

Het vroege christendom en magie

Per abuis in een voorlopige versie verschenen in: Bert Jan Lietaert Peerbolte (red.), *De magische wereld van de bijbel* (De bijbel: teksten en thema's in beeld 3), Zoetermeer 2007, 113-126, 149.

Riemer Roukema

In de bijdrage van Bert Jan Lietaert Peerbolte bleek al hoezeer de auteurs van de nieuwtestamentische geschriften afstand namen van de magische praktijken van de Grieks-Romeinse wereld waarvan zij deel uitmaakten. In andere vroegchristelijke geschriften van diezelfde en van latere tijd komen we precies dezelfde stellingname tegen. In de Didache, een geschriftje uit Syrië dat op naam van de apostelen staat (wellicht van omstreeks het jaar 100), wordt de christenen verboden zich in te laten met magie en met tovenarij (in het Grieks staat er: *ou mageuseis, ou pharmakeuseis*).¹ In één adem worden afgodendienst, magie en tovenarij (*eidôlolatriai, mageiai, pharmakiai*) gerangschikt onder 'de weg van de dood'.² Soortgelijke vermaningen zijn ook te vinden in de brief die op naam van Barnabas staat en waarschijnlijk stamt uit het begin van de tweede eeuw.³ Het boek getiteld De Herder van Hermas, van de eerste helft van de tweede eeuw en geschreven in Rome, bevat de volgende vermaning aan het adres van slechte voorgangers in de kerk:

Wees niet als de tovenaars (*pharmakoi*). Want de tovenaars dragen hun tovermiddelen (*pharmaka*) in kistjes, maar jullie dragen het tovermiddel en het gif in het hart.⁴

Hoewel deze vermaning in een overdrachtelijke formulering aan kerkleiders is gericht, is tegelijk ook de afkeurende houding tegenover tovenaars volkomen duidelijk.

Ignatius, de bisschop van Antiochië uit het begin van de tweede eeuw, schreef een poëtische passage over het krachtige effect van de ster die Christus' geboorte aankondigde (vgl. Matteüs 2:2-10) en alle andere sterren overtrof:

Daardoor werd alle magie en iedere binding aan het kwade tenietgedaan. Onwetendheid werd weggenomen, het oude koninkrijk werd verwoest toen God als mens verscheen om iets nieuws te brengen, het eeuwige leven.⁵

Dat Christus' komst een fundamentele verandering teweegbracht in de invloed die men aan de sterren toeschreef, wordt ook gezegd door Theodotus, een christelijke gnosticus van de school van Valentinus, uit de tweede helft van de tweede eeuw. Hij meent dat tot aan de doop het noodlot van kracht is, maar dat na de doop – dus voor de gedoopte – de voorspellingen van de astrologen geen waarheid meer bevatten.⁶

In het begin van de derde eeuw legt Tertullianus van Carthago het evangelieverhaal van de magiërs uit het oosten (Matteüs 2) zo uit, dat hun aanbidding van het pasgeboren kind

¹ Didache 2,2; editie met Engelse vertaling: B.D. Ehrman, *The Apostolic Fathers I* (Loeb Classical Library 24), Cambridge Mass. / London 2003, 418. Loeb Classical Library wordt voortaan afgekort als LCL. Andere afkortingen: CCSL staat voor Corpus Christianorum Series Latina, GNO voor Gregorii Nysseni Opera, PG voor Patrologia Graeca, SC voor Sources Chrétiennes.

² Didache 5,1 (LCL 24, 426).

³ Barnabas 20,1 (LCL 25, 80).

⁴ Hermas, Visioenen 7,7 = 3,9,7 (LCL 25, 218).

⁵ Ignatius, Aan de Efeziërs 19,3 (LCL 24, 238).

⁶ Clemens van Alexandrië, Samenvattingen uit Theodotus 78,1 (SC 23, 200-202).

Jezus duidde op het einde van hun astrologische praktijken. Tertullianus beschouwt astrologie als een soort van magie. Hij erkent dat astrologie tot aan de komst van het evangelie was toegestaan, maar meent dat deze daarna door christenen niet meer beoefend of geraadpleegd dient te worden. Voor hem geldt dit ook van alle andere praktijken van waarzeggers, tovenaars, droomuitleggers en magiërs.⁷ Een soortgelijke visie komen we omstreeks 248 tegen bij Origenes van Alexandrië, toen hij in Caesarea (Palestina) een verweerschrift opstelde tegen de kritiek die de filosoof Celsus omstreeks 180 op het christelijk geloof op schrift had gesteld. Origenes stelt:

Magiërs hebben omgang met demonen en roepen hen aan op grond van hun tradities en hun eigen wensen. Zij slagen daarin zolang er niets verschijnt of gesproken wordt dat goddelijker en krachtiger is dan de demonen en dan de bezwering die hen oproept. Maar als er zich een goddelijker verschijning voordoet, dan worden de werkingen van de demonen verstoord, omdat ze het licht van de godheid niet kunnen verdragen.⁸

Origenes veronderstelt vervolgens dat dit goddelijke licht is verschenen in de nacht waarin Jezus werd geboren. Een hemelse legermacht begon toen God te prijzen (Lucas 2:13-14), omdat de demonen werden verzwakt en het effect van de magie (hier de negatieve term *goêteia*) werd verstoord.⁹

De aan Hippolytus van Rome toegeschreven Apostolische Traditie (van het begin van de derde eeuw?) schrijft voor dat een magiër niet tot het dooponderricht kan worden toegelaten, en dat een tovenaar, een astroloog, een waarzegger, een droomuitlegger en iemand die amuletten maakt of hiermee moet ophouden of van het dooponderricht moet worden geweerd.¹⁰

Er zouden nog veel meer getuigenissen van kerkvaders te vermelden zijn, waarin hun negatieve visie op de magie en de tovenarij die in de Grieks-Romeinse wereld werden beoefend, naar voren komt. Nog één voorbeeld: in een preek over de tien geboden (van het einde van de vierde of het begin van de vijfde eeuw) zegt Augustinus van Hippo dat de gelovigen geen orakels, astrologen, waarzeggers, toekomstvoorspellers en vogelwichelaars moeten raadplegen, en dat zij zich niet moeten inlaten met heidense riten.¹¹ In het vroege christendom is dit de gangbare opvatting. Men meende dat magische praktijken een mens in contact brengen met heidense goden, die men als demonen beschouwde, en dat een christen zich daar ver van dient te houden.

Magie in het vroege christendom?

Het is echter opmerkelijk dat de christenen van de eerste eeuwen desondanks gebruiken kenden die op de heidense magie leken, maar die juist niet verboden werden omdat ze christelijk gekleurd waren. In die gevallen werd dan ook niet van magie of tovenarij gesproken, maar van een afstand bezien lijkt het levensgevoel van de christenen van de eerste eeuwen toch in zekere zin magisch genoemd te kunnen worden. 'Magisch' gebruik ik dan niet in de negatieve, demonische betekenis die de christenen destijds aan dit woord hechtten, maar in een meer neutrale betekenis van een bovennatuurlijk ritueel waaraan een krachtig, wonderlijk effect

⁷ Tertullianus, Over de afgodendienst 9,3-8 (CCSL 2, 1108-1109).

⁸ Origenes, Tegen Celsus I,60 (SC 132, 238).

⁹ Origenes, Tegen Celsus I,60 (SC 132, 238).

¹⁰ Apostolische Traditie 16,21-22; zie G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus of Rome*, London 1968 (new edition), 27; Nederlandse vertaling van F. Vromen, *Hippolytus van Rome. De Apostolische Overlevering. Eucharistische gebeden uit de traditie* (Kerkvaderteksten met Commentaar 6), Bonheiden 1984, 26.

¹¹ Augustinus, Preek 9,17 (CCSL 41, 141).

wordt toegeschreven.¹² In een enkel geval schroomden christenen zelfs niet om hetzelfde woord te gebruiken dat zij in een ‘heidense’ context juist afkeurden. Na enkele voorbeelden van het ‘magische’ levensbesef van de christenen van die tijd, zal dit overzicht worden afgesloten met een bespreking van Origenes’ opvattingen over de verhouding tussen magie en christendom, aangezien hij hieraan uitvoerige beschouwingen heeft gewijd.

Een ‘magische’ opvatting van de eucharistie en de doop

Een woord dat in positieve zin wordt gebruikt, terwijl het in een ander verband een negatieve klank had, is te vinden bij Ignatius van Antiochië. Van hem lezen we zojuist de passage over het effect van de ster die Christus’ geboorte aankondigde en daarmee alle magie tenietdeed. Direct daarna noemt Ignatius het brood van de maaltijd van de eucharistie met een destijds bekende samenstelling ‘een medicijn dat onsterfelijkheid brengt’ (*pharmakon athanasias*), een tegengif (*antidotus*) om niet te sterven maar altijd in Jezus Christus te leven.¹³ De term *pharmakon* die hij voor ‘medicijn’ gebruikt, werd in diezelfde tijd door christenen ook in afkeurende zin gebruikt in de betekenis van ‘tovermiddel’. Nu is het gebruikelijk om *pharmakon* in zo’n geval neutraal te vertalen met ‘medicijn’ of ‘geneesmiddel’, en dat lijkt mij terecht. Woorden kunnen in een andere context inderdaad een andere betekenis aannemen. Dit neemt niet weg dat het niet gering is wat Ignatius van het brood van de eucharistieviering zegt: het is een geneesmiddel waardoor je onsterfelijk kunt worden. Daaruit spreekt geen oppervlakkige symbolische visie op het avondmaalsbrood zoals die in protestantse kerken wel eens voorkomt. Voor Ignatius had dat brood een krachtige werking, omdat het de gelovige voor altijd, tot over de grens van de dood heen, deed leven in gemeenschap met Jezus Christus. We hoeven dat besef niet zonder meer magisch te noemen om toch in te zien dat deze opvatting tenminste magische trekken heeft.¹⁴ Dat Ignatius in het vroege christendom niet alleen staat in zijn gebruik van de term *pharmakon*, blijkt wel hieruit dat aan het einde van de tweede eeuw Clemens van Alexandrië dit woord gebruikte voor de doop, die vergeving van de zonden teweegbrengt.¹⁵ Halverwege de vierde eeuw was bisschop Serapion van Thmuïs in Egypte gewend te bidden over het brood van de eucharistie dat het een ‘medicijn (*pharmakon*) ten leven’ mocht zijn ter genezing van iedere ziekte.¹⁶ Volgens de Apostolische Traditie zal iemand die in geloof deelneemt aan de eucharistie daarna geen schade ondervinden wanneer hem iets dodelijks wordt gegeven.¹⁷ Om reden van de bijzondere kracht die aan het brood van de eucharistie werd toegeschreven, werd dit wel mee naar huis genomen, kennelijk als beschermmiddel en om het op een later tijdstip te kunnen nuttigen.¹⁸ Al werd dit gebruik ook wel veroordeeld,¹⁹ we kunnen hieruit toch afleiden dat de eucharistie werd beschouwd als een krachtig ritueel dat de gedoopte beschermde tegen lichamelijke en geestelijke ziekten, tegen bedreigingen en tegen de eeuwige dood.

¹² Zie voor de relatie tussen magie en religie de bijdrage van Arjan Knop aan deze bundel.

¹³ Ignatius, Aan de Efeziërs 20,2 (LCL 24, 240).

¹⁴ L. Wehr, *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium* (Neutestamentliche Abhandlungen NF 18), Münster 1987, 106-111; 127-129, bestrijdt dat Ignatius een magische opvatting van de eucharistie had, omdat volgens Ignatius alleen diegene van de eucharistie heil kon verwachten die het rechte geloof had en bij de kerk hoorde. Wehr beschouwt dus alleen dan iets als ‘magisch’ wanneer het geheel automatisch werkt, zonder geloof of instemming van de deelnemer.

¹⁵ Clemens van Alexandrië, *Pedagoog* I,29,5 (SC 70, 166).

¹⁶ Serapion, *Euchologion* 13,15; ed. F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* II, Paderborn 1905, 176.

¹⁷ Apostolische Traditie 32,1 in de vertaling van Dix, *Tradition*, 58; § 36 in de vertaling van Vromen, *Overlevering*, 38.

¹⁸ Dit is op te maken uit Apostolische Traditie 32,2 in Dix, *Tradition*, 59; § 37 bij Vromen, *Overlevering*, 39.

¹⁹ Concilie van Saragossa (van 380), besluit 3; in C. Kirch, L. Ueding, *Enchiridion fontium historiae ecclesasticae antiquae*, Barcelona 1947⁶, 368 (§ 645).

Amuletten

Een ander voorbeeld van een magisch levensgevoel komt aan het licht in het gebruik dat christenen in de eerste eeuwen maakten van amuletten (*phulaktêria*, ‘beschermmiddelen’). Het was gebruikelijk om amuletten van papyrus te dragen waarop Bijbelteksten waren geschreven. Populaire teksten waren bijvoorbeeld de beginregels van de vier canonieke evangeliën, Matteüs 4:23-24, waar het gaat over Jezus’ prediking van het evangelie van het Koninkrijk van God, zijn genezingen en duiveluitdrijvingen, en het Onze Vader (Matteüs 6:9-13). Vaak droeg men ook een gedeelte van Psalm 91 bij zich, waar het gaat over de bescherming tegen boze machten, of teksten uit andere psalmen of de Hebreeuwse namen van engelen.²⁰ Aan het einde van de vierde eeuw beschrijft de priester Johannes Chrysostomus van Antiochië (later bisschop in Constantinopel) hoe

vrouwen en kinderen evangeliën om hun nek hangen als een krachtig amulet, en ze meedragen overal waar ze heengaan.²¹

Ook noemt hij de gewoonte om een evangelie bij het bed te hangen.²² Deze amuletten met heilige teksten moesten de dragers beschermen tegen ziekte, demonen en ongeluk. Johannes Chrysostomus is kennelijk positief over dit gebruik. Hij vermeldt dat Joden amuletten met teksten van de boeken van Mozes droegen,²³ en hij weet dat christenen hun kinderen ook wel ‘heidense’ amuletten omhangen en hen met modder insmeren om hen tegen het kwade oog en tovenarij te beschermen. In plaats daarvan wil hij dat de kinderen een kruisje als beschermmiddel krijgen.²⁴ Uit Gregorius van Nyssa’s beschrijving van het leven van zijn zuster Macrina (van 380-383) weten we dat ook zij bij wijze van bescherming een kruisje droeg.²⁵ In zijn grafrede over bisschop Meletius (van 381) vertelt Gregorius dat na diens dood diens kleren in stukken werden gescheurd om voor de gelovigen tot amuletten te dienen.²⁶ Augustinus prijst (omstreeks 413) de christen die bij hoofdpijn een evangelieboek op zijn hoofd legt, want hij ziet dat liever dan dat een christen zijn toevlucht neemt tot heidense amuletten en tovenarij. Terloops geeft Augustinus toe dat dit laatste vaak genoeg voorkwam.²⁷

Toch waren niet alle kerkvaders van die tijd zo positief over het gebruik van amuletten om het kwaad af te weren. Hieronymus, monnik te Betlehem, meent (in 398) dat het gebruik van amuletten met evangelieteksten en van houten kruisen was geïnspireerd door de joodse amuletten die vermeld worden in Matteüs 23:5 (‘zij verbreden immers hun gebedsriemen [*phulaktêria*] en maken de kwastjes aan hun kleren langer...’ NBV).²⁸ Een van de besluiten van de synode te Laodicea (gehouden tussen 360 en 380) luidt dat het aan priesters en andere

²⁰ Zie bijv. K. Preisendanz e.a., *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri II*, Stuttgart 1974², 211-213, 217, 226-228; *Opus Imperfectum in Matthaëum* 43 (PG 56, 878); H. Mulder, ‘De canon en het volksgeloof. Een onderzoek van de amuletten der eerste Christenen’, *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 54 (1954), 97-138; G.J.M. Bartelink, ‘Phulaktêrion – phylacterium’, in *Mélanges Christine Mohrmann. Nouveau recueil offert par ses anciens élèves*, Utrecht / Antwerpen 1973, 25-60; H.D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, Chicago / London 1986; M. Meyer, R. Smith (eds.), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco 1994; B.J. Lietaert Peerbolte, ‘De magie van het Woord: de Schrift als amulet’, in C. Houtman, L.J. Lietaert Peerbolte (red.), *Joden, christenen en hun Schrift. Een bundel opstellen aangeboden bij het afscheid van C.J. den Heyer*, Baarn 2001, 85-98.

²¹ Johannes Chrysostomus, Preken tot de Antiochenen 19,4 (PG 49, 196).

²² Johannes Chrysostomus, Preken over 1 Korintiërs 43,4 (PG 61, 373).

²³ Johannes Chrysostomus, Preken over Matteüs 72,2 (PG 58, 669).

²⁴ Johannes Chrysostomus, Preken over 1 Korintiërs 12,7 (PG 61, 105-106).

²⁵ Gregorius van Nyssa, Leven van Macrina 30 (SC 178, 238-242).

²⁶ Gregorius van Nyssa, Rede over Meletius (GNO 9, 456).

²⁷ Augustinus, Preken over Johannes 7,7; 7,12 (CCSL 36, 71; 73).

²⁸ Hieronymus, Commentaar op Matteüs IV,23,5-7 (SC 259, 162-166).

geestelijken verboden is om amuletten te maken.²⁹ In de eerste helft van de zesde eeuw maakt bisschop Caesarius van Arles melding van geestelijken en monniken die amuletten met Bijbelteksten aanboden, maar hij moet hier niets van hebben en noemt zulke lieden dienaren van de duivel.³⁰

Gezegende olie

Bij de bespreking van de term *pharmakon* als aanduiding van de doop en de eucharistie en bij de behandeling van de christelijke amuletten werd al verwezen naar geestelijke en lichamelijke genezing en de bescherming tegen ziekten en demonen. In de eerste eeuwen van het christendom kende de kerk nog een ander gebruik dat genezing teweeg diende te brengen, namelijk de zalving met olie. De rite van de zalving van een zieke wordt in het Nieuwe Testament beschreven in de brief van Jacobus 5:13-15 (vgl. Marcus 6:13). Verscheidene oude kerkorden geven voorschriften voor het zegenen van de olie. De gezegende olie diende, door Gods genade, genezing en bevrijding van demonen te schenken aan allen aan wie hij werd toegediend.³¹ Het gebed van Serapion van Thmuïs over de olie luidt aldus:

Wij roepen u aan, die alle gezag en macht hebt, de Verlosser van alle mensen, de Vader van onze Heer en Verlosser Jezus Christus, en wij bidden dat u uit de hemel de genezende kracht van de Eniggeborene over deze olie zendt, opdat deze olie die u geschapen hebt voor hen die ermee gezalfd worden of die haar ontvangen, moge dienen tot het afwerpen van alle ziekte en zwakheid, tot tegengif (*alexipharmakon*) tegen iedere demon, tot verwijdering van iedere onreine geest, tot verdrijving van iedere boze geest, tot het verjagen van alle koorts en rilling en iedere kwaal, tot de weldadige genade van de vergeving van zonden, tot een medicijn (*pharmakon*) ten leven en ter verlossing, tot gezondheid en heelheid van ziel, lichaam en geest, tot algehele kracht. Heer, moge elke satanische werking, elke demon, elke hinderlaag van de tegenstander, elke slag, elke gesel, elke pijn, elke moeite of klap of schok of boze schaduw uw heilige naam vrezen, en mogen zij het innerlijk en het uiterlijk van deze uw dienaren verlaten, opdat de naam worde verheerlijkt van hem die voor ons is gekruisigd en opgestaan, die onze ziekten en zwakheden op zich heeft genomen, Jezus Christus, die komt om levenden en doden te oordelen. Want door hem komen aan u toe de heerlijkheid en de kracht, in gemeenschap met de Heilige Geest, nu en in alle eeuwen der eeuwen. Amen.³²

Bisschop Serapion zou het er nooit mee eens zijn geweest om zo'n gebed magisch te noemen, maar van een afstand gezien heeft het toch magische trekken. De christelijke rituelen van gebed voor en zalving van de zieken functioneerden als alternatieven voor soortgelijke 'heidense' gewoonten. Zo vermaant Caesarius van Arles zijn gehoor dat iemand die ziek is het lichaam en bloed van Christus dient te ontvangen, en nederig en gelovig aan de priesters dient te vragen om zijn lichaam met de gezegende olie te zalven. Caesarius vraagt dan: want als we deze twee goede dingen (nl. de eucharistie en de zalving) in de kerk kunnen vinden, waarom zouden armzalige mensen zich dan een veelvoudig kwaad op de hals halen door hun toevlucht te nemen tot tovenaars, bronnen, bomen, duivelse amuletten en waarzeggers?³³ Hier komt duidelijk aan het licht dat de christenen in Arles en omgeving regelmatig terugvielen op de

²⁹ Besluit 36; in Bartelink, 'Phylaktêrion – phylacterium', 33.

³⁰ Caesarius van Arles, Preken 50,1 (SC 243, 416-420).

³¹ Apostolische Traditie 5,2 (Dix, *Tradition*, 10; Vromen, *Overlevering*, 19); Apostolische Constituties VIII,29 (SC 336, 232); Serapion, Euchologion 17,2; 22,2 (Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* II, 180; 184).

³² Serapion, Euchologion 29 (Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* II, 190-192).

³³ Caesarius van Arles, Preken 13,3; vgl. 50,1 (SC 175, 422; SC 243, 416-420).

rituelen van de ‘heidense’ religie en hun bedienaren, en dat de christelijke rituelen als concurrerende alternatieven voor de heidense magie werden beschouwd.

De kracht van woorden en namen

Niet alleen van tastbare zaken als amuletten, brood en olie en de bijbehorende rituelen geloofde men dat hiervan een heilzaam, genezend en beschermend effect uitging in geval van onheil en ziekte, ook aan woorden en namen kende men een grote kracht toe. Een beroemd voorbeeld hiervan is te vinden in Origenes’ preek over Jozua 15. Dit hoofdstuk bevat een lange lijst van Hebreeuwse plaatsnamen in het aan de Israëlieten beloofde land Kanaän. Origenes gaat dan in op de vraag welk nut het heeft om al die namen in de kerk voor te lezen. Zijn antwoord luidt dat zelfs als wij de lezing uit het Woord van God niet begrijpen, het voor onze zielen nog steeds heel nuttig kan zijn. Hij wijst zijn gehoor op heidenen die toverliederen murmelen en namen aanroepen waarvan de betekenis hun geheel onbekend is. Desondanks weten zij daardoor slangen te verdoven of hen uit hun holen te voorschijn te laten komen. Naar verluidt verdwijnen voorts alleen al door het reciteren van die woorden gezwellen, ontstekingen en andere kwalen, of worden de zintuigen verlamd, al voegt Origenes toe: ‘waar het geloof in Christus zich er tenminste niet tegen verzet’ – dit betekent dat deze spreuken op een gelovig christen geen vat hebben. Zijn punt is vervolgens dat, als er zoveel kracht schuilgaat in die toverformules en bezweringen, ‘wij’ (de christenen) geloven dat er een nog veel grotere kracht uitgaat van alle woorden en namen van de heilige Schrift. Want als bij de ongelovigen de demonische machten de toverliederen en bezweringen horen en eraan gehoorzamen, dan geldt dit des te meer wanneer de hemelse machten, ofwel Gods engelen, de woorden en namen van de Schrift als het ware als liederen en bezweringen uit onze mond horen. Wij dragen volgens Origenes namelijk allerlei geestelijke machten in ons. Voor zover er goede machten in ons wonen, worden zij door zulke lezingen uit de Schrift gevoed, en zo ook onze ziel en ons lichaam, ook al begrijpen wij niet precies wat er gebeurt. En als er een slang ofwel een vijandelijke macht in ons huist, dan wordt die door het goddelijke Woord verdreven.³⁴

Ook in zijn verweerschrift tegen Celsus gaat Origenes uitvoerig in op de kracht die met bepaalde namen is verbonden. Celsus had Jezus ervan beschuldigd dat hij zijn wonderen had kunnen doen dankzij magie; hij gebruikte de afkeurende term *goêteia*, hetgeen ook met ‘kwakzalverij’ kan worden vertaald. Celsus erkende dat ook christenen over macht leken te beschikken doordat zij de namen van bepaalde demonen aanriepen. Origenes’ reactie hierop luidt dat wanneer christenen de naam van Jezus aanroepen en de verhalen over hem reciteren, daardoor vaak demonen uit mensen worden verdreven. Hij verklaart dat dit vooral effect heeft wanneer zij die de verhalen voorlezen dit doen met een oprecht geloof, maar hij voegt hieraan toe dat de naam van Jezus zo krachtig is dat hij soms ook invloed op de demonen heeft wanneer hij wordt aangeropen door slechte mensen. Hierbij verwijst hij naar Jezus’ uitspraak: ‘Velen zullen op die dag tot mij zeggen: in uw naam hebben wij demonen uitgedreven en wonderen gedaan’ (Matteüs 7:22; hierop volgt dat Jezus tot hen zegt: ‘ik heb u nooit gekend, ga weg van mij, jullie wetsovertreders’).³⁵

Verderop erkent Origenes dat magische namen die door Egyptische wijzen of Perzische magiërs of Indiase Brahmanen worden aangeropen een kracht in zich dragen, zoals dit ook geldt van Hebreeuwse Godsnamen als Sabaoth en Adonai. Deze namen en de hiermee

³⁴ Origenes, Preken over Jozua 20,1 (SC 71, 404-412); Philocalie 12 (SC 302, 388-392). Een goede studie over Origenes en de magie: G. Sfameni Gasparro, ‘Origene et la magia: teoria e prassi’, in L. Perrone, P. Bernardino, D. Marchini (red.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress Pisa, 27-31 August 2001* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 164), Leuven 2003, 733-756.

³⁵ Origenes, Tegen Celsus I,6 (SC 132, 90-92); vgl. ook I,46; II,49 (SC 132, 194-196; 394-398); VII,4; VIII,58 (SC 150, 20-22; 304-308).

verbonden bezweringen hebben, zo zegt Origenes, alleen effect op de demonen als ze in de oorspronkelijke taal worden uitgesproken, terwijl een bezwering in vertaling geen uitwerking heeft.³⁶ Van de aanduiding ‘de God van Abraham, de God van Isaäk, en de God van Jakob’ (Exodus 3:6) zegt Origenes dat deze zo krachtig is dat hij voor het uitdrijven van demonen niet alleen wordt aangeropen door Joden, maar door bijna allen die zich met magische bezweringen bezighouden. Hetzelfde geldt van namen als ‘de God van Israël’, ‘de God van de Hebreëen’ en ‘de God die de Egyptische koning en de Egyptenaren in de Rode Zee verdronk’.³⁷ In het algemeen wordt deze informatie bevestigd door papyri met ‘heidense’ magische spreuken uit die eeuwen.³⁸

Origenes’ visie op de intrinsieke magische kracht van onvertaalbare vreemde woorden en heilige namen is ook te vinden bij Clemens van Alexandrië, in een tekst van het einde van de tweede eeuw,³⁹ en bij de vierde-eeuwse neo-platoonse filosoof Jamblichus. Op een soortgelijke wijze als Origenes schrijft Jamblichus dat wanneer Egyptische gebeden en bezweringen onbegrijpelijk zijn voor wie ze uitspreken, het erom gaat dat de goden ze begrijpen. Evenals Origenes is hij ervan overtuigd dat sommige ‘barbaarse’ woorden onvertaalbaar zijn, omdat ze niet zomaar berusten op een willekeurige afspraak, maar de ware aard van de begrippen weergeven.⁴⁰

Een herinnering aan deze magische opvatting van vreemde woorden is wellicht ook te vinden in de bijzondere eerbied die christenen soms koesterden voor Hebreeuwse woorden die in de Griekse vertaling van het Oude Testament (de Septuaginta) onvertaald waren gebleven. Zo zegt de vrouw in Hooglied 5:11 in de Septuaginta over de man: ‘zijn hoofd is van goud en *phaz*’. *Phaz* is een Hebreuws woord dat ‘zuiver goud’ betekent, en om een reden die niet meer te achterhalen is, hebben de vertalers dit woord in de Griekse tekst onvertaald gelaten. Gregorius van Nyssa, die hier overigens leest ‘zijn hoofd is van goud *kephaz*’, meent te weten dat dit woord niet is vertaald omdat de vertalers in het Grieks geen term konden vinden die de betekenis precies weergaf. Om reden van de onvervangbaarheid van dit woord is Gregorius ervan overtuigd dat het verwijst naar de zuiverheid van het hoofd dat geheel vrij is van onreine materie, nl. Christus, die het hoofd is van het lichaam van de kerk.⁴¹

De verhouding tussen magie en christendom volgens Origenes

Uit Origenes’ hierboven kort weergegeven besprekingen van magie, bezweringen en exorcismen blijkt dat hij de reële invloed van de ‘heidense’ magie heel serieus neemt. Hij erkent dat de namen van de God van Israël en van Jezus een kracht in zich hebben die ook wel onafhankelijk van het geloof van degene die hen aanroept werkzaam kan zijn. In zoverre deelt Origenes de ‘magische’ visie op de wereld van zijn tijd en omgeving. Toch betekent dit allerm minst dat hij de ‘heidense’ magie en de christelijke pendant, die tot uiting kwam in exorcismen en genezingen,⁴² over één kam scheert. We zagen al dat naar zijn overtuiging de macht van de magiërs en de demonen verbleekte toen bij Jezus’ geboorte het goddelijke licht begon te stralen. Voorts vermeldt hij dat noch magie noch demonen vat hebben op diegenen die de

³⁶ Origenes, Tegen Celsus I,24-25 (SC 132, 134-144); V,45 (SC 147, 128-132).

³⁷ Origenes, Tegen Celsus IV,33-34 (SC 136, 266-270).

³⁸ Bijvoorbeeld Preisendanz e.a., *Papyri Graecae Magicae* II, 128; 154-155; 158; 161.

³⁹ Clemens, Stromateis I,143,6 (SC 30, 148-150).

⁴⁰ Jamblichus, De mysteriën van de Egyptenaren VII,4-5; editie met Engelse vertaling van E.C. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershbell, *Jamblichus: De mysteriis* (Writings from the Greco-Roman World 4), Atlanta 2003, 296-302.

⁴¹ Gregorius van Nyssa, Over het Hooglied 13 (GNO 6, 390-391). Voor meer voorbeelden zie R. Roukema, ‘L’interprétation patristique de quelques mots hébraïques de la Septante’, in J. Joosten, Ph. Le Moigne (red.), *L’apport de la Septante aux études sur l’antiquité. Actes du colloque de Strasbourg 8-9 novembre 2002* (Lectio Divina 203), Paris 2005, 269-288.

⁴² Origenes, Tegen Celsus I,46 (SC 132, 196); VIII,58 (SC 150, 308).

allerhoogste God vereren via Jezus en die leven overeenkomstig diens evangelie en dag en nacht de voorgeschreven gebeden bidden.⁴³ Het spreekt voor Origenes vanzelf dat christenen nooit de namen van heidense goden zullen aanroepen, zelfs al zouden zij hierom gemarteld worden. De Griekse god Zeus is voor hen immers niet dezelfde als Sabaoth, een van de namen van de God van Israël; Zeus beschouwen zij niet eens als een echte god, maar als een demon die er behagen in schept zo genoemd te worden.⁴⁴ Het verschil tussen de tovenaars (*goêtai*, eventueel: kwakzalvers) en Jezus is volgens Origenes dat tovenaars hun kunsten laten zien zonder de toeschouwers op te roepen tot een morele ommekeer en tot het eren van God en het vrezen van zijn oordeel, terwijl Jezus zijn wonderen nu juist verrichtte met dit doel.⁴⁵ Origenes meent dat een waarachtig christen die zich aan God en zijn Woord onderwerpt, boven de demonen staat, en dat God de mensen die zich bezig houden met namen van demonen en bezweringsformules aan die demonen zal overlaten.⁴⁶ Bovendien laat hij er geen misverstand over bestaan dat christenen tot God kunnen bidden en hem kunnen loven in hun eigen spraak, of dit nu Grieks, Latijn of welke andere taal ook is. De allerhoogste God is immers niet zoals een van die machten aan wie één bepaalde taal is toebedeeld, zodat ze andere talen niet kunnen verstaan en zich om de sprekers van andere talen niet kunnen bekommeren.⁴⁷

Conclusie

Zo blijkt dat Origenes, ondanks zijn erkenning van de overeenkomst tussen het ‘heidense’ en het christelijke gebruik van heilige namen en spreuken, toch ook een scherp onderscheid maakte tussen het raadplegen en te hulp roepen van ‘heidense’ machten en het geloof in Jezus en de allerhoogste God. Bij Johannes Chrysostomus, Augustinus en Caesarius van Arles zagen we dat zij op soortgelijke wijze verschil zagen tussen enerzijds de ‘heidense’ amuletten en andere magische gebruiken en anderzijds de christelijke alternatieven hiervoor. Ondanks de oppervlakkige, uiterlijke overeenkomsten in handelingen en voorwerpen, ervoeren althans de christelijke voorgangers van de eerste eeuwen toch een wezenlijk verschil tussen de heidense magie en de rituelen – of: sacramenten – die werden uitgevoerd in de naam van Jezus Christus. De eenvoudige gelovigen daarentegen hadden er niet altijd moeite mee om hulp te zoeken bij de traditionele, niet christelijk geijkte, magische rituelen.

⁴³ Origenes, Tegen Celsus VI,41 (SC 147, 276).

⁴⁴ Origenes, Tegen Celsus V,46 (SC 147, 132-134).

⁴⁵ Origenes, Tegen Celsus I,68; II,51 (SC 132, 268; 402-406).

⁴⁶ Origenes, Tegen Celsus VIII,36; VIII,61 (SC 150, 252-254; 312-314).

⁴⁷ Origenes, Tegen Celsus VIII,37 (SC 150, 254-256).