernakel niet mogen eten, wijl zij van het Verzoeningsoffer, dat buiten het kamp gebracht wordt, niets mogen nuttigen. Christus nu is een Verzoeningsoffer, dat buiten het kamp geofferd werd, (want Hij heeft buiten de poort geleden).

Dit argument moeten we aanstonds nader onderzoeken.

2. Wij moeten ons uit het joodse volk laten uitstoten en die schande op ons nemen, wijl ook Christus uit het volk gestoten is (13-14). Derhalve moeten we ook niet deelnemen aan joodse praktijken en inzonderheid aan de joodse offermaaltijden.

3. Vers 15 houdt een toespeling in op Psalm 50, waar we lezen: „Niet om offers spreek Ik u vrij, of om uw brandoffers, Mij zonder ophouden gebracht (vers 8). Neen, breng als uw offer een loflied aan God, onderhoud uw geloften, den Allerhoogsten gebracht (vers 14)“.

Een nieuwe reden dus om geen deel te nemen aan de joodse offermaaltijden.

4. Vers 16, „Vergeet de weldadigheid niet en de onderlinge hulp, want in zulke offers heeft God behagen" herinnert ons aan een tekst uit Matteus: „Gaaf, en leert wat het zeggen wil; Barmhartigheid wil Ik, en geen offerande⁵³⁾“.

Een laatste reden om het verlies van de joodse offers en offermaaltijden niet te zwaar aan te slaan.

De betekenis van vers 10.

Waarin bestaat nu de kracht van het eerste argument? Wat betekent dit vers?

Allereerst moeten we ons duidelijk de gebruiken in zake de offerspijsen voor ogen plaatsen.

Volgens Leviticus is het offer een gave aan God: God is voortaan Heer en Meester van het Hem geofferde. God schrijft voor, wat er met die „heilige dingen" moet geschieden. Sommige offers

⁵³⁾ Mt. 9, 13; 1. p.; vgl. Osee 6, 6.

worden totaal verbrand (vernietigd), anderen mogen geheel of gedeeltelijk genuttigd worden. Wij deze zaken echter God gegeven zijn, zijn zij „hoogheilig ⁵⁴⁾”; daarom vereist God wettelijke reinheid om er iets van te mogen gebruiken ⁵⁵⁾.

Welnu, sommige offergaven mogen door iedereen genuttigd worden ⁵⁶⁾. Andere zijn voorbehouden aan de priesters: dit geldt bijzonder voor de zondeoffers ⁵⁷⁾.

Van sommige zondeoffers mochten zelfs de priesters niets nuttigen: zij moesten buiten het kamp gebracht worden. Dit gold heel bijzonder van het offer op de Grote Verzoendag ⁵⁸⁾.

In deze zin zouden we de heilige offerspijzen analoog met de tempel kunnen verdelen: in de gewone gaven (te vergelijken met het voorhof, waar alleen Joden mocht komen); in de bijzonder heilige gaven (te vergelijken met het heilige van de tempel, beide voorbehouden aan de priesters); in het allerheiligste (waar noch de priester noch de leken mochten komen of waarvan zij iets mogen eten).

Hoe heiliger een gave is, des te groter voorrecht is het, er iets van te mogen eten.

Welnu, de Christenen hebben een altaar, waarvan de bedienaren van het tabernakel niet mogen eten. De reden hiervan wordt opgegeven in vers 11: „Want de lichamen der dieren, wier bloed als een zoenoffer door den Hogepriester in het heiligdom is gebracht, worden verbrand buiten de legerplaats”. Het is de gewone Wet van Leviticus 16, 27. Jesus is het Verzoeningsoffer van de Grote Verzoendag en derhalve mogen de bedienaren van de tabernakel volgens hun eigen wetgeving daarvan niet eten.

Wie zijn de bedienaren van de tabernakel?

De levietische priesters en niet de Christenen, zoals O. Holtzmann, Riggerbach e.a. willen.

Dat blijkt ten eerste uit de verandering van persoon in vers 10: Wij hebben een altaar, *ἐχομεν*, eerste persoon; tegenover: waarvan zij, die de tabernakel bedienen, niet mogen eten, *ἐχοουσιν*, in de derde persoon.

De levietische priesters zijn volgens de Oude Wet de bedieners van de tabernakel. Dit staat ook duidelijk te lezen in deze brief; men vergelijke slechts 8, 5: „Want daar zijn offeraars volgens de Wet, en deze verrichten de dienst bij het afbeeldsel . . . zoals dit aan Moses, toen hij de tabernakel wilde vervaardigen . . .”

⁵⁴⁾ Vgl. b.v. Leviticus 2, 3.

⁵⁵⁾ Cf. Leviticus 7, 16 vv.; 22, 3vv.

⁵⁶⁾ Door iedereen: let wel iedereen van het uitverkoren volk. Cf. b.v. Leviticus 7, 11-21.

⁵⁷⁾ Cf. Leviticus 6, 19 en 22, 7, 6-7.

⁵⁸⁾ Leviticus, 16, 27.

Of 9, 6: „En wanneer dit alles zo was ingericht, gingen de priesters ten alle tijde in de eerste tabernakel, om er de diensten te verrichten . . .”

Christus alleen wordt bedienaar genoemd van de tabernakel van de Nieuwe Wet: „Hij is de Bedienaar van het Heiligdom en van het ware Tabernakel (8, 2).” „Maar Christus, optredend als Hogepriester der toekomstige goederen, is het Heiligdom binnengegaan door de grotere en volmaaktere Tabernakel . . . (9, 11).”

Nergens wordt gezegd, dat de Christenen bedienaren zijn geworden van de Nieuwe Tabernakel. Hoogstens kunnen wij uit vers 8 van hoofdstuk 9 aflezen, dat zij vrije toegang hebben tot het Allerheiligste ⁵⁹⁾.

Want Jesus' dienst in het Tabernakel is een dienst eens en voor al: „Maar Christus is het heiligdom binnengegaan door de grotere en volmaaktere Tabernakel . . . door zijn eigen Bloed; eens voor altijd, daar Hij een eeuwige verlossing verworven had ⁶⁰⁾”.

Derhalve worden andere offers, ander dienstwerk uitgesloten.

Daaruit volgt, dat in vers 10 zeer uitdrukkelijk verklaard wordt, dat de Christenen een altaar hebben, waarvan de levietische priesters niet mogen eten.

Verhouding tot de H. Eucharistie.

Uit het voorafgaande volgt allereerst, dat er in vers 10 niets staat, wat een christelijk offer of offermaaltijd uitsluit.

Het argument, waarop Holtzmann, Riggenbach e.a. steunen, n.l. de gelijkschakeling van Christenen en bedienaren van het tabernakel (waardoor vers 10 de betekenis zou krijgen, dat de Christenen niet van hun altaar zouden mogen eten), kan men, zoals uit bovenstaande commentaar blijkt, onmogelijk aanvaarden. Daarmee valt ook ieder argument om in de spijzen van vers 9 de H. Eucharistie te zien ⁶¹⁾.

Integendeel, dit vers onthult ons, dat de Christenen een offermaaltijd bezitten en een hoog verheven offermaaltijd.

Dat de Christenen wèl mogen eten van hun altaar, volgt direct uit de tegenstelling met het levietisch priesterschap. Het zou totaal geen zin hebben hier over het niet mogen eten van de levietische priesterschap te spreken, als de Christenen het ook niet mogen. Als er geen tegenstelling in ligt, waarom dan deze uitdrukking?

⁵⁹⁾ Dit tegen Holtzmann, die zich op dit vers beroept om te besluiten, dat de Christenen de bedienaren zijn van de tabernakel, cf. art. cit. pag. 255.

⁶⁰⁾ Hebr. 9, 12.

⁶¹⁾ Vgl. Holtzmann, art. cit. pag. 255. „Die „schillernde, neue Lehre“ behauptete also, dass die Christen durch ihr heiliges Mahl an dem einen für sie gebrachten Opfer teilhätten”.

Dat zou hierop neerkomen: wij hebben een altaar, waarvan wij niet mogen eten, en de levietische priesters ook niet! Wat zou dit vers dan nog voor zin hebben in het verband?

Maar als de Christenen wel mogen eten, dan is alles duidelijk. Dan krijgt dit vers in dit verband deze betekenis: We moeten geen deel nemen aan de joodse offermaaltijden (βρώματα), want we hebben zelf een altaar, waarvan zelfs de levietische priesters niet mogen eten. Wij Christenen, zijn uitverkoren om het „allerheiligste”, wat zelfs de priesters ontzegd was, te nuttigen. Wat zouden we dan bij de joodse offermaaltijden gaan zoeken, waar we alleen de minst heilige spijzen mogen nuttigen, maar niet de spijzen, die aan de priesters zijn voorbehouden, nog veel minder het offervlees van de Grote Verzoendag.

Zo is dit vers alleen begrijpelijk, als we de joodse offeropvattingen voor ogen houden. Zoals we boven reeds aangaven, zijn alle offermaaltijden een nuttiging van iets heiligs, maar sommige spijzen, waren zo verheven, dat zij aan de priesters waren voorbehouden of zelfs aan deze ontzegd. De Christenen hebben een offermaaltijd, waarvan niet eens de levietische priesterschap mag eten!

Dit vers handelt derhalve over een reëel eten van de Christenen. Het eten, waarvan de schrijver hier getuigt, kan geen beeldspraak zijn voor deelname aan de vruchten van het Kruis door het geloof. Dat het hier over „werkelijk eten” gaat, volgt uit de vergelijking met het levietisch priesterschap: er bestaat niet de minste twijfel over, dat deze hun offergave werkelijk nuttigden.

Dat volgt eveneens uit de realiteit van de spijzen, vermeld in vers 9.

Dus dit vers handelt over de eucharistische offermaaltijd, waar Jesus' allerheiligst Lichaam en Bloed onze offerspijs en onze offerdrank zijn.

We vinden derhalve in dit vers eenzelfde idee, als Sint Paulus ontwikkelde in 1 Korintiërs 10, 16-22 ten overstaan van de heidense offermaaltijden: wie aan de christelijke tafel deelneemt, moet niet gaan aanliggen aan heidense offertafels.

Het feit, dat Sint Paulus in 1 Korintiërs zo terloops over de H. Eucharistie kan spreken en deze waarheid algemeen bekend veronderstelt, waarborgt, dat ook de schrijver van de brief aan de Hebreëen een beroep kan doen op de eucharistische offermaaltijd.

Er rest ons in verband met vers 10 nog een vraag: wat is de betekenis van θυσιαστήριον? Wordt hiermede de tafel, waarop het Avondmaal gevierd wordt, bedoeld of denkt de schrijver hier aan het Kruis?

Deze vraag wordt zo gewoonlijk niet gesteld: degenen, die hou-

den, dat hier gesproken wordt over de H. Eucharistie, leiden uit de term *θυσιαστήριον* af, dat daarmee de tafel, waarop het christelijk Avondmaal gevierd wordt, bedoeld is ⁶²). Dan zou in deze tekst gezegd worden, dat het Avondmaal niet alleen een offermaaltijd is, maar tevens zou hier *uitdrukkelijk* staan, dat het Avondmaal zelf een offer is.

Deze conclusie is mogelijk, maar lijkt ons niet noodzakelijk. Het blijft mogelijk het altaar te verstaan van het Kruis. Door onze offermaaltijd nemen we deel aan het altaar van het Kruis, aan het Kruisoffer.

We hebben o.i. te weinig gegevens en de term *θυσιαστήριον* is te vaag om hieruit te *besluiten*, dat de Avondmaaldis als altaar beschouwd wordt. In verband met de algemene opzet van de brief, lijkt het ons beter, hier veeleer aan het Altaar van het Kruis te denken.

Als we deze tekst zo begrijpen, vallen ook alle moeilijkheden weg, die men tegen de verklaring van *θυσιαστήριον* als offertafel van het Avondmaal maakt ⁶³).

Conclusie.

In het kort kunnen we dus concluderen, dat hier omtrent de H. Eucharistie dezelfde leer wordt voorgesteld als in de andere Nieuw-testamentische geschriften. De H. Eucharistie is een werkelijk offermaal. Dit is de eerste en voornaamste reden, waarom we ons niet van de weg moeten laten brengen door veelsoortige vreemde leringen, en met name de leer van de joodse offermaaltijden.

We hebben zelf een altaar, en bijgevolg een offermaaltijd. Bovendien blijkt hieruit, de verhevenheid van de christelijke offertafel: zelfs de leviëtische priesters mogen van deze offertafel niets nuttigen, terwijl deze toch spijzen mochten nuttigen, die de gewone Israëlitische gelovigen ontzegd waren!

II. De eenheid van het Nieuw-testamentisch offer.

Het grootste bezwaar tegen het offerkarakter van het Avondmaal ligt in de sterke beklemtoning van het ene offer van het Nieuwe Testament: Jesus heeft zich slechts eenmaal geofferd ⁶⁴).

Men denke slechts aan volgende teksten:

⁶²) Vgl. b.v. Goossens, o.c. 221-222.

⁶³) cf. b.v. Samain, Pierre. L'Eucharistie dans l'épître aux Hébreux, in: Revue diocésaine de Tournai 1 (1946) 408-410.

⁶⁴) Cf. Bavinck, o.c. 550; Wieland, o.c. 21-22.

„Een, die niet zoals de hogepriesters dagelijks nodig heeft, eerst voor eigen zonden te offeren, daarna voor die van het volk; want dit heeft Hij eens en voor al gedaan door het Offer van Zich zelf (Hebr. 7, 27)”.

„Zo is ook Christus een enkele maal geofferd, om veler zonden te delgen (Hebr. 9, 28)”.

„Immers door een enkel offer heeft Hij de geheiligden, eens en voor al, tot volmaaktheid gebracht ⁶⁵⁾”.

Derhalve, zo redeneert men verder, wijl de schrijver van de brief aan de Hebreëen zo sterk de nadruk legt op het ene offer, kan er buiten dat ene offer geen enkel offer bestaan: heeft ook Christus buiten dat ene offer geen andere offers gebracht en kan bijgevolg het Avondmaal geen offer zijn. „Christus qui sese semel in cruce obtulit hostia est et victima satisfaciens in aeternum pro peccatis omnium fidelium. Ex quo colligitur missam non esse sacrificium, sed sacrificii in cruce semel oblati commemorationem et quasi sigillum redemptionis per Christum exhibitae ⁶⁶⁾”.

We moeten bij deze teksten en deze moeilijkheden de volgende bemerkingen maken:

Het is op de eerste plaats zeker, dat Jesus zich slechts eenmaal in zijn menselijke gedaante heeft geofferd.

Vervolgens staat het ook zonder enige twijfel vast, dat er buiten het Kruisoffer geen andere offers mogelijk zijn.

Maar het is nu de vraag, of het Avondmaal een offer is buiten het Kruisoffer; of het een ander offer is dan het Kruisoffer.

Dit nu kan men, zoals uit de vorige paragrafen duidelijk blijkt, niet bewijzen.

Het Avondmaal is een relatief offer: het is slechts een offer, zolang en in zover het Kruisoffer een offer is; zonder het Kruisoffer verliest het zijn betekenis ⁶⁷⁾. Want het Avondmaal dient om het Kruisoffer uit te beelden. Op het Kruis heeft Jesus zich geofferd in zijn eigen, menselijke natuur; bij het Avondmaal geschiedt dit onder de sacramentele tekenen.

De teksten, zoals we boven hebben aangetoond, laten duidelijk uitkomen, dat Avondmaal en Kruisoffer een innige eenheid vormen ⁶⁸⁾.

⁶⁵⁾ Hebr. 10, 14; vgl. 9, 12; 10, 10 en 12.

⁶⁶⁾ Cf. C.R. 88, pag. 460; Niemeyer, o.c. pag. 5. Inleidend hoofdstuk, noot 24.

⁶⁷⁾ Cf. dit hoofdstuk, pag. 202.

⁶⁸⁾ Cf. Dit hoofdstuk, pag. 196 en volg.

We mogen hier nog bemerken, dat de gewijde schrijver de eenheid van het Nieuw testamentisch offer plaatst niet tegenover af te keuren christelijke offerpraktijken, maar tegenover de veelvoudige offers van de joodse eredienst om daardoor de verhevenheid van het christelijke Offer des te sterker te doen uitkomen. Dat hij zich in geen geval keert tegen de christelijke offermalen, die een offer veronderstellen, blijkt voldoende uit onze exegese van 13, 10.

De teksten van de brief aan de Hebreëen over de eenheid van het offer bevestigen de indruk van ons voorafgaand onderzoek: het Avondmaal en het Kruisoffer moeten een en hetzelfde offer zijn. Dan begrijpen wij, hoe de schrijver van deze brief zo sterk de nadruk kan leggen op de eenheid van het Nieuw-testamentisch Offer en van de andere kant het offerkarakter van het Avondmaal als een algemeen bekende waarheid kan veronderstellen.

Uiteindelijk komt dan de opwerping, dat het Avondmaal in strijd is met de eenheid van het Nieuw-testamentisch offer, op hetzelfde neer als de opwerping, die gemaakt wordt tegen Christus' wezenlijke Tegenwoordigheid in het Avondmaal. Zoals we hieromtrent lezen, dat Christus, die aan tafel bij het Avondmaal tegenwoordig is, niet tegelijkertijd onder de gedaanten van brood tegenwoordig kan zijn, zo verklaart men over het offerkarakter van het Avondmaal, dat het geen offer kan zijn, wijl Christus zich slechts eenmaal geofferd heeft.

Als vaststaat, dat Christus, dezelfde Christus op vele plaatsen tegelijk tegenwoordig is, in de hemel in eigen menselijke gedaante en bij het Avondmaal onder sacramentele gedaanten van brood en wijn, en men hier door de feiten gedwongen wordt de mogelijkheid te aanvaarden, dan heeft men geen recht het offerkarakter van het Avondmaal als onmogelijk te verwerpen.

We kunnen dus besluiten, dat de eenheid van het Offer het offerkarakter van het Avondmaal niet uitsluit, en dat deze eenheid het best en gemakkelijkst te begrijpen is, wanneer Avondmaal en Kruisoffer een en hetzelfde offer zijn, wat door de Nieuw-testamentische teksten wel niet expliciet gezegd wordt, maar wat toch door deze teksten geïnsinueerd wordt.

Besluit.

Wanneer we nu op het einde van deze studie over het offerkarakter van het Avondmaal de verschillende gegevens bij elkaar plaatsen, zien wij, hoe dit offerkarakter steeds duidelijker wordt omschreven.

In de Instellingsteksten beschrijven de Evangelisten, hoe Jesus aan de Apostelen zijn Lichaam en Bloed aanbiedt en wel als een geofferd Lichaam en Bloed. Immers het Lichaam, dat Hij te nuttigen geeft, is het Lichaam, dat om wille van hen wordt overgeleverd; het Bloed is het Bloed, uitgestort tot vergiffenis van zonden, waardoor het Nieuwe Testament tot stand komt en bekrachtigd wordt. Dit alles veronderstelt een offer. In deze teksten ligt dus reeds opgesloten, dat we te doen hebben met een offermaaltijd.

Sint Paulus vervolgens, stelt in zijn eerste brief aan de Kerk

van Korinte het christelijk Avondmaal op een lijn met de offermaaltijden van joden en heidenen.

De schrijver van de brief aan de Hebreëen zegt ten slotte, dat wij een altaar hebben, waarvan de levietische priesters niet mogen eten. Wil deze tekst zin en betekenis hebben, dan moeten we besluiten, dat de Christenen wèl mogen eten van hun Altaar; dat derhalve het christelijk Avondmaal de offermaaltijd der Christenen is.

Duidelijk staat in al deze teksten aangegeven, dat het Avondmaal een offermaaltijd is.

Derhalve veronderstelt het Avondmaal een offer. Is het Avondmaal daarom zelf een offer?

De teksten zeggen dit niet uitdrukkelijk, maar zij laten het toch vermoeden.

Door een vrijwillige daad plaatst Jesus zich in offertoestand: bij het Avondmaal geschiedt hetzelfde onder de tekenen van brood en wijn, wat op Kalvarië geschieden zal. Jesus geeft aan de Apostelen zijn Lichaam en Bloed, als gescheiden van elkander. Hij geeft hun zijn overgeleverd Lichaam, zijn vergoten Bloed.

Van het Avondmaal zowel als van het Kruisoffer wordt gezegd, dat het het Nieuwe Verbond is, dat het Bloed vergoten wordt tot vergiffenis van zonden, dat Jesus er ons Paaslam is.

Sint Paulus wijst er bovendien uitdrukkelijk op, dat, zo dikwijls wij het Avondmaal vieren, de dood des Heren verkondigd wordt, dat het Avondmaal een gedachtenisviering is. Niet alleen worden wij bij de viering van het Avondmaal herinnerd aan Jesus' lijden en sterven, maar het is, alsof Jesus' dood opnieuw tegenwoordig is. De gedachtenis aan Jesus' dood vloeit voort uit een objectief gegeven, niet uit de subjectieve gevoelens der gelovigen. Dit is niet mogelijk, als Jesus' sterven niet op een of andere wijze tegenwoordig is.

Dit alles insinueert, dat het Avondmaal eenzelfde offer is als dat van het Kruis: dat in het Avondmaal werkelijk hetzelfde plaats heeft, als eens op het Kruis.

Ten slotte geven de eenheid van voorstelling van het Kalvarieoffer en het Avondmaal, dezelfde benamingen voor beide, de eenheid van het Nieuw-testamentische offer, een sterke aanwijzing voor het „een en hetzelfde offer”, waar de Catechismus van het Concilie van Trente en het Concilie zelf over spreken ⁶⁹⁾).

Hieruit blijkt, dat het onvoorzichtig is te beweren, dat de Katholieke leer tegen de H. Schrift indruist; dat vervolgens de Katholieke leer heel wat dichter bij de teksten blijft staan dan veel

⁶⁹⁾ Vgl. noot 5-7.

verklaringen van tegenstanders der Katholieke opvattingen. Dit wordt dan ook terecht door G. van Dorssen opgemerkt:

„Wellicht is het in deze gedachten sfeer begrijpelijk, hoe de R.K. Kerk er toe kwam in het H. Avondmaal een werkelijk offer te zien, n.l. de onbloedige tegenwoordigstelling van het eenmaal historisch volbrachte kruisoffer. De gekruisigde Christus wordt immers „in gedachtenis” gebracht, niet meer eenvoudig teruggeroepen in onze subjectieve herinnering, maar objectief door de *daad* der Sacramentsbediening tegenwoordig gesteld, opdat God dien gekruisigten Christus weder aanschouwe en voor Zich hebbe. Iets, dat in gedachtenis wordt gebracht, is er weer opnieuw; en als het er weer opnieuw is, dan is het er weer, zoals het er vroeger was. Het in gedachtenis brengen van den gekruisigten Christus is het *voor Gods aangezicht* brengen van dien gekruisigten Christus, dus het *voor Gods aangezicht* brengen van een offer en wel onder de gedaanten van brood en wijn ⁷⁰⁾.

En de R.K. Kerk kan wel beschuldigd worden, dat zij met hare leer van het Misoffer de grenzen der schriftuurlijke waarheid overschreden heeft, maar *zij kan ook anderzijds met precies hetzelfde recht zich beroepen op de Schrift. Het is au fond een kwestie van exegeze* ⁷¹⁾”.

Het Concilie van Trente heeft door haar officiële uitspraken over het offerkarakter van het Avondmaal en diens viering, toen het verklaarde, dat in de H. Mis „*una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit*”, de teksten van de H. Schrift geen geweld aangedaan: wat het Concilie verklaart „*expressis verbis*”, kunnen wij, zij het misschien minder duidelijk, uit de H. Schrift afleiden.

⁷⁰⁾ G. van Dorssen, o.c. 46.

⁷¹⁾ G. van Dorssen, o.c. 48.

SLOTWOORD

Wij zijn gekomen aan het einde van deze apologie van de Katholieke leer in zake het Avondmaal. Uit het onderzoek naar de zin en de betekenis van de Nieuw-testamentische teksten over het Avondmaal blijkt voldoende, met welk recht de Katholieke Kerk Jesus' wezenlijke Tegenwoordigheid in de H. Eucharistie en haar offerkarakter aan de gelovigen voorhoudt en onderwijst. De teksten dwingen er toe.

De letterlijke zin der teksten is geen goed gefundeerde hypothese, die andere hypothesen niet uitsluit; de letterlijke zin der teksten is de enig mogelijke, de voor de hand liggende verklaring. Slechts met moeite en zonder enig argument kan men de teksten in oneigenlijke zin trachten uit te leggen.

Hieruit volgt, hoe onwaar en onredelijk de verwijten zijn, die men de Katholieken dikwijls voorwerpt, zoals b.v. blijkt uit volgend citaat:

„Het Avondmaal is in de handen van Rome geworden tot een tremendum mysterium, dat de gelovigen in de staat van onmondigheid houdt, hen voor hun ganse leven en welzijn aan de hiërarchische priesterschap bindt en hen in afgodische adoratie neerknielen doet voor een God van eigen maaksel ⁷²⁾”.

We kunnen begrijpen, dat het ontzagwekkend mysterie, het geheim van ons geloof, dat wij op Gods woord aanvaarden door Jesus' wezenlijke tegenwoordigheid in het Avondmaal aan te nemen, een mens kan afschrikken en hem kan doen zoeken naar een uitleg, die deze mysteries oplossen, maar we begrijpen niet, dat men degenen, die deze geheimen wel aanvaarden, verwijt, dat zij de teksten verklaren, zoals deze er staan, en de conclusies aanvaarden, die daaruit voortvloeien. Wanneer men het feit van de Wezenlijke Tegenwoordigheid van Jesus' allerheiligst Lichaam en Bloed aanvaardt, kan men niet anders dan in aanbidding neerknielen en zich verenigen met de duizendmaal duizenden, die volgens het Boek der Openbaring het Lam, dat voor ons geslacht is geworden, zonder ophouden toeroepen:

„Waardig is het Lam, dat geslacht is,
Macht te ontvangen, rijkdom en wijsheid,

⁷²⁾ Bavinck, o.c. 551.

Kracht, ere, glorie en lof!
En ieder schepsel in de hemel, op de aarde en onder de aarde,
op de zee en al wat daarin is, moet uitroepen:

Hem, die zetelt op de troon

En aan het Lam:

Zij lof en eer en glorie,

En kracht in de eeuwen der eeuwen! (5. 12-13)"

Moge deze studie bijdragen tot een betere kennis van de eucharistische teksten en tot verwezenlijking van dit ideale beeld uit het Boek der Openbaring.

„Lof en dank zij ieder ogenblik het Allerheiligst en Allergoddelijkst Sacrament”.

STELLINGEN

I.

In de controverse over de zin van de Instellingsteksten wordt te veel waarde gehecht aan het werkwoord „zijn”.

II.

Bij de exegese van de Instellingsteksten moet meer rekening gehouden worden met de joodse offergebruiken en hun opvattingen over „bloed-leven”.

III.

Het gesprek over het brood des levens (Joh. 6, 26-59) kan men samenvatten in deze woorden: Alleen de gelovige zal Jesus als levensbrood ontvangen, d.i. alleen de gelovige zal Jesus' Vlees eten en zijn Bloed drinken.

IV.

De woorden: „Het is de geest, die leven brengt; het vlees brengt niets daartoe bij. De woorden, die Ik tot u sprak, zijn geest en leven (Joh. 6, 63)”, geven allereerst een motief aan, waarom men Jesus' leer moet aanvaarden: zij onderstrepen de vitale betekenis van Jesus' openbaring over het brood des levens.

V.

Dat er in Hebreë 13, 10 over de christelijke offermaaltijd wordt gesproken, blijkt duidelijk uit de kontekst.

VI.

Henri de Lubac geeft niet langer de leer van Sint Thomas weer, als hij het natuurlijk verlangen naar zaligende Godsaanschouwing beschouwt als een eis, door God in de mens neergelegd.

(Cf. Surnaturel, 467-471; 483-494.)

VII.

Verschillende uitdrukkingen van Henri Bouillard in de conclusie van zijn werk „Conversion et grâce”, zoals b.v. „Une théologie qui ne serait pas actuelle serait fausse (219)”, geven gemakkelijk aanleiding tot misverstand.

VIII.

In verschillende theologische werken wordt ten onrechte uit de Schriftuur afgeleid, dat God de futuribilia met onfeilbare zekerheid kent.

IX.

De sociale rechtvaardigheid, een deugd, die men niet moet onderscheiden van de algemene of wettelijke rechtvaardigheid, verdiende een grotere plaats in meerdere handboeken der Katholieke Moraal, wijl deze deugd haar eigen eisen stelt, waaraan niet noodzakelijk voldaan wordt door het onderhouden van de ruilende rechtvaardigheid.

X.

De bizondere inwoning van de H. Drieëenheid in de zielen der rechtvaardigen vloeit voort uit het feit, dat God, die als Bewerker van de genade in deze zielen tegenwoordig is, door de genade zijn eigen, drieëinig Wezen als object van kennis en liefde aanbiedt.

XI.

De Schriftuurteksten, waarop de Katholieken zich beroepen om de onfeilbaarheid van de Kerk te bewijzen, garanderen absoluut en onvoorwaardelijk, dat de Kerk nooit en onder geen opzicht van de zin der H. Schrift zal afwijken.

XII.

Wanneer G. C. Berkouwer verklaart, dat zowel uit de Katholieke als uit de Protestantse Kerk gelijkelijk modernistische stromingen voortkomen, en daaruit concludeert, dat de Katholieke apologeten het gelovige Protestantisme niet verantwoordelijk mogen stellen voor deze dwalingen, houdt hij niet voldoende rekening met de wijze, waarop deze dwalingen uit de Katholieke en uit de Protestantse Kerk voortkomen.

(Cf. De strijd om het Rooms-Katholieke Dogma, pag. 79-99).

XIII.

De parallel, die Sint Petrus trekt tussen de zondvloedepisode en het christelijk Doopsel (1 Petr. 3, 20-21), kan men, als volgt, omschrijven: zoals God de familie van Noë in de ark aan zonde en oordeel onttrok door de wateren van de zondvloed, zo onttrekt God thans de Messiaanse Rest (vgl. Eccli. 44, 17) aan zonde en

oordeel door de wateren van het Doopsel. — Men kan hierbij de ark vergelijken met de Kerk, wijl beiden de plaats aangeven, waarin de geredden zich bevinden, maar tussen ark en kruis wordt in de Nieuw-testamentische geschriften geen formeel punt van overeenkomst aangegeven.

(Vgl. Jean Daniélou, Déluge, Baptême, Jugement, in: Dieu vivant, 1947, no. 8, 95-112).

XIV.

Het geloof in een godheid, die vrijwillig sterft om de mensen te redden, vindt men alleen in het christendom en kan noch uit het heidendom noch uit het jodendom overgenomen zijn: zoals blijkt uit de Romeinenbrief, was dit geloof gecengoed der Christenen, onafhankelijk van Sint Paulus' prediking.

XV.

De argumenten, die Th. Klauser aangeeft om te bewijzen, dat hoofdstuk 9 en 10 van de Didache niet uitsluitend over agapen handelen, maar over de H. Eucharistie, die op het liefdemaal volgde, bewijzen deze stelling niet, wijl ook de agape na het Doopsel en wel door „heiligen” (met uitsluiting van doopleerlingen) gevierd werd. Zeker kan men zich niet beroepen op de termen *εὐχαριστία* en *ἐμπλήσθηται*: de laatste term is eerder een argument tegen het eucharistisch karakter van genoemde hoofdstukken.

(Cf. Theodorus Klauser, *Doctrina Duodecim Apostolorum*: In: *Florilegium Patristicum*, Bonn, 1940, pag. 23).

