

Vissen in dezelfde vijver

De relatie tussen de cultus van Atargatis en het vroege christendom volgens Franz Cumont en Alfred Loisy

ANNELIES LANNROY

In 1906 legden opgravingen op de Romeinse heuvel Gianicolo een enigmatische Griekse inscriptie bloot van een zekere Gaionas (Γαιωνᾶς), die in de inscriptie wordt aangeduid met de functie van *deipnokritès* (δειπνοκρίτης), rechter der maaltijden.¹ Na de vondst van de inscriptie ontbrandden discussies over de interpretatie, waaraan talrijke prominente godsdiensthistorici deelnamen, zoals ook de Belgische geleerde Franz Cumont (1868-1947) en de Franse godsdiensthistoricus en ex-priester Alfred Loisy (1857-1940). Volgens Cumont, die kenner bij uitstek was van de oosterse mysterieculen, hield Gaionas' functie verband met de maaltijden die plaats vonden in de mysterieculen van de Syrische godin Atargatis. Voortgaand op Cumonts interpretatie, opperde Loisy dat de inscriptie nieuw licht kon werpen op enkele passages uit het Nieuwe Testament, zoals de evangelische relazen over de vermenigvuldiging van de vissen (Mt 14: 13-21, Mc 6: 31-44, Lc 9: 10-17, Joh 6: 5-15). Vele geleerden hebben zich sinds het begin van de 20^{ste} eeuw aan de interpretatie van de inscriptie gewaagd, maar de betekenis ervan blijft tot op heden ter discussie staan.

Dit artikel zal proberen aan te tonen dat de interpretaties van Cumont en Loisy nauw verbonden waren met de kernvraagstukken in de vergelijkende godsdienstgeschiedenis van hun tijd. De heidense mysterieculen waren vooral vanaf het einde van de 19^{de} eeuw een zeer prominent onderzoekson-

¹ Ik wil het FWO bedanken voor de financiering van het onderzoeksproject (G.0126.08): "Het antieke christendom, de Oosterse Godsdiensten en de Mysterieculen in het werk van Franz Cumont; zijn denken binnen het kader van de liberale theologie en het Modernisme (Alfred Loisy)", in het kader waarvan dit onderzoek werd uitgevoerd, en voor de financiering van mijn huidig postdoc-project (1286013N) waardoor ik mijn onderzoek kan verderzetten. Ik wil eveneens Danny Praet bedanken voor de talrijke gesprekken die we over de Gaionas-casus hebben gevoerd en voor zijn waardevolle opmerkingen bij andere versies van deze studie. Tot slot bedank ik graag het bestuur van het Griekenlandcentrum voor de mogelijkheid om mijn onderzoek tijdens hun lezingenreeks (2012-2013) te presenteren. Een kortere, specialistisch-wetenschappelijke versie van een deel van dit artikel zal verschijnen in Lannoy (2013).

derwerp geworden. De talrijke gelijkenissen tussen deze culten en het vroege christendom zorgden ervoor dat hun relatie een veelbesproken discussiepunt werd in de laat-19^{de}- en vroeg-20^{ste}-eeuwse discipline. In mijn doctoraal proefschrift heb ik de visies van Cumont en Loisy over dit onderwerp bestudeerd, evenals de wetenschappelijke en religieuze context waarin deze tot stand zijn gekomen.²

In tegenstelling tot Loisy, die ijverig aan de discussies deelnam (vooral na zijn excommunicatie in 1908, *cf. infra*), heeft Cumont altijd verkozen zich in zijn publicaties te onthouden van deelname aan deze sterk geladen en polemische debatten. Het is van belang indachtig te zijn dat het comparatieve onderzoek van het christendom allerm minst een evidentie was in de maatschappij van die tijd, die ondanks toenemende secularisering nog steeds sterk gedomineerd werd door de christelijke invloedssfeer. De talrijke gelijkenissen die godsdiensthistorici onderstreepten tussen de christelijke en de heidense tradities maakten steeds duidelijker dat het christendom niet zo uniek was als men traditioneel had aangenomen. In de katholieke Kerk leidde het comparatieve en historisch-kritische onderzoek van kritische priesters-wetenschappers zoals Alfred Loisy mee tot de zogenaamde modernistische crisis in het begin van de 20^{ste} eeuw. De Kerk nam op dat moment drastische anti-wetenschappelijke maatregelen tegen priesters die de nieuwe methodes in hun onderzoek trachtten te incorporeren.³ Loisy werd in 1908 geëxcommuniceerd.

Franz Cumont en Alfred Loisy waren bevriend en hebben een intensieve en lange correspondentie onderhouden die grotendeels is bewaard gebleven.⁴ In hun brieven lezen we wat deze geleerden verkozen niet te schrijven in hun publicaties, of wat ze in feite bedoelden met wat ze wel schreven. Dat is eveneens het geval voor de inscriptie van Gaionas die zij niet alleen in hun gepubliceerd werk, maar ook in hun brieven aan elkaar hebben besproken. Het driedelig doel van dit artikel is om aan de hand van de interpretaties die Cumont en Loisy over de inscriptie hebben geformuleerd, inzicht te verschaffen in de concrete visies van deze twee geleerden over de relatie tussen het christendom en de mysterieculen, een aantal eigenaardigheden in

² A. Lannoy, *Het christelijke mysterie. De relatie tussen het vroege christendom en de heidense mysterieculen in het denken van Alfred Loisy en Franz Cumont en de context van de modernistische crisis* (Universiteit Gent 2012).

³ Niet alleen de katholieke Kerk tekende sterk verzet aan tegen de comparatieve studie van het christendom. Voor de volledigheid dienen we te onderstrepen dat ook in protestantse kringen dit tot ernstige discussies leidde tussen voor- en tegenstanders (*cf. Marchand 2003: 131-132; Lannoy 2012a: 230-231*). Voor meer info over de modernistische crisis, *cf. infra*.

⁴ Voor meer details over deze correspondentie, *cf. infra*.

hun denken te illustreren, en aan te tonen welke meerwaarde hun wetenschappelijke correspondentie biedt bij het bestuderen van hun ideeën.

Het eerste deel van het artikel biedt een introductie over de Gaionas-inscriptie en de interpretatiemoeilijkheden die ze oplevert. In het tweede deel staat Franz Cumont centraal en wordt zijn hypothese over de inscriptie voorgesteld. Daarna volgt een derde deel met een kort intermezzo over de context van de studie van de relatie tussen de mysterieculen en het christendom in de vroege 20^{ste} eeuw en de modernistische crisis in de Kerk. Het vierde deel bespreekt vervolgens de interpretatie van Loisy en gaat in op de correspondentie die Cumont en Loisy over de inscriptie hebben gevoerd.

De inscriptie van ‘Gaionas Deipnokritès’

De inscriptie van ‘Gaionas de Deipnokritès’ werd ontdekt in 1906 tijdens opgravingen op de Gianicolo (Janiculum), in de buurt van het heiligdom voor de Syrische goden.⁵ De opgravingen brachten talrijke voorwerpen (platen, zuilen, enz.) naar boven, die gewijd waren aan Jupiter Heliopolitanus, beschermgod van Baalbek (in het huidige Libanon) en wellicht de belangrijkste god van het Syrische heiligdom in Rome. Het heiligdom bevatte ook altaren voor de Syrische goden Hadad en Jupiter Malaciabrudis, beschermgod van Jabruda (op 80 km van Damascus). Daarnaast werden er eveneens inscripties teruggevonden die waren gericht aan Dionysos. Het heiligdom was gebouwd in de onmiddellijke omgeving van de *Lucus Furrinae*, een bos gewijd aan de oud-Romeinse godin Furrina, die vaak als een nimf wordt geïdentificeerd maar waarvan de cultus grotendeels onbekend is (Gee 2010: 43).

In de loop van haar lange geschiedenis importeerde Rome verschillende oosterse goden in het Romeinse pantheon, die werden geïdentificeerd met de eigen Romeinse goden (Beard, North & Price 1998: 283 e.v.). Naast de drie vernoemde Syrische Baäls, die werden geassocieerd met Jupiter, was de Syrische godin Atargatis een ander bekend voorbeeld van een oosterse god die in het Grieks-Romeinse polytheïsme werd geïntegreerd. Atargatis of Syria Dea kennen we vooral van het bekende werk van Lucianus (Lightfoot 2003). De godin was één van de belangrijkste goden uit Noord-Syrië, en werd samen met haar mannelijke gezelschap Hadad als beschermgod van de regio beschouwd

⁵ Voor een uitvoerige beschrijving van het Syrische heiligdom, zie Gauckler (1912), Goddard (2008) en Gee (2010). Het heiligdom werd in verschillende fases geconstrueerd en herbouwd (vooral 2^{de}-4^{de} eeuw n.C.). De meeste epigrafische bronnen dateren van de 2^{de} eeuw n.C.; zo ook de inscriptie van Gaionas (Gee 2010: 43-44).

(zie ook Cumont 1896). Een van haar belangrijkste cultusplaatsen was Hiërapolis, in het huidige Syrië. Met het oog op Cumonts interpretatie van de inscriptie moet worden vermeld dat in het heiligdom van Hiërapolis vissen werden gehouden die heilig waren in de cultus. Atargatis werd ook vaak samen met vissen afgebeeld (Lightfoot 2003: 67-69). Lucianus bericht dat er bij de tempel van Hiërapolis een heilige vijver was waarin de vissen zwommen. Deze werden zelfs met gouden sieraden versierd (*Luc. de Dea Syria* 45 = Lightfoot 2003: 274-275).⁶ De cultus van Atargatis was door Syrische handelaars in de Griekse wereld geïntroduceerd in de 2^{de} eeuw v.C. en van daaruit arriveerde de godin via de havensteden uiteindelijk in het Rome van de Keizertijd. In het Syrische heiligdom op de Gianicolo is echter geen altaar voor Atargatis ontdekt. Er bestaat dan ook twijfel of zij ook werd vereerd op de heuvel (Hörig 1985: 1571; Scheid 1995: 309).

De Griekse inscriptie van Gaionas is gegraveerd in een vierkante tegel van marmer die in het midden is voorzien van een gat waarin een cilindervormig object paste (Cumont 1917: 275; Scheid 1995: 302).⁷

De tegel met de Gaionas-inscriptie (Bron: Gauckler 1912: 7).



⁶ Voor de vele etiologische mythes die over de link tussen Atargatis en de vissen bestaan, zie Lightfoot (2003: 65).

⁷ De tegel wordt vandaag bewaard in het Museo Nazionale Romano.

In de holte zijn sporen van oxidatie gevonden. De onderkant van de tegel is ruw afgewerkt, terwijl de bovenkant met de inscriptie gepolijst werd. Het oppervlak van de tegel met de inscriptie is bedekt met een dikke laag kalkafzetting. De inscriptie bestaat uit twee pentameters die rond het gat zijn aangebracht (Cumont 1917: 275):

Δεσμός ὄπως κρατερὸς θῦμα θεοῖς παρέχοι
 Ὅν δὴ Γαιωνῶς δειπνοκρίτης ἔθετο.

Ondanks de warrige syntaxis is de algemene betekenis van de inscriptie in principe wel duidelijk: het gaat over een *desmos krateros* (δεσμός κρατερός), een sterke band, aangeboden door de *deipnokritès*, rechter der maaltijden, Gaionas, met als doel een offerdier aan de goden te verschaffen. De initiatiefnemer Gaionas is bekend van andere inscripties die ter plaatse zijn gevonden en die alle dateren van het einde van de 2^{de} eeuw n.C. Op basis van die inscripties weten we dat Gaionas een *Cistiber Augustorum* was, een term die wellicht een lagere keizerlijke beambte aanduidde (Goodhue 1975a: 79). De man behoorde waarschijnlijk tot de lagere middenklasse van vrije burgers en was van Syrische afkomst.

Tot zover wat met zekerheid over de inscriptie geweten is. De interpretatie ervan wordt problematisch wanneer men de precieze betekenis van de inscriptie probeert te reconstrueren. Zo is niet helemaal duidelijk wat de functie van *deipnokritès* juist inhield. Het woord is verder niet geattesteerd. Voor welk soort maaltijden fungeerde Gaionas als rechter? Nog grotere interpretatieproblemen verrijzen wanneer men de exacte betekenis van het woord *desmos* ('band') tracht in te vullen én de relatie tussen de inscriptie en de materiële drager ervan, de marmeren tegel, probeert te achterhalen. Wat de functie *deipnokritès* betreft, zijn de meeste geleerden het er intussen over eens dat het over een religieuze functie gaat, die Gaionas in het Syrische heiligdom moet hebben uitgeoefend en verband hield met de rituele maaltijden die vele antieke culten kenmerkten, ook de Syrische. Alvorens in te gaan op de interpretatie van Cumont, zullen we een aantal interpretaties overlopen om de complexiteit van de interpretatie te illustreren.⁸ Het is daarbij vooral de betekenis van de *desmos krateros* die problemen heeft opgeleverd. Een eerste vraag die men zich moet stellen is of de inscriptie betrekking heeft op de materiële drager, met name de dubieuze tegel met het centrale gat. Met andere woorden, is de tegel zelf de *desmos krateros* die als wijgeschenk door Gaionas is opgedragen?

⁸ Dit overzicht is hoofdzakelijk gebaseerd op Goodhue (1975a: 95-109) en Scheid (1995: 305-308).

Interpretatiemogelijkheid I: het onderwerp van de inscriptie is de tegel zelf

Een groot aantal geleerden is er inderdaad vanuit gegaan dat de *desmos krateros* waarover de inscriptie spreekt, in feite de tegel is. Een eerste hypothese werd geformuleerd door de Franse archeoloog die aan het hoofd stond van de opgravingen in 1906, Paul Gauckler. Om zijn visie te begrijpen, moeten we nog vermelden dat de tegel werd gevonden in de buurt van de restanten van een hydraulische installatie. Dat Furrina, die als waternimf werd beschouwd (North, Beard & Price 1998: 283), eveneens op de Gianicolo werd vereerd, gaf voor Gauckler de doorslag. Op basis van deze gegevens ging hij ervan uit dat er een bron aanwezig was op de site en opperde hij dat de tegel het spuit-stuk van een fontein moet zijn geweest, die Gaionas had opgericht om de bron te bedwingen. De Franse vertaling die Gauckler voorstelde, was de volgende: “Par ces puissants travaux de captation [i.e. *desmos*], Gaionas, le δεῖπνοκρίτης, a enchaîné la source pour la faire servir aux sacrifices divins” (Gauckler 1912: 40). In deze interpretatie krijgt de term ‘thuma’ (θῦμα), waarvan de eerste betekenis in feite offerdier is, een meer algemene, afgeleide betekenis van offer, als *nomen actionis*.

Heel wat geleerden volgden daarna de hypothese over de tegel als het mondstuk van een fontein, maar er bestaan variërende meningen over de precieze betekenis van de *desmos krateros*. Zo meende een andere Fransman, Charles Bruston, dat de tegel inderdaad behoorde tot de fontein, maar dat *desmos krateros* te begrijpen was als een gelofte: “Afin qu’un engagement ferme [i.e. het oprichten van de fontein], que Gaionas le deïpnocritès s’était imposé, fournisse une offrande aux dieux” (Bruston 1909: 285-287). Onder de geleerden die de fontein-theorie niet ondersteunden, maar wel overtuigd waren van de link tussen de tegel en de inscriptie, kunnen we onder meer de these van de Duitse historicus Christian Hülsen vermelden. Hij meende dat de tegel het deksel was van een bus, waarin men geld verzamelde voor offermaaltijden (Goodhue 1975: 100).

De fonteintheorie heeft zeer lang stand gehouden, tot men in de jaren ’90 een nieuwe reeks opgravingen is begonnen op de Gianicolo en tot de vaststelling is gekomen dat de kans dat er een vijver in het heiligdom aanwezig was, eerder gering is (Scheid 1995: 309, zie echter ook Gee 2010: 47 die de fontein-theorie terug oppikt). Op dat moment heeft John Scheid, één van de huidige specialisten in Romeinse godsdienst, een interpretatie naar voor geschoven (Scheid 1995: 311-314), die eveneens thuishoort in de categorie van verklaringen die een link erkennen tussen de tegel en de inscriptie. Een

argument dat vaak was aangegeven door de fontein-aanhangers, was dat de kalklaag die de steen met de inscriptie bedekte, zou zijn veroorzaakt door sedimenten van water. Scheid heeft de objecten die tijdens de vroeg-20^{ste}-eeuwse (weinig wetenschappelijk verantwoorde) opgravingen tegelijkertijd met de tegel zijn gevonden, opnieuw onderzocht. Daarbij is hij tot de constata-tie gekomen dat vele van die objecten (votiefstukken, altaren) bedekt zijn met die laag, waardoor de fontein-theorie in feite onhoudbaar wordt. Scheid wees erop dat de uitdrukking *desmos krateros* een homerische uitdrukking is, die wijst op een brutale, harde band, en vaak gebruikt wordt voor de teugels van een dier. Hij meende dat de steen de houder was van een koperen ring, waaraan men de teugels van het offerdier bevestigde, voor het werd geofferd in het heiligdom. Een dergelijke interpretatie leidt tot een geheel nieuwe vertaling: “Attache puissante, que Gaionas a fixée afin qu’elle procure une victime aux dieux” (Scheid 1995: 312).

Interpretatiegroep II: de desmos krateros is niet de tegel zelf

Hoewel de interpretaties van Cumont en Loisy zich in de eerste groep zullen situeren, willen we voor de volledigheid vermelden dat verschillende geleerden de inhoud van de inscriptie hebben losgekoppeld van de tegel zelf. De Franse archeoloog Charles Clermont-Ganneau beklemtoonde de link tussen Furrina en de Furiën (reeds bij Cicero, *De natura deorum* 3.46) en interpreteerde de *desmos krateros* als een magische band (κατάδεσμος): een vloek waarbij aan de Furiën een offer werd beloofd wanneer de vervloeking tot vervulling kwam (Clermont-Ganneau 1907: 256). Volgens hem was de tegel het deksel van een put in de grond, waarin men dergelijke *tabellae defixionum* stopte. Een andere hypothese uit deze tweede groep, was die van de Franse archeoloog René Dussaud die in 1940 een nieuwe interpretatie aan het debat toevoegde, met name die van een mystieke band. Dussaud kwam tot die conclusie op basis van de term *desmofulaks* (δεσμοφύλαξ), met als letterlijke betekenis bewaker van een band, die werd teruggevonden op een inscriptie in de tempel van Adonis in Doura-Europos. Dussaud verbond de term *desmofulaks* met *deipnokritès* en formuleerde de hypothese dat het in beide gevallen over een persoon ging die de mystieke band tussen de vereerders en de godheid bewaakte door toezicht te houden over het uitvoeren van de rites (Dussaud 1940: 346).⁹

⁹ Voor de volledigheid moeten we opmerken dat Cumont zijn initiële interpretatie, die meteen wordt voorgesteld (cf. deel 2), in 1940 opgaf en de hypothese van Dussaud overnam, zie Cumont (1941: 293).

Op basis van dit overzicht zijn de basisproblemen die zich stellen bij de interpretatie, duidelijk: wijst de *desmos krateros* daadwerkelijk op de tegel zelf? Een andere vraag die vele geleerden maar moeilijk konden beantwoorden (of onbeantwoord lieten), was wat de functie van Gaionas als *deipnokritès* precies betekende. Op deze vragen probeerde ook Franz Cumont een antwoord te formuleren.

De interpretatie van Franz Cumont

Om Cumonts interpretatie goed te kunnen duiden, moeten we beginnen met wat achtergrondinformatie over deze figuur en zijn wetenschappelijke werk. Cumont was een Belgische godsdiensthistoricus, classicus en archeoloog.¹⁰ Hij begon zijn carrière aan de Universiteit van Gent in 1892, maar bood in 1910 zijn ontslag aan na problemen omtrent zijn benoeming (*cf. infra*). In de loop van zijn lange loopbaan heeft hij zich in een indrukwekkend aantal gebieden van de antieke wereld bekwaamd. Zo was hij betrokken bij de opgravingen in Doura-Europos, maar hij was bijvoorbeeld ook een grote kenner van de antieke astrologie en hiernamaalsvoorstellingen.¹¹ In dit artikel staat zijn werk als godsdiensthistoricus centraal. Cumont was een pionier in de studies van de Mithrascultus, en bij uitbreiding van de andere *religions orientales*, een term die hij canoniseerde (*Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1906). *Religions orientales* waren ‘oosterse’ culten zoals die van Attis, Cybele of Atargatis, die zich grotendeels tegelijkertijd met het christendom over het Romeinse keizerrijk verspreidden.¹² Cumonts studies

¹⁰ Voor een biografie van Cumont, zie Bonnet (1997: 1-67) en recenter Praet (2012: 260-262).

¹¹ Zo was Cumont de drijvende kracht en editor (samen met de Gentse professor Joseph Bidez, et alii) van de *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* (1898-1953).

¹² De visie dat deze culten oorspronkelijk oosters waren, wordt in het huidige onderzoek niet meer aanvaard. De term *religion orientale* wordt niet meer gebruikt voor de mysterieculen. In dit artikel kunnen we niet ingaan op de actuele standpunten over de mysterieculen. Voor de evaluatie van Cumonts werk en de categorie *religions orientales*, verwijs ik naar de studies die werden verzameld in het congresvolume van Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet (eds.) (2009), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Franz Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique*, en naar de inleidingen op de nieuwe edities van het werk van Cumont, die in het kader van de *Bibliotheca Cumontiana* zijn verschenen en zullen verschijnen. In de reeks *Maiora*: Bonnet & Van Haepelen (eds.) (2006), *Les religions orientales dans le paganisme romain*; Rochette & Motte (eds.) (2010), *Lux Perpetua*; Belayche & Mastrocinque (eds.) (2013), *Les Mystères de Mithra*. De eerstvolgende te verschijnen thematische volumes uit *Scripta Minora*, met geselecteerde artikels, boekhoofdstukken, enz. zijn: *Astrologie et Magie* (Praet & Bakhouché); *Philosophie* (Praet & Lannoy); *Christianisme et Judaïsme* (Demoen, Lannoy & Praet). Zie verder ook: Bonnet, Rüpke & Scarpi (eds.) (2006), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*. Voor Cumonts visie op het Oosten verwijs ik ook graag naar het doctoraatsproject (FWO-project G.0194.09) van mijn collega Eline Scheerlinck (promotor D. Praet): “Orientalism and Franz Cumont: his views on ‘East’ and ‘West’ in the context of classical studies in the late nineteenth and early twentieth centuries”.

over de Perzische god Mithras, zoals zijn *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra* (1894-1899) waren baanbrekend voor die tijd. Cumont bracht er alle bestaande bronnen over Mithras bijeen en beargumenteerde een vernieuwende these over de verspreiding van de cultus, die haar land van oorsprong Perzië had verlaten en via Klein-Azië het Romeinse Rijk was binnengetrokken. Cumont maakte bovendien duidelijk dat hij zijn studie van de cultus zag als een doel op zich, en zich niet zou buigen over de laatan-tieke *strijd* tussen Mithras en het christendom.¹³ Op de evasieve manier waarop hij de relatie tussen de mysterieculen en het christendom in zijn gepubliceerd werk behandelde, komen we terug in het volgende deel. Voor zijn interpretatie van de inscriptie is het nu vooral belangrijk dat hij meende dat alle oosterse culten, inclusief de Syrische, hun intrede deden in het Westen in de vorm van een mysteriecultus.

De antieke mysterieculen waren culten die deel uitmaakten van de Grieks-Romeinse religie.¹⁴ Ze onderscheidden zich van andere, niet-mysterieculen doordat ze enkel toegankelijk waren voor ingewijden, na het ondergaan van initiatierituelen. Het gaat hier dus niet over nationale religies waarin men als het ware werd geboren, maar over godsdiensten waarbij de deelname afhankelijk was van een individuele keuze. Over het algemeen neemt men vandaag aan dat het mysterie-*format* van Griekse oorsprong is, maar vaak betreft het dus oosterse goden, zoals bijvoorbeeld Mithras uit Perzië, Attis en Cybele uit Klein-Azië, of Isis en Osiris uit Egypte. De mysterieculen beloofden hun ingewijden voorspoed en geluk in dit leven en na de dood. Heel wat mysteriegoden – hoewel zeker niet allemaal – waren figuren die stierven, maar daarna op de één of andere manier uit de dood verrezen. Denken we bijvoorbeeld aan de mythische tradities rond Attis die vertellen hoe hij zichzelf in razernij ontmande en stierf, maar daarna als pijnboom verrees. Hun overwinning op de dood garandeerde in zekere zin een gelijkwaardig lot voor de ingewijde die zijn lot aan dat van de god verbond. Voor wat volgt, is het verder van belang te vermelden dat er in verschillende mysterieculen offermaaltijden plaatsvonden. De precieze betekenis van die maaltijden is vandaag omstreden, maar het is duidelijk dat ze een prominente plaats innamen in de cultus. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de vorm van de mithraea, die als een eetzaal waren ingericht. In het mithraeum van Tienen zijn duidelijke archeologische bewijzen voor een groot banket dat in de cultus moet hebben plaatsgevonden (Martens 2009: 227-228).

¹³ Voor Cumonts ideeën over de transitie van heidendom naar christendom, zie Praet (2013).

¹⁴ Voor een goede introductie over de mysterieculen, zie bijvoorbeeld Burkert (1987) en Auffarth (2013).

In 1917 publiceerde Cumont zijn interpretatie van de inscriptie in het artikel “Gaionas le δειπνοκρῆτης” (Cumont 1917). Zijn visie hoorde duidelijk thuis bij de interpretaties die de tegel zelf beschouwen als de *desmos krateros* van de inscriptie. Cumont volgde gedeeltelijk de fontein-these van Gauckler. Hij wees op de link tussen Furrina en de Furrinae-nimfen en erkende dat de kalklaag op de tegel het waarschijnlijk maakte dat hij langdurig in contact met water was gekomen (Cumont 1917: 277). Een belangrijke tegenwerping tegen Gaucklers hypothese was echter dat die de eigenlijke betekenis van het Griekse woord *thuma*, offerdier, niet tot zijn recht liet komen. Gauckler had gesuggereerd dat de fontein door Gaionas was opgericht voor “het offeren aan de goden”.

Cumont ontwikkelde een hypothese waardoor de betekenis van ‘offerdier’ kon worden behouden. Hij vertrok van de rituele maaltijden die in de mysteriecultus van de Syrische goden centraal moeten hebben gestaan (Cumont 1917: 281). Cumont ging ervan uit dat Atargatis eveneens in het Syrische heiligdom werd vereerd. De *thuma* van de inscriptie was volgens hem de vis van Atargatis die werd geofferd en opgegeten tijdens de mysteriemaaltijden waarop Gaionas als rechter moest toezien. In zijn interpretatie was de tegel niet het mondstuk van een fontein, maar wel een onderdeel van een waterbassin waarin een metalen hendel was bevestigd, waarmee men het niveau van het bassin kon doen stijgen of dalen (Cumont 1917: 279). En in die vijver zaten de heilige vissen van Atargatis. De *desmos krateros* die Gaionas had opgericht, liet toe om het waterpeil te laten zakken, tot men de vissen kon pakken om ze te offeren en te nuttigen tijdens de mysteriemaaltijden.

Volgens Cumont duidde de term *deipnokritès* een functie aan die Gaionas uitoefende in de mysteriecultus van de Syrische goden. Hij gaf aan de mysteriemaaltijden een duidelijke invulling: deze hadden tot doel een mystieke eenheid tussen de god en de vereerder tot stand te brengen, en garandeerden de ingewijden een gelukkig leven na de dood (Cumont 1917: 282). Tijdens de maaltijd aten de ingewijden de vissen van Atargatis en dronken ze de wijn van Dionysos, die eveneens in het heiligdom werd vereerd. Door het consumeren van deze voedingsmiddelen, die met de onsterfelijke mysteriegoden werden geassocieerd, geloofden de ingewijden – zo legde Cumont uit – dat ze gelijk werden aan de goden, en eveneens onsterfelijk waren. Gaionas was een rechter die deze mysteriemaaltijden voorzat. Hij zag erop toe dat ze verlieten zoals voorgeschreven én beoordeelde welke neofieten al dan niet aan de maaltijden mochten deelnemen.

De hypothese van Cumont stelt echter een aantal problemen. Gedeeltelijk volgen die uit wat eerder is gezegd over de huidige stand van het onderzoek:

geleerden betwijfelen of Atargatis wel op de Gianicolo werd vereerd. Verder geldt het vandaag als onzeker dat de cultus van Atargatis een mysteriecultus was, zoals die van bijvoorbeeld Mithras. Natuurlijk zijn dit twee punten van retrospectieve kritiek, die Cumont moeilijk kunnen worden verweten. Het wetenschappelijke enthousiasme dat op het einde van de 19^{de} eeuw en in het begin van de 20^{ste} eeuw bestond over het belang en de verspreiding van de oosterse mysterieculen, zorgde ervoor dat vele tijdgenoten er eveneens van uitgingen dat Atargatis op de Gianicolo werd vereerd. Bovendien werd de relatie tussen de geheime initiatierites van de mysterieculen en de publieke ceremoniën die de culten eveneens bezaten, minder onderzocht.

Het belangrijkste bezwaar dat we tegen Cumonts hypothese kunnen formuleren, had hij echter ook zelf ingezien. Antieke bronnen maken immers duidelijk dat de heilige vissen van Atargatis niet mochten worden geofferd, laat staan worden opgegeten, tenzij door de priesters. In zijn artikel vermeldde Cumont, die de antieke teksten als geen ander kende, zelf dat verbod, maar hij counterde dit tegenargument door te stellen dat de uitzondering op het verbod niet alleen gold voor de priesters maar ook voor de ingewijden in de mysteriecultus van Atargatis (Cumont 1917: 282).¹⁵ Scheid gaf in zijn artikel al aan dat het riskant is om een niet-geattesteerde uitzondering op het verbod toe te staan op basis van een inscriptie waarvan de betekenis al even twijfelachtig is (Scheid 1995: 309). Het is merkwaardig dat Cumont besliste om tegen de antieke getuigenissen in te gaan. Hoe kunnen we verklaren dat hij zo sterk aan de vis-maaltijden vasthield?

Op de eerste plaats hield zijn interpretatie van de inscriptie natuurlijk niet stand, indien de vissen niet zouden worden opgegeten. De tegel bevatte volgens hem immers het instrument waarmee de vissen binnen handbereik kwamen, en die these hield geen steek wanneer de vissen effectief door niemand zouden mogen worden aangeraakt, laat staan geofferd en opgegeten. Een tweede, meer indirecte verklaring die ik zou willen aangeven voor Cumonts ideeën, houdt in dat zijn visie over de consumptie van de vissen en de gelieerde betekenis van de mysteriemaaltijden was ingegeven door zijn kennis van het christendom. In de laat-19^{de}- en vroeg-20^{ste}-eeuwse historiografie hebben de heidense mysterieculen vaak een ‘christelijke’ invulling gekregen (bv. een grote nadruk op geloof, in plaats van op rites). Het is inte-

¹⁵ Hij beargumenteerde die uitzondering op basis Julianus' *Hymne aan de Moeder der Goden* (Or. V, Wright 1913: 492D): “We offeren ze [de vissen] bij bepaalde offeranden tijdens de mysteriën, zoals Romeinen paarden en veel andere dieren offeren, zowel wilde als tamme, en zoals zowel Grieken als Romeinen honden aan Hecate offeren” (Ferwerda 2003: 65 (176D)). Het is onduidelijk over welke mysteriën de keizer hier spreekt.

ressant om te bekijken in welke mate ook Cumont de inhoud van de cultus van Atargatis naar analogie met de kenmerken van het christendom heeft geïnterpreteerd.

In 1914 had Cumont het lemma “Ichthys” geschreven voor *Pauly's Realencyclopädie* (Cumont 1914: 844-850). Daarin had hij alle antieke religies besproken waarin vissen deel uitmaakten van de religieuze symboliek. De vissen waren niet alleen heilige dieren in de cultus van Atargatis. Bijvoorbeeld ook in de Babylonische religie, waar de goden Oannes en Ea als vissen werden afgebeeld, kende de vis een bijzonder statuut in de cultus (Cumont 1914: 844; zie ook Dunnigan 2005: 3122). Cumont was in zijn artikel ook uitvoerig ingegaan op het vroege christendom, waar de vis, als symbool voor Christus, een belangrijk gegeven is in inscripties, kunst en literatuur. Vanaf het einde van de 2^{de} eeuw was het ICHTHUS-acrostichon, samen met de visafbeelding, wijd verspreid in het christendom.¹⁶ In het woord ICHTHUS zat volgens de christenen de centrale geloofsbekentenis verrat: Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτὴρ (“Jezus Christus zoon van God, verlosser”).

Cumont legde in zijn *Pauly*-artikel uit dat men oorspronkelijk vis, die men met Christus identificeerde, nuttigde tijdens de eucharistie (Cumont 1914: 848). In dit opzicht kunnen we al wijzen op de evangelische verhalen over de vermenigvuldiging van de broden en de vissen, die door meerdere exegeten, onder wie ook Loisy (*cf. infra*), inderdaad met de eucharistie worden in verband gebracht. In het *Ichthys*-artikel vermeldde Cumont deze passages uit het NT echter niet. Hij legde wel uit dat de gelovigen, door het eten van “Christus der Fish” tijdens de eucharistie, meenden onsterfelijk te worden, net zoals in de heidense mysterieculen (Cumont 1914: 848): “Also ist für die Urkirche Christus der Fisch, der in der Eucharistie genossen wurde, und zwar in Ländern, wo der Fisch auch in den heidnischen Mysterien als heilbringende Speise verzehrt wurde.” Mogelijks is Cumont, geïnspireerd door zijn kennis van de eucharistie, tot een analoge invulling gekomen van de Syrische offermaaltijden: door de consumptie van de vis wordt de gelovige – zo poneerde Cumont nadrukkelijk in zijn Gaionas-artikel – één met Atargatis zelf. Opvallend is wel dat het christendom in de Gaionas-publicatie schitterde door afwezigheid: hoewel Cumont de analogie tussen het christendom en de cultus van Atargatis had onderstreept in het *Ichthys*-artikel, zweeg hij in 1917 over deze gelijkenis.

¹⁶ De vindplaatsen werden verenigd door Dölger in zijn indrukwekkende werk *ΙΧΘΥΣ*, gepubliceerd in 5 volumes tussen 1910 en 1927 (2^{de} editie: 1928-1943). Voor een introductie over visymboliek in het christendom, zie Quasten (2003: 746-748).

Met deze vaststelling over de mogelijke christelijk-geïnspireerde invulling van de mysterieculen, zijn we aangekomen bij het derde deel van dit artikel. Hier wordt de laat-19^{de} en vroeg-20^{ste}-eeuwse context toegelicht, waarin Cumonts en Loisy's studie van de relatie tussen de mysterieculen en het christendom moet worden gesitueerd. Deze context kan helpen om de opvallende afwezigheid van het christendom in Cumonts artikel te duiden.

De studie van de relatie tussen de mysterieculen en het christendom op het einde van de 19^{de} en in de vroege 20^{ste} eeuw

In de loop van de 19^{de} eeuw hadden opgravingen, ontdekkingen en kritisch filologisch en historisch onderzoek heel wat nieuwe informatie opgeleverd over de oosterse culten (Marchand 2009: 233, 259). Door de kennistoename over de religieuze culturen van het Nabije en Midden-Oosten en over de antieke Grieks-Romeinse religie werd steeds duidelijker dat het christendom heel wat gelijkenissen vertoonde met de antieke mysterieculen, zowel op het vlak van de mythes als van de rites. Die gelijkenissen waren zo frappant dat er al in de oudheid discussie bestond tussen heidenen en christenen over wie nu precies wie had geïmiteerd.¹⁷

Zo was ook het vroege christendom een religie waartoe men toetrad op basis van een persoonlijke keuze. Net zoals bij de mysterieculen werden niet-ingewijden niet tot de cultus, de eucharistie, toegelaten, en werd het centrale mysterie in stappen onthuld. Verder hebben we gezien dat sommige mysterieculen een lijdende, stervende en verrijzende figuur centraliseren, tot wie de ingewijden zich wendden voor hun persoonlijk welzijn in dit leven en dat na de dood. Bijkomende parallellen – om er slechts enkele ter illustratie op te sommen – zijn dat vele mysteriegoden volgens mythische tradities op een wonderbaarlijke manier zijn verwekt en/of geboren. Mithras werd geboren uit een rots, terwijl Horus werd verwekt nadat Isis de stukken van Osiris' lichaam had verzameld en weer aan elkaar gezet. De geboorte van de Perzische god Mithras werd trouwens gevierd op 25 december, het moment van de winterzonnepunt. Deze dag werd later, in de 4^{de} eeuw, door de christenen overgenomen voor de viering van de geboorte van Jezus.¹⁸ Daarnaast zijn er

¹⁷ In het werk van bijvoorbeeld Justinus Martelaar vinden we het idee van de *praeparatio diabolica* terug ter verklaring van die gelijkenissen, *Dialogus cum Tryphone* LXIX.

¹⁸ Zie het werk van Cumonts Duitse leermeester Hermann Usener, *Das Weihnachtsfest* (1889¹ en 1911²).

talrijke gelijkenissen tussen de rituelen van het christendom en de heidense mysterieculten. Een ritueel dat in de loop der tijd frequent met het christendom is vergeleken, is het *taurobolium*, het zogenaamde bloeddoopsel uit de cultus van Magna Mater (Cybele). Tijdens dit ritueel ging de in te wijden persoon plaats nemen in een put waarboven een stier werd geslacht zodat het bloed van het offerdier over de inwijdeling vloede.¹⁹

Over de oorsprong van dit soort parallellen valt veel te zeggen. In vele gevallen gaat het over oppervlakkige parallellen waarachter essentieel verschillende betekenissen en dieptestructuren schuilgaan. In de context van dit artikel kunnen we hierop niet dieper ingaan. Belangrijk is vooral dat een simpele ontleding van het christendom aan de mysterieculten (of omgekeerd) slechts in een minderheid van de gevallen een plausibele verklaring is.²⁰ In sommige gevallen, zoals de 25^{ste} december, gaat het over een christelijke overname, maar vaak gaat het over toevallige gelijkenissen of over universele religieuze elementen. Bovendien worden talrijke gelijkenissen die in de late 19^{de} en vroege 20^{ste} eeuw met veel enthousiasme werden onderstreept, vandaag niet meer geaccepteerd. Zo beklemtoonde Walter Burkert dat niet alle heidense mysteriegoden aan het patroon van sterven en verrijzen beantwoordden (Burkert 1987: 75), en Fritz Graf dat de heidense zuiveringsrites zoals het *taurobolium* niet dezelfde rol speelden in de mysterieculten en in het christendom (Graf 2011). Vaak hebben de vroeg-20^{ste}-eeuwse geleerden zelf – onder invloed van hun christelijke opvoeding – een al te christelijke invulling aan de mysterieculten gegeven. Dat is wellicht gebeurd bij Cumonts idee over de consumptie van de heilige vissen van Atargatis.

We keren nu terug naar de impact van deze comparatieve ontwikkelingen in de laat-19^{de}- en vroeg-20^{ste}-eeuwse godsdienstgeschiedenis. De houdingen die geleerden destijds aannamen ten opzichte van de vermeende parallellen en de oorsprong ervan waren uiteenlopend. In Duitse liberaal-protestantse kringen reageerde men positief op deze ontwikkelingen.²¹ De grondslagen van het comparatieve onderzoek van het jodendom en vroege christendom

¹⁹ Deze beschrijving is gebaseerd op de getuigenis van Prudentius, *Peristephanon* 10, 1001-1050. Voor het *taurobolium*, zie het boek van de Gentse professor R. Duthoy (1969), *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology* (EPRO Series 10) en *La mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie* van P. Borgeaud (1996). Voor de visie van Loisy en Cumont op de evolutie van het *taurobolium*, zie Praet (2014).

²⁰ Voor de methodologische waarschuwingen die gelden bij de reconstructie van dergelijke genealogische-historische verbanden tussen parallele elementen in verschillende religies, zie Praet 1995 (121-122).

²¹ Hoewel er ook binnen de liberaal-protestantse wetenschappelijke wereld heel wat verschillende – positieve en negatieve – posities bestonden ten opzichte van de comparatieve studie van het christendom, zie Marchand (2009: 252, 257, 261, 265).

werden er gelegd door de zogenaamde *Religionsgeschichtliche Schule* (Lüdemann 1996), een groep protestantse theologen uit Göttingen die meende dat het christendom effectief heel wat elementen uit de heidense culten had overgenomen (Marchand 2009: 259-267). Het liberaal protestantisme had met geleerden als Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) en David Friedrich Strauss (1808-1874) reeds de deur opengezet voor de historisch-kritische studie van het vroege christendom. Door haar toepassing van de comparatieve methode op het vroege christendom plaatste de *Schule* grote vraagtekens bij de zelfverkleerde uniciteit en absolute originaliteit van het christendom.²²

In conservatieve religieuze middens, zowel binnen het protestantisme als in de katholieke Kerk werd bijzonder negatief gereageerd op de nieuwe wetenschappelijke ontwikkelingen. De katholieke Kerk – die haar macht funderde op de Bijbel – beschouwde deze vaststellingen – en vooral de historisch-kritische ontkrachting van het waarheidsgehalte van de Bijbel – als een grote bedreiging van haar macht. De Kerk riep katholieke geleerden die de nieuwe methodes trachtten te incorporeren in hun onderzoek, op zeer drastische wijze halt toe. In het begin van de 20^{ste} eeuw, ruwweg tussen 1900 en 1914, brak in de Kerk een ernstig conflict los tussen de conservatieve katholieke hiërarchie en vernieuwingsgezinde katholieke wetenschappers, die het katholicisme wilden aanpassen aan de noden van de nieuwe tijd. Dit conflict wordt aangeduid als de modernistische crisis in de katholieke Kerk.²³ Onder leiding van paus Pius X organiseerde de Kerk een ware kloppjacht op kritische katholieke geestelijken: talrijke geleerden werden geëxcommuniceerd, en tal van hun werken kwamen op de Index van Verboden Boeken terecht. Eén van de belangrijke protagonisten van de modernistische beweging en één van de meest bekende slachtoffers van die heksenjacht was de Franse priester Alfred Loisy. Hij werd in 1908 geëxcommuniceerd omwille van zijn historisch-kritische en comparatieve studie van het vroege christendom. Op zijn leven en werk komen we terug in het volgende deel, maar eerst moeten we nog

²² Toch was de houding van de *Religionsgeschichtliche Schule* niet ondubbelzinnig. Ondanks hun verregaande conclusies over heidense invloeden in het vroege christendom, beklemtoonden de leden dat de overnames pas waren van start gegaan vanaf de 2^{de} eeuw. Het *Urchristentum* van de eerste eeuw, waarop hun eigen protestantisme claimde terug te gaan, was “zuiver” gebleven. De heidense invloeden waren begonnen in de katholieke periode, en het katholicisme werd als een heidense aberratie van de oorspronkelijke boodschap van Jezus beschouwd, zie Smith (1990).

²³ Over de modernistische crisis zijn sinds de jaren 1960 tal van studies verschenen. Voor een Nederlandse inleiding, zie A. Lannoy, “Visionaire ketterij. De modernistische crisis en de evolutie in de katholieke cultuurwetenschappen”, te verschijnen in *Geloof en Wetenschappen* onder redactie van Danny Praet (2014). Zie verder ook: *Roman Catholic Modernism* (1970) van Bernard Reardon, *(Re)reading, Reception & Rhetoric. Approaches to Roman Catholic Modernism* (1999) van Charles J.T. Talar en *The Politics of Modernism: Alfred Loisy and the Scientific Study of Religion* (2002) van Harvey Hill.

uitleggen in welke zin de modernistische crisis bepalend was voor het werk van Cumont.

De voorafgaande schets van de religieuze en wetenschappelijke context maakte duidelijk dat de studie van de mysterieculen op zijn zachtst gezegd gevoelig lag in zijn tijd. Zoals gezegd behandelde Cumont het vroege christendom weinig in zijn werken over de mysterieculen. Dat merkte hij zelf op in de *préface* van zijn *Religions orientales*:

Peut-être sera-t-on cependant tenté de nous reprocher une omission en apparence essentielle. Nous avons exclusivement étudié le développement interne du paganisme dans le monde latin, et nous n'avons considéré qu'incidemment et accessoirement ses rapports avec le christianisme. (Cumont 2006: 6)

Cumont haalde wel heel wat voorbeelden van gelijkenissen expliciet aan, maar hij sprak zich slechts zelden uit over de herkomst van die gelijkenissen.²⁴ Nochtans werd ook hij het slachtoffer van de katholieke manoeuvres om kritische godsdienstwetenschappen tegen te houden. In 1909 kandideerde Cumont, die toen reeds voor andere vakken benoemd was aan de Rijksuniversiteit Gent, voor de leerstoel van Romeinse geschiedenis. De Belgische minister van onderwijs, baron Edouard Descamps, die destijds bevoegd was voor de benoemingen van professoren aan de staatsuniversiteiten, weigerde hem echter te benoemen. Uit onvrede met de inmenging van ideologisch gemotiveerde politiek in de wetenschap, bood Cumont daarop zijn ontslag aan. Recent onderzoek heeft aangetoond dat er verschillende factoren meespeelden in deze affaire.²⁵ Die waren vooral van politieke aard: de minister was katholiek, terwijl Cumonts standpunten in liberale hoek dienen te worden gesitueerd. Daarnaast is ook duidelijk geworden dat Descamps problemen had met Cumonts publicaties over de mysterieculen, ondanks diens eerder aangehaalde voorzichtigheid. Met name zijn studies over Mithras en de *religions orientales*, die impliciet en expliciet gelijkenissen met het christendom hadden aangetoond, doken in de discussies over de affaire herhaaldelijk op.

²⁴ We vinden bijvoorbeeld een uitgebreide opsomming van gelijkenissen tussen het mithracisme en het christendom terug in zijn *Mystères de Mithra* (2013: 152 e.v.): “La lutte entre les deux religions rivales fut d'autant plus opiniâtre que leurs caractères étaient plus semblables.” Hierna volgt een extensieve vergelijking van mythe, rite, iconografie, die is besproken in Praet (2013).

²⁵ Zie hiervoor de acten van het congres *Science, religion and politics during the “modernist crisis”*, die zullen worden uitgegeven door Bonnet, De Maeyer & Praet in de reeks van het *BHIR*, vooral de artikels “Les réactions face à l'affaire Cumont” van Bonnet en “L'affaire Cumont: idéologies et politique académique à l'université de Gand au cours de la crise moderniste” van Praet.

Mogelijk kan de ideologische gevoeligheid van het onderwerp, in combinatie met de wetenschappelijke, historische complexiteit²⁶ van de reconstructie van de relatie tussen de mysterieculen en het christendom, verklaren waarom Cumont verkoos om het christendom niet te vermelden in de Gaionas-publicatie of in zijn vele andere publicaties die in feite parallellen met het christendom aan het licht brachten.²⁷ Nochtans weten we op basis van zijn correspondentie met Loisy zeker dat Cumont bij het formuleren van zijn interpretatie wel degelijk aan het christendom had gedacht.

De interpretatie van Loisy

Zoals gezegd was Alfred Loisy een spilfiguur in de modernistische crisis.²⁸ Als katholiek priester zette hij zich actief in voor de hervorming van de wetenschapsbeoefening in de katholieke Kerk. Loisy was een expert in Bijbelexegese en een grote kenner van het vroege christendom en van het jodendom. Door zijn consequente toepassing van historisch-kritische onderzoeksmethodes kwam Loisy bij zijn studie van het Nieuwe Testament tot vaststellingen die indruisten tegen de waarheden die de Kerk verkondigde. Zo legde hij uit in zijn *L'Évangile et l'Église* (1902), een boek dat door vele geleerden als het beginpunt van de modernistische crisis wordt beschouwd (Poulat 1979: 26), dat Jezus de Kerk onmogelijk zelf kon hebben gesticht:

Il est certain, par exemple, que Jésus n'avait pas réglé d'avance la constitution de l'Église comme celle d'un gouvernement établi sur la terre et destiné à s'y perpétuer pendant une longue série de siècles. [...] Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue. (Loisy 2001: 116)

²⁶ Zo merkte Cumont in de *préface* van zijn *Religions orientales* terecht op: "Il y a là une série de problèmes très délicats de chronologie et de dépendance qu'il serait téméraire de vouloir résoudre en bloc. Ils recevront une réponse différente sans doute pour chaque cas particulier, et quelques-uns resteront, je le crains, toujours insolubles" (Cumont 2006: 9).

²⁷ Een andere interessante casus is zijn Dasius-artikel van 1897: "Les actes de S. Dasius". In dit artikel publiceerde Cumont een vroegchristelijke tekst die informatie bevatte over de viering van de Saturnaliën bij de Romeinse legioenen in Mesïë. De Saturnaliën-koning werd volgens de tekst uitgekozen, bespot en ritueel vermoord. Cumont sprak in zijn artikel zelf niet over een eventuele parallel met de bespotting van Jezus zoals weergegeven in de evangelies (Matteüs 27: 28-31, Marcus 15: 17-20 en Lucas 23: 34-38), maar op basis van zijn artikel hebben andere geleerden de link gelegd, wat tot hevige discussies heeft geleid onder toenmalige geleerden. Zie hiervoor Prescendi (2011).

²⁸ De figuur van Loisy en zijn rol in de modernistische crisis zijn de laatste decennia uitvoerig bestudeerd. Voor goede inleidingen, zie onder meer A.H. Jones, *Independence and Exegesis* (1983) en É. Goichot, *Alfred Loisy et ses amis* (2002). Daarnaast is ook de autobiografie van Loisy interessante literatuur: *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* (1930-1931).

Eén jaar na zijn excommunicatie werd Loisy benoemd tot titularis van de leerstoel *Histoire des Religions* aan het prestigieuze Collège de France in Parijs, waar hij tot 1932 als vergelijkend godsdiensthistoricus zou werken. Het is in deze periode dat we Loisy's interpretatie van de Gaionas-inscriptie moeten situeren. Toen Cumont Loisy in 1909 een brief schreef om hem te feliciteren met zijn recente benoeming, betekende die brief het begin van een lange en intensieve correspondentie. Cumont en Loisy correspondeerden tot het overlijden van Loisy in 1940. Er zijn in totaal een 400-tal brieven bewaard gebleven (Rousselle 1999; Lannoy 2011).²⁹ Loisy en Cumont schreven over gebeurtenissen uit hun eigen tijd, zoals het verloop van WOI en de anti-wetenschappelijke politiek van het Vaticaan, waardoor hun brieven een schat aan informatie bevatten voor de vroeg-20^{ste}-eeuwse intellectuele geschiedenis van Europa. Daarnaast schreven zij ook over wetenschappelijke thema's. Door hun complementaire expertise – Cumont was expert in de mysterieculen en Loisy specialist van het vroege christendom – was de relatie tussen de mysterieculen en het vroege christendom een frequent onderwerp.

Na zijn benoeming in de comparatieve godsdienstgeschiedenis aan het seculiere Collège de France, moest Loisy zijn onderzoek, dat voorheen uitsluitend het christendom en jodendom behelsde, heroriënteren. De correspondentie leert dat hij daarvoor te rade ging bij Cumont, en hem regelmatig consulteerde om zijn kennis over de mysterieculen te verbreden (“C'est vous qui êtes Mithra”³⁰). Vanaf 1911 begon Loisy een eigen theorie te ontwikkelen over de relatie tussen de mysterieculen en het christendom.³¹ Tussen 1913-1914 publiceerde hij een reeks artikels in zijn tijdschrift *Revue d'Histoire et Littérature Religieuses*, die in 1919 werden gecompileerd in een boek *Les mystères païens et le mystère chrétien* (verder afgekort *MPMC*).³² Om Loisy's reactie op Cumonts interpretatie van de Gaionas-inscriptie te kunnen begrijpen, moeten we kort ingaan op de visie die hij in

²⁹ De brieven worden bewaard in de Bibliothèque nationale de France, met uitzondering van negen brieven van Loisy aan Cumont die zich in het privéarchief van Cumont bevinden in de Academia Belgica (Rome). Het dossier telt 171 brieven van de hand van Loisy (BnF, ms. NAF 15644, ff. 55-329) en 233 van de hand van Cumont (BnF, ms. NAF 15651, ff. 64-442). De publicatie van deze brieven is in voorbereiding door Corinne Bonnet, Danny Praet en Annelies Lannoy.

³⁰ Zo schreef Loisy in zijn brief aan Cumont van 31-07-1909, f° 57.

³¹ Dit is slechts een summier samenvatting van de ideeën die Loisy ontwikkelde heeft in dit boek. Voor een uitgebreide analyse van deze theorie verwijs ik naar het artikel in voorbereiding samen met Danny Praet: “Alfred Loisy's comparative method in *Les mystères païens et le mystère chrétien*”, en naar mijn proefschrift (Lannoy 2012c: 280 e.v.).

³² Dit boek bestond uit tien hoofdstukken. Hoofdstukken 2 tot 6 behandelen de afzonderlijke heidense mysterieculen (Dionysus, Eleusis, Cybele-Attis, Isis-Osiris en Mithras), terwijl hoofdstukken 7 tot 10 Loisy's theorie voorstellen over het christendom als mysteriecultus.

dit werk uiteenzette over de relatie tussen de eucharistie en de heidense mysteriemaaltijden.

Een belangrijk element in Loisy's theorie is dat rituelen steeds voorafgaan aan mythes, een idee dat hij had overgenomen van de Britse zogenaamde *Myth & Ritual School* (Ackerman 2002). Volgens die visie zijn mythes rationalisaties van voorafgaande rites, die worden ontwikkeld wanneer men de oorspronkelijke betekenis van de rite heeft vergeten of nood heeft aan een geactualiseerde religieuze betekenis (Loisy 1919: 18-19). Wat nu de rites van het christendom betreft, onderstreepte Loisy dat de historische Jezus zelf geen nieuwe rituelen kon hebben ingesteld (Loisy 1919: 218: "Jésus, qui n'avait pas eu l'idée d'instituer une religion nouvelle, n'avait pas songé davantage à recommander aucune pratique de culte"). Loisy onderstreepte de eschatologische dimensie van Jezus' prediking over de nakende komst van het Rijk Gods, dat voor de joden verlossing zou brengen. Aangezien Jezus en zijn volgelingen geloofden dat het Rijk Gods elk moment kon arriveren, was de inrichting van eigen nieuwe rites overbodig. In diezelfde context moet ook het voorafgaande citaat over de Kerk worden begrepen, die niet door Jezus zelf kon zijn ingesteld. Jezus en zijn eerste volgelingen vormden een beweging binnen het jodendom, en geen afzonderlijke religie met een eigen cultus. De christelijke rituelen ontstonden tijdens een tweedelig rationalisatieproces, dat we als volgt kunnen samenvatten.

Na Jezus' plotse dood konden zijn volgelingen niet accepteren dat het Rijk Gods niet zou komen en corrigeerden zij het verlies van hun religieuze leider door het geloof in zijn verrijzenis als Christus (Loisy 1919: 216). Jezus had tijdens zijn leven maaltijden genuttigd met zijn volgelingen. Na zijn dood werden deze maaltijden in de eerste gemeenschappen tot semi-rituele vieringen waarbij men dacht dat Christus onzichtbaar aanwezig was. In een tweede fase werden voor deze maaltijden instellingsmythes bedacht, waarmee men de rite aan Jezus zelf probeerde toe te schrijven. Een eerste voorbeeld van zo'n mythe is de vermenigvuldiging van de broden en de vissen in het Nieuwe Testament (Loisy 1919: 222). De tweede mythe, die later dan de voorafgaande is ontwikkeld, is door Paulus gecreëerd en staat in de eerste brief aan de Korintiërs:

Zelf heb ik van de Heer de overlevering ontvangen die ik u op mijn beurt heb doorgegeven: dat de Heer Jezus in de nacht waarin Hij werd overgeleverd, een brood nam, [24] het dankgebed sprak, het brood in stukken brak en zei: 'Dit is mijn lichaam; het is voor jullie. Blijf dit doen om Mij te gedenken.' [25] Na de maaltijd zei

Hij zo ook van de beker: ‘Deze beker is het nieuwe verbond door mijn bloed. Blijf dit doen om Mij te gedenken, telkens wanneer jullie eruit drinken.’³³

Deze passage was volgens Loisy door Paulus uitgevonden om de rite legitimiteit te geven.

Paulus was een cruciale figuur in Loisy’s theorie over de interactie tussen het christendom en de mysterieculen (Lannoy 2012a). Volgens Loisy had Paulus de verrezen Christus van de eerste volgelingen met een nog overwegend joods ‘werkingsgebied’ getransformeerd tot een universele zelfopofferende verlossingsgod. Voor deze nieuwe mythische interpretatie van de verrezen Christus had Paulus zich volgens Loisy geïnspireerd op de heidense mysterieculen met hun stervende en verrijzende goden: “He [Christus] was a saviour-god, after the manner of an Osiris, an Attis, a Mithra” (Loisy 1911: 51³⁴). Verder stond de mystieke betekenis van de heidense mysterie maaltijden model voor de Paulinische interpretatie van de eucharistie, met name dat het brood en de wijn het lichaam en bloed van Christus zelf zijn, en de gelovige door de consumptie van deze voedingsmiddelen één kan worden met god:

The idea of a holy communion in the bread and the wine, of mystic participation in the flesh and blood of a celestial being, of the commemoration of a divine death, interpreted as a sacrifice for the salvation of man, does not come from Judaism of Paul’s day, but from paganism, and, in particular from the mysteries of which the Apostle was by no means ignorant, and the influence of which was brought to bear more or less directly on his thought. (Loisy 1911: 56)

Net zoals Cumont meende ook Loisy dat er in deze heidense maaltijden een identificatie bestond tussen het offervoedsel en de god, en dat men geloofde bij de consumptie van het voedsel de god zelf te consumeren. Zo trad er een mystieke identificatie van god en gelovige op, zoals ook tijdens de maaltijd van Atargatis in de interpretatie van Cumont.

³³ Alle Bijbelcitaten in dit artikel komen uit de Willibrordvertaling, die te consulteren is via de volgende link: <http://www.willibrordbijbel.nl/>.

³⁴ De Engelse citaten komen uit het artikel “The Christian Mystery” dat Loisy publiceerde in 1911, en waarin hij zijn eerste ideeën over het thema ontwikkelde. Deze werden verder uitgewerkt in *MPMC*.

Voor wat volgt, moet nog onderstreept worden dat Loisy wel de betekenis van de rite toeschreef aan de heidense culten, maar niet de rite zelf. De maaltijden zelf waren niet uit het heidendom overgenomen, maar gewone maaltijden die gaandeweg tot rite waren geëvolueerd. Bovendien probeerde Loisy de vrij verregaande heidense invloed die hij herkende bij Paulus, op verschillende manieren af te zwakken.³⁵ In zijn werk beklemtoonde hij herhaaldelijk dat Paulus alleen de algemene inhoud van de mysterieculten had gekend. Paulus was met de vele heidense culten uit zijn gehelleniseerde omgeving in contact gekomen, maar had ze nooit bewust bestudeerd (Loisy 1919: 259). De transformatie van het christendom die hij tot stand bracht, gebeurde volledig onbewust en niet-intentioneel, en was volgens Loisy dus geen berekende strategie om heidenen te winnen. Bovendien beklemtoonde Loisy in de conclusie dat het christendom geen mysterie was als een ander. Hoewel hij de mysterieculten en het christendom in zijn boek op alle mogelijke punten met elkaar had vergeleken, wordt in de conclusie duidelijk dat hij er niet in slaagde het christelijke superioriteitsdiscours volledig te vermijden:

On dira donc, si l'on veut, que le christianisme est un mystère, mais il sera bien entendu que ce mystère est unique en son genre et qu'il ne rentre pas dans la même catégorie, qu'il n'est pas du même type que les mystères païens auxquels pourtant il ressemble et dont il est, en quelque manière issu. (Loisy 1919: 358)

Gezien het belang van de heidense mysteriemaaltijden in Loisy's theorie over de eucharistie, zal het niet verbazen dat hij bijzondere interesse opracht voor Cumonts artikel over de Gaionas-inscriptie. In de Loisy-Cumont correspondentie komt het onderwerp voor het eerst ter sprake in een brief van Cumont van 7 april 1918. Cumonts brief was duidelijk een antwoord op een voorgaande brief van Loisy over het onderwerp, die helaas verloren is, maar waarvan we de inhoud kunnen afleiden op basis van het antwoord dat Cumont formuleerde. De inhoud van Loisy's brief kwam naar alle waarschijnlijkheid grotendeels overeen met de korte nota die hij met enige vertraging, in 1920, over de kwestie publiceerde in de "Chronique bibliographique" van zijn tijdschrift *Revue de l'histoire et littérature religieuses*, dat omwille van WOI was stopgezet tussen 1915 en 1919. In dit artikel onderschreef Loisy de interpretatie van Cumont. De vissen van Atargatis werden inderdaad opgegeten tijdens mysteriemaaltijden en Gaionas fungeerde als de opzichter over die

³⁵ Voor de analyse van deze 'correctiemechanismes', zie Lannoy (2012a).

maaltijden. Maar voor Loisy lag de grootste waarde van Cumonts interpretatie bij de implicaties ervan voor het christendom: “Or ces données peuvent fournir à certains textes du Nouveau Testament un commentaire particulièrement significatif” (Loisy 1920: 290). Enerzijds had Cumonts idee over de consumptie van de vissen van Atargatis volgens Loisy implicaties voor de evangelische passages over de vermenigvuldiging van de vissen. Anderzijds plaatste de inscriptie een passage uit Paulus’ eerste brief aan de Korintiërs in een nieuw perspectief.

Link 1: de vissen van Atargatis en de vermenigvuldiging van de vissen in de evangelies

Zoals vermeld, ging Loisy in zijn studies steeds uit van de rite-mythe-sequentie. In zijn *MPMC* had hij al uitgelegd dat de vermenigvuldiging van de vissen een verklarende mythe was voor de eucharistie. In zijn nota over de Gaionas-interpretatie legde Loisy nu uit dat hij steeds had aangenomen dat de vermelding van de vissen in de evangelies, en bijgevolg ook de consumptie van vis tijdens de eucharistie, moest verklaard worden door het feit dat vis nu eenmaal een belangrijk voedingsmiddel was voor de bewoners van het gebied rond het Tiberias-meer. Op basis van Cumonts interpretatie kwam Loisy nu tot een nieuwe verklaring voor de consumptie van vis (Loisy 1920: 290):

La multiplication des pains paraît être le plus ancien mythe chrétien de la cène eucharistique. Si les poissons y figurent à côté des pains, ce ne doit pas être, comme on l’admet communément, parce que le poisson était la nourriture ordinaire des riverains du lac de Tibériade, mais parce que la cène primitive a comporté l’emploi du poisson et du pain, ou tout au moins que le poisson avait la même signification que le pain dans le milieu où le mythe s’est formé. En tout cas, le récit évangélique apparente la cène chrétienne aux repas sacrés que présidait Gaionas.

Loisy legde uit dat het christelijke gebruik zelf en/of de betekenis ervan mogelijks verwant was aan de Syrische culten, die in de omgeving bestonden. Het is interessant dat zijn artikel leek te suggereren dat het gebruik zou zijn overgenomen uit de mysterieculen, wat afwijkt van zijn gebruikelijke theorie. In zijn enthousiaste reactie op de Gaionas-inscriptie scheen Loisy deze methodologische reserve te zijn vergeten, evenals het feit dat hij eerder had uitgelegd dat de heidense invloeden pas waren aangevangen bij Paulus.

Ondanks de overlevering van de vermenigvuldiging in de evangelies, beschouwde Loisy deze mythe van de vermenigvuldiging van de vissen als ouder dan de instellingsmythe in de oudere geschriften van Paulus. Loisy's Gaionas-interpretatie impliceerde dat de invloeden al eerder, in de oudste mythe, konden zijn van start gegaan. Ook deze wijziging is belangrijk, omdat Loisy de discussie over de invloed van de mysterieculen verschoof naar de eerste gemeenschappen. Deze eerste fase bleef in zowat alle werken van Loisy volstrekt niet beïnvloed.

Het is eigenaardig dat Loisy, die voor de herkomst van de handelingen zelf bijna steeds verwees naar het jodendom, hier schijnt te zijn vergeten dat de vissen ook werden opgegeten in het jodendom, en wel tijdens de *cena pura*, de maaltijd op de vooravond van de Sabbat (Horbury 2006: 106). Die omissie van het jodendom toont in deze context aan dat de heidense mysterieculen voor Loisy toch het doorwegende interpretatiekader vormden bij zijn exegese van het Nieuwe Testament. Hoewel de 'heidense' optie duidelijke inconsistenties impliceerde ten opzichte van zijn algemene 'mysterietheorie', verkoos hij hier toch deze verklaring boven een connectie met het jodendom.

Link 2: Gaionas deipnokritès en Christus de rechter bij de eucharistieviering van de Korintiërs

De tweede link met het Nieuwe Testament die Loisy vermeldde, had betrekking op een passage in Paulus' eerste brief aan de Korintiërs, waarin Paulus de Korintiërs berispte omwille van de wanorde en het egoïsme die heersten tijdens hun eucharistiemaaltijden. Volgens Loisy duidde Paulus in hoofdstuk 11, vers 32 Christus hier aan als "juge des repas", naar analogie met de functie van Gaionas in de Syrische mysteriën:

Daarom maakt iemand die op onwaardige wijze van het brood eet en uit de beker van de Heer drinkt, zich schuldig tegenover het lichaam en het bloed van de Heer. [28] Laat daarom iedereen zichzelf eerst toetsen voordat hij van het brood eet en uit de beker drinkt, [29] want wie eet en drinkt maar niet beseft dat het om het lichaam van de Heer gaat, roept zijn veroordeling af over zichzelf. [30] Daarom zijn er onder u veel zwakke en zieke mensen en zijn er al velen onder u gestorven. [31] Als we onszelf zouden toetsen, zouden we niet worden veroordeeld. [32] Maar nu velde de Heer zijn oordeel over ons en wijst hij ons terecht, opdat we niet samen met de wereld zullen worden veroordeeld.

In de Griekse tekst van vers 31-32 vinden we het Griekse woord *deipnokritès* niet letterlijk terug, maar wel vormen van het Griekse werkwoord *krinein* ('oordelen').³⁶ Christus trad op als een onzichtbare rechter tijdens de maaltijden van de Korintiërs, en onderrichtte zijn volgelingen opdat zij zouden worden gered bij de komst van het nakende Rijk Gods.

In de laat-19^{de}- en vroeg-20^{ste}-eeuwse discussies over de relatie tussen de mysterieculen en het christendom namen de debatten over de eventuele overname van 'mysteriewoordenschat' een belangrijke rol in (cf. Wiens 1980 en Smith 1990: 54-84). Geleerden die weigerachtig stonden ten opzichte van heidense overnames in het christendom, erkenden wel dat christenen en heidenen dezelfde woorden en concepten gebruikten, maar benadrukten dat de religieuze betekenis van de woorden in het christendom anders was dan in de mysterieculen en het christendom de woorden onmogelijk van de mysterieculen kon hebben overgenomen. Voorstanders beargumenteerden daarentegen dat christenen als Paulus de mysterieculen bewust hadden bestudeerd, en het mysterielexicon mét de oorspronkelijke betekenis uit de mysterieculen in het christendom introduceerden om de nieuwe christelijke inhoud acceptabel te maken voor heidenen.³⁷

Zelf poogde Loisy een middenpositie te houden tussen deze twee extremen. Dat deed hij onder meer door vol te houden dat Paulus alleen 'onbewust' zaken had ontleend. Het niveau van de overname van woorden uit de mysterieculen in het christendom vinden we maar zelden in Loisy's werk terug: hij vergelijkt de rituelen en hun betekenis, maar is over het algemeen minder geïnteresseerd in het concrete woordniveau. Bij de inscriptie van Gaionas legde Loisy echter wel een link tussen de term *deipnokritès* en een concreet beeld dat Paulus gebruikte. Hierin kunnen we een nieuw bewijs zien van het feit dat Loisy de mysterieculen veel vaker als de concrete inspiratiebron voor het vroege christendom beschouwde, dan hijzelf in zijn algemene theorie toefaf.

Diezelfde opmerking geldt overigens ook voor Cumont die in zijn Gaionas-artikel het christendom buiten beschouwing had gelaten, maar in de correspondentie met Loisy positief reageerde op deze beide linken. In zijn antwoord op de verloren brief van Loisy, schreef Cumont goedkeurend: "Simon Gaïonas vous a suggéré la vraie explication d'un récit de l'Évangile et d'une réprimande de Paul, ce δειπνοκρίτης aura fait plus de bien après sa

³⁶ [31] εἰ δὲ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα: [32] κρινόμενοι δὲ ὑπὸ [τοῦ] κυρίου παιδεύομεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν.

³⁷ Voor een overzicht van de mogelijke posities in de discussies verwijs ik graag naar hoofdstuk 3 van mijn doctoraat (Lannoy 2012c).

mort qu'il n'en a aura probablement accompli durant sa vie de banqueteur."³⁸ Toen Loisy zijn nota over Gaionas had gepubliceerd, schreef Cumont een nieuwe brief aan Loisy waarin hij deze keer aangaf dat hij ook zelf aan de vermenigvuldiging van de vissen had gedacht: "J'ai vu le dernier numéro de la R.H.L.R.: votre note sur 'Gaionas' m'a beaucoup intéressé: j'avais aussi songé aux pains et aux poissons du lac de Tibériade mais non au passage de l'Épître aux Corinthiens."³⁹ Deze erkenning van Cumont toont heel duidelijk aan dat hij zijn Gaionas-interpretatie wel degelijk had geschreven met het christendom in het achterhoofd.

In zijn twee brieven aan Loisy over Gaionas dacht Cumont actief na over andere godsdiensthistorische parallellen voor de consumptie van vissen in de omgeving van het vroegste christendom en voor het concept van *deipnokritès*. In tegenstelling tot Loisy, dacht Cumont voor de vissen wel aan het jodendom. In zijn brief wees hij op het feit dat Poolse joden in de moderne tijd nog steeds vis consumeerden bij de viering van het nieuwjaarsfeest Rosh-Hashanah. Volgens Cumont leren deze festiviteiten: "ce qu'ont dû être les banquets des cultes syriens et des 'maisons de prière' juives."⁴⁰ En voor Loisy's idee over Christus als *deipnokritès*, verwees Cumont naar stoïcijnse auteurs als Seneca die wezen op de noodzaak om een *paedagogus* te vinden, vertaald door Cumont als "un véritable directeur de conscience". Loisy reageerde erg dankbaar op de brief van Cumont: "Tous mes remerciements pour votre savante lettre du 7 avril. Je la mets dans mes fiches"⁴¹, maar hij pikte de joodse parallel van Cumont niet op en bleef volhouden dat de heidense mysterieculten de context vormden voor het christelijke gebruik.

Epiloog

De Gaionas-episode toont treffend aan op welke manier Cumont en Loisy nadachten over de relatie tussen mysterieculten en het christendom. Beiden stonden in hoge mate open voor de betrekking van de mysterieculten bij de studie van het vroege christendom, maar kenden ook hun persoonlijke grenzen. Dat hebben we kunnen afleiden uit het christelijke superioriteitsdiscours dat in Loisy's werk doorschemert, maar ook uit de inconsistenties die zijn gebleken uit de vergelijkende studie van het gepubliceerde werk van beide geleerden en hun correspondentie. Hoewel Cumont het christendom

³⁸ Cumont aan Loisy, 7 april 1918, f° 244.

³⁹ Cumont aan Loisy, 3 juli 1920, f° 294.

⁴⁰ Cumont aan Loisy, 7 april 1918, f° 245.

⁴¹ Loisy aan Cumont, 22 april 1918, f° 183.

niet vermeldde, had hij het wel degelijk in gedachten toen hij het artikel schreef. Verder is gebleken uit het Gaionas-artikel van Loisy dat de Franse geleerde de mysterieculen als een meer directe bron van invloed voor het christendom beschouwde dan zijn algemene theorie in *MPMC* doet vermoeden. Vreemd genoeg vinden we deze twee linken tussen de inscriptie en het Nieuwe Testament verder niet in Loisy's werk terug. Na 1920 publiceerde hij verschillende commentaren op de evangeliën en schreef hij meerdere artikels over Paulus, maar de aangehaalde parallellen uit de nota van 1920 bleven afwezig. Ook Cumont recupereerde Loisy's inzichten niet in bv. de latere editie van zijn *Religions orientales*, waar hij nochtans wel op de vis in de cultus van Atargatis inging (Cumont 2006: 180 e.v.).

Bibliografie

- Ackermann, R. 2002. *The Myth and Ritual School. J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. London / New York: Routledge.
- Auffarth, C. 2013. "Mysterien (Mysterienkulte)", in: G. Schöllgen, S. De Blaauw e.a. (eds.), *Reallexikon für Antike und Christentum XXV*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 422-471.
- Bonnet, C. 1997. *La correspondance scientifique de Franz Cumont* (BHIR Studies over oude filologie, archeologie en geschiedenis 35). Turnhout: Brepols.
- Bonnet, C., J. Rüpke & P. Scarpi (eds.) (2006). *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Beard, M., J. North & S. Price. 1998. *Religions of Rome: A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruston, Ch. 1909. "Essai d'une explication des deux inscriptions de Gaionas", in: *BSAF*: 285-287.
- Burkert, W. 1987. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge (Mass.) / London: Harvard University Press.
- Clermont-Ganneau, Ch. 1907. "Sur les inscriptions du 'Lucus Furrinae' à Rome", in: *CRAI*: 250-258.
- Cumont, F. 1896. "Atargatis", in: G. Wissowa (ed.), *Pauly's Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* II,2. Stuttgart: Druckenmüller, 1896.
- Cumont, F. 1897. "Les actes de S. Dasius", in: *AB XVI*: 5-16.
- Cumont, F. 1901. "Dea Syria", in: G. Wissowa (ed.), *Pauly's Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* IV,2. Stuttgart: Druckenmüller, 2236-2243.
- Cumont, F. 1914. "Ichthys", in: W. Kroll (Hrsg.), *Pauly's Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* IX,1. Stuttgart: Druckenmüller, 844-850.
- Cumont F. 1917. "Gaionas le δειπνοκίτης", in: *CRAI*: 275-284.

- Cumont F. 1941. “Le δεσμοφύλαξ d’Adonis”, in: *Syria* 22: 292-295.
- Cumont, F. 2006. *Les religions orientales dans le paganisme romain* (BICUMA 1). Introduction par C. Bonnet – Fr. Van Haepere. Roma/Turnhout: Brepols.
- Cumont F. 2010. *Lux Perpetua* (BICUMA 2). Introduction par A. Motte – B. Rochette. Roma/Turnhout: Brepols.
- Cumont F. 2013. *Les Mystères de Mithra* (BICUMA 3). Introduction par N. Belayche – A. Mastrocinque. Roma/Turnhout: Brepols.
- Dunnigan, A. 2005. “Fish”, in: L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion. Second Edition*. Detroit: Thomson-Gale, 3122-3124.
- Dussaud, R. 1940. “C.r. M.J. Rostovtzeff, F.E. Brown et C.B. Welles. The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Report of the Seventh and Eight Seasons of Work, 1933-1934 and 1934-1935”, in: *Syria* 21: 344-347.
- Ferwerda R. 2003. *Keizer Julianus en Saloustios. Over de wereld en haar goden*. Budel: Damon.
- Gauckler, P. 1912. *Le sanctuaire syrien du Janicule*. Paris: A. Picard.
- Gee, R. 2010. “The *Lucus Furrinaei* and the Syrian Sanctuary on the *Janiculum*: Encroachment? Or Renovation and Transformation?”, in: *Bollettino di Archeologia On Line I* (Volume speciale – Roma 2008 – International Congress of Classical Archaeology. Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean): 42-48.
- Goddard, C. 2008. “Nuove osservazioni sul’ Santuario cosiddetto ‘siriaco’ al Gianicolo”, in: B. Palma Venetucci (ed.), *Testimonianze di culti orientali tra scavo e collezionismo*. Roma: Artemide, 165-173.
- Goodhue, N. 1975a. *The Lucus Furrinae and the Syrian Sanctuary on the Janiculum*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Goodhue, N. 1975. “Janiculan Mysteries?: A Consideration of CIL VI 32316 and 36804”, in: *Pacific Coast Philology* 10: 29-34.
- Hörig, M. 1984. “Dea Syria – Atargatis”, in: H. Temporini & W. Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (2. Principat 17.4). Berlin / New York: de Gruyter, 1536-1581.
- Lannoy, A. 2011. “La correspondance bilatérale entre Alfred Loisy et Franz Cumont: brève présentation et projet d’édition”, in: *Anabases* 13: 261-265.
- Lannoy, A. 2012a. “St Paul in the Early 20th Century History of Religions. ‘The Mystic of Tarsus’ and the Pagan Mystery Cults after the Correspondence of Franz Cumont and Alfred Loisy”, in: *ZRGG* 64,3: 222-239.
- Lannoy, A. 2012b. “Le Jubilé Loisy de 1927. Entre histoire des religions et histoire du christianisme”, in: *RHR* 229,4: 503-526.
- Lannoy, A. 2012c. *Het christelijke mysterie. De relatie tussen het vroege christendom en de heidense mysterieculen in het denken van Franz Cumont en van Alfred Loisy, in de context van het modernisme* (onuitgegeven proefschrift). Gent: Universiteit Gent.
- Lannoy, A. 2013. “Comparing Words, Myths and Rituals. Alfred Loisy, Franz Cumont and the Case of ‘Gaionas le δεῖπνοκρίτης’”, in: F. Amsler (éd.), *Quelle place pour Alfred*

- Loisy dans l'histoire de la recherche en exégèse biblique et en sciences des religions?* (Mythos. Rivista di Storia delle religioni 17) (in druk).
- Lightfoot, J.L. 2003. *On the Syrian Goddess / Lucian*. Ed. with introd., and comm. by J.L. Lightfoot. Oxford: Oxford University Press.
- Loisy, A. 1911. "The Christian Mystery", in: *The Hibbert Journal* X: 45-64.
- Loisy, A. 1919. *Les mystères païens et le mystère chrétien*. Paris: Nourry.
- Loisy, A. 1920. "Note sur l'article de M. F. Cumont sur Gaionas le δευροκρίτης", in: *RHLR*: 290-291.
- Loisy, A. 2001. *L'Évangile et l'Église*, in: G. Mordillat & J. Prieur (eds.), *Alfred Loisy*. Paris: Noesis, 23-175 [eerste editie 1902].
- Marchand, S.L. 2003. "From Liberalism to Neoromanticism: Albrecht Dieterich, Richard Reitzenstein, and the Religious Turn in Fin-de-Siècle German Classical Studies", in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 46 (S79): 129-160.
- Marchand, S.L. 2009. *German Orientalism in the Age of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martens, M. 2009. "The Mithraeum in Tienen (Belgium). The Remains of a Feast in Honour of Mithras", in: C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge & D. Praet (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006)*. Rome-Turnhout: Belgisch Historisch Instituut te Rome, 215-232.
- Praet, D. 1995. *De God der Goden*. Kapellen: Pelckmans.
- Praet, D. 2012. "Wird rein durch Feuer, Wasser, Luft und Erden: Teleologie, universalisme en de symboliek van de elementen in de godsdienst-filosofie van Franz Cumont", in: T. Claes (ed.), *Door denken en doen. Essays bij het werk van Ronald Commers*. Gent: Academia Press, 177-219.
- Praet, D. 2013. "Oriental Religions and the Conversion of the Roman Empire: The Views of Ernest Renan and of Franz Cumont on the Transition from Traditional Paganism to Christianity", in: D. Engels & P. Van Nuffelen (eds.), *Competition and Religion in Antiquity*. Bruxelles: Latomus (in druk).
- Praet, D. 2014. "Symbolisme, évolution rituelle et morale dans l'histoire des religions: le cas du Taurobolium dans les publications et la correspondance de Franz Cumont et d'Alfred Loisy", in: F. Amsler (éd.), *Quelle place pour Alfred Loisy dans l'histoire de la recherche en exégèse biblique et en sciences des religions?* (Mythos. Rivista di Storia delle religioni 17) (in druk).
- Prescendi, F. 2011. "Le sacrifice humain: une affaire des autres! A propos du martyr de saint Dasius", in: F. Prescendi & Y. Volokhine (éd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions*. Genève: Labor et Fides, 345-357.
- Quasten, J. 2003. "Fish, Symbolism of", in: T. Carson & J. Cerrito (eds.), *New Catholic Encyclopedia. Second Edition*. Detroit: Thomson-Gale, 746-748.
- Rousselle, A. 1999. "Cumont, Loisy, et la Revue d'histoire et littérature religieuse", in: *MEFRIM* 111,2: 577-598.

- Scheid, J. 1995. "Le ΔΕΣΜΟΣ de Gaionas. Observations sur une plaque inscrite du sanctuaire des dieux syriens à Rome (IGUR 109)", in: *MEFRIM* 107,1: 301-314.
- Smith, J.Z. 1994. *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wiens, D.H. "Mystery Concepts in Primitive Christianity and in its Environment", in: H. Temporini & W. Haase (eds.), *ANRW* (II, 23.1). Berlin: de Gruyter, 1248-1284.