

Athanasius van Alexandrië  
en zijn  
uitleg van de Psalmen



# Athanasius van Alexandrië en zijn uitleg van de Psalmen

Een onderzoek naar de hermeneutiek en theologie  
van een psalmverklaring uit de Vroege Kerk

Athanasius of Alexandrie  
and his Psalm Exegesis

An Investigation into the Hermeneutics and Theology  
of an Ealy-Church Psalm Commentary  
(with a summary in English)

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor  
aan de Universiteit Utrecht  
op gezag van de Rector Magnificus, Prof Dr. W.H.Gispen  
ingevolge het besluit van het College voor Promoties  
in het openbaar te verdedigen  
op donderdag 14 juni 2001 des middags te 14.30 uur

door

Peter Frans Bouter  
geboren 8 december 1961 te Zwijndrecht

Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

Promotor: Prof. Dr. R. van den Broek, Faculteit der Godgeleerdheid

CIP gegevens

Bouter, P.F.

Athanasius van Alexandrië en zijn uitleg van de Psalmen: Een onderzoek naar de hermeneutiek en theologie van een psalmverklaring uit de Vroege Kerk /

P.F.Bouter. -Zoetermeer: Boekencentrum.

Proefschrift Rijksuniversiteit Utrecht

Met lit.opg., reg.

ISBN 90 239 1151 2

NUGI 632

Trefw.: Athanasius van Alexandrië, Psalmen, exegese.

Ontwerp omslag: Jet Frenken

Afbeelding omslag: Athanasius van Alexandrië als uitlegger van de Heilige Schrift,

Bulgaarse icoon uit de 17<sup>de</sup> eeuw, afkomstig uit Sozopol aan de Zwarte Zee.

Deze uitgave is mogelijk gemaakt door subsidies van de Gereformeerde Bond in de Nederlandse Hervormde Kerk; stichting 'Aanpakken'; en stichting 'Ad Pias Causas'.

© 2001 Uitgeverij Boekencentrum B.V., Zoetermeer

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt, in enige

vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

*Voor mijn vrouw Wilma, en voor onze kinderen  
Jochebed, Bart, Wilmienke en Jan Willem*



## Woord vooraf

Kort voor het afsluiten van mijn doctoraalstudie stuitte ik onverwacht op een vrij onbekend exegetisch werk van Athanasius van Alexandrië: *Expositiones in Psalmos*. Het riep de gedachte in me op om daarover een promotie-onderzoek te beginnen. Dit voornemen had ongetwijfeld te maken met het feit dat Athanasius me gedurende de theologiestudie had ‘gepakt’: eerst tijdens de bestudering van *De Incarnatione*, daarna bij het schrijven van mijn doctoraalscriptie, die zich richtte op het gebruik dat Athanasius maakt van het Oude Testament in zijn *Orationes contra Arianos*.

Er mag voor wat betreft Nederland gesproken worden van een zekere ‘traditie’ van Athanasius-onderzoek. Het voorliggende is het zesde proefschrift dat over hem het licht ziet gedurende de afgelopen anderhalve eeuw. Te beginnen met G. de Wilde (1868: *Athanasius als bestrijder der Arianen*) en 50 jaar later J.J. Woldendorp (1919: *De Incarnatione. Een geschrift van Athanasius*); nog weer 40 jaar verder A. van Haarlem (1961: *Incarnatie en verlossing bij Athanasius*); niet lang daarna was er een zekere ‘piek’ in het Athanasius-onderzoek met twee promoties binnen één jaar: J. Roldanus (1968: *Le Christ et l’homme dans la théologie d’Athanasie d’Alexandrie*) en E.P. Meijering (1968: *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or antithesis?*); nu, ruim 30 jaar later verschijnt het zesde proefschrift. Vermeldenswaard is dat twee promoties plaatsvonden in Groningen (De Wilde en Woldendorp), twee in Leiden (Van Haarlem en Meijering), en twee in Utrecht (Roldanus en ondergetekende). Van deze zes proefschriften waren er vier gericht op de theologie van Athanasius, één op zijn gebruik van de filosofie, terwijl nu dan zijn exegetische aanpak komt. Uit deze opsomming wordt duidelijk dat naast Augustinus als kerkvader van het westen, toch ook, zij het in veel beperkter mate, Athanasius als de kerkvader van het Oosten in Nederland weerklank heeft gevonden.

Dit proefschrift is tot stand gekomen in de pastorie. Hoewel de tweeheid van gemeente en studie een bij tijden forse druk en spanning met zich meebrengt, heb ik haar tegelijk als heel vruchtbaar ervaren. De ontmoeting met rijke, diepe en grote gedachten uit het verleden werd me -zonder overigens zelf altijd die koppeling bewust gelegd te hebben- tot inspiratie en verdieping bij het dagelijkse bezig zijn in de gemeente. We zijn blij dat de gemeenten die we tot op heden dienden (Schelluinen, Oudewater-Hekendorp en Putten) studie niet hebben benaderd als iets overbodigs, maar veelal hebben gestimuleerd als zijnde opbouwend voor de gemeente.

Bij de afronding van mijn studie wil ik graag dank betuigen aan verschillende personen. Om te beginnen aan Prof. dr. R. van den Broek. Het is mij een eer om zijn laatste promovendus te zijn. De praktische aanwijzingen rondom opzet en indeling, waren van groot belang. Juist door het aanreiken van een goede structuur en werkwijze, verbonden met doornamen en bespreking van afgeronde hoofdstukken,

werd ik bewaard voor het vastlopen in de oeverloze zee van literatuur en werd het mogelijk een eigen pad te ontdekken en uit te werken.

Dr. A. van den End te Apeldoorn dank ik voor het willen vertalen van enkele Italiaanse artikelen, alsook voor het controleren van door mijzelf vertaalde Italiaanse artikelen.

Drs. O. van Dijk te Putten, leraar Engels aan het Johannes Fontanus College te Barneveld, ben ik erkentelijk voor het vertalen van de samenvatting in het Engels.

Ing. W. Romijn te Papendrecht dank ik voor de adviezen rond de computer.

Ds. J.J.Verhaar te Houten werd tijdens de theologiestudie een goede vriend. De jaren door hebben we veel gesproken over de zaken van de Kerk en de theologie. Verschillende zo verworven inzichten zijn van groot belang geweest bij de totstandkoming van dit proefschrift.

Ik dank mijn ouders die me in staat stelden om na het gymnasium de theologiestudie te doorlopen. Het was met het oogmerk om predikant te worden. Daarom is dit proefschrift vanuit die optiek feitelijk een bijkomstigheid. Ook mijn schoonouders en andere familieleden dank ik voor hun -ieder op eigen wijze- getoond meelevens.

Deze studie is opgedragen aan mijn vrouw Wilma en aan onze kinderen. Wilma gaf in de eerste gemeente de aanzet tot de studie door na enkele jaren predikantswerk aan te raden het doctoraal te gaan doen. Het bleek al gauw een schot in de roos en een grote verrijking. Toen in het geheel niet vermoedend dat het doctoraal op een proefschrift zou uitlopen. Ondanks de tijd en aandacht die deze studie innam, heeft zij er al die jaren stimulerend en van harte achter gestaan. Dat heeft er mede aan bijgedragen dat de onderneming niet onderweg werd beëindigd. In het gezin is Athanasius deze jaren een vertrouwde klank geworden. Het is dan ook in huiselijke kring een gemeenschappelijk vreugde dat 'het boek' nu ter tafel ligt.

Bovenal gaat mijn dank uit naar God die de afgelopen jaren de kracht en de gezondheid gaf om deze studie te doen: 'Prijst Hem in uw Psalmen' (Psalm 33:1, ber.).

P.F.Bouter  
Putten, april 2001



# Inhoudsopgave

Inleiding	13
<b>Hoofdstuk I: De tekst van de <i>Expositiones in Psalmos</i></b>	<b>16</b>
1. De overlevering	16
2. Het auteurschap	20
2.1 Klassieke visie	20
2.2 Bezwaren van G. Dorival	24
2.3 Weerlegging door G.M. Vian	25
2.4 Bezwaren van G.C. Stead	28
2.5 Evaluatie en conclusie	31
3. Datering	35
4. Typering	39
<b>Hoofdstuk II: Hermeneutische grondbeginselen</b>	<b>42</b>
1. De Heilige Schrift	42
1.1 In de Schrift is overal Christus te vinden	42
1.2 De Schrift heeft een eigen (goddelijke) spraak	53
1.3 Het verstaan van de Schrift vereist een heilige gezindheid	62
2. Het Oude Testament	68
2.1 Het Oude Testament als schaduw van het Nieuwe Testament	68
2.2 Het Oude Testament in de vertaling van de Septuaginta	75
2.3 De hebreeuwse canon van het Oude Testament	79
3. Het Psalter	81
3.1 Het Psalter is een profetisch boek	81
3.2 Het Psalter moet apostolisch worden verklaard	86
4. De samenhang tussen de grondbeginselen	95
<b>Hoofdstuk III: Exegetische instrumenten</b>	<b>97</b>
1. Zoeken naar de sprekende persoon	97
1.1 Werkwijze	97
1.2 Achtergrond	102
1.3 Soteriologisch gebruik	108
2. Verklaren van de symboolwoorden	110
2.1 Terminologie	110
2.2 Werkwijze	113
2.3 Richtlijnen	117
2.4 Symbool-grammatica	119

3. Vaststellen van het genre	120
3.1 Historie	121
3.2 Profetie	124
3.3 Geloofsleven	125
3.4 Onderlinge verhouding van de genres	126
4. Gebruiken van de opschriften boven de Psalmen	130
4.1 Opschriften die de auteur vermelden	130
4.2 Opschriften die een tijdsaanduiding bevatten	131
4.3 Opschriften die verwijzen naar het heilsplan	133
4.4 Opschriften die het thema van de Psalm aangeven	135
4.5 Overige opschriften	142
4.6 Conclusie	143
5. Het onderlinge verband van de exegetische instrumenten	143
Hoofdstuk IV: Vergelijkende analyse van de psalmuitleg	150
1. Psalmen waarin de dichter spreekt namens een persoon uit het heilsplan	151
1.1 De dichter spreekt in de persoon van Christus	151
1.2 De dichter spreekt in de persoon van de apostelen	158
1.3 De dichter spreekt in de persoon van de Kerk/de gelovige	171
1.4 De dichter spreekt in de persoon van Israël	179
1.5 De dichter spreekt in de persoon van de mensheid	185
1.6 De dichter spreekt in de persoon van meerderen	189
1.7 De dichter spreekt in de persoon van Davids vrienden	200
2. Psalmen waarin de dichter spreekt tot een persoon uit het heilsplan	201
2.1 De dichter spreekt tot de apostelen	201
2.2 De dichter spreekt tot de Kerk en de volkeren	203
2.3 De dichter spreekt tot Israël	207
2.4 De dichter spreekt tot de mensheid	208
2.5 De dichter spreekt tot meerderen	209
3. Psalmen waarin de dichter profeteert over het heilsplan	214
3.1 Profetie over Christus	214
3.2 Profetie over de kerk en de volkeren	219
3.3 Profetie over Israël	223
3.4 Profetie over het heilsplan	229
4. Psalmen voor het gebed, het christelijke leven en de boetvaardigheid	235
5. Psalmen over de schepping en de voorzienigheid	247
6. Psalmen over de heilsgeschiedenis	250
7. Evaluatie	255
7.1 De <i>EP</i> en Eusebius' <i>Commentaria in Psalmos</i>	255
7.2 De <i>EP</i> en Athanasius' overige geschriften	257

Hoofdstuk V: Theologische hoofdlijnen	261
1. De verlossing van de mensheid	261
1.1 De mensheid onder goddelijke straf	261
1.2 Christus en de mensheid	269
1.3 De mensheid en de Kerk	280
1.4 Conclusie	284
2. De verlossing tussen Israël en de volkeren	288
2.1 Israël in het verleden	288
2.2 Israël in het heden	292
2.3 Israël bij het einde der tijden	295
2.4 Conclusie	299
3. De verlossing door de ascese	310
3.1 Geloof en deugden	310
3.2 Deugden en demonen	321
3.3 Geloof, deugden en hemelse heerlijkheid	333
3.4 Conclusie	340
Hoofdstuk VI: Samenvatting en evaluatie	345
1. Samenvatting	345
2. Evaluatie	349
2.1 Achtergrond van Athanasius' christelijke psalmexegese	349
2.2 Perspectief voor de christelijke psalmexegese	356
2.3 De Psalmen: liederen van de Kerk?	359
Summary	362
Bibliografie	367
Curriculum Vitae	381

# Inleiding

Een onderzoek van het psalmencommentaar van Athanasius van Alexandrië (± 295-373) valt binnen de bestudering van de historie van de exegese, die op haar beurt een onderdeel is van de kerkgeschiedenis. Vooral in de tweede helft van de 20ste eeuw heeft deze studie van de historie van de exegese een grote vlucht genomen. Hierbij is een verscheidenheid aan werkwijze beoefend. Het is mogelijk zich te richten op één of meerdere personen. Daarnaast is er ook onderzoek dat zich vooral richt op de exegese in haar ontwikkeling tussen verschillende personen.<sup>1</sup> Vervolgens kan men zich bij deze verschillende werkwijzen beperken tot een afgebakende periode, maar er zijn ook enkele pogingen gedaan om een zeer groot deel van de historie of zelfs de gehele historie van de exegese te beschrijven.<sup>2</sup> In al deze onderscheiden benaderingen speelt het spanningsveld mee van een historie van de exegese aan de hand van personen of juist aan de hand van ‘boven-persoonlijke’ aspecten. In het laatste geval wordt meer gekeken naar theologische traditiestromen en belangrijke intellectuele ontwikkelingen, maar ook naar sociale, culturele en maatschappelijke aspecten.<sup>3</sup>

In de voorliggende studie is de methode als volgt: we nemen ons uitgangspunt in een geschrift van één persoon, en wel het enige vrij complete commentaar dat ons van Athanasius is overgeleverd: de *Expositiones in Psalmos*. Aan de hand van dit geschrift maken we zijn exegese in een verticale structuur inzichtelijk: vanaf zijn hermeneutische grondprincipia, via de exegetische instrumenten, tot aan de feitelijke uitleg met haar theologische zwaartepunten. Op deze wijze trachten we een type van christelijke psalmverklaring open te leggen in haar wortels en grondslagen, werkwijze, opbouw en theologie. Naast deze vooral ‘vertikale’ structuur van het onderzoek, hebben we er wel enkele ‘horizontale’ lijnen aan toegevoegd om te vermijden dat het onderzoek zonder achtergrond zou komen te staan. Juist in deze ‘horizontale lijnen’

---

<sup>1</sup> H.W. de Knijff, *Sleutel en slot. Beknopte geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek*, Kampen 1980; H. Karpp, *Schrift, Geist und Wort Gottes. Geltung und Wirkung der Bibel in der Geschichte der Kirche: von der alten Kirche bis zum Ausgang der Reformationszeit*, Darmstadt 1992; M. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church*, Edinburgh 1994; F.M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997.

<sup>2</sup> Als eerste was er L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Jena 1869. Zie verder R.M. Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1964, 2<sup>de</sup> vermeerde editie met D. Tracy, Philadelphia 1984. Voor een compleet overzicht zie M. Sæbo (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation* I.1 Antiquity, Göttingen 1996; I.2 The Middle Ages, Göttingen 2000. De andere delen moeten nog verschijnen. In de HBOT I is ook een uitvoerig literatuur overzicht te vinden (19-20).

<sup>3</sup> HBOT, 30.

komt ook de benadering van de historie van de exegese via de 'boven-persoonlijke elementen' meer tot zijn recht. Deze 'horizontale lijnen' zijn:

1. een vergelijking met Athanasius' overige geschriften, zowel wat betreft de hermeneutische principia, als de exegetische regels, als de theologische speerpunten;
2. een vergelijking met de psalmexegese van Origenes en Eusebius, om zo de plaats van Athanasius in de Alexandrijnse 'richting' duidelijker te kunnen maken.
3. een zoeken naar achtergronden van de verschillende hermeneutische principes en exegetische regels in de nieuwtestamentische gegevens, de voorafgaande patristische traditie, en de Grieks-Romeinse cultuur van die periode.

In de bestudering van Athanasius is altijd meer aandacht gegeven aan zijn dogmatische positie en biografische bijzonderheden dan aan zijn exegetische kwaliteiten. Dat is ook terecht. Van Athanasius is nu eenmaal veel dogmatisch materiaal voor handen, terwijl zijn levensloop een voor de richting van de Kerk zeer beslissende is geweest. Daarentegen beschikken we over slechts weinig specifiek exegetisch materiaal. Toch zijn er de wel verscheidene studies verschenen over de exegese van Athanasius.<sup>4</sup> Met het voorliggende onderzoek wordt aan de hand van zijn enige ons overgeleverde enigermate complete commentaar, juist door de vooral 'vertikale' structuur van het onderzoek, geprobeerd om het beeld van Athanasius als exegeet scherper in het vizier te krijgen.

We willen hierbij ook de vraag naar de relevantie van een dergelijk onderzoek aan de orde stellen. Natuurlijk geldt van elke wetenschappelijke historische studie dat haar vastlegging en ontvouwing van wat was en voorbijgegaan is, reeds als zodanig relevant is. Toch is het goed op de vraag nader in te gaan juist in het kader van een studie over de patristische exegese. De patristische exegese werd immers in de 19<sup>de</sup> en 20ste eeuw dikwijls als nauwelijks bruikbaar beschouwd, omdat zij de historische lezing van de tekst zou verwaarlozen en omdat zij zich zou verliezen in vergeestelijking en allegorie.<sup>5</sup> De laatste decennia is deze houding echter aan het veranderen, vooral doordat de beperkingen van een louter historisch-kritische exegese steeds meer gevoeld worden.<sup>6</sup> De kanonieke exegese is van deze ontwikkeling een duidelijk voorbeeld.<sup>7</sup> Wat is dan het belang van de patristische bijbeluitleg voor de hedendaagse exegese? Er zijn enkele dingen te noemen:

1. de kerkvaders hadden meer verwantschap dan wij met het leefklimaat en de cultuur zoals die ook in de tijd van het N.T. voorkwamen;
2. door hun gebruik van de Septuaginta hadden zij, beide Testamenten in één taal hebbend, een eigensoortig en diep besef van de intrinsieke eenheid van O.T. en N.T.;
3. zij bevragen een louter historische exegese naar de aanwezigheid van diepere achtergronden en metafysische betekenissen die mede door de auteur, maar ook wel

---

<sup>4</sup> Zie de verderop in deze studie naar voren komende artikelen en werken van B. de Margerie, T.E. Pollard, M.-J. Rondeau, H.J. Sieben, W. Schneemelcher, G.C. Stead, en T.F. Torrance.

<sup>5</sup> A. Benoit, *L'actualité des Pères de l'Eglise*, Neuchâtel 1961, 65; F.M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997, 2-3.

<sup>6</sup> P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* bd.2, Göttingen 1999, 326-327.

<sup>7</sup> M. Oeming, *Biblische Hermeneutik*, Darmstadt 1998, 75-82.

buiten hem om door goddelijke leiding, in de tekst zijn bedoeld en door de latere openbaring in Christus en via de apostelen als zodanig aan het licht gebracht zijn.

Op grond van deze overwegingen is het van belang dat de resultaten van een patristisch exegetisch-historisch onderzoek overdacht en verwerkt worden in de hedendaagse exegetische van het O.T., alsook in de bijbelse theologie. Om vervolgens via dit prisma van hedendaagse exegetische in samenhang met bijbelse theologie een rol te kunnen spelen in de systematische theologie. Zo kan de exegetische van eerdere eeuwen, in het bijzonder van de patristische tijd, een blijvende verrijking betekenen van de hedendaagse schriftuitleg en geloofsontvouwing.

De opzet van het onderzoek is als volgt: in hoofdstuk 1 wordt de vraag naar het auteurschap van de *Expositiones in Psalmos* besproken; hoofdstuk 2 bevat het hermeneutische gedeelte; hoofdstuk 3 richt zich op de methodiek van exegetische; hoofdstuk 4 geeft een vergelijkende analyse van alle Psalmen; hoofdstuk 5 bevat het theologische gedeelte; terwijl in hoofdstuk 6 een samenvatting wordt gegeven en ook gepoogd wordt om een aktualiserende evaluatie te maken.

Omdat Athanasius de Septuaginta (LXX) gebruikt, citeren we in deze studie de Psalmen volgens de LXX-telling. Ter vergemakkelijking geven we hieronder een vergelijking tussen de telling van de LXX en die van de Masoretische tekst (MT). Deze laatstgenoemde telling is ook in de Nederlandse Bijbels te vinden.

<u>LXX</u>	<u>MT</u>
Ps. 1-9	1-10
Ps. 10-112	11-113
Ps. 113	114-115
Ps. 114-115	116
Ps. 116-145	117-146
Ps. 146-147	147
Ps. 148-150	148-150

# De tekst van de *Expositiones in Psalmos*

### 1. De overlevering

De *Expositiones in Psalmos* is ons niet rechtstreeks overgeleverd.<sup>1</sup> We beschikken enerzijds over veel fragmenten van de *EP* die via de Griekse catenen op het Psalter tot ons zijn gekomen.<sup>2</sup> Anderzijds zijn ook verschillende oude Oosterse vertalingen voor handen, met name een Arabische, een Koptische en een Syrische vertaling. Deze indirecte overlevering heeft de vaststelling van de juiste tekst van de *EP* zeer bemoeilijkt. Pas toen in het begin van de 16<sup>de</sup> eeuw een begin werd gemaakt met het drukken van de Griekse psalmencatenen kon geprobeerd worden om de verspreide fragmenten van de *EP* te verzamelen ten einde het oorspronkelijke psalmencommentaar van Athanasius te reconstrueren. Een beperkte verzameling fragmenten werd in 1601 in Heidelberg gepubliceerd, als toevoeging aan een editie van Athanasius' werken.<sup>3</sup> Rond 1620 deed David Colvill, een Schotse geleerde, als eerste een poging om de complete verzameling fragmenten van de *EP* bijeen te brengen. Hij onderzocht daarvoor de Griekse catenen die aanwezig waren in het Escoriaal te Madrid. Een gedeelte van deze catenen ging enige tijd later, in 1677, door een brand aldaar verloren. De (onvolledige en pas in 1706 door De Montfaucon uitgegeven) groep passages die Colvill daar had gevonden vergeleek hij vervolgens met een Arabische vertaling van de commentaar van Athanasius, die in de Ambrosiaanse bibliotheek te Milaan werd bewaard. Kort na 1620 vertaalde een geleerde van deze Bibliotheek, Jacopo Filippo Buzzi, deze Arabische vertaling in het Latijn. In 1685 maakte Andreas Arnold melding van zijn voornemen om de *EP* van Athanasius te publiceren vanuit een zeer oude codex, waarbij hij begin en einde van de betreffende tekst citeert. Dit voornemen werd echter niet door hem ten uitvoer gebracht. Dit is zeer te betreuren, want Arnold lijkt hier in bezit te zijn van een

---

<sup>1</sup> Zie voor de geschiedenis van de tekstoverlevering vooral B. de Montfaucon in zijn *admonitio* op de tekstuittgave van de *Expositiones in Psalmos*, PG 27, 45-54; G.M. Vian, 'Il Testo delle Expositiones in Psalmos di Atanasio', in: *Studia Patristica* XVII, dl.3, Berlijn 1982, 1041-1045; G.M. Vian, 'I Codici Vaticani del <Commento ai Salmi> di Atanasio', in: *Vetera Christianorum* 13 (1976), 117-128; G.M. Vian, *Testi inediti dal commento ai Salmi di Atanasio*, *Studia Ephemeridis <Augustinianum>* 14, Rome 1978, 9-18; G. Dorival, 'Athanasie ou pseudo-Athanasie?', *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 16 (1980), 80-82; M.-J. Rondeau, 'Une nouvelle preuve de l'influence littéraire d'Eusèbe de Césarée sur Athanasie: l'interprétation des Psaumes', *Recherches de Science Religieuse* 56 (1968), 389-393; M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier I*, Rome 1982, 80-83; G.C. Stead, 'St. Athanasius on the Psalms', *Vigiliae Christianae* 39 (1985), 69-70.

<sup>2</sup> Catenen ('kettingen') is de naam voor de bijbelcommentaren die bestaan uit aaneenrijgingen van aanhalingen uit de geschriften van de kerkvaders.

<sup>3</sup> *Ad opera sancti patris nostri Athanasii archiepiscopi Alexandrini appendix...*, Ex officina Commeliniana 1601, 95-120. Deze uitgave werd verzorgd door P.C. Felckmann. De door Felckmann verzamelde fragmenten zijn later in de editie van De Montfaucon en Migne als aanhangsel bij de *Expositiones* herdrukt. Zij zijn echter niet van belang voor de vaststelling van de tekst van de *EP*. Zie hierover G.M. Vian, *Testi Inediti*, 10 (noot 7): 'Questi ultimi pochi frammenti, già ristampati nell'edizione maurina, sono tuttavia trascurabili'.

codex met de volledige tekst van de *EP* in het Grieks: precies hetgeen nu niet meer voorhanden is. Uiteindelijk publiceerde 13 jaar later, in 1698, de Benedictijner geleerde Bernard de Montfaucon als eerste een tamelijk volledige uitgave van de *EP*. Hij voorzag zijn editie, die gebaseerd was op zes Parijse codices, van een uitvoerige inleiding, waarin hij een overzicht geeft van de geschiedenis van de tekst. In aansluiting daarop publiceerde De Montfaucon in 1706 een supplement, waarin hij de door David Colvill verzamelde teksten uitgaf. De tekst van De Montfaucon werd in 1777 herdrukt te Padua en in 1857 te Parijs door J.P. Migne.<sup>4</sup> Laatstgenoemde voegde aan de tekst van De Montfaucon nog de teksten toe die Felckmann in 1601 had gepubliceerd.<sup>5</sup> De uitgave van Migne is tot op heden de meest toegankelijke editie van de *Expositiones in Psalmos*.

Naast deze fragmenten uit de Griekse catenen waren er ook meerdere oosterse vertalingen van de *EP* ter beschikking gekomen. Genoemd is al de Arabische vertaling die in de 17de eeuw door J.F. Buzzi in het Latijn was vertaald.<sup>6</sup> In 1924 werd door J. David een groep fragmenten van een oude Koptische vertaling van de *EP* uitgegeven.<sup>7</sup> Het manuscript met deze fragmenten is gevonden in het -vlakbij de Nijl in de provincie Thebaïs gelegen- Witte Klooster en dateert van de 10de eeuw. De meest bekende vertaling is wel de Syrische, die in een dubbele versie bewaard is gebleven, in 1977 uitgegeven door R.W. Thomson.<sup>8</sup> Er is een korte versie, compleet overgeleverd in een codex van de 8<sup>ste</sup> of 9<sup>de</sup> eeuw. Deze verschilt niet weinig van de tekst zoals door de catenen is overgeleverd. Ook is er een langere versie in een gedateerd handschrift dat teruggaat tot het jaar 597.<sup>9</sup>

Wat betreft de verdere geschiedenis van dit -voor de vaststelling van de tekst van de *EP*- zeer belangrijke handschrift is nog te vermelden, dat het in het jaar 932 werd opgenomen in de bibliotheek van het klooster St.Maria in Depeira.<sup>10</sup> Dit klooster lag in de woestijn rondom Scetis, in het noorden van Egypte. De tekst was daar terechtgekomen dankzij de inspanningen van een Syriër, Mozes van Nisibis, die naast dit ook vele andere Syrische handschriften vanuit verschillende plaatsen bijeen heeft gebracht in het klooster van Depeira.

Deze langere versie komt zeer goed overeen met de tekst van de catenenoverlevering, maar is helaas tamelijk lacuneus. Vermeldenswaard is dat deze langere versie van de *EP* na de 150 Psalmen nog Psalm 151 heeft, maar zonder uitleg.<sup>11</sup> In de catenen ontbreekt elke verwijzing naar Psalm 151. Voor dat laatste bestaat een goede verklaring. Psalm

<sup>4</sup> PG 27, 59-545.

<sup>5</sup> PG 27, 548-589.

<sup>6</sup> De Codex met de Arabische vertaling is moeilijk te dateren. Er valt niet meer te zeggen dan dat zij afkomstig is van vòòr de 16de eeuw, Vian, *Testi inediti*, 14.

<sup>7</sup> J. David, 'Les éclaircissements de saint Athanase sur les Psaumes. Fragments d' une traduction en copte sahidique', *Revue de l'Orient Chrétien* 24 (1924), 3-58. Zie ook Vian, *Il testo*, 1044.

<sup>8</sup> R.W. Thomson, *Athanasiana Syriaca*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 386/387, Scriptorum Syri 167/168, Leuven 1977.

<sup>9</sup> Thompson merkt op, dat dit handschrift mogelijkerwijs ouder is dan 597: 'B.M. Add.14568 is written on vellum in a regular Estrangelo hand dated to 910 (A.D. 597) - though the text may possibly predate this first notice on f.50v.', *ibidem* vol.167, introduction.

<sup>10</sup> *Ibidem* vol. 167, introduction.

<sup>11</sup> Thomson, *Athanasiana Syriaca* (167), 153-4.



151 was wel opgenomen in de LXX, maar sinds de synode van Laodicea (gehouden in 360) officieel omstreden.<sup>12</sup> Verondersteld kan worden dat daarom in de catenen geen uitleg op Psalm 151 werd opgenomen. Waarom staat deze Psalm dan wel in de Syrische vertaling? Gaat het wellicht terug op het origineel? Daartegen pleit echter het feit dat deze Psalm 151 alleen maar genoemd wordt, zonder verdere uitleg. Dit maakt het meest waarschijnlijk dat de vertalers deze Psalm er aan toegevoegd hebben omdat deze Psalm wellicht in het Syrische taalgebied een duidelijke plaats had onder de mensen en daarom niet gemist kon worden in een psalmcommentaar.<sup>13</sup>

Nadat in het begin van de 20ste eeuw het onderzoek van de Griekse catenen een grote vooruitgang boekte,<sup>14</sup> werd al gauw duidelijk dat de tekst van de *EP* zoals door De Montfaucon uitgegeven, onbetrouwbaar was.<sup>15</sup> De catenen bleken de achterliggende eeuwen tamelijk onoordeelkundig gebruikt te zijn, ‘als een bos waar men hout haalt en jaagt’.<sup>16</sup> Voor de vaststelling van de tekst van de *EP* bleek codex Vaticanus gr.754 van zeer groot belang te zijn.<sup>17</sup> Deze codex is een groot handschrift uit het begin van de tiende eeuw. Dit handschrift is direct gebaseerd op de commentaar van Athanasius.<sup>18</sup> De codex bestaat hoofdzakelijk uit twee genummerde series, beiden naamloos. De Athana-

<sup>12</sup> M. Hengel. (ed.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 1994, 226.

<sup>13</sup> Hiervoor pleit ook dat de Syrische vertaling een dubbele afsluiting kent. Aan het eind van de verklaring van de 150 psalmen staat: ‘The end of the hundred and fifty psalms of the prophet David and their explanations composed by the blessed Athanasius, archbishop of Alexandria’. Na Psalm 151 staat: ‘End of the commentary on the Psalms, the last part of David, explained by the blessed Athanasius, Patriarch of Great Alexandria’. Zie voor een bespreking van Psalm 151 in Syrische psalmcommentaren H.F. van Rooy, ‘Psalm 151 in three Syriac Psalm Commentaries’, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 112 (2000), 612-623. Van Rooy laat zien dat de in de Syrische vertaling van de *EP* geciteerde Psalm 151 de oudste tekst van deze Psalm is in het Syrisch.

<sup>14</sup> Grondlegend was het werk van G. Karo en H. Lietzmann, *Catenarum graecarum catalogus. Catenae in Psalterium*, Nachrichten der K.Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Göttingen 1902, dl. 1, 20-66; dl.3, 299-350; dl.5, 559-620. Hierop werd verder gebouwd door G. Mercati, ‘Il Catalogo dei codici greci dell’ Escuriale compilato avanti l’ incendio del 1671 da Colvill’, in: *Opere Minori II*, Città del Vaticano 1937, 100 - 108; ‘Altri codici del sacro Convento di Assisi nella Vaticana’, in *Opere Minori IV*, Città del Vaticano 1937, 487 - 506; M. Richard, ‘Quelques manuscrits peu connus des chaînes exégétiques et des commentaires grecs sur le Psautier’, *Bulletin d’information de l’institut de Recherche et d’Histoire des textes* 3 (1954), 87-106; R. Devreesse, *Les anciens commentateurs des Psaumes*, Studi e Testi 264, Città del Vaticano 1970; E. Mühlberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, Band III, Berlin 1978; G. Dorival, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes I-II* (Spicilegium Sacrum Lovaniense 43 - 44), Leuven 1986-1989.

<sup>15</sup> ‘Est-ce à dire que l’édition Mauristes-Montfaucon telle qu’on la trouve imprimée dans Migne, soit parfaitement sûre? Non pas. Nous pourrions indiquer quelques fragments qui reviennent indubitablement à Eusèbe, Théodore de Mopsueste, Hésychius et Théodoret’, R. Devreesse, ‘Chaînes exégétiques grecques’, in: *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Paris 1928, pag.1125.

<sup>16</sup> G. Mercati, geciteerd bij G.M. Vian, *Il testo*, pag. 1042.

<sup>17</sup> Zie hierover Vian, *Il testo*, 1042. E. Mühlberg sluit zich op grond van zijn onderzoek van de catenen hierbij aan: ‘Die Editionsgrundlage für Athanasius sind die Lemmata von Typ XIII (Vat.gr.754)’, *Psalmenkommentare*, 45. Ook M. Harl spreekt over Vat.gr.754 als ‘sa meilleur source’, *La Chaîne Paléstinienne sur le Psaume 118* (SC 189), Paris 1972.

<sup>18</sup> ‘Cette série numérotée par centuries a certainement été empruntée à la tradition directe’, M.-J. Rondeau, ‘Une nouvelle preuve de l’influence littéraire d’Eusèbe de Césarée sur Athanase: l’interprétation des Psaumes’, *RSR* 56, 1968, 391-393; ‘Le meilleur témoin de la forme pure est le Vaticanus gr.754’, Rondeau, *Commentaires patristiques* I, 81.

siaanse serie is genummerd in majuskels die doorlopen zonder rekening te houden met iedere afzonderlijke Psalm. De andere serie is genummerd in minuskels en behoort toe aan Evagrius. In geen andere codex is de psalmencommentaar van Athanasius zo goed onderscheiden bewaard gebleven.<sup>19</sup> Dat codex Vat.gr.754 inderdaad de zuivere tekst van Athanasius geeft zonder interpolaties wordt bevestigd door haar overeenstemming met de oosterse vertalingen. Terwijl de tekst van de Montfaucon nogal eens inlassingen alsook lacunes blijkt te hebben tegenover de Syrische, Arabische en Koptische tekst, stemt codex Vat.gr.754 overeen met die vertalingen.<sup>20</sup> Maar dat niet alleen. Ook de citaten van de *EP* zoals die gevonden worden bij Theodoretus, in het *Chronicon Alexandrinum* en bij Adrianus I blijken precies met deze codex overeen te stemmen, terwijl enkele daarvan niet geheel overeenkwamen met de tekst van De Montfaucon.<sup>21</sup> Ook is de overeenstemming met Andreas Arnold opmerkelijk. Deze schreef, dat hij een zeer oud manuscript had ingezien, waarvan hij vervolgens het begin en het einde noemde. Daarvan kwam het begin ook in de tekst van De Montfaucon voor, maar het slot niet, omdat die tekst vanaf Psalm 142 zeer lacuneus is. Maar nu blijkt dat slotcitaat van Andreas Arnold precies het slot van codex Vat.gr.754 te zijn! Zowel Vian als Rondeau stellen dan ook expliciet, dat een kritische editie van het psalmencommentaar vooral op deze codex gebaseerd moet zijn, als mede op de aan haar verwante codices en de oosterse vertalingen.<sup>22</sup> Het voorbereiden van een kritische editie van de *Expositiones in Psalmos* op grond van vooral codex Vat.gr.754 is ter hand genomen door G.M. Vian. Deze publiceerde in 1978 zijn *Testi inediti dal commento ai Salmi di Atanasio*. Als uitgangspunt neemt hij de tekst van De Montfaucon zoals afgedrukt door Migne, en geeft vervolgens enerzijds aan welke passages moeten worden geschrapt als onecht en anderzijds welke fragmenten moeten worden toegevoegd. Er blijken niet minder dan 800 passages te moeten worden geschrapt. De meeste van deze ten onrechte aan de *Expositiones* toegeschreven passages zijn afkomstig van Theodoretus en Evagrius. Vervolgens moeten 158 passages worden toegevoegd. Op deze wijze is nu, mede dankzij het in deze eeuw gepreciseerde catenenonderzoek, een meer betrouwbare tekst van de *Expositiones in Psalmos* tot onze beschikking gekomen.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> 'Basata essenzialmente sul commento dell' alessandrino, le catena di V è stata definita da Marcel Richard 'la chaîne athanasienne pure', Vian, *Il testo*, 1043.

<sup>20</sup> Zie hierover Vian, *Testi inediti*, 15, die ook de door J.F. Buzzi gemaakte Latijnse vertaling van de Arabische codex heeft onderzocht, welke nauwkeurig blijkt overeen te komen met V gr. 753 en niet de talrijke inlassingen van De Montfaucon bevat.

<sup>21</sup> Zie voor deze citaten PG 27, 46-47 en in deze studie hierna pg. 6-7.

<sup>22</sup> 'La singolarità della catena di V e la sua complessa sono elementi decisivi che permettono di colmare le lacune del testo stabilito da B. de Montfaucon e di discernere nell'edizione maurina le parti autentiche dalle grande quantità di materiale di diversa provenienza', Vian, *Testi inediti*, 12; 'Confronté aux autres témoins de la chaîne pure, c'est-à-dire aux manuscrits du type XIX, et aussi à ces utilisateurs de l'exégèse athanasienne que sont les chaînes des types III et IV et celle du Vatopedi 660, vérifiée peut-être à l'aide de l'Athanasie des chaînes à deux auteurs, ainsi que de la version syriaque, de la paraphrase arabe et des fragments coptes, elle (= V gr. 754) doit pouvoir servir de base à une édition critique des *Expositiones in psalmos*', Rondeau, 'Nouvelle preuve', 393.

<sup>23</sup> Vian geeft aan, dat hij nog werkt aan een definitieve, kritische editie van de *EP*: 'Fine di questo lavoro è rendere utilizzabile l'unica edizione esistente del commento ai Salmi di Atansio, riprodotta in PG 27, 60-545, in attesa della nuova edizione critica a cui sto lavorando. Si tratta quindi di un contributo che troverà successivamente il suo complemento ed eventuali rettifiche riguardanti il testo', *Testi inediti*, 7.

## 2. Het auteurschap

### 2.1 Klassieke visie

Terwijl G.M. Vian in 1978 een bruikbare uitgave van de *Expositiones in Psalmos* het licht deed zien, rees bijna terzelfder tijd enige twijfel aan het Athanasiaans auteurschap van dit psalmencommentaar. De opkomst van deze twijfel had onmiskenbaar te maken met een reeds door eerdere onderzoekers opgemerkt onderscheid in exegese tussen de *EP* enerzijds en de dogmatisch-polemische werken van Athanasius anderzijds.<sup>24</sup> In laatstgenoemde werken ziet men een meer letterlijke en historische exegese, terwijl de *EP* een meer geestelijke uitleg van de Schrift geeft. Ter verklaring van dit onderscheid is wel gewezen op het verschil in genre. Bij polemische werken beperkt Athanasius zich tot de (in zijn ogen) letterlijke betekenis om tegenover de tegenstander aan kracht te winnen. In stichtelijke werken kan hij de vleugels wijd uitslaan om het geloof op te bouwen.<sup>25</sup> Hoe het zij: dit waargenomen verschil was tot 1980 geen reden geweest om te twijfelen aan het Athanasiaans auteurschap. Voor deze algemene overeenstemming had men verschillende redenen. Allereerst is er de unanieme toeschrijving van de *EP* aan Athanasius in de codices,<sup>26</sup> al zijn er ook enkele -waaronder de voor de vaststelling van de tekst van de *EP* zo belangrijke codex Vat.gr.754- die anoniem zijn. Overigens moet ter verklaring van de anonimiteit van codex Vat.gr.754 gewezen worden op het feit dat de voorste twee bladen van deze codex ontbreken.<sup>27</sup> Vervolgens wordt het auteurschap van Athanasius ondersteund door het feit dat ook de codex met de oude Syrische vertaling van de *EP*, welke dateert uit de 6<sup>de</sup> eeuw, Athanasius noemt als

<sup>24</sup> In de verschillende *Patrologieën* wordt dit feit opgemerkt: 'From all that remains it is evident that Athanasius had a predilection for the allegorical and typological interpretation of the Psalter in contradistinction to the more jejune exegesis predominant in his dogmatico-polemical writings, especially in his *Discourses against the Arians*' (Quasten, III, 38); 'Die Erklärung pflegt die Wege der Allegorese und Tropologie zu wandeln, in bemerkenswertem gegensatz zu der kühlen und nüchternen Exegese, wie sie in den dogmatisch-polemischen Schriften, insbesondere in den Orationes 2-3 contra Arianos, vorherrscht' (Bardenhewer, III, 63); ook R.W. Thomson, *Athanasius Contra Gentes and De Incarnatione*, Oxford 1971, xviii, uit zijn verbazing over het verschil in exegese: 'An completely different side of Athanasius emerges from his commentaries on some books of the Old Testament. Only the *Commentary on the Psalms* has survived, though in incomplete fragments. It evinces an allegorical approach to scriptural exegesis in great contrast to Athanasius' method in his dogmatic and polemical works'.

<sup>25</sup> G. Bardy, *Saint Athanase*, Parijs 1925, 186: 'Son exégèse est bien différente de celle qu'il avait adoptée dans les discours contre les Ariens. Ici, pour combattre les hérétiques, il restait fidèlement attaché au sens historique, et s'épuisait à préciser la valeur exacte des termes controversés; dans le commentaire des Psaumes, il revient à l'allégorie si chère à ses compatriotes; il se laisse aller à causer logiquement, agréablement, à chercher dans la parole de Dieu toutes les applications possibles aux circonstances de la vie pratique: c'est un père qui cause avec des enfants, un bon pasteur préoccupé uniquement du progrès spirituel de ses ouailles'; zo ook Fr. Lauchert, *Leben des heiligen Athanasius des Grossen*, Keulen 1911, 131, en A. Sizoo, *Geschiedenis der oud-christelijke Griekse letterkunde*, Haarlem 1952, 150-151.

<sup>26</sup> Zie hierover Vian, II <De Psalmorum titulis>, 92: 'Esplicita e univoca nei diversi tipi delle catene esegetiche greche ai Salmi, nelle due antiche versioni siriache..... e in quella araba....., l'attribuzione ad Atanasio delle Expositiones in Psalmos....'

<sup>27</sup> Zie over de staat van Vat.gr.754 G. Dorival, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes*, Tome 2, Leuven 1989, 236-237: 'Le Vaticanus gr. 754 a été soigneusement décrit par R. Devreesse; il s'agit d'un manuscrit de parchemin; ses dimensions sont de 350 x 235; il possède actuellement 395 folios, répartis en 50 quaternions; selon R. Devreesse, 7 folios ont disparu: 2 folios en tête du manuscrit. 2 folios après 34v, 2 folios après 36v et 1 folio après 356v.'

auteur.

Naast de unanieme toeschrijving van de codices zijn er ook de aanduidingen door andere auteurs in de historie. De Montfaucon noemt ze in zijn voorwoord op de *EP*. Zijn lijst wordt nog met één uitgebreid door Opitz in zijn *Untersuchungen*. De eerste toeschrijving is (waarschijnlijk) te vinden bij Hieronymus. Deze stelt namelijk dat van Athanasius een *De Psalmorum titulis* bekend is. De Monfaucon laat in het midden of hiermee de *EP* bedoeld is. G.M. Vian meent, dat Hieronymus met zijn verwijzing wel de *EP* op het oog heeft. Hieronymus zou de *EP* op deze wijze hebben aangeduid omdat iedere Psalm wordt voorafgegaan door een ‘*hypothesis*’ (een korte inleiding die aanwijzingen geeft voor de juiste uitleg van de Psalm) en ook vanwege de relatief beperkte omvang van het commentaar op elke Psalm.<sup>28</sup> Omdat de *EP* qua genre geplaatst moeten worden tussen een *De titulis* en een commentaar, is het inderdaad mogelijk dat Hieronimus de *EP* heeft ondergebracht onder de rubriek *De titulis Psalmorum*, maar dat is niet met zekerheid vast te stellen. Als Hieronymus (die stierf in 420) de *Expositiones* bedoelt, hebben we hier een wel zeer oude, ja de oudste toeschrijving van de *EP* aan Athanasius. Probleem blijft echter wel dat de *EP* niet alleen gaan over de opschriften van de Psalmen (wat bij een ‘*De titulis*’ het geval is), maar vooral over de inhoud van de verzen.<sup>29</sup> Vervolgens haalt Theodoretus van Cyrillus, die leefde van 393 tot ongeveer 460, een gedeelte van Athanasius’ commentaar op Psalm 109 aan:

Zo zegt de heilige Athanasius: Hij bedoelt met deze woorden de geboorte van de Heere naar het vlees, en Zijn evangelisch gebod dat over alle volken heerst, en Zijn opvaart in de hemel, waarmee de Psalm ook begint: ‘De Heere heeft gezegd tot Mijn Heere: Zit aan Mijn rechterhand tot Ik Uw vijanden heb gesteld onder Uw voeten’. De apostel noemt ook duidelijk de vijanden: de dood wordt als laatste vijand buiten werking gesteld.<sup>30</sup>

Dit komt nauwkeurig overeen met de tekst zoals we die in de *EP* aantreffen.<sup>31</sup> Het *Alexandrijnse Chronicon*, vaker *Chronicon Paschale* genaamd, geschreven in de 7de eeuw, citeert Athanasius in zijn commentaar op Psalm 131:

Zo heeft de heilige Athanasius geschreven bij zijn uitleg van Ps. 131: ‘Sta op, Heere, tot Uw rust’. Zij verlangen naar Zijn opvaart in de hemelen. ‘Gij en de Ark van Uw heilig-

<sup>28</sup> ‘Caratteristica principale e più evidente delle *EP* di Athanasio, le ipotesi precedono il commento di ogni salmo...Tenendo conto di questa indubbia particolarità delle *EP* e della loro estensione relativamente breve, si spiegano bene le notizie di Gierolamo, che scrivendo ad Agostino non cita Atanasio tra quanti hanno interpretato i Salmi multis voluminibus, ma altrove gli attribuisce invece un *De psalmorum titulis*’, ‘Il <De psalmorum titulis>: l’esegesi di Atanasio tra Eusebio e Cirillo’, *Orpheus* 12 (1991).

<sup>29</sup> Enige tijd is gedacht, dat Hieronymus bedoeld zou hebben op het werk, dat door N. Antonelli in 18de eeuw is uitgegeven onder de titel: *Sancti patris nostri Athanasii archiepiscopi Alexandriae interpretatio Psalmorum sive de titulis Psalmorum*, Rome 1746. Dit werk is herdrukt door Migne in 1857: PG 27, 591-1344. Ten onrechte is deze tekst echter aan Athanasius toegeschreven. De auteur is Hesychius, zie Vian, ‘I codici vaticani del <Comento ai Salmi> di Atanasio’, *Vetera Christianorum* 13 (1976), 117.

<sup>30</sup> PG 27, 45/46 (‘Ο δὲ ἅγιος Ἀθανάσιος οὕτω φησί).

<sup>31</sup> PG 27, 461 B 9-13. De Montfaucon maakt hierbij wel de aantekening, dat deze aanhaling wellicht niet van Theodoretus zelf is, maar van de een of andere overschrijver (cuiusdam amanuensis), PG 27, 45/46. Dorival bevestigt dit vermoeden en verklaart dat de betreffende passage niet in de commentaar van Theodoretus op de Psalmen is te vinden, G. Dorival, ‘Athanasie’, *RSLR* 16 (1980) 88.

heid'. Hij bedoelt Zijn heilig vlees: want daarmee is Hij opgevaren. Want Hij legt het vlees niet af tot in de oneindige eeuwen der eeuwen.<sup>32</sup>

De Montfaucon constateert, dat dit citaat overeenkomt met de tekst zoals hij die vanuit de catenenoverlevering heeft samengesteld, behalve het slotgedeelte. Hij spreekt dan als een mogelijkheid uit, dat door overschrijvers de tekst wel verminkt zal zijn.<sup>33</sup> Hoe juist zijn veronderstelling is, blijkt bij vergelijking met de Codex Vat.gr.754, want daar komt een gedeelte van die ontbrekende woorden voor!<sup>34</sup> In de 8<sup>ste</sup> eeuw geeft Germanus, Patriarch van Constantinopel, in een brief aan Bisschop Thomas van Claudiopolis, een citaat uit Athanasius' commentaar op Ps. 79,2:

Maar ook de heilige Athanasius, als die het psalmwoord uitlegt: 'Die gezeten is op de Cherubim, verschijn', geeft het volgende inzicht hierover: De (oer-) vormen van de Cherubim zijn toch wat hun natuur betreft onkenbaar voor alle mensen. Want geest en vuur hebben geen (zichtbare) vorm en natuur.<sup>35</sup>

Die uitleg ontbreekt echter in de tekst van De Montfaucon, en wordt ook niet door Vat.gr.754 geleverd. Helaas is de Syrische vertaling bij deze Psalm juist lacuneus, zodat ook daar niet geverifieerd kan worden. De Montfaucon wijt het geheel aan een fout van de overschrijvers.<sup>36</sup> Eveneens uit de 8<sup>ste</sup> eeuw dateert de brief van Hadrianus I aan Karel de Grote die Athanasius' commentaar op Ps. 72,20 in Latijnse vertaling citeert met het oog op het wel of niet vereren van beelden:

Evenzo van de heilige Athanasius *Over de uitleg van de Psalmen*, onder andere: Want de stad van God is het Jeruzalem dat boven is; hun beeld echter is het aardse Jeruzalem. Want wat hij zegt is dit: aangezien zij het beeld van het aardse hebben aangetrokken, zegt hij, en niet van het hemelse, daarom worden zij tot niets teruggebracht. Want zij horen in dat uur 'Ik ken u niet': omdat zij niet hetzelfde beeld van de Heere hebben aangetrokken.<sup>37</sup>

Dit citaat blijkt een nauwkeurige vertaling te zijn van de tekst van de *EP*.<sup>38</sup> Tenslotte is er nog de toeschrijving in de brief van Photius, patriarch van Constantinopel (810-895), aan zijn broer Therasius, waarin hij zegt, dat Athanasius naast een boek over de Prediker en het Hooglied ook een boek over het Psalter heeft geschreven.<sup>39</sup> Uit iets

<sup>32</sup> PG 27, 47/48: Καὶ ὁ ἅγιος Ἀθανάσιος ἐρμηνεύων τὸν ρλα΄ ψαλμὸν, ἔγραψεν οὕτως.

<sup>33</sup> Postrema autem verba, μετ' αὐτῆς γὰρ ἀνελήφθη, etc., desiderantur ibi, sive quia saepe codices quibus usi sumus sententias detruncant, sive quia haec fortasse glossema sunt auctoris Chronici, PG 27, 47/48.

<sup>34</sup> Vian, *Testi Inediti*, 16 en 35 (fragment 87).

<sup>35</sup> PG 27, 47/48: Ἐλλὰ καὶ ὁ μακάριος Ἀθανάσιος, τὸ ψαλμικὸν ἐρμηνεύων ῥητόν.

<sup>36</sup> PG 27, 47/48: Qui locus ideo non comparet in expositionibus nostris, quod ab amanuensibus omissus fuerit versiculus.

<sup>37</sup> PG 27, 47/48: Item sancti Athanasii De interpretatione psalmodum, inter caetera: Civitas enim Domini, quae sursum, Jerusalem: imago autem eorum, terrestris. Quod enim dicit tale est: Quoniam terrestris, inquit, induti sunt, imaginem, et non coelestis, propter hoc ad nihilum redigentur. Audient enim illo tempore, Nescio vos: utpote non indutos eadem Domini imagine.

<sup>38</sup> PG 27, 332 A 14 - B 6.

<sup>39</sup> 'πεποιήται δὲ αὐτῷ, φησί, καὶ εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν καὶ εἰς τὸ ῥῆσμα τῶν ῥημάτων, ὡσπερ καὶ εἰς τὸν Ψαλτῆρα...' geciteerd bij H.G. Opitz, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius*, Berlijn 1935, 213.

vroegere tijd is nog vermeldenswaard de notitie van het tweede Concilie van Nicea, gehouden in 787, dat Athanasius zijn brief aan Marcellinus een plaats zou hebben gegeven vòòr zijn verklaring van de Psalmen.<sup>40</sup> Naast de unanieme toeschrijving in de codices en bij verschillende auteurs uit het verleden, waren ook inhoudelijke argumenten mede de oorzaak van de overeenstemming inzake het Athanasiaans auteurschap van de *EP*. Te denken is aan het feit, dat de auteur van de *EP* verschillende malen de Godheid van Christus naar voren brengt, geheel in Niceens spoor. De Montfaucon noemt als voorbeeld het commentaar op Ps. 88,25:

De Vader is waarachtig God. Hetzelfde is ook de Zoon, want Hij is de waarheid. De Vader is van nature het leven en wordt zo ook genoemd. Dat geldt wederom ook de Zoon, want Hij zegt: Ik ben de Opstanding en het Leven.<sup>41</sup>

Maar zo zijn veel meer plaatsen te noemen, bijvoorbeeld bij Psalm 21,22:

Want Hij leerde ons de natuurlijke en ware God en Vader, die hetzelfde wezen heeft als Hij.<sup>42</sup>

Dit is tevens de enige plaats in de *EP* waar het Niceense 'ὁμοούσιος' wordt gebruikt. Opvallend genoeg gebruikt Athanasius dit Niceense woord in de andere geschriften uit zijn vroege periode evenmin veelvuldig. In de apologetische geschriften komt het zelfs helemaal niet voor. Naast de Niceense christologie is ook veelzeggend het aanwezig zijn van de karakteristieke Athanasiaanse redeneerstijl. De Montfaucon geeft hiervan geen voorbeelden, maar te noemen is bijvoorbeeld het commentaar op Ps. 102,22: 'Looft de Heere, al Zijn werken, op iedere plaats van Zijn heerschappij'. De *EP* geeft als uitleg:

Indien u, o ziel, nog niet de woningen in de hemelen hebt geërfd, waarin u, als u daar bent, zuiver de lofzangen aan God zult opzenden; maar als u nog bent in dit sterfelijk leven, draag dan de lofzangen niet zwakker op, omdat u goed weet dat ook die plaats onder de heerschappij van God is.<sup>43</sup>

Om deze redenen, waarbij de toeschrijving in codices en door andere auteurs de basis vormt en de andere zaken meer ter ondersteuning dienen, werd de *EP* tot het eind van de jaren '70 van de 20ste eeuw algemeen beschouwd als van Athanasiaanse oorsprong.

## 2.2 Bezwaren van G. Dorival

In 1980 verscheen echter een artikel van G. Dorival,<sup>44</sup> waarin bij deze toewijzing een

<sup>40</sup> Zie J. Fisch, *Augewählte Schriften des heiligen Athanasius*, zweiter Band, Kempten 1875, 333.

<sup>41</sup> PG 27, 389 B 5-9: Θεός ἀληθινὸς ὁ Πατήρ · τοῦτό ἐστι καὶ Υἱός · αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἀλήθεια · καὶ ἡ ζωὴ κατὰ φύσιν ὁ Πατήρ ἐστὶ τε καὶ ὀνομάζεται , τοῦτο δὲ πάλιν καὶ ὁ Υἱός · Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ.

<sup>42</sup> PG 27, 136 C 12-13: Ἐδίδασκε γὰρ ἡμᾶς τὸν φύσει καὶ ἀληθείᾳ Θεὸν καὶ ὁμοούσιον αὐτοῦ Πατέρα.

<sup>43</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm.51: Εἰ καὶ οὐπω, φησὶν, ὦ ψυχὴ, τὰς ἐν οὐρανοῖς ἀποκεκλήρωσαι μονάς, ἐν αἷς γενομένη καθαρῶς ἀναθήσεις τοὺς ὕμνους τῷ θεῷ, ἀλλὰ καὶ ἔτι ἐν τῷ θνητῷ ὑπάρχουσα βίῳ, μὴδὲν ἤτρον τοὺς ὕμνους ἀνάφερε, εἰδυῖα σαφῶς ὅτι καὶ οὗτος ὁ τόπος ὑπὸ τὴν δεσποτείαν ἐστὶ τοῦ θεοῦ.

<sup>44</sup> G. Dorival, 'Athanasie ou Pseudo-Athanasie', *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 16 (1980) 80-89.

vraagteken wordt geplaatst. Dorival noemt twee redenen om aan het auteurschap van Athanasius te twijfelen:

1. In de *Expositiones* zijn enkele citaten van Eusebius te vinden, alsook een duidelijke beïnvloeding door Eusebius.<sup>45</sup> Kan iemand van het formaat van Athanasius, zeker in het licht van de onderlinge verhouding tussen Eusebius en Athanasius, zover gekomen zijn dat hij gebruik heeft gemaakt van een commentaar van Eusebius?

2. Enkele passages van de *Expositiones* stemmen overeen met stukken uit de psalmencommentaar van Cyrillus en zijn van Cyrillus overgenomen. Cyrillus leefde later dan Athanasius: dus kan Athanasius de auteur niet zijn.

Over het eerste argument kan opgemerkt worden, dat Eusebius van Caesarea in 325 het besluit van het Concilie van Nicea had ondertekend en daardoor binnen het kamp van de orthodoxie was gebleven. Om deze reden was hij zeker de eerste periode na Nicea niet een echte vijand van Athanasius. Dit laatste gold bijvoorbeeld wel voor Eusebius van Nicomedia. En juist Athanasius wist in de Ariaanse strijd goed aan te voelen wie slechts een tegenstander was enerzijds en wie een vijand was anderzijds. Met hen die niet geheel de dwaling voorstonden, trachtte hij de band der gemeenschap te bewaren. Vanuit deze opstelling is het niet ondenkbaar dat Athanasius in zijn eerste periode de geleerdheid van Eusebius erkende en die ook gebruikte, daarbij diens uitleg bijsturend op bepaalde theologisch punten.<sup>46</sup> We moeten ook bedenken dat in tegenstelling met onze tijd de mensen toen niet zo uit waren op het oorspronkelijke en persoonlijke van eigen geleverde werk, maar meer stonden in een bepaalde traditie waarvan zij de vertolkers waren. Tegelijk heeft de *EP* een zodanig eigen stempel en inhoud dat in geen geval gesproken kan worden van overschrijving van Eusebius' psalmencommentaar. Tenslotte kan er nog op gewezen worden dat de *EP* waarschijnlijk behoort tot de meer vroege geschriften van Athanasius, in ieder geval te dateren in de omgeving van de *Contra Gentes* en *De Incarnatione*.<sup>47</sup> En deze twee laatste werken geven óók een zekere beïnvloeding aan van de kant van Eusebius.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> De eerste die op deze beïnvloeding van de *EP* door Eusebius heeft gewezen is M. J. Rondeau, 'Une nouvelle preuve de l'influence littéraire d' Eusèbe de Césarée sur Athanase: l'interprétation des Psaumes', *Recherches de Science Religieuse* 56 (1968), 383-434. M. Harl benadert deze kwestie meer vanuit ethisch oogpunt: 'Mais alors, que penser de cet <Athanase> qui juge bon, pour commenter le Psautier, de copier ses prédécesseurs?', *La Chaîne Palestinienne*, 51.

<sup>46</sup> '...en se réservant d'y apporter les corrections théologiques appropriées', Rondeau, L'influence, 434. Vian ondersteunt deze these en wijst op de theologische onafhankelijkheid van de *EP* ten opzichte van Eusebius' commentaar ('concludeva sottolineando l'indipendenza teologica di Atanasio nei confronti del suo modello esegetico') en ook op de grotere interesse bij de *EP* in christologische en ecclesiologische uitleg ('rivelandosi di certo più interessate del commento eusebiano all'interpretazione cristologica ed ecclesiologica'), 'Il <De psalmorum titulis>', *Orpheus* 12 (1991) 95 en 129.

<sup>47</sup> Zie over de datering hieronder in I.3.

<sup>48</sup> Over de invloed van Eusebius op de apologetische werken van Athanasius is veel geschreven.. J.J. Woldendorp komt na uitvoerige vergelijking van *De Incarnatione* met de *Theophanie* van Eusebius tot de conclusie dat in geen enkel opzicht gebleken is, dat *De Incarnatione* afhankelijk is van de *Theophanie* van Eusebius, J.J. Woldendorp, *De Incarnatione*, 19. Op grond van enkele onmiskenbare overeenkomsten die door Opitz zijn opgemerkt, stelt M.-J. Rondeau echter dat niet met zekerheid te zeggen is hoe Athanasius is beïnvloed door Eusebius, maar dat het wel zeer waarschijnlijk is dat hij diens invloed heeft ondergaan, Rondeau, 'L'influence', 389. Zie ook R. van den Broek, 'The theology of the teachings of Silvanus', in: *Studies in Gnosticism and Alexandrian christianity*, Nag Hammadi and Manichean Studies XXXIX, Leiden 1996, 235-258. Hij wijst erop dat blijkens Silvanus Athanasius

Het tweede kritiekpunt is zeer moeilijk te beoordelen. Dat geeft Dorival zelf ook aan. Want als hij eerst heeft geconcludeerd, dat Athanasius niet de auteur kan zijn, erkent hij vervolgens, dat evengoed omgekeerd Cyrillus gebruik gemaakt kan hebben van de *Expositiones*!<sup>49</sup> In dat laatste geval vervalt dit argument om het auteurschap van Athanasius te ontkennen. Dorival komt hierin niet tot een definitief oordeel, maar stelt, dat het afhangt van een subjectieve keuze. Als M.-J. Rondeau 2 jaar later zijn '*Les commentaires patristiques*' uitgeeft, blijkt hij het probleem van Dorival overwogen te hebben, maar zijn argumenten niet doorslaggevend te achten. Hij stelt, dat een uiteinde-lijk oordeel over het auteurschap in handen ligt van G.M. Vian, als zijnde de grote kenner van de *EP*.<sup>50</sup> Tegelijk maakt Rondeau al wel een relativerende opmerking in de richting van Dorival's hypothese door te stellen, dat er in de *Expositiones* niets gevonden wordt wat karakteristiek is voor de ideeën en taal van Cyrillus.<sup>51</sup>

### 2.3 Weerlegging door G.M. Vian

Het duurt nog tot 1991 eer G.M. Vian met zijn visie op dit probleem naar buiten treedt. Hij doet dat met een gedetailleerd onderzoek naar de overeenkomsten en verbindingsmomenten tussen de *EP* en de psalmencommentaar van Cyrillus.<sup>52</sup> Terwijl Dorival niet verder komt dan te stellen, dat alleen subjectieve redenen de doorslag kunnen geven, tracht Vian door minutieus onderzoek hierin toch een meer objectieve keuze te kunnen maken. Hij begint zijn onderzoek met de verhouding van de *EP* tot het psalmencommentaar van Eusebius.<sup>53</sup> Vastgesteld wordt, dat de afhankelijkheid van Eusebius beperkt is tot bepaalde woorden en korte uitdrukkingen en zinsdelen, in zeer weinige gevallen een gehele zin. De *Expositiones* kunnen dan ook geenszins worden opgevat als een uittreksel of samenvatting van Eusebius' werk. Het is een zelfstandig werk, dat andere accenten legt en dat op vele plaatsen verschilt van Eusebius, vooral in christologische en ecclesiologische uitleg.<sup>54</sup> Deze constatering van Vian wordt bij vergelijking van beide commentaren direct bevestigd. Als voorbeeld wijzen we op de verklaring van Psalm 56,2. Eusebius gaat uitvoerig in op de geschiedenis van David en Saul in de spelonk van Adullam met alle historische bijzonderheden die daarbij horen, terwijl de *EP* kort over dit vers spreekt en daarbij de verhouding van Saul en David geheel terzijde laat, maar direct vaststelt dat het gaat om een gebed in naam van de mensheid.<sup>55</sup> Een ander voorbeeld is bij Psalm 68: de *EP* stelt in de *hypothesis* dat de Psalm het gebed is van de Verlosser in de persoon van de mensheid, terwijl Eusebius begint met een uitvoerige

---

een typisch Alexandrijnse traditie weerspiegelt, ook op die punten waar hij met Eusebius overeenstemt en waarschijnlijk van hem afhankelijk is.

<sup>49</sup> G. Dorival, 'Athanasie ou pseudo-Athanasie', 88.

<sup>50</sup> *Les commentaires patristiques du Psautier* vol. I, Rome 1982, 87.

<sup>51</sup> 'tout ce qui est caractéristique des idées et de la langue de Cyrille est absent d'«Athanasie»', *ibid.*, 86.

<sup>52</sup> G.M. Vian, '<De Psalmorum titulis>: l' esegesi di Atanasio tra Eusebio e Cirillo', in *Orpheus* 12 (1991), 93-132.

<sup>53</sup> Deze verhouding was al eerder onderzocht door M.-J. Rondeau, 'Une nouvelle preuve de l'influence littéraire d'Eusèbe de Césarée sur Athanasie: l'interprétation des Psaumes', *Recherches de Science Religieuse* 56 (1968), 383-434.

<sup>54</sup> '...le *EP* si presentano come un testo ideologicamente molto più compatto e spesso originale, rivelandosi di certo più interessate del commento eusebiano all' interpretazione cristologica ed ecclesiologica', a.w. pag. 129.

<sup>55</sup> PG 23, 501 B1-507 B2 en PG 27, 257 D2-12.



bespreking van de verschillende vertalingen en verder de vele filologische mogelijkheden onderzoekt, daarbij alleen hier en daar christologische toespelingen makend.<sup>56</sup> Na zijn onderzoek naar de relatie met Eusebius, gaat Vian over tot de vergelijking van de *Expositiones* met Cyrillus' psalmencommentaar. Deze vergelijking wordt bemoeilijkt door de slechte staat waarin Cyrillus' commentaar ons is overgeleverd.<sup>57</sup> Toch is er wel een representatieve vergelijking te maken tussen de beschikbare teksten en die brengen aan het licht dat in niet weinige gevallen de overeenkomst tussen Athanasius en Cyrillus ontspringt in het gemeenschappelijk gebruiken van Origenes en Eusebius en dat in de overige gevallen duidelijk Cyrillus ontleent aan Athanasius. Enkele voorbeelden die door Vian worden genoemd:

1. Ps. 2,7 ('De Heere heeft tot Mij gezegd: Gij zijt Mijn Zoon, heden heb Ik u gegene-reerd'): Eusebius past dit woord geheel toe op de incarnatie van de Zoon in het heilsplan. De *EP* gaat -zij het met eigen bewoording- ook in dat spoor. Opmerkelijk is wel, dat de *EP* duidelijk Eusebius bij deze tekst corrigeert door diens beschouwing over de Doop van Jezus weg te laten. Kennelijk is de *EP* bevreesd voor een mogelijke adoptianistische duiding. Dit wijst al direct op de theologische zelfstandigheid van de *EP*. Vervolgens Cyrillus. Zijn uitleg staat in een geheel ander kader, en wel van de eeuwige generatie van de Zoon. Alleen in het midden van de verklaring op vs. 7 stelt hij dat heden wijst op de tijd van Zijn aanwezigheid (in de bewoording van de *EP*) en aan het eind van zijn commentaar sluit hij af met te verwijzen naar de Vader die in dit vers Zijn Zoon beschouwt volgens de tweede geboorte naar het vlees (ook weer in de bewoording van Athanasius). De veronderstelling dat Athanasius hier en daar woorden uit Cyrillus heeft genomen en samengevoegd is moeilijk in te denken; het zou ook de relatie van de *EP* tot Eusebius niet verklaren. Omgekeerd is wel te begrijpen dat Cyrillus uitdrukkingen van de *EP* overneemt en die invoegt in zijn verklaring van het vers in het kader van de eeuwige generatie, daarmee de verklaring van Eusebius en de *EP* invoegend in de latere algemene Alexandrijnse traditie.

2. Ps. 9,20 ('Sta op, Heere, laat de mens zich niet versterken'): de *EP* verklaart, dat met de mens de duivel wordt bedoeld. Dit motief wordt nauwelijks aangeduid door Eusebius. Cyrillus doet dat wel, maar dan in deze Psalm alleen bij dit vers. Athanasius brengt de duivel echter ook al bij vs. 6-7 nadrukkelijk naar voren en maakt hem daarmee tot een hoofdlijn van de Psalm. Dit wekt de indruk dat door Cyrillus uit de *EP* is overgenomen en bij zijn eigen uitleg is ingevoegd.

3. Ps. 41,3 ('wanneer zal ik komen, en voor Gods aangezicht verschijnen?'): het is op het commentaar bij deze Psalm dat Dorival zijn hypothese grondt van de ontlening van de *EP* aan Cyrillus.<sup>58</sup> De *EP* betreft het vers op het eschatologische berouw van Israël: 'Het aangezicht van God is de Logos. Hij duidt hier hun buitengewone verlangen aan, de tijd mee te maken, waarin ook hun roeping zal plaatsvinden, zodat ook zij verschijnen voor het aangezicht van God en de Vader, dat is voor de Zoon'.<sup>59</sup> Daarmee gaan de

<sup>56</sup> PG 27, 305 B1-C1 en PG 23, 722 C5- 767 B1.

<sup>57</sup> PG 69, 720-1273. Zie over de tekst van Cyrillus: Dorival, 'Athanasie', 87.

<sup>58</sup> Zie Dorival, Athanasie, 87-88. Al moet hierbij vermeld worden, dat reeds het onderzoek van de Palestijnse catene op Psalm 118 door M. Harl aanleiding kon geven tot de hypothese van Dorival, zie M. Harl, *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118* (SC 189), Parijs 1972, 49-58.

<sup>59</sup> PG 27, 201 A 11-14: πρόσωπον τοῦ Θεοῦ ὁ λόγος. Σημαίνει τὸ λίαν ἐπιθυμεῖν αὐτοὺς εἰς καιρὸν ἀφικέσθαι καθ' ὃν καὶ ἡ αὐτῶν ἔσται κλήσις ὥστε καὶ αὐτοὺς ἐμφανεῖς γενέσθαι τῷ προσώπῳ

*Expositiones* in het spoor van Eusebius, maar wel, vooral in de hypothese aangescherpt, heel nadrukkelijk het berouw van Israël betreffend op het einde der eeuwen. Cyrillus mist begin en slot, maar heeft wel het middengedeelte van de verklaring van de *EP* en dan ingeweven in een groter geheel, waarin niet zozeer het eschatologische berouw van Israël, maar het berouw in het algemeen wordt bedoeld, terwijl hij ook de *EP* met enkele glossen uitbreidt. Het is moeilijk in te denken, dat de *EP* van Cyrillus heeft overgenomen, omdat de woorden die met Cyrillus overeenkomen geen nadruk hebben en ook omdat dan de relatie van de *EP* tot Eusebius onverklaard blijft. Omgekeerd is wel denkbaar, dat Cyrillus enkele zaken die bij de *Expositiones* pregnant zijn (zoals het berouw), heeft overgenomen, ingeweven en door glossen uitgebreid. Maar er is bij dit vers nog een belangrijk punt, hoewel door Vian niet genoemd: de uitleg van de *EP* staat in een anti-Ariaans kader en in een Athanasiaanse bewoording. Het begint met: ‘Het aangezicht van God is de Logos’, het sluit af met: ‘Verschijnen voor het aangezicht van God en de Vader, dat is voor de Zoon’. De wijze waarop de *EP* hier over de Zoon spreken, komt veelvuldig voor bij Athanasius. We lezen gedurig over de Zoon als het Woord, het beeld, de kracht, de uitstraling, de hand, het aangezicht van de Vader.<sup>60</sup> En precies deze twee zinnen worden gemist bij Cyrillus! Dit geeft opnieuw aan, dat de *EP* in de tijd van de Ariaanse strijd geplaatst moet worden, dus vòòr Cyrillus.

4. Ps. 67,23 (‘De Heere heeft gezegd: Ik zal wederbrengen uit Basan’): Eusebius legt Basan traditioneel uit als schande, de *EP* als opstandigheid. Cyrillus stemt hierin overeen met de *EP*. Deze uitleg van de *EP* en Cyrillus wordt niet elders gevonden. Maar omdat Cyrillus in zijn andere Schriftuitleg (namelijk op de profeten) Basan telkens uitlegt op de traditionele wijze, moet aangenomen worden dat hij hierin de *EP* volgt.

Deze vier voorbeelden vormen slechts een selectie uit de overvloed aan materiaal dat door Vian naar voren wordt gebracht. Hoewel gezegd moet worden dat er ook gevallen zijn waarin het subjectieve element niet geheel ontbreekt, geven ze wel een grondige reden om de these van Dorival te betwijfelen, ja maken het zelfs waarschijnlijk, dat Cyrillus heeft ontleend aan de *EP* en niet de *EP* aan Cyrillus. Hierbij mag ook een ander belangrijk aspect van de hypothese van Dorival niet ongenoemd blijven. Dit aspect kwam bij de bespreking van Ps. 41,3 al even ter sprake. In Dorival’s visie moet de *EP* geschreven zijn nà het ontstaan van de psalmencommentaar van Cyrillus. Onbekend is wanneer die precies geschreven is, maar omdat Cyrillus stierf in 444, moet zij dateren van de eerste helft van de 5de eeuw. Omdat echter rond 500 de eerste catenen tot stand zijn gekomen, waarin Athanasius wordt geciteerd, moeten de *EP* volgens Dorival geschreven zijn tussen 440-500.<sup>61</sup> Dat is dus de tijd van de Nestoriaanse strijd. Opmerkelijk is echter, dat de *Expositiones* wel op vele plaatsen de tekenen van de Ariaanse

---

τοῦ Θεοῦ καὶ πατρός τουτέστιν τῷ υἱῷ (verbeterd op grond van Vat.gr.754, zie Vian, ‘<De Psalmorum titulis>’, 113).

<sup>60</sup> Zie o.a. *Or.c.Ar.* I.12 en 20; *Or.c.Ar.* III.16; *De Decr.* IV 17, V 23).

<sup>61</sup> ‘La fourchette chronologique la plus vraisemblable sont les années 440-500, autrement dit les années comprises entre la composition du Commentaire sur les Psaumes de Cyrille [dont la date précise et inconnue] et la fabrication des premières chaînes dans lesquelles est cité Athanase’, G. Dorival, ‘Athanase ou pseudo-Athanase?’, 88. Naast de catenen moet hier ook de Syrische vertaling genoemd worden. De langere versie waar het jaar 597 op geschreven is, maar die hoogstwaarschijnlijk ouder is, verklaart aan het slot van de tekst dat Athanasius de auteur is: ‘The end of the one hundred and fifty psalms of the prophet David and their explanations composed by the blessed Athanasius, archbishop of Alexandria’, Thomson, *Athanasiana Syriaca* 168, 153.

strijd vertonen, maar in het geheel niet van de Nestoriaanse strijd.<sup>62</sup> Dit feit maakt een ontstaan tussen 440-500 minder aannemelijk. Met de resultaten van zijn onderzoek heeft Vian het hoofdbezwaar tegen Athanasius' auteurschap weggenomen.

#### 2.4 Bezwaren van G.C. Stead

Maar ondertussen had in 1985 G.C. Stead zich in deze discussie gemengd. Hij neemt de hypothese van Dorival over en ontkent het Athanasiaans auteurschap van de *Expositiones*.<sup>63</sup> Wel breidt hij de bezwaren uit op drie gebieden. Vian gaat in zijn artikel van 1991 niet op de bezwaren van Stead in, alleen op die van Dorival. Stead merkt dit feit dan ook terecht op.<sup>64</sup> Tegelijk staat wel vast, dat door het wegvallen van de hypothese van Dorival ook de bezwaren van Stead aanzienlijk aan kracht verloren hebben. Toch is nodig om ook zijn bezwaren hier grondig te onderzoeken. Zij bewegen zich op drie gebieden: de stijl, de vergelijking met de *Brief aan Marcellinus*, en het gebruik van enkele opmerkelijk woorden en uitdrukkingen:

1. Eerst buigt Stead zich over de stijl en de inhoud van de commentaar. Wat betreft de stijl merkt hij op, dat de commentaar gekenmerkt wordt door 'een eindeloos stereotype exegese, waarin een beperkt aantal thema's (vooral de geestelijke strijd en het leven in de Kerk) onophoudelijk naar voren worden gebracht'.<sup>65</sup> Afgezien van de vraag of deze typering recht doet aan de *EP*, moet wel gezegd worden, dat juist het herhalen van een hoofdthema kenmerkend is voor Athanasius' stijl.<sup>66</sup> Dit veelvuldig op verschillende wijze herhalen van een thema hangt samen met het sterk onderwijzende karakter van Athanasius' geschriften.<sup>67</sup> Hij schrijft niet met overvloedige woorden en terwille van

<sup>62</sup> 'L'analisi fin qui condotta ha infatti dimostrato la priorità del testo atanasiano, che presenta inoltre diversi elementi complessivamente arcaizzanti rispetto al commento cirilliano: nei suoi confronti le EP si mostrano soprattutto molto più impegnate dal punto di vista cristologico in senso tradizionalmente antiariano, mentre nulla fa invece pensare a un contesto caratterizzato dalla questione nestoriana, come naturalmente si attenderebbe in un testo egiziano della metà del V sec., secondo appunto l'ipotesi della pseudepigrafia delle EP', Vian, 'Il <De Psalmodium titulus>', 129.

<sup>63</sup> G.C. Stead, 'St. Athanasius on the Psalms', *Vigiliae Christianae* 39 (1985), 65-78.

<sup>64</sup> 'Zwar hat Vian in einem demnächst erscheinenden Aufsatz, den er mir freundlich mitgeteilt hat, solche Bedenken zu entkräften versucht; meine eigenen Einwände sind jedoch nicht widerlegt worden', G.C. Stead, 'Athanasius als Exeget', in: J. van Oort en U. Wilckert red., *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, 174.

<sup>65</sup> Stead, 'St. Athanasius', 71. Deze zelfde kritiek is rond de eeuwwisseling naar voren gebracht als argument tegen het Athanasiaans auteurschap van *De Incarnatione*. Zie hierover J.J. Woldendorp, *De Incarnatione - een geschrift van Athanasius*, Groningen 1919 (Diss.), 2-3. Woldendorp citeert J. Dräseke, die spreekt van 'de zeer eigenaardige breedspakigheid in de uitdrukkings- en voorstellingswijze van de auteur' en die daarom stelt, dat 'deze breedspakige, woordenrijke manier en wijze van voorstelling Athanasius totaal vreemd is'. Woldendorp wijst er terecht op, dat Athanasius ook in zijn andere geschriften dikwijls herhaalt. Gewezen kan worden op de 39 hoofdstukken die handelen over de uitleg van Spr. 8.22 (*Or.c.Ar.*) en op de 27 hoofdstukken waarin hij zijn vlucht uit Alexandrië rechtvaardigt (*De Fuga*).

<sup>66</sup> De Montfaucon typeert de stijl van Athanasius als 'majore sententiarum quam verborum ubertate', *PG* 25, Prolegomena, xxiv. H. von Campenhausen spreekt (negatiever) over: 'Die massive Einförmigkeit, mit der Athanasius immer diesselben Grundgedanken einhämmert', *Griechische Kirchenväter*, 7de druk 1986, 75. Athanasius verontschuldigt zich ook meermalen voor zijn herhalingen: *Or.c.Ar.* I.31; II.22; II.80; III.39; III.54; *Ad Serapion* I.11, I.19; I.27.

<sup>67</sup> Erasmus vergelijkt in een brief aan de bisschop van Lincoln de stijl van Athanasius met die van andere kerkvaders en noemt dan als karakteristiek van Athanasius zijn didaktische inslag: 'Habebat enim vere dotem illam, quam Paulus in episcopo putat esse praecipuam, τὸ διδακτικόν, adeo dilucidus est,

een zekere sierlijkheid, maar om een duidelijke boodschap op de lezers over te brengen. Het rethorische element treedt bij Athanasius op de achtergrond; alles staat in dienst van het doorgeven van de boodschap.<sup>68</sup> Veeleer moet deze opmerking van Stead dan ook gezien worden als juist een argument vóór Athanasius' auteurschap van de *EP*.

2. Vervolgens vergelijkt Stead de *Expositiones* met de *Epistola ad Marcellinum*. Stead wijst op enkele verschillen, bijv. in het commentaar op Ps. 49,2-3: 'Onze God zal komen en niet zwijgen'. *Epistula ad Marcellinum* past dit vers toe op de Incarnatie,<sup>69</sup> de *EP* op de wederkomst.<sup>70</sup> Zo zijn er meer van dergelijke verschillen. Het belang van deze ontdekking wordt echter sterk gerelativeerd door de feiten die Stead zelf in zijn artikel al noemt. Zo wijst hij er o.a. op, dat Athanasius in zijn *Epistula ad Marcellinum* Ps. 71,1 toepast op het laatste oordeel,<sup>71</sup> terwijl de *Expositiones* het betrekken op de Incarnatie en het lijden. Echter in zijn werk *In illud Omnia* betreft Athanasius Ps. 71,1 óók op de incarnatie en het lijden.<sup>72</sup> Dit moet direct al voorzichtig maken om dergelijke verschillen te gebruiken in de beoordeling van het auteurschap van de *EP*. Daar komt bij, dat Athanasius vaker al in één geschrift twee mogelijke uitleggingen geeft. Het is hier genoeg om te wijzen op zijn *Orationes contra Arianos*. Na een uitvoerig exegetisch onderzoek van Spreuken 8,22, waarbij Athanasius het vers toepast op de vleeswording van de Logos, geeft hij in II.78 een uitleg waarin hij het vers toepast op het werk van de Logos in de schepping. Athanasius rechtvaardigt deze dubbele exegese reeds in II.77 met een beroep op het karakter van het Spreukenboek. Spreuken bevatten verborgen betekenissen. Deze 'raadsel-taal' maakt een flexibele exegese mogelijk binnen het raam van het christelijk geloof. Dit geldt echter niet minder voor het Psalter. De Psalmen zijn van het profetische genre. De Heilige Geest kan in een profetie op meerdere gebeurtenissen rondom Christus duiden. Een voorbeeld van een dergelijke dubbele exegese is binnen de *EP* te vinden bij Ps. 40,12: 'Indien Christus hier in de persoon van de mensheid spreekt, dan wordt hier de vijand bedoeld die ons de dood heeft gebracht; indien Christus hier spreekt als uit Zichzelf, dan heeft de vijand de betekenis van de leiders van het Joodse volk'.<sup>73</sup> Maar dit punt zal verderop in deze studie nader aan de orde komen. Kortom: de voorbeelden van Stead wijzen niet op elkaar tegensprekende exegeses, en daarmee op een verschil in auteurs, maar hangen samen met de ruimte die er binnen de geestelijke uitleg van het Psalter als profetisch boek bestaat. De door Stead genoemde verschillen kunnen daarom moeilijk dienen om het eventuele auteurschap van Atha-

---

acutus, sobrius, attentus, breviter omnibus modis ad docendum appositus. Nihil habet durum, quod offendit in Tertuliano: nihil ἐπιδεικτικόν, quod vidimus in Hieronymo: nihil operosum, quod in Hilario; nihil lacinosum, quod est in Augustino, atque etiam Chrysosomo: nihil Isocraticos numeros, aut Lysiae compositionem redolens, quod est in Gregorio Nazianzeno, sed totus est in explicanda re', geciteerd door De Montfaucon, *ibidem*, xxiii.

<sup>68</sup> A. Robertson, *Selected writings and letters of Athanasius*, NPNF 4, Londen 1891 (repr. Edinburgh 1991), lxvi, ziet ook dit kenmerkende van Athanasius, maar acht het tegelijk de 'principal fault' van Athanasius' stijl. M. Harl merkt op in de *EP* een zelfde onderwijzende stijl te zien: 'ce sont parfois de simples résumés rendant clair le sens d'un verset difficile, portant sur un mot, dégageant son enseignement', M. Harl, *La Chaîne palestinienne*, 49. Voor de rethorische aspecten van Athanasius' stijl, zie G.C. Stead, 'Rhetorical method in Athanasius', *VC* 30 (1976), 121-137.

<sup>69</sup> *Epistula ad Marcellinum* 5 (PG 27, 13 C 12 - D 1).

<sup>70</sup> PG 27, 232 A 2-6.

<sup>71</sup> *Epistula ad Marcellinum* 8 (PG 27, 17 B 11-13).

<sup>72</sup> PG 25, 213 A 1-5.

<sup>73</sup> PG 27, 200 B 4-7.

nasius vast te stellen of te ontkennen. In ieder geval passen ze wel binnen de wijze waarop Athanasius in zijn andere werken exegetiseert.

3. Het derde argument van Stead is meer filologisch van aard. Hij noemt het gebruik van woorden als *τάγματα*, *κένωσις*, *κῆρυξ* en vooral *γίνομαι*. Van deze woorden stelt hij zelf al dat zij verklaard kunnen worden vanuit de veronderstelling dat de *Expositiones* een vroeg geschrift van Athanasius zouden zijn, uit de tijd van de *Contra Gentes* en *De Incarnatione*. En dat Athanasius later, toen de Ariaanse strijd zich meer en meer toespitste, de enigszins onduidelijke begrippen weglief of aanscherpte. Van de vier bovengenoemde woorden acht Stead het gebruik van *γίνομαι* het meest opmerkelijk, omdat de *EP* in het commentaar op Ps. 44,2 dit werkwoord éénmaal gebruikt voor de eeuwige generatie van de Logos, iets wat Athanasius nooit doet.<sup>74</sup> De *EP* zegt daar: *ᾠγενήτοι γὰρ Θεὸς ἐκ Θεοῦ*. Hierover moeten de volgende opmerkingen worden gemaakt:

a. Juist rondom enkele verbuigingen van *γεννώ* en *γίνομαι* is er in de codices niet weinig verwarring. Bijvoorbeeld in *Orationes contra Arianos* I.30<sup>75</sup> staat *ἀγέννητον*, terwijl overduidelijk *ἀγέννητον* bedoeld is.<sup>76</sup> Dit feit moet al direct voorzichtig maken om op grond van dit ene werkwoord het karakter van de gehele *EP* te bepalen. Stead relativeert overigens om deze tekstuele redenen ook zelf al dit punt.<sup>77</sup>

b. De *EP* als geheel draagt een nadrukkelijk en onmiskenbaar Niceens stempel. Niet voor tweeërlei uitleg vatbaar is bijvoorbeeld het gebruik van *ὁμοούσιος*<sup>78</sup> en ook het nadrukkelijk onderscheiden van de Godheid en mensheid van Christus: 'Mensgeworden zijnde hield de Eniggeboren Logos van de Vader niet op God te zijn'.<sup>79</sup>

c. De Arianen spraken over 'geworden' in absolute zin of over 'geworden uit niets'. Terwijl de *EP* in Ps. 44,2 spreekt over: 'God geworden uit God'. 'God uit God' is de typisch Niceense uitdrukking. Zowel bij het 'God uit God' als bij het 'waarachtig God uit waarachtig God' ligt de spits in het tegelijk op dezelfde wijze benoemen van de Vader en de Zoon. De Arianen wilden immers in zekere zin nog wel over Christus als God spreken en zelfs nog wel over Christus als waarachtig God (waarbij ze 'God' in een bepaalde, afgeleide zin namen, en 'waarachtig' uitlegden als betekend een werkelijk bestaand wezen), maar zij hielden daarbij toch de wezensongelijkheid van de Vader en de Zoon staande. Het Nicenum tracht een dergelijke 'spielerei' onmogelijk te maken door tot tweemaal toe het wezen van de Vader en de Zoon direkt naast elkaar met hetzelfde woord weer te geven.<sup>80</sup>

<sup>74</sup> Stead spreekt dan ook van 'an Arianizing phrase which would have astounded Athanasius', *ibid.*, 75.

<sup>75</sup> PG 27, 73 A11.

<sup>76</sup> Zie hierover C.J. de Vogel, *Athanasius tegen de Arianen*, Utrecht 1949, 44.

<sup>77</sup> 'If we can trust the printed text', *ibid.*, 75.

<sup>78</sup> PG 27, 136 C 13-15: *Εδίδασκε γὰρ ἡμᾶς τὸν φύσει καὶ ἀληθείᾳ Θεὸν καὶ ὁμοούσιον αὐτοῦ Πατέρα*.

<sup>79</sup> PG 27, 173 A 14-15.

<sup>80</sup> 'Thus the words 'God of God, Light of Light, true God of true God', were specifically inserted into the Creed at Nicea in order to clarify and define the unique nature of the relation of the incarnate Son to the Father', T.F. Torrance, *The Trinitarian Faith*, Edinburgh 1988, 121. 'Das 'Gott von Gott' beweist das Sein Christi, der nicht der Erwählung durch Gott bedarf. Eine adoptianische Christologie, wonach Christus der einzigartige Erwählte Gottes ist, ist ja der nizänischen, so ganz ontologisch begriffenen Christologie fremd', R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, Darmstadt 1996, 232. Zie ook J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 236-237.

d. De context van Ps. 44,2 bevordert een Niceense uitleg. Voorafgaand aan de uitdrukking staat: 'De Vader zegt dit van de Zoon: want God is uit God geworden'. En de uitleg van vs. 2 eindigt met: 'Zoals vanwege de incarnatie van Hem gezegd wordt dat Hij de heerschappij van het Rijk heeft aangevangen, hoewel Hij als God Koning is; zo ook wordt van Hem als mens gezegd dat Hij vanwege de heilsorde hoort wat Hij van nature als God weet.'<sup>81</sup> Ook is nog te wijzen op Ps.44, 7: 'De door de apostelen geroepen belijden de godheid van de Eniggeborene'. Deze onmiskenbare Niceense uitleg in een typisch Athanasiaanse wijze van redeneren vormt de context van bovengenoemde uitdrukking en maken het onmogelijk deze uitdrukking in (Semi-) Ariaanse zin op te vatten. Vanuit deze argumenten moet geconcludeerd worden dat de uitdrukking *γεννηται ἄρ θεός ἐκ θεοῦ*, of de tekst nu een schrijffout bevat of niet, in ieder geval niet in Ariaanse zin uitgelegd mag worden, omdat haar context juist het ware God zijn van Christus ontvouwt.

### 2.5 Evaluatie en conclusie

Nu we de door Stead ingebrachte bezwaren besproken hebben willen we conclusie trekken aan de hand van de bespreking van het laatste argument dat C.G. Stead inbrengt. Naar zijn mening bewijst één uitdrukking in de *EP* dat Athanasius niet de auteur van de *Expositiones* is: van Christus wordt gezegd, dat Hij spreekt 'in de persoon van de mensheid' (*ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωποτήτος*).<sup>82</sup> Stead stelt terecht dat deze uitdrukking op deze wijze in andere geschriften van Athanasius niet voorkomt. Het belang van deze uitdrukking wordt nog veel groter, als bedacht wordt, dat zij ook niet bij Origenes en Eusebius te vinden is.<sup>83</sup> Het is zonder meer een voor de *EP* karakteristieke uitdrukking. Wat betekent deze uitdrukking? Om te beginnen blijkt zij te behoren tot een in de *EP* veelvuldig gebruikte formule 'ἐκ προσώπου + genitivus'. In de genitivus staat dan één persoon of meerdere personen namens wie de psalmdichter spreekt. Deze formule heeft in de commentaar een centrale plaats. De reden van dit veelvuldig voorkomen is, dat de *EP* het zoeken naar de juiste persoon die in de Psalm aan het woord is, duidelijk één van de gewichtigste sleutels achten om de Psalm op juiste wijze uit te kunnen leggen. Deze persoon wordt dikwijls met de formule *ἐκ προσώπου + genitivus* aangegeven.<sup>84</sup> Zo komen we in de *EP* tegen, dat de dichter spreekt in de persoon van de apostelen, van Christus, van de volken, van de mensheid, van Israël, van de profeten, van de gelovigen, van Abraham, van Zacharias, etc. Vanuit de door de *EP* gevonden persoon wordt het betreffende vers, psalmgedeelte, of zelfs de gehele Psalm verklaard. Overigens blijkt deze formule *ἐκ προσώπου + genitivus* op

<sup>81</sup> PG 27, 208 B 12-16: "Ὡσπερ βασιλεὺς ὑπάρχων ὡς θεὸς εἰς βασιλείας ἀρξὴν λέγεται ἔρχεσθαι διὰ τὸ σεσαρκῶσθαι αὐτόν· οὕτω καὶ ἄπερ οἶδε φυσικῶς ὡς θεὸς, τὰυτὰ πάλιν ἀκούειν λέγεται διὰ τὸ ἀνθρώπινον οἰκονομικῶς.

<sup>82</sup> Deze uitdrukking komt voor in Ps.15:1 (PG 27, 100 D 4), Ps.15:9 (PG 27, 105 B 4), Ps.21 hyp. (PG 27, 132 B 1), Ps.21:2 (PG 27, 132 B 13), Ps.21:11 (PG 27, 133 B 4), Ps.40:12 (PG 27, 200 B 4), Ps.56:2 (PG 27, 257 D 1), Ps.68 hyp (PG 27, 305 B 5), Ps.69 hyp (PG 27, 313 C 11), Ps.142 hyp (PG 27, 541 B 1).

<sup>83</sup> 'Par rapport aux auteurs étudiés jusqu'ici, <Athanas> présente une nouveauté remarquable: l'expression *ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωποτήτος*', M.-J.Rondeau, *Commentaires Patristiques* II, pag.199.

<sup>84</sup> "<Athanas> considère la détermination du véritable locuteur comme une clé de lecture fondamentale....Ce locuteur est presque toujours mis en relief à l'aide du mot *πρόσωπον*", M.-J.Rondeau, *Commentaires Patristiques* II, 197.

zichzelf genomen ook in de andere werken van Athanasius voor te komen. We wijzen op *De Sententia Dionysii*, waar Athanasius schrijft, dat ‘David zingt in de persoon van de Vader: Mijn hart heeft een goed woord voortgebracht’.<sup>85</sup> In de *Contra Gentes* lezen we: ‘zoals ook de heilige Schrift in de persoon van God aangeeft zeggend’.<sup>86</sup>

Het bovenstaande geeft de mogelijkheid om vast te stellen wat de uitdrukking ‘in de persoon van de mensheid’ betekent (we laten de betekenis van deze uitdrukking in de mond van Christus nog even buiten beschouwing). Daar kan niet anders mee bedoeld zijn dan dat de dichter spreekt namens de mensheid als één geheel, het menselijk geslacht. Als voorbeeld noemen we Ps. 9, *hyp.*, waar gesteld wordt, dat de profeet in de persoon van de mensheid naar voren treedt en spreekt. Zo ook in Ps. 56,2, Ps. 69, *hyp.*, en Ps. 142. Even duidelijk komt de betekenis van mensheid (ἄνθρωπότης) naar voren in Ps. 3,9: ‘Men moet weten, dat de gehele Psalm zich betreft op de mensheid, die gezondigd heeft, en daarom aan de geestelijke vijanden overgeleverd is’.<sup>87</sup> De mensheid (ἄνθρωπότης) is het menselijk geslacht, de menselijke soort, wijzelf. En de door de Heilige Geest geleide dichter spreekt niet weinige keren namens die mensheid als een geheel. Nu dit duidelijk is kan gezien worden wat de *EP* bedoelt als zij de uitdrukking ‘in de persoon van de mensheid’ in de mond van Christus legt.<sup>88</sup> Daarmee krijgt deze uitdrukking een geheel eigen betekenis en diepte. M.-J. Rondeau en, in mindere mate, G.C. Stead menen dat in deze uitdrukking, als zij in de mond van Christus ligt, twee betekenissen mogelijk zijn. Het kan betrekking hebben op de mensheid in haar geheel, het menselijk geslacht òf op de menselijke natuur van Christus. Stead geeft direct al aan, dat hij de tweede mogelijkheid betwijfelt.<sup>89</sup> Ook Rondeau houdt zich in de praktijk bij de eerste, maar houdt toch de tweede mogelijkheid open. Nu is het waar, dat in de andere werken van Athanasius ‘mensheid’ (ἄνθρωπότης) zowel voor de mensheid in haar geheel<sup>90</sup> als voor de menselijke natuur van Christus<sup>91</sup> gebruikt wordt. Maar dan nooit in de constructie met ἐκ προσώπου! En dat geeft hier voor de uitleg de doorslag. Gezien de wijze waarop de uitdrukking ἐκ προσώπου + genitivus in de psalmen-

<sup>85</sup> *De Sent.* 2,2 (Opitz, Werke 47): τοῦ δὲ Δαυὶδ ψάλλοντος ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς: ἐξηρεύσατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν.

<sup>86</sup> *Con. Gen.* 34 (SC 18bis, 164.17): ὡς καὶ ἡ θεία σημαίνει Γραφή ἐκ προσώπου τοῦ Θεοῦ λέγουσα.

<sup>87</sup> PG 27, 72 A 9-11.

<sup>88</sup> Ook in de Syrische vertalingen is deze uitdrukking duidelijk terug te vinden. We hebben in de Engelse vertaling die Thomson van deze Syrische manuscripten heeft gemaakt de volgende plaatsen teruggevonden: in de korte versie vinden we de uitdrukking bij Ps. 21,1: ‘The Psalm is sung as in the person of all humanity’, Thomson, *Athanasiana Syriaca*, 20; Ps. 40,10 ‘He spoke further the things that befitted the dispensation with the flesh, as in the person of all humankind expressing these words’, id. 26; Ps. 68, *hyp.* ‘As (in the person) of all humankind he composes these words of the same Psalm’, id.43; Ps. 69, *hyp.* ‘He sings the psalm in the person of mankind’, id.45. In de langere, zeer lacuneuze versie (de Psalmen 15, 56, 69, 142 ontbreken hier geheel) vinden we bij Ps. 21,1 ‘Christ sings the psalm in the person of humanity’, id. 96; bij Ps. 21,2 is de tekst lacuneus, al zijn nog wel de woorden ‘of humanity’ aanwezig, id.96; Ps. 40,12 ‘If Christ said these things in the person of humanity, the enemy is interpreted as the one who prepared death for us’, id.103; Ps. 68, *hyp.* ‘That the whole prayer which our Saviour prayed he prayed in the person of the nature of men, this he indicates at the end of the psalm’, id.109.

<sup>89</sup> ‘A reference to the more sophisticated notion of Christ’s own personal humanity, is never quite unambiguously expressed, but is probably present at 21:11’, Stead, *St. Athanasius*, 76.

<sup>90</sup> *Or. c. Ar.* II.14 (PG 26, 176 C) en III.39 (PG 26, 405 C).

<sup>91</sup> *Or. c. Ar.* I.41 (PG 26, 96 C); I.50 (PG 26, 116 B); III.41 (PG 26, 409 C); III.43 (PG 26, 413 B); III.56 (PG 26, 440 C).

commentaar functioneert (namelijk aangevend de persoon of de personen namens wie de dichter spreekt), kan ἀνθρωπότης moeilijk hier ineens betrekking hebben op de menselijke natuur van Jezus, maar wijst alles toch op de betekenis van de mensheid in haar geheel, het menselijk geslacht als totaliteit. De *EP* geeft hierover zelf ook uitsluitel. Te denken is aan Ps. 40,12: ‘Als Christus hier in naam van de mensheid (ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωπότητος) spreekt, zo wordt met vijand diegene bedoeld die ons de dood heeft bereid; als Hij echter in naam van Christus zelf (ὡς ἐξ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ) spreekt, dan bedoelt Hij de vorsten der Joden’.<sup>92</sup> Door hier de mensheid en de menselijke natuur van Christus nadrukkelijk te onderscheiden maakt de *EP* duidelijk, dat de uitdrukking betrekking heeft op de mensheid in haar geheel, het menselijk geslacht.

Dan blijft nog de vraag wel de vraag over: wat betekent het, als de *EP* Christus doet spreken en optreden in de persoon van de mensheid? Hiermee wordt meer bedoeld dan dat Christus alleen namens de mensheid spréekt. Dat laatste geldt wel, als de dichter zelf spreekt in naam van de mensheid. Maar zodra de uitdrukking komt te liggen in de mond van Christus is er meer aan de hand. Dat wordt duidelijk als we letten op de verklaring van Ps.15. Als de *EP* bij vs. 1 ‘Bewaar mij, Heere, want ik betrouw op U’ heeft verklaard, dat Christus daar spreekt als aangenomen hebbend de gemeenschappelijke persoon van de mensheid,<sup>93</sup> dan voegen zij daar onmiddellijk aan toe, dat Hij niet spreekt voor Zichzelf (ὕπερ ἑαυτοῦ), maar wegens ons (δι’ ἡμᾶς) en terwille van ons (ὕπερ ἡμῶν).<sup>94</sup> Met deze toevoeging krijgt de uitdrukking soteriologische betekenis. Als Christus namens de mensheid spreekt en handelt, dan is dat terwille van haar. Dus terwijl de *EP* de uitdrukking in de mond van de Psalmddichter eenvoudig verstaat als een spreken namens iemand, kleurt de uitdrukking zich in de mond van Christus soteriologisch. Dat wordt nog versterkt door het vervolg in het commentaar op Ps. 15,1. Want Christus spreekt niet alleen wegens ons en terwille van ons, maar ook als één van ons (ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν) wegens de heilsorde. Hier blijkt de *EP* de uitdrukking ‘in de persoon van de mensheid’ te verklaren vanuit de incarnatie. In de incarnatie wordt de Zoon één met ons. Dat is wegens ons en terwille van ons. Zó kan Hij namens ons spreken. Hij spreekt in persoon van de mensheid als geïncarneerde Zoon van God die mens werd om ons te verlossen. Anders gezegd: de uitdrukking ‘in de persoon van de mensheid (ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωπότητος) wordt in de mond van Christus een uitdrukking om het verlossingswerk van Christus te typeren zowel in de wijze van de verlossing (Hij werd deel van de mensheid) als in het adres van de verlossing (de mensheid).

Als zo de theologische betekenis van deze uitdrukking, wanneer zij in Christus mond ligt, is uitgediept, blijken we dus uit te zijn gekomen bij het kenmerkende van Athanasius’ verlossingsleer.<sup>95</sup> Ter vergelijking nemen we het geschrift *De Incarnatione*. Daar

<sup>92</sup> PG 27, 200 B 4-7.

<sup>93</sup> Τὸ κοινὸν ὡςπερ πρόσωπον τῆς ἀνθρωπότητος ἀναλαβὸν. Op dit punt blijkt een veelzeggend verband te bestaan met *De Incarnatione*. Daar lezen we in 52.2-3 dat Athanasius spreekt over ‘ὁ κοινὸς πάντων Σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός’.

<sup>94</sup> PG 27, 100 D 4-7.

<sup>95</sup> M.-J. Rondeau staat evenzeer op dit standpunt, als zij schrijft: ‘...la théologie qu'ils mettent en oeuvre est déjà celle d'Athanase....Autant et plus que la christologie au sens moderne du mot, c'est la relation que le Verbe qui était en forme de Dieu noue avec l'humanité en assumant à cause de nous et pour nous la forme d'esclave. Dans l'humanité individuelle que, sans cesser d'être Dieu, il acquiert en Jésus, est mystérieusement incluse tout l'humanité, et c'est pourquoi le salut et la divinisation...’, *Commentaires*



spreekt Athanasius over het gaan dwalen van de mensheid (πλανωμένης τῆς ἀνθρωπότητος), waarna de Logos is verschenen als een mens om de mensheid die geteisterd wordt, door Zijn leiding en goedheid te verlossen (χειμαζομένην αὐτὴν περισώσει).<sup>96</sup> Meer soteriologisch zegt hij, dat de dood van allen werd vervuld in het lichaam van de Heere en dat Hij een lichaam aannam dat kon sterven om het in plaats van allen (ἀντὶ πάντων) te offeren, ja dat Hij een lichaam aannam om terwille van allen (ὑπὲρ πάντων)<sup>97</sup> te lijden. Op nog een andere plaats in *De Incarn.* zegt hij: ‘De Logos nam een lichaam aan dat kon sterven, opdat Hij in de plaats van allen (ἀντὶ πάντων) genoeg zou doen aan de dood’. En even verder: ‘Zoals de onverderfelijke Zoon van God Zich middels het gelijke (lichaam) verenigde met alle mensen (συνὼν διὰ τοῦ ὁμοίου τοῖς πᾶσιν), zo bekleedt Hij allen met onvergankelijkheid middels de belofte omtrent de opstanding’.<sup>98</sup> Duidelijk zien we hier dezelfde lijnen getrokken worden als in de *Expositiones in Psalmos*. De Logos die mens wordt om zich te verenigen met de mensheid en terwille van de mensheid verlossing te bewerken. In de andere geschriften is het niet anders. Om een voorbeeld te nemen uit het belangrijkste dogmatische werk, *Orationes contra Arianos* II.14: ‘Veeleer was het een bevrijding van geheel de mensheid (ἀνθρωπότητος), die tot stand kwam door het Woord’.<sup>99</sup> En ook (II.69): ‘Om dit nu te voorkomen zendt God Zijn eigen Zoon, en wordt Hij mensenzoon door het geschapen vlees aan te nemen, om, daar allen (πάντες) aan de dood onderworpen zijn, zelf als een andersoortige (ἄλλος ὢν τῶν πάντων) voor allen (ὑπὲρ πάντων) Zijn eigen lichaam aan de dood te offeren en de uitspraak te vervullen dat allen in Christus gestorven zijn, opdat van nu af allen vrij worden van de zonde en de vloek die daaruit volgt, en waarlijk voor altijd blijven bestaan, opgestaan uit de doden en bekleed met onsterfelijkheid en onvergankelijkheid’.<sup>100</sup> Op grond van dit onderzoek blijkt dus de voor de *EP* karakteristieke uitdrukking van Christus die spreekt ‘in de persoon van de mensheid’ (ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωπότητος) geheel in lijn te zijn met het kloppende hart van Athanasius’ theologie: zijn soteriologische toespitsing van de christologie. De conclusie kan niet anders zijn dan dat deze uitdrukking, waarvan Stead meent dat zij tegen een Athanasiaans auteurschap pleit, juist een zeer sterk argument vóór het auteurschap van Athanasius. Als immers de vorm van deze uitdrukking ook in andere geschriften van Athanasius voor komt juist in verband met de uitleg van een Psalm; als tegelijk de inhoud van deze uitdrukking als zij in Christus’ mond wordt gelegd typisch Athanasiaans is: dan is zij een belangrijke aanwijzing, dat de *EP* afkomstig is van de patriarch van Alexandrië. Hiermee zijn alle argumenten die tegen een mogelijk Athanasiaans auteurschap van de *EP* zijn ingebracht, onderzocht. Er blijkt geen enkel door-

---

*patristiques* II, 201. Zie voor de verlossingsleer van Athanasius vooral A. van Haarlem, *Incarnatie en verlossing bij Athanasius*, Wageningen 1961, 125-150. Hij geeft aan: ‘De tweezijdigheid van zijn (= Athanasius) gedachte komt tot uitdrukking in het begrip ἀνθρωπότης, dat blijkens het onmiddellijke verband gebruikt wordt ter aanduiding van de mensheid van Christus, Christus’ individuele menselijke natuur, maar dat in het raam van de gehele context ziet op de mensheid in het algemeen.... Wij zien ook hier, dat het Woord zich met één menselijk lichaam verbonden heeft. Hij vergoddelijkte dat lichaam, maar deze vergoddelijking doet Hij overgaan op het ganse menselijke geslacht (146)’.

<sup>96</sup> *De Incarn.* 43.40.

<sup>97</sup> *De Incarn.* 20.37.

<sup>98</sup> *De Incarn.* 9.13-15.

<sup>99</sup> PG 25, 176 C 10.

<sup>100</sup> PG 25, 293 A 11-18.

slaggevend argument te zijn om de *EP* aan Athanasius te ontzeggen. Integendeel: het Niceense karakter, de Athanasiaanse christologie en soteriologie, gevoegd bij de veelvuldige toeschrijving van de *EP* aan Athanasius in de historie en in de codices, zijn een genoegzame basis om de *Expositiones in Psalmos* toe te blijven kennen aan Athanasius van Alexandrië.

### 3. Datering

Een precieze datering van de *EP* is niet gemakkelijk te geven. De *Expositiones* geven zelf geen informatie die als aanwijzing zou kunnen dienen.<sup>101</sup> Er zijn dan ook nog weinig pogingen ondernomen om tot een datering te komen. Enkele malen is gepleit voor een late datering, in ieder geval na de laatste ballingschap van Athanasius, 366-373.<sup>102</sup> Het enige naar voren gebrachte argument voor deze late datering is de veronderstelling, dat een werk als de *EP* alleen geschreven kan zijn in een wat rustiger periode van Athanasius.<sup>103</sup> Dat tijdperk zou dan bij uitstek de laatste periode zijn. Dit argument kan echter niet doorslaggevend geacht worden vanwege het feit, dat niet alleen het slot, maar ook de aanvangsperiode van Athanasius' patriarchaat, 328-334, een relatief rustige te noemen is.<sup>104</sup> En juist voor een vroege datering pleiten enkele gewichtige zaken. Allereerst is het beter voorstelbaar, dat Athanasius in de eerste periode van zijn patriarchaat gebruik heeft gemaakt van Eusebius, dan in zijn laatste, rijpe periode. De reden hiervan schuilt in de sterk gewijzigde verhouding tussen Athanasius en Eusebius van Caesarea. Men heeft wel gesteld, dat het moeilijk aan te nemen is, dat Athanasius in welke periode dan ook van Eusebius' geschriften gebruik zou hebben gemaakt, omdat tussen hen vijandschap bestond. Deze visie kan echter niet gehandhaafd worden, omdat er in de onderlinge verhouding van Athanasius en Eusebius minstens twee fasen onderscheiden kunnen worden. Na het Concilie van Nicea stonden Eusebius en Athanasius aanvankelijk aan dezelfde kant. Eusebius had de besluiten van Nicea ondertekend en aan zijn dioceses ook de besluiten van Nicea overgebracht als zijnde het rechte geloof. Athanasius wijst verschillende keren met instemming op dit feit.<sup>105</sup> Van hieruit is denkbaar, dat Athanasius gedurende de jaren na Nicea de band met Eusebius nauwer wilde aanhalen en versterken. In 334 begint echter een tweede fase in hun onderlinge verhouding, als Athanasius wordt opgeroepen om voor een concilie in Caesarea te verschijnen. Op dat concilie zou Eusebius een gewichtige rol spelen, terwijl Athanasius weet dat men daar zal trachten hem af te zetten. Athanasius geeft zelf aan dat op dat moment

<sup>101</sup> Als enige aanwijzing is het (éénmalig) gebruik van ὁμοούσιον in het commentaar op Psalm 21,22 (PG 27, 136 C 13) te noemen. Op grond hiervan zijn de *EP* in ieder geval ná 325 te dateren.

<sup>102</sup> Zie O. Bardenhewer, *Patrologie*, 64; G. Bardy, *Saint Athanase*, Parijs 1923, 185.

<sup>103</sup> 'Zu einer Datierung sind keine Anhaltspunkte gegeben, abgesehen von der Erwägung, dass Athanasius zu einem so ungewöhnlich umfassenden und überdies nicht durch die Not des Kampfes herausgeforderten Werke wohl nur in seinem letzten Lebensjahre, 366-373, Zeit gefunden hat', Bardenhewer, *ibidem*; 'Ses derniers écrits ne sont plus, comme ceux des temps héroïques, des oeuvres de combat, de claironnants appels à une charge irrésistible contre l'hérésie. Ce sont des livres tranquilles, reposés: ouvrages ascétiques, biographies, commentaires de l'Écriture', Bardy, *ibidem*.

<sup>104</sup> 'Wenn auch von Anfang an einer verbissenen Gegnerschaft aus der Kreisen des meletianischen Schismas und der airanischen häresie gegenüberstehend, konnte der hl. Athanasius doch wenigstens in den ersten Jahren noch in verhältnismässiger Ruhe und ohne gewaltsame Störung seines Amtes als Bischof und Obermetropolit walten', Fr. Lauschert, *Leben des heiligen Athanasius*, 34.

<sup>105</sup> Zie *De decretis Nicaenae synodi* 3,3 (Opitz 3); *De Synodis* 13,3 (Opitz 241); *Ad Afros* 6, (PG 25, 1040 A 10-C 8).

Eusebius een vijand van hem wordt.<sup>106</sup> De houding van Eusebius van Caesarea jegens Athanasius komt nog duidelijker aan het licht als Eusebius op het Concilie van Tyrus in 335 meewerkt aan de daadwerkelijke afzetting van Athanasius en vervolgens behoort tot de groep van 6 bisschoppen die dat besluit bij de keizer in Constantinopel komt melden.<sup>107</sup> Deze ingrijpende wijziging in de verhouding tussen Athanasius en Eusebius moet nadrukkelijk betrokken worden bij de datering van de *EP*. Inderdaad is het moeilijk voor te stellen dat Athanasius nog volop gebruik zou maken van Eusebius nadat deze zijn vijand was geworden. Op grond hiervan lijkt de conclusie gewettigd, dat de *EP* niet geschreven zal zijn na 334/335.<sup>108</sup> Hiermee is als bovengrens 334 vastgesteld, maar ook de ondergrens is aan de hand van de verhouding tot Eusebius vast te stellen. Die ondergrens kan immers niet anders zijn dan het jaar waarin Eusebius zijn commentaar op de Psalmen heeft gepubliceerd. De datering van deze commentaar is echter zeer moeilijk, maar vrij algemeen wordt gedacht aan de periode rondom 330.<sup>109</sup>

Dit zou betekenen, dat de *EP* geschreven zijn tussen 330 en 334, dus in de eerste periode van Athanasius' episcopaat. Voor deze datering kunnen twee ondersteunende redenen genoemd worden. Allereerst de verhouding van de *EP* tot *Contra Gentes* en *De Incarnatione*. Rondeau wijst op het gebruik van enkele karakteristieke woorden die wijzen op een ontstaan in ongeveer dezelfde periode.<sup>110</sup> Veelzeggend is bijvoorbeeld het gebruik van ἐπιφάνεια om de eerste verschijning van de Logos mee aan te duiden. Dit komt veelvuldig voor in de *EP*.<sup>111</sup> Wat betreft de overige geschriften van Athanasius komt dit woord nog 10 maal voor, allemaal in *De Incarnatione*. Omdat ook *Con.Gen.* en *De Incarn.* vrij algemeen geplaatst worden in de vroege periode van Athanasius (318-337), ondersteunt dit de these van een vroege datering van de *EP*. Hierbij willen we wel trachten de verhouding van de *EP* tot *Con.Gen.* en *De Incarn.* voor wat betreft hun ontstaanstijd nader te bepalen. De beide apologetische geschriften worden soms gezien als jeugdwerken van Athanasius die dateren van ongeveer 318.<sup>112</sup> Lange tijd gold als belangrijk argument hiervoor dat in *Contra Gentes* en *De Incarnatione* de Arianen ongenoemd blijven. Men kon zich niet voorstellen dat Athanasius een zo gewichtige zaak in een geschrift zou verzwijgen. Daarom moesten deze apologetische werken wel stammen uit de tijd vóór de Ariaanse strijd. Omdat echter in de *Epistulas Festales* van deze periode (329-335) óók geen verwijzing naar de Arianen is te vinden, terwijl er in die brieven nog meer reden toe zou zijn, is dit argument vervallen. Het toont ons in ieder geval dat we ons Athanasius niet mogen voorstellen als een 'kerkelijk

<sup>106</sup> *Apologia secunda* 77,10 (Opitz 157); καὶ γὰρ πάλιν οἶδατε, ὡς προεἶπομεν, ὡς ἐχθροὶ εἰσιν ἡμῶν, καὶ διὰ τὴν Εὐσέβιον ὁ τῆς Καισαρείας ἐχθρὸς γέγονεν ἀπὸ πέρυσιν.

<sup>107</sup> *Apologia secunda* 87,1 (Opitz 165). Zie voor de ontwikkelingen kort voor en op dit concilie A. Martin, *Athanasie d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IVe siècle (328-373)*, Collection de l'Ecole Française de Rome 216, Rome 1996, 357-387.

<sup>108</sup> Als ondersteunende reden voor deze datering moet gewezen worden op het feit, dat Athanasius pas vanaf 338 openlijk en bij name het Arianisme gaat bestrijden. Dit feit is aan de hand van de *Epistulas Festales* duidelijk waar te nemen, zie J.Roldanus, *Le Christ et l'homme*, 11. Omdat de *EP* wel duidelijk Niceens is, maar geen openlijke anti-ariaanse polemieken ten toon spreidt, kan de *EP* het beste voor 338 gedacht worden.

<sup>109</sup> M.-J. Rondeau, 'L'influence', 419-422.

<sup>110</sup> M.-J. Rondeau, 'L'influence', 422-423.

<sup>111</sup> PG 27, 97 B2 en D1; 112 B12; 208 A; 260 B2; 361 B15; 444C ; 500 C, etc.

<sup>112</sup> E.P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism*, 108-112; J.C.M. van Winden, 'On the date of Athanasius' apologetical treatises', *Vigiliae Christianae* 29 (1975), 291-295.

vechtjas' die 'leeft van de strijd' en 'te pas en te onpas' de kerkelijke tegenstanders te berde brengt. Op de plekken waar het front was, streed hij; voorts was hij als herder van de christenen bezig om hen positief in het geloof en de christelijke levenswandel te sterken. Maar er is bij deze zo vroege datering vooral het grote probleem hoe dan de afhankelijkheid van deze geschriften van Eusebius' *Theophaneia* verklaard moet worden. De *Theophaneia* dateert immers van ongeveer 330.<sup>113</sup> Vanwege enerzijds de afhankelijkheid van Eusebius en anderzijds de rijpheid van gedachten hebben anderen dan ook deze meest vroege datering afgewezen.<sup>114</sup> Het is duidelijk dat op dit punt moeilijk een conclusie getrokken kan worden. In deze studie laten wij vooral de afhankelijkheid van Eusebius' *Theophaneia* meewegen waardoor een zeer vroege datering is uitgesloten. Vervolgens laten we ons voor een nadere vaststelling vooral leiden door de historische ontwikkeling in de verhouding tussen Athanasius en Eusebius en dat in verbondenheid met de wijze waarop Athanasius Eusebius gebruikt enerzijds in zijn *EP*, anderzijds in zijn *Con.Gen.* en *De Incarn.* Bij beide is de invloed van Eusebius te traceren. Bij de *EP* van Eusebius' *Commentaria in Psalmos*, bij *Con.Gen.* en *De Incarn.* van Eusebius' *Theophaneia*. Maar deze invloed is niet op gelijke wijze. Zeker als Roldanus gelijk heeft met zijn these dat Athanasius in zijn *Contra Gentes* en *De Incarnatione* kritisch ingaat op Eusebius:<sup>115</sup> dan ligt er toch een waarneembaar verschil tussen het gebruik van Eusebius' psalmencommentaar en Eusebius' *Theofaneia*. We kunnen het als volgt naar voren brengen: de *EP* behoort tot Athanasius' eerste geschriften,<sup>116</sup> waarin hij Eusebius nadrukkelijk en veelvuldig gebruikt, maar wel in een ander kader zet. De *Con.Gen.* en *De Incarn.* behoren tot een volgende periode, wat dan moet zijn de tijd van de eerste ballingschap in Trier.<sup>117</sup> Er is dan veel kritische afstand gekomen tot Eusebius, wat zich uit in een zeer beperkt en sterk corrigerend gebruik.

<sup>113</sup> F.M. Young, *From Nicaea to Chalcedon*, Londen 1983, 69.

<sup>114</sup> J. Roldanus, *Le christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Leiden 1968, 374-379; K. Anatolios, *Athanasius. The coherence of his thought*, Londen 1998, 26-28.

<sup>115</sup> 'Nous nous sommes prononcés pour l'hypothèse d'une dépendance antithétique de la Theophanie', J. Roldanus, *Le christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, 11-22 en 376. Ook T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, Cambridge (USA) 1993, 13, denkt in deze richting: 'Hence the double work (namelijk *Contra Gentes* en *De Incarnatione*, P.F.B.) creates a strong impression that it was written with Eusebius' *Theophanie* in mind to argue a similar general thesis from a different theological viewpoint'.

<sup>116</sup> Voor wat betreft de vroegste geschriften van Athanasius is (op aanwijzing van J.A. Möhler, J.H. Newman, en A. Robertson) door G.C. Stead, 'Athanasius' earliest written work', *The Journal of Theological Studies* 39 (1988), 76-91, gewezen op de aan bisschop Alexander toegeschreven brief Ἐνος σώματος, Op grond van een precies onderzoek van het woordgebruik en van de stijl van deze brief komt Stead tot de conclusie, dat deze brief zeer waarschijnlijk door Athanasius is opgesteld ten dienste van Alexander en daarmee (als de bovengenoemde datering van *Contra Gentes* en *De Incarnatione* juist is) tot het oudste bewaard gebleven schriftelijke werk van Athanasius gerekend moet worden. Omdat deze brief echter een apologie is tegen de *Thalia* van Arius en de persoon van Eusebius van Caecarea hierbij geen enkele rol speelt, kan deze brief hier buiten beschouwing worden gelaten.

<sup>117</sup> We stemmen daarmee in met de conclusie van F.M. Young, *From Nicaea to Chalcedon*, Londen 1983: 'Most probably, then, it was in exile at Trier that Athanasius proceeded, not merely to assemble well-worn arguments against paganism, but to present systematically what the Christian gospel really meant. Here we find set out the basic presuppositions that lay behind his long life of conflict and controversy' (69-70). Ook J. Roldanus, *Le Christ et l'homme*, 379: 'Ainsi la composition au cours des années d'exil à Trèves nous paraît la plus probable et nous ne voyons guère d'argument qui puisse s'opposer à cette datation'.

Daarna breekt de periode aan waarin Eusebius' geschriften door Athanasius ongenoemd worden gelaten en Athanasius zijn eigen weg gaat. De *EP* behoort dan tot de periode vòòr 334 (de positieve, maar wel corrigerende fase), de *Con.Gen* en *De Incarn.* stammen uit de periode van de eerste ballingschap (kritische, afstandnemende fase),<sup>118</sup> en de andere geschriften dateren van de tijd daarna (afwijzende, ongebruikt latende fase).

Als extra argument voor een vroege datering komt er nog bij, dat de *EP* zeer goed in verbinding is te brengen met de kerkelijke arbeid van Athanasius in die beginperiode. De eerste jaren van zijn episcopaat zijn vol van visitatiebezoeken aan onderscheiden delen van Egypte, te beginnen in de Thebaïs, terwijl Athanasius de jaren daarna ook Pentopolis, Ammoniaca en Onder-Egypte bezocht heeft.<sup>119</sup> Bisschoppen worden bezocht, alsook de vele kloosters met hun talrijke monniken. In deze jaren is Athanasius bezig de Kerk van Egypte te verenigen, op te bouwen en te sterken. Het belang van een dergelijk handboek juist in deze vroege periode van Athanasius' episcopaat komt nog meer naar voren als beseft wordt, dat juist in het decennium na Nicea het christendom in Egypte snel groeide en er dus behoefte was aan kerkelijke leiding in de Schriftuitleg.<sup>120</sup> Met goed gevolg, want aan het eind van die eerste periode blijkt de Kerk in Egypte sterk en weerbaar te zijn.<sup>121</sup> Past in die periode van opbouw niet een handboek voor de uitleg op de Psalmen? De Psalmen hadden immers een gewichtige plaats in de eredienst en in de kloosters. Het Psalter was in de Vroege kerk niet alleen het meest gelezen boek van het O.T.,<sup>122</sup> maar er waren ook vele christenen die het Psalmboek uit het hoofd kenden en onder hun werk zongen.<sup>123</sup> Ook in de eredienst van de Egyptische Kerk nam de psalmlezing en -zang een gewichtige plaats in.<sup>124</sup> En wat niet vergeten moet worden: ook in huis rond de maaltijd werd de psalmzang in Alexandrië beoefend. Clemens van Alexandrië vermeldt dat in ieder geval. Het was o.a. bedoeld om de heidense gewoonte van zang en spel tijdens de hoofdmaaltijd te verdringen. Deze heidense liederen bevatten veelal namen van afgoden die het de christenen verboden was uit te spreken.<sup>125</sup> Athanasius heeft door dit handboek getracht de psalmuitleg en het psalmverstaan in

<sup>118</sup> Zoals heden ook vrij algemeen wordt aangenomen, zie Rondeau, 'L'influence', 426; Thomson, *Athanasius*, xxii.

<sup>119</sup> Flauschert, *Leben des hl. Athanasius*, 35; T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, 21.

<sup>120</sup> R.S. Bagnall, *Egypt in late Antiquity*, Princeton 1993, 281-3.

<sup>121</sup> A. Martin, *Athanasie d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IVe siècle (328-373)*, Rome 1996, 400-403.

<sup>122</sup> M. Simonetti, *Biblical interpretation*, Edinburgh 1994, 59.

<sup>123</sup> Zie de aantekeningen bij de canones van het concilie van Nicea in 787: H.R. Percival, *The seven ecumenical Councils*, Nicene and Post-Nicene Fathers, second series 14, Londen 1899 (repr. Edinburgh 1991), 557.

<sup>124</sup> Zie *Epistola ad Marcellinum* 27; *Apologia de Fuga* 24; E. Ferguson, 'Athanasius' *Epistola ad Marcellinum* in interpretationem Psalmorum', in E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica XVI*, 301-303; H.R. Percival, *The seven ecumenical Councils*, 133 en 138; A. Martin, *Athanasie d'Alexandrie*, Rome 1996, 694-5. M. Hengel, 'Die Septuaginta als Christliche Schriftensammlung', 204, in: M. Hengel (ed.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 1994, bespreekt met behulp van vijf stichisch geschreven Psalmhandschriften uit het begin van de derde eeuw die in Egypte zijn opgegraven, hoe de Psalmen in Egypte als christelijke hymnen werden gezongen tijdens de eredienst. Zie voor een bespreking van deze psalmhandschriften: E.J. Wellesz, 'The earliest example of christian Hymnody', in: E. Ferguson (ed.), *Literature of the early Church*, Studies in early christianity 2, New York 1993, 286-297.

<sup>125</sup> J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Münster 1930, 158-165.

kerk, klooster en huis theologisch in het juiste spoor te leiden. Dat Athanasius hierbij van Eusebius heeft gebruik gemaakt is goed in te denken. In deze tijd van opbouw had hij zelf niet de gelegenheid alle dingen eerst wetenschappelijk precies te onderzoeken, terwijl dat juist de sterke kant van Eusebius was. Daarom blijkt hij vooral van de wetenschap van Eusebius gebruik te maken, terwijl hij tegelijk theologisch de uitleg verandert en herordent. In deze tijd kon hij Eusebius nog gemakkelijker om zijn wetenschap eren, omdat Eusebius de besluiten van Nicea had ondertekend en er de mogelijkheid bestond, dat Eusebius en Athanasius nader tot elkaar zouden komen. Zo is de *EP* voor ons niet zozeer een werk van Athanasius op de muren van de Kerk in strijd tegen de Arianen, maar een produkt van zijn werkzaamheid als bisschop in herderlijke zorg voor de christenheid van Egypte. In veel van zijn andere geschriften zien we Athanasius als strijder, hier zien we hem als pastor.

#### 4. Typering

De *Expositiones in Psalmos* vallen, vooral ten opzichte van de psalmcommentaren van Eusebius en Origenes, op door hun beperkte omvang. Dit wordt aan de ene kant veroorzaakt door het feit, dat lang niet alle verzen van iedere Psalm worden behandeld. In een enkele geval hebben we zelfs alleen de *hypothesis (argumentum)*<sup>126</sup> van de Psalm met daarin de aanduiding van thema en personen. Aan de andere kant heeft de beknoptheid te maken met het feit, dat de *EP* de uitleg beperkt tot enkele korte aanzetten.<sup>127</sup> De *EP* geeft meestal alleen aanwijzingen hoe de tekst theologisch verstaan moet worden, zonder veel historische en filologische informatie. Juist dat beknopte karakter van de *EP* maakt het moeilijk de *EP* als een echte commentaar te beschouwen. Tegelijk is zij ook niet helemaal gelijk te stellen aan een *De titulis*, omdat de *EP* daarvoor weer teveel op de inhoud van de verzen ingaat. Daarom heeft G. Dorival voorgesteld de *EP* te typeren als een verzameling ‘scholiën’.<sup>128</sup> Dit uit de oudheid bekende genre werd ook beoefend door Origenes en Evagrius. Toch is de *EP* moeilijk als zodanig in te delen, omdat de *EP* niet alleen losse passages van het Psalter, maar het Psalter in haar geheel van verklaring heeft willen voorzien.<sup>129</sup> J.A. Möhler gaat een heel andere kant op als hij de *EP* typeert als een apologetisch geschrift.<sup>130</sup> Hij geeft verder niet aan voor wie dit apologetische geschrift bestemd was. Tegen deze typering moet worden opgemerkt, dat de antitheti-

<sup>126</sup> De ὑπόθεσις is als het ware een voorwoord op de uitleg van een betreffende Psalm, waarin de hoofdgedachte, het thema, het onderwerp van de Psalm kort aangeduid wordt.

<sup>127</sup> ‘...caratterizzato da una relativa brevità e rapidità...’, Vian, ‘De Psalmorum titulis’, 129. ‘extrême brièveté’, M. Harl, *La Chaîne palestinienne*, 49.

<sup>128</sup> G. Dorival, ‘Athanasie’, 83-84.

<sup>129</sup> J. Sieben, *Studien zur Psalterbenutzung des Athanasius von Alexandrien im Rahmen seiner Schriftauffassung und Schriftauslegung*, Parijs 1968 (dact.), 204, ziet een overeenkomst tussen de *EP* en het *Encheiridion* van Origenes. Deze geeft daarin korte en noodzakelijke kanttekeningen en voetnoten bij de Psalmen.

<sup>130</sup> J.A. Möhler, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit besonders im Kampfe mit dem Arianismus*, Mainz 1827: ‘Die Erklärung der Psalmen nenne ich auch eine apologetische Schrift’ (131). Hij geeft ook aan in welk kader hij dat bedoelt: ‘Denn beinahe in allen Psalmen fand man Typen und Weissagungen auf Christum. Die Brust unserer Väter war voll von Christus; sie fanden ihm daher überall: sie wollten nichts als ihn, daher begegnete er ihnen aller Orten. In unseren Zeiten, wo man häufig nicht mehr an Christum und seine Erlösung glaubte, fand man ihn nirgends mehr, selbst kaum noch im neuen Testamente. Indem aber die Väter beinahe in allen psalmen Christum und seine Kirche vorgebildet fanden, mussten sie auch viel vertheidigen, und nachweisen, wie sie es meinten’ (132).

sche elementen te zeer ontbreken om te kunnen spreken van een apologetisch geschrift. De *EP* is duidelijk meer een stichtelijk en theologisch vormend geschrift. In ieder geval geeft het niet al te historisch/filologisch, maar wel zeer theologische karakter van de *EP* reden om haar te zien als een soort handboek, bestemd voor meditatie en prediking, in Kerk en klooster.<sup>131</sup> Dit handboek kon gebruikt worden door de vele bisschoppen en priesters in Egypte, alsook door de talrijke monniken en maagden met wie Athanasius een zeer goede band onderhield. Hierbij geeft het meer algemene karakter van de uitleg ook reden om te denken dat de *EP* niet minder voor ‘gewone’ christenen is bedoeld. Via dit handboek heeft Athanasius getracht de psalmprediking en -overdenking binnen zijn diocees te stimuleren en in goede theologische banen te leiden, daarbij alle adoptianistische en arianse gedachten verwijderend, maar dat wel zonder scherpe polemiek.

Ter completering wijzen we erop dat Athanasius hoogstwaarschijnlijk niet alleen de psalmuitleg in goede banen heeft willen leiden, maar ook de psalmzangwijze. Voor deze gedachte nemen we ons uitgangspunt in hetgeen Augustinus doorgeeft over de psalmzang in Egypte. Augustinus vermeldt in zijn *Confessiones* als een eigenaardigheid van Athanasius dat in Alexandrië de voorlezer de Psalmen met zo geringe heffing en daling van stem voordroeg dat het meer leek op uitspreken dan op zingen.<sup>132</sup> Augustinus voelt nogal wat affiniteit met deze Alexandrijnse wijze van psalmzang. Hij benoemt ze als veiliger (*tutius*) omdat ze minder risico oplevert dat de zang meer streling dan stichting teweeg brengt, hoewel Augustinus tegelijk eerlijk erkent dat hij door het mooie zingen bij Ambrosius diep geraakt was en dat die muzikaliteit een middel kan zijn om tot de inhoud te brengen. Hoe het ook zij: voor wat betreft Athanasius wekt het de indruk dat deze vanwege de aandacht voor de inhoud een weinig muzikaal bewegelijk zangwijze wilde hebben. Dit vermoeden wordt bevestigd door een voorval dat bekend is uit de *Apophthegmata Patrum*.<sup>133</sup> Een geschrift uit Egypte, van de tweede helft van de 4<sup>de</sup> eeuw. We lezen over een monnik die op een keer enkele erediensten meemaakt in Alexandrië. Daar krijgt hij een zeer melodieuze en kunstvaardig zingen van de Psalmen te horen. De monnik komt bedroefd terug in het klooster omdat hij graag de psalmen op die wijze zou willen zingen. Maar dan leest zijn abt hem stevig de les en laat hem zien dat het bij het zingen van de Psalmen gaat om het verbroken worden voor God, en dat alle muzikaliteit, kunstvaardigheid, handen klappen en voeten bewegen alleen maar tot zelfverheffing tegenover God leiden. Terwijl de opdracht is om in vreze Gods en met tranen en zuchten, met aandacht en waakzaamheid en met deemoedige stem via de Psalmen tot God te bidden. In deze passage worden we bepaald bij een frictie tussen klooster en parochiekerk rondom de zangwijze. We moeten daar nog bij betrekken dat

<sup>131</sup> Vian oppert zelfs de mogelijkheid van een officieel handboek van de Egyptische kerk: ‘...cosicché si potrebbe in questo senso pensare a un testo quasi ufficiale voluto dalla chiesa di Alessandria’, ‘De Psalmorum titulis’, 130. Sieben, *Psalterbenutzung*, 204, ziet de *Expositiones in Psalmos* als alleen bestemd voor meditatie in de kloosters. Het is echter goed denkbaar, dat de *EP* evenzeer bedoeld was voor de predikers in de Kerken, omdat daar het gebruik van het Psalter zeer intensief was. Daarbij komt, dat in de *EP* de prediking veelvuldig wordt genoemd.

<sup>132</sup> *Confessiones* X.xxxiii, 50: ‘...quod de Alexandrino episcopo Athanasio saepe mihi dictum conmemini, qui tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuntianti vicinior esset quam canenti’.

<sup>133</sup> Zie hierover J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Münster 1930, 151-154.

in het begin en het midden van de 4<sup>de</sup> eeuw de Meletianen bij hun zingen ook veel gebruik maakten van muzikaliteit, muziekinstrumenten en handen klappen, en dat Athanasius, volgens Theodoretus, ook daarover met hen streed.<sup>134</sup> Hieruit krijgen wij de indruk dat Athanasius een duidelijke positie had in deze wrijving rondom de psalmzang, en dat hij de wijze van psalmzang uit het klooster heeft willen overbrengen naar de parochiekerken: om de psalmzang zo rustig en matig te doen verlopen dat alle aandacht kon uitgaan naar de inhoud, in gewijde aandacht aan God. Want dat was voor Athanasius zeer gewichtig. Hij schrijft in zijn *Verdediging aan Constantijn* bijna lyrisch over het zingen van de christelijke gemeente als geheel 'uit één mond'.<sup>135</sup> Hij verwijst naar het woord van Jezus dat waar twee of drie hun stemmen verenigen, alles wat zij vragen hen gegeven wordt. Hoe zal het dan zijn, vervolgt hij, als een zo grote samengestroomde menigte uit één mond tot God roept. Dus het gezamenlijke zingen van de gehele gemeente heeft als het ware een grote uitwerking op God. Duidelijk wil Athanasius dat alle aandacht bij het zingen naar de inhoud als gebed en naar God uitgaat. En daarvoor wilde hij de gematigde zangwijze uit de kloosters ook in de parochiekerken hebben. Dus ook in dit opzicht, wat we later in het hoofdstuk over de ascese opnieuw zullen zien, heeft Athanasius getracht klooster en parochiekerk nader tot elkaar te brengen. Maar terwijl hij wat betreft het geloof de Kerk en het klooster aaneen heeft weten te verbinden, heeft hij dit rond de zangwijze kennelijk niet voor elkaar gekregen. Niet alleen zien we uit de *Apophthegmata* dat kort na Athanasius' dood in Alexandrië de Psalmen zeer melodieus gezongen worden, maar later blijkt zelfs omgekeerd dat ook de kloosters deze wijze van psalmzingen overnemen en rijker verder ontwikkelen.<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> Theodoretus, *Haereticarum fabularum compendium* 4.7 (PG 83, 425). J. Quasten, *Musik und Gesang*, 155.

<sup>135</sup> *Apologie ad imperatorem Constantium* 16 (ed. J.M. Smyusiak, *Athanase d'Alexandrie. Deux Apologies* (Sources Chrétiennes 56bis), Parijs 1987, 120).

<sup>136</sup> Waarschijnlijk is het gebruik van muziekinstrumenten afkomstig uit de heidense kultus en heeft Athanasius zich er daarom tegen verzet. De volkstraditie heeft echter kennelijk in die instrumenten geen belemmering gezien voor haar godsverering en ze gekerstend overgenomen. Zie J. Quasten, *Musik und Gesang*, 92 en 157.



# Hermeneutische grondbeginselen

Athanasius geeft in de *Expositiones in Psalmos* niet expliciet aan op welke grondslag hij zijn uitleg van het Psalter baseert. Als de *EP* een kerkelijk handboek vormt,<sup>1</sup> bedoeld voor de prediking en de meditatie in kerk en klooster, is deze lacune begrijpelijk. Toch zijn allerlei verspreide opmerkingen die hij in zijn uitleg doorgeeft, tezamen met het uiteindelijke resultaat van de exegese, voldoende om verschillende hermeneutische grondbeginselen te kunnen vaststellen. Aan de orde komen: de grondbeginselen voor de uitleg van de Heilige Schrift, van het Oude Testament, en van het Psalter.

### 1. De Heilige Schrift

#### *1.1 In de Schrift is overal Christus te vinden.*

Omdat het Psalter behoort tot de Heilige Schrift, deelt zij ook in de kenmerken van de Heilige Schrift als geheel. Direct al bij Psalm 1 brengt Athanasius één van de gewichtigste kenmerken naar voren, namelijk dat de Schrift één inhoud heeft: Christus. Als in Ps. 1,3 sprake is van de rechtvaardige die als een boom geplant is aan de bronnen der wateren, dan verklaart de *EP* dat als:

De bronnen der wateren: hij (= David) bedoelt de goddelijke Schriften, waarin overal de gepredikte Christus te vinden is.<sup>2</sup>

Athanasius verklaart de bronnen der wateren als de Schriften. Hij geeft voor deze exegese geen argumenten. Waarschijnlijk komt Athanasius tot deze uitleg, omdat een bron de plaats is waar het verborgen water van onder de grond aan de dag treedt en door de mens gebruikt kan worden. Zo is de Schrift de plaats waar het voor ons verborgen heilsplan van God aan de dag treedt. Aan deze bronnen staat een boom. Athanasius wijst er dan op, dat elders in de Schrift Christus met een boom vergeleken wordt. Hij citeert hierbij Spr. 3,18. Daar staat van de Wijsheid geschreven dat zij een boom des levens is voor allen die haar aangrijpen. Vervolgens gebruikt Athanasius Spr. 8 -zonder dat hoofdstuk overigens te noemen- om de Wijsheid te vereenzelvigen met de Logos, de Zoon van God. Op grond van de vergelijking met deze beide Schriftgedeelten is duidelijk wie met de boom uit Ps. 1, bedoeld is: Hij is de Wijsheid, de Zoon van God. En als het Spreukenboek de Logos met een boom vergelijkt die aangegrepen kan worden, dan gaat het dus om de Zoon van God in de bedeling van Zijn vleeswording: toen werd het voor ons mensen mogelijk Hem als Verlosser aan te

---

<sup>1</sup> Zie hierover hoofdstuk I.4.

<sup>2</sup> PG 27, 61 C 9-11: Διεξόδους δὲ τῶν ὑδάτων τὰς φησὶ Γραφάς· ἐν αἷς ἀπανταχοῦ ἔστιν εὑρεῖν Χριστὸν κηρυσσόμενον.

grijpen. Deze boom is geplant aan de bronnen der wateren: dus Christus is Degene die overal in de Heilige Schriften te vinden is. Dezelfde gedachte vinden we door Athanasius uitgesproken in zijn andere werk over de Psalmen (*Epistula ad Marcellinum*).<sup>3</sup> Ook daar stelt hij dat in ieder boek van de Schrift hetzelfde over Christus gezegd wordt en dat daarin de overeenstemming van de Heilige Geest ligt. Verderop in de *EP* gebruikt Athanasius een ander beeld om hetzelfde inzicht naar voren te brengen. Bij de uitleg van Ps. 17,16b ('en de grondvesten der aarde werden geopenbaard') merkt hij op:

Want wij hebben gevonden dat in haar (= in de Schrift van Mozes) voor het eerst het fundament van het geloof en van de Godskennis is gelegd, dat tezamen met de profeten het het mysterie van Christus in beelden baart.<sup>4</sup>

Hier gebruikt Athanasius het beeld van een vrouw die een kind ter wereld brengt. Zo is de Schrift, hier in het bijzonder het O.T., als een vrouw die een kind tot ons brengt: Christus. Het is niet onwaarschijnlijk dat Athanasius hier een parallel ziet met Maria: zoals Maria Christus lijfelijkelijk ter wereld bracht, zo brengt de Schrift (het O.T.) Hem in beelden ter wereld. Als Athanasius de Schriften, en daarin ook het O.T., omschrijft als vindplaats van Christus, staat hij geheel in de lijn die bij de Kerkvaders vóór hem ook gevonden wordt.<sup>5</sup> Zij baseerden hun christologische uitleg van het O.T. op de Evangelien, alsook op de brieven van de apostelen.<sup>6</sup> Uit de overvloed van materiaal die het N.T. hieromtrent biedt, noemen we enkele in de Vroege kerk veel gebruikte teksten. Om te beginnen geeft Lukas het verslag van Jezus' eerste openbare prediking in de

<sup>3</sup> *Epistula ad Marcellinum* 9: Οὐκ ἀγνοῶν δὲ πάλιν ἔλεγεν, ὅτι καὶ ἐν ἑκάστη βίβλῳ τῆς Γραφῆς τὰ αὐτὰ περὶ τοῦ Σωτῆρος ἐξαίρετως σημαίνεται· καὶ ἔστι τοῦτο πάσαις αὐταῖς ἀπάγγελμα, καὶ συμφωνία ἡ αὐτὴ τοῦ Πνεύματος (PG 27, 18 D 1-5).

<sup>4</sup> PG 27, 112 D 8-11: Ἐρηπίδα γὰρ πίστεως καὶ θεογνωσίας ἐν αὐτῇ καὶ πρώτη θεομιμένη εὐρήκαμεν τὸ Χριστοῦ μυστήριον ἐν τύποις ὠδίνουσαν ἅμα τοῖς προφήταις. Ten onrechte vertaalt J. Fisch, *Ausgewählte Schriften*, Bd. II, Kempten 1875, dit beeld van de barende vrouw met: 'die das Geheimnis Christi in sich birgt' (412). In deze vertaling is de bedoeling van het beeld verdwenen.

<sup>5</sup> 'There were important groups of second-century christians who felt uneasy about the Old Testament, or even rejected it as completely alien to the gospel of Christ, but they stood outside the central stream of Christianity. For the Church as a whole it was a Christian book which spoke of the Saviour on every page', J.N.D. Kelly, *Early christian doctrines*, Londen 1977, 52. Zie verder ook G. Bardy, 'Exégèse patristique', in: *Dictionnaire de la Bible, supplément* deel 4, Parijs 1949, 569-576.

<sup>6</sup> J.N.D. Kelly vat samen: 'As has already been mentioned, the solution arrived at consisted in treating the Old Testament as a book which, if it were read with unclouded eyes, would be seen to be Christian through and through. In adopting this attitude Christian theologians and teachers were merely following the example of the apostles and evangelists, and indeed of the Lord himself. It is evident from every page of the gospel records that the incarnate Christ freely took up, applied to Himself and His mission, and in so doing reinterpreted, the key-ideas of the Messiah, the Suffering Servant, The Kingdom of God, etc., which He found ready to hand in the faith of Israel', id. 65. Zie hierover verder L. Goppelt, *Typos Die Typologische Deutung des Alten testaments im neuen*, Darmstadt 1966, 2<sup>e</sup> dr., 70-120; R. Grant, *A short history of the interpretation of the Bible*, Londen 1984, 8-52; R.P.C. Hanson, *Allegory and Event*, Londen 1959, 65-68; P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, Göttingen 1979, 56-58; C.K. Barrett, 'The interpretation of the Old Testament in the New', in: *The Cambridge history of the Bible*, vol.1, Cambridge 1970, 399; C. Larcher, *L'actualité chrétienne de L'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, Parijs 1962; M. Simonetti, *Biblical interpretation in the Early Church*, Edinburgh 1994, 8-12.

Synagoge van Nazareth.<sup>7</sup> Als Jezus de boekrol van de profeet Jesaja ter hand heeft genomen leest Hij uit Jes. 61,1-2: ‘De Geest des Heeren is op Mij’, daarom heeft Hij Mij gezalft; Hij heeft Mij gezonden, om de armen het Evangelie te verkondigen, om te genezen, die gebroken zijn van hart; om de gevangenen te prediken loslating, en de blinden het gezicht, om de verslagenen heen te zenden in vrijheid; om te prediken het aangename jaar des Heeren’. Na het lezen van deze profetie spreekt Christus slechts enkele woorden: ‘Heden is deze Schrift in uw oren vervuld’. In deze korte zin verklaart Christus hoe het oudtijds geschrevene in Hem tot werkelijkheid is geworden. Opmerkelijk is dat Christus Zijn citeren van Jes. 61,1-2 afbreekt vlak voordat Jesaja aankondigt de dag van de wrake van onze God (vs. 2b). Die dag der wrake werd op het moment dat Christus in de synagoge van Nazareth sprak immers nog niet in Hem tot vervulling gebracht. Zonder overdrijving kan gezegd worden dat de gehele christologische uitleg van het O.T. bij de Patres een uitwerking is van dit door Christus aangewezen feit: dat de oude Godswoorden tot historische realiteit zijn geworden in de verschijning, het leven en werken van Christus. Dat het hierbij niet om enkele geïsoleerde teksten gaat die in Zijn verschijning hun vervulling krijgen, blijkt uit Joh. 5,39. Jezus verklaart daar: ‘Onderzoekt de Schriften; want gij meent in dezelve het eeuwige leven te hebben; en die zijn het, die van Mij getuigen’. Zo blijkt uit zowel de synoptische Evangeliën, als uit het Evangelie van Johannes, hoe Christus reeds gedurende Zijn bediening vóór Goede vrijdag het O.T. verklaarde als tot vervulling komend in Hem. Tegelijk wekken de Evangeliën de indruk, dat de christologische uitleg van het O.T. een zaak is die vooral door de opgestane, verheerlijkte Christus is geschonken aan Zijn discipelen.<sup>8</sup> Te denken is aan het gesprek van de opgestane Christus met de twee discipelen op weg naar Emmaüs, waar Christus hen de Schriften uitlegt en zegt: ‘Moest de Christus niet deze dingen lijden, en alzo in Zijn heerlijkheid ingaan? En begonnen hebbend van Mozes en van al de profeten, legde Hij hun uit, in al de Schriften, hetgeen van Hem geschreven was’ (Luk. 24,26-27). Kort daarna geeft Hij dezelfde boodschap aan de elf discipelen: ‘En dit zijn de woorden, die Ik tot u sprak, als Ik nog met u was, namelijk dat het alles moest vervuld worden, wat van Mij geschreven is in de Wet van Mozes, en de Profeten, en Psalmen’ (Luk. 24,44). In dit woord wordt de christologische uitleg van het O.T. nadrukkelijk genoemd als iets wat Christus reeds vóór Zijn kruisiging had onderwezen, maar na de opstanding opnieuw en nog sterker aan de apostelen wordt onthuld.

Na Pinksteren blijken de apostelen deze sleutel voor de uitleg van het O.T. zich eigen te hebben gemaakt. Direct al blijkt dit in de toespraak van Petrus op de Pinksterdag (Hand. 2,25-31, waar hij een uitleg geeft van Ps. 15: ‘Maar God heeft alzo vervuld, hetgeen Hij door de mond van al Zijn profeten te voren verkondigd had, dat

<sup>7</sup> Luk. 4,16-32. Zie hierover G. Bardy, ‘Exégèse patristique’, in: A. Robert (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, Supplément XIII, Parijs 1949, 569-571; H.Hübner, ‘New Testament Interpretation of the Old Testament’, in: M.Sæbo (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament*, Göttingen 1996, 339-373.

<sup>8</sup> ‘Indem die Jünger in dem Auferstandenen der anhebenden Auferstehung inne werden, öffneten sich ihnen die Augen für die Schrift. Von ihr her erschloss sich der Sinn des Geschehens, dat sie mit dem πρωτότοκος εκ των νεκρών erlebt hatten und noch erlebten; ebenso aber erschloss sich ihnen der eigentliche Sinn der Schrift auch von diesem Geschehen her’, T. Holtz, ‘Zur Interpretation des Alten Testaments im Neuen Testament’, in: E. Reinmuth en C. Wolff (ed.), *Geschichte und Theologie des Urchristentums*, Tübingen 1991, 89.

de Christus lijden zou'. Ook kan gewezen worden op Petrus' redevoering korte tijd later tot het volk (Hand. 3,18 en 24): 'En ook al de profeten, van Samuël aan, en die daarna gevolgd zijn. Zovelen als er hebben gesproken, die hebben ook deze dagen (namelijk van Jezus' kruisiging en opstanding, alsook de uitstorting van de Heilige Geest) tevoren verkondigd'. Deze lijn zet zich door bij Paulus, bij wie wellicht de ervaring van de verhoogde Christus op de weg naar Damascus beslissend is geweest voor zijn christologische uitleg van het O.T.<sup>9</sup> Hij schrijft in I Korinthe 15,3-4: 'Want ik heb u ten eerste overgegeven, hetgeen ik ook ontvangen heb, dat Christus gestorven is voor onze zonden, naar de Schriften; en dat Hij is begraven, en dat Hij is opgewekt ten derden dage, naar de Schriften'. Opmerkelijk is hierbij het tweemaal gebruikte 'naar de Schriften' (κατὰ τὰς γραφάς), waarmee Paulus de heilsfeiten rondom Christus benoemd als te vinden in het O.T. Omdat algemeen wordt aangenomen, dat deze verzen in I Kor. 15 behoren tot een oud credo, reeds afkomstig uit de Joods-christelijke gemeente te Jeruzalem, en overgegaan op de heidenchristelijke gemeenten, heeft deze uitdrukking 'naar de Schriften' vanaf het begin behoord tot de geloofstraditie van de Kerk.<sup>10</sup> Origenes zegt dan ook met zoveel woorden, dat de geestelijke uitleg van het O.T. behoort tot de kerkelijk verkondiging vanaf de apostelen (*ecclesiastica praedicationis per successionis ordinem ab apostolis tradita*).<sup>11</sup>

Overigens is juist de wijze waarop Paulus het O.T. christologisch uitlegde voor Origenes en Gregorius van Nyssa het fundament geweest voor hun eigen uitleg. Beiden noemen acht Paulinische sleutelteksten (Rom. 7,14; I Kor. 2,10; 2,16; 9,9-10; 10,11; II Kor. 3,6; 3,15-16; Gal. 4,24) waarop zij de christologische uitleg van de Schrift base-  
ren.<sup>12</sup>

De uitdrukking 'naar de Schriften' heeft later een plaats gekregen in de geloofsbelijdenis van Nicea. Evenals Paulus plaatst Nicea de uitdrukking 'naar de Schriften' bij het feit van Christus' opstanding uit de doden ('...en ten derden dage is opgestaan naar de Schriften...'). Tegelijk wordt daar de betrokkenheid van het O.T. op Christus ook uitgewerkt in het deel over de Heilige Geest, van Wie gezegd wordt: 'Die gesproken heeft door de profeten'. Zo is in de belijdenis van Nicea de christologische uitleg van het O.T. vastgelegd vanuit de vervulling in Christus, maar vervolgens ook vanuit de inspiratie door de Heilige Geest.

De apostelen beoefenden deze christologische uitleg van het O.T. in de overtuiging, dat in de verschijning, het sterven en de opstanding van Christus het totaal van de goddelijke, oudtestamentische beloften aangaande de Messias en het Koninkrijk

<sup>9</sup> Zo E.E. Ellis, *Paul's use of the Old Testament*, Edinburgh 1957: 'In Conclusion, the significance of the OT for Paul's theology can hardly be overestimated. His experience on the Damascus road radically altered his understanding of the Book, but it in no way lessened its importance for the apostle to the Gentiles. Rather, his knowledge of Christ opened to him a New Way in which he found the true meaning of the Scriptures' (149).

<sup>10</sup> C.H. Dodd, *According to the Scriptures*, Londen 1952. T. Holtz, 'Zur Interpretation des Alten Testaments im Neuen Testament', in: E. Reinmuth (ed.), *Geschichte und Theologie des urchristentums*, Tübingen 1991, 75-91.

<sup>11</sup> *De Principiis* I Praef. 2.8.

<sup>12</sup> R.E. Heine, 'Gregory of Nyssa's apology for allegory', *Vigiliae Christianae* 38 (1984), 360-370.

werkelijkheid was geworden.<sup>13</sup> De christelijke uitleg van het O.T. is daarom voor hen niet een mogelijke exegese van het O.T. naast andere mogelijke exegesen. Nee, het Christus-gebeuren is de werkelijke inhoud van de oudtestamentische Schrift. Deze overtuiging krijgt reliëf als we haar plaatsen tegen de achtergrond van de visie van M. Hengel.<sup>14</sup> Deze verklaart dat er vanaf het begin twee legitieme exegeses van het O.T. hebben bestaan, voorgegeven in de spanning tussen Wet en profeten. Hij benoemt het vroege christendom tot vrucht van de profetische, eschatologische exegese die de uitlegging van de Schrift betrok op haar vervulling in de persoon van Jezus, terwijl het door de rabbijnen gevormde Jodendom de wetsgetrouwe exegese van het O.T. voortzette. Vanuit het gezichtspunt van de apostelen is dit een onjuiste scheiding van Wet en profeten: zij wisten Wet en profeten vervuld in de Persoon van Christus.<sup>15</sup> Omdat God in Christus Zijn beslissende en definitieve werk heeft gedaan als vervulling van alle in de eeuwen daarvoor gegeven beloften, brachten de apostelen naar voren dat zij de enige juiste uitleg gaven van het O.T., namelijk de christologische. Het was hun overtuiging dat juist de christologische uitleg van de Heilige Schrift recht doet aan de in de gehele Schrift aanwezige eschatologische-messiaanse gerichtheid, die in haar verwijzen naar de verschijning van Christus, de oorspronkelijke betekenis van de tekst is.<sup>16</sup> Bij deze uitleg van het O.T. beperkten de apostelen zich niet tot een lijst van losse, toepasselijke bewijsteksten, de zgn. *testimonia*, maar gebruikten zeker ook grote gedeelten uit de Schrift, zoals Joël 2-3, Zacharia 9-14, vele Psalmen, Jesaja 42-44, enz. Vooral C.H. Dodd heeft aan het licht gebracht hoe de apostelen hun losse tekstciten halen uit bepaalde, vaker terugkerende schriftpartijen, waarbij ook de context van de door hen geciteerde losse teksten een gewichtige rol speelt. Als zij specifieke verzen citeren, dan is dat meer als ‘verwijzers’ naar de gehele context dan als testimonia-teksten die op zichzelf staan. Andere teksten worden er dan soms wel ter illustratie aan toegevoegd, maar bij de fundamentele passages is het de gehele context die de basis vormt van de argumentering.<sup>17</sup>

In Joods-christelijke kring wordt deze christologische exegese in nog bredere zin toegepast,<sup>18</sup> maar vooral onder de kerkvaders van de 2<sup>de</sup> en 3<sup>de</sup> eeuw vindt de grote uitwerking ervan plaats.<sup>19</sup> In dit proces nemen met name Justinus en Origenes een belangrijke plaats in. Justinus tracht in zijn *Dial.c. Tryphone* aan de hand van teksten te

<sup>13</sup> Simonetti, *Biblical interpretation*, 9.

<sup>14</sup> M. Hengel, ‘Schriftauslegung und Schriftwertung’, in: M. Hengel en H.Löhr, *Schriftauslegung*, Tübingen 1994, 71.

<sup>15</sup> T. Holz, ‘Zur Interpretation des Alten Testaments im neuen Testament’, 83: ‘Und die Interpretation des Alten Testaments von der eigenen (= christelijke) Geschichte und Glaubenswahrheit her ist natürlich nicht nur als eine seiner möglichen Verstehensweisen begriffen worden, sondern wurde als die einzig legitime Möglichkeit seines Verstehens behauptet. Erst so wurde der apologetische und polemische Einsatz des Schriftbeweises möglich’.

<sup>16</sup> H. Hübner, ‘*New Testament Interpretation*’, 334.

<sup>17</sup> C.H. Dodd, *According to the Scriptures*, Londen 1952, 126.

<sup>18</sup> Zie hierover J. Daniélou, *The theology of Jewish Christianity*, Londen 1964; id., *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne*, Parijs 1966, 138-168.

<sup>19</sup> Voor een overzicht van de christologische uitleg van het O.T. bij de verschillende kerkvaders, zie *The Cambridge History of the Bible I*, 412-433; L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Jena 1869, 1-78; R. M. Grant, *The letter and the spirit*, Londen 1957, 58-105; R. P. C. Hanson, *Allegory*, 97-131; J. L. Koole, *De overname van het Oude Testament door de christelijke Kerk*, Hilversum 1938.

laten zien hoe Christus werkelijk overal in het O.T. te vinden is: niet alleen in de bekende beelden van Noach's ark en het beloofde land, maar ook in Aäron's staf; in de stok waarmee Mozes de steen sloeg; in het afscheidswoord van Jacob in Gen. 49,10-12; en in allerlei voorschriften en wetten uit Deuteronomium.<sup>20</sup> Na Justinus is het vooral Origenes die de christologische Schriftuitleg op een hoger plan brengt. Alles wat vóór hem aan christologische uitleg naar voren was gebracht keert bij hem terug, maar sterk verbreed en verdiept, en dat in een systematische wijze aan de hand van vaste, meer wetenschappelijke criteria.<sup>21</sup> Het is duidelijk dat Athanasius, wat dit inzicht betreft, volledig in deze apostolische, joods-christelijke, door Justinus en vooral door Origenes uitgewerkte traditie staat. Als hij immers bij de uitleg van Ps. 1,3 zegt, dat Christus overal (ἅπανταχοῦ) in de Schrift wordt gevonden, dan is dat ene woordje 'overal' veelzeggend genoeg. Hoewel de kloof tussen de Alexandrijnse en Antiocheense exegetische feitelijke pas na het verschijnen van de *EP* naar voren kwam, moet gezegd worden dat Athanasius wat betreft breedte van christologische uitleg van het O.T. zonder meer in de Alexandrijnse lijn staat. Ten voorbeeld wijzen we vanuit de Antiocheense richting op Diodorus van Antiochië. Van de Psalmen 1-50 verklaart hij slechts de Psalmen 2, 8 en 44 christologisch. Dan zijn precies de Psalmen waarvan bekend is dat zij in die tijd in Joodse kring ook messiaanse uitgelegd werden. De overige Psalmen verklaart Diodorus met betrekking tot gebeurtenissen uit de Joodse historie (Maccabeeën, Hizkia, etc.). Bij alle verschil tussen de Antiocheense exegeten onderling is toch de sterke inperking van de christologische uitleg van het O.T. voor allen karakteristiek.<sup>22</sup> Hoe anders Athanasius. Voor hem is Christus de hoofdinhoud van de gehele Schrift, van O.T. en N.T., van het begin tot het eind. Christus is niet alleen te vinden in het N.T. en enkele verspreide teksten uit het O.T. Nee, overal, dus zowel in de boeken van Mozes, als in de historische boeken, als in de profetische boeken, als in de dichterlijke boeken, is Christus te vinden. De gehele Bijbel is vol van Christus.

Wanneer in de *EP* Christus als de inhoud van de gehele Schrift wordt genoemd, dan is de vraag: welke Christus? In het commentaar op Ps. 21,22 ('Ik zal U in het midden der gemeente lofzingen') staat:

Hij (= Christus) heeft ons bekend gemaakt de van nature waarachtige God en Zijn Vader Die van hetzelfde wezen (ὁμοούσιον) is (met Hem). Tegelijk is Hij als mens met de Kerk verenigd.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> *Dialog.c.Tripho*, 86, 1-6; 91, 1-4; 119, 8.

<sup>21</sup> Simonetti, *Biblical interpretation*, 39.

<sup>22</sup> J. Guillet, 'Les Exégèses d' Alexandrie et d' Antioche conflit ou melentendu', in *RSR* 34 (1946), 257-302; Kelly, *Early christian doctrines*, 75-79; P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen*, 75-76; M. Simonetti, *Biblical Interpretation*, 67-77; S. Hidal, 'Exegesis of the Old testament in the Antiochene School with its Prevalent Literal and Historical Method', *HBOT*, 543-569; J.J. O'Keefe, 'A Letter that Killeth: Toward a Reassessment of Antiochene Exegesis, or Diodore, Theodore, and Theodoret on the Psalms', *Journal of Early Christian Studies* 8.1 (2000), 83-104.

<sup>23</sup> PG 27, 136 C 12-14: Ἐδίδασκε γὰρ ἡμᾶς τὸν φύσει καὶ ἀληθεῖα Θεὸν καὶ ὁμοούσιον αὐτοῦ Πατέρα. Πόλιον ὡς ἄνθρωπος ἦνωται διὰ τῆς Ἐκκλησίας.

Het gebruik van ὁμοούσιον geeft aan, dat Christus wordt beleden zoals in Nicea in 325 door het Concilie is vastgelegd. Hij is even waarachtig God als de Vader, tegelijk is Hij ook waarachtig mens dankzij Zijn menswording. In vs.10 van dezelfde Psalm lezen we, dat de Zoon naar het welbehagen van de Vader mens werd (ἐνηνθρώπησεν). Hij werd mens om op aarde Gods heilsplan te verwerkelijken. Dit door Christus verwerkelijkte heilsplan komt de mens ten goede doordat Christus als mens met de Kerk verenigd is. Door die vereniging in de menselijke natuur krijgen de gelovigen deel aan de goddelijke verlossing. Dus de Christus die overal in de Bijbel te vinden is, is de Zoon van God die mens werd om Zich met de gelovigen te verenigen en hen op die wijze deel te geven aan de verlossing die Hij door het heilsplan heeft verworven. Dat betekent: als Christus in de Bijbel overal gevonden wordt, is dat als de Zoon van God die waarachtig God is en die mens is geworden om Verlosser te zijn ten gunste van en in verbondenheid met Zijn gelovigen. Deze soteriologische spits brengt Athanasius reeds aan het begin van zijn commentaar naar voren, bij Ps. 1,3. Want voordat hij schrijft, dat Christus overal in de Schrift gevonden wordt, stelt hij n.a.v. Spr. 3,18: ‘De Wijsheid is een boom des levens voor allen die haar aangrijpen’ het volgende:

Hij (=David) zegt dus, dat allen die in Christus geloven Zijn lichaam zullen zijn. Want Hij zal het lichaam van onze vernedering veranderen tot het gelijkvormig zijn aan het lichaam van Zijn heerlijkheid.<sup>24</sup>

De Christus die de inhoud van de Schrift vormt is de Verlosser die de gelovigen met Zichzelf verenigt en hen deel geeft aan Zijn heerlijkheid. In de Bijbel staat dus niet de eeuwige Logos ‘an sich’ centraal, maar de Zoon van God die door de incarnatie tot de Verlosser en behouder van de mens is geworden. Athanasius typeert de Bijbel hiermee als het Boek waarin het overal gaat over onze Verlosser en dus ook over onze verlossing. Dat wordt bevestigd door de volgende twee passages waarin Athanasius óók de inhoud van de Schrift naar voren brengt. De eerste is bij Ps. 44,18:

Om hen te doen herinneren middels de Schriften de wonderlijke daden Gods die Hij gedaan heeft sinds oude geslachten en om de komende geslachten te onderwijzen.<sup>25</sup>

De Schriften zijn als het collectief geheugen waarin de grote daden Gods worden bewaard om die gedurig bij de mensen in de herinnering te roepen. Opmerkelijk is de nadrukkelijk oudtestamentische inkleuring van het ‘zich herinneren’, zonder platoonse ‘geur’. De grote heilsdaden van God worden hier de bewondering oproepende daden genoemd. Zonder meer vormen deze daden tezamen Gods heilsplan (οἰκονομία): vanaf de oudste tijden door God aangekondigd en tot vervulling gekomen in de verschijning van Christus. Zodat ook hier de door God in onze wereld uitgevoerde heilsorde centrum van de Schrift vormt. In een tweede passage brengt Athanasius ook

<sup>24</sup> PG 27, 61 C 5-9: Λέγει οὖν, ὅτι οἱ πιστεύσαντες τῷ Χριστῷ σῶμα αὐτοῦ ἔσονται· μετασχηματίσει γὰρ τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν πρὸς τὸ γενέσθαι σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ.

<sup>25</sup> PG 27, B 12-14: Διὰ τὸ μνημονεύειν αὐτοὺς διὰ τῶν Γραφῶν τῶν θαυμασίων τοῦ Θεοῦ ὧν ἐποίησεν ἀπὸ γενεῶν ἀρχαίων, καὶ διδάσκειν τὰς ἐρχομένας γενεάς.

de inhoud van de Schrift naar voren, maar dan met betrekking tot de vrucht van Gods heilsplan voor de gelovigen. Ps. 36,3 wordt uitgelegd als:

Met aarde bedoelt hij (= David) de God-ingegeven Schrift waarin de rijkdom der heiligen is, dat wil zeggen de beloften.<sup>26</sup>

De Bijbel als schatboek voor de gelovigen. Omdat immers overal in de Schrift Christus te vinden is in wie de beloften ja en amen zijn, is de Schrift ook vol beloften. Zonder meer kan van hieruit gesteld worden, dat Athanasius de Bijbel leest als Verlossingsboek met op elke bladzijde de mensgeworden Zoon van God in wie God zijn grote heilswerken heeft gedaan met als gevolg voor de gelovigen een rijkdom aan beloften. Op dit punt is het goed nog even terug te keren naar het commentaar op Ps. 1,3. Athanasius zegt daar over de Christus die in de Schrift gevonden wordt, dat Hij gepredikt wordt (Χριστὸν κηρυσσόμενον). Deze toevoeging is niet zonder belang. In de Schrift is niet zonder meer Christus te vinden, maar de geprédikte Christus. De *EP* gebruiken de uitdrukking prediken in alle andere gevallen om daarmee de universele verkondiging van de apostelen aan te duiden. Hierbij is in de meeste gevallen de prediking in de Kerk na de tijd der apostelen mede bedoeld als zijnde dezelfde prediking.<sup>27</sup> De gepredikte Christus staat tegenover de menselijk gedachte Christus. De gepredikte Christus verwijst naar de Christus zoals Hij was en is en door de apostelen aan de wereld is bekend gemaakt. Bij Ps. 1,3 trekt Athanasius de cirkel dus heel breed: dezelfde (door de apostelen en in de Kerk) gepredikte Christus is ook overal in het O.T. aanwezig. In het O.T. is niet een beperktere, niet een mindere, maar dezelfde te vinden. Op deze wijze wordt er een grote accolade geslagen om O.T., N.T. en de Kerk tot op heden: de accolade van de ene en zelfde gepredikte Christus. De Bijbel is te vergelijken met een heraut die één boodschap heeft: de Heiland. Achter de Bijbel steekt de liefdedwil van God die de in de Schrift te vinden Christus bekend wil maken onder de mensen. Door dit ene woordje (κηρυσσόμενον) toe te voegen benadrukt Athanasius, dat het via de exegese vinden van Christus in de Schriften niet zozeer een zaak is van de uitlegger die Hem er als het ware inleest, maar van God Die Hem er in wil bekendmaken tot heil van de mens.

Uit dit alles wordt duidelijk dat Athanasius de Bijbel benadert als soteriologisch boek waarin God ons de ware Verlosser laat prediken. Het is goed daar de meer filosofische beschouwing van Origenes naast te zetten. Origenes omschrijft de inhoud van de Bijbel als volgt: 'Eerst moet dit aangegeven worden: toen volgens Gods voorzienigheid de Geest door de "in het begin bij God verblijvende Logos" de dienaren van de waarheid, de profeten en apostelen, verlichtte, was Zijn doel in de eerste plaats het onderricht in de verborgen geheimenissen met betrekking tot de lotgevallen der mensen - "mensen" noem ik nu de zielen die zich van een lichaam bedienen'.<sup>28</sup> Even

<sup>26</sup> PG 27, 177 A 5-7: Γῆν λέγει θεόπνευστον Γραφήν, ἐν ἣ ὁ πλοῦτος τῶν ἁγίων, τούτέστιν αἱ ἐπαγγελίαι.

<sup>27</sup> Zie bijvoorbeeld Ps. 45,11; Ps. 63, *hyp.*; Ps. 95,9.

<sup>28</sup> *De Principiis IV 2, 7* (Görgemanns-Karpp 721/ 722): Καὶ πρῶτόν γε τοῦτο ὑποδεικτέον, ὅτι ὁ σκοπὸς τῷ φωτίζοντι πνεύματι προνοίᾳ θεοῦ διὰ τοῦ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγου τὸς διακόνους τῆς ἀληθείας, προφήτας καὶ ἀποστόλους, ἦν προηγουμένως μὲν ὁ περὶ τῶν ἀπορρήτων μυστηρίων τῶν κατὰ τοὺς ἀνθρώπους πραγμάτων (ἀνθρώπους δὲ νῶν λέγω τὰς χρωμένους ψυχὰς σώμασιν).



verderop voegt Origenes er aan toe, ‘dat aan de leer van de zielen die de volkomenheid willen bereiken, noodzakelijkerwijs voorafgaat de leer van God en Zijn Eniggeborene’.<sup>29</sup> Zonder de inhoudelijke verschillen met Athanasius groter te maken dan ze zijn,<sup>30</sup> is wel duidelijk, dat Origenes de Bijbel toch meer benadert als boek van wereldbeschouwing voor de waarheidzoekende mens die daarbij de Logos nodig heeft, terwijl Athanasius de Bijbel meer omschrijft als het boek van Gods heilsplan waarin Hij als Verlosser komt tot de sterfelijke mens. Ook valt op hoe Origenes de centrale inhoud van de Schrift veel breder ziet. Athanasius concentreert de uitleg op de menswording van het Woord Gods om de mens heil te brengen, terwijl Origenes in meer algemene zin de dingen van de onzichtbare wereld evenzeer tot de kern ziet behoren.<sup>31</sup> Voor wat betreft de vraag hoe Athanasius zelf zijn verhouding jegens Origenes heeft gezien, kan alleen vastgesteld worden dat hij Origenes in positieve zin noemt als één van de kerkleraars die de gelijkheid van de Logos met de Vader heeft geleerd en daarmee een wegbereider is voor de belijdenis van Nicea.<sup>32</sup>

Terwijl Athanasius in deze christologische uitleg van het O.T. de lijn van het N.T. en de Kerkvaders volgt, zien we hem binnen deze lijn wel in zijn eigen leven een ontwikkeling doormaken, waarin de ene inhoud nader gepreciseerd wordt. In *Orationes contra Arianos* III.29 noemt Athanasius ook Christus de ene inhoud van de gehele Schrift, maar dan wel in tweeëlei aspekt: als de Zoon van God vóór Zijn incarnatie enerzijds en de Zoon van God in Zijn vleeswording anderzijds:

Dit nu is het beginsel en karakter van de Heilige Schrift, dat zij, zoals we reeds dikwijls zeiden, tweeërlei boodschap over de Heiland bevat; 1. dat Hij altijd God was en Zoon is, als Woord en uitstraling en Wijsheid van de Vader; 2. dat Hij later om onzentwil het vlees heeft aangenomen uit de maagd Maria, de moeder Gods, en mens geworden is. En dit beginsel kan men vinden uitgedrukt door heel de geïnspireerde

<sup>29</sup> *De Principiis* IV 2,7 (Görgemanns-Karpp 722): εἰς δὲ τὰ περὶ τῶν ψυχῶν, οὐκ ἄλλως δυναμένων τῆς τελειότητος τυχεῖν χωρὶς τῆς πλουσίας καὶ σοφῆς περὶ θεοῦ ἀληθείας, τὰ περὶ θεοῦ ἀναγκάως ὡς προηγούμενα τέτακται καὶ τοῦ μονογεβοῦς αὐτοῦ.

<sup>30</sup> Immers is ook bij Origenes zijn wereldbeschouwing nauw verbonden met het heilsplan van God. M. Harl, *Philocalie 1-20: Sur les écritures et la lettre sur l'histoire de Suzanne* (Sources Chrétiennes 302) Parijs 1983, omschrijft Origenes' visie als: ‘Le sens des Ecritures est ‘le dessein’ de Dieu qui se réalise par l’incarnation de son verbe dans le monde. Le sens des textes est le vouloir salutaire de Dieu, le plan de salut’ (79). Zie ook K. Anatolios, ‘Theology and Economy in Origen and Athanasius’, in: W.A. Bienert en U. Kühneweg (ed.), *Origeniana Septima*, Leuven 1999, 165-171.

<sup>31</sup> L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments*, Jena 1869, 51-52; H.J. Sieben, ‘Herméneutique de l’ exégèse dogmatique d’ Athanase’, in: C. Kannengiesser (ed), *Politique et Théologie chez Athanase d’ Alexandrie*, Parijs 1973, wijst er dat volgens Origenes de Schrift meerdere mysterieën doorgeeft, terwijl Athanasius spreekt over de ene unieke waarheid van de verschijning van het vleesgeworden Woord tot onze zaligheid (209, 210). Sieben benoemt dit verschil zelfs als het fundamentele verschil tussen de discipel en de meester (la différence fondamentale entre le disciple et le maître). B. de Margerie, *Introduction à l’ histoire de l’ exégèse I*, Parijs 1980, stemt met deze conclusie in: ‘Cette réduction du sens et du contenu de l’ Ecriture au mystère du Christ marque la différence fondamentale entre Athanase et Origène’ (140).

<sup>32</sup> W.A. Bienert, ‘Athanasius von Alexandrien und Origenes’, in: *Studia Patristica XXVI* (ed. E.A. Livingstone), Leuven 1993, 363-364; C. Kannengiesser, ‘Das Vermächtnis des >fleissigen< Origenes zur Theologie des Athanasius’, in: W.A. Bienert en U. Kühneweg (ed.), *Origeniana Septima*, Leuven 1999, 173-184.

Schrift heen, zoals de Heere zelf gezegd heeft: Doorzoekt de Schriften, want zij getuigen over Mij.<sup>33</sup>

Het is slechts ter zijde als we even stilstaan bij de omschrijving van Maria als ‘moeder Gods’ in dit citaat. Buiten de *EP* schrijft Athanasius in zijn werken viermaal aan Maria het epitheton ‘moeder Gods’ toe.<sup>34</sup> Alle keren in de *Orationes contra Arianos*. Athanasius wekt de indruk deze titel te gebruiken om juist op momenten dat de menswording van Christus naar voren komt, te benadrukken dat Hij tevens waarachtig God bleef. Anders gezegd: de titel ‘moeder Gods’ heeft een christologische spits, niet zozeer een mariologische.<sup>35</sup> Dit zien we precies zo bij de enige plaats in de *EP* waar Athanasius deze titel gebruikt. Bij Ps. 84,11 omschrijft hij Maria als ‘moeder Gods en altijd maagd’.<sup>36</sup> En dat om aan te geven dat Hij die uit een vrouw geboren werd, waarachtig God is. Maar we laten dit onderwerp verder rusten, want het gaat ons om de door Athanasius naar voren gebrachte dubbele *scopus*. In de *Epistulae ad Serapionem* keert deze dubbele *scopus* weer terug: ‘Daarom is het nodig ook uit deze plaats te laten zien hoezeer zij dwalen, omdat zij *de scopus* (σκοπός) van de Heilige Schrift niet kennen’ (II.7). Even later omschrijft Athanasius deze *scopus* als volgt: ‘Wie in de Schrift leest, moet onderscheiden, wanneer zij spreekt over de Godheid van de Logos en wanneer zij over Zijn mensheid spreekt, opdat wij niet het ene voor het andere nemen en dwaze redeneringen opzetten, zoals de Arianen gedaan hebben’ (II.8). Deze visie op ‘de boodschap’ van de Schrift is ook te ontwaren in zijn apologetische geschriften<sup>37</sup> en in zijn *Paasbrieven*.<sup>38</sup> Als Athanasius spreekt over *de scopus* (σκοπός)

<sup>33</sup> PG 25, 385 A 8-14: Σκοπὸς τοίνυν οὗτος καὶ χαρακτὴρ τῆς ἁγίας Γραφῆς, ὡς πολλάκις εἶπομεν, διπλῆν εἶναι τὴν περὶ τοῦ Σωτῆρος ἐπαγγελίαν ἐν αὐτῇ: ὅτι τε αἰεὶ Θεὸς ἦν καὶ Υἱὸς ἔστι, Λόγος ὢν καὶ ἀπαύγασμα καὶ σοφία τοῦ Πατρὸς: καὶ ὅτι ὕστερον, δι’ ἡμᾶς σάρκα λαβὼν ἐκ Παρθένου τῆς Θεοτόκου Μαρίας, ἄνθρωπος γέγονε. Καὶ ἔστι μὲν τοῦτον εὐρεῖν διὰ πάσης τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς σημαίνοντων, ὡς αὐτὸς ὁ Κύριος εἶρηκεν: Ἐρευνᾶτε τὰς Γραφάς, ὅτι αὐταὶ εἰσὶν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ.

<sup>34</sup> Müller, 650. Zie hierover ook E.P. Meijering, *Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer I*, Amsterdam 1996, 142. De *EP* ondersteunt de these van Meijering, tegenover Kannengiesser, dat de uitdrukking ‘moeder Gods’ aan Athanasius bekend was.

<sup>35</sup> ‘This title (θεοτόκος) was intended to express a christological rather than a Mariological truth. It was meant to assert that, although Deity as such is impassible, the humanity which was properly the subject of the experience of human birth was totally appropriated by Deity; Mary was not, therefore, the mother of a man indwelt by god, but of one who was personally and essentially God, G.W.H. Lampe, ‘Christian theology in the patristic period’, in: H. Cunliffe-Jones (ed.), *A History of Christian Doctrine*, Edinburgh 1978, 128.

<sup>36</sup> PG 27, 373 A 8-10.

<sup>37</sup> W. Schneemelcher, ‘Der Schriftgebrauch in den >Apologien< des Athanasius’, in: M. Brecht (ed.) *Text-Wort-Glaube*, Berlin 1980. Hij wijst beslist de these af die door Ed. Schwarz (*Zur Geschichte des Athanasius*, repr. Berlin 1959) naar voren is gebracht als zou Athanasius in zijn apologetische geschriften zijn exegete laten leiden door het doel zijn lezers met een massa van Bijbelcitataten naar zijn kant te trekken. Schneemelcher laat zien, hoe Athanasius de veelheid van teksten belicht vanuit de ene *scopus*.

<sup>38</sup> P. Merendino, *Paschale Sacramentum*, Münster 1964. Zie voor deze *scopus* van Athanasius verder: J.D. Ernest, ‘Athanasius of Alexandria: the Scope of Scripture in polemical and pastoral context’, in: *Vigiliae Christianae* 47 (1993), 341-362; A. Louth, ‘Reason and revelation in saint Athanasius’, in: *Scottish Journal of Theology*, 23 (1970) 390-393; B. de Margerie, *Introduction à l’histoire de l’exégèse I*, Parijs 1980, 139-144; T. E. Pollard, ‘The exegesis of Scripture and the Arian controversy’, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 41 (1958-59) 422-425; H. J. Sieben, ‘Herméneutique de l’exégèse dogmatique d’Athanasius’, in: C. Kannengiesser (ed.), *Politique et Théologie chez Athanasius d’Alexandrie*, Parijs 1973, 205-214. P. Widdicombe, *The Fatherhood of God from Origin to Athanasius*, Oxford 1994, 156-158.

van de Schrift bedoelt hij hetzelfde als wat Irenaeus omschreef als de *hypothesis* van de Schriften en Tertullianus als de *ratio* van de Schrift.<sup>39</sup> *De scopus* geeft enerzijds aan wat de werkelijkheid is die door de woorden wordt aangeduid en omschrijft anderzijds het hoofddoel waarnaar ze verwijzen. Deze twee betekenissen van ‘*scopus*’ kunnen moeilijk van elkaar losgemaakt worden: het is immers de werkelijkheid waaraan de woorden zijn verbonden die de richting van hun betekenis bepaalt. Als Athanasius dus spreekt over ‘*de scopus*’ (σκοπός) van de Schrift, kan dat in een bredere zin het verwijzingskader aangeven waarbinnen de Schrift juist wordt verklaard, of in een diepere zin de werkelijke betekenis van de tekst aangeven die wordt gezien als de uitlegger niet alleen kijkt naar de geschreven woorden, maar daar door hen heen kijkt naar de realiteit waarheen de Schrift verwijst.<sup>40</sup> Het vaststellen van *de scopus* is dus niet een willekeurige keuze van een hermeneutische principe, maar een binden van de uitleg van de tekst aan de werkelijkheid waarheen de tekst ter verwijzing is bedoeld: dus juist om aan de tekst recht te doen. Tegelijk heeft deze ‘twee-heid’ in zowel tekst als daaraan verbonden werkelijkheid ook een verankering in de wijze waarop God het verlossingswerk voor de mens tot stand heeft gebracht. Athanasius geeft aan dat de Verlosser werkelijk God moest zijn om ons het goddelijke leven te kunnen geven, en dat Hij werkelijk mens moest zijn om zo met ons verbonden te zijn dat Hij voor ons de zonde en de dood kon overwinnen. Hier komt uit de voltrekking van de verlossing de dubbele werkelijkheid van de Verlosser naar voren, die daarom ook de dubbele *scopus* vormt van de Schrift, die immers naar deze dubbele werkelijkheid van Christus verwijst.<sup>41</sup> Overigens komt deze latere, in de *Orationes contra Arianos* voorkomende, dubbele *scopus* duidelijk voort uit de eerste (in de *EP* aanwezige) *scopus* en is opgeroepen door de Ariaanse strijd. De Arianen pasten immers de Messiaanse teksten toe op de Zoon van God zonder zich af te vragen of het ging over de Zoon van God naar Zijn wezen of de Zoon van God in Zijn vleeswording. Het gevolg daarvan was, dat aan Christus naar Zijn Godheid tekort werd gedaan. Om die dwaling te vermijden scherpt Athanasius *de scopus* aan. Maar ook met deze precisering blijft de Zoon van God die tot onze Verlosser werd door mens te worden, *de scopus* van de Schrift. Terwijl zo enerzijds tussen *EP* en *Orationes contra Arianos* een ontwikkeling is waar te nemen wat betreft *de scopus*, is er ook een opvallende overeenkomst in woordgebruik. In de *EP* is sprake van de goddelijke Schriften waarin overal Christus is te vinden (τὰς θείας Γραφάς· ἐν αἷς ἀπανταχοῦ ἔστιν εὑρεῖν Χριστὸν), terwijl *Or.c.Ar.* III.29 stelt dat Christus is te vinden in de gehele geïnspireerde Schrift (Καὶ ἔστι μὲν τοῦτον εὑρεῖν διὰ πάσης τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς). Opvallend is, dat Athanasius beide keren spreekt over het ‘vinden’ (εὑρεῖν) van Christus in de Schrift. En dan bij beide keren het omvattende karakter van Christus aanwezigheid in de Schrift naar voren brengt (ἀπανταχοῦ en διὰ πάσης). Deze twee, zowel in *EP* als in

<sup>39</sup> Bij hen allen was het de bedoeling om zo ‘to discover, to preach and teach, the burden, the purport, the drift, the central message of the Bible’ (*Cambridge History of the Bible* I, 452).

<sup>40</sup> T.F. Torrance, *Divine Meaning*, Edinburgh 1995, 235-244. Zie over de σκοπός ook F. M. Young, *Biblical exegesis and the formation of christian culture*, Cambridge 1997, 29-45; A. Martin, *Athanase d’Alexandrie et l’Eglise d’Egypte au IV<sup>e</sup> siècle (328-373)*, Rome 1996, 688-694. Athanasius gebruikt σκοπός in navolging van Origenes die de term, voor zover bekend, als eerste in deze toepassing naar voren brengt, zie J. Sieben, ‘Herméneutique Athanasienne’, 206.

<sup>41</sup> *Or.c.Ar.* II. 70. Zie K. Anatolios, *Athanasius. The coherence of his thought*, Londen 1998, 138-140.

*Or.c.Ar.* voorkomende, zaken, geven daarmee aan hoe enerzijds Christus wel overal in de Schrift aanwezig is, maar dat Hij daar wel gevonden moet worden, d.w.z. dat er gezocht moet worden. De christologische uitleg ligt niet eenvoudig aan de oppervlakte, maar wil door onderzoek aan het licht gebracht worden.<sup>42</sup>

In deze *scopus* als grondregel voor de exegese geeft aan Athanasius aan hoe het woord van de Schrifttekst gebonden is aan de werkelijkheid van de Godsopenbaring in de menswording van Zijn Zoon tot verlossing van het menselijk geslacht. De Schrift geeft zich dan ook pas in haar rechte betekenis prijs, als zij wordt uitgelegd met het oog op en vanuit de werkelijkheid van Gods openbaring waarheen de Schrift als woord verwijst. Die werkelijkheid is de menswording van de Zoon van God, die waarachtig God was en bleef, maar middels de menswording zich verbond met het menselijk geslacht om dat van het verderf te redden. Dus als Athanasius stelt, dat overal in de Schrift Christus wordt gevonden, dan dringt hij de Schrift geen principe op dat haar intrinsiek vreemd is, maar dan stelt hij alleen dat de Schrift moet worden uitgelegd binnen de werkelijkheid van Gods openbaring aan de wereld waarheen de Schrift verwijst en waarvan zij de schriftelijke vastlegging is.<sup>43</sup> C.G. Stead heeft zich over deze *scopus* van Athanasius kritisch uitgelaten, omdat zo andere wezenlijke themata van de Schrift, zoals de Tien Geboden, buiten de boot vallen.<sup>44</sup> Hiervan kan gezegd worden dat de *scopus* bij Athanasius in ieder geval niet zo functioneert. Bij hem dient de *scopus* niet om het aantal themata van de Schrift in te perken, maar om de werkelijkheid te omschrijven waarbinnen al die themata hun plaats hebben, namelijk de werkelijkheid van God die in Christus onze wereld is binnengekomen om de mens te verlossen.

### 1.2 De Schrift heeft een eigen (godelijke) spraak.

In de *Expositiones in Psalmos* komen meer dan 350 Bijbelcitaten voor, waarvan ruim 130 uit het O.T. en ongeveer 220 uit het N.T. Gemiddeld betekent dit 2 à 3 citaten per Psalm. Dit geeft aan, dat Athanasius de Psalmen niet alleen binnen het kader van de betreffende Psalm verklaart, maar dat het geheel van de Schrift voluit meeklinkt. Dit Schrift-met-Schrift-vergelijken was in de Vroege Kerk een veel gebruikt exegetisch instrument.<sup>45</sup> Interessant is daarbij de vraag hoe Athanasius tot zijn keuze van die andere Schriftwoorden komt om middels hen de betreffende tekst te verklaren. In de

<sup>42</sup> 'Certes, il ne faut pas l' oublier, cette double annonce est *skopos* pour Athanase, cela veut dire qu' elle correspond pour le moins à l'intention secrète de l'Esprit scriptuaire. Elle ne saute pas aux yeux en tous les passages. Il faut scruter et chercher', Sieben, 'Herméneutique Athanasienne', 213.

<sup>43</sup> 'Pour Athanase, comme pour Jean et Paul, ce contenu christique n'est pas projeté de l'extérieur et comme importé dans l' Ecriture. Au contraire, le 'double message' constitue pour lui l'annonce interne et centrale de la Bible. En d'autres termes, l'Ecriture comme un tout n'aurait aucun sens hors de la communication d'un tel message-clé', De Margerie, *Introduction*, 141.

<sup>44</sup> 'Dass diese zweifache Kenntnis der Kern oder Höhepunkt der heiligen Schrift sei, muss nicht verneint werden; selbstverständlich jedoch ist die göttliche Absicht der Schrift mit diesem Bekenntnis nicht erschöpft; wozu sonst die zehn Gebote?', 'Athanasius als Exeget', in: J. van Oort en U. Wickert (ed.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, 177. Zie over de verhouding *scopus*-Schrift ook P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* bd.2, Göttingen 1999, 304-321.

<sup>45</sup> Zie J.L.Koole, *De overname van het O.T.*, 152-163, voor het gebruik van deze methode bij de apostolische vaders, de apologeten en Irenaeus; zie J.N.B. Carleton Paget, 'Christian exegesis', *HBOT* 529-531 voor het gebruik bij Origenes.

EP blijkt hij die andere teksten in de Schrift vooral te zoeken via overeenkomende woorden en overeenkomende beelden. Als Athanasius de verklaring van een woord zoekt, dan zoekt hij een parallel woord elders in de Schrift of een parallel beeld dat door dat betreffende woord wordt opgeroepen. Daarbij is het niet van belang of het overeenkomende woord staat in Genesis of in de Openbaring: de gehele Schrift blijkt potentieel verklaring te kunnen bieden. Als voorbeeld kan dienen de uitleg van Ps. 5,12: ‘Gij zult bij hen wonen’. Athanasius komt via het beeld van het ‘wonen’ terecht bij Joh. 14,23 waar Christus belooft: ‘Zo iemand Mij liefheeft, die zal Mijn Woord bewaren; en Mijn Vader zal hem liefhebben, en Wij zullen tot Hem komen, en zullen woning bij hem maken’. Vanuit deze (door het beeld van het wonen opgeroepen) overeenkomst kan hij Ps. 5,12 verklaren met:

Want Hij en de Vader zullen komen en woning bij hem maken.<sup>46</sup>

Het is duidelijk, dat Athanasius de verbinding niet legt via een zelfde woord (in LXX is sprake van κατασκηνώσεις, terwijl in Joh. 14 sprake is van μονὴν ποιησόμεθα), maar via een zelfde opgeroepen beeld van God die woning maakt. Deze wijze van verbinding leggen met andere Schriftverzen om tot de juiste uitleg te komen is ook veelvuldig in Athanasius’ andere werken te vinden. Zie bijvoorbeeld *Ep.ad Serap.* II.4, waar Athanasius Jes. 45,14 citeert: Zij zullen een smeking tot U opzenden, zeggend, God is in U, en er is geen God dan Gij’ (LXX). Athanasius vraagt zich af wie is dan die God die in God is. Ten antwoord komt hij bij Joh. 14,11: Geloof Mij, dat Ik in de Vader ben, en de Vader in Mij’. Deze voorbeelden kunnen de indruk wekken als zou Athanasius zich bij zijn exegetische laten leiden door (willekeurig) opkomende woord-overeenkomsten en/of beeldassociaties. Dit blijkt echter geenszins het geval te zijn. Overduidelijk brengt Athanasius een selectie aan binnen de teksten die via wooreenkomst en/of beeldassociatie in aanmerking zouden komen als parallelplaats. Deze selectie verricht hij op grond van overwegingen die opkomen vanuit de inhoud en de context. Als hij bijv. nadenkt over Ps. 2,3: ‘Laat ons hun banden verscheuren’, dan roepen die banden bij hem het beeld op van een net. Dat net doet hem denken aan het koninkrijk der hemelen, want er staat geschreven: ‘Het koninkrijk der hemelen is gelijk aan een net’. Deze beeldassociatie lijkt op het eerste gezicht willekeurig, maar is het niet. Want Athanasius citeert vlak vóór deze uitleg Hand. 4. Daar noemt Petrus Psalm 2 als een profetie die vervuld is in de Joodse Schriftgeleerden die zich niet aan Christus’ Koningschap willen onderwerpen: door niet het Koninkrijk van God in te willen zijn zij de mensen van Ps. 2 die de banden van zich werpen.<sup>47</sup> Zo blijkt de beeld-associatie verbonden te zijn aan de inhoudelijke (heilshistorische) vervulling van de tekst. Beter gezegd: de gebeurtenis uit het heilsplan waarin de betreffende psalm tot vervulling is gekomen vormt mede het kader waarbinnen de associaties gezocht worden.

Naast overwegingen van de vervulling van de Psalm in het N.T. om daarmee de woordovereenkomst en/of beeldassociatie te reguleren, blijkt ook de context binnen de

<sup>46</sup> PG 27, 76 B 13-14: Αὐτος γὰρ ἐλεύσεται καὶ ὁ Πατήρ, καὶ μονὴν παρ’ αὐτῷ ποιήσονται.

<sup>47</sup> PG 27, 65 A 2-7: Συνήχθησαν κατὰ τοῦ Κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ, λέγοντες· Διαρρήξωμεν τοὺς δεσμοὺς αὐτῶν. Οὐ γὰρ ἤθελον εἶσω τῆς ἱεράς γενέσθαι σαγήνης, περὶ ἧς γέγραπται· Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν σαγήνη.

betreffende Psalm van groot belang te zijn. Bijvoorbeeld bij Ps. 27,3: 'Ruk mij niet weg met de zondaren'. Athanasius verklaart de zondaren als de Joden, omdat Christus tot hen sprak in Joh. 8, 24: 'Indien u niet gelooft, dat Ik het ben, zo zult Gij in uw zonden sterven'<sup>48</sup>. Ook hier kan de eerste indruk zijn die van willekeur. Athanasius heeft echter voor deze associatie van de zondaren uit Ps. 27 met de Joden uit Joh. 8 als bijkomend argument het vervolg van Ps. 27,3: 'Die van vrede spreken met hun naaste, maar kwaad is in hun hart'. Athanasius wijst er dan op, dat het de Joodse geleerden waren die zeiden: 'Goede Meester, terwijl hun hart er op uit was om Jezus te doden'.<sup>49</sup> Zo blijkt de context van de Psalm te kunnen duiden op een bepaalde episode of werk van Christus. Van daar uit kan ook een ander vers uit die Psalm op die episode of dat werk betrokken worden. Dit is mede bepalend bij de selectie van de juiste woord- of beeldovereenkomst. Deze wijze van Schriftuitleg is in beginsel bij de apostelen reeds te vinden. Petrus geeft daarvan in zijn eerste brief een voorbeeld. In 2,6 geeft hij eerst een citaat uit Jesaja 28,16 (LXX): 'Zie Ik leg in Sion een uiterste hoeksteen, Die uitverkoren en dierbaar is; en: Die in Hem gelooft, zal niet beschaamd worden'. Vervolgens komt hij via het beeld van de steen/ rots op Psalm 118,22: 'De steen die de bouwlieden verworpen hebben, Deze is geworden tot een hoofd des hoeks'. En vervolgens voegt hij daaraan toe Jesaja 8,14: 'Hij zal u zijn tot een steen des aanstoots, en een rots der ergernis'. Zo ontstaat er een trits Jesaja-Psalm-Jesaja met als verbindende schakel het woord steen/rots. De op grond van woord/beeld met elkaar verwante teksten blijken geselecteerd vanuit een geestelijke bedoeling: om eerst te laten zien de grote waarde van Christus als hoeksteen en vervolgens hoe reeds vanouds geprofeteerd is, dat het oude verbondsvolk uit ergernis zich van die hoeksteen zou afkeren. Deze geestelijke bedoeling kan middels deze teksten worden doorgegeven, omdat de teksten intrinsiek met elkaar verbonden zijn in de persoon van Christus die op al deze plaatsen met de steen bedoeld is.

Deze methode was niet onbekend aan de synagoge, waar de prediker eerst een gedeelte las uit de Pentateuch, en deze vervolgens verbond met een daarop lijkende of ongeveer gelijk klinkende passage vanuit de Profeten en de geschriften. Deze methode, die ook veelvuldig in de Talmoed te vinden is, wordt *charaz* genoemd.<sup>50</sup> Deze *charaz* was in de synagoge sterk verbonden aan de overeenkomende klank. Hiertegenover moet erop gewezen worden hoe zij bij de apostelen, en ook bij Athanasius veel meer gebonden is aan en bepaald wordt door de geestelijke inhoud van de betreffende gedeelten.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> PG 27, 149 C 3-6: 'Αμαρτωλούς τὸ τῶν Ἰουδαίων ἔθνος φησί, κατὰ τὸ εἰρημένον αὐτοῖς ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος· Ἐὰν μὴ πιστεύσητε, ὅτι ἐγὼ εἰμι, ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν ἀποθανεῖσθε.

<sup>49</sup> PG 27, 149 C 9-11: Τῶν λαλοῦντων εἰρήνην μετὰ τῶν πλησίων αὐτῶν. Τοῦτό φησιν, ὅτι, διδάσκαλον καὶ ἀγαθὸν ἀποκαλοῦντες τὸν Σωτῆρα, κακὰ διελογίζοντο κατ' αὐτοῦ.

<sup>50</sup> E.E. Ellis, *Paul's use of the Old Testament*, Grand Rapids 1957, 48-51 en A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, Oxford 1889, herdr. Grand Rapids 1947, 449.

<sup>51</sup> E.E. Ellis, *Paul's use*, schrijft over Paulus gebruik van de *charaz*: 'Neither do Paul's combinations rest merely on the basis of a 'key-word'. Although a number of Pauline citations appear to be united under a *Stichwort*, the significance is far deeper than a verbal congruence. The recurrence of the *Stichwort* is perhaps a designed mnemonic, but at times it is only a natural coincidence in the subject matter. Certainly it is the sense element that is the basic for Paul. The verbal aspect is in the nature of effect rather than the underlying cause' (50). Zie voor het gebruik van deze methode in de Hebreënbrief: H. Löhr, "Heute, wenn ihr seine Stimme hört", in: M. Hengel en H. Löhr, *Schriftauslegung*, Tübingen 1994, 228-240.

Terwijl dus overwegingen van inhoud en context een begrenzing vormen, blijft staan, dat de woord- en beeld associatie een zeer belangrijk instrument is voor Athanasius. Voor deze wijze van verklaren van een woord of tekst geeft hij ook een belangrijk grondbeginsel aan. Athanasius ontwaart in de Schrift een eigen wijze om zich uit te drukken, een eigen taal, een eigen ‘spraak’.<sup>52</sup> Athanasius denkt bij deze regel niet aan eigenaardigheden op linguïstisch gebied, maar aan de eigen manieren waarop de Schrift spreekt over goddelijke en menselijke dingen. Hij geeft dat verschillende malen aan door te spreken over de ‘gewoonte van de Schrift’:

De goddelijke Schrift is gewoon om de lastering tegen God ongerechtigheid te noemen (Ps. 16,3),<sup>53</sup>

De Schrift heeft de gewoonte om te spreken van een wending in plaats van een verandering (Ps. 40,4);<sup>54</sup>

Omdat Jeruzalem in de heilige Schrift dikwijls Libanon genoemd wordt (Ps. 28,5).<sup>55</sup>

Hier blijkt dus het Schrift met Schrift vergelijken niet alleen te geschieden vanuit de ene boodschap van de Schrift (inhoud), maar ook vanwege de ene wijze van spreken in de Schrift (tekst). De Schrift heeft een eigen woordgebruik, een eigen manier van zeggen en uitdrukken. Deze manier van zeggen is de gehele Schrift eigen en doortrekt alle bijbelboeken. Deze ‘gewoonte van de Schrift’ als grondbeginsel voor de exegetische noemt Athanasius verschillende keren expliciet in zijn *Orationes contra Arianos*, bijvoorbeeld in III.30: ‘Het is de gewoonte van de Schrift om de mens te omschrijven met het woord ‘vlees’.<sup>56</sup> Ook in III.18: ‘De Heilige Schrift is gewoon de natuurlijke dingen als beeld en voorbeeld te noemen voor de mensen. Dat doet zij (Athanasius benadrukt de opzettelijke bedoeling van de Schrift in dezen) om met die natuurlijke dingen de bewuste wilsstrevingen van de mens te illustreren. Zo wordt dan duidelijk gemaakt dat hun handelwijze verkeerd of goed is’.<sup>57</sup> Voor een goede exegetische is dan ook nodig zich de eigen wijze van uitdrukken van de Schrift intensief eigen te maken. Hoe belangrijk dat is juist ook met het oog op de dogma’s van het geloof, laat Athanasius bijvoorbeeld zien in zijn *Ep.ad Serap.* I waar hij ingaat tegen hen die de Heilige Geest een schepsel noemen. Deze dwalenden beroepen zich op Amos 4,13 (LXX), waar God zegt: ‘Ik ben het die donder bewerk en geest schep’. Athanasius argumenteert ten antwoord als volgt:

Vertel ons dan, is er ergens een passage in de goddelijke Schrift waar naar de Heilige Geest eenvoudig wordt verwezen als ‘Geest’ zonder de toevoeging van ‘van God’, of ‘van de Vader’, of ‘Mijn’, of ‘van Christus Zelf’, of ‘van de Zoon’, of ‘van Mij’ (dat is

<sup>52</sup> T.F. Torrance, *Divine Meaning*, 237, spreekt zelfs over één van de meest opvallende karakteristieken van Athanasius’ exegetische. Hij laat zien hoe Athanasius verschillende woorden gebruikt om deze regel mee aan te geven, zoals *ἰδίωμα* (*Fragmenta in Job*; PG 27, 1344 B 12), *τάξις* (*Fragmenta in Lucam*, PG 27, 1397 D 1), *ἔθος* (*Or.c.Ar.* II 53; PG 26, 260 B 11) en *συνήθεια* (*Or.c.Ar.* II 17; PG 26, 181 C 7).

<sup>53</sup> PG 27, 105 D 10-11: Ἄδικίαν εἶωθεν ἢ θεία Γραφή καλεῖν τὴν κατὰ τοῦ Θεοῦ βλασφημίαν.

<sup>54</sup> PG 27, 197 A 2-4: Ἐθος γὰρ τῆ θεία Γραφῆ τὴν στροφὴν ἀντὶ τῆς μεταβολῆς τιθέναι.

<sup>55</sup> PG 27, 152 D 9-10: διὰ τὸ ὀνομάσθαι πολλακίς ἐν τῆ θεία Γραφῆ Λίβανον τὴν Ἱερουσαλήμ.

<sup>56</sup> PG 26, 388 C 2-3: τῆς Γραφῆς ἔθος.

<sup>57</sup> PG 26, 360 C 9-361 A 4: Ἐθος τῆ θεία Γραφῆ. Zie hierover T.E. Pollard, ‘The Exegesis of Scripture and the Arian controversy’, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 41 (1958/1959) 414 - 429.

‘van God’), of met het bepaald lidwoord, zodat Hij niet eenvoudig ‘Geest’ genoemd wordt maar ‘de Geest’, de term ‘Heilige Geest’, of ‘Trooster’, of ‘van de Waarheid’ (dat is van de Zoon die zegt ‘Ik ben de Waarheid’) - dat, juist omdat u hebt gehoord het woord ‘geest’, u neemt het alsof het verwijst naar de Heilige Geest? ... Om samen te vatten, tenzij het bepaald lidwoord erbij staat of de bovengenoemde toevoeging, kan het niet verwijzen naar de Heilige Geest.<sup>58</sup>

Rondom de goddelijkheid van de Zoon brengt Athanasius opvallend genoeg precies dezelfde ‘eigen gewoonte van de Schrift’ naar voren. Als de Arianen op grond van Spr. 8,22 (‘De Heere schiep Mij als een begin van Zijn wegen’, LXX) stellen, dat de Zoon dus een schepsel is, brengt Athanasius naar voren dat het beeldspraak is en hij verklaart dan: ‘Dit is zo het spraakgebruik van de Schrift’ (Καὶ τοῦτο ἕθος ἐστὶ τῆ θείας Γραφῆς).<sup>59</sup> Athanasius gebruikt hier zijn kennis van de eigen wijze waarop de Schrift over de zaken spreekt om een foute exegese aan het licht te brengen, ja vooral om daarmee een geloofsdwaling die zich op de Schrift beroept te bestrijden. Hiermee is het grote belang van het kennen van deze eigen spreekwijze van de Schrift aangegeven voor wat betreft de geloofsinhoud. In de *EP* daarentegen gebruikt Athanasius zijn kennis van de eigen spreekwijze van de Schrift vooral om via overeenkomende woorden en beelden de Psalm haar eigen inhoud te laten prijsgeven. Een dergelijk aanvoelen van de eigen spreekwijze van de Schrift kan alleen als iemand zeer goed thuis is in de Schrift. De geschriften van Athanasius leggen er klaar getuigenis van af, dat hij, in het voetspoor tredend van Origenes, tot in de meest onbekende partijen van het O.T. zeer vertrouwd was met de Heilige Schrift.<sup>60</sup>

Waarop berust deze ene spreekwijze van de Schrift? Tot nu toe is dat, voor zover bekend, niet onderzocht door hen die deze regel van Athanasius’ exegese naar voren brengen.<sup>61</sup> Athanasius spreekt zich er ook niet nadrukkelijk over uit, maar het is wel zeer opmerkelijk, dat van de 12 maal dat in de *EP* aan de Schriften het predikaat goddelijk wordt toegevoegd,<sup>62</sup> dit 10 maal<sup>63</sup> geschiedt in het kader van een woordvergelijking met een ander deel van de Schrift. Athanasius brengt dus de goddelijkheid van de Schrift vooral ter sprake rondom de eigen wijze van uitdrukken en spreken van de Schrift. Hier ligt duidelijk een verband: de goddelijkheid van de Schrift berust immers op het feit dat God de ene Auteur is van de gehele Schrift. En zoals bij elk boek dat door één auteur geschreven is, heeft ook de Schrift een inwendige verwevenheid in gedachtengang en woordgebruik. Het eigen karakter, de eigen stijl, het eigen

<sup>58</sup> *Ep.ad Serap.* I. 4. Zie hierover ook Pollard, ‘The Exegesis of Scripture’, 424.

<sup>59</sup> *Or.c.Ar.* II.53 (PG 26, 260 B 11).

<sup>60</sup> Torrance schetst Athanasius in dezen: ‘He has so steeped himself in all the sacred Scriptures, assimilated their forms of speech and thought, and attained such a mastery of their general tenor, that he can quickly discern the distinctive slant of a particular passage and bring out its natural and proper meaning without artifice (*Divine Meaning*, 237).

<sup>61</sup> T.E. Pollard, die als eerste over deze hermeneutische regel van Athanasius publiceerde laat dit punt buiten beschouwing. Evenzo H.J. Sieben, T.F. Torrance, en G.C. Stead die na Pollard melding maken van deze regel.

<sup>62</sup> Bij Ps. 1,3 (PG 27, 61 C 9); 16,3 (PG 27, 105 D 10); 27,1 (PG 27, 149 C 1); 28,5 (PG 27, 152 D 9); 40,4 (PG 27, 197 A 3); 44,7 (PG 27, 209 C 8); 44,17 (pG 27, 213 B 7); 48,14 (PG 27, 228 A 9); 51,10 (PG 27, 248 B 11); 58,16 (PG 27, 268 B 7); 59,5 (PG 27, 269 B 9); 59,8 (PG 27, 269 D 6).

<sup>63</sup> Bij Ps. 44,17 en 58,16 wordt het predikaat goddelijk toegevoegd om de verhevenheid van de Bijbel te benadrukken.



woordgebruik, het eigen beeldgebruik van de Schrijver is op elke bladzijde op te merken. Zo benadert Athanasius de Bijbel als het ene Boek van de ene God, dat een volledige inwendige samenhang bezit niet alleen qua inhoud, maar ook qua wijze van uitdrukken. Hierbij doen de eeuwen die de verschillende bijbelboeken wat betreft ontstaanstijd van elkaar scheiden en ook het verschil dat er tussen de bijbelschrijvers bestond in ontwikkeling, aanleg en stijl, geen afbreuk. Athanasius benadert de Schrift niet vanuit de eigenheid van iedere bijbelschrijver, maar vanuit God als de ene Auteur door Wiens inspiratie de gehele Schrift één zelfde karakter, manier van spreken en wijze van uitdrukken heeft. Het is de roeping van de Schriftuitlegger om door zeer intensieve omgang met de Schriften gevoel te krijgen voor de eigen bedoeling die de ene Auteur heeft met bepaalde woorden en beelden die meerdere malen in de Schrift voorkomen. De woord- en beeld verbinding betekent dus niet, dat de uitlegger willekeurige verbindingen legt binnen de tekst, maar dat hij de bedoeling en gedachten van God als de ene Auteur tracht te leren kennen. Athanasius treedt hier in het voetspoor van Origenes, die aanspoort om de betekenis van een woord te zoeken door vergelijking met alle andere plaatsen in de Schrift waar dat woord voorkomt.<sup>64</sup> Maar er kan nog verder teruggedaan worden: rondom het Homerus-onderzoek was in Alexandrië door Aristarchus (217-145), bibliothecaris in Alexandrië, de stelling geformuleerd, dat de betekenis van een werk van een schrijver gevonden moet worden vanuit het werk van die schrijver zelf: 'Homerus moet uit Homerus verklaard worden'.<sup>65</sup> Daarmee zette Aristarchus het onderzoek in naar het eigen spraakgebruik van een auteur. In de christelijke Alexandrijnse traditie krijgt deze regel veel gewicht binnen het ene goddelijke auteurschap van de Schrift. Deze oorzaak-en-gevolg relatie tussen Gods auteurschap en de ene spreekwijze van de Schrift treedt ook naar voren in samenhang met de inspiratie van de Schrift. Tweemaal gebruikt Athanasius in de *EP* het woord 'door God geïnspireerd' (θεόπνευστος):

Christus wordt in de door God geïnspireerde Schrift vergeleken met een boom (Ps. 1,3),<sup>66</sup>

Land noemt hij de door God geïnspireerde Schrift, waarin de rijkdom der heiligen is, d.w.z. de beloften (Ps. 36,3).<sup>67</sup>

Bij Ps. 36 wil het gebruik van θεόπνευστος de diepte en rijkdom van de Schrift aangeven, maar bij Ps. 1 wordt de inspiratie van de Schrift naar voren gebracht in verband van de eenheid in spreekwijze van de Schrift. Dat blijkt voor Athanasius een cruciaal beginsel te zijn bij de uitleg: de Schrift heeft God als de ene Auteur, waardoor de Schrift een eenheid vormt in wijze van uitdrukken en in woordgebruik. In deze eenheid valt het verschil tussen O.T. en N.T. weg. Natuurlijk las Athanasius door zijn

<sup>64</sup> *Peri Archon* IV.3.5 (Görgemanns-Karpp, 746.6-8): καὶ ὅση δύναμις ἐξιχνεύειν ἀπὸ τῶν ὁμοίων φωνῶν τὸν πανταχοῦ διεσπαρμένον τῆς γραφῆς νοῦν.

<sup>65</sup> Ὁμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν. Zie R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963, 41-46.

<sup>66</sup> PG 27, 61 C 3-4: ὁ Χριστὸς ἀναγράφεται ἐν τῇ θεοπνεύστῳ Γραφῇ.

<sup>67</sup> PG 27, 177 A 5: Γῆν λέγει τὴν θεόπνευστον Γραφὴν, ἐν ἣ ὁ πλοῦτος τῶν ἁγίων, τουτέστιν αἱ ἐπαγγελίαι.

gebruik van de LXX zowel O.T. als N.T. in het Grieks en kon daardoor gemakkelijker tot woordovereenkomsten komen.<sup>68</sup>

Dit ervaren van O.T. en N.T. als de ene Heilige Schrift van God was overigens enkele eeuwen eerder voorafgegaan door de ervaring van het O.T. als de ene Heilige Schrift. En ook die ervaring heeft te maken met de LXX. In de LXX werden immers voor het eerst de afzonderlijke geschriften van Mozes, David en de profeten aaneen gevoegd als tezamen vormend de ene canon. Zo werden ze tot de ene Heilige Schrift. Als later de Griekse apostolische geschriften eraan worden toegevoegd vormen deze geschriften met de LXX tezamen de ene Heilige Schrift van God.<sup>69</sup>

Athanasius verbindt doorlopend teksten uit beide Testamenten als uit één boek genomen. Dat kan hij, omdat de God van het nieuwe verbond Dezelfde is als van het oude verbond.<sup>70</sup> Athanasius omschrijft het zelf als volgt: ‘Hij die op deze wagen van tienduizendtallen rijdt is de Heere Zelf, Die ook op de heilige berg Sināi de wet heeft gegeven. Hij is het ook die zich in de hoogte heeft verheven, dat is de hoogte van het kruis’.<sup>71</sup> Dus de eenheid van woord en uitdrukking in de Schrift tussen de beide Testamenten wortelt ten diepste in de werkelijkheid van de ene God die als auteur van de gehele Schrift altijd Dezelfde is. Hiermee blijkt de ene spreek- en uitdrukkingwijze van de Schrift haar oorsprong te hebben in God Die Dezelfde blijft. Anders gezegd: de eenheid van de Schrift is gevolg van de onveranderlijkheid van de God Die haar Auteur is. Alle mogelijke verschillen tussen de ver uit elkaar liggende eeuwen waarin de Bijbelboeken zijn geschreven, alsook de verschillen tussen de bijbelschrijvers fungeren slechts in de marge, omdat alle schrijvers geleid werden door God die, eeuwig zijnde, alle tijden Dezelfde is en daarmee de Schrift haar karakter van éénheid geeft. Dat blijkt, als we bijv. letten op de uitleg van Athanasius bij Ps. 101,27. Daar noemt hij God de eeuwige God.<sup>72</sup> Athanasius stelt dan als contrast tegenover Gods eeuwigheid de hemelen als het indrukwekkendste werk der schepping, welke toch ‘ten onder zullen gaan en in een betere gestalte veranderd zullen worden’. Het is opvallend dat als Athanasius in *Or.c.Ar.* I.35-36 de onveranderlijkheid van God aan de orde stelt, hij dan juist het vers citeert uit Ps.101 waar hij ook in de *EP* nadrukkelijk de eeuwigheid van God naar voren brengt! In I.36 staat: ‘Betrouwbaarder zijn de heilige (bijbelschrijvers), en vooral de Heere zelf, boven de boosaardigheid der goddelozen: in de genoemde passage uit de Psalmen (namelijk Ps. 101,27) immers toont de Schrift, door de natuur van al het gewordene en van heel de schepping, aangeduid als ‘hemel en aarde’, veranderlijk te noemen en de Zoon daar niet toe te rekenen, dat Hij allerminst een schepsel is, maar veeleer zelf al het andere verandert’.<sup>73</sup> Deze belijdenis van de onveranderlijkheid van God is voor Athanasius een zaak die van het hoogste belang is.

<sup>68</sup> T.E. Pollard, *The Exegesis of Scripture*, 425.

<sup>69</sup> Zie W. Aalders, *De Septuagint*, 75-77, 96-97.

<sup>70</sup> PG 27, 233 C 13-15: Μὴ νόμιζε ἕτερον εἶναι με, διὰ τὸ ἕτερα νομοθετεῖν σήμερον· ἀλλ’ αὐτὸς ἐκεῖνός εἰμι ὁ παρὰ Μωσῆ τὰ περὶ θυσιῶν νομοθετήσας (Ps.49, 7).

<sup>71</sup> PG 27, 297 C 3-6: Ὁ ἐν τούτῳ ὄν τῷ ἄρματι ἐποχοῦμενος τῶν μυριάδων αὐτὸς ἐστὶν ὁ Κύριος, ὁ καὶ ἐν τῷ Σινῶ τῷ ἀγίῳ ὄρει τὸν νόμον δούς. Αὐτὸς δὲ πάλιν ὁ εἰς ὕψος ἀναβάς, λέγει δὲ τὸ τοῦ σταυροῦ (Ps. 67, 18).

<sup>72</sup> PG 27, 432 A 3-4: Σὺ μόνος, φησὶν, ὦ Δέσποτα, τὸ ἀίδιον ἅτε Θεὸς ἔχεις.

<sup>73</sup> PG 26, 85 B 4-14.

Vooral in zijn *Orationes contra Arianos* neemt zij een cruciale plaats in. Athanasius schrijft:

Als immers nu in de Drieheid het godsbegrip volkomen (τελεία) is, en dit te belijden de ware en enige godsverering (θεοσέβειά), dan moet dit, wat immers het goede en de waarheid is, altijd zo geweest zijn. Anders zou het goede en de waarheid er later bij gekomen zijn en zou de volheid van het godsbegrip (τὸ τῆς θεολογίας πλήρωμα) ontstaan door toevoeging. Het moet dus eeuwig (ἀίδιως) zo geweest zijn; en als het niet eeuwig zo was, dan zou het ook nu niet zo moeten zijn, maar zo als gij aanneemt dat het van het begin was. D.w.z. dan zou er ook nu geen Drieheid moeten zijn. Maar geen christenmens kan zulke ketterse gedachten verdragen. Dit past immers de Grieken, een geworden (γεννητῆν) Drieheid in te voeren en Haar met het geworden (τοῖς γεννητοῖς) gelijk te stellen. Bij het geworden kan men van vermindering (ἐλλείψεις) en van toevoeging (προσθήκας) spreken. Het geloof der christenen echter weet, dat de zalige Drievuldigheid onveranderlijk (ἀτρέπτον) en volkomen (τελείαν) is en altijd aan Zichzelf gelijk (ἀεὶ ὡσαύτως).<sup>74</sup>

In I.35 herhaalt Athanasius het nog een keer: ‘Wat volkomen en volmaakt is kan niet minder of meer worden. Door vermindering zou het zijn volmaaktheid kwijtraken, bij vermeerdering zou het ooit niet volmaakt zijn geweest. Elk spreken van een verandering in God ondermijnt de belijdenis van Diens volmaaktheid’.<sup>75</sup> Terecht is opgemerkt dat voor Athanasius de onveranderlijkheid van God van het grootste belang is vanwege de betrouwbaarheid van de openbaring. Gods openbaring aan de wereld in Zijn Zoon is alleen betrouwbaar als de Vader onveranderlijk is, maar ook de Zoon onveranderlijk is en van daaruit de generatie van de Zoon uit de Vader eeuwig is.<sup>76</sup> Athanasius deelt deze nadruk op Gods onveranderlijkheid met Origenes.<sup>77</sup> In de *EP* blijkt nu dat dit diepe besef van Gods eeuwigheid en onveranderlijkheid bij Athanasius, naast deze meer dogmatische vrucht, ook een zeer belangrijke exegetische vrucht heeft opgeleverd: de gehele goddelijke Schrift heeft één eigen spraak en uitdrukkingwijze, die je nauwkeurig moet onderzoeken om achter de betekenis en bedoeling van de Schrift te komen.

Deze onveranderlijkheid van God is wel benoemd als een door de kerkvaders overgenomen platoonse gedachte.<sup>78</sup> Anderen hebben er echter terecht op gewezen dat er niet sprake is van ‘overname’, maar van een gemeenschappelijk aanvoelen van de werkelijkheid. De christelijke theologen herkenden zich in het platoonse inzicht dat de

<sup>74</sup> *Or.c.Ar.* I.18 (PG 26, 48 C 9 - 49 C 3).

<sup>75</sup> *Or.c.Ar.* I.35 (PG 26, 84 A 10 - 85 B 4).

<sup>76</sup> E.P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism*, 68, 124-125. P. Widdicombe, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford 1994, 182; A. Pettersen, *Athanasius*, Londen 1995, 167-178. T.F. Torrance, *Divine Meaning*, spreekt over: ‘an immense sense of the unchangeableness of God, his invariant reliability, his eternal stability, as the transcendent ground of all being and salvation and revelation, for God’s eternal *ousia* remains the same and quite unalterable’ (187).

<sup>77</sup> K. Anatolios, ‘Theology and Economy in Origen and Athanasius’, in W.A. Bienert en U. Kühneweg (ed.), *Origeniana Septima*, Leuven 1999, 165-171. Anatolios laat zien dat bij beiden ‘theologie voorrang heeft boven het heilsplan’. Dat betekent: Gods Wezen gaat voor op Gods heilsdaden.

<sup>78</sup> Zie over dit onderwerp in het algemeen E.P. Meijering, ‘Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter’, in: *God Being History*, Amsterdam 1975, 303-320; G.C. Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge 1994, 120-134.

onzichtbare werkelijkheid hoger en belangrijker is dan de zichtbare, en dat de zichtbare volstrekt afhankelijk is van de onzichtbare werkelijkheid.<sup>79</sup> Deze positieve grondhouding tegenover het platoons besef van de onzichtbare wereld was tegelijk begrensd door het eigen geloofsgoed.<sup>80</sup> Dit geldt ook rondom de idee van de onveranderlijkheid van God. Dat kan vanuit twee aspecten worden aangeduid. Ten eerste dat deze onveranderlijkheid van God niet een aan het Joodse denken wezensvreemd element is dat via platoons nadenken de Kerk is binnengekomen, maar dat deze onveranderlijkheid van God haar diepe wortels heeft in het Oude Testament. T.F. Torrance geeft hierover een keur aan tekstverwijzingen. We lichten er enkele uit. Bij Jes. 41,4: 'Wie heeft dit gewrocht en gedaan, roepende de geslachten van den beginne? Ik, de Heere, Die de Eerste ben, en met de Laatste ben Ik Dezelfde'. Ook Jes. 43,10: 'Opdat gij het weet, en Mij gelooft, en verstaat, dat Ik Dezelfde ben, dat vóór Mij geen God geformeerd is, en na Mij geen zijn zal'. Ook het bekende 'Ik zal zijn die Ik zijn zal' uit Ex. 3,13.<sup>81</sup> Ten tweede wordt de gedachte van de onveranderlijkheid van God bij de kerkvaders niet gevuld vanuit de gedachte van 'God als de onbewogen Beweger' (Aristoteles). Gods wezen is onveranderlijk, maar aan die onveranderlijkheid is verbonden een gedurig en liefderijk zich openbaren van God aan de door Hem geschapen mensheid.<sup>82</sup> We hoeven maar te bedenken hoe Athanasius in zijn *De Incarnatione* beschrijft hoe betrokken en genadig God op Zijn schepping en de mensheid neerziet, of we zien hoe zijn spreken over onveranderlijkheid niets te maken heeft met afstandelijkheid.<sup>83</sup> Anders gezegd: het benadrukken van Gods onveranderlijkheid heeft bij Athanasius niet de Aristotelische spits om God los te maken van de historie, maar de apostolische spits om God de passende eer te brengen: dat Hij, boven al het geschapene staande, in Zijn Wezen niet onderworpen is aan het veranderende en dus vergankelijke. De rechte eerbied voor God als de Allerhoogste gebiedt Hem als onveranderlijk te denken. Athanasius verwoordt zijn gevoelens hierover in zijn *Epistula ad Monachos* van 357:

<sup>79</sup> C.J. de Vogel, 'Platonism and Christianity', *Vigiliae Christianae* 39 (1985), 1-62: 'With Platonic metaphysics, however, the christians of the first centuries felt a real affinity, penetrating in the depths of their inner life. For Platonists, indeed things invisible were far more important than things visible. They alone were "true reality", and therefore of a far greater interest than things here. This world was regarded as essentially depending on that other Reality which was the only one to be named "Being" in the full and perfect sense. On that Reality this world depended, in its beauty and its order, in its origin and its existence... That is what Platonists believed on rational grounds. Christians could feel at home in these thinking forms and feel supported by them' (27).

<sup>80</sup> C.J. de Vogel, 'Platonism and Christianity', 'It does not take away that christians lived essentially from another tradition, which for them was absolutely regulative with regard to what could and what could not be accepted. Therefore, a Christian would never accept anything incompatible with which he could recognize as being in accordance with that belief, as deepening and confirming it, and he would integrate that in his most inner life. The Platonic doctrine of noetic Being, perfect, eternal, and always identical with itself, was of that kind' (28).

<sup>81</sup> T.F. Torrance, *The christian doctrine of God*, Edinburgh 1996, 235-242. Hij noemt ook nog: Ps. 83, 19; 102,25-27; Jes.37,16; 43,13; 44,5-6; 45,22; 46,9; 48,12; Hos. 11,9; 12, 6; 13,4. Uit het N.T.:Hebr.1, 10-12; 13,8; Openb. 1,4; 1,8; 1,17; 2,8; 21,6; 22,13.

<sup>82</sup> T.F. Torrance, *Divine meaning*, omschrijft het als: 'God is so wonderfully and transcendently free in his own eternal Being that he can do something new without changing his *ousia* and can go outside of himself in the Incarnation without ceasing to be what he is eternally in himself in his own ineffable Being, for his *energeia* inheres in his eternal *ousia*' (188).

<sup>83</sup> *De Incarnatione* 7 en 8.

‘Want hoewel het onmogelijk is te bevatten hoe God is, toch is het mogelijk te zeggen hoe Hij niet is. En we weten dat Hij niet is als een mens, en dat het niet is toegestaan (θέμις) zich iets van het geworden (τῶν γενητῶν) in Hem voor te stellen’.<sup>84</sup>

Het belijden van Gods onveranderlijkheid is bij Athanasius een meer filosofische, platoonse verwoording en uiting van de in het Oude Testament wortelende vroomheid: de vreze des Heeren. Deze onveranderlijkheid van God, die voor Athanasius in zijn dogmatische strijd met de Arianen zo’n cruciaal punt was, blijkt dus ook van grote invloed te zijn op zijn benadering van de Schrift. De onveranderlijkheid van de God die de Schrift ingaf vormt reden om de gehele Schrift te bezien als een volkomen eenheid ook in woord en uitdrukking. Op geen enkele bladzijde van de Bijbel kun je een andere God horen spreken dan op een andere bladzijde. Vanuit dit inzicht stuit Athanasius ook nergens op tegenstrijdigheden binnen de Schrift. Zij heeft één boodschap, één woordgebruik, één wijze van uitdrukken. In haar ontmoet de lezer de ene hand van de Auteur die, Zelf onveranderlijk, alle tijden door de pen van de Bijbelschrijvers heeft gestuurd. De benadering van Athanasius krijgt meer profiel als zij we er bijvoorbeeld de beoordeling van R.P.C. Hanson bij plaatsen. Hanson stelt dat Athanasius in zijn polemieken tegen de Arianen het vierde Evangelie uitspeelt tegen de eerste drie.<sup>85</sup> Voor Athanasius is een dergelijke tegenstelling moeilijk denkbaar omdat hij de bijbelboeken niet benadert vanuit de eigenheid van de verschillende bijbelschrijvers, maar vanuit de eigenheid van de ene grote Auteur die onveranderlijk is en via alle bijbelschrijvers hetzelfde openbaart.

### 1.3 Het verstaan van de Schrift vereist een heilige gezindheid.

Wanneer Athanasius de persoon van Christus en het in Hem tot werkelijkheid geworden heilsplan van God als inhoud van de gehele Schrift noemt, blijkt dat wel een existentiële voorwaarde op te roepen voor de exegeet om de Heilige Schrift te kunnen verstaan. Dat heilsplan is immers zeer diep (Ps. 138, *hyp.*).<sup>86</sup> Deze diepte is vrucht van het feit, dat het heilsplan bestaat uit de gedachten van God (Ps. 91,6).<sup>87</sup> Deze goddelijke diepgang van het heilsplan is zo groot, dat de onverstandigen haar niet kunnen begrijpen (Ps. 91,6).<sup>88</sup> In een andere Psalm verklaart Athanasius dan ook, dat er een bijzondere geestelijk gezindheid nodig is om de diepte van het heilsplan te kunnen verstaan (Ps. 88, *hyp.*).<sup>89</sup> ja dat er veel inzicht nodig is om het geheimenis van het

<sup>84</sup> *Epistula ad Monachos* 2,3-4 (Opitz, 182).

<sup>85</sup> R.P.C. Hanson, ‘Biblical Exegesis in the Early Church’, in: *The Cambridge History of the Bible* 1, 444: ‘We cannot avoid the conclusion that in arguments with the Arians based on the synoptic Gospels and on Paul Athanasius came off worst. In arguments based on the fourth Gospel, as might be expected, he did much better. Indeed, much of his case and, for that matter, much of Hilary’s as well, consists of playing off the Fourth Gospel against the first three’.

<sup>86</sup> PG 27, 532 A 6-7: Ἀποθαυμάζει γε μὴν καὶ τῆς οἰκονομίας τὸ βάθος.

<sup>87</sup> PG 27, 404 D 9-10: καὶ τὸ βάθος τῶν σῶν λογισμῶν ἐκπλήττομαι, ὧν ἐν τῇ οἰκονομίᾳ εἰργάσω.

<sup>88</sup> PG 27, 404 D 11: Ἄλλ’ οἱ ἄφρονες οὐ συνιᾶσι τοῦ μυστηρίου τὸ βάθος.

<sup>89</sup> PG 27, 384 A 15 - B 2: ἐπειδὴ πνευματικῶν μάλιστα χρεῖα νοῦ πρὸς τὸ νοῆσαι τὸ βάθος τῶν αὐτοῦ μυστηρίων.

heilsplan te kennen (Ps. 51, *hyp.*).<sup>90</sup> Athanasius ziet het wezenlijke probleem bij het verstaan van de Schrift duidelijk niet allereerst in een mogelijke moeilijkheid of onbegrijpelijkheid van de Schriftwoorden, maar bij uitstek in de goddelijke diepgang van het heilsplan dat haar inhoud vormt.<sup>91</sup> Anders gezegd: de Schrift roept niet zozeer rationele problemen op rondom de woorden, maar existentiële rondom de inhoud. We vinden deze gedachte ook bij *Or.c.Ar.II.32*, waar Athanasius spreekt over de onmacht van de menselijke natuur om God te kunnen doorgronden en begrijpen. De Schrift daarentegen geeft ons de woorden en verwijzingen waardoor we over God leren denken zo ver als mogelijk is. Vanuit Athanasius is het dan ook misleidend om de verborgenheid van het subject van de Schrift over te brengen op de gebruikte woorden in de Schrift. Nog anders gezegd: voor Athanasius liggen de problemen niet in de communicatie van de Schriftboodschap naar de lezer/hoorder, maar in de gezindheid van de hoorder jegens de Schriftboodschap en vooral jegens de God van die boodschap. Slechts aan degene met de juiste geestelijke gezindheid tegenover God geeft de Schrift haar inhoud prijs, ja kan zij zich ook alleen maar prijsgeven. Zolang iemand die gezindheid niet heeft, worstelt hij slechts met de uiterlijke woorden zonder haar inhoud te kunnen begrijpen. De mens is dan onverstandig en kan niet tot de rechte kennis van het heilsplan komen. Athanasius geeft ook aan wat de juiste geestelijke gezindheid is om wel Gods heilsplan te kunnen verstaan: zij heeft als kenmerk, dat zij de dingen van beneden ondergeschikt maakt aan de aandacht voor de dingen boven (Ps. 100,4).<sup>92</sup> De goede gezindheid is zich bewust dat de mens en dat onze wereld geheel ondergeschikt zijn aan en afhankelijk zijn van die hogere en onzichtbare werkelijkheid, waarvan God het middelpunt is. Wat Athanasius hier bedoelt, doet als vanzelf denken aan Hebreë 11,1: 'Wie tot God komt moet geloven, dat Hij is, en een beloner is van degenen die Hem zoeken'. Het naderen tot de Schrift kan niet zonder deze deemoedige gezindheid die erkent dat God en het goddelijke boven de mens en het zichtbare staan. In *Contra Gentes* 2 werkt Athanasius deze goede en heilige gezindheid breder uit en stelt, dat zij boven de zichtbare dingen en al hetgeen lichamenlijk indruk maakt staat, en dat zij zich hecht aan de goddelijke en geestelijke realiteiten in de hemel.<sup>93</sup> Deze gedachte wortelt in het besef dat de mens geschapen is naar Gods beeld (Gen. 1,26) en daarom slechts zijn bestemming vindt in de gemeenschap met God en het goddelijke. Athanasius spreekt kort ervoor zelfs over het gelijken op God (τῆς πρὸς αὐτὸν ὁμοιώσεως) als enige middel voor de mens om tot de werkelijkheid te kunnen komen. De door Athanasius gebruikte bewoordingen doen sterk denken aan Plato, o.a. zoals deze in de *Theaetetus* schrijft: 'Dat is de reden waarom we moeten trachten zo snel mogelijk van hier naar ginds boven te vluchten. Die vlucht nu bestaat erin aan God gelijk (ὁμοίωσις

<sup>90</sup> PG 27, 245 A 13 - 15: Χρεία γὰρ πολλῆς συνέσεως εἰς τὸ γνωρίσαι τῆς οἰκονομίας τοῦ κατὰ σάρκα Δαυὶδ τὸ μυστήριον.

<sup>91</sup> Zie ook J.H. Newman, *Select Treatises of St. Athanasius*, Vol.II, 11 de dr. Londen 1920, 94: 'Scripture is full of mysteries, but they are mysteries of fact, not of words'.

<sup>92</sup> PG 27, 425 B 4-6: Γνώμη δὲ ἀποδειξις ἀνακειμένης Θεῷ τὸ τῶν κάτω μηδένα ποιεῖσθαι λόγον διὰ τὴν ἄνωθεν προσοχὴν.

<sup>93</sup> *Con.Gen.* 2 (Thomson 6.19-21): ὑπεράνω μὲν τῶν αἰσθητῶν καὶ πάσης σωματικῆς φαντασίας γινόμενος, πρὸς δὲ τὰ ἐν οὐρανοῖς θεῖα καὶ νοητὰ τῇ δυνάμει τοῦ νοῦ συναπτόμενος.

θεῶ) te worden voor zover het mogelijk is, en die gelijkwording betekent: rechtvaardig en vroom te worden met redelijk inzicht (*Theaetetus* 176 A-B).<sup>94</sup>

Als de mens deze gezindheid niet heeft is dat vanwege de zonde in zijn eigen leven (Ps. 30, *hyp.*):<sup>95</sup> de geestelijke bron verlaat hen die zondigen (Ps. 41,2).<sup>96</sup> Hierdoor denkt de mens klein en beperkt van God (Ps. 93,4).<sup>97</sup> Zolang een mens in die zondige gezindheid is, kan hij Gods heilsplan niet verstaan, want hij zal dat plan altijd afmeten naar zijn eigen vermogen en inzicht. Hier ligt dan ook de bron van de ketterijen, zoals Athanasius bij Ps. 5,10 zegt.<sup>98</sup> In de *Or.c.Ar.* brengt Athanasius tegenover de Arianen hetzelfde punt naar voren: zij denken en spreken niet zoals jegens God passend is, ze hebben geen begrip, zij meten God en Zijn Wijsheid af aan hun eigen beperkte natuur. Verschillende malen beschuldigt Athanasius de Arianen, dat zij ‘denken naar eigen inzicht en ‘denken vanuit zichzelf en dat zij de heilige dingen afmeten naar zichzelf. Daardoor zijn de Heilige Schriften voor hen gesloten.<sup>99</sup> Hier lag natuurlijk een gewichtig punt: zowel Athanasius als de Arianen beriepen zich op de Schrift. Is de Schrift dubbelzinnig? Tegen die gedachte gaat Athanasius hartstochtelijk in en trekt de exegetische tegenstelling op het existentiële vlak van de gezindheid tegenover God: wie het heilsplan door zijn zondige gezindheid niet kan verstaan, voor diegene blijft de Schrift een gesloten boek, omdat immers haar inhoud Gods heilsplan voor de mens is. Het verstaan van de Schrift *letter* vereist een ontvankelijkheid voor de *Schriftinhoud*. Om van die verkeerde gezindheid bevrijd te worden wijst Athanasius op de apostelen die door hun vele inwijdingen en gedachten (Αἱ πολλὰ μυσταγωγία καὶ τὰ νοήματα τῶν ἀποστόλων) de gelovige volkeren leren groot en wonderlijk (μεγάλα καὶ θαυμαστά) van God te denken.<sup>100</sup> Het is duidelijk dat Athanasius de onmacht van het verstand van de mens niet naar voren brengt om haar alle werkzaamheid te ontzeggen. Het verstand van de mens moet niet ontkend, maar tot het juiste gebruik gebracht worden. Dat juiste gebruik bestaat in een buigen van het verstand voor God in erkenning dat Zijn grootheid ons menselijk bevattingvermogen verre te boven gaat. Door die onderwerping komt het verstand op zijn juiste plaats jegens de werkelijkheid van God en wordt het vervolgens ingezet om passend (= groot) over God en diens wonderlijke heilsplan te denken. Athanasius benoemt bij Ps. 92,4 de overgang van het klein en beperkt denken van God naar een groot en wonderlijk denken van God als een

<sup>94</sup> E.P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius*, 9, laat zien hoe Athanasius dikwijls Plato's begrippenmateriaal gebruik om zijn theologische gedachten mee weer te geven, terwijl hij daarbij op cruciale momenten inhoudelijk in een sterke antithese staat tegenover het Platonisme, idem 131. Zie ook H. Merki, *ὈΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ - von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952; E.P. Meijering, *Athanasius: Contra Gentes*, Leiden 1984, 14-20.

<sup>95</sup> PG 27, 156 D 5-8: Τὸ δὲ, ἐκστάσεως, οὐδὲν ἕτερον ἢ αὐτὴν τὴν ἀμαρτίαν ἡμῖν κατασημαίνει, δι' ἣν ὡσπερ ἀγαθῶν φρενῶν ἐξίστατο ἡ ψυχὴ.

<sup>96</sup> PG 27, 201 A 6-7: διαλειπούσης αὐτὰς διὰ τὰς ἀνομίας τῆς νοητῆς πηγῆς.

<sup>97</sup> PG 27, 408 C 10-11: Οὐκέτι γὰρ μικρὰ καὶ ταπεινὰ φρονοῦσι περὶ Θεοῦ, ἀλλὰ μεγάλα καὶ θαυμαστά. Athanasius beschrijft hier de gezindheid der gelovigen, maar geeft daarmee tegelijk aan hoe zij gezind waren voordat zij tot geloof waren gekomen.

<sup>98</sup> PG 27, 76 B 1-2: Τῶν σοφῶν τοῦ αἰῶνος τούτου, ἣ καὶ τῶν αἰρετικῶν. Οἳτοι γὰρ ἀληθείας λόγον οὐκ ἴσασιν.

<sup>99</sup> *Or.c.Ar.* I.9 (πρέποντα εἶναι Θεῶ); III.25 (οὐ νοεῖ γινώσκιν); II.36 (τῆ ἑαυτῶν φύσει καὶ ἀσθενείᾳ συμμετρεῖν); I.37 (κατὰ τὸν ἴδιον νοῦν); II.37 (κατ' ἐπινοίαν); I.15 (ἐξ ἑαυτῶν μετροῦσιν); III.67 (αἱ γὰρ θεῖαι Γραφαὶ τούτοις ἐκλείσθησαν).

<sup>100</sup> PG 27, 408 C 6 - 7, 12 - 13 (Ps 92, 4).

optilling van het gemoed (αὐτὸ ὑψώσεις τοῦ φρονήματος).<sup>101</sup> Het gemoed van de mens wordt uitgetild uit de beknelling van eigen beperkte en geringe gedachten die God inpassen in eigen inzicht en daardoor God niet recht kennen, maar tot dwaalgedachten vervallen. Het gemoed wordt daaruit getild om ontvankelijk en open te liggen voor God zoals Die Zichzelf bekendmaakt naar hoe Hij is. Niet dat een mens God geheel kan kennen zoals Hij is, maar wel ten dele zoals Hij werkelijk is. Omdat de prediking der apostelen het middel is om de volken tot deze ‘gemoeds-optilling’ te brengen, kan gezegd worden, dat ‘de zielen door de prediking van de apostelen wederom geboren worden tot kennis Gods’ (Ps. 44,9).<sup>102</sup> Zo blijkt dus Gods heilsplan vanwege de daarin vervatte grootse gedachten van God een existentiële toegang te vereisen die bestaat uit een innerlijke vernieuwing van de mens, waardoor de mens vatbaar wordt voor God die in Zijn grootheid en heerlijkheid de menselijke maat verre te boven gaat. Athanasius brengt hier een gewichtig punt naar voren. Als we zijn visie algemeen formuleren: het object van de kennis bepaalt op welke wijze je tot de kennis van het object moet komen. Alleen op die wijze doe je recht aan het object dat je begeert te kennen. Dat recht doen kan alleen geschieden als het hart nederig is. Want nederigheid is er niet op uit om het object naar eigen gedachten te vormen, maar het object te willen kennen zoals het werkelijk is. Dit heeft eigensoortige gevolgen voor het kennen van God. De kennis van Hem wordt ons in menselijke woorden gebracht. Maar wij moeten die woorden niet uitleggen vanuit ons beperkte en kleine denken, maar moeten die woorden uitleggen vanuit de grootheid van God. De grootheid van God bepaalt wat de woorden over Hem betekenen. En alleen een nederig hart erkent God in Zijn grootheid en kan daardoor via de woorden tot rechte kennis van God komen. Dit uitgangspunt heeft Athanasius in zijn *Orationes contra Arianos* als volgt onder woorden gebracht (II.3):

En als Hij de Zoon is en wij het er over eens zijn, dat de Zoon niet van buiten af, maar uit de Vader is, laten zij dan niet twisten over woorden, wanneer, zoals ik zei, de schrijvers van de bijbelboeken ook van het Woord zelf in plaats van ‘aan Zijn Vader’ soms zeggen ‘aan Zijn Schepper’. Immers het woord doet er bij zulke dingen niets toe, zolang men het over de natuurlijke verhouding die er door wordt aangeduid eens is. Want woorden doen niets af aan de natuur (φύσις); juist omgekeerd: de natuur trekt de woorden tot zich (εἰς ἑαυτὴν ἔλκουσα) en verandert hun zin. De woorden zijn immers niet νόον het wezen (οὐσία); maar eerst is er het wezen en dan volgen de woorden.<sup>103</sup>

Terecht is naar voren gebracht hoe deze exegetische regel verwant is met platoons gedachtengoed.<sup>104</sup> In de *Cratylus* stelt Socrates: ‘En als het nu mogelijk is een echt degelijke kennis van de dingen op te doen dank zij de namen, maar ook dankzij de dingen zelf, welke van beide manieren van aanleren zal dan de schoonste en zekerste zijn? Zullen we het best van het beeld vertrekken om, door de studie van dit beeld-in-

<sup>101</sup> PG 27, 408 C 9 - 10.

<sup>102</sup> PG 27, 212 B 3 - 4: Θυγατέρας δὲ αὐτῶν τὰς δι’ αὐτῶν εἰς θεογονίαν ἀναγεγεννημένας ψυχὰς.

<sup>103</sup> PG 26, 152 B 10 - C 4.

<sup>104</sup> E.P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism*, meent dat Athanasius deze platoonse gedachte gebruikt om de Schriftteksten zo te verklaren dat zij overeenkomen met zijn leer van de ontologische goddelijkheid van de Zoon (104).



zichzelf, uit te maken of het een goede uitbeelding is, en daardoor tevens de waarheid leren kennen waarvan zij de uitbeelding is? Of zullen we van de waarheid uitgaan, deze op zichzelf leren kennen en daardoor meteen achterhalen of haar beeld behoorlijk werd uitgevoerd?’ Cratylus antwoordt: ‘We zullen van de waarheid moeten uitgaan, dunkt me’. Socrates vervolgt: ‘De kennis bezitten om uit te maken volgens welke methode we de werkelijkheid moeten aanleren of ontdekken, is wellicht een onderneming die u en mij te zwaar valt. We mogen al tevreden zijn, dat we ook op dit punt overeenstemming hebben bereikt: dat we niet moeten uitgaan van namen, maar dat we bij het aanleren en het zoeken naar dingen veeleer van de dingen zelf (ἐξ αὐτῶν) moeten uitgaan en niet van de namen (ἐκ τῶν ὀνομάτων)’.<sup>105</sup> De verwantschap van Athanasius’ exegetische regel met dit platoonse inzicht is duidelijk. Eerder, in hoofdstuk II.1.2, bij de bespreking van de belijdenis van Gods onveranderlijkheid, hebben we echter gesteld dat grote voorzichtigheid geboden is bij de gedachte van een ‘eenvoudige overname’ door de Kerkvaders van platoons gedachtengoed. Nadrukkelijk moet er daarbij op gelet worden dat er een gelijke blik op de werkelijkheid achter zit die de kerkvaders, en ook Athanasius, in staat stelt begrippen en verwoordingen van platoonse bodem te gebruiken. Juist op het onderhavige punt is dat zeer voor de hand liggend. De christelijke beleving is immers daarin niet ver van de platoonse dat de aardse werkelijkheid betrokken is op en tegelijk ondergeschikt is aan God als middelpunt van de hemelse werkelijkheid. Omdat menselijke woorden behoren tot de aardse werkelijkheid zijn ze, zodra ze instrument worden van Gods boodschap, betrokken op en ondergeschikt aan God die de woorden gebruikt om Zijn boodschap door te geven. Daarom kunnen woorden die door God in de Schrift in Zijn dienst zijn genomen om Zijn openbaring tot de mens te brengen, nooit anders dan in betrokkenheid op en in ondergeschiktheid aan de werkelijkheid van God en Zijn openbaring verklaard worden. Daarom kan de Schrift niet anders verstaan worden, dan wanneer de mens ‘een gemoeds-optilling (αἰ ὑψώσεις τοῦ φρονήματος)’ heeft ondergaan’ en niet meer ‘klein en gering (μικρὰ καὶ ταπεινὰ)’, maar zeer ‘groot en wonderlijk (μεγάλα καὶ θαυμαστά)’ van God leert denken (Ps. 92,4). Zo wordt de mens uit de gevangenschap in eigen beperkte blik en gedachten ontvankelijk voor de levende God in de openbaring van Zijn wonderlijke grootheid.<sup>106</sup> Met zijn exegetische regel maakt Athanasius duidelijk dat de woorden van de Schrift niet begrepen kunnen worden zonder besef van God als ‘zeer groot en wonderlijk’. Het woord van de Schrift is niet los verkrijgbaar, maar is alleen toegankelijk via de existentiële weg van de nederige gezindheid waarbij het gemoed wordt opgetild uit het eigen (zondige) gering van God denken tot de ontvankelijkheid voor God zoals Hij is.<sup>107</sup>

<sup>105</sup> Cratylus, 439b, *Plato verzameld Werk II*, Vert. en ing. Door X. de Win, Antwerpen 1980; *Platon- Werke*, Tekstuitgave L. Robin, 4<sup>de</sup> dr. Darmstadt 1990. Zie ook de bespreking van deze passage in W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* vol. 5, Cambridge 1978, herdr. 1989, 28-29.

<sup>106</sup> A. Pettersen, *Athanasius*, verklaart -juist op het punt van deze exegetische regel- over Athanasius: ‘Athanasius’ thinking may be Platonic in hue, but its inspiration is biblical. Scriptural revelation takes precedence in theological enquiry’ (166).

<sup>107</sup> Voor de verwantschap van Athanasius met Origenes hierbij, zie de beschrijving van Origenes’ benadering van de Schrift door R. Gögler, *Zur Theologie des Biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963: ‘Die Vorkenntnis der Wirklichkeit macht erst begreiflich, worauf die Worte typologisch hindeuten. Wie die Erkenntnis der Wahrheit selbst, nämlich der Ideen, möglich ist, wird Platon in seiner späteren Erkenntnislehre untersuchen. Für Origenes aber hat damit die Sprachphilosophie ein Postulat gestellt, das der Glaube

Daarbij moet wel vermeld worden, dat volgens Athanasius de grootheid van het goddelijk heilsplan verbonden is aan de knechtsgestalte van de Zoon van God. Juist de nederigheid waarin de hoge God in de wereld en in de historie is binnengekomen, is voor mensen die het juiste inzicht missen aanleiding tot ergernis (Ps. 88,8).<sup>108</sup> Hier ligt ook de verklaring van het feit, dat de Joden die toch zo ijverig met de letter van de Schrift bezig zijn, niet tot de juiste uitleg komen: zij dwalen gedurig in hun hart (Ps. 110,1).<sup>109</sup> Dat was als vanzelf een zeer gewichtige vraag van vele heidenen: hoe kan het dat het Joodse volk, dat zich zo grondig bezighoudt met de Schriften, toch een andere uitleg van het Oude Testament geeft dan de christenen. Athanasius doet niet af aan de ijver waarmee de Joden de Schrift onderzoeken, maar wijst op hun dwalend hart, dat het rechte verstaan in de weg staat. Dus de mens is door zijn gebrek aan het juiste inzicht alsook door zijn verkeerde gezindheid niet bekwaam tot het rechte verstaan van de Schrift totdat zijn ziel ontvankelijk is geworden voor de verheven heilsbedeling die in knechtsgestalte tot ons komt. De grootste problemen bij de exegetische van de Schrift ziet Athanasius dus niet in het ontdekken van de betekenis van de tekstwoorden, maar in het kunnen ontvangen van de tekstinhoud. Het is duidelijk dat op deze wijze de Schrift zich niet opent binnen de relatie van het onderzoekend verstand van de uitlegger en de tekst van de Schrift, maar binnen de relatie van de mens die een nederig hart heeft aan de ene kant en een neerdalend God die een goddelijk heilsplan aan de mens bekendmaakt aan de andere kant. Tussen die beiden staat de Heilige Schrift. Het bestaan van een dergelijke existentiële voorwaarde om de inhoud van de Schrift te verstaan komt ook geregeld naar voren in Athanasius' latere (polemische) geschriften. Zo gaat hij bijvoorbeeld in zijn *Or.c.Ar.* I.8 in op mensen die de Arianen niet al te hard willen vallen, omdat die toch ook op grond van Bijbelteksten spreken. Athanasius wijst zulke eenvoudigen er eerst fijntjes op dat ze dan ook de Joden gelijk moeten geven die op grond van Schriftstudie Christus hebben verworpen. En ook de Manicheeërs die op grond van het Evangelie de Wet en de profeten verwerpen. Bezig zijn met de Schrift is geen enkele garantie voor het verstaan van de Schrift. De *Orationes* staan vol met verwijten van Athanasius dat de Arianen een goddeloze gezindheid ten toon spreiden door God naar menseninzicht af te meten (σωματικά καὶ γήινα περὶ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς φρονούσι) en dat daardoor de Schrift voor hen een gesloten boek blijft (αἱ γὰρ θεῖαι Γραφαὶ τοῦτοις ἐκλείσθησαν).<sup>110</sup>

Naast de rechte gezindheid tegenover de inhoud van de Schrift brengt Athanasius ook het ijverig bewaren en overdenken van de Schriftwoorden naar voren. Direkt al in Ps. 1,2 lezen we:

---

erfüllt. Denn der Glaube gibt die Vorkenntnis des Wirklichkeitsbereichs, von dem die Worte der Hl. Schrift gelten und sagt also, von welcher Art die Realität ist, deren Typen der Wortlaut gibt. Der Glaube sagt also, in welcher Weise die biblischen Worte von der Wirklichkeit gelten. Er ist jenes Licht, das von aussen zu den Worten hintreten muss, um sie vor missdeutung zu bewahren und uns die Gewissheit ihrer richtigen geltung zu geben. Voraussetzungsloses Wortverständnis, glaubenslose Schrifterklärung kann rein philosophisch gesehen nicht zur Erkenntnis der Wahrheit von Worten führen, denn man könnte durch die nur analog hindeutenden Worte nicht das erkennen, von dem man absolut lebensfern ist' (53).

<sup>108</sup> PG 27, 385 B 3 - 4: Ὡς περ οἱ ἀσύνητοι σκανδαλίζονται ὀρώντες αὐτὸν ἐν τῇ τοῦ δούλου μορφῇ.

<sup>109</sup> PG 27, 464 C 12 - 13: Ἐκεῖνη γὰρ οὐκ ἦν εὐθεῖα, ἅτε ἀεὶ πλανωμένη τῇ καρδίᾳ.

<sup>110</sup> zie *Or.c.Ar.* I.7; I.21; III.67.

Want men moet niet nu eens wel en dan weer niet de goddelijke woorden overdenken, maar altijd en zonder ophouden zich aan hen vasthechten<sup>111</sup>.

Vermeldenswaard is, dat Athanasius de noodzakelijke grondige studie van de Schrift ter sprake brengt precies alle vijf keer dat hij de Schrift benoemt als ‘goddelijke openbaringswoorden’ (τὰ θεῖα λόγια).<sup>112</sup> Kennelijk vereist juist het openbaringskarakter van de Schriftwoorden, dat zij voortdurend en grondig bestudeerd worden. Zij geven zich niet snel en gemakkelijk prijs. Dat heeft te maken met de bovengenoemde neiging van de mens om ‘klein en gering van God te denken’. Wil de mens daarvan loskomen om het heilsplan dat God via Zijn openbaringswoorden bekend maakt, te kunnen verstaan, dan blijkt het nodig te zijn om zich gedurig met grote ijver en grondig in die openbarings-woorden te verdiepen. Zo vinden we in de *EP* twee existentiële poorten tot de rechte uitleg: de rechte gezindheid jegens de inhoud en het trouw en nadenkend doorzoeken van de letter. Dezelfde twee toegangspoorten tot de Schrift brengt hij ook naar voren in *De Incarnatione*.<sup>113</sup> Hij tracht daar ook een zekere reden voor deze toegangspoorten te geven als hij zegt: ‘De woorden der heiligen zijn niet te begrijpen zonder en zuivere gezindheid en leven zoals de heiligen’.<sup>114</sup> Hier neemt Athanasius het ijverig onderzoeken van de Schrift als vanzelfsprekend aan en legt de nadruk op de noodzaak van een zuivere gezindheid om de Schrift te kunnen verstaan. Want alleen het gelijke kan het gelijke begrijpen.<sup>115</sup> Begrijpen is niet alleen een werkzaamheid van het verstand, maar van de complete mens die vernieuwd wordt in heiliging en zo meer en meer kan gaan verstaan wat God in Zijn heilige Schrift openbaart. Deze existentiële toegang staat bij Athanasius overigens niet in oppositie tegenover het meer wetenschappelijk onderzoeken van historische achtergronden en taalkundige mogelijkheden. Hij blijkt immers het wetenschappelijke werk van Eusebius hogelijk te waarderen en te gebruiken. Maar bij alle wetenschappelijke studie van de letter van de tekst en haar historische achtergrond, gaat het Athanasius ten volle om de inhoud van de tekst (de heilsbedeling) en deze geeft zich alleen existentieel prijs aan de rechte gezindheid en middels grondige en voortdurende overdenking.<sup>116</sup>

<sup>111</sup> PG 27, 61A 10-12: Οὐ γὰρ ποτὲ δεῖ τοῖς μελετᾶν, ποτὲ δὲ οὐ. ἀλλ’ ἀεὶ καὶ διαπαντὸς τοῖς θείοις λογίοις προσηλωσθαι.

<sup>112</sup> Ps. 1,2 (PG 27, 61 A 11); Ps. 16,1 (105 D 2); Ps. 21,30 (137 C 14); Ps. 36,3 (177 A 7-8); Ps. 118,28 (484 B 15).

<sup>113</sup> *De Incarnatione* 57 (Thomson 274.1-5): ‘Ἀλλὰ πρὸς τὴν ἐκ τῶν γραφῶν ἔρευναν καὶ γνῶσιν ἀληθῆς χρεια βίου καλοῦ καὶ ψυχῆς καθαρᾶς καὶ τῆς κατὰ Χριστὸν ἀρετῆς, ἵνα δι’ αὐτῆς ὀδεύσας ὁ νοῦς τυχεῖν ὧν ὀρέγεται καὶ καταλαβεῖν δυνηθῆ, καθ’ ὅσον ἐφικτὸν ἐστὶ τῇ ἀνθρώπων φύσει περὶ τοῦ Θεοῦ Λόγου μανθάνειν.

<sup>114</sup> *De Incarnatione* 57 (Thomson 274.5-7): ἄνευ γὰρ καθαρᾶς διανοίας καὶ τῆς πρὸς τοὺς ἁγίους τοῦ βίου μιμήσεως οὐκ ἂν τις καταλαβεῖν δυνηθεῖ τὸς τῶν ἁγίων λόγους.

<sup>115</sup> De leer van ‘het kennen van het gelijke door het gelijke’ is te vinden bij Plato en Plotinus, en is ook terug te vinden bij de Pythagoreërs. Zie E.P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism*, 57-58.

<sup>116</sup> Als B. de Margerie, *Introduction de l’histoire de l’exégèse* I, omschrijft hoe Athanasius de exegetische werkzaamheid beschouwde, dan komt hij tot de conclusie dat voor Athanasius de exegese behoorde tot de beoefening van de vroomheid. De Margerie vat o.i. juist samen: ‘Pour l’évêque d’Alexandrie, l’acte exégétique est un acte de piété’ (160). Deze ‘piété’ legt De Margerie uit als: ‘La piété signifie pour Athanase une attitude de religiosité pleine de respect, la fidélité au dépôt de la Révélation, la conscience d’une pénétration progressive du mystère révélé, l’aptitude à en donner de nouvelles explications ou formulations

## 2. Het Oude Testament

### 2.1 Het Oude Testament als schaduw van het Nieuwe Testament.

Athanasius spreekt niet over het Oude Testament in die benaming, maar met termen als Mozes, of Mozes en de profeten, of kortweg de Schrift. Zijn onmiskenbare uitgangspunt in de benadering van het Oude Testament is, dat Mozes en de profeten instrumenten waren van dezelfde God die later Zijn Zoon zond. Wel heel pregnant in Ps. 67,18:

(Hij is de Heere) die op de heilige berg Sinaï de wet heeft gegeven; Hij is het ook die zich in de hoogte heeft verheven, dat is die van het kruis.<sup>117</sup>

Hier worden Sinaï en Golgotha verenigd in de ene God. En dan niet zo, dat Hij die op Sinaï de wet gaf dezelfde is als de Vader van Hem die gekruisigd is. Nee, Hij die de wet gaf is Dezelfde als Hij die gekruisigd werd. Juist in deze details blijkt hoe Athanasius geheel vervuld is van de Godheid van Christus. Dezelfde gedachte vinden we ook bij Ps. 49,7. In die Psalm is sprake van de overbodigheid van de offers. Dat wekt de indruk van iets nieuws en anders. Athanasius haast zich dan om te verklaren dat Christus hier bedoelt:

Ik ben dezelfde God die bij Mozes voorschriften gaf voor de offers.<sup>118</sup>

Dit benadrukken van de eenheid tussen Wet en Evangelie, Mozes en Christus, Sinaï en Golgotha heeft waarschijnlijk mede een anti-manichese, c.q. een anti-gnostische spits. Zeker als daarbij bedacht wordt, dat in de 4<sup>de</sup> eeuw in Egypte deze bewegingen nog een niet onbelangrijke plaats innamen. Dit blijkt bijvoorbeeld uit de vondst van Koptische gnostische teksten, behorend tot de bibliotheek van Nag Hammadi en van de Manichese gemeenschap in Kellis. Vermeldenswaard is, dat de bibliotheek van Nag Hammadi gevonden is vlakbij een klooster van Pachomius die op zijn beurt goede contacten had met Athanasius. Dit geeft al geografisch aan hoe in de vierde eeuw de Egyptische Kerk van dichtbij te maken had met gnostisch/manichees gedachtengoed.<sup>119</sup> Deze groepen vormden wel een beperkt deel van de bevolking, want de archeologische vondsten geven aan dat rond het sterven van Constantijn in 337 reeds de meerderheid van de Egyptische bevolking tot het christendom behoorde, oplopend tot zo'n 80% aan het begin van de vijfde eeuw.<sup>120</sup>

---

ou aussi l'aptitude à critiquer les nouveautés qui, surgies dans l'histoire, se présentent comme des approfondissements du kérygme évangélique (161).

<sup>117</sup> PG 27, 297 C 4-6: ὁ καὶ ἐν τῷ Σινῶ τῷ ἁγίῳ ὄρει τὸν νόμον δούς. Αὐτὸς δὲ πάλιν ὁ εἰς ὕψος ἀνοβᾶς, λέγει δὲ τὸ τοῦ σταυροῦ.

<sup>118</sup> PG 27, 233 C 15-D 1: ἀλλ' αὐτὸς ἐκεῖνός εἰμι ὁ παρὰ Μωσῆ τὰ περὶ θυσιῶν νομοθετήσας.

<sup>119</sup> Zie hierover de inleiding van J. M. Robinson op de engelse uitgave van de Nag Hammadi bibliotheek: *The Nag Hammadi Library in english*, San Francisco, 1-25; W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, 568. Voor wat betreft de recente vondst van manichese teksten in Egypte, zie J. van Oort, 'Manicheïsme: over oorsprong, verspreiding en betekenis van een gnostische wereldkerk', in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 47 (1996), 137-141.

<sup>120</sup> R. S. Bagnall, *Egypt in late Antiquity*, Princeton 1993, 281.

Vanuit dit sterke besef van de eenheid tussen O.T. en N.T. in de ene Zich openbarende God is het niet verbazend, dat er in de *EP* vele positieve woorden voorkomen over Mozes en de profeten, over de tempel en de offerdienst. Zo op Ps. 58,13:

De roem van Israël was de dienst volgens de wet, de goddelijke tempel, de profeten, de hogepriester, de wetsleraren, de engelenverschijningen.<sup>121</sup>

Dit positieve van Mozes en de profeten bestaat erin dat zij Christus in zich bevatten:

God gaf aan hun vaderen de wet en de tent der getuigenis en voedde hen ertoe op door de wet de Heiland te leren kennen, die ter rechter tijd onder het mensengeslacht verscheen (Ps. 77,5).<sup>122</sup>

Met de fundamenten der aarde wordt bedoeld de Schrift van de alwijze Mozes. Want wij hebben gevonden dat in haar voor het eerst de fundamenten van het geloof en van de Godskennis is gelegd, dat tezamen met de profeten het mysterie van Christus, in beelden baart (Ps. 17,16).<sup>123</sup>

De aanwezigheid van Christus in de oudtestamentische bedeling maakt deze bedeling tot een grondslag van het geloof. Haar nut bestaat in haar tot Christus opvoedend karakter:

Voortreffelijk is ook de persoon van Mozes, want hij schreef een opvoedende wet (Ps. 44,3).<sup>124</sup>

Naast deze positieve beoordelingen zijn echter de plaatsen waar hij het beperkte en betrekkelijke van de oudtestamentische bedeling aangeeft veel talrijker. Enkele voorbeelden:

Dit alles (namelijk de godsdienstige instellingen van Israël) heeft na de aan de Heere begane moord volledig zijn einde gevonden (Ps. 58,13).<sup>125</sup>

De prediking van het Evangelie is hoger dan de dienst naar voorschrift van de wet (Ps. 71,16).<sup>126</sup>

Hij laat zien, dat de dienst van het Evangelie veel hoger is dan die van de wet (Ps.83,11).<sup>127</sup>

Soms wordt die tegenstelling zo sterk, dat er bijna een afzetten tegen de oude bedeling in doorklinkt:

<sup>121</sup> PG 27, 265 D 8-11: Δόξα δὲ αὐτῶν αἱ κατὰ νόμον λατρεῖαι, ὁ θεῖος ναός, οἱ προφῆται, οἱ ἀρχιερεῖς, οἱ νομοδιδάσκαλοι, ἡ ἐπιφάνεια τῶν ἀγγέλων.

<sup>122</sup> PG 27, 352 A 5-9: Νόμον, φησὶν, ἔδωκε τοῖς πατράσιν αὐτῶν, καὶ τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, παιδαγωγῶν αὐτοὺς εἰς τὸ γνῶναι διὰ τοῦ νόμου τὸν κατὰ καιροῦς ἐπιδημήσαντα Σωτῆρα τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων.

<sup>123</sup> PG 27, 112 D 7-11: Θεμέλια δὲ τῆς οἰκουμένης τὴν Μωϋσέως τοῦ πανσόφου Γραφὴν. Κρηπίδα γὰρ πίστεως καὶ θεογνωσίας ἐν αὐτῇ καὶ πρώτη τεθειμένην εὐρήκαμεν τὸ Χριστοῦ μυστήριον ἐν τύποις ὠδίνουσιν ἅμα τοῖς προφήταις.

<sup>124</sup> PG 27, 208 C 14-15: Κάλαμος γὰρ καλὸς καὶ ὁ Μωσέως· ἔγραψε γὰρ ἡμῖν νόμον παιδαγωγόν.

<sup>125</sup> PG 27, 265 D 12-13: ἅπερ ἅπαντα ἀθρόως μετὰ τὴν κατὰ τοῦ Κυρίου μαιφονίαν συντετέλεστα.

<sup>126</sup> PG 27, 325 C 4-6: Λέγει οὖν, ὡς ὑπὲρ τὴν κατὰ νόμον λατρείαν ἔσται τὸ κήρυγμα τὸ εὐαγγελικόν.

<sup>127</sup> PG 27, 369 C 3-4: Δείκνυσιν οὖν, ὡς πολὺ τὸ μείζον τῆς εὐαγγελικῆς πρὸς τὴν νομικὴν λατρείαν.

Gewenst noemt hij het (= het woord van het Evangelie) in onderscheid van de wetsdienst. Want die was Hem niet aangenaam (Ps. 67,10);<sup>128</sup>  
 Onder het verbond verstaat hij het nieuwe, dat ook betrouwbaar is, dat wil zeggen: zeker, vast en duurzaam. Want het eerste verbond heeft opgehouden wegens haar zwakte en onbruikbaarheid. Want de wet heeft niets volkomen gemaakt (Ps. 88,29).<sup>129</sup>

Maar meestal benadrukt Athanasius zowel het goede en waardevolle van Mozes en de profeten alsook van hun beperktheid door te spreken over het O.T. als een schaduw:

De schaduw van de wijnstok noemt hij de dienst volgens de wet, omdat de wet de schaduw heeft van de toekomstige goederen (Ps. 79,11).<sup>130</sup>

Het schaduw-karakter van het Oude Testament heeft tot gevolg, dat zij enerzijds positief gewaardeerd kan worden, omdat zij immers van dezelfde God afkomstig is die ons Christus heeft gezonden. Anderzijds kan zij in het licht van de heilswerkelijkheid die met de komst van Christus is aangebroken als tekort en beperkt, ja zelfs als gebrekkig duidelijk lager gezet worden dan het Evangelie. Maar in dat alles bedoelt Athanasius met het begrip schaduw in ieder geval niet om aan het O.T. haar historisch karakter te ontnemen. Hij spreekt over God 'Die de wet en de tabernakel gaf (Ps. 77,5)', over 'de besnijdenis die afkomstig is van de Heere (Ps. 113, *hyp.*)', over 'de voorschriften voor de offers die de Heere gegeven heeft (Ps. 49,7)'. De wet, de tempeloffers en instituties, het is alles in de historische werkelijkheid door God geschonken. Dus in zichzelf is die oudtestamentische eredienst geen schaduw. Nee, zij is dat geworden op het moment dat Christus verscheen in de wereld als vervuller, als werkelijkheid van al datgene waarheen de oudtestamentische instituties verwezen. Het is pas bij de binnenkomst van Gods Zoon in de wereld dat de door God eerder geschonken instellingen tot schaduw werden. Athanasiaans gezegd: het schaduwkarakter van het O.T. is vrucht van de menswording van het Woord. Het is bij uitstek in de *Paasbrieven*, dat Athanasius het O.T. als schaduw van het nieuwe naar voren brengt. Direkt al in de eerste brief van 327 schrijft hij aan de christenen in Egypte: 'Want de wet is te bewonderen en de schaduw is goed, anders zou het geen vrees bewerkt hebben en eerbied in degenen die het hoorden; vooral in degenen die in die tijd niet alleen deze dingen hoorden, maar ook zagen. Maar laat ons deze dingen die in een type, en in een schaduw gebeurd zijn, terzijde laten: richten wij onze geest van de schaduw tot de werkelijkheid'.<sup>131</sup>

<sup>128</sup> PG 27, 296 A 10-12: Ἐκούσιον δὲ πρὸς ἀντιδιαστολὴν τῆς νομικῆς λατρείας. Ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ἦν αὐτῷ ἔκούσια.

<sup>129</sup> PG 27, 389 D 3-6: Διαθήκην δὲ τὴν νέαν φησὶν, ἣν καὶ πιστὴν εἶναι, ἀντὶ τῶν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ μένουσαν. Ἡ μὲν γὰρ πρώτη διαθήκη πέπαυται διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνοφελές· οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος.

<sup>130</sup> PG 27, 360 C 11-13: Σκιὰ μὲν τῆς ἀμπέλου ἢ κατὰ νόμον λατρεία, διὰ τὸ σκιὰν ἔχειν τὸν νόμον τῶν μελλόντων ἀγαθῶν.

<sup>131</sup> *Epistulas Festales* I,3,1-9 (Robertson, *Selected treatises*, 507). P. Merendino, *Paschale Sacramentum*, 17, vat Athanasius' omgang met het O.T. in de Paasbrieven samen: 'Athanasius spricht zum Beispiel wiederholt davon, dass die jüdische Religion im Vergleich zur Heilstat in Christus Typos, Bild und Schatten ist, und damit will er die ganze Heilsgeschichte des Alten Testaments in ihrem tiefsten Sinn erklären.'

Deze beschouwing van het O.T. als schaduw is vanaf de Evangeliën, vervolgens bij de apostelen en dan de gehele Vroege Kerk door als rode draad te traceren. Het Evangelie naar Mattheüs geeft als één van de eerste onderwerpen van Jezus' prediking dat 'Hij gekomen is om wet en profeten te vervullen' (Matth. 5,17). Vervolgens zijn de Evangeliën vol van opsommingen hoe het O.T. tot vervulling komt in de persoon, de gebeurtenissen en het werk van Christus (zie alleen al de eerste twee hoofdstukken van Mattheüs). Bij de apostelen zet deze lijn zich door. Paulus vat deze in Christus ontstane nieuwe werkelijkheid als eerste samen onder het begrip schaduw. Als hij de feestdagen, de nieuwe maan en de sabbat, ter sprake heeft gebracht typeert hij die als 'schaduw' (σκιά) van de toekomstige dingen, maar 'de werkelijkheid' (σῶμα) is van Christus (Kol. 2,17). In de Hebreënbrief wordt tot tweemaal eveneens over schaduw (σκιά) gesproken, dan vooral met betrekking tot de priester- en offerdienst (Hebr. 8,5; 10,1). De 'schaduwpriester' wordt gesteld tegenover de ware Bedienaar van het heiligdom, Christus (8,2) en de 'schaduwoffers' tegenover het ware offer van Christus' lichaam (10,10). Deze tegenstelling schaduw-werkelijkheid valt dus niet samen met de tegenstelling O.T.-N.T., maar de instellingen van wet en tempel (zoals in het O.T. beschreven) staan als schaduw tegenover de persoon en werk van Christus (zoals in het N.T. gepredikt). Beiden zijn openbaringen van God in de historie. De eerste was een tijdelijke en binnen Israël begrensde voorbereiding, de tweede de definitieve en alle eeuwen bedoelde openbaring van God aan de wereld. Deze, door de komst van Christus teweeggebrachte en door Paulus als zodanig geformuleerde, typering van het O.T. als schaduw, behoort daarna in de Vroege Kerk tot de onlosmakelijk aan het geloof in Christus verbonden inzichten.<sup>132</sup> Tegelijk werd hiermee een van de fundamentele strijdpunten gegeven met het rabbijnse Jodendom. De Evangeliën geven aan dat hoe de kloof tussen de rabbijnse uitleg van het O.T. tegenover de uitleg van het O.T. als schaduw van de verschijning van Jezus, reeds rond de verkondiging van Jezus naar voren komt.<sup>133</sup> Deze kloof zet zich de eeuwen daarna door tussen Kerk en Synagoge. Voor het rabbijnse Jodendom was het O.T. in zichzelf de beslissende openbaring, waarbij de rabbijnen het O.T. exegetiseerden vanuit een afwijzende houding jegens Christus. Maar voor de Kerk is in de verschijning van Gods Zoon in het vlees, Gods definitieve openbaring aan de wereld geschiedt. Hij is de werkelijkheid waarheen de Schriften van Mozes en de profeten wezen, zodat door Zijn komst het O.T. alleen recht wordt uitgelegd als het verklaard wordt met het oog op de werkelijkheid van Gods definitieve openbaring, dat is als schaduw van Christus. Van hieruit is ook te verstaan in welk opzicht de kerkvaders aan de rabbijnen een letterlijke uitleg verwijten tegenover de geestelijke uitleg die de Kerk beoefent. De kerkvaders bedoelen met een dergelijke letterlijke uitleg niet de historische uitleg van de tekst, maar de uitleg van het O.T. zonder het licht van de gekomen Christus. Uitleg zonder de sleutel

<sup>132</sup> Zie voor wat betreft Justinus en Irenaeüs: W.H.C. Frend, 'The Old Testament in the Age of the Greek Apologists', in: *Scottish Journal of Theology* 23 (1970) 129-150; M. Simonetti, *Biblical Interpretation*, 19-26; O. Skarsaune, 'The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries', in: *HBOT*, 389-410 en 422-429. Voor wat betreft Origenes: J. N. B. Carleton Paget, 'The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition', in: *HBOT*, 499-534; J. Daniélou, *Origène comme exégète de la Bible*, in: *Studia Patristica* I (1957), 280-290.

<sup>133</sup> Enkele voorbeelden: Mattheüs 21,42 (rondom Psalm 118); Mattheüs 22,32 (rondom Ex.3,6); Lukas 20,41-44 (rondom Psalm 110); Johannes 6,33-52 (rondom Exodus 16,4-15).

van het O.T. die in Christus alleen gegeven is. Met de geestelijke uitleg bedoelen zij een uitleg waarbij de letter van het O.T. is geopend met de sleutel Christus. De geestelijke uitleg is dan ook de enig juiste, de werkelijke, dat is door God bedoelde, in Christus' verschijning gegeven uitleg van het O.T.

Dit laat onverlet dat èn Paulus, èn de Rabbijnen, èn de gemeenschap van Qumran dezelfde exegetische methode gebruikten, namelijk de pesher-methode, in de zin dat zij alle drie verbindingen aangeven tussen personen en gebeurtenissen in de Schrift aan de ene kant en personen en gebeurtenissen in hun eigen tijd aan de andere kant. Het verschil ligt in de zaken die genoemd worden als bedoeld door de oudtestamentische geschriften. De gemeenschap van Qumran meende te leven in de eeuw voor het eschaton en gehoorzaamde de Thora in afwachting van de eschatologische eindstrijd. De rabbijnen richtten zich op het gehoorzamen van de Thora in afwachting van de ware Messias. Maar Paulus hield aan Joden en heidenen de boodschap voor dat de verlossing werkelijkheid was geworden in de verschijning van Christus in de wereld. Eenvoudig gezegd maakten Qumran en de rabbijnen gebruik van de pesher-methode vanuit de gedachte dat het eschaton/de messiaanse tijd nog niet werkelijkheid waren geworden, terwijl Paulus dat deed vanuit het in Christus reeds tot werkelijkheid geworden heilsplan van God.<sup>134</sup>

Het is niet zonder reden, dat menig christelijke theoloog in de Vroege Kerk beter uit de voeten kon met de Hellenistisch-Joodse exegese, vooral van Philo, dan met de rabbijnse uitleg. Nu kan daartegen ingebracht wordt dat, zoals D.T. Runia aan het licht heeft gebracht, Philo's geschriften het meest gebruikt zijn door de kerkvaders die verbindingen zochten tussen de bijbelse tekst en de filosofische traditie, dat is bij de kerkvaders in de Alexandrijnse traditie (Clemens, Origenes, Didymus) en bij degenen die sympathiseerden met de Alexandrijnse theologie (Eusebius, Gregorius van Nyssa, Ambrosius, Augustinus). Weinig interesse in de Philoonse erfenis heeft Runia kunnen traceren bij de vroeg-kerkelijke theologen die een minimale nadruk legden op de bijdrage van de filosofie aan de exegese (Irenaeus, Athanasius, Chrysostemus, de Antiocheense school).<sup>135</sup> Maar hier gaat het dan duidelijk over het expliciete gebruik van Philo. Als gekeken wordt naar verwantschap in denkwijze en methode staan alle hier genoemde kerkvaders dichter bij Philo dan bij de rabbijnen. Deze verwantschap zit hierin dat Philo het O.T. benaderde als verwijzend naar een hogere werkelijkheid en haar dus bezag als een schaduw. Alleen was bij Philo het O.T. de schaduw van de eeuwige, onzichtbare werkelijkheid boven, terwijl de Kerk beleed dat het O.T. door de verschijning van Gods Zoon in de wereld, de schaduw was van Christus als gekruisigd en opgestaan. En dat het O.T. dus niet verticaal de schaduw is van het eeuwige, maar horizontaal van Gods definitieve daden in de persoon van Christus. Het is vooral Origenes die Philo veel nadrukkelijker heeft verwerkt en overgenomen en daarmee een grotere hoeveelheid 'verticaal schaduwkarakter' aan het O.T. heeft toebedeeld.<sup>136</sup> Toch moet hierbij niet vergeten worden, dat ook bij Origenes dit alles is ingebed in het

<sup>134</sup> Zie A.T.Hanson, *Studies in Paul's technique and theology*, Londen 1974, 208-209. Zie over de Pesher-methode ook E.E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 18, Tübingen 1978.

<sup>135</sup> D. T. Runia, *Philo in Early Christian literature. A Survey*, Assen 1993, 339-342.

<sup>136</sup> J. Daniélou, *Origène*, Parijs 1948, 179-190; M. Simonetti, *Biblical Interpretation*, 46-48.



‘horizontale schaduwkarakter’.<sup>137</sup> ook bij hem is het O.T. principieel vervuld in de verschijning van Christus.<sup>138</sup> In *De Principiis* IV 2 zien we de twee lijnen bij elkaar gebracht. Als Origenes in 2.1-6 op velerlei wijze heeft gesproken over de diepere geheimenissen, de hemelse zaken, waarheen het Oude Testament verwijst, dan verklaart hij in 2.7 die geheimenissen als enerzijds over de redelijke zielen, hun zalige en hemelse oorsprong, afval en terugkeer (het verticale), anderzijds over de redenen waarom de Zoon van God afdaalde, mens werd en welke werken Hij op aarde gedaan heeft (horizontaal).<sup>139</sup> In IV 3.7-15 beëindigt Origenes zijn hoofdstuk over de uitleg van de Schrift echter weer met het spreken over het O.T. als ‘verticale schaduw’: hij bespreekt daar o.a., hoe de aardse werkelijkheden zoals Jeruzalem en Israël, maar ook de omliggende landen, hemelse werkelijkheden symboliseren.<sup>140</sup> Athanasius staat in zijn benadering van het schaduwkarakter van het O.T. duidelijk dichter bij Justinus/Irenaeus dan bij Origenes. Hij beziet het O.T. geheel als schaduw van Christus en het in Hem verwerkelijkte goddelijke heilsplan. Van deze visie legt de gehele *EP* in zijn verklaring van het Psalter getuigenis af. Zie als kernachtige samenvatting Ps. 77,5: ‘God gaf aan hun vaders de wet en de tent der getuigenis en voedde hen ertoe op door de wet de Heiland te leren kennen, die ter rechter tijd onder het mensengeslacht verscheen’.<sup>141</sup>

Voor de exegese heeft deze benadering van het O.T. als schaduw grote betekenis, omdat een schaduw altijd uitgelegd moet worden aan de hand van de werkelijkheid waarvan zij de schaduw is. Dus ook vanuit deze optiek wordt opnieuw de rechte uitleg van het O.T. onlosmakelijk verbonden met de heilsorde zoals die door de apostelen is gepredikt en waarvan de vleesgeworden Zoon het centrum is.

Hoe algemeen in de Vroege Kerk deze benadering van het O.T. als schaduw van het heilsplan van God was, blijkt niet in het minst uit de oud-christelijke kunst. Talloze voorbeelden laten zien, hoe de christenen de heilsgeschiedenis zagen als de ontvouwing van Gods plan, wettelend om één middelpunt: de menswording des Woords.<sup>142</sup> Rondom dat feit zagen zij de wereldgeschiedenis geordend: een lange voorbereiding van vijf perioden (van Adam tot Noach, dan tot Abraham, David, de Babylonische gevangenschap, Johannes de Doper). Deze vijf perioden zag men als de tijd van de scha-

<sup>137</sup> M. Simonetti, *Biblical Interpretation*, 48: ‘Origen sometimes distinguishes the Old Testament and New Testament as being, respectively, the shadow and the image of heavenly realities (Hom. 38 Ps. 2: 2). Here, the typology is ‘vertical’, i.e. anagogical, but elsewhere it is ‘horizontal’, in the sense that, as the Old Testament is the typos of the New, so the New Testament is a typos of the ‘eternal gospel’ of Rev. 14: 6. As Christ at his first coming perfected the Law, which presents the shadow of good things to come, so in his coming in glory, he will bring to completion the shadow represented by his first coming’.

<sup>138</sup> D. T. Runia, *Philo*, 342: ‘Philonism never penetrated to the core of the christian faith, which focuses on the cross and the risen Lord’. Nog sterker H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Parijs 1950, 163-164, als hij de exegese van Origenes bespreekt tegenover die van Philo: ‘Elle n’est pas seulement chrétienne, en fait, par son contenu. Elle fait appel à un autre principe, elle met en jeu un nouveau ressort de l’esprit. Elle suppose une idée tout autre de l’économie de la révélation et du sens de l’histoire biblique.... Quant à l’élaboration spirituelle dont on peut suivre la trace à travers l’Ancien testament lui-même, elle ne se justifie en fin de compte que par le venue du Christ, et Philon ne peut en comprendre le sens. Entre Philon et Origène, il y a tout le mystère chrétien’.

<sup>139</sup> Görgemanns-Karpp 720.7-722.16.

<sup>140</sup> Görgemanns-Karpp 750.9-752.12.

<sup>141</sup> PG 27, 352 A 5 - 9.

<sup>142</sup> F. van der Meer, *Christus’ oudste gewaad*, Utrecht 1949, 164-168.

duwen. De zesde periode is die van het licht (Christus' verschijning). Samen weerstralen zij de zesdaagse scheppingsdag, het Hexaemeron, waarop slechts de eeuwige sabbat kan volgen. Van hieruit is dikwijls in afbeeldingen te zien hoe men een oudtestamentische gebeurtenis plaatst tegenover een nieuwtestamentische: schaduw naast de vervulling. Ook op het grote aantal sarcofagen dat uit de periode 313-379 is overgebleven is dikwijls Christus te zien, meest in beeldhandelingen (miracula Christi) met de voorafbeeldingen uit het O.T. ernaast.<sup>143</sup> Als specimen van dit oud-christelijk gevoel is te noemen een schildering in de kloosterkerk op de Sinaï: Op de blauwe abssischelp staan Mozes en Elia, die spreken met de witschitterende, van gedaante veranderende Christus op de Tabor. Zes dubbele zilveren stralen schieten uit de blauwige etherkring die Hem omgeeft (mandorla geheten). Samenvattend schrijft F. van der Meer: 'Zo waren de Ouden, ook nog in de zesde eeuw: op de Sinaï dachten zij slechts aan Christus. Zij dachten er aan, dat de Wet en de profeten slechts de schaduwen voorstelden die zich eens zouden buigen voor Christus. En op de Sinaï, "welke een berg is in Arabië", beeldden zij af hoe het Oude Testament op den Tabor verbleekte voor het Nieuwe'.<sup>144</sup>

Binnen het schaduw/werkelijkheid-schema geeft Athanasius verspreid door zijn commentaar dan weer verschillen aan tussen de bedeling van de schaduw en die van de werkelijkheid: de wet wendde straf aan om God te vrezen, Christus leert ons als kinderen de Vader te vrezen (Ps. 13,5);<sup>145</sup> de geboden waren lastig en zwaar, die van Christus zijn aangenaam (Ps. 70,23);<sup>146</sup> de dienst der wet had slechts één heilige plaats, nu zijn er vele' (Ps. 8, *hyp.*);<sup>147</sup> de evangelische gerechtigheid is hoger dan de wet en de schaduw (Ps. 39,11).<sup>148</sup> Al deze verschillen geven aan hoe de heerlijkheid van de heilswerkelijkheid groter is dan die van de heilsschaduw. Voor de exegese van het O.T. betekent dat wel, dat in de uitleg de 'tekorten' en 'beperkingen' van de schaduw (zoals de ene plaats van godsverering, de aparte plaats van Israël, de slaafse vrees, etc.) niet meegenomen moeten worden als van toepassing voor het Godsvolk in de nieuwe bedeling, maar dat de inhoud van de schaduw (het heilsplan) als zijnde geen ander dan het in Christus geopenbaarde, de rechte uitleg vaststelt.

## 2.2 Het Oude Testament in de vertaling van de Septuaginta.

Athanasius maakt in de *EP* vrijwel uitsluitend gebruik van de Septuaginta. Deze Griekse vertaling van het O.T. was (op zijn minst voor wat betreft de boeken van Mozes) ontstaan binnen het Diaspora-Jodendom in Alexandrië.<sup>149</sup> Of de door de brief

<sup>143</sup> F. van der Meer en C. Mohrmann, *Atlas van de Oudchristelijke wereld*, 2<sup>de</sup> dr., Amsterdam 1961, 70-71.

<sup>144</sup> F. van der Meer, *Christus' oudste gewaad*, 178.

<sup>145</sup> PG 27, 97 C 13-15: 'Ο Μωσέως νόμος, φησὶ, κόλασιν ἐποίει· ὁ δὲ τοῦ Χριστοῦ φόβος ἀγνός ἐστιν ὡς υἱοῦς γὰρ φοβεῖσθαι Πατέρα παρεσκευάζε.

<sup>146</sup> PG 27, 321 D 7-9: Τοῦτο πρὸς ἀντιδιαστολήν τοῦ νόμου λέλεκται· ὅτι ἐκεῖνα μὲν τὰ ἐπιτάγματα ἦν φορτικά, ὡς δυσκατόρθωτα ταῦτα δὲ χρηστά τε καὶ ἐλαφρά, ὡς καὶ ἡδονῆς ἀποπληροῦντα τοὺς ἀξιωθέντας αὐτῶν.

<sup>147</sup> PG 27, 80 D 6-8: Πάσαι μὲν ἐν τῇ νομικῇ λατρείᾳ ἦν ἐν προλήνιον, τὸ θυσοαστήριον δηλονότι τὸ ἐν τῷ ναῷ· μετὰ δὲ τὴν τῶν ἔθνων κλήσιν πολλοὶ ληνοί·

<sup>148</sup> PG 27, 193 A 13-B 1: Δικαιοσύνην μὲν τὴν δι' αὐτοῦ κεκηρυγμένην φησὶ, τὴν ὑπὲρ νόμον καὶ σκιάν.

<sup>149</sup> Zie over het ontstaan van de LXX: G. Dorival/ M. Harl/ O. Munnich, *La Bible Grecque des Septante du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Parijs 1988; P. Lamarche, 'La Septante', in: *Le monde grec ancien et la Bible*, Parijs 1984, 19-35; H.B. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge

van Aristeeas genoemde Egyptische heerser Ptolomeüs II Philadelphos mede aanleiding tot deze vertaling is geweest, is niet geheel zeker, maar wel staat vast, dat de Pentateuch in die periode van de eerste helft van de derde eeuw v.Chr. is vertaald.<sup>150</sup> De vertaling van de overige boeken van het O.T. heeft plaatsgevonden in de volgende eeuwen, waarschijnlijk tot voltooiing gekomen rond het begin van de christelijke jaartelling, met een enkele uitloper in de 1<sup>ste</sup> eeuw na Chr. (voor wat betreft de boeken Prediker, Ezra en Nehemia). De Griekse vertaling van het Psalter is te dateren in de 2<sup>de</sup> eeuw v.Chr., ontstaan op Israëlitische bodem, waarschijnlijk in kringen rondom de tempel.<sup>151</sup> De LXX werd -in allerlei recensies-<sup>152</sup> in de gehele Diaspora, en wellicht ook -zij het in mindere mate- in Israël verbreid, aanvaard en gebruikt.<sup>153</sup> Op deze wijze was ten tijde van het ontstaan van de boeken van het N.T. een vrijwel complete Griekse vertaling van het O.T. voorhanden gekomen. De schrijvers van het Nieuwe Testament blijken deze vertaling in grote mate te gebruiken.<sup>154</sup> Aan de andere kant is in het N.T. het aantal afwijkingen van de LXX ook niet gering.<sup>155</sup> Mogelijke verklaringen voor deze afwijkingen zijn een correctie van de LXX aan de hand van de Hebreeuwse tekst of van een Aramese Targum, het gebruik van een eigen Griekse vertaling, of andere in omloop zijnde vertalingen (hetzij varianten van de LXX, hetzij

1914 (repr. Peabody 1989), 1-28; J.W. Wevers, 'The interpretative Character and Significance of the Septuagint Version', in: *HBOT*, 84-107; M. Müller, *The First Bible of the Church*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 206, Sheffield 1996, 25-68.

<sup>150</sup> Zie voor de tekst van de brief van Aristeeas: H.B. Swete, *Introduction*, 531-606; een bespreking van deze brief wordt gegeven door R. Feldmeier, 'Weise hinter eisernen Mauern', in: M. Hengel (ed.), *Die Septuaginta*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 72, Tübingen 1994, 20-36; F. Siegert, 'The Epistle of Aristeeas: A hermeneutic programme', in: *HBOT*, 144-154.

<sup>151</sup> A. van der Kooij, 'On the place of origin of the old Greek of Psalms', in: *Vetus Testamentum* XXXIII, 1 (1983), 67-74, concludeert dat het LXX-Psalter in Palestina is ontstaan en wel in de 1<sup>ste</sup> eeuw v.Chr. J. Schaper, *Eschatology in the Greek Psalter*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (Reihe 2) 76, Tübingen 1995, stemt in met v.d.Kooij wat betreft de plaats, niet wat betreft de datering. Op grond van woord-vergelijking komt Schaper tot een ontstaanstijd van de tweede helft van de 2<sup>de</sup> eeuw v.Chr. Zie ook J. Schaper, 'Die Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie', in: M. Hengel (red.), *Die Septuaginta*, 60-61. De LXX-vertaling van het Psalter is een zeer goede vertaling uit het Hebreeuws: "The Septuagint Version of the Psalter, referred to in the abbr. LXX, is one of the best translations of the OT. It shows an excellent knowledge of the original Hebrew, and a good knowledge of Alexandrine Greek. The translator appreciated the poetic character of the psalter, and also the fact that it was for public use in the worship in the synagogue", E.G. Briggs, *A critical and exegetical commentary on the book of Psalms*, Edinburgh 1952, 5<sup>de</sup> dr., xxv.

<sup>152</sup> Zie over het verschil in Griekse tekst tussen bijv. Philo en Josephus: H.B. Swete, *Introduction*, 372-379.

<sup>153</sup> 'At Alexandria and in Egypt generally the Alexandrian version was regarded, as Philo plainly says, with a reverence scarcely less than that which belonged to the original. It was the Bible of the Egyptian Jews, even of those who belonged to the educated and literary class. This feeling was shared by the rest of the Hellenistic world. In Palestine indeed the version seems to have received with less enthusiasm, and whether it was used in the synagogues is still uncertain. But elsewhere its acceptance by Greek-speaking Jews was universal during the Apostolic age and in the next generation', Swete, *Introduction*, 29.

<sup>154</sup> H.B. Swete, *Introduction*, schrijft: 'On either estimate the LXX is the principal source from which the writers of the N.T. derived their O.T. quotations' (392). Zie ook S.Jellicoe, *The Septuagint and modern study*, Oxford 1968; H.Hübner, *New Testament Interpretation of the Old Testament*, in: *HBOT*, 339-371; D.-A. Koch, 'Die Überlieferung und Verwendung der Septuaginta im ersten nachchristlichen Jahrhundert', in: D.-A. Koch en H. Lichtenberger (ed.), *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. Festschrift für Heinz Schreckenburg*, Göttingen 1993, 215-245.

<sup>155</sup> H.B. Swete spreekt over 185 afwijkingen van de LXX en 212 van de MT (392).

zelfstandige vertalingen).<sup>156</sup> Gedurende de eerste eeuw n.Chr. hadden Joden en Christenen dus het O.T. in Griekse vertaling gemeenschappelijk in gebruik naast de Hebreeuwse tekst, de Targumim en andere vertalingen. Binnen die gemeenschappelijkheid blijken toch ook al enkele verschillen: waar de Joden vooral Schriftrollen gebruiken, komt bij de christenen de Codex vaker voor, en in plaats van het door de Joden gebruikte tetragram voor de Godsnaam schrijven de christenen Κύριος, dat net als Christus en andere heilige namen ter onderscheiding werd geschreven met alleen de eerste en laatste letter en bovenliggende streep. Hoewel deze verschillen vooral in de tweede eeuw naar voren komen, gaan ze waarschijnlijk terug tot in de eerste eeuw.<sup>157</sup>

Bij de apostolische vaders is in grote lijnen hetzelfde beeld te zien: I Clemens en Barnabas gebruiken voor een groot deel de LXX, maar ook hier zijn correcties te zien vanuit het Hebreeuws, alsook invloed vanuit andere griekse vertalingen.<sup>158</sup> Bij de Apologeten verschuift het beeld: Justinus houdt zich nadrukkelijker aan de LXX en citeert daarvan ook geregeld lange passages verbatim.<sup>159</sup> Correcties vanuit het Hebreeuws komen bij hem niet meer voor. Tegelijk benadrukt hij meer dan tevoren de waarde van de LXX tegenover enkele andere Joodse vertalingen, zoals die van Aquila en Theodotion. De reden hiervan is, dat deze vertalingen enkele voor het christelijk geloof cruciale teksten anders hebben vertaald, waardoor hun profetisch karakter minder sterk naar voren komt. Het meest sprekend bij Jesaja 7,14. De Septuaginta vertaald met: 'De maagd zal zwanger worden en een zoon baren. Aquila en Theodotion hebben: 'De jonge vrouw zal zwanger worden en een zoon baren'. Justinus wijst er dan niet zonder zeggingskracht op, dat de LXX is ontstaan voordat Christus op aarde was, en dat dus de LXX geen vooringenomenheid verweten kan worden. Terwijl dit verwijt omgekeerd wel voor Aquila en Theodotion kan gelden. Daarbij brengt Justinus als eerste schrijver binnen de christelijke Kerk het verhaal van de wondere ontstaansgeschiedenis van de LXX naar voren: de LXX heeft hemelse goedkeuring en heeft daarmee gezag boven andere vertalingen van individuele personen zoals Aquila of Theodotion.<sup>160</sup>

Bij Irenaeus blijkt deze lijn door te zetten: de LXX staat centraal, al zijn er ook wel weer een heel aantal afwijkingen,<sup>161</sup> en ook bij hem is er het naar voren brengen van

<sup>156</sup> E.E. Ellis, *Paul's use of the O.T.*, meent, dat de afwijkingen van de LXX moeilijk te verklaren zijn, al wil hij als verklaring vooral de parafraserende tekstweergave naar voren brengen (19,20). In ieder geval is wel zeker, dat de schrijvers van het N.T. de LXX hebben gebruikt in veelvuldige correspondentie met het Hebreeuwse origineel, R. Hanhart, 'Die Bedeutung der Septuaginta in neutestamentlicher Zeit', *ZTK* 81 (1984), 400.

<sup>157</sup> M. Hengel, 'Die Septuaginta als christliche Schriftensammlung', in: M. Hengel (red.), *Die Septuaginta*, 203.

<sup>158</sup> Swete, *Introduction*, 406-413; O.Skarsaune, 'Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries', in: *HBOT*, 381-389.

<sup>159</sup> Swete, *Introduction*, 417-424; Skarsaune, 'Scriptural Interpretation', 389-410.

<sup>160</sup> M. Hengel, 'Die Septuaginta als christliche Schriftensammlung', ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in M. Hengel en A.M. Schwemer (ed), *Die Septuaginta*, 188-197. Justinus blijkt in zijn weergave van het verhaal wel enkele verschillen te hebben ten opzichte van de oudere joodse versies. Zo verklaart hij, dat onder koning Ptolomeus II alle boeken van het O.T. in het Grieks zijn vertaald, en dus niet alleen de Pentateuch. Na Justinus blijkt zijn gedachte onder de kerkvaders gemeengoed te worden tot Hieronimus op grond van tekstonderzoek verklaart, dat slechts de Pentateuch onder Ptolomeus II vertaald is.

<sup>161</sup> P.L. Wansink, *Irenaeus en het Oude Testament*, Zoetermeer 2000, 67-71.

het wonderde ontstaan van de LXX.<sup>162</sup> Opmerkelijk is wel, dat de LXX wordt verdedigd tegenover de andere Griekse vertalingen, maar dat nergens de LXX wordt uitgespeeld tegenover de Hebreeuwse tekst. Kennelijk bleef ook in deze eeuw het besef dat de Hebreeuwse tekst de moedertekst was levend. Maar gaf dit in de eerste eeuw als resultaat dat LXX en Hebreeuwse tekst gezamenlijk werden gebruikt, in de tweede eeuw raakte de Hebreeuwse tekst buiten zicht en werd de LXX 'grondtekst' van de Kerk. In de derde eeuw wordt Origenes voor de plaats van de LXX in de Vroege kerk van groot belang, omdat hij opnieuw de Hebreeuwse tekst, alsook de vertalingen van Aquila, Symmachus en Theodotion systematisch bij de exegetische gaat betrekken.<sup>163</sup> Tegelijk blijft ook voor hem de LXX als kerkelijke Schrift bovenaan. Maar in zijn *Hexapla*, waarin hij de Hebreeuwse tekst en 6 vertalingen naast elkaar zet, stond waarschijnlijk de Hebreeuwse tekst als eerste en de LXX pas op de 5<sup>de</sup> plaats.<sup>164</sup> Hij zette in de LXX een obelisk bij passages die niet in de Hebreeuwse tekst voorkwamen en een asterisk bij passages die wel in de Hebreeuwse en niet in de LXX te vinden waren. In zijn exegetische krijgt de Hebreeuwse tekst veel invloed. Dikwijls tracht hij een vers zo te verklaren, dat aan LXX en Hebreeuwse tekst recht wordt gedaan.<sup>165</sup> Eusebius van Caesarea gaat verder in dit spoor, daarbij -evenals Origenes- aan de LXX de kerkelijke prioriteit latend.<sup>166</sup> Dit laatste wordt anders als Hieronymus rond 400 de Hebreeuwse tekst niet alleen gebruikt ter vergelijking, maar haar het primaat geeft voor de exegetische, en haar zelfs betitelt als de 'Hebraica Veritas'.<sup>167</sup> Augustinus plaatst zich hierbij scherp tegenover Hieronymus. De Kerkvader erkent wel het nut van de Hebreeuwse tekst voor de exegetische, maar bestrijdt met een keur van argumenten deze onderstelling van de LXX ten opzichte van de Hebreeuwse tekst.<sup>168</sup>

Voor Augustinus is vooral het wonderde ontstaan en haar daarop volgende plaats in de christelijke gemeente doorslaggevend. Hij ziet zowel de MT als geïnspireerd als ook de LXX. Wat dan te denken van hetgeen wel in de MT staat en niet in de LXX, en omgekeerd wat wel in de LXX staat en niet in de MT. Heel nuchter stelt Augustinus: wat wel in de MT staat en niet in de LXX behaagde kennelijk de Heilige Geest om ons via de eerdere profeten door te geven (namelijk de bijbelschrijvers), terwijl wat wel in de LXX staat en niet in de MT behaagde de Heilige Geest om door de latere profeten (de 70 vertalers) door te geven.<sup>169</sup>

<sup>162</sup> Swete, *Introduction*, 414-417; Skarsaune, 'Scriptural Interpretation', 422-429; P.L. Wansink, *Irenaeus en het Oude Testament*, 41-49.

<sup>163</sup> J. Daniélou, 'Origène comme exégète de la Bible', in: *Studia Patristica* 1 (1957), 280-290; J.N.B. Carleton Paget, 'Christian Exegesis in the Alexandrian tradition', in: *HBOT* 1/1, 503-508; E. Ulrich, 'Origen's Old Testament Text: The Transmission History of the Septuagint to the Third Century', in: C. Kannengiesser en W. Petersen (ed.), *Origen of Alexandria. His World and His Legacy*, Notre Dame 1988, 3-34.

<sup>164</sup> Origenes geeft eerst de Hebreeuwse tekst, dan een transcriptie ervan. Vervolgens komen de vertalingen: van Aquila; van Symmachus; LXX; van Theodotion; 5<sup>de</sup> vertaling; 6<sup>de</sup> vertaling. Zie P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Prijs 1977, 303-361.

<sup>165</sup> Carleton Paget, 'Christian Exegesis', 506.

<sup>166</sup> D. Barthélemy, 'Eusèbe, la Septante et <Les autres>', in: *La Bible et les Pères*, Parijs 1971, 51-65.

<sup>167</sup> C. Marksches, 'Hieronymus und die 'Hebraica Veritas'', in: M. Hengel en A.M. Schwemer (ed), *Die Septuaginta*, 131-182.

<sup>168</sup> E. Schulz-Flügel, 'The Latin Old Testament Tradition', in: *HBOT* 1/1, 657-663.

<sup>169</sup> *De Civitate Dei* XVIII.43.

Toch was het resultaat van deze discussie dat de Septuaginta bij de overgang van Vroege kerk naar Middeleeuwen haar beslissende en zekere plaats in de Kerk kwijt was. Overigens hebben de vondsten in Qumran aan het licht gebracht dat de Hebraïca Veritas niet zo eenvoudig tegenover de LXX gesteld kan worden. Daar is wel gebleken dat de MT een zeer oude teksttraditie vertegenwoordigt die naar verhouding zeer betrouwbaar is overgeleverd, maar tegelijk zijn er in de oude Hebreeuwse tekstrollen ook verschillen gevonden met de MT waarvan verschillende juist overeenkomen met de LXX. Op grond hiervan blijft de LXX ook voor de vaststelling van de Hebreeuwse tekst van groot belang.<sup>170</sup> Uit dit overzicht blijkt dat Athanasius feitelijk de in de tweede eeuw gegroeide praktijk volgt: de LXX is voor hem de standaardtekst, waarbij de Hebreeuwse tekst buiten beeld blijft. Slechts in twee gevallen noemt hij in de *EP* de Hebreeuwse tekst, en slechts in één geval een andere Griekse vertaling. In alle drie de gevallen is het niet om de exegese te bepalen, maar om een mooie uitleg toe te voegen. Het is meer versiering. De Hebreeuwse tekst noemt Athanasius bij Ps. 39,8 en Ps. 83,11. De Griekse vertaling van Symmachus wordt geciteerd bij Ps. 38,7. Om te laten zien, hoe de hebreeuwse tekst hier slechts als versiering dient nemen we Ps. 39,8. Daar is sprake van ‘het begin van het boek’. Athanasius wijst er dan op dat het Griekse woord voor ‘begin’ in de LXX (κεφαλῆς) een vertaling is van een hebreeuws woord is, dat ook ‘band/deel’ kan betekenen. Dan gaat het hier dus om een nieuw boekdeel. Dat brengt Athanasius in verband met Jes. 8,1: ‘Neem een nieuwe band en schrijf daarin met de griffel van een mens’. Zo komt Athanasius tot een toepassing op het boek van het nieuwe verbond, de menswording van de Zoon. Het is alles slechts versiering. Tegelijk vormen deze drie gevallen wel een aanwijzing, dat Athanasius de door Origenes geïnitieerde ontwikkeling om de Hebreeuwse tekst te gebruiken niet heeft afgewezen. Maar op geen enkele wijze gebruikt hij deze wijze van tekstonderzoek en -vaststelling systematisch bij zijn exegese. Zijn aandacht ligt niet op dit terrein, wat te verklaren zou zijn door het karakter van de *EP* als kerkelijk handboek, maar meer nog door het feit dat Athanasius geheel gericht is op de theologische uitleg van de tekst, en niet op het voorafgaande tekstuele onderzoek. Dit is overigens in zijn andere geschriften precies zo. Er zijn in de andere werken van Athanasius nauwelijks plaatsen aan te wijzen waar hij gebruik maakt van de Hebreeuwse tekst of van andere Griekse vertalingen dan de LXX. Als de *Expositio Fidei* authentiek is, dan is daar een verwijzing naar Aquila, maar dan net als in de *EP* alleen ter illustratie vanwege een mooie toepassing.<sup>171</sup>

### 2.3 De Hebreeuwse canon van het Oude Testament

Aan het gebruik van het O.T. in de vertaling van de LXX is nauw verbonden de vraag naar de omvang van deze LXX. De drie grote ons overgeleverde Codices van de LXX uit de 4<sup>de</sup> en 5<sup>de</sup> eeuw (*Vaticanus*, *Sinaiticus* en *Alexandrinus*) geven geen consistent beeld. Naast de boeken van de Hebreeuwse canon hebben zij een verschillend aantal andere boeken toegevoegd: gemeenschappelijk hebben zij Judith, Tobith, Wijsheid van Sirach, Wijsheid van Salomo, het uitgebreide Daniël- en Estherboek en Psalm

<sup>170</sup> Zie E. Tov, *The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jeruzalem 1981, 70-72 en 278-280; A. van der Kooij, ‘Ontwikkelingen in het tekstkritisch onderzoek van de laatste decennia’, in: *Met Andere Woorden* (15) 3, 1996, 31-38.

<sup>171</sup> PG 25, 205 A 11-13.

151. Daarnaast mist *Vaticanus* Maccabeën 1-4, terwijl *Sinaiticus* Maccabeën 2-3 niet bevat, alsook (vermoedelijk door lacunes in de tekst) I Ezra, Baruch en de Brief van Jeremia. De *Codex Alexandrinus*, die een eeuw jonger is, is het meest uitvoerig en bevat naast Maccabeën 1-4 ook 14 Oden na de Psalmen.<sup>172</sup> De Vroege Kerk heeft deze boeken geërfd van het Hellenistische Jodendom van de laatste twee eeuwen v. Chr. Niet helemaal duidelijk is welke status deze boeken in het Diaspora-Jodendom hadden. Er is in ieder geval geen aanleiding om te veronderstellen, dat zij een plaats innamen op de hoogte van Wet en Profeten.<sup>173</sup> Een dergelijke afwijking van de Jeruzalemse gemeenschap is moeilijk aan te nemen. Als de Kerk het Oude Testament ontvangt in de vertaling van LXX krijgt ze er deze 'apocriefe' boeken bij. Maar ook vanuit het N.T. en de Apostolische Vaders is geen aanwijzing te vinden, dat zij deze boeken een gelijke status hebben gegeven als de boeken binnen de Hebreeuwse canon.<sup>174</sup> Zeker zijn twee dingen: ten eerste, dat de kerkvaders allen wel citeren uit de bovengenoemde boeken, maar beduidend veel minder dan uit de canonieke boeken, en soms zelfs marginaal. Ten tweede, dat de drie canonlijsten die we vanuit de vroege Kerk hebben zich alle drie richten op de Hebreeuwse canon. Wat betreft de canonlijsten is als eerste te denken aan Melito van Sardes. Rond 170 geeft hij in antwoord op een verzoek een lijst van canonieke boeken. Hij volgt dan de Hebreeuwse canon met uitsluiting van de apocriefen.<sup>175</sup> Ook Origenes houdt zich in zijn lijst, die hij bij de uitleg van de eerste Psalm geeft, aan de Hebreeuwse canon.<sup>176</sup> Bij Origenes ligt de zaak wat onduidelijk, omdat hij in zijn brief aan Africanus de canoniciteit verdedigt van *de geschiedenis van Susanna* tegenover Africanus' stelling dat het niet in de Bijbel moet, omdat het niet in de Hebreeuwse canon te vinden is.<sup>177</sup> Als derde is Athanasius te noemen in zijn *Paasbrief* van 367.<sup>178</sup> Ook bij hem is de Hebreeuwse canon bepalend. Athanasius typeert in zijn brief de canonieke boeken als de bronnen des heils in wie alleen de leer van de vroomheid wordt verkondigd. Niemand mag er dan ook een boek aan toevoegen of van wegnemen. De schrijvers van deze drie canonlijsten wekken niet de indruk innoverend bezig te zijn. Dit alles is een aanwijzing, dat in de Vroege Kerk weliswaar positief gebruik werd gemaakt van de verschillende apocriefe boeken, maar dat zij toch niet de status van Heilige Schrift hadden en dat de Kerk hier dus verbonden bleef

<sup>172</sup> H.B. Swete, *Introduction*, 125-130, 265-288; M. Hengel, 'Die Septuaginta als 'christliche Schriftensammlung', ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons', in: M. Hengel en A.M. Schwemer, *Die Septuaginta*, 219-222; O. Skarsaune, 'Canon and Text in the Early Greek Church', in: *HBOT*, 443-450.

<sup>173</sup> M. Hengel, 'Die Septuaginta als christliche Schriftensammlung', in: *Die Septuaginta*, 186.

<sup>174</sup> J.N.D. Kelly, *Early christian doctrines*, Londen 1975, beweert het tegendeel: 'In the first two centuries at any rate the church seems to have accepted all, or most of, these additional books as inspired and to have treated them without question as Scripture' (54). Kelly baseert zijn visie louter op het geciteerd worden van de apocriefen door verschillende auteurs uit die periode. Hengel wijst er echter terecht op, dat Justinus nooit een van de apocriefen als 'Schrift' typeert.

<sup>175</sup> Deze Canonlijst van Melito wordt vermeld door Eusebius, *Historia Ecclesiastica* IV, 26, 13-14. Voor een bespreking van de canonlijsten zie Hengel, *Septuaginta*, 222-227.

<sup>176</sup> Eusebius, *Historia Ecclesiastica* VI, 25, 1-2.

<sup>177</sup> J.N.B. Carleton Paget, 'Christian Exegesis in the Alexandrian Tradition', 502-503.

<sup>178</sup> Een vertaling van de in het Syrisch bewaard gebleven Paasbrieven door A. Robertson (ed.), *Selected Writings and letters of Athanasius* (NPNF 2 / 4; Oxford 1891; Grand Rapids 1991); E. Preuschen, *Analecta* 2, 2<sup>de</sup> dr. 1910. Een vertaling van de in het Koptisch bewaard gebleven Paasbrieven door L.-Th. Lefort, *S. Athanase. Lettres Festales et Pastorales en copte* (Corpus scriptorum christianorum orientaliu 151, Scriptores coptici 20), Leuven 1955.

met het Jodendom.<sup>179</sup> Opvallend is ook dat de drie canonlijsten het getal 22 (het aantal letters van het Hebreeuwse alfabet) hebben voor het aantal canonieke boeken. Het getal 22 is reeds te vinden bij Josephus.<sup>180</sup> Hij spreekt over vijf boeken van Mozes, 13 boeken van profeten en vier boeken met liederen aan God en voorschriften betreffende het leven voor de mensen. Op grond van dit alles kan gezegd worden, dat de Kerkvaders zich in hun spreken over de Heilige Schrift bewegen tussen de verbondenheid met de Joodse canon enerzijds en het bredere kerkelijke gebruik anderzijds. Hierbij neigt een figuur als Melito sterk naar de Joodse canon, terwijl Origenes en de Alexandrijnse stroming toch meer opening kennen naar het bredere kerkelijke gebruik, en Athanasius op zijn beurt weer stringenter vanuit de Joodse canon de grens tussen canoniek en niet-canoniek in het oog houdt. Maar gemeenschappelijk is bij allen, dat ook de niet-canonieke boeken positief gebruikt worden. Als voorbeeld is te denken aan Athanasius in zijn *Paasbrief* van 367, die de niet-canonieke boeken naar voren brengt als nuttig voor de catechumenen. Hij noemt dan naast de *Wijsheid van Salomo*, de *Wijsheid van Sirach*, *Esther*, *Judith* en *Tobith*, ook als na-nieuwtestamentische boeken: *de Didache* en *Hermas*.

In de *EP* is de situatie als volgt. Wat betreft de canonieke boeken is het gebruik als volgt (achter het boek wordt het aantal verwijzingen genoemd): Genesis (10x); Exodus (9x); Numeri (3x); Deuteronomium (1x); Richteren (1x); Koningen (4x); Kronieken (1x); Job (2x); Psalmen (45x); Spreuken (4x); Prediker (1x); Hooglied (2x); Jesaja (32x); Jeremia (4x); Ezechiël (2x); Daniël (2x); Hosea (1x); Joël (1x); Habbakuk (1x); Zacharia (4x). Niet geciteerd wordt uit: Leviticus, Jozua, Ruth, I-II Ezra (=Ezra-Nehemia), Esther, Amos, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Zefanja, Haggai. Uit dit overzicht blijkt wel dat binnen het O.T. de Psalmen en Jesaja verreweg de 'overhand' hebben. Als het gaat om de apocriefe boeken vinden we in de *EP* viermaal een citaat uit een apocrief boek: tweemaal uit *de Wijsheid van Sirach* en tweemaal uit *Baruch*.<sup>181</sup> Duidelijk hebben de apocriefe boeken een marginale plaats, zoals ook in de andere geschriften van de Athanasius. Bijvoorbeeld in de *Orationes contra Arianos* zijn 365 citaten uit de canonieke boeken van het O.T., tegenover 13 citaten uit de apocriefe boeken.<sup>182</sup>

### 3. Het Psalter

#### 3.1 Het Psalter is een profetisch boek.

Athanasius geeft in de hypothese van Psalm 1 duidelijk aan hoe hij het Psalter benadert:

<sup>179</sup> P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* Bd.2, Göttingen 1999, 291-293.

<sup>180</sup> *Contra Apionem* I, 40-41.

<sup>181</sup> Het valt hierbij op dat Athanasius zijn citaten uit de apocriefen op een wijze inleidt als hij ook verschillende malen doet bij de citaten uit de canonieke boeken. Bij Ps. 49,16 kondigt hij het citaat uit Sirach aan met de woorden: "Ὁμοιον δὲ τῷ εἰρημένῳ; bij Ps. 117, 5: κατὰ τὸ; bij Ps. 77,10: καὶ τὸ; Ps. 118,60: τὸ εἰρημένον. Vergelijk o.a. Ps. 1,3; Ps. 10,2; Ps. 11,5; Ps. 94,3.

<sup>182</sup> Zie P.F. Bouter, *Athanasius als exegeet*, doct.scriprie RU Utrecht, 1994, 16-19.



Het begin van de profetie wijdt David aan Christus die uit hem zal voortkomen.<sup>183</sup>

Voor Athanasius is het Psalter een profetisch boek.<sup>184</sup> Hij spreekt dan ook verschillende keren over de Psalmist als een profeet, bijvoorbeeld bij Ps. 54,*hyp.*:

De profeet ziet in de Geest de dingen die Christus zullen worden aangedaan van de kant van het volk der Joden en van Judas zelf.<sup>185</sup>

Deze typering van de Psalmist als een profeet en daarmee van het Psalter als profetisch van karakter heeft duidelijk nieuwtestamentische wortels.<sup>186</sup> De apostel Petrus zegt in Hand. 2,30 met zoveel woorden over David: 'Alzo hij dan een profeet was'. Naast deze expliciete benaming maakt ook de uitleg van het Psalter zoals die in het N.T. voorkomt, duidelijk, dat het Psalter reeds in de oorsprongsperiode van de christelijke kerk als profetie werd beschouwd. Wanneer Christus tegenover de Farizeeërs Ps. 109 ('De Heere heeft tot mijn Heere gesproken') naar voren brengt, dan verklaart Hij, dat David daar in de Geest spreekt en daarom de beloofde Davidszoon als 'Heere' aanspreekt (Matth. 22,41-46). En als Jezus Zijn aanstaande lijden aan de Farizeeërs aankondigt, dan gebruikt Hij Ps. 117,22-23 ('De steen die door de bouwlieden verworpen is') om aan te geven hoe Zijn lijdensweg een vervulling is van een eeuwen eerder uitgesproken profetie (Matth. 21,42-43). Bij Lukas lezen we, dat de sleutel tot deze profetische psalmuitleg door Christus na Zijn opstanding overgedragen is aan de Apostelen (Luk. 24,44). Reeds in de 10 dagen tussen Hemelvaart en Pinksteren treedt deze profetische psalmuitleg in de mond van de apostelen naar voren, als Petrus vlak voor de verkiezing van een nieuwe apostel een psalmvers (Ps. 41,10) citeert met de woorden: 'Mannen broeders, deze Schrift moest vervuld worden, welke de Heilige Geest door de mond van David voorzegt heeft van Judas, die de leidsman geweest is dergenen die Jezus ving' (Hand. 1, 16). Kort daarna, in de Pinksterdagpreek, verklaart Petrus Ps. 15,8-11 op dezelfde wijze (Hand. 2,29-33). Het eerste gemeente-gebed in Hand. 4 bevestigt dit beeld, als de apostelen bidden: 'Gij die door de mond van Uw knecht David gesproken hebt...'. Vervolgens wordt dan Ps. 2,1-2 geciteert en toegepast op de haat van de Joodse leiders tegen de christelijke gemeente. Deze lijn is niet minder te vinden bij Paulus. Bijvoorbeeld in Hand. 13 waar hij Ps. 2 en 15 citeert onder de noemer van 'beloften aan de vaderen geschied die nu vervuld zijn'. Ook Paulus' brieven geven overvloedig materiaal waaruit blijkt dat het Psalter gedurig werd uitgelegd als een profetie van Christus (zie bijv. Rom. 11,9-10 en Ef. 4,8-9). In al deze N.T.-ische psalmcitaten gaat het om betrekkelijk kleine teksteenheden die uit een psalm worden genomen en vervolgens (profetisch) uitgelegd.<sup>187</sup> Het is echter pas in de

<sup>183</sup> PG 27, 60 C 3 - 4: Τὴν ἀρχὴν τῆς προφητείας τῷ ἐξ αὐτοῦ τεχνησομένῳ Χριστῷ ἀνατίθησιν ὁ Δαυὶδ.

<sup>184</sup> In zijn *Epistula ad Marcellinum* dicht Athanasius aan het Psalter hetzelfde karakter toe: Τὰ τε τῶν Προφητῶν σχεδὸν ἐν ἑκάστῳ σημαίνει (PG 27, 13 C 12 - 13).

<sup>185</sup> PG 27, 249 D 1 - 3: Τῷ Πνεύματι θεωρήσας ὁ Προφήτης τὰ ἐσόμενα κατὰ Χριστοῦ παρὰ τοῦ Ἰουδαίων λαοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ Ἰούδα.

<sup>186</sup> Zie voor een uitvoerige bespreking van het gebruik van het Psalter in het N.T.: H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, Biblischer Kommentar Altes testament XV/3, Neukirschen 1979, 223-258.

<sup>187</sup> Als uitzondering kan gewezen worden op Hebr. 2,6 - 8, waar vanuit de kern van Ps. 8 de boodschap van de gehele Psalm naar voren wordt gebracht. Maar ook hier is geen vers voor vers verklaring.

tweede eeuw, dat we voor de eerste maal een coherente profetische uitleg van een gehele Psalm tegenkomen.<sup>188</sup> Justinus geeft in zijn *Dialog met Trypho* een complete uitleg van Ps. 21. Verschillende verzen uit deze Psalm hadden in de Vroege kerk al een gewichtige plaats, omdat ze geuit waren door Christus in Zijn kruislijden. Maar als de Jood Trypho deze toepassing verwerpt, gaat Justinus de Psalm in zijn geheel profetische uitleggen om vanuit een complete uitleg aan te tonen, dat deze psalm niet anders dan profetisch op Christus bedoeld is geweest.<sup>189</sup> Hippolytus is degene die in dit spoor verder gaat en (zeer waarschijnlijk) een commentaar heeft geschreven op een aantal Psalmen of zelfs het gehele Psalter.<sup>190</sup> Omdat we van dit commentaar verder niets weten, treedt vooral Origenes naar voren. Het is zeker, dat hij een doorlopende commentaar heeft geschreven op het gehele Psalter. Mocht Hippolytus zich beperkt hebben tot een commentaar op een selectie van Psalmen, dan is hij veeleer een schakel geweest tussen Justinus en Origenes, en dan is Origenes inderdaad de eerste die het gehele Psalter van begin tot het eind heeft uitgelegd.<sup>191</sup>

Het is opmerkelijk dat ongeveer in dezelfde periode zowel in Rome (Hippolytus) als in Alexandrië (Origenes) de wetenschappelijke exegese tot bloei kwam. De reden dat dat pas toen gebeurde ligt waarschijnlijk in het feit dat de kerk de periode ervoor al haar gaven en krachten nodig had in de verdediging van het geloof tegenover heidenen, Joden, en ketters, zodat men noch de tijd noch de middelen had om commentaren te publiceren vanuit systematische exegese van gehele bijbelboeken.<sup>192</sup>

Vanaf Origenes wordt in de Kerk het gebruik meer algemeen om een geheel Bijbelboek te verklaren. Dit gebruik was qua methode in zekere zin reeds eerder bekend bij de Grieken (filologische commentaren op tragedies en filosofische werken) en bij de Joden (de esseense Pesharim van Qumran, alsook later het werk van Philo).<sup>193</sup> Origenes is degene die deze methode binnen de Kerk een vaste plaats heeft gegeven. Het is ook in navolging van Origenes als Eusebius een commentaar uitgeeft op het gehele Psalter, maar ten opzichte van Origenes geeft hij veel meer aandacht aan de historische setting van de betreffende Psalm, zonder overigens een christologische uitleg na te laten.<sup>194</sup>

Uit het voorgaande is duidelijk dat de benadering van de Psalmddichter als profeet en van het Psalter als profetie een doorgaande lijn is vanuit begintijd van de christelijke kerk tot en met Eusebius. In dit alles is wel een ontwikkeling waar te nemen, waarbij in het N.T. een veelvuldig gebruik van afzonderlijke teksten uit de Psalmen voorkomt, vanaf Justinus een coherente uitleg van een Psalm als geheel wordt betracht, terwijl vanaf Origenes een complete uitleg van het gehele Psalter ingang vindt. Deze waar te

<sup>188</sup> L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments*, 18-22; O. Linton, 'Interpretation of the Psalms in the Early Church', in: *Studia Patristica IV*, 1961, 148-149.

<sup>189</sup> Justinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, cap. 97-106.

<sup>190</sup> O. Skarsaune, 'Scriptural Interpretation', in: *HBOT*, 434-437.

<sup>191</sup> O. Linton, 'Interpretation', *Studia Patristica IV*, 150-151; P. Nautin, *Origène - Sa vie et son oeuvre*, Parijs 1977, 261-292; M. Simonetti, *Biblical Interpretation*, 49-50.

<sup>192</sup> G. Bardy, 'Commentaires patristiques de la Bible', in: L. Pirot, *Dictionnaire de la Bible II*, Parijs 1934, 80.

<sup>193</sup> M. Hengel, 'Schriftauslegung und Schriftwerdung', in: M. Hengel, *Schriftauslegung*, 4, 5, 56.

<sup>194</sup> D.S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, Londen 1961, 77-81; J.N.B. Carleton Paget, 'Christian Exegesis', *HBOT*, 534-36.

nemen ontwikkeling wil niet zeggen dat in die vroegste tijd slechts afzonderlijke teksten als profetisch werden beschouwd. Als bedacht wordt, dat het Psalter vanaf de vroegste tijd van de Kerk als een christelijk liederenboek werd gebruikt, moet wel aangenomen worden dat het Psalter in grote mate profetisch (= christologisch) werd beleefd. Dit betekent, dat de ontwikkeling waarin Justinus en vooral Origenes komen tot een sterk verbrede Psalmuitleg moet worden beschouwd als een exegetische vastlegging van wat liturgisch de eeuwen ervoor reeds een plaats had. Anders gezegd: het is de wetenschappelijke reflectie en fundering van een eeuwenoude liturgische traditie.<sup>195</sup> Het is direkt duidelijk, dat Athanasius met zijn *EP* in deze oudkerkelijke profetische psalteruitleg staat, en daarbij ook de door Origenes aangebrachte verbreding zich toeëigent. Daarbij is als verschil tussen Origenes en Eusebius enerzijds en Athanasius anderzijds op te merken, dat Origenes en Eusebius een meer wetenschappelijke verklaring trachten te geven, terwijl Athanasius in de *EP* meer gericht is op het psalmgebruik in Kerk en Klooster.

Als Athanasius de Psalmist een profeet noemt, is de vraag wat hij onder een profeet verstaat.<sup>196</sup> In het commentaar op Ps. 50,8 schrijft hij:

Alle dingen die zullen geschieden welke God in Zijn eigen wijsheid heeft bepaald, heeft Hij aan hem (=David) door de Heilige Geest geopenbaard (Ps.50,8).<sup>197</sup>

Een profeet is dus een ingewijde in Gods verborgen raad en wil. God heeft een plan voor de toekomst en de profeet is de onder de mensen verkoren figuur om daarvan kennis te ontvangen. Deze kennis krijgt de profeet niet omdat hij zelf daartoe een speciaal vermogen of intuïtie zou bezitten, maar omdat God dat aan hen bekend heeft gemaakt: 'Goden noemt hij de heilige profeten, tot wie het woord van God is geschied' (Ps. 85,8).<sup>198</sup> God maakt Zijn raad en wil bekend door het als een Woord tot de profeten te doen komen. In dat Woord is zo nauwkeurig Gods wil vervat, dat de profeten na de ontvangst van de boodschap God vertegenwoordigen naar de mensen toe: zodat ze zelfs 'goden' genoemd worden. Hoe dat ontvangen van een woord van God in zijn werk gaat, vermeldt de *EP* niet. Wel staat vast, dat het geen gewoon uiterlijk woord is: 'De zalige David, door de Geest verlicht over de komst van de Eniggeborene en de vergeving der zonden' (Ps. 85,*hyp.*).<sup>199</sup> De profeten ontvangen een

<sup>195</sup> Zie over het Psalmgebruik in de eerste eeuwen van de Kerk: C.P. van Andel, *Tussen de regels*, 8-12; J.L. Koole, *Liturgie en ambt in de Apostolische kerk*, Kampen 1949, 60; E.J. Wellesz, 'The Earliest Example of Christian Hymnody', in: *Studies in Early Christianity*, Deel II, New York 1993, 286-297. In dit verband is ook te wijzen op de beroemde brief van Plinius (uit de eerste helft van de 2<sup>de</sup> eeuw) waarin hij schrijft dat de christenen bij zonsopgang zich verzamelen en dan een beurtzang zingen tot eer van Christus als een god (...quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem...), Brief X. 96. Hoewel niet met volledige zekerheid te zeggen, wekt dit de indruk van een christelijk gebruik van de Psalmen bij de christenen van die dagen.

<sup>196</sup> H.J.Sieben, *Studien zur Psalterbenutzung*, 132-135.

<sup>197</sup> PG 27, 241 A 13-15: ὡς πάντα αὐτῷ τὰ ἐσόμενα ὅσα ἐν τῇ ἰδίᾳ σοφίᾳ ἔθετο ὁ Θεὸς διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀπεκάλυψεν.

<sup>198</sup> PG 27, 376 A 10-12: Θεοὺς μὲν γὰρ τοὺς ἁγίους προφήτας φησί, πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐγένετο.

<sup>199</sup> PG 27, 373 C 1-2: Φωτισθεὶς διὰ τοῦ Πνεύματος τὰ περὶ τῆς παρουσίας τοῦ Μονογενοῦς ὁ μακάριος Δαυὶδ.

goddelijke boodschap middels de Heilige Geest die hen verlicht. Hoe de Heilige Geest dit doet wordt duidelijker, als Athanasius enkele keren spreekt over ‘profetische gezichten’ en over ‘schouwen’:

Eens, dat wil zeggen, van ouds, zegt hij, hebt Gij gesproken door profetische gezichten tot uw zonen (Ps. 88,20).<sup>200</sup>

De profeten die door de Geest schouwen de vergadering van de volkeren bij de Heere (Ps. 101,23).<sup>201</sup>

De Heilige Geest verlicht dus de profeet zodanig, dat deze iets ziet van het heilsplan dat in de toekomst door God verwerkelijk zal worden. Datgene wat de profeet heeft gezien bepaalt de boodschap die hij heeft: namelijk doorgeven wat God in de toekomst zal gaan doen. Profeten zijn dus mensen die toegelaten zijn geweest in de raadzaal van God. Athanasius typeert ze dan ook als de takken van de wijnstok die uitrusten bij de hemelse geestelijke machten (Ps. 79,11).<sup>202</sup> In deze ontvangst van een goddelijke boodschap door de Heilige Geest is de profeet volop en bewust betrokken:

Midden in het gebergte opgehouden bidt hij, dat hem hulp ten deel zal vallen. De profetische Geest verhoort het en spreekt: “De Heere zal uw ingang en uw uitgang bewaren” (Ps. 120, *hyp.*).<sup>203</sup>

En als de profeet zijn gebed om bescherming voleindigt heeft, ontvangt hij stilzwijgend het antwoord van de Geest (Ps. 84,8).<sup>204</sup>

Voor het laatste is opmerkelijk: dat de profeet stil en zwijgend het antwoord van God ontvangt. Hij legt de stemmen in hemzelf het zwijgen op en richt zijn aandacht bewust op hetgeen van Boven komt middels de Heilige Geest. In de boodschappen die de profeet namens God uitdraagt blijft hij geheel binnen de reeds middels Mozes door God gegeven Wet: ‘Mond Gods zijn de profeten die Zijn getuigenissen, geboden en inzettingen dienen’ (Ps. 118,88).<sup>205</sup> De profeten bouwen voort op Mozes en zijn daarom met hem geheel in één lijn. Voor Athanasius is de overeenkomst zo groot, dat hij ook Mozes kan rekenen tot de profeten:

<sup>200</sup> PG 27, 588 B 5-8: Τότε, ἀντὶ τοῦ, πάλαι, φησί, δι’ ὀράσεων προφητικῶν τοῖς υἱοῖς σου, . . . , ἐλάλησας.

<sup>201</sup> PG 27, 429 C 4-6: Τῶν ἔθνῶν ἑωρακότες διὰ τοῦ πνεύματος τὴν ἐπὶ τὸν Κύριον συναγωγὴν οἱ προφήται. Overigens betreft Sieben, *Studien zur Psalterbenutzung*, 133, ten onrechte het in vs. 25 van deze Psalm gebruikte θεωρία om het werk van de profeten aan te geven. In die tekst heeft het woord betrekking op het schouwen van de Zoon ten tijde dat Hij werkelijk in de wereld gekomen is.

<sup>202</sup> PG 27, 360 D 4-6: ἀναδενδράδες δὲ τῆς ἀμπέλου οἱ ἐκ τοῦ λαοῦ προφήται εἰς ὕψος ἡρμένοι, καὶ ἐπαναπαύομενοι ταῖς ἄνω καὶ λογικαῖς δυνάμεσιν.

<sup>203</sup> PG 512 A 1-4: Ὅς, καὶ μέσος τῶν ὁρέων ἀποληφθεὶς, εὔχεται αὐτῷ βοήθειαν γενέσθαι· οὐ καὶ ἐπακούσας, τὸ Πνεῦμα τὸ προφητικὸν ἀποφθέγγεται.

<sup>204</sup> PG 372 D 2-4: Παυσάμενος ὁ προφήτης ἰκεσίας, τὴν παρὰ τοῦ Πνεύματος ἀπόκρισιν ἐκδέχεται σιωπῶν.

<sup>205</sup> PG 27, 496 C 7-9: Στόμα Θεοῦ οἱ διακονήσαντες προφήται τοῖς μαρτυρίοις, καὶ ἐντολαῖς, τοῖς δικαιομασίαις αὐτοῦ.

‘Grondvesten der aarde’ zijn de Schriften van de zeer wijze Mozes,<sup>206</sup> want wij vinden daarin als eerste een grondlegging van het geloof en een Godskennis, die het geheimenis van Christus in beelden, tezamen met de profeten, baart (Ps. 17,16).<sup>207</sup>

Op deze wijze komen Profeet, Psalmdichter, én Wetgever heel dicht bij elkaar als dragers van de gemeenschappelijke profetie van Christus. Wat het toekomstplan van God dat Hij openbaarde aan de profeten inhoudt, wordt in Ps. 50,10 nader aangeduid als hetgeen in ‘de laatste tijden zal geschieden’.<sup>208</sup> De profetie richt zich op het eschaton. In de praktijk blijkt dat te zijn de verwerkelijking van de heilsbedeling: de incarnatie van de Zoon van God, Zijn heilswerk, maar daarbij ook alle figuren om Hem heen, zoals Judas, en niet in het minst het werk van Christus in de wereld middels de apostelen. Terwijl de heilsbedeling de hoofdinhoud van de profetie vormt, is er aan de rand ook sprake van profetie aangaande zaken die vóór de incarnatie zouden plaatsvinden. Zo betreft Athanasius Ps. 78 (een psalm van Asaf) op de tijd van Antiochus. Ook is een enkele keer sprake van een profetie van David die betrekking heeft op een situatie in de toekomst van zijn eigen leven:

Hij neemt de lier, en omdat hij door de profetische Geest weet, dat hem door Saul niets ergs zal gebeuren, zingt hij het voorliggende (Ps. 53,*hyp.*).<sup>209</sup>

Uit het bovenstaande kan afgeleid worden, dat Athanasius het Psalter dus wil benaderen *e mente Auctoris*, vanuit de Heilige Geest als schrijver, die in een profetie meestal het heilsplan aangaande Christus aan en door de profeet bekendmaakt. Soms laat Athanasius de menselijke auteur van de Psalm zelfs geheel onbesproken en brengt Hij de Psalm naar voren als uiting van de sprekende Heilige Geest:

De profetische Geest prijst de mens zalig, die hulp en bijstand gebracht heeft, Christus, die ook de Hoogste is (Ps. 90,1).<sup>210</sup>

De profetische geest openbaart aan de geest van de mens Gods, hoe groot de winst van de hoop op God is (Ps. 90,9).<sup>211</sup>

Dat betekent niet, dat hij David en de historie van David in en rondom de psalm terzijde schuift. We kunnen daarvoor op twee dingen wijzen. Allereerst, dat Athanasius de door een Psalm aangegeven historische ‘setting’ als historie aanvaardt. Bijvoorbeeld bij Ps. 59,*hyp.*: ‘Omdat het historische deel duidelijk is, aangezien die nauwkeurig in het tweede boek Koningen beschreven staat, willen wij een nuttige toepassing eruit halen.’<sup>212</sup> Voor Athanasius is een Psalm niet louter verwijzende tekst, maar

<sup>206</sup> PG 27, 112 D 7: Θεμέλια δὲ τῆς οἰκουμένης τὴν Μωϋσέως τοῦ πανσόφου Γραφήν.

<sup>207</sup> Zie de bespreking van deze passage in het begin van hoofdstuk II.1.1.

<sup>208</sup> PG 27, 241 C 5: Τὴν ἐν ἐσχάτοις καιροῖς ἐσομένην.

<sup>209</sup> PG 27, 249 A 14-16: ἄτε ἐγνωκῶς τῷ προφητικῷ πνεύματι, ὡς οὐδὲν δεινὸν πείσεται παρὰ τοῦ Σαοῦλ, τὰ προκείμενα ᾄδει.

<sup>210</sup> PG 27, 400 D 5-8: Τὸ προφητικὸν πνεῦμα τὸν ἄνθρωπον τὸν ποιησάμενον βοήθειαν καὶ ἐπικουρίαν Χριστὸν, ὅς καὶ ἔστιν Ὑψίστος, μακαρίζει.

<sup>211</sup> PG 27, 401 B 13-15: Ἀντιθέγγεται τὸ τοῦ Θεοῦ ἄνθρώπου, τὸ Πνεῦμα τὸ προφητικόν, ὅσον τῆς εἰς Θεὸν ἐλπίδος τὸ κέρδος ἔστιν.

<sup>212</sup> PG 27, 268 D 3-5: Σαφοῦς οὐσίας τῆς ἱστορίας, διὰ τὸ ἀκριβῶς αὐτὴν ἀναγεγράφθαι ἐν τῇ δευτέρᾳ τῶν Βασιλειῶν, τὸ ἐξ αὐτῆς χρῆσιμον ἐροῦμεν.

verbonden aan een gebeurtenis tussen David en God in de historie. Maar de Heilige Geest heeft David in die historische gebeurtenis en de verwoording daarvan zo geleid, dat daarin door de Heilige Geest een profetie is gegeven aangaande Christus. Vervolgens is er nog een reden waarom de profetische uitleg voor Athanasius niet vreemd is aan de historische oorsprong van de Psalm. Omdat David immers een profeet was die door de Heilige Geest zicht kreeg op de komende Christus, is hij het zelf die in de verwoording van zijn doorleefde gebeurtenissen reeds het oog richt op zijn grote Zoon. Dus de profetisch-christologische uitleg is enerzijds gebouwd op de historische ‘setting’ waarin David de Psalm schreef en anderzijds verbonden aan de historische beleving (namelijk het hem door de heilige Geest geschonken zicht op Christus) van David temidden van die ‘setting’.

### 3.2 Het Psalter moet apostolisch worden verklaard.

Athanasius wijst erop, dat pas het licht van Christus’ komst de profetieën aan het licht heeft gebracht (Ps. 17,13).<sup>213</sup> Omdat het Psalter een profetisch boek is, geldt dit ook hiervoor: pas het licht van Christus’ komst heeft de profetische inhoud van het Psalter zichtbaar gemaakt. Dat de profetieën en Psalmen dat licht van Christus’ verschijning nodig hebben om op de rechte wijze uitgelegd te kunnen worden, heeft nadrukkelijk te maken met de vorm van de profetieën. Athanasius spreekt in dit verband over:

De woorden die door de profeten zijn opgetekend, zijn onduidelijk (ἀμαυρῶς) (Ps. 17,12);

De profeten brengen het geheimenis van Christus in beelden (ἐν τύποις) naar voren (Ps. 17,16);

Zij spreken als in gelijkenissen (ὡσπερ διὰ παραβολῶν) (Ps. 45, *hyp.*);

De profetie kan doorengemengd zijn (σύμμικτος) (Ps. 106,35);

De profeet profeteert op verborgen wijze (δεληθότως) (Ps. 126, *hyp.*).<sup>214</sup>

De profeten brengen hetgeen ze van Gods heilsplan hebben geschouwd op omfloerste wijze naar voren. Hun goddelijke inhoud is gevat in een enigszins verhullende vorm. Als Athanasius de profetieën onduidelijk (ἀμαυρῶς) noemt, roept dat het beeld op van troebel water. De bodem ligt er onder en is ook enigszins te zien, maar niet nauwkeurig. En als hij ze doorengemengd noemt (σύμμικτος), roept dat het beeld op van twee stoffen die door elkaar zijn gemengd. Vanuit Ps. 106 wordt duidelijk wat Athanasius met dit laatste bedoelt. Hij stelt, dat vs. 33 slaat op de verwerping van de Joden, terwijl vs. 35 de roeping der heidenen naar voren brengt. Zo bevat de ene profetische Psalm doorengemengd verschillende onderdelen van het heilsplan van God. Athanasius gaat in de *EP* nergens in op de reden van en (eventuele) goddelijke bedoeling met deze

<sup>213</sup> PG 27, 112 B 12-13: Τὸ φῶς, φησὶ, τῆς ἐπιφανείας αὐτοῦ φανερὰς τὰς προφητείας ἐποίησεν. De bewoording doet sterk denken aan Origenes die (zij het toegespitst op Mozes, maar toch in het kader van wet en profeten) schrijft: καὶ τὸ ἐνυπάρχον δὲ φῶς τῷ Μωσέως νόμῳ, ‘καλυμματι’ ἐναποκεκρυμμένον, συνέλαμψε τῇ Ἰησοῦ ἐπιδημία, *De Princ.* IV.1.6. Dezelfde gedachte is ook te vinden bij Justinus die stelt, dat Christus door Zijn komst de profetieën exegetiseerde die nog niet begrepen werden (Μέχρι τῆς φανερώσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἡμετέρου διδασκάλου, καὶ τῶν ἀγνοουμένων προφητειῶν ἐξηγητοῦ, ὡς προερρέθη ὑπὸ τοῦ θείου ἀγίου προφητικοῦ Πνεύματος διὰ τοῦ Μωϋσέως, μὴ ἐκλείπειν ἄρχοντα ἀπὸ Ἰουδαίων ἕως ἂν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται τὸ βασίλειον, *Apol.* I. 32).

<sup>214</sup> PG 27, 112 B 9; 112 D 10; 213 C 7; 452 C 14; 516 C 14.

verhulde vorm van de profetie. Maar wel trekt hij volledig de consequentie van de ‘mistige inkleding’ van de profetie: zij maakt, dat elke profetie roept om het licht van Christus om haar inhoud aan ons prijs te kunnen geven. Pas als de verschijning van de Logos in het vlees (met de in Hem verwerkelijkte heilsbedeling) erbij wordt betrokken, kunnen de Psalmen recht worden uitgelegd. Niet dat de profetieën zo onduidelijk zijn, dat ze willekeurig op vele wijzen uitgelegd kunnen worden. Nee, wie het verwerkelijkte heilsplan ernaast legt, ziet duidelijk hoe dat plan in de profetieën werd bedoeld. Athanasius kan dan ook, bijv. in de uitleg van Ps. 7,7 tot tweemaal toe zeggen: ‘duidelijk (σφωδς) verkondigt de profeet hier de verschijning van God in de Heiland en het geloof van de kerk in Hem’. Vanuit de werkelijkheid van de verschenen Logos is duidelijk welke boodschap in de profetieën -zij het onder enigszins verhulde vorm- feitelijk doorgegeven wordt.

De juiste uitleg van profetie en Psalter kan dus alleen verkregen worden door haar in betrekking te brengen tot de heilsbedeling van de mensgeworden Logos. Dit feit maakt de uitleg van het Psalter geheel afhankelijk van de prediking van de apostelen. Zij zijn immers degenen die aan de wereld dat heilsplan betuigen:

De apostelen hebben ons de geheimenissen van het nieuwe verbond overgeleverd’ (Ps. 106,22),<sup>215</sup>

Wie zijn de bliksems dan zij die ons het geestelijk licht toestralen, de heilige apostelen en evangelisten (Ps. 76,19);<sup>216</sup>

De Geest beveelt hier aan de apostelen om het nieuwe verbond te verkondigen’ (Ps. 95,1);<sup>217</sup>

Het is het koor der apostelen, dat dit zegt en Christus gedurig in de mond heeft, die de Wijsheid des Vaders is (Ps. 48,4).<sup>218</sup>

De apostelen zijn de ontvangers en doorgevers van Gods verwerkelijkte heilsplan. Hun prediking en getuigenis is dan ook voor de wereld de toegang tot dat heilsplan. Vanwege hun onschatbare belang in dezen noemt Athanasius de apostelen enkele keren mystagogen (μυσταγωγοί):

Hij noemt de heilige mystagogen Zijn beenderen. Want als Zijn lichaam de Kerk is, mag men met recht degenen die haar bijeenhouden beenderen noemen (Ps. 21,15);<sup>219</sup>

De Heere zelf, die de heilige mystagogen het Woord gaf (Ps. 67,13);<sup>220</sup>

Met stromen bedoelt hij de heilige mystagogen, wier ijver voor de prediking hij daardoor aangeeft, dat zij tezamen in de handen klappen (Ps. 97,8).<sup>221</sup>

<sup>215</sup> PG 27, 452 C 1-2: αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ τὰ μυστήρια τῆς Καινῆς Διαθήκης παραδόντες ἡμῖν.

<sup>216</sup> PG 27, 348 D 5-7: Καὶ τίνες ἄν εἴεν αἱ ἀστραπαὶ ἢ αἱ τὸ νοητὸν ἡμῖν ἀστράπτουσαι φῶς, οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι καὶ εὐαγγελισταί.

<sup>217</sup> PG 27, 416 A 14-16: Τοῖς ἀποστόλοις τὸ Πνεῦμα παρακελεύεται τὸ καινὸν ῥῆμα, τουτέστι τὴν Νέαν Διαθήκην.

<sup>218</sup> PG 27, 224 B 8-10: Ὁ χορὸς δὲ ἐστὶν ὁ ἀποστολικὸς ὁ ταῦτα φεγγόμενος, καὶ ἐπὶ στόματος φέρων τὸν Χριστὸν, ὅς ἐστιν ἡ σοφία τοῦ Πατρὸς.

<sup>219</sup> PG 27, 133 B 10-12: Ὅσα αὐτοῦ φησι τοὺς ἁγίους μυσταγωγούς · εἰ γὰρ σῶμα αὐτοῦ ἢ Ἐκκλησία, εἰκότως καὶ οἱ συνέχοντες αὐτὴν φοιτοῦν ἄν ὅσα.

<sup>220</sup> PG 27, 296 C 11-12: Αὐτὸς Κύριος ὁ διδοὺς ῥῆμα τοῖς μυσταγωγοῖς.

<sup>221</sup> PG 27, 420 D 6-9: Ποταμοὺς τοὺς ἁγίους εἶναι φησι μυσταγωγούς, ὧν καὶ τὸ σπουδαῖον τοῦ κηρύγματος διὰ τοῦ ἐπὶ τὸ αὐτὸ κροτεῖν σημαίνει.

De apostelen kunnen *μυσταγωγοί*, inwijders, genoemd worden, omdat zij de mensen binnenvoeren in de mysteriën van Gods heilsplan. Zij vormen de toegangspoort tot de vleesgeworden Christus. Hun belang is zo groot, dat Athanasius hen de beenderen van het lichaam van Christus noemt. De eens door Christus uitgezonden apostelen vormen middels hun prediking blijvend de ruggegraat van de Kerk. Tegelijk ligt er wel het feit van de tijds kloof tussen de tijd van de apostelen en die van de christenen in de eeuwen daarna. De apostelen zijn dan wel de instrumenten van Christus om Zijn verlossingswerk tot alle volkeren te boodschappen, maar hoe kunnen de apostelen de latere generaties bereiken? Athanasius wijst dan op de latere leidinggevendenden in de Kerk:

Met zonen bedoelt hij de heilige apostelen, naar het woord van de Heere: Door wie drijven uw zonen hen uit? Of hij bedoelt ook diegenen die leiding geven aan de Kerken, die zonen der kerk zijn geworden en door de Heere Jezus zijn aangesteld tot regeerders over de aarde' (Ps. 44,17).<sup>222</sup>

...men kan aan de heilige apostelen denken en aan hun opvolgers, die haar leiding geven, aan wie hij sterke kracht verleent om mee te werken aan de prediking' (Ps. 45,6);<sup>223</sup>

Wie zijn de torens van de Kerk anders dan degenen die op haar tijd leiding geven en de rechtvaardigen, aan wie de apostelen de grote daden van God verkondigen' (Ps. 47,13);<sup>224</sup>

Met de apostelen en hen die leiding geven in de kerk wekt hij op om God te loven (Ps.106,33).<sup>225</sup>

De apostolische bediening zet zich in de tijd voort middels degenen die in de betreffende periode tot de leidinggevendenden (door Athanasius veelvuldig de *ἡγούμενοι* genoemd) in de Kerk. Zij vormen de brug tussen de apostelen van eertijds en de christelijke Kerk van heden. Vooral in de uitleg van Ps. 45,6 komt naar voren waaruit deze brug bestaat. Er is daar sprake van de leiders in de Kerk als opvolgers (*κατὰ διαδοχὴν*) van de apostelen. Dus na de apostelen is de Kerk niet in een vacuüm gekomen, maar blijft zij onder bewaring van de apostolische bediening middels 'apostel-opvolgers'. En wat is dan de continuïteit tussen de apostelen en de leiders van de Kerk daarna? Die blijkt hierin te bestaan, dat de latere leiders in de Kerk participeren in het werk der prediking (*ἀντιλαμβάνεσθαι τοῦ κηρύγματος*) van de apostelen. Anders gezegd: de 'apostolische successie' is niet een formele ambtsoverdracht, maar een inhoudelijke verkiezing tot participatie in de prediking van Gods heilsplan: zo zet zich de prediking van Gods heilsplan in de voortgang van de tijd en de breedte van de volkeren door middels de overdracht van de apostolische prediking (*κηρύγμα*) aan de leidinggevende van de Kerk. Middels deze opvolgers wordt de oorspronkelijke

<sup>222</sup> PG 27, 213 A 13 - B 3: Υἱὸς δὲ τοῦ ἀγίου ἀποστόλου φησί, κατὰ τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ Κυρίου. Οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβαλοῦσι; Ἡ καὶ τοὺς τῶν Ἐκκλησιῶν ἡγουμένους, οἱ γεγόνασι μὲν τῆς Ἐκκλησίας υἱοί, κατεστάθησαν δὲ ἄρξοντες ἐπὶ πάσαν τὴν γῆν παρὰ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ.

<sup>223</sup> PG 27, 216 B 5-9: ...νοηθεῖν ἂν οἱ ἄγιοι ἀπόστολοι, καὶ οἱ κατὰ διαδοχὴν ἡγούμενοι αὐτῆς, οὗς καὶ νευροὶ συντόνας πρὸς τὸ δύνασθαι ἀντιλαμβάνεσθαι τοῦ κηρύγματος.

<sup>224</sup> PG 27, 221 B 14 - C 3: Καὶ τίνες ἂν εἶεν οἱ πύργοι τῆς Ἐκκλησίας ἢ οἱ κατὰ καιρὸν αὐτῆς ἡγούμενοι καὶ οἱ δίκαιοι, οἷς καὶ διηγῶνται τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ οἱ ἀπόστολοι.

<sup>225</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 57: Μετὰ τοὺς ἀποστόλους καὶ τοὺς τῆς ἐκκλησίας ἡγουμένους αἰνεῖν παρακελεύεται τὸν θεόν



heilsboodschap tot nieuwe volkeren en nieuwe generaties gebracht. In de *Or.c.Ar.* keert deze lijn terug. Als Athanasius in I.2 heeft gesproken over de apostelen als onze leermeesters die het Evangelie van onze Heiland dienden, brengt hij in I.3 de opvolgers (διαδόχους) van de apostelen naar voren. Ook hier staat van zowel apostelen als hun opvolgers het predikende, onderwijzende element centraal. Dat is de verbindende schakel tussen apostelen en opvolgers: zij onderwijzen in de dingen van Christus (τὰ τοῦ Χριστοῦ παρ' αὐτῶν διδασκόμενοι).

Athanasius staat in een brede traditie als hij degene die in de Kerk de leiding heeft (de episkopos, de bisschop) typeert als degene die predikt. Pas toen de christelijke Kerk sterk uitgebreide en de bisschop niet meer alleen de prediking kon verrichten, werd de prediking ook aan presbyters toevertrouwd.<sup>226</sup> In de kunst van de vierde eeuw en ook van de eeuwen daarna wordt de bisschop dikwijls afgebeeld zittend op een stoel, de Bijbel tegen zijn borst houdend, en zijn linkerhand uitgestrekt in de houding van een leraar.<sup>227</sup> Als het doorgeven van het Evangelie zo nauw verbonden is aan de bisschop, dan mag verwacht worden, dat vrijwel iedere stad een eigen bisschop heeft. Inderdaad blijken er rond 320 n.Chr. in Egypte (inclusief Lybië en de Pentapolis van Cyrenaica) ongeveer 90 tot 100 bisschoppen te zijn, waarvan 29 in de Nijl-vallei en 44 in de Nijl-Delta.<sup>228</sup>

Het is echter onmiskenbaar dat in de *EP* de aandacht voor de actuele opvolgers van de apostelen ver ten achter blijft bij de belangstelling voor de apostelen zelf met hun werk. Die nemen zelfs in de uitleg een zeer dominante plaats in. Dikwijls worden de opvolgers niet eens genoemd, maar spreekt Athanasius alsof het de apostelen zijn die overal en altijd het Evangelie aan de wereld verkondigen. De reden daarvan is duidelijk: zo komt naar voren, dat de prediking van de opvolgers in de Kerk in het heden geen andere is dan die van de apostelen. En de prediking van de apostelen was afkomstig van de Heere Christus zelf. Dus de prediking in de Kerk is afkomstig van de apostelen en in hen van Christus. Heel pregnant door Athanasius uitgedrukt in zijn *Epistula ad Serapion I*, waar hij spreekt over 'de oorspronkelijke traditie, onderwijs en geloof van de katholieke Kerk, welke de Heere heeft gegeven, de apostelen hebben verkondigd en de vaders hebben bewaard.'<sup>229</sup> Zo brengt Athanasius in de *EP* de unieke plaats van de apostelen telkens naar voren, maar dan wel in verband met de opvolgers, waardoor er een grote brug geslagen wordt van Christus en Zijn apostelen, over de

<sup>226</sup> H.G. Thümmel, 'Materialien zum liturgischen Ort der Predigt', in: E. Mühlenberg en J. van Oort (ed.), *Predigt in der alten Kirche*, Kampen 1994, 116-118: 'Die Frage: Wer predigt?, oder: Wer ist berechtigt zu predigen? Ist zunächst so zu beantworten, dass der Bischof der Prediger ist. Problematisch wird dies in den Gross-städten. Wenn es in Rom bereits in vorkonstantinischer Zeit etwa zwanzig Hauskirchen gab, wenn es in den Gross-städten des 4. Jahrhunderts Zehntausende, ja Hunderttausende von Gläubigen gegeben hat, dann muss einfach damit gerechnet werden, dass bisschöfliche Funktionen, die in Kleinstädten wie Hippo Regius in der einen gottesdienstlichen Versammlung vom Bischof wahrgenommen wurden, auf Priester delegiert worden sind, die die Gottesdienste an verschiedene Stellen gleichzeitig hielten und dann auch predigten'.

<sup>227</sup> Zie W.H.C. Frend, *The rise of Christianity*, 404.

<sup>228</sup> R.S. Bagnall, *Egypte in Late Antiquity*, Princeton 1993, 285.

<sup>229</sup> *Ep. ad Ser.* I, 28 (PG 26, 593 C 13 - D 2): Ἰδωμεν δὲ ὅμως καὶ πρὸς τοῦτοις καὶ αὐτὴν τὴν ἐξ ἀρχῆς παράδοσιν καὶ διδασκαλίαν καὶ πίστιν τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας, ἣν ὁ μὲν Κύριος ἔδωκεν, οἱ δὲ ἀπόστολοι ἐκήρυξαν, καὶ οἱ πατέρες ἐφύλαξαν.

vaders daartussen, naar de christenen en degenen die aan hen het Evangelie prediken heden. En die brug bestaat uit de doorgegeven apostolische prediking aangaande Christus en het nieuwe verbond in Hem (Ps. 48,4; 95,1).

Hiermee is de Kerk nadrukkelijk doctrinair gebonden aan die apostelen. Hun prediking maakt immers de verschijning van de Zoon van God bekend. Daartoe zijn zij ook als enigen op bijzondere wijze door Christus zelf uitverkoren en aangesteld (Matth. 28,18-20, Johannes 20,21). Aan hun verkondiging kan dan ook niets worden toegevoegd of afgedaan. Anders gezegd: de historische prioriteit van de apostelen tegenover de Kerk, is ook een theologische prioriteit. Dat feit betekent voor de Kerk dat zij in haar geloofsonderwijs is aangewezen op de haar door de apostolische prediking overgeleverde geloofsinhoud: de Kerk weert alles wat de apostolische prediking weerspreekt. Deze gedachte is ook duidelijk aanwezig in de *Orationes contra Arianos*. Daar spreekt Athanasius soms over het geloof der apostelen (I.4), soms over de leer der vaders (I.8), maar ook wel over het gezichtspunt van het geloof onder ons christenen (III.28)<sup>230</sup> of over het kerkelijk gezichtspunt (III.58).<sup>231</sup> Maar in al deze gevallen gaat het om hetzelfde: het ene apostolische geloof. Dat ene geloof is niet anders bij de apostelen dan bij de kerkvaders, en niet anders bij de kerkvaders als bij al de christenen. Kortom: dat ene apostolische geloof is het gezichtspunt van de Kerk van alle tijden en plaatsen. En Athanasius kan tegen de Arianen zowel het apostolisch geloof inbrengen, als ook de leer der vaders, als ook het algemeen geloof onder de christenen. In alle drie gaat het om hetzelfde gelijkblijvende (apostolische) geloof. Maar de Arianen bedenken wat nieuws en maken zich daarmee los van het geloof van de apostelen, van de opvolgers, en van de christenen. In de *EP* blijkt nu, dat de nadruk die Athanasius in zijn *Or.con.Ar.* legt op op continuïteit tussen apostelen, opvolgers en christenen, reeds in de eerste jaren van zijn episcopaat zeer levendig in hem aanwezig was. De centrale plaats van de apostelen bepaalt in de *EP* zijn exegese van het O.T., in de *Or.con.Ar.* zijn houding tegenover afwijkingen van het geloof. Met deze nadruk op de overdracht en bewaring van het apostolisch geloof, staat Athanasius in een zeer oude kerkelijke lijn. Reeds in het N.T. wordt opgeroepen om 'te strijden voor het geloof dat eenmaal de heiligen is overgeleverd' (Judas 3), om 'het goede pand dat u is toebetrouwd te bewaren' ( II Tim. 1,14), om 'het Evangelie zo te bewaren als het u verkondigd is' (I Kor. 15,2). Deze oproepen, gedaan vóór de afsluiting en verzameling van de apostolische geschriften, hebben betrekking op de gepredikte boodschap zoals die door de apostelen als geheel in de wereld was gebracht. Deze boodschap, waarvan we vooral in Handelingen de grondtrekken vinden, bestond uit de proclamatie van de grote daden Gods, die Hij in de historie had gedaan middels de menswording, kruisiging, opstanding en verhoging van Zijn Zoon.

In het tijdperk na de apostelen, dat van de Apostolische Vaders en de Apologeten van de 2<sup>de</sup> eeuw, blijkt de historische prioriteit van de apostelen uit te lopen op een blijvende theologische prioriteit. De Apostolische Vaders en de Apologeten benadruk

<sup>230</sup> PG 26, 20 A 3: τὴν ἀποστολικὴν πίστιν ; 28 C 1 - 2: Τὸ δὲ μὴ ἐκ πατέρων, ἀλλὰ νῦν ἐφευρεθὲν, τί ἂν εἴη ἕτερον ἢ περὶ οὗ προείρηκεν ὁ μακάριος Παῦλος · Ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονται τινες τῆς ὑγιαίνουσας πίστεως, προσέχοντες πνεύμασι πλάνης καὶ διδασκαλίας δαιμονίων, ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων, κεκαυτηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν, καὶ ἀποστρεφόμενων τὴν ἀλήθειαν; 385 A 1 - 2: τὸν σκοπὸν τῆς καθ' ἡμᾶς τοῦς Χριστιανοὺς πίστεως.

<sup>231</sup> PG 26, 445 A 13 - 14: τὸν τε σκοπὸν τὸν ἐκκλησιαστικόν.

ken enerzijds, dat hun leer en geloof teruggaat op Christus zelf, maar tegelijk wijzen ze gedurig op de door Christus Zelf aangewezen tussenpersonen om Zijn leer door te geven: de apostelen. Daarbij worden vaak de profeten als direkt verbonden aan de apostelen samen genoemd: de profeten hebben ieder onderdeel van Christus' werk voorzeggd, de apostelen hebben met Hem geleefd en Zijn werk verklaard en gepredikt.<sup>232</sup> Zoals Polycarpus de christenen te Philippi vermaant:

Wij staan voor de ogen van de Heere en God en wij moeten allen voor de rechterstoel van Christus komen en ieder moet voor zich rekenschap geven. Zo laat ons dan Hem dienen met alle eerbied en vroomheid, zoals Hij zelf heeft geboden, evenals de apostelen die ons het Evangelie hebben gepredikt en de profeten die de komst van onze Heere tevoren hebben aangekondigd.<sup>233</sup>

Hier blijken Christus, de apostelen en profeten in 'een drievoudig snoer' verbonden te zijn. Waarbij de prediking, als instrument waardoor de Kerk Christus leert kennen, aan de apostelen wordt gehecht. En deze apostolische prediking is voor de Kerk van alle eeuwen de blijvende toegang tot Christus. De apostelen behoren (met de voorzeggende profeten) tot het unieke heilsplan van God, dat in de verschijning van de Zoon Zijn middelpunt heeft.<sup>234</sup>

In de tweede helft van de 2<sup>de</sup> eeuw wordt, tegenover de vele gnostische sekten met hun Schriftuitleg die de bedoelingen van de Schrift verstoorde, de apostolische overlevering een middel om de Schriftuitleg gebonden te houden aan de oorspronkelijke boodschap van het Evangelie. Irenaeus en Tertullianus vormen hierin de belangrijkste figuren<sup>235</sup>. Zij benadrukken ook, dat deze apostolische overlevering geen geheime mondelinge traditie is naast de Schrift. Nee, zij geeft juist de substantie, het wezen aan van het *kerygma*, dat is: de vleeswording van de Zoon van God tot verlossing van het menselijk geslacht. Dit alles wordt nog duidelijker als gelet wordt op de vijf plaatsen waar de inhoud van de Apostolische traditie expliciet wordt ontvouwd (twee voorbeelden bij Irenaeus, drie bij Tertullianus en één bij Origenes): het is opvallend, dat alle vijf feitelijk een (uitgewerkte) beknopte belijdenis zijn van God als Schepper en als Verlosser in de menswording van Zijn Zoon tot behoud van de mens. Als daarbij bedacht wordt dat deze *regulae fidei* afkomstig zijn van verschillende

<sup>232</sup> Kelly, *Doctrines*, 31 - 35.

<sup>233</sup> II Phil. 1.6.3: ἀπέναντι γὰρ τῶν τοῦ Κυρίου καὶ θεοῦ ἐσμὲν ὀφθαλμῶν, καὶ πάντας δεῖ παραστῆναι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ καὶ ἕκαστον ὑπὲρ αὐτοῦ λόγον δοῦναι. Οὕτως οὖν δουλεύσωμεν αὐτῷ μετὰ φόβου καὶ πάσης εὐλαβείας, καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελιστάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται, οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν.

<sup>234</sup> Heel pregnant verwoord door O. Cullmann: 'This means that the apostolate does not belong to the period of the church, but to that of the incarnation, 'The Tradition', 178, in: *Studies in early Christianity* vol. III, New York 1993, 128. T.F. Torrance maakt (o. i. terecht) op dit punt wel onderscheid tussen de οἰκονομία in zijn ruimste betekenis en die in een meer beknopte vorm: 'In its fullest sense οἰκονομία describes the entire dispensation of divine revelation and salvation, from the eternal purpose of God in its fulfilment in the Incarnation, from the promises made to the prophets to their fulfilment in the Kerygma of the apostles, but in its more succinct sense it refers directly to the saving acts of God in the Incarnation' (*Divine Meaning*, 260, 261).

<sup>235</sup> Irenaeus spreekt over deze apostolische prediking-overlevering als de regula fidei (*Adv. Haer.* 3, 4, 1), Tertullianus als de regula veritatis (*Apol.* 47). In deze benaming blijkt duidelijk hoe de apostolische traditie moet gaan dienen als bescherming tegen dwalingen, Kelly, *Creeds*, 2.

kerken: die van Irenaeus komt van Klein-Azië, die van Tertullianus uit Rome, die van Origenes uit Alexandrië: dan blijken zij, ondanks lichte locale inkleuringen, over het geheel inhoudelijk gelijk te zijn.<sup>236</sup> Dit onderstreept, dat de Apostolische traditie niet een geheime overlevering is naast de Schrift, maar meer een zekere samenvatting van de boodschap van de Schrift in artikelen.<sup>237</sup> Als de kerkvaders deze traditie naast de Schrift naar voren brengen, is dat een zaak van historische afkomst: de traditie is de vastlegging van de levende prediking van het *kerygma* door de apostelen.<sup>238</sup> Omdat het *kerygma* de verwoording is van het door God in de wereld volbrachte heilsplan, gaan de kerkvaders in de 2<sup>de</sup> eeuw deze apostolische traditie gebruiken om tegenover de opkomende (gnostische) dwalingen de uitleg van de Schrift gebonden te houden aan de werkelijkheid van de door God in de wereld volbrachte verlossing.<sup>239</sup> Het is hierbij van belang deze vroegkerkelijke spreekwijze over 'de traditie' te onderscheiden van de

<sup>236</sup> R.P.C. Hanson, 'The Church and Tradition in the pre- Nicene Fathers', in: *Scottish Journal of Theology* 12 (1959) 25-27.

<sup>237</sup> Voor wat betreft Irenaeus en Tertullianus schrijft E. Flesseman-van Leer, *Tradition and Scripture in the early church*, Assen 1953: 'Thus we can maintain that scripture is, for Irenaeus and Tertullian, apostolic tradition in written form. When they want to get direct access to this tradition in concrete form, they point not to the church, which is a living, intangible locus of the tradition, but to scripture in which this tradition has become as it were attainable and perceptible to every one. They appeal exclusively to scripture to substantiate their assertions in matters of faith. For they are fully convinced that as regards content, apostolic kerygma, scripture and church tradition coincide entirely. They deny most decidedly the existence of extra scriptural tradition (190). Dit is geheel in lijn met de conclusies van J.Daniélou, *Gospel message and Hellenistic culture*, Londen 1973, aangaande Irenaeus: 'It is clear, therefore, that the rule of truth is the principal content of the tradition received from the apostles by their successors' (153). Voor het geheel van de Vroege Kerk: 'We may therefore take it as definitely proved from historical evidence that the modern Roman conception of the existence from the earliest period of an authentic tradition of doctrine, independent of Scripture, orally transmitted in the Church, is an illusion, a figment', Hanson, 'The Church and Tradition', 25. Ter illustratie wijzen we op Irenaeus, *Adversus Haereses* I.10.1-2 (ed. A.Rousseau en L. Doutreau, deel 2, SC 264). Irenaeus begint met te stellen, dat de Kerk het ene geloof, ontvangen van de apostelen en hun discipelen, heeft: *Ecclesia enim per uniuersum orbem usque ad fines terrae seminata, et ab apostolis et discipulis eorum accepit eam fidem quae est in unum Deum Patrem omnipotentem*, enz. Vervolgens beschrijft Irenaeus het geloof op een wijze die heel verwant is aan de Apostolische Geloofsbelijdenis. Na deze omschrijving geeft hij aan dat ook al zijn de talen van de volken verschillend, dit de inhoud is van de traditie: *Nam etsi in mundo loquelae dissimiles sunt, sed tamen uirtus traditionis una et eadem est. Et neque hae quae in Germania sunt fundatae Ecclesiae aliter credunt aut aliter tradunt, neque hae quae in Hiberis sunt, neque hae quae in Celtis, neque hae quae in Oriente, neque hae quae in Aegypto, neque hae quae in Libya, neque hae quae in medio mundi sunt constitutae; sed sicut sol, creatura Dei, in universo mundo unus et idem est, sic et lumen, praedicatio veritatis, ubique lucet et illuminat omnes homines qui volunt ad cognitionem veritatis venire. In deze passage gebruikt Irenaeus fides, traditio, praedicatio, veritatis door elkaar als andere woorden voor dezelfde zaak.*

<sup>238</sup> Origenes kan dan ook spreken over de 'praedicatio apostolica manifeste tradita' (*De Prin.* I.4-8). En Athanasius schrijft in *Ep. ad Serap.* I.28: 'de werkelijke oorspronkelijke traditie, onderwijs en geloof van de katholieke Kerk, welke de Heere heeft geschonken, de apostelen hebben verkondigd en de vaders hebben bewaard' (Ἰδωμεν δὲ ὁμῶς καὶ πρὸς τούτοις καὶ αὐτὴν τὴν ἐξ ἀρχῆς παράδοσιν καὶ διδασκαλίαν καὶ πίστιν τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας, ἣν ὁ μὲν Κύριος ἔδωκεν, οἱ δὲ ἀπόστολοι ἐκήρυξαν, καὶ οἱ πατέρες ἐφύλαξαν). In de geest van Athanasius is het verwoord door T. F. Torrance, *Divine Meaning*: 'The eternal Word of God is uttered and incarnated in Jesus Christ, and has therefore taken a form in him in which it is to be seen and heard and experienced in its healing and revealing power. That is the mystery of godliness, τὸ μυστήριον τῆς εὐσεβείας, which is called forth through the apostolic kerygma and is found in the Catholic church, and it is in accord with that experience of God in Christ that the sacred writings are to be interpreted' (270).

<sup>239</sup> P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* dl.2, Göttingen 1999, 311-312.

latere roomskatholieke. Omdat bijv. H. Newman en C.J. de Vogel dat niet doen, kunnen ze de stelling naar voren brengen dat Athanasius de Schrift ondergeschikt maakt aan de traditie en daarmee aan het oordeel der Kerk, alsook dat de traditie bij Athanasius ‘een zelfstandig formeel theologisch beginsel is. Hierbij heeft de traditie de eerste plaats en zij beheerst de verklaring der Schrift.’<sup>240</sup> Hiertegen moet echter gesteld worden, dat de traditie in de Vroege Kerk geen *formeel theologisch* beginsel is, waardoor de Schriftuitleg in de hand van de Kerk wordt gelegd, maar dat de traditie een *materieel* beginsel is: zij is het *kerygma* der apostelen, de verkondiging van de verwerkelijking van Gods heilsplan in Christus en staat als zodanig boven en tegenover de Kerk. In de Vroege Kerk dient het traditiebegrip er niet toe om de Schrift in haar uitleg afhankelijk te maken van de kerk, maar van de apostelen die immers de werkelijkheid van Gods daden in de wereld gebracht hebben. De Kerk en de kerkvaders spreken hierin mee als de historische dragers van deze apostolische prediking.<sup>241</sup>

Als vanaf de 3<sup>de</sup> eeuw geloofsbelijdenissen tot stand komen, moet dat gezien worden als een verdere ontwikkeling van deze apostolische traditie, die op haar beurt zich al meer had vastgelegd in de *regula fidei*. Het Concilie van Nicea in 325 is een verdere stap in deze ontwikkeling, omdat dan de kerk in haar wereldwijde omvang het apostolisch geloof tegenover een ernstige dwaling verwoordt in de vorm van een geloofsbelijdenis. Dit alles overziende, staat Athanasius geheel in deze belangrijke lijn van de Vroege Kerk. Hij doet in de *EP* twee dingen t.a.v. de apostelen: hij stelt de historische basis van de theologische prioriteit van de apostelen centraal door voortdurend hen naar voren te brengen als de door Christus aangewezen verkondigers van het heilsplan. Vervolgens geeft hij ook de inhoudelijke reden van hun prioriteit aan door te stellen dat alleen in hun prediking de ware kennis van Christus te vinden is. Zo ontvouwt Athanasius hier in zijn *Expositiones in Psalmos* de historische en inhoudelijke basis waarop hij later in zijn anti-ariaanse geschriften het apostolisch geloof zal inbrengen tegen de Ariaanse Schriftuitleg en daarop gebaseerde geloofsdwalingen. Deze centraalstelling van de apostelen heeft ook grote consequenties voor de exegese van het O.T. en daarmee van het Psalter. Het Psalter is voor de gelovige alleen juist uit te leggen aan de hand van de prediking van de apostelen. De exegese van het Psalter

<sup>240</sup> H. Newman, *Selected Treatises II*: ‘From these it would appear that the two main sources of Revelation are Scripture and Tradition; that these constitute one Rule of Faith, and that, sometimes as a composite rule, sometimes as a double and co-ordinate, sometimes as an alternative, under the magisterium, of course, of the Church, and without an appeal to the private judgement of individuals’ (312); C.J. de Vogel, *Athanasius’ redevowering*, xxxi: ‘Wij constateren dus dat Athanasius de traditie als formeel theologisch beginsel aanneemt in tweeërlei zin: 1. als zelfstandige kenbron naast de Schrift...; 2. als richtsnoer bij het verklaren der Schriften’.

<sup>241</sup> Dit verklaart ook het bestaan van belijdenissen en belijdenisgeschriften in de protestantse Kerken: zij werden gezien als verwoordingen van het apostolische overgeleverde *kerygma* en hebben mede ten doel de uitleg van de Schrift te bewaren bij de werkelijkheid van het door God in de wereld volbrachte heilsplan, dat door de apostelen is verkondigd en dat het hart van de Schrift uitmaakt. E. Flesseman-van Leer, *Tradition and Scripture*, schrijft: ‘We have argued that, in the teaching both of the early church and the Reformation, scripture can be interpreted aright only according to its own basic purport. This basic purport is for Irenaeus and Tertullian the Regula. For the Regula is the real content of revelation, the fundamental tenor of the one message of scripture. In a former chapter we pointed out that it is one and the same to explain scripture according to its inherent harmony and according to the Regula. This is the same as what the Reformation calls interpretation according to the analogy of faith. For in neither case is meant a formal principle outside of scripture, but the purport, intention of scripture itself’ (194).

zal dus een pendelbeweging zijn tussen de profetische Psalm enerzijds en het apostolische getuigenis anderzijds. De inhoud van de profetische Psalm wordt helder als zij in het licht komt te staan van de door de apostelen verkondigde werkelijkheid van de mensgeworden Logos. Immers is deze heilswerkelijkheid van Christus de inhoud die in ieder profetisch woord verborgen ligt. In dit verband is te wijzen op een onderscheid tussen Justinus en Athanasius. Justinus wijst Christus aan als de exegeet van de profetieën.<sup>242</sup> Athanasius leert hetzelfde, maar benadrukt daarbij, dat het de apostelen zijn die door hun prediking deze in de verschijning van Christus geschonken uitleg van de profetieën naar ons toebrengen. Justinus beschrijft de dingen hier vooral van God uit, terwijl Athanasius dat meer doet vanuit de situatie van ons mensen die alleen middels de apostelen het Christus-geheimenis kunnen leren kennen. Daarmee is elke benadering van het Oude Testament en van het Psalter los van en buiten de apostolische verkondiging als onjuist afgewezen: zonder die apostolische verkondiging loopt de uitlegger vast in de letter van de profetie die ‘in beelden’ en ‘duister’ is. Exegese van het Psalter behoort dus niet plaats te vinden binnen de relatie van exegeet en Psalm, maar binnen de relatie van exegeet tot Psalm en apostolisch getuigenis.<sup>243</sup> Kort samengevat: het apostolisch onderwijs aangaande de in Christus werkelijkheid geworden *oikonomia* is de enige toegang om de werkelijke inhoud van het door de Heilige Geest ingegeven Psalter te kunnen vinden. Want het Psalter is wel profetisch van gestalte, maar apostolisch van gehalte. Het profetisch karakter bepaalt haar vorm, de apostolische prediking ontsluit haar inhoud. Wie dan ook exegeet wil zijn van de Psalmen, moet leerling worden van de apostelen.

#### 4. Samenhang van de grondbeginselen

Na de bespreking van de grondbeginselen is het goed om zich af te vragen of er tussen hen ook een onderlinge samenhang bestaat. Deze vraag wordt opgeroepen, omdat in de verschillende grondbeginselen, zij het vanuit onderscheiden oogpunten, toch dikwijls het heilsplan (οἰκονομία) van God met Christus als zijn centrum naar voren komt: *de scopus* bestaat uit Christus en het in Hem verwerkelijkte heilsplan; de toegang tot de Schrift vergt een nieuwe gezindheid vanwege de hoogte en diepte van het heilsplan; het O.T. is een schaduw van het heilsplan; het Psalter is een profetie van het heilsplan, en de apostelen verkondigen het heilsplan. Kortom: de grondbeginselen van Athanasius' exegese hebben vrijwel alle van doen met de werkelijkheid van het door God in de historie van onze wereld volvoerde heilsplan. Als daar nog aan wordt toegevoegd, dat het grondbeginsel van de ene spraak van de Schrift wortelt in de onveranderlijkheid van God, dus in Gods Wezen: dan moet vastgesteld worden dat Athanasius de Heilige Schrift benadert vanuit haar verankering in de werkelijkheid van het door God volvoerde heilsplan in de historie van onze wereld, alsook in de werkelijkheid van Gods Wezen. Anders gezegd: Athanasius beziet de tekst van de Heilige Schrift vanuit haar transcendente oorsprong en karakter. Omdat de Schrift de woorden geeft waardoor God Zich aan de mens bekendmaakt, moeten de woorden van de

<sup>242</sup> *Apol.* I.32: μέχρι τῆς φανερώσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἡμετέρου διδασκάλου καὶ τῶ ἀγνοουμένων προφητειῶν ἐξηγητοῦ.

<sup>243</sup> Feitelijk zijn dus alleen de apostelen exegeten van het Psalter: alle predikers na hen kunnen alleen indirecte exegese beoefenen.

Schrift geheel worden uitgelegd met het oog op en in overeenstemming met de werkelijkheid van God. De dubbele werkelijkheid van Gods openbaring in de historie van onze wereld, maar ook de werkelijkheid van Gods Wezen als zeer verheven boven onze wereld.<sup>244</sup> Alle hermeneutische grondbeginselen zijn niet anders dan aanwijzingen om bij de uitleg van de Schrift in overeenstemming te blijven met deze werkelijkheid van Gods Wezen en openbaring. Athanasius' hermeneutiek is hiermee te typeren als een recht willen doen aan de Schrift naar haar oorsprong in God die Zich via de volvoering van Zijn οἰκονομία in de wereld heeft bewezen en bewijst te zijn de Verlosser van de sterfelijke mensheid. Dus de hermeneutiek is feitelijk geworteld in de soteriologie: Gods verwerkelijkte heilsplan bepaalt de uitleg van Gods geschonken heilsboek. Hieruit blijkt de voor Athanasius zo kenmerkende nadruk op de soteriologie ook volledig zijn uitwerking te hebben op de hermeneutiek.<sup>245</sup> Voor Athanasius kan exegese dan ook geen gebeuren zijn tussen het menselijk verstand van de uitlegger en de bijbelse tekst. Deze immanente benadering kan, door de verkeerde gezindheid jegens God en Zijn openbaring in de mens, niet tot de werkelijk inhoud van de tekst doordringen. Nee, Athanasius geeft de exegese een plaats in de Godsverering, in de heiligmaking, in het christelijk leven. Exegese van de Schrift kan alleen plaatsvinden binnen de relatie van God die Zich bekendmaakt en de mens die met een vernieuwd en geheiligd gemoed eerbiedig tot God nadert. Van hieruit is de typering geheel juist die door De Margerie gegeven is van Athanasius als exegeet: 'Pour l'évêque d'Alexandrie, l'acte exégétique est un acte de piété.'<sup>246</sup>

<sup>244</sup> T.F. Torrance, *Divine meaning*, Edinburgh 1995, 285, omschrijft dit inzicht van Athanasius als volgt: 'Since it belongs to the very Nature and Being of God in his transcendence and glory that he cannot be expressed adequately in human speech, we must have regard to the statements of the Scriptures in their divinely given semantic function, interpret them in their reference away from themselves to God's self-revelation, and follow them through in their ostensive activity, for they point out and bear witness to far more than they can convey'.

<sup>245</sup> H. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, 7<sup>de</sup> dr. Stuttgart 1986, 74, geeft, hoewel hij verder niet zoveel sympathie voor Athanasius als kerkelijk leider gevoelt, zeer goed het 'anliegen' aan, waaruit Athanasius zijn strijd met de Arianen voerde en waarin hij de Schrift verklaarde: "Die arianische Lehre von dem "Geschaffensein", d.h. von der nicht mehr wesenhaft göttlichen Natur des Erlösers, war für ihm (=Athanasius) nicht die bedenkliche oder verkehrte Lösung eines theologisch-systematischen Problems, sondern das Ende des christlichen Bekenntnisses schlechthin, der Verrat alles dessen, worum es in der Kirche von Anbeginn ging. Auch die weiteren kulturtheologischen und politischen Ideale, für die sich Eusebios im Kampf um seine rationalistisch relativierende Christologie vorzüglich eingesetzt hatte, waren Athanasios nicht wesentlich. In der Kirche geht es nicht um irgendwelche innerweltlichen Programme, sondern um die ewige Errettung des Menschen, um sein heil. Die Welt des geschaffenen und die vielgepriesene Vernunft hatten ihm offenbar nicht dem Verderben entreissen können. Dazu musste erst Christus kommen, "der Logos, der durch sich selber Logos war" (*Contra Gentes* 40); er musste unser Fleisch annehmen und so unsere Natur mit Gott und mit Gottes ewigem Leben in Verbindung bringen'.

<sup>246</sup> B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse I*, Parijs 1980, 160.

## Hoofdstuk III

# Exegetische instrumenten

In het vorige hoofdstuk zijn de grondbeginselen beschreven van Athanasius' exege-  
se van de Psalmen. Zij hebben een indruk gegeven van het geestelijk klimaat, de  
godsdienstige wortels van waaruit Athanasius' exegeese opkomt. In dit hoofdstuk  
gaat het om de middelen, de instrumenten, bijna zouden we zeggen: de werktuigen  
die Athanasius (vanuit de in het vorige hoofdstuk onderzochte grondbeginselen)  
gebruikt om in de afzonderlijke Psalmen tot de juiste uitleg te komen. We hebben de  
volgende exegetische instrumenten waargenomen:

1. Zoeken naar de sprekende persoon;
2. Verklaren van de symbool-woorden;
3. Rekening houden met het genre;
4. Gebruiken van de opschriften boven de Psalmen.

### 1. Zoeken naar de sprekende persoon

#### 1.1 Werkwijze

Het Psalter wil -doordat zij als oudtestamentisch boek schaduw is van Gods heils-  
plan en doordat zij als profetisch boek aangelegd is op de apostolische verkondi-  
ging- uitgelegd worden vanuit het door God in de wereld verwerkelijkte heilsplan,  
waarvan Christus het middelpunt vormt en waarvan de apostelen de predikers zijn.  
Dit heeft belangrijke gevolgen voor het kiezen van de juiste instrumenten om het  
Psalter uit te leggen. Dat heilsplan bevat immers vooral personen. Personen met  
onderscheiden werkzaamheden: in het middelpunt Christus met de in Hem vol-  
brachte heilsfeiten, dan ook de apostelen met hun prediking, dan ook de wereldwij-  
de Kerk. Voorts is er Israël in verkiezing en verwerping, en ook de mensheid als  
geheel voor wie Christus was gekomen. Tegenover Christus staan Zijn vijanden: de  
demonen, de Farizeeërs, enz. Het heilsplan vindt haar verwerkelijking dus in èn  
tegenover personen. Als dan ook profetische teksten verwijzen naar het heilsplan,  
zal het de taak van de exegeet zijn om vast te stellen welke persoon van het heils-  
plan in de betreffende profetie wordt bedoeld.<sup>1</sup> Dit instrument blijkt voor Athanasius  
van het grootste belang om tot de juiste uitleg van een Psalm te komen.

---

<sup>1</sup> Goed samengevat door Sieben, *Psalterbenutzung*: 'Wenn Typologie wesentlich im Verhältnis von AT-  
Ereignissen mit ihrer zentralen Person zu NT-Ereignissen mit ihrer zentralen Person Jesus Christus besteht  
und zwar so, dass Christus zunächst die Wahrheit aller Typen des Alten Testaments ist, so ist doch mit die-  
sem grund sätzlichen Ansatz nahegelegt, gleichsam die 'Wahrheit', welche Christus ist, zu artikulieren, d.h.  
in dem ihn umgebenden Kreis von personen die 'Wahrheit' des 'typischen' Personenkreises um David zu  
sehen. Das bedeutet aber für den Ausleger: er mu↓ zuschauen, welche Person des betreffenden Psalms zu  
welcher neutestamentlichen Person 'pa↓t'. Er mu↓ die Personen 'bestimmen'. So entsprechen den Gefähr-  
ten des David (Typen) z.B. die Apostel; den verschiedenen Feinden des David entsprechen die Feinde



Het zoeken van de juiste persoon die in een profetische tekst wordt bedoeld, heeft onmiskenbaar zijn wortels in het Nieuwe Testament. Te denken is vooral aan Hand. 8,26-40. De kamerling van de Koningin der Moren, op de terugreis van een bezoek aan Jeruzalem, zit in zijn wagen te lezen in de profeet Jesaja. Als de diaken Philip-pus zich bij hem voegt met de vraag: 'Verstaat gij wat gij leest', dan komt de kamerling tot de vraag: 'Ik bid u, van Wie zegt de profeet dit, van zichzelf, of van iemand anders'.<sup>2</sup> Hiermee is de grondvraag voor de profetie in het algemeen en voor de profetie van het Psalter in het bijzonder gegeven: 'van wie zegt de profeet dit?' (περὶ τίνος ὁ προφήτης λέγει τοῦτο;). De persoon die door de profeet wordt bedoeld, wordt dan gezocht binnen de personen die in het heilsplan een plaats hebben.

Deze vraag naar de juiste persoon blijkt zich dan in de *EP* rondom de uitleg wel in tweeën te splitsen. Aan de ene kant zien we een veelvuldig zoeken naar de in de Psalm bedoelde en/of aangewezen persoon.<sup>3</sup> Dit is in de lijn van Handelingen 8,34. Maar vervolgens blijkt de *EP* daarnaast, en dat veelvuldig, de vraag te stellen naar de juiste persoon die feitelijk de betreffende profetie uitspreekt. Anders gezegd: Athanasius vraagt zich af welke persoon de profeet vertegenwoordigt bij het uitspreken van de desbetreffende profetie. Ook hierbij gaat het om een persoon die een plaats heeft in het heilsplan. Athanasius beziet dus niet alleen de inhoud van de Psalm als typologisch verbonden aan het heilsplan met haar personen, maar hij kan ook de profetische Psalmdichter zelf benaderen als een type van een persoon uit het heilsplan, waardoor de betreffende Psalm een gesproken uiting wordt van die persoon uit het heilsplan. Terwijl de eerste lijn van het zoeken van de juiste persoon vooral een boodschap over de personen van het heilsplan bevat, geeft de tweede lijn een boodschap van de personen uit het heilsplan aan. Dit zoeken naar de juiste persoon namens wie de profeet/dichter de boodschap spreekt heeft evenzeer wortels in het Nieuwe Testament als het zoeken van de juiste persoon binnen de profetie zelf. Te denken is bij uitstek aan de wijze waarop de Psalmen naar voren treden rondom Christus' sterven aan het kruis. Mattheüs en Markus vermelden dat de 'Ik-persoon' van Ps. 21 door Christus op Zichzelf werd betrokken. David roept in die Psalm uit: 'Mijn God, Mijn God, waarom hebt Gij Mij verlaten', en ook: 'Zij hebben Mijn klederen onder zich verdeeld, en hebben het lot over mijn kleding geworpen'. Aan het kruis blijkt de 'ik' van deze Psalm Christus te zijn. Lukas vermeldt hetzelfde verschijnsel, maar dan rondom Ps. 30,6. Als David daar bidt: 'In Uw hand beveel ik Mijn Geest', dan keert dit woord aan het kruis terug, nu in de mond van Christus. Johannes wijst op Ps. 69,22. David zegt daar: 'Zij hebben mij gal tot mijn spijs gegeven, en in mijn dorst hebben zij mij edik te drinken gegeven'. Ook hier treedt dit 'ik-woord' aan het kruis naar voren in de persoon van Christus. Deze lijn zet zich bij de apostelen door. Petrus betreft de 'ik' van Ps. 15 op Christus, Paulus de 'ik' van Ps. 68, de Hebreënschrijver de 'ik' van Ps. 21 en 39. We willen ze alle drie kort langs lopen. Petrus citeert Ps. 15,8-11 in zijn 'pinksterpreek': 'Ik zag de Heere

---

Christi und der Kirche, welche im Grunde die Dämonen sind, aber auch das christusfeindliche Israel; dem Volk des David, dem 'früheren Israel', entspricht das 'neue Volk', die Kirche; dem von Gott gestraften 'früheren Israel' das neue von Gott gestrafte Israel nach der Menschwerdung (146)'.  
<sup>2</sup> ἀποκριθεὶς δὲ ὁ εὐνοῦχος τῷ Φιλίππῳ εἶπεν· δέομαί σου, περὶ τίνος ὁ προφήτης λέγει τοῦτο; περὶ ἑαυτοῦ ἢ περὶ ἑτέρου τινός; (Hand. 8, 34).

<sup>3</sup> Zie hierover vooral onder III. 2.

allen tijd voor mij; want Hij is aan mijn rechterhand, opdat ik niet bewogen worde. Daarom is mijn hart verblijd; en mijn tong verheugt zich; ja, ook mijn vlees zal rusten in hope; want Gij zult mijn ziel in de hel niet verlaten, noch zult Uw heilige overgeven, om verderving te zien. Gij hebt mij de wegen des levens bekend gemaakt; Gij zult mij vervullen met verheuging door Uw aangezicht'.<sup>4</sup> De apostel begint zijn citaat met de vermelding, dat David dit van Christus zegt. Na het citaat wijst hij aan waarom de ik-figuur hier niet David zelf kan zijn: vanwege het feit dat de inhoud van de Psalm niet in David zelf tot vervulling is gekomen, want die is gestorven. Vervolgens Paulus die Ps. 68,10 citeert in Rom. 15,3: 'De smadingen dergenen, die U smaden, zijn op Mij gevallen'. Paulus leidt dit citaat in met de woorden: 'Want ook Christus heeft Zichzelf niet behaagd, maar gelijk geschreven is (καθὼς γέγραπται) ...'. Zo wordt de Psalm direkt in de mond van Christus gelegd. Dan ook nog de schrijver van de Hebreeën. In Hebr. 2,12 wordt Ps. 21,23 naar voren gebracht: 'Ik zal Uw naam mijn broeders verkondigen; in het midden der gemeente zal ik U lofzingen'. Dit citaat wordt eenvoudig ingeleid als een woord van Christus zelf: 'Christus zeggende (λέγων)'. In Hebr. 10,5 vinden we Ps. 39,6-9: 'Slachtoffer en offerande hebt Gij niet gewild, maar Gij hebt Mij het lichaam toebeleid; brandoffers en offer voor de zonde hebben U niet behaagd. Toen sprak ik: Zie ik kom (in het begin des boeks is van Mij geschreven), om Uw wil te doen, o God!' Dit citaat wordt ingeleid met: 'Daarom, komende in de wereld zegt (λέγει) Hij'. Ook hier wordt de Psalm direkt in de mond van Christus gelegd als zelf tevoren al dit woord verkondigend. Terwijl we bij het eerste citaat zagen hoe Petrus op de Pinksterdag nog via David als de profetische schrijver de overgang laat zien naar de vervulling in Christus, zien we in de brieven van de apostelen Christus direkt als spreker of bedoeld onderwerp in de Psalm naar voren gebracht worden.

In de *EP* gaat Athanasius zo alle Psalmen langs vanuit de vraagstelling: spreekt de profeet hier zelf, of spreekt hij hier namens een ander, namelijk namens iemand uit het heilsplan? Deze vraag is dus voorafgaand aan de vraag hoe de inhoud van de Psalm profetisch geduid moet worden. De vaststelling van de juiste persoon in wiens mond de woorden liggen heeft immers veel te maken met de juiste uitleg, ja die bepaalt zelfs de uitleg! Om wat vertrouwd te raken met het denken van Athanasius in dezen is het goed eerst enkele formuleringen te noemen die hij hierbij gebruikt:

Vanwege deze verborgen daden (namelijk de maagdelijke geboorte, wonderen, sterven, nederdaling ter helle en opstanding van de Heere Christus) treedt de profeet op in de persoon van de mensheid, dankend en sprekend (Ps. 9,*hyp.*);<sup>5</sup>

De woorden in deze (Psalm) worden als in de persoon van Christus gezongen (Ps. 15,*hyp.*);<sup>6</sup>

De voorliggende Psalm bevat het inleidende onderwijs in de persoon van de apostelen aan de volkeren (Ps. 18,*hyp.*);<sup>7</sup>

De Persoon van hen die in Christus geloven wordt ingevoerd (Ps. 25,*hyp.*);<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Handelingen 2, 25-31.

<sup>5</sup> PG 27, 84 C 1 - 3: Ὑπὲρ δὴ τούτων τῶν κρυφίων ὁ προφήτης ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωπότητος εἰσέρχεται εὐχαριστῶν καὶ λέγων·

<sup>6</sup> PG 27, 100 C 14 - D 1: Ἰδονται δὲ οἱ ἐν αὐτῷ λόγοι ὡς ἐκ προσώπου τοῦ Χριστοῦ.

<sup>7</sup> PG 27, 124 B 1 - 2: Εἰσαγωγικὴν διδασκαλίαν περιέχει ὁ παρῶν ψαλμὸς ἐκ προσώπου τῶν ἀποστόλων πρὸς τὰ ἔθνη.

<sup>8</sup> PG 27, 145 D 1 - 2: Τῶν πεπιστευκότων εἰς Χριστὸν εἰσφέρεται τὸ πρόσωπον.

...dat de persoon van David zich betreft op de persoon van Christus (Ps. 59,*hyp.*);<sup>9</sup>  
 In deze psalm voert hij de persoon van de volkeren die in Christus geloven in (Ps.  
 64,*hyp.*)<sup>10</sup>;  
 Hij voert de persoon van God in (Ps. 90,14).<sup>11</sup>

Dit zoeken naar de juiste persoon die in de Psalm spreekt is voor Athanasius duidelijk een zeer gewichtig instrument om het Psalter op juiste wijze uit te leggen. Hierbij merken we wel op dat Athanasius dit zoeken naar de juiste persoon als sleutel tot de juiste uitleg niet beperkt tot het Psalter. In *Or.c.Ar.* II.44 gebruikt hij het om het Spreukenboek te verklaren: 'Er staat geschreven: De Heere schiep mij als een begin van Zijn wegen, tot Zijn werken' (Spr. 8,22). Omdat het spreuken zijn -hetzelfde woord als beeldspraak of gelijkenissen- en het op de wijze van spreuken of gelijkenissen is gesproken, moet men het woord niet zomaar in zijn meest voor de hand liggende zin nemen, maar de persoon zoeken (τὸ πρόσωπον ζητεῖν) en dan eerbiedig de betekenis eraan geven die erbij past'.<sup>12</sup> In de *EP* zijn de personen op wie door Athanasius één of meerdere psalmen worden betrokken: God, Christus, de apostelen, de mensheid, de Kerk, Israël.<sup>13</sup> Hierbij kan het gebeuren, dat er in één Psalm meerdere sprekende personen voorkomen:

De voorliggende dingen worden gesproken in de persoon van hem die op God vertrouwt en die strijdt tegen de onzichtbare machten; of ook in de persoon van het koor der apostelen. Ook wordt de persoon van Christus ingevoerd (Ps. 34,*hyp.*);<sup>14</sup> Het lied wordt naar voren gebracht in de persoon van het nieuwe volk dat uit het graf van het ongeluk opgetrokken werd. Vervolgens wordt dan de persoon van Christus ingevoerd die de dankbaren onderwijst in de wijze van het heilsplan; vervolgens de persoon van hen die geloven uit Israël die bidden van de zonde der ongehoorzaamheid verlost te worden (Ps. 39,*hyp.*).<sup>15</sup>

<sup>9</sup> PG 27, D 5 - 6: ...ὡς ἀναφέρεται τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ Δαυὶδ εἰς πρόσωπον τοῦ Κυρίου.

<sup>10</sup> PG 27, 284 A 5 - 6: Ἐν τούτῳ τῷ ψαλμῷ εἰσάγει τὸ πρόσωπον τῶν ἐθνῶν τῶν πιστευσάντων εἰς Χριστὸν.

<sup>11</sup> PG 27, 404 A 6 - 7: Εἰσφέρει τὸ τοῦ Θεοῦ πρόσωπον.

<sup>12</sup> PG 26 240, C 10 - D 2: Γέγραπται μὲν γάρ · Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ · ἀλλ' ἐπειδὴ παροιμίαι εἰσὶ, καὶ παροιμιωδῶς ἐλέχθη, οὐ δεῖ τὴν πρόχειρον λέξιν ἀπλῶς οὕτως ἐκλαμβάνειν, ἀλλὰ τὸ πρόσωπον ζητεῖν, καὶ οὕτω μετ' εὐσεβείας τὸν νοῦν ἐφαρμόζειν αὐτῷ). C.J. de Vogel. *Redevoeringen tegen de Arianen*, 160, heeft τὸ πρόσωπον ζητεῖν ten onrechte vertaald als: 'het karakter zoeken'. Hiermee is het door Athanasius bedoelde verschijnsel van het zoeken naar de juiste persoon geheel verdwenen.

<sup>13</sup> Van elk geven we als voorbeeld een vindplaats: Ps. 90,12 (PG 27, 404 A 7); Ps. 15,*hyp.* (100 D 2); Ps. 18,*hyp.* (124 B 2); Ps. 9,*hyp.*, (84 C 1 - 2); Ps. 45,6 (216 B 4 - 5); Ps. 41,*hyp.* (201 A 1). Temidden van het veelvuldig gebruik van de formule, lijkt er éénmaal een afwijkend gebruik te zijn, als Athanasius schrijft: "In deze Psalm wordt de dood van Christus ingebracht" (Ps. 87,*hyp.*; PG 27, 377 D 12 - 13). Hier lijkt niet een persoon, maar een gebeurtenis te worden ingevoerd. Feitelijk wordt hier echter bedoeld de persoon van Christus als aan het kruis gestorven.

<sup>14</sup> PG 27, 169 B 10 - 13: Ἐκ προσώπου τοῦ πεποθότος ἐπὶ Θεὸν καὶ πολεμουμένου ὑπὸ τῶν ἀφανῶν δυνάμεων τὰ προκείμενα λέγεται, ἢ καὶ ἐκ τοῦ χοροῦ τῶν ἀποστόλων. Εἰσάγεται δὲ καὶ πρόσωπον τοῦ Χριστοῦ.

<sup>15</sup> PG 27, 189 D 3 - 9: Ἀναφέρεται ἡ ᾠδὴ ἐκ προσώπου τοῦ νέου λαοῦ τοῦ ἀνακομισθέντος ἐκ λάκκου τάλαιπωρίας. Εἶτα μεταξὺ εἰσφέρεται τὸ τοῦ Χριστοῦ πρόσωπον, τοὺς εὐχαριστοῦντας διδάσκων τῆς οἰκονομίας τὸν τρόπον · εἶτα πάλιν τῶν πιστευσάντων ἐκ τοῦ Ἰσραὴλ τὸ πρόσωπον, ἀξιούτων ῥυσθῆναι τῆς διὰ τὴν ἀπειθειαν ἀμαρτίας.

In bovengenoemde uitleg van Ps. 34 blijkt ook, dat niet altijd duidelijk is namens welke persoon de profeet spreekt, of dat er verschillende personen als mogelijkheden worden genoemd: de Psalm is gesproken in de persoon van hem die op God vertrouwd (en strijdt tegen de onzichtbare machten) of in de persoon van het koor der apostelen. Hier blijkt de strijd tegen de demonen iets te zijn dat past bij ieder christen die op God vertrouwt, maar ook bijzonder bij de apostelen. Dan laat Athanasius twee mogelijkheden staan. Dit zoeken van de juiste persoon dient in de *EP* vrijwel altijd om de vervulling van de Psalm binnen de heilsorde van Christus naar voren te brengen. Toch zijn er ook enkele uitzonderingen, waarbij de door de profeet bedoelde sprekende persoon wordt gezocht binnen het O.T.:

Als heilige (tempel) zanger, voorzien van de gave van profetie, heft Idithum een lied aan, invoerend de 'personificatie' van David zelf die belijdenis doet over zijn zonde (Ps.38,*hyp.*).<sup>16</sup>

Dit verschijnsel van de profeet die spreekt en optreedt namens een ander, wordt door Athanasius veelvuldig aangegeven met de formule ἐκ προσώπου + genitivus of ἀπὸ προσώπου + genitivus. Een veelvoorkomende constructie is dan ook: de profeet zingt (ᾄδεται), of bidt (εὐχεται), treedt op (εἰσέρχεται) of spreekt (φήσιν) - in de persoon van (ἐκ / ἀπο προσώπου) - Christus, of de apostelen, of de Kerk, of Israël, of de volkeren. Naast deze formulering gebruikt Athanasius ook uitdrukkingen als: 'de Psalm verwijst ook naar de persoon van x' ('Αναφέρεται δὲ καὶ εἰς πρόσωπον); 'het lied wordt opgedragen in de persoon van x' ('Αναφέρεται ἡ ᾠδὴ ἐκ προσώπου); 'de persoon van x wordt ingebracht' (εἰσφέρεται τὸ πρόσωπον); 'In deze psalm voert hij de persoon x in' ('Εν τούτῳ τῷ ψαλμῷ εἰσάγει τὸ πρόσωπον). In al deze uitdrukkingen is toch wel het woordje πρόσωπον het verbindende element.<sup>17</sup> Daarom wordt dit exegetische instrument ook wel prosopografie of prosopologie genoemd. In deze studie gebruiken we de benaming prosopologie.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> PG 27, 188 A 14 - B 2: Ἱεροσολῶν ὑπάρχων Ἰδιθοῦμ, καὶ προφητικῆ χάριτι κατεστεμμένος, ᾠδὴν ἀναβάλλεται, προσωποποιῶν εἰσφέρων αὐτοῦ τοῦ Δαυὶδ ἐξομολογουμένου ἐπὶ τῇ ἁμαρτίᾳ.

<sup>17</sup> Al komt het een enkele keer voor, dat Athanasius met dit instrument van de 'persoons-vorming' werkt zonder het woord πρόσωπον te gebruiken. Bij Ps. 3, 9 bijvoorbeeld stelt Athanasius eenvoudig, dat de woorden betrekking hebben op de mensheid die die woorden bidt (ἅπας ὁ ψαλμὸς ἀναφορὰν ἔχει εἰς τὴν ἀνθρωπότητα,...., βοῶσαν δὲ ἐν θλίψει καὶ ἐπακουσθεῖσαν, PG 27, 72 A 9 - 13).

<sup>18</sup> C. Andresen heeft als eerste dit in de vroege kerk voorkomende exegetische instrument als verschijnsel naar voren gebracht en benoemd als prosopografie, 'Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffe', *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* (52) 1961, 1- 39. M.J.Rondeau heeft, in voortzetting van het werk van Andresen, het voorkomen van dit exegetisch instrument in het geheel van de vroege kerk grondig en breed uitgewerkt, maar daarbij aan de term prosopologie de voorkeur gegeven boven prosopografie, *Les commentaires patristiques du Psautier I en II* (IIIe - Ve siècles), *Orientalia Christiana Analecta* 219/220, Rome 1982/1985. Rondeau meent, dat de prosopologie een derde exegetische benadering is naast typologie en allegorie, *Les commentaires II*, 8. Tot nu toe heeft de prosopologie nog niet een dergelijke plaats in het onderzoek van de exegese gekregen. Zelfs in een standaardwerk over de exegese van het O.T. in de Vroege Kerk als het *Hebrew Bible/Old Testament*, wordt er slechts tweemaal kort over het zoeken van de juiste sprekende persoon gesproken (473, rondom de Stoische Homerus-uitleg; 525, in verband met Origenes) en dat nog zonder de term prosopologie ook maar te noemen. Ons inziens stelt Rondeau ten onrechte, dat de prosopologie een exegetische methode is naast allegorie en typologie. De prosopologie is feitelijk een variant binnen of een onderdeel van de typologie, zij het voor wat de Psalmen betreft een zeer gewichtig onderdeel.

## 1.2 Achtergrond

Deze formule ἐκ/ἀπὸ προσώπου heeft Athanasius niet van zichzelf, maar behoort tot het erfgoed van de Alexandrijnse traditie. Reeds Eusebius, wiens psalmencommentaar immers achter die van Athanasius bezien moet worden, gebruikt de term veelvuldig, en vóór Eusebius blijkt Origenes hem al in grote mate te gebruiken. Toch vindt dit gebruik zijn wortel niet in de kring van de Alexandrijnse geleerdheid, maar in die van de Apologetische bijbeluitleg: Justinus is de eerste bij wie de formule ‘ἀπὸ προσώπου’ te vinden is.<sup>19</sup> Helder omschrijft hij in zijn Apologie:

Als u de profeten zinnen hoort spreken als vanuit een persoon (ὡς ἀπὸ προσώπου), meent dan niet, dat zij door de geestvervulden (nl. de profeten) zelf gesproken worden, maar door de hen bewegende Logos. Nu eens spreekt hij als een die het toekomstige gebeuren voorzegt, dan weer spreekt hij als in de persoon van de Heerser van het al en God de Vader, nu eens als in de persoon van Christus, dan weer als in de persoon van de volkeren, die zich verantwoorden aan de Heere of aan Zijn Vader: zoals men het ook bij uw schrijvers kan waarnemen: één die de schrijver van het gehele werk is, maar die (meerdere) sprekende personen naar voren brengt.<sup>20</sup>

Terwijl dus het verschijnsel om bij een dialogische profetische tekst te vragen naar de werkelijke persoon die spreekt afkomstig is uit het N.T., is het Justinus die - onder de christelijke schrijvers - als eerste hiervoor de formule ἀπὸ προσώπου naar voren brengt.<sup>21</sup> Tegelijk met het inbrengen van deze formule zien we bij Justinus

<sup>19</sup> Justinus, *I Apol.* 36, 1-2; 37, 1. 3. 9; 38, 1; 44, 1-2; 47, 1; 53, 7; Justinus, *Dial.c. Trypho* 25, 1; 30, 2; 36, 6; 42, 2-3; 88, 8. Zie ook O. Linton, ‘Interpretation of the Psalms in the early church’, *Studia patristica IV*, 1961, 147 - 149. Rondeau omschrijft de ontwikkeling van Justinus ten opzichte van de Apostolische vaders als: ‘A ce stade (namelijk van de Apostolische Vaders, PFB), cependant, la question de savoir qui parle, et à qui, n’ est pas posée de front. Elle est incluse dans la question *de quo*. Et la méthode par laquelle elle se trouve résolue, lorsque l’un des personnages mis en scène par le texte sacré est indentifié avec Jésus-Christ. N’ est qu’ un cas particulier de la méthode générale, fondée sur l’histoire du salut, qui discerne en Jésus-Christ l’ accomplissement des prophéties. Il appartient à Justin d’ inaugurer une étape nouvelle ou, avec la formule ἀπὸ προσώπου, l’identification du locuteur dans les textes scripturaires de forme dramatique se constitue en méthode d’ intreprétation, fondée cette fois-ci sur l’ analyse littéraire, et où s’ amorce pour une part le développement qui, par le jeu conjugué de l’ exégèse et de la théologie. Fera de la notion de *personne* l’ une des catégories fondamentales de la pensée chrétienne’, *Commentaires patristiques II*, 23 - 24.

<sup>20</sup> Justinus, *I Apol.* 36, 1 - 2: Ὅταν δὲ τὰς λέξεις τῶν προφητῶν λεγόμενας ὡς ἀπὸ προσώπου ἀκούητε, μὴ ἀπ’ αὐτῶν τῶν ἐμπενευσμένων λέγεσθαι νομίσητε, ἀλλ’ ἀπὸ τοῦ κινδύντος αὐτοῦς θείου Λόγου. Ποτὲ μὲν γὰρ ὡς προαγγελτικῶς τὰ μέλλοντα γενήσεσθαι λέγει, ποτὲ δὲ ὡς ἀπὸ προσώπου τοῦ Δεσπότου πάντων καὶ Πατρὸς Θεοῦ φθέγγεται, ποτὲ δὲ ὡς ἀπὸ προσώπου τοῦ Χριστοῦ, ποτὲ δὲ ὡς ἀπὸ προσώπου λαῶν ἀποκρινομένων τῷ Κυρίῳ ἢ τῷ Πατρὶ αὐτοῦ ὁποῖον καὶ ἐπὶ τῶν παρ’ ὑμῖν συγγραφέων ἰδεῖν ἔστιν, ἓνα μὲν τὸν τὰ πάντα συγγράφοντα ὄντα, πρόσωπα δὲ τὰ διαλεγόμενα παραφέροντα.

<sup>21</sup> In de geschriften die zijn ontstaan tussen de laatste geschriften van het N.T. en het optreden van Justinus is het verschijnsel ook aan te treffen, maar zeer beperkt. Te denken is aan Clemens van Rome in zijn *I Epist. Ad. Cor.* 16,15. Als Clemens eerst enkele profetieën heeft aangehaald over Christus, dan citeert hij vervolgens Psalm 22 als direkt dóór Christus gesproken. Hij leidt het citaat in met de woorden: ‘En verder spreekt Hij ook zelf’ (καὶ πάλιν αὐτός φησιν). Uit dezelfde brief is ook te noemen 22, 1. Als Clemens eerst aanwijzingen heeft gegeven voor een heilig christelijk leven, dan vervolgt hij: ‘Al deze dingen worden bevestigd door het geloof in Christus; want ook Hij zelf vermaant ons door de Heilige Geest als volgt’, en dan volgt een citaat van Ps. 33,12 - 18 en Ps. 31,10. Deze psalmverzen zijn door David in de ‘ik-vorm’ gesproken en worden door Clemens als door Christus gesproken naar voren gebracht. Hiermee is in ieder geval duidelijk, dat ook de apostolische vaders de twee soorten profetie kenden: gesproken door de profeet ‘over Christus’ en gesproken door de profeet ‘in de persoon van Christus’. Feitelijk is dit een voortzetting van de

ook een verbreding in het zoeken naar personen die door de profeet bedoeld kunnen zijn. In het N.T. worden alleen God de Vader en vooral Christus genoemd als personen aan Wie een door de profeet in 'ik-vorm' gegeven profetie naar waarheid toebehoort, terwijl bij Justinus ook de persoon van de apostelen, die van de heidense volkeren, alsook van het volk Israël in het vizier komt.<sup>22</sup> Na de introductie door Justinus wordt de formule ἀπὸ προσώπου algemeen en is te vinden bij Clemens van Alexandrië<sup>23</sup> (die in plaats van ἀπὸ προσώπου spreekt over ἐκ προσώπου; de schrijvers na hem gebruiken ἀπὸ προσώπου en ἐκ προσώπου afwisselend door elkaar) en bij Hippolytus van Rome,<sup>24</sup> en krijgt vooral een meer wetenschappelijke uitwerking bij Origenes.<sup>25</sup> Na Origenes blijkt Eusebius van Caesarea de formule in zijn psalmencommentaar veelvuldig te gebruiken<sup>26</sup> en middels Origenes en Eusebius krijgt de term in de *EP* van Athanasius zijn zeer belangrijke plaats<sup>27</sup>. Ook in het westerse, latijnse deel van de Kerk is de formule (ex persona) in grote mate te vinden, vooral bij Tertullianus,<sup>28</sup> Hilarius van Poitiers en Augustinus.<sup>29</sup>

De vraag rijst hoe Justinus tot de formule ἀπὸ / ἐκ προσώπου is gekomen. In het bovengenoemde citaat uit *Apol.* I.39 komt daar al iets van naar voren. Justinus zegt aan het eind: 'zoals men het ook bij uw schrijvers kan waarnemen: één die de schrijver van het gehele werk is, maar die (vele) sprekende personen naar voren brengt'. Hier trekt Justinus een parallel tussen het verschijnsel van de profeet die spreekt in naam van een ander enerzijds en het aan de Grieken zelf bekende verschijnsel van de schrijver die in een boek verschillende personen laat optreden anderzijds. Kortom: Justinus trekt een parallel met de literatuur uit die tijd. En juist in dat kader staat de term ἀπὸ προσώπου. Inderdaad kende de laat-antieke literatuur de methode van de 'personificatie' (προσωποποίηση), en wel rondom de wetenschappelijke bestudering van Homerus en Plato. Voor wat betreft Homerus ontwikkelde zich

---

nieuwtestamentische lijn, waarbij de bredere, aan de term ἀπὸ / ἐκ προσώπου gekoppelde methode nog ontbreekt.

<sup>22</sup> M. J. Rondeau, *Commentaires patristiques* II, 24 - 29.

<sup>23</sup> *Strom.* IV. 36.1; *Paed.* I.56.1; *Strom.* VI.49.29. Zie H. J. Sieben, *Psalterbenutzung*, 149.

<sup>24</sup> *Commentaar op Daniël* II. 20.4; IV.29.1; *Contra Noënum*. 17; *Adv. Judaeos* 19.14; 19.20; 20.21; 22.14. Zie C. Andresen, 'Personsbegriff', 12 - 13.

<sup>25</sup> Van de vele voorbeelden is te wijzen op *Contra Celsum* II.20; *Commentaar op Johannes* II.35; *Ep.ad Gregorium* 41.7. Rondeau zegt kernachtig: 'Ainsi donc, s'agissant d'exégèse suivie des livres saints et pas seulement, comme chez Justin, Irénée ou Tertullien, d'explication de versets isolés en vue de fonder un raisonnement théologique, Origène est le premier à appliquer systématiquement cette méthode scolaire à l'interprétation de la Bible', *Commentaires patristiques* II, 36, 40 - 43.

<sup>26</sup> Zie Rondeau, *Commentaires patristiques* II, 169 - 195.

<sup>27</sup> Ook in Athanasius' andere geschriften valt het gebruik van deze formule op te merken. In *De Sent.* 2.2: τοῦ δὲ ψάλλοντος ἐκ προσώπου τοῦ Πατρὸς (Opitz, *Werke* 47); in *Contra Gent.* 34: ὡς καὶ ἡ θεία σημαίνει Γραφή ἐκ προσώπου τοῦ Θεοῦ λέγουσα · Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν (SC 18 bis, 164); in *Epist. ad Marcellinum* 7: ἐν δὲ τῷ εἰκοστῷ καὶ πρώτῳ τὴν ποιότητα τοῦ θανάτου ἐκ προσώπου τοῦ Σωτῆρός φησιν (PG 27, 16 C 11-13).

<sup>28</sup> Zie J.E.L. van der Geest, *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien*, Nijmegen 1972, 233-238.

<sup>29</sup> De westerse kerk is hierin afhankelijk van de oosterse. Vooral de afhankelijkheid van Tertullianus tegenover Justinus is duidelijk aanwezig, zie Andresen, 'Personsbegriff', 16 - 17. Andresen heeft in ditzelfde artikel het grote belang aangetoond van de prosopologische exegese voor de wijze waarop de Kerk haar geloof in God als Drie-eenheid ging omschrijven. Tertullianus speelt hierbij een cruciale rol. Deze liet zien hoe de profeten niet alleen spraken in de persoon van de Vader en de Zoon, maar ook in de persoon van de Heilige Geest. Vanuit deze prosopologische exegese kon hij vervolgens komen tot de korte en bondige formulering: 'una substantia - tres personae', id., 18 - 25. Via Augustinus is de prosopologische exegese met haar formule ex persona overgegaan op de Middeleeuwen en is later ook weer bij Luther te vinden, id., 13.

binnen de Stoa<sup>30</sup> de gedachte, dat Homerus in zijn geschriften personen opvoerde die hij met elkaar liet spreken en een eigen karakter gaf. Ps. Plutarchus stelt:

Op velerlei wijze en veelvuldig wendt hij het middel van de 'personificatie' (προσωποποιία) aan. Hij voert vele en verscheidene personen in, die met elkaar spreken, die hij ook verschillende karakters toedicht.<sup>31</sup>

Origenes blijkt deze benadering van Homerus te kennen, als hij schrijft:

Zoals men die schrijvers berispt, die bij de 'personificatie' (προσωποποιία) hetzij barbaren of ongeleerden, of slaven en mensen die nog nooit filosofische gesprekken hoorden en zich ook niet juist kunnen uitdrukken, een filosofie in de mond leggen, die weliswaar aan de schrijver, die de persoon schiep, vertrouwd is, maar aan de sprekende persoon onmogelijk bekend kan zijn, zo berispt men anderzijds met recht die schrijver die zijn als filosoof en rechtsdeskundigen gekarakteriseerde personen woorden laten spreken, die alleen onontwikkelde en door gewone hartstochten beheerste personen in de mond voeren en op grond van hun onontwikkeldheid uitspreken. Daarom vindt Homerus bij velen bewondering, omdat hij de persoonlijkheid van zijn helden zo doorvoert, zoals hij ze vanaf het begin heeft gevormd, bijvoorbeeld de persoon van Nestor, van Odysseus, van Diomedes, van Agammemnon, van Telemachos, van Penelope, en de overigen. Euripides echter wordt door Aristophanes in de Komedie als on gepaste zwetser bespot (Acharn. V, 393vv), omdat hij filosofische zinnen, die hij bij Anaxagoras of een andere wereldwijze gehoord had, aan barbaarse vrouwen of slaven in de mond legt.<sup>32</sup>

Ook allerlei vaktermen -zoals rondom 'de wisseling van personen'<sup>33</sup> en 'de overeenstemming tussen de bedoelde persoon en de inhoud van wat gezegd wordt'<sup>34</sup> - die

<sup>30</sup> R.M. Grant, *The letter and the spirit*, 1- 18; J.F. Procopé, 'Greek Philosophy, Hermeneutics and Alexandrian Understanding', in: *HBOT*, 462 - 477. Voor een duidelijk overzicht van de Homerus-receptie in dezen, zie vooral J.L. Koole, *De overname van het O.T. door de christelijke Kerk*, Hilversum 1938, 260 - 266.

<sup>31</sup> Ps. Plutarchus, *De vita Homeri* 66 (ed. J.F. Kindstrand, Leipzig 1990, 34): 'Ἔστι παρ' αὐτῷ πολὺ καὶ ποικίλον τὸ τῆς προσωποποιίας. Πολλὰ μὲν γὰρ καὶ διάφορα πρόσωπα εἰσάγει διαλεγόμενα, οἷς καὶ ἦθη παντοῖα περιτίθησιν.

<sup>32</sup> *Contra Celsum* VII.36. De namen die Origenes in deze tekst doorgeeft blijken precies dezelfde te zijn als Ps. Plutarchus in deze volorde doorgeeft, *De vita Homeri* 164.

<sup>33</sup> Ps. Plutarchus, *De vita Homeri*, 57, schrijft bijvoorbeeld: 'Bij Homerus vindt ook vaak een wisseling van personen plaats'. Bij Origenes, *In Ioh.* 1.39, is te vinden: 'Het is niet moeilijk te laten zien ook in andere Psalmen, dat wisselingen van personen dikwijls voorkomen (Ὁὐ χαλεπὸν δὲ δεῖξαι καὶ ἀπὸ ἐτέρων ψαλμῶν, ὅτι προσώπων γίνονται ἐπὶ πλείον ἐναλλαγαί:). Eveneens van Origenes in *Tract. in Ps.* 7,8 (Corpus Christianorum Series Latina 78, 24): 'Hoc nos dicimus, hoc credentes loquimur. Semper enim personae mutantur in psalmis. Multum est nunc si uelimus in psalmis dicere, in quot quantae personae mutantur'.

<sup>34</sup> Origenes geeft in bovengenoemd citaat uit *Contra Celsum* VII, 36 blijk deze regel van 'de overeenstemming die moet bestaan tussen het gezegde met de persoon die spreekt', te kennen. De persoon moet 'passen' bij hetgeen gezegd wordt. Dit 'passen' wordt door Origenes aangegeven met woorden als: πρέπειν, ἀρμόζειν, ἐφαρμόζειν, οἰκείως ἔχειν, ἀκόλουθον εἶναι. Zie Rondeau, *Commentaires patristiques* II, 53. Athanasius gebruikt deze regel ook, bijv. bij Ps. 71,18: Zie, hoe niets van het in de Psalm gezegde op Salomo, de zoon van de vrouw van Uriah, past (ἀρμόσει); noch het 'Zijn Naam zal boven de zon uitgaan'; noch het 'Alle volken zullen hem dienen'; noch het 'hij zal boven de maan uitgaan van geslacht tot geslacht'. Uit alles is duidelijk, dat het over onze Heere Jezus Christus gezegd is'. Overigens bepaalt dit ene citaat ons erbij, hoe deze notie van het 'passen' wortelt in apostolisch gebruik. Athanasius volgt hier immers dezelfde denkwijze als Petrus op de Pinksterdag. Die laat dan zien hoe Ps. 15 (met haar spreken over 'Want Gij zult mijn ziel in de hel niet verlaten, noch zult uw Heilige overgeven, om verderving te zien') niet 'past' bij Da-

binnen de Stoa aangaande Homerus werden gebruikt, blijken Origenes niet onbekend te zijn. De erfenis van de Stoïsche Homerusfilologie werd overgenomen door de Platonici, en na hen door de Neoplatonici.<sup>35</sup> Daarmee ging de ‘personificatie’ over van het klimaat van verhalen met personen uit de oertijd naar die van historische, waarheid-zoekende figuren in Athene. In die overgang kreeg de ‘persoonsvorming’ een andere inhoud. Bij de Stoa overheerste een meer literaire benadering, die Homerus kon vergelijken met een regisseur die personen opvoert met een eigen karakter, waarbij de betekenis van πρόσωπον als masker een grote rol speelde. Bij de Platonisten was de benadering meer filosofisch. Zij gingen de gesprekspartners van de Dialogen zien als personen door wie Plato zijn inzichten mededeelde:

Over de inzichten die Plato heeft, uit hij zich door vier personen (πρόσωπα): Sokrates, Timaeus, de vreemdeling uit Athene en de vreemdeling uit Elea.<sup>36</sup>

Overigens moet achter zowel de Stoïsche Homerus-filologie als ook de (Neo-) platoonse dialogen-uitleg het drama, in het bijzonder de tragedie, mede als achtergrond gezien worden. Het drama, met de aan haar verbonden persoonsvorming, biedt het fenomeen dat Stoa en Platonici hebben toegepast op respectievelijk Homerus en Plato. Middels die twee biedt het drama voor wat betreft haar voorstellingswijze en terminologie ook een dienst aan Justinus en Origenes. Daarbij blijkt Origenes ook op directe wijze kennis te hebben van het drama. Dat blijkt uit zijn commentaar op het Hooglied, waarvan hij zegt, dat hij wil onderzoeken:

...hoe dit boek is samengesteld op de wijze van een drama en als een verhaal dat op het toneel pleegt te worden opgevoerd met een wisseling van personen.<sup>37</sup>

Deze lijn van het Griekse drama naar de patristische prosopologie is echter breder dan alleen het spreken over verschillende πρόσωπα. Bij Origenes, Eusebius en Athanasius is namelijk ook verschillende malen sprake van het optreden van een koor (χορός): het koor van apostelen, het koor van profeten.<sup>38</sup> Hoewel, voor zover

---

vid: diens graf is immers tot op deze dag ‘onder ons’. Petrus verklaart dan, dat David een profeet was, die, dit voorziende, heeft gesproken van de opstanding van Christus.

<sup>35</sup> R. M. Grant, *The Letter and the spirit*, 18 - 31.

<sup>36</sup> Te vinden bij Diog. Laert. III, 52.

<sup>37</sup> Origenes, *Comm. in Cant.*, Prol. (GCS 33, 63): ‘...quomodo dramatis in modum et tamquam fabula, quae in scaenis personarum in immutatione agi solet, uideatur esse compositus’. Zie hierover Rondeau, *Commentaires patristiques* II, 40 - 51. Deze laat zien hoe het drama en de prosopologie nauw aan elkaar verbonden zijn. Bij prosopologie voert de auteur een personage in met de bedoeling diegene niet in zijn eigen naam, maar in de naam van iemands anders te laten spreken. Bij het drama brengt de auteur meerdere personen naar voren die met elkaar spreken, het is a.h.w. een complexe prosopologie. Rondeau meent, dat als de exegeet een tekst benadert als een drama hij vooral let op de onderlinge relaties tussen de optredende personen. Als de exegeet de tekst analyseert als een prosopologie, dan let hij meer op de verhouding auteur - opgevoerde persoon en stelt zich de vraag: welke persoon laat de auteur hier spreken?

<sup>38</sup> Bij Origenes vinden we het gebruik van χορός in de betekenis die het in het drama had verkregen, vooral in zijn uitleg van het Hooglied (bijv. *Hom. in Cant.* I. 5, PG 13, 42 B 2). In Origenes’ uitleg van de Psalmen hebben wij χορός wel aangetroffen, maar niet in de verbinding met apostelen en profeten (bijv. PG 12, 1680 C 10: αἰνοῦσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν χορῷ μετὰ συμφωνίας; PG 12, 1684 C 11: Χορὸς δὲ ἐστὶ συμφωνί ψυχῶν λογικῶν τὸ αὐτὸ λεγουσῶν καὶ μὴ ἔχουσῶν σχίσματα. In beide gevallen wordt het beeld van het koor gebruikt om op eendracht te wijzen. De verbinding van χορός met apostelen en / of profeten lijkt een (wellicht vanuit Origenes’ Hooglied-uitleg geïnitieerde) ontwikkeling bij Eusebius te zijn; voor Eusebius zie bijv. Ps. 67,2 (*Commentaria in Psalmos*, PG 23, 672C 2: Ὁ χορὸς ὁ ἀποστολικός); voor Athanasius



mij bekend, tot nog toe door niemand dit inbrengen van ‘het koor van profeten of apostelen’ betrokken is bij het onderzoek van de prosopologie, spreekt uit het gebruik van dat woord toch evenzeer een terminologische verwantschap van de exegetische prosopologie met het drama en de tragedie.<sup>39</sup> Daar speelde het koor immers een fundamentele rol: zij verscheen telkens om de hemelse boodschap uit te dragen. Dat het koor sprak namens een ander wordt bevestigd door het feit, dat de leden van het koor, evenals de personen die het drama opvoerden, een masker droegen.<sup>40</sup> Het koor zong en sprak namens een hogere macht. Hierbij moet bedacht worden, dat het koor een nadrukkelijk onderwijzende en opvoedende bedoeling had.<sup>41</sup> W. Aalders omschrijft de taak van het koor in de tragedie als volgt: ‘In de tragedie zijn onderbrekingen van de dialoog en inlassingen van bijzondere teksten een normaal verschijnsel. Dat hangt samen met de belangrijke plaats, die het koor in het drama inneemt. Men herkent daar nog in, dat de tragedie uit de dithyrambe en uit de koorzang is ontstaan. In tegenstelling tot het moderne drama heeft de Griekse tragedie haar oorsprong uit de religieuze zang nooit verloochend. In het algemeen was de functie van het koor, om in het drama de volstreckte, heilige, bovenpersoonlijke norm tot uitdrukking te brengen. De koorzang was de stem van de goddelijke gerechtigheid, van de kosmische orde, die de eeuwige, onveranderlijke, objectieve zijnsgrond is van alle leven. Wanneer dan ook de golven van menselijke emoties hoog opsloegen en de vertwijfeling het laatste woord dreigde te krijgen, dan was er een onderbreking van koorzang, waarin al wat zich in mensenharten afspeelde en zich in woorden uitte, gesteld werd tegen de achtergrond van de verheven, eeuwige, goddelijke orde, die alle uiterlijke overmacht en innerlijke onmacht te boven gaat’.<sup>42</sup> En precies de profeten en apostelen vervullen een dergelijke rol! De kerkvaders hebben hoogstwaarschijnlijk met opzet de term χορός willen gebruiken om daarmee duidelijk te maken wat de roeping en het werk van profeten en apostelen inhield.

Uit bovenstaande is te concluderen, dat de term ἐκ πρόσωπου en bijbehorende zaken (zoals de wisseling van personen en het optreden van het χορός) afkomstig zijn uit het laatantieke literaire milieu van Stoa en (Neo-) Platonisme, met op de achtergrond het drama/de tragedie, en dat dit complex door Justinus en Origenes in dienst is genomen van de exegese om het verschijnsel van een profetische tekst in ik-vorm duidelijk te maken. Ch. Schäublin meent, dat bij de in het Antiocheense gedachtengoed wortelende Theodorus van Mopsuestia vooral de rhetorica als ach-

---

zie bijv. Ps. 43,10 (PG 27, 205 A 3: ὁ χορὸς ὁ προφητικὸς) en Ps. 52, *hyp.* (PG 27, 248 C 7: ὑπὲρ τοῦ χοροῦ τῶν ἀποστόλων).

<sup>39</sup> Alle tragedies beginnen immers met een lijst van de in dat stuk op te treden personen (ΤΑ ΤΟΥ ΔΡΑΜΑΤΟΣ ΠΡΟΣΩΠΙΑ) en daaronder staat altijd vermeld het koor (ΧΟΡΟΣ).

<sup>40</sup> H-D. Blume, *Einführung in das Antike Theaterwesen*, 2<sup>de</sup> dr. Darmstadt 1984, Schrijft: “In allen drei Gattungen trugen die Schauspieler ebenso wie die Mitglieder des Chores Masken. Der Brauch der Maskierung, der tief im Glauben verwurzelt ist und wesentlich älter als die dramatischen Agone, lässt sich mit dem Kult des Dionysios gut in Einklang bringen, denn gerade das Aufgeben der eigenen, individuellen Persönlichkeit (die Ekstasis) kennzeichnet die Gefolgschaft dieses Gottes” (88).

<sup>41</sup> W. Jaeger, *Parideia*, 2<sup>de</sup> dr. 1989 Berlijn, schrijft: “Der Chorgesang ist die höhere Schule des älteren Griechentums gewesen, lange bevor es Lehrer gab, die in die Poesie einführten, und seine Wirkung wird durchweg tiefer gewesen sein als die des bloss verstandesmäßigen Lernens. Das Insitut der Chorosdidaskalie bewahrt in seinem namen nicht umsonst den Anklang an Schule und Unterricht” (319).

<sup>42</sup> W. Aalders, *Wet Tragedie Evangelie*, Den Haag 1979, 103 - 104.

tergrond van de prosopologie meespeelt.<sup>43</sup> Theodorus geeft in zijn commentaar op Ps. 67 aan, dat David deze Psalm zingt in de persoon (ἐκ προσώπου) van Mozes, van Jozua of van het gehele volk. Vervolgens verklaart hij, dat deze gewoonte ook buiten de Kerk tot op heden worden beoefend: dat men in de persoon van mensen die langer geleden geleefd hebben dingen zegt, zoals van deze mensen te verwachten zou zijn. Dit pleegt men ἠθοποιία te noemen. Schäublin haalt dan de definitie aan van ἠθοποιία zoals die in de rethorica gebruikelijk was: ‘Een ἠθοποιία is de nabootsende weergave (μίμησις) van het karakter (ἦθος) van een gegeven persoon (πρόσωπον), zoals bijvoorbeeld: Welke woorden zou Andromache spreken over het lijk van Hektor’.<sup>44</sup> Het verschil tussen de rethorica en Theodorus aan de ene kant, en de prosopologie van de kerkvaders aan de andere kant is wel dat Theodorus en de rethorica zich richten op het spreken in de persoon van iemand uit het verleden: wat die persoon in die en die situatie gezegd zou hebben. De prosopologie bij de kerkvaders vraagt zich af in welke persoon uit het toekomstige heilsplan de profeet spreekt. Om deze reden, alsook vanwege de bovengenoemde terminologische verwantschap menen wij dat de achtergrond van de prosopologie van de kerkvaders gezocht moet worden in het laatantieke literaire milieu van Stoa en (Neo-) Platonisme, met op de achtergrond het drama/de tragedie. De betekenisverschuiving rondom dit complex is dan als volgt: in het drama, vooral de tragedies, dient de persoonsvorming om een bepaalde situatie uit te beelden, waarbij het koor een uitleggende rol speelt. De Stoa gebruikt deze methode bij Homerus om in diens naar voren gebrachte personen de uitbeelding van verschillende karakters te zien. De platonici zien in Socrates en diens gesprekspartners historische figuren die bepaalde filosofische inzichten vertegenwoordigen. Maar bij Justinus en Origenes is deze methode met haar toebehorende termen dienstbaar gemaakt aan de werkelijkheid van de profetie die zijn vervulling heeft gevonden in de verschijning van Christus in de wereld.<sup>45</sup> De terminologie van de προσωποποιία dient om het verschijnsel van de profeet die in ‘ik-vorm’ namens een toekomstige figuur uit het heilsplan spreekt, voor buitenstaanders duidelijk te maken. Anders gezegd: Justinus heeft op deze wijze een literaire formule uit de antieke cultuur overgenomen en tot exegetisch instrument gemaakt om daarmee een theologische werkelijkheid (de profeet die namens een latere figuur uit de heilshistorie spreekt) te verduidelijken. Omdat de formule bij zijn gesprekspartners bekend was diende dat de dialoog. Deze bekendheid gold ook zijn Joodse gesprekspartners. In ieder geval gebruikt Philo de term meerdere malen.<sup>46</sup> Terwijl Justinus de term lijkt te hebben ingevoerd om naar zijn gesprekspartners toe het profetische verschijnsel duidelijk te maken, is daarna de term gaan behoren tot het eigen exegetisch bezit van de Kerk. De *EP* is daarvan een

<sup>43</sup> Ch. Schäublin, ‘Zur paganen Prägung der christlichen Exegese’, in: J. van Oort en U. Wickert, *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, 169 - 170.

<sup>44</sup> Hermogenes in zijn Προγυμνάσματα, *Lex. Rhet. Graec.*, 20).

<sup>45</sup> Kort samengevat: de rethorische en literaire theorie van de προσωποποιία wordt binnen de Stoïsche Homerus-uitleg tot een hermeneutische sleutel, welke wordt overgenomen in (Neo-)Platoonse kring ten behoeve van de Plato-vertolking. Deze hermeneutische sleutel wordt door de kerkvaders terminologisch in dienst genomen van de theologie om duidelijk te maken hoe oudtestamentische profetieën in ik-vorm naar hun wezen uitingen zijn van Christus en/of andere personen uit het heilsplan.

<sup>46</sup> *De special. legibus* IV. 7, 39; *De fuga et inventione* 25, 137; *De mutatione* 13; *De officio* 24, 72. Philo gebruikt de formule inderdaad ook bij teksten uit de Schrift in de ‘ik-vorm’. Daarnaast gebruikt hij hem ook om het laatjoodse inspiratiedogma te verbinden met het feit, dat Mozes de auteur van de thora is. Dan is het de Heilige Geest die spreekt in de persoon van Mozes. Zie hierover C. Andresen, *Personsbegriffe*, 12.

voorbeeld: het geschrift is duidelijk bestemd voor gebruik in kerk en klooster en maakt toch zeer ruim gebruik van de term ἐκ πρόσωπου. Met de term blijkt er bij Justinus wel een verbreding van het zoeken naar de juiste persoon voor te komen. Deze verbreding zet zich meer systematisch door bij Origenes, die ook nadrukkelijker de literaire laatantieke wereld in haar terminologie blijkt te kennen.<sup>47</sup> De *EP* maakt veelvuldig gebruik van dit door Justinus en Origenes uitgewerkte exegetische instrument.

### 1.3 Soteriologisch gebruik

Tegelijk krijgt de formule ἐκ πρόσωπου + genitivus bij Athanasius een gebruik dat bij de kerkvaders vóór hem niet te vinden is. Het gaat dan uitsluitend om de uitdrukking: in de persoon van de mensheid (ἐκ πρόσωπου τῆς ἀνθρωπότητος). Deze uitdrukking werd door voorgaande kerkvaders alleen gelegd in de mond van de profeet. Dat is ook bij Athanasius wel het meest voorkomend, maar daarnaast legt hij (als eerste) deze formule in de mond van Christus.<sup>48</sup> Met als gevolg, dat de formule in die Psalmen op dubbele wijze gaat functioneren: eerst wordt gesteld, dat de profeet in de betreffende Psalm spreekt in de persoon van Christus, en vervolgens wordt erop gewezen, dat Christus spreekt in de persoon van de mensheid.<sup>49</sup> Dit dubbele gebruik van de formule komt voor bij vier Psalmen: 15; 21; 40; en 68. Wat wil Athanasius uitdrukken middels dit dubbele gebruik van de formule ἐκ πρόσωπου?<sup>50</sup> Het is al snel duidelijk, dat de uitdrukking in de mond van Christus niet dezelfde betekenis heeft als die in de mond van de profeet. Als Athanasius immers voor de eerste maal deze uitdrukking gebruikt, dan zegt hij:

Daar Hij immers de gemeenschappelijke persoon van de mensheid heeft aangenomen spreekt Hij de woorden tot God de Vader: niet zozeer voor Zichzelf, maar vanwege ons en ook terwille van ons, als één van ons, wegens het heilsplan (Ps. 15,2).<sup>51</sup>

Het woordje ‘aangenomen hebbend’ (ἀναλαβὼν) wordt in de *EP* nergens gebruikt om aan te geven, dat de profeet een bepaalde persoon naar voren brengt. Dan lezen we over: ‘hij voert in’ of ‘hij brengt naar voren’. Maar ‘aannemen’ is veel sterker.

<sup>47</sup> ‘Ainsi donc, si l’ exégèse prosopologique en usage dans les écoles pour l’ interprétation d’ Homère ou de Platon a été appliquée avant Origène à des passages de l’ Ecriture, celui-ci connaît la méthode en tant que telle, avant tout usage sacré. Il la connaît dans tout sa généralité et il peut en faire jouer de première main les ressorts, par une référence (parfois explicite) aux genres littéraires qui appellent cette grille de lecture: le drame et la prosopopée’, M.-J. Rondeau, *Commentaires parisiens II*, 42 - 43.

<sup>48</sup> ‘Par rapport aux auteurs étudiés jusqu’ ici, <Athanas> présente une nouveauté remarquable: l’ expression ἐκ πρόσωπου τῆς ἀνθρωπότητος, M.-J. Rondeau, *Commentaires patristiques II*, 199.

<sup>49</sup> Heel pregnant bij Ps. 15. Aan het slot van de hypothesis stelt Athanasius, dat de Psalm gezongen wordt in de persoon van Christus (ἐκ προσώπου τοῦ Χριστοῦ), terwijl hij twee regels verder schrijft, dat Christus de woorden tot God richt, aangenomen hebbend de gemeenschappelijke persoon van de mensheid (τὸ πρόσωπον τῆς ἀνθρωπότητος).

<sup>50</sup> In hoofdstuk 1.2 hebben we een eerste onderzoek gedaan naar de uitdrukking ἐκ πρόσωπου τῆς ἀνθρωπότητος als die in de mond van Christus wordt gelegd. We kwamen daar tot de conclusie, dat met die uitdrukking geenszins de menselijke natuur van Christus bedoeld is, maar het menselijk geslacht als geheel, de mensheid als collectief.

<sup>51</sup> PG 27, 100 D 3 - 7: Τὸ κοινὸν ὡς περ πρόσωπον τῆς ἀνθρωπότητος ἀναλαβὼν τοὺς πρὸς Θεὸν καὶ Πατέρα ποιεῖται λόγους· οὐχ ὑπὲρ γε μᾶλλον ἑαυτοῦ, δι’ ἡμᾶς δὲ καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ὡς εἰς ἐξ ἡμῶν διὰ τὴν οἰκονομίαν.

Dat wijst op een veel diepere verbondenheid tussen de spreker en de persoon namens wie Hij spreekt. Die verbondenheid drukt Athanasius uit met de woorden: ‘als één van ons’ (ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν). Door Zijn menswording werd de Zoon van God één van ons (mensen), daarin heeft Hij Zich met de mensheid verbonden, ja heeft de gemeenschappelijke mensheid als één geheel Zich aangetrokken. Als zodanig kan Christus ook spreken in de persoon van de mensheid. Anders gezegd: het spreken in de persoon van de mensheid door Christus is geworteld in en vrucht van Zijn menswording. Daarom legt Athanasius de uitdrukking ἐκ προσώπου alleen in de mond van Christus in verbondenheid met de mensheid. Nergens lezen we dat Christus in de persoon van een ander spreekt, dan alleen in de persoon van het menselijk geslacht. De reden daarvan ligt volledig in de incarnatie. Door de menselijke natuur aan te nemen heeft Christus de mensheid als collectief aan Zich verbonden. En kan daardoor in haar persoon spreken. Bij Ps. 40,13 komt dit ook naar voren, nadat hij bij vs. 12 had gezegd, dat Christus in de persoon van de mensheid spreekt:

Hij, Die de bescherming van allen is, zegt dat Hij bescherming heeft gevonden. Dat had Hij zelf niet nodig, in zoverre Hij als God wordt gedacht, maar omdat Hij mens geworden is, spreekt hij de woorden terwille van de mensen.<sup>52</sup>

Terwijl de uitdrukking ἐκ προσώπου in de mond van de profeet zijn basis vindt in de typologische betrekking van de profeet tot een figuur in het heilsplan, heeft de formule ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωπότητος in de mond van Christus zijn basis in de incarnatie waardoor Christus Zich met de mensheid als collectief heeft verenigd. Om nog precieser te traceren wat Athanasius met de door hem als eerste zo toegepaste uitdrukking bedoelt willen we onderzoeken wat hij met ‘de mensheid’ bedoelt en hoe hij de mensheid beziet. We bezien daarbij de vier Psalmen waarin de formule voorkomt. Ps. 15 brengt naar voren, dat de mensheid door de overtreding in Adam verstoten was;<sup>53</sup> Ps. 21 tekent de mensheid als wegens de overtreding van Adam afgekeerd en door God verlaten;<sup>54</sup> Ps. 40 als onder de macht van de dood;<sup>55</sup> Ps. 68 als onder de macht van de dood en de bedreiging door demonen.<sup>56</sup> De mensheid in wier persoon Christus spreekt is de in Adam van God losgeraakte en daardoor onder de macht van de dood en de demonen gekomen mensheid die door God om de zonde verstoten is en daardoor geen eeuwig leven meer bezit en tegemoet kan zien. Juist die zondige, beschamende en schuldige kant van de mensheid brengt Athanasius naar voren rondom het gebruik van zijn formule, dat Christus spreekt in naam der mensheid. Het is namens de gevallen mensheid in zijn val en vloek dat Christus spreekt. En Hij kan dat, omdat Hij door Zijn menswording één met de mensheid geworden is. Maar wát spreekt hij dan namens de gevallen mensheid uit? In Ps.15 smeekt Hij God om hulp en spreekt Hij uit dat Hij eeuwig zal leven en God altijd

<sup>52</sup> PG 27, 200 B 10 - 14: Ἡ πάντων ἀντίληψις ἀντιλήψεως τετυχηκέναι φησὶν · οὐκ αὐτὸς ταύτης δεόμενος, καθ’ ὃ νοεῖται Θεός, ἀλλὰ γενόμενος ἄνθρωπος, ὑπὲρ ἀνθρώπων ποιεῖται λόγους.

<sup>53</sup> PG 27, 105 A 5: οἱ ἐκβεβλημένοι διὰ τὴν ἐν Ἀδὰμ παράβασιν.

<sup>54</sup> 132 B 10 - 12: Ἡμεῖς γὰρ ἐσμεν οἱ γεγονότες ἀποστροφῆ καὶ ἐγκατάλειψις διὰ τὴν ἐν Ἀδὰμ παράβασιν.

<sup>55</sup> 200 B 4 - 6: Εἰ μὲν ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωπότητος ταῦτα λέγει ὁ Χριστός, ἐχθρὸς ἂν νοηθεῖ ὁ τὸν θάνατον ἡμῖν κατασκευάσας.

<sup>56</sup> 305 D 3 - 6 en 9 - 11: Ἡύχετο γὰρ. ὡς ἔφην, ὑπὲρ τῆς ἀνθρώπου φύσεως ὅπως καταργηθῆ τοῦ θανάτου τὸ κράτος, μὴ συγκλείοντος κατ’ αὐτῆς τὸ στόμα τοῦ ἄδου· ἐν Πολλοὶ γὰρ οἱ τῆς ἀνθρωπείας φύσεως ἐπίβουλοι δαίμονες, οἱ μὴδὲν ἠδικημένοι παρ’ ἡμῶν, καὶ σπεύδοντες ἀνελεῖν.

voor zich ziet: daarmee voor de gevallen menselijke natuur de vaste hoop op het eeuwige leven uitsprekend; in Ps. 21 spreekt Hij uit wat Hij terwille van ons ervaart bij het ondergaan van de goddelijke vloek en straf over de zonde; in Ps. 40 spreekt hij uit, dat de dood Hem (en in Hem de mensheid) niet te machtig kan zijn; in Ps. 68 verklaart Christus hoe hij de zonden van de mens op Zich heeft genomen en de vloek en straf daarover in Zijn lijden heeft ondergaan terwille van de mens.<sup>57</sup>

Uit bovenstaande gegevens blijkt duidelijk waarom Athanasius de formule die door Justinus en Origenes was genomen uit de literaire wereld om daarmee een typologische werkelijkheid mee aan te duiden, heeft willen gebruiken in het kader van het verlossingswerk van Christus: omdat deze formule het beeld oproept van representatie, van plaatsvervangende. En door de formule te gebruiken bij Christus' verlossingswerk, wordt het element van de plaatsvervangende binnen dat verlossingswerk benadrukt. Daarmee is de formule veranderd van een exegetisch instrument in een theologisch begrip. Zij brengt de christologie in verband met de plaatsvervangende zijde van de soteriologie.

## 2. Verklaren van de symbool-woorden

Ook al is de vaststelling van de juiste persoon in wiens naam de Psalm gesproken wordt van groot belang voor de uitleg van de Psalm zelf, toch is zij daartoe lang niet voldoende. Athanasius blijkt dan ook de vaststelling van de persoon aan te vullen met het nauwkeurig verklaren van de woorden in de Psalm die een zeker symboolkarakter hebben.

### 2.1 Terminologie

Symbool-woorden zijn woorden waarmee de Psalmddichter zijn werkelijke bedoeling op verhulde wijze aangeeft. Athanasius gebruikt daarvoor verschillende keren αἰνίττεται: 'verwijst raadselachtig naar', 'duidt in raadselen op'. Enkele voorbeelden:

In de hoogte: of hij duidt in raadselen op het eerwaardige kruis, waarheen Hij onze zonden heeft gedragen, of op de terugkeer naar de hemel (Ps. 7, 8),<sup>58</sup>

Met wapentuig, schild en zwaard duidt hij in raadselen op de straffende machten, die door de Heere ter ondersteuning van de rechtvaardigen worden uitgezonden (Ps. 34,2);<sup>59</sup>

Met mus duidt hij in raadselen op de ziel der mensen, die door de geestelijke jager wordt gevangen (Ps. 83,4).<sup>60</sup>

Het woord αἴνιγμα (αἰνίττομαι) heeft als exegetische term een lange geschiedenis. Zij werd door Griekse auteurs gebruikt om te verwijzen naar de uitingen van orakels, die immers dikwijls op het eerste gezicht duister en onbegrijpelijk waren, bij-

<sup>57</sup> PG 27, 105 A 2 - 4; 132 B 5 - 9; 197 D 8 - 11; 305 C 4 - 5 en 308 B 5 - 9.

<sup>58</sup> PG 27, 80 B 5 - 7: Τὸ δὲ, εἰς ὕψος, ἢ τὸν τίμιον αἰνίττεται σταυρὸν, εἰς ὃν ἀνήνεγκεν ἡμῶν τὰς ἀμαρτίας, ἢ τὴν εἰς οὐρανὸν ἀναφοίτησιν.

<sup>59</sup> PG 27, 169 C 12 - 14: Ὅπλον καὶ θυρεὸν καὶ ῥομφαίαν τιμωρητικὰς δυνάμεις αἰνίττεται, τὰς ἐκπομπομένας παρὰ Κυρίου πρὸς ἐπικουρίαν τῶν δικαίων.

<sup>60</sup> PG 27, 368 D 4 - 5: Στρουθίον μὲν τὴν τῶν ἀνθρώπων αἰνίττεται ψυχὴν, τὴν ὑπὸ τοῦ νοητοῦ θηρευτοῦ ἀγρευομένην.

voorbeeld van de Sibylle en van de Sphinx.<sup>61</sup> Het spreken in raadsels was (volgens de latere Grieken) een algemene karakteristiek van de oude dichters, filosofen en orakels.<sup>62</sup> Aan de andere kant waren er ook grammatici die niet zo positief waren over de vorm van het raadsel. Trypho zegt, dat ‘het een uitingsvorm is met het verkeerde doel om de betekenis te verbergen in onhelderheid, of om iets onmogelijks naar voren te brengen’. Hij verklaart dat terwijl allegorie (ἀλληγορία) duister is in hetzij de uiting of in de gedachte, het raadsel (αἰνιγμα) duister is in beide.<sup>63</sup> Toch werden de beide termen lang niet altijd onderscheiden van elkaar. Voor wat betreft het O. T. vinden we een relatie van αἰνιγμα tot de profeten in Num. 12,8. Daar staat dat God tot de profeten in raadsels spreekt (LXX: δι’ αἰνιγμάτων), maar tot Zijn knecht Mozes van mond tot mond (στόμα κατὰ στόμα). Ook is te noemen Deut. 28,37. Daar wordt van het volk gezegd dat het zal zijn tot een raadsel en gelijkennis en vertelling (ἐν αἰνιγματι καὶ παραβολῇ καὶ διηγήματι) onder alle volken. Philo stelt, dat de Schrift vol αἰνιγματα is en daarom allegorisch uitgelegd moet worden.<sup>64</sup> Onder de christelijke schrijvers is Justinus de eerste die αἰνιγμα in een exegetische betekenis gebruikt. Hij doet dat in verband met Plato’s spreken over het heelal en dat van Daniel over de Zoon des mensen.<sup>65</sup> In de *EP* zien we hoe Athanasius de term gebruikt om het verholde gewaad van de profetische uitingen mee aan te duiden. Hij kan voor dat verschijnsel overigens ook gebruik maken van het woord σύμβολον.<sup>66</sup> Als hij uitleg geeft van de woorden : ‘Er steeg rook op in Zijn toorn’ (Ps. 17,9):

Toornend, zegt hij, bluste Hij hun vuur uit, waarmee zij eens de mensen verbranden; als symbool hiervoor gebruikt hij de rook.<sup>67</sup>

Terwijl Athanasius zo αἰνιγμα en σύμβολον gelijk stelt gebruikt hij nergens ἀλληγορία om het verholde karakter van profetische woorden aan te geven. Dit is in zijn andere geschriften overigens precies zo. Er zijn maar twee plaatsen in Athanasius’ werken waar het werkwoord ἀλληγορέω voorkomt (ἀλληγορία komt helemaal niet voor).<sup>68</sup> *Or.c.Ar.* II.46, waar Athanasius het gebruikt om de exegetische werkwijze van de Arianen aan te duiden. Athanasius verwijt hen rondom de uitleg van Spr. 8,22 (‘De Heere schiep mij als een begin van Zijn wegen’) en Spr. 9,1 (‘De Wijsheid bouwde zich een huis’), dat zij ‘het huis’ allegorisch opvatten

<sup>61</sup> R.L. Fox, *De droom van Constantijn*, Amsterdam 1989, 161- 249. Kittel, *TW* I 177, noemt de Sphinx (Sophocles, *Oedipus Tyrannus*, 1525), de Pythia (Plutarchus, *De Pythiae Oraculis* 25) en de Sibylle (*Sibyllijnse boeken* III, 811).

<sup>62</sup> Zo schrijft Heraclitus over Heraclitus (de filosoof): ὅλον τό περί φύσεως αἰνιγματώδες ἀλληγορεῖ. Cornutus spreekt over de ouden als ‘filosofierend door symbolen en raadsels’ (76. 4, 5. Ed. Lang). Dezelfde zegt van de oude dichters, dat zij die de mythen overleverden in raadsels spraken (28. 1; 32. 14; 62. 11).

<sup>63</sup> *Rhet. Graeci* III 193, 14, ed. Spengel. Op dezelfde wijze noemt Quintilianus (*Inst.* 8. 6. 52) het raadsel ‘een meer duistere allegorie’ (allegoria, quae est obscurior, aenigma dicitur).

<sup>64</sup> *Legum Allegoriae* 3. 226 + 231.

<sup>65</sup> *Dialogus c. Trypho* 5.4 en 76.1.

<sup>66</sup> Bij Origenes is αἰνιγμα soms gelijk aan σύμβολον (Comm. Joh. 59, 24, GCS) of aan ἀλληγορία id. 106, 19), soms ook onderscheiden van ἀλληγορία (*Contra Celsum* 1, 101, 23). Zie over dit alles het grondige overzicht bij R.M. Grant, *The letter and the spirit*, Londen 1957, Appendix II Greek exegetical terminology, 120 - 121.

<sup>67</sup> PG 27 109 D 4 - 7: Ὁργισθεῖς, φησί, κατέσβεσεν αὐτῶν τὸ πῦρ δι’ οὗ πάλαι τοὺς ἀνθρώπους κατέφλεγον. Καὶ τούτου σύμβολον τὸν καπνὸν τίθησι.

<sup>68</sup> Müller, *Lexikon* (57).

(ἀλληγορεῖτε), maar dat zij ‘scheppen’ in letterlijke zin nemen (οὐτω λαμβάνοντες). De andere plaats is *De vita Antonii* waar het woord dient voor de zinnebeeldige uitleg van een Griekse mythe.<sup>69</sup> Daarmee onderscheidt Athanasius zich duidelijk van Clemens en Origenes die juist wel dikwijls over ἀλληγορία spreken. Om Athanasius positie duidelijker te markeren is het goed om ook de achtergrond van de term ἀλληγορία te onderzoeken.<sup>70</sup> Het woord ἀλληγορία is een produkt van de rethorische scholen van de eerste eeuw v. Chr. Cicero omschrijft een allegorie als een doorlopende metafoor.<sup>71</sup> Het is Philo die de term gaat gebruiken om een bepaalde uitleg van geschriften mee aan te duiden.<sup>72</sup> Hij zegt dat het meeste van de wetgeving van Mozes allegorisch wordt gezegd. Dikwijls gebruikt hij het woord tegenover φυσικός, dat in deze context kan worden vertaald met ‘werkelijk’. Alles bij elkaar was de term dan ook in de 1<sup>ste</sup> eeuw na Chr. vrij algemeen. In het N.T. komt het éénmaal voor, bij Paulus in Gal. 4,24, over de geschiedenis van Sara en Hagar, ‘dat een andere betekenis heeft’ (ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα).<sup>73</sup> Bij de rest van het N.T., evenals bij de apostolische vaders is het woord afwezig. Bij de apologeten evenzeer. Een enkele keer is het te vinden in verwijzing naar de Griekse behandeling van mythen.<sup>74</sup> Clemens en Origenes gebruiken het woord echter veelvuldig. Clemens verbindt de allegorie met de metafoor en met symbolen.<sup>75</sup> Origenes spreekt dikwijls over de noodzaak om de verhalen uit het Oude en uit het Nieuwe Testament te allegoriseren.<sup>76</sup> In *De Principiis* gebruikt Origenes vooral *anagogè* en verbindt dat met *allegoria*. Dat Origenes hier tegenover twee fronten staat blijkt wel, als hij enerzijds de Marcionitische verwerping van de allegorie kritiseert, terwijl hij anderzijds de heterodoxe figuren verwijt op te gaan in allegorieën.<sup>77</sup> Eusebius gebruikt het woord in de lijn van Origenes.<sup>78</sup> Athanasius wijkt hier duidelijk af van Clemens, Origenes en Eusebius, en volgt het zeer terughoudende gebruik van het woord zoals bij Apostolische vaders, Justinus en Irenaeus is te vinden. Dat is te meer opmerkelijk omdat hij verder juist wat betreft terminologie en ‘exegetisch’ gereedschap dankbaar gebruik maakt van Origenes en Eusebius. We moeten de oorzaak wel zoeken in de strijd met de Arianen. Athanasius vond kennelijk de term *allegoria* te troebel om daarmee de exegese van de Schrift aan te duiden.

Terwijl Athanasius de term *allegoria* helemaal niet gebruikt, brengt hij toch ook de andere termen *ainigmata* en *symbolon* slechts enkele keren naar voren. Meestal spreekt hij eenvoudig over: ‘hij bedoelt daarmee’ (φησί); ‘onder...moet je verstaan’

<sup>69</sup> PG 26, 949 A 12.

<sup>70</sup> Zie voor het geheel: R.M. Grant, *The letter and the spirit*, 121 - 123.

<sup>71</sup> *Orator*.94; *De orat.* 3. 166. Quintilianus definieert het als een doorlopende metafoor die neigt naar een raadsel (*Inst.* 8, 6, 14; 9, 2, 46) of een omkering waarbij het in taal iets anders aangeeft dan in betekenis.

<sup>72</sup> *Abr.* 131; *Jos.* 28; *Dec.*1.

<sup>73</sup> Hierover Grant: ‘The term itself does not suggest that the stories are fictitious; it simply means that the obvious meaning is not the basic one’ (*The letter and the spirit*, 122).

<sup>74</sup> Curieus is wel dat het zelfstandig naamwoord is te vinden in een fragment van Justinus dat door Irenaeus is bewaard (*Adv. Haer.* 5.56.2), maar weggelaten door Eusebius als hij Justinus via Irenaeus citeert (*H. E.* 4, 18)! Eusebius geeft door: ‘Justinus heeft op goede wijze doorgegeven, dat de satan voor de komst van de Heere het niet waagde God te lasteren; want hij wist nog niet van zijn eigen veroordeling’. Irenaeus heeft daarbij: ‘quoniam et in parabolis, et allegoriis a prophetis de eo sic dictum est’.

<sup>75</sup> *Stromata* 5.21.4 en 5.89.2.

<sup>76</sup> *Joh.* 33.24; 201.27; 267.1; 337.31; 376.11; 445.9.

<sup>77</sup> *Luc.* 254 en *Joh.* 352,14.

<sup>78</sup> PG 22, 1209; zie ook D.S. Wallace - Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, Londen 1961, 78 - 82.

(νοήσεις); ‘is duidelijk’ (δηλοῦ). Hierbij moet wel bedacht worden dat de symboolwoorden (αἰνίγματα) niet altijd duidelijk zijn te onderscheiden van woorden die hun ware betekenis verkrijgen door hun vervulling binnen het heilsplan. Te denken is bijvoorbeeld aan het woord Sion. Sion betekent altijd de Kerk (hetzij de Kerk op aarde, hetzij de christenen in de hemel). Een ander woord is vijand (-en). Vijand (-en) betekent, vanuit de vervulling in het heilsplan, altijd de wetgeleerden en het Joodse volk ten tijde van Jezus óf de demonen die Christus en de Kerk belagen. Hier is niet sprake van αἰνίγματα die verklaard moeten worden, maar van woorden die een historische werkelijkheid weergeven welke haar ware vervulling heeft gevonden in een andere historische realiteit, namelijk die van het heilsplan.

## 2.2 Werkwijze

Het is daarbij niet zo dat Athanasius ieder symbool-woord altijd op dezelfde wijze verklaart. Binnen wisselende contexten kan het woord op verschillende en zelfs elkaar tegengestelde onderdelen van het heilsplan betrekking hebben. We zullen verschillende αἰνίγματα langslopen om een indruk te krijgen van Athanasius’ werkwijze:

1. ‘Beenderen’ (ὄστᾶ) betekent: als het over een mens gaat de krachten der ziel (Ps. 30,11; 33,21; 37,4). Athanasius verklaart in Ps. 33,21 die krachten der ziel als rechtvaardigheid, volharding, Godsvrucht en elke deugd.<sup>79</sup> Duidelijk vat hij beenderen op als datgene wat een mens sterk maakt en dat is de deugd. Als het echter over de beenderen van Christus gaat verandert het beeld. Dan bepaalt de context wat er bedoeld is. Dat is te zien bij de uitleg van Ps. 21.<sup>80</sup> In vs. 15 is aan de orde ‘Mijn beenderen worden verstrooid’. Omdat de kerk het lichaam van Christus is, zijn Zijn apostelen de beenderen van Zijn lichaam. De beenderen geven immers de stevigheid aan het lichaam, zo geven de apostelen de vastigheid aan de Kerk als Christus’ lichaam. Daar komt bij, dat -naar de woorden van de evangelist- de apostelen bij Jezus’ gevangenneming verstrooid werden.<sup>81</sup> In vs. 18 staat ‘Zij hebben Mijn beenderen geteld’. Athanasius wijst er dan op, dat de soldaten Christus’ lichaam hebben onderzocht waar de beenderen zaten om te zien waar zij de spijkers konden inbrengen.<sup>82</sup>
2. ‘Bergen’ (ὄρη) betekent: demonen (Ps. 17,8; 45,3; 64,7; 96,5), maar ook de Kerk (Ps. 47,2: enkelvoud, met toevoeging ‘der heiligheid’; Ps. 67,16: enkelvoud, met toevoeging ‘van God’), of de engelmachten (Ps. 71,3; 97,8), of ook de apostelen en profeten (Ps. 86, 1: met toevoeging van het predikaat ‘heilig’; in Ps. 71,16 worden de toppen der bergen betrokken op apostelen en profeten), of ook de berg waarop het aardse Jeruzalem met haar tempel is gebouwd (Ps. 77,54: enkelvoud, met toevoeging ‘van Zijn heiligheid’; 79,11), of gewoon bergen in de natuur (Ps. 82,15; 89,2; 103,8). In Ps. 98,9 worden voor (heilige) berg zelfs drie mogelijkheden genoemd: het aardse of het hemelse Jeruzalem, of Christus zelf

<sup>79</sup> PG 27, 169 A 14: Ἀὐτὰ δὲ εἰσι δικαιοσύνη, καρτερία, εὐσέβεια καὶ πάντα, ὡς εἰπεῖν, ἀρετή.

<sup>80</sup> PG 27, 157 C 2; 169 A 14; 184 C 1. PG 27, 133 B 10 136 A1.

<sup>81</sup> PG 27, 133 B 10 - 14: Ὅσα αὐτοῦ φησι τοὺς ἁγίους μυσταγωγούς · εἰ γὰρ σῶμα αὐτοῦ ἢ Ἐκκλησία, εἰκότως καὶ οἱ συνέχοντες αὐτὴν νοηθεῖεν ἂν ὅσα. Ἠκούσαμεν δὲ τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ὡς συλληφθέντος αὐτοῦ παρὰ τῆς σπέρας τῶν στρατιωτῶν, διεσκορπίσθησαν οἱ μαθηταί.

<sup>82</sup> PG 27, 136 A 1 - 3: Ψηλαφῶντες κατὰ τὸ εἶκος ἅπαν αὐτοῦ τὸ σῶμα, καὶ ἀναμετροῦντες ἕκαστον τῶν ὀστέων, ἵνα ἴδοιεν οὐ τοὺς ἦλους πῆξαι χρή.



(vanuit Dan. 2,34).<sup>83</sup> Uit deze gegevens blijkt, dat Athanasius berg in natuurlijke zin neemt als de context van de Psalm duidt op de schepping of de historie van Israël. Zodra er echter het predikaat heilig aan de bergen wordt toegevoegd; ja vooral als er bepaalde uitingen aan de bergen worden toegeschreven (springen, juichen, beven), dan neemt Athanasius de bergen als woord waardoor de dichter profetisch spreekt. Omdat de bergen indrukwekkend zijn, zoekt hij de verklaring in de machten, zowel de goede als de kwade. Als sprake is van bergen die beven of gestraft worden, kiest hij voor de demonen.<sup>84</sup> Is sprake van bergen die juichen over de komst des Heeren, dan gaat het over de engelen. Ter ondersteuning wijst Athanasius op het woord van Christus dat de engelen verheugd zijn als één zondaar zich bekeert.<sup>85</sup> Heel duidelijk laat Athanasius hier een zeker 'gedrag' van het door de dichter gebruikte beeld mede de uitleg bepalen. Als in Ps. 86 de grondslag van Gods huis aan de orde komt die op de heilige bergen ligt, dan worden daar de apostelen en profeten mee bedoeld. Athanasius geeft daar geen reden voor, maar door te stellen dat het heidense volk op het fundament van apostelen en profeten gebouwd wordt, denkt hij hier ongetwijfeld aan Paulus die de apostelen en profeten het fundament van de Kerk noemt (Ef. 2,20).<sup>86</sup> Zo blijkt hier het opgeroepen beeld, en het 'gedrag' van dat beeld, en de context tezamen de juiste uitleg te bepalen.

3. 'Bliksems' (ἀστραπαί) staat voor de apostelen en evangelisten (Ps. 76,19; 96,4), of voor de prediking van het Evangelie (Ps. 143,6), of voor de bliksem in de natuur (Ps. 134,7).<sup>87</sup> De keuze voor de apostelen geeft Athanasius zelf aan met twee redenen: zij brengen ons de straal van het geestelijk licht en tot hen heeft Christus gezegd: 'Gij zijt het licht der wereld'.<sup>88</sup> Hiernaast blijkt ook de context mee te spreken, omdat het daar over de prediking van het Evangelie gaat. Van daaruit kan Athanasius ook die prediking zelf gelijkstellen aan de bliksem. Is de context een lofzang op de natuur, dan neemt Athanasius de bliksem in zijn directe betekenis.
4. 'Rivieren' (ποταμοί) betekenen de apostelen (Ps. 92,3; 97,8), of het volk der Joden (Ps. 106,33), of ook de rivieren in de natuur (Ps. 23,2; 79,12; 136,1). In het enkelvoud staat het voor het woord van het Evangelie (Ps. 45,5; 64,10: met de toevoeging 'van God').<sup>89</sup> Athanasius neemt 'rivieren' niet in de natuurlijke zin, als er aan die rivieren bepaalde gedragingen worden toegeschreven. Bijv. in Ps. 92,3: 'De rivieren verheffen hun stemmen'. Als verklaring voor zijn keuze voor de apostelen stelt Athanasius dan, dat de apostelen de Kerk Gods met geestelijke wateren verheugen.<sup>90</sup> De toepassing op de Joden wordt opgeroepen

<sup>83</sup> PG 27, 109 C 14; 216 A 6; 284 D 5; 417 C 4; 220 A 8; 297 A 12; 324 C 1; 420 D 9; 377 A 13; 525 C 2

<sup>84</sup> PG 27, 109 C 13 - 15: Καὶ τὰ θεμέλια τῶν ὀρέων ἐταράχθησαν. Ὅρη δυνάμεις εἰσὶ πονηραὶ αἱ ἐπαρόμεναι κατὰ τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ.

<sup>85</sup> PG 27, D 8 - 10: Τὰ ὄρη ἀγαλλιάσονται, ὅτι ἦκει κρίνειν τὴν γῆν. Αἱ ἀγγελικαὶ δηλονότι δυνάμεις. Χαρὰ γὰρ γίνεται ἐπὶ ἐνὶ ἁμαρτωλῶ μετανοοῦντι.

<sup>86</sup> PG 27, 377 13 - 14: Λέγει δὲ, ὅτι ἐξ ἔθνων λαὸς ἐποκοδομήθη ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν.

<sup>87</sup> PG 27, 345 D 5; 417 B 14; 541 D 8; 525 B 9.

<sup>88</sup> PG 27, 348 D 5 - 8: Καὶ τίνες ἄν εἶεν αἱ ἀστραπαὶ ἢ αἱ τὸ νοητὸν ἡμῶν ἀστράπτουσαι φῶς, εἰ ἄγιοι ἀπόστολοι καὶ εὐαγγελισταὶ; οἷς ἔλεγεν ὁ Σωτὴρ: Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου.

<sup>89</sup> PG 27, 408 B 14; 420 D 6; 452 C 3; 141 A 11; 360 D 9; 528 C 1; 216 A 11; 285 B 1.

<sup>90</sup> PG 27, 408 B 14 - C 1: Ποταμοὺς ἐνταῦθα τοὺς ἁγίους ἀποστόλους καὶ εὐαγγελιστάς φησιν, οἱ καὶ τὴν τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίαν τοῖς πνευματικοῖς κατεύφραναν νάμασιν.

door hetgeen daar aan de rivieren wordt toegeschreven: ze zullen worden tot woestijnen. Als ondersteuning staat de context van de Psalm waarin Israël telkens afvallig wordt van God. Tweemaal verklaart Athanasius ‘rivier’ als het Evangelie. Het valt daarbij op, dat hij rivieren in het meervoud op de apostelen betreft, in het enkelvoud op het Evangelie. Ook de context lijkt mee te spelen. Bijv. Ps. 64,10: ‘De rivier Gods is vol wateren. Dan wekt Athanasius de indruk door de rivier in het enkelvoud en ‘de wateren’ in het meervoud tot zijn uitleg te komen: dat de rivier staat voor het evangelie en de wateren voor de beloften in het Evangelie.<sup>91</sup>

5. ‘Rots (πέτρα) betekent: Christus (Ps. 26,6; 39,3; 60,3; 140,6).<sup>92</sup> Deze uitleg ondersteunt Athanasius bij drie van de vier genoemde teksten met een verwijzing naar Paulus uitleg van ‘rots’ als Christus in I Kor. 10,4.
6. ‘Snareninstrument’ (ψαλτήριον) verwijst vrijwel altijd naar het lichaam (Ps. 48,5; 80,3; met de toevoeging tiensnarig: Ps. 32,2; 91,3; 143,9), maar ook éénmaal naar de ziel (Ps. 56,9) en éénmaal naar de geest (Ps. 150,3).<sup>93</sup> Voor het toepassen van het instrument op het lichaam van de mens geeft Athanasius als verklaring, dat lichaam gelijk is aan een muziekinstrument waardoor de ziel zich tot lofprijzing brengt, met verstand ieder zintuig, ledemaat en deel in beweging brengend.<sup>94</sup> Dat nu juist het Psalterium dient ter aanduiding voor het lichaam verklaart Athanasius vanuit het (soms apart aangeduide) feit, dat het psalterium tiensnarig is: het lichaam heeft vijf zintuigen en vijf werkzaamheden der ziel, terwijl door ieder apart zintuig iedere afzonderlijke werkzaamheid wordt beoefend.<sup>95</sup> In de beide gevallen waarin het Psalterium niet betrokken wordt op het lichaam, is de reden daarvan moeilijk vast te stellen. In beide gevallen staat Psalterium wel in combinatie met een of meerdere andere instrumenten en krijgt vanuit de verhouding tot de andere instrumenten ‘een plaats aangewezen’.
7. ‘Wateren’ (ὕδατα) kan staan voor slechte gedachten of voor het Joodse volk (Ps. 143,7), voor verzoeken (Ps. 31,6; 68,2), of de goddelijke beloften (Ps. 64,10), ook voor de gelovigen (Ps. 28,3), of voor de Doop (Ps. 22,2: enkelvoud). Ook kan ‘wateren’ eenvoudig staan voor de wateren in de natuur (Ps. 32,7; 73,13; 76,17; 103,6). Het beeld van het stromende water met het daaraan verbonden gevaar om meegesleurd te worden brengt Athanasius tot de gedachte van de verzoeken. In Ps. 143 geeft hij als mogelijke uitleg ook het Joodse volk, dat immers de apostelen omringde om hen uit de weg te ruimen.<sup>96</sup> Vanuit de context neemt Athanasius in Ps. 28 van de wateren het beeld van grote overvloed om zo een toepassing te geven op de menigte der gelovigen. Vooral het

<sup>91</sup> PG 27, 285 B 1 - 5: Ποταμὸν ἐνταῦθα τὸν εὐαγγελικὸν λόγον φησί· πεπληρώσθαι δὲ αὐτὸν ὑδάτων· τίνων ἢ τῶν θείων ἐπαγγελιῶν φησίν, ὧν τοῖς ἀξίοις τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν ἐπηγγείλατο.

<sup>92</sup> PG 27, 149 A 9; 192 A 8; 273 A 8; 537 C 8.

<sup>93</sup> PG 27, 224 C 8; 361 D 1; 164 B 11; 404 D 1; 544 A 7; 260 D 8; Vian, *Testi inediti*, 51 (fragm. 157).

<sup>94</sup> PG 27, 224 C 8 - 12: Καὶ ταῦτα πράξω διὰ τοῦ ἑμαυτοῦ ψαλτηρίου, τοῦ σώματος δηλαδή, ὀργάνου δίκην ἐπηχοῦντος, δι’ οὗ πρὸς ὕμνον τρέπεται ἡ ψυχὴ, δι’ ἐκάστου αἰσθητηρίου καὶ μέλους καὶ μέρους ἐπιστημόνως κινουμένη.

<sup>95</sup> PG 27, 164 B 10 - 13: Δεκάχορδον ψαλτήριον τὸ σώμα φησίν, ἅτε πέντε αἰσθήσεις ἔχον, καὶ πέντε ἐνεργείας ψυχῆς, δι’ ἐκάστης αἰσθήσεως γινομένης ἐνεργείας ἐκάστης.

<sup>96</sup> PG 27, 541 D 13-15: Τῶν περικυκλωσάντων ἡμᾶς λογισμῶν ὑπὸ τῆς τῶν δαιμόνων ἐπιβουλῆς. Ἡ καὶ ὕδατα τὸν τῶν Ἰουδαίων φησὶ λαὸν τὸν κυκλώσαντα τοὺς ἀποστόλους, ἐν τῷ συσχεῖν καὶ ἀπολέσαι.

woordje menigte geeft aan dat daar het punt van vergelijking ligt.<sup>97</sup> De enige keer dat water in het enkelvoud voorkomt, betreft Athanasius het op de Doop. Waarschijnlijk zal het woordje rustbrengend dat in de Psalm bij water staat aan deze verklaring hebben bijgedragen. Athanasius betreft dat op de vergeving die in het water van de Doop besloten ligt.<sup>98</sup>

8. ‘Wolken’ (νεφέλαι) verwijzen naar de profeten (Ps. 17,12; 56,11) of de apostelen (Ps. 76,18), ook kan het betrekking hebben op de hemelse machten (engelen, Ps. 88,7), of het is beeld van het geheime karakter van een zaak (Ps. 96,2), of het staat voor de wolken in het natuurlijke (Ps. 103,3).<sup>99</sup> Het aspect van de wolken, dat zij tot de hemel behoren kan toepassing geven op profeten of apostelen, maar ook op de engelen, terwijl hun verbergend effect teken kan zijn van een geheim. De context is telkens beslissend. Bij Ps. 17 is sprake van duister water in de wolken. Het woordje ‘duister’ is reden om te kiezen voor de profeten: die hebben immers in raadselen gesproken.<sup>100</sup> In Ps. 56 staat: ‘Uw waarheid is tot de wolken’. Athanasius legt uit, dat hier de profeten bedoeld zijn omdat de stemmen van de profeten door Gods daden waargemaakt zijn<sup>101</sup>. In Ps. 76 gaat het om heldere stemmen van de wolken: dan is de toepassing op de apostelen die openlijk hebben gepredikt.<sup>102</sup> Omdat de context van Ps. 88,7 op het hemelse is gericht, komt Athanasius hier bij de engelen uit. In Ps. 96,2 wordt van de wolken, verbonden met de duisternis, gezegd, dat zij rondom Hem zijn. Daar kiest Athanasius voor die periode van Christus, dat Hij Zijn Wezen het meest verborg: dat was in Zijn menswording.<sup>103</sup>
9. ‘Zee’ (θάλασσα) betekent de landen in het westen (Ps. 88,26), of ook de volkenwereld in haar geheel (Ps. 76,20; 92,4; 95,11; 97,7), of de zee in de natuur (Ps. 23,2; 77,13; 94,5; 134,6). In drie Psalmen is ‘zee’ verbonden met de gedachte van beweging en dan verwijst zij naar de volkeren die tot bekering komen: door de prediking de apostelen is het gemoed van de apostelen ‘opgetild, zodat ze niet meer klein van God denken, maar groot en passend (Ps. 92,4);<sup>104</sup> de volken zijn in beweging geraakt om de prediking aan te nemen (Ps. 95,11);<sup>105</sup> de volken zijn uit hen bestaande toestand, dat is de afgodendienst opgetild (Ps. 97,7).<sup>106</sup> Het is duidelijk, dat Athanasius de zee dus -afgezien van een context

<sup>97</sup> PG 27, 152 C 9-10: Ὑδατά φησι τῶν διὰ τούτων σωζομένων τὰ πλήθη.

<sup>98</sup> PG 27, 140 B 3-4: Ὑδωρ ἀναπαύσεως νοηθεῖν ἂν τὸ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, ἅτε δὴ τὸ φορτίον ἐξαλεῖφον τῶν ἁμαρτιῶν.

<sup>99</sup> PG 27, 436 D 9.

<sup>100</sup> PG 27, 112 B 8-10: Τοῦτο φησι διὰ τὸ ἄμαυρῶς τοὺς περὶ αὐτοῦ λόγους ἐν τοῖς προφήταις κεῖσθαι, οἵτινες καὶ νεφέλαι προσηγορεύθησαν.

<sup>101</sup> PG 27, 261 A 8-10: Ἀληθεῖς, φησί, τὰς τῶν νεφελῶν, τουτέστι τῶν προφητῶν, διὰ τῶν πραγμάτων ἀπέδειξάς σου φωνάς.

<sup>102</sup> PG 27, 348 C 5-7: Νεφέλας ἐν τούτοις τοὺς ἁγίους ἀποστόλους φησί τοὺς τὸν οὐράνιον καὶ εὐαγγελικὸν διακονοῦντας λόγον.

<sup>103</sup> PG 27, 417 B 4-6: Τὴν λεληθυῖαν αὐτοῦ ἐν ἀνθρώποις κάθοδον σημαίνει, ὅτε ἐν τῇ τοῦ δούλου πέφηνε μορφῇ.

<sup>104</sup> PG 27, 408 C 10: Θάλασσα δὲ λέγει τῶν ἐθνῶν τῶν πιστευσάντων τὰ πλήθη, ὧν καὶ οἱ μεταωρισμοὶ, τουτέστιν αἱ ὑψώσεις τοῦ φρονήματος, θαυμασταὶ γέγονασιν. Οὐκέτι γὰρ μικρὰ καὶ ταπεινὰ φρονούσι περὶ Θεοῦ, ἀλλὰ μεγάλα καὶ θαυμαστά.

<sup>105</sup> PG 27, 417 A 1-2: Θάλασσαν ἐν τούτοις τῶν ἐθνῶν σημαίνει τὴν πληθὺν, ἥτις καὶ σεσάλευται· τουτέστιν εἰς τὸ ὑποδέξασθαι τὸ κήρυγμα κενήνεται.

<sup>106</sup> PG 27, 420 D 4-6: Θάλασσα τὸν βίον τὸν παρόντα σημαίνει, διὰ τὸ ἀλμυρὸν τῶν ἐν αὐτῷ φροντιδῶν. Κεκίνηται οὖν ἐκ τῆς προτέρας στάσεως, τουτέστι τῆς εἰδωλολατρείας.

waarin de schepping als zodanig wordt bezongen- associeert met de volkerenwereld en zodra er het element van de golven die in beweging/verandering zijn wordt toegevoegd, dan wordt onmiddellijk gewezen op de grote verandering die zich door de apostolische prediking in het denken en leven van de volken heeft voltrokken.

De symbool-woorden blijken voor het grootste deel te bestaan uit zaken die tot de natuur, tot de schepping behoren. Slechts enkele keren gaat het om een door de mens vervaardigd voorwerp (bijv. snaarinstrument, woning, graf). Opvallend is wel, dat slechts bij uitzondering een symboolwoord staat voor één en dezelfde zaak: meestal kan zij verspreid over het Psalter voor verschillende verwijzingen bedoeld worden, soms op één plaats al naar meerdere zaken. Ten onrechte stelt J. Sieben dat Athanasius twee soorten symbool-woorden kent: symbool-woorden met een wisselend gebruik en symbool-woorden met een zekere constante.<sup>107</sup> Als de voorbeelden bezien worden die hij geeft voor wat betreft het constante gebruik, dan blijken verschillende teksten met een ander gebruik over het hoofd te zijn gezien. Bijv. 'de wolken' wordt door Sieben genoemd als alleen toegepast op profeten en apostelen. Echter in Ps. 88,7 slaat het op de engelenmachten, in Ps. 96,2 op het geheime karakter van Christus' komst, in Ps. 103,3 op de wolken in de natuur. Dit geldt evenzeer voor de andere voorbeelden. De conclusie moet luiden, dat er nauwelijks symbool-woorden zijn aan te geven die door Athanasius constant op hetzelfde betrokken worden.

### 2.3 Richtlijnen

De vaststelling dat Athanasius vrijwel elk symbool-woord op verschillende personen kan toepassen betekent niet dat dit instrument een meer willekeurig gebruik kent. Er zijn duidelijk drie richtlijnen op te merken, waarbinnen hij de juiste verwijzing vaststelt:

- a. Als in het N.T. een bepaald woord reeds door een apostel van verklaring is voorzien, dan houdt Athanasius zich daaraan. Het gegeven voorbeeld van 'rots' is daarin zeer sprekend, omdat Athanasius in dezen tot driemaal toe zijn uitleg fundeert met een verwijzing naar de apostel.<sup>108</sup> Maar ook als Athanasius in O.T. of N.T. slechts voorzichtig aanwijzingen meent te ontwaren voor de uitleg van een bepaald symbool-woord, betreft hij dat in zijn uitleg.<sup>109</sup> De wijze waarop Athanasius de symbool-woorden verklaart komt verder in het N.T. niet zoveel voor. Wel is te denken aan de wijze waarop Christus, en na Hem Paulus en Petrus, Ps.

<sup>107</sup> J. Sieben, *Psalterbenutzung*, (155-157).

<sup>108</sup> PG 27, 149 A 9 - 10: Σοφῶς ὁ Παῦλος τὴν πέτραν εἶναι τὸν Χριστὸν δισχυρίζεται. Athanasius acht kennelijk het feit, dat Christus eens in de woestijnreis onder de gedaante van de rots zich bekendmaakte zo gewichtig, dat ook het beeld van de rots in de profetische teksten een verwijzing moet zijn naar Christus.

<sup>109</sup> Enkele voorbeelden. Dat de rivieren (stromen) betrekking hebben op de apostelen grondt Athanasius op Joh. 7, 38 (PG 27, 408 B 14 - C 3: Ποταμοὺς ἐνταῦθα τοὺς ἁγίους ἀποστόλους καὶ εὐαγγελιστὰς φησιν, οἱ καὶ τὴν τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίαν τοῖς πνευματικοῖς κατεύφραναν νόμασιν. Εἴρηται γὰρ πρὸς αὐτοὺς ἡ Ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.). Voor de betekenis van 'Gods pijlen' ( de daden van de heilige Geest) verwijst Athanasius naar de profeet Jesaja 49, 2 (PG 27, 348 C 7 - 9: βέλη δὲ τὰς ἐνεργείας τοῦ ἁγίου Πνεύματος . . . Ἰστέον δὲ, ὡς καὶ αὐτὸς βέλος ἐκλεκτὸν παρὰ τῷ προφήτῃ Ἠσαΐα ὠνόμασται).

117,22 verklaart ('de steen die door de bouwlieden verworpen is'). Maar veel meer voorbeelden zijn er niet. In het N.T. verloopt de uitleg van het O.T. in betrokkenheid op Christus meer via de offer- en tempeldienst die Christus afschaduwen, vervolgens via geprofeteerde gebeurtenissen die vervuld zijn in het sterfen en de opstanding van Christus. Toch is het voorbeeld van Ps. 117,22 genoeg om daarin de wijze waarop Athanasius de symbool-woorden ontvouwt te zien als een verbrede uitwerking van een in beginsel door het N.T. gegeven Schriftuitleg.

- b. De context speelt een zeer gewichtige rol. Die context kan bestaan uit een woord waaraan het symbool-woord verbonden is, maar ook uit de omringende verzen, of zelfs de gehele Psalm.<sup>110</sup>
- c. Ook zijn de eigenschappen van het object waarnaar het symbool-woord verwijst van belang. We zagen, dat bij bliksem het effect van intense belichting de toepassing op de apostelen aangaf. Ook bleek hoe het snel kolkende water kan verwijzen naar de voor de mens zo gevaarlijke verzoeken. Bij de diervoorbeelden is hetzelfde te zien: in Ps. 8,8-9 is sprake van schapen en ossen, de dieren des velds, en het gevogelte des hemels. Athanasius verklaart de schapen en de ossen als de Israëlieten die geloven; de dieren des velds zijn de heidenen; het gevogelte des hemels staat voor de hoogmoedigen die een hoge gezondheid hebben. Duidelijk vormt hier een specifiek kenmerk van het dier een rol. De schapen en ossen zijn het eigendom van de boer en staan onder zijn zorg: de gelovigen. De dieren des velds zijn wild en gaan hun eigen weg: de heidenen. De vogels willen telkens maar omhoog: de hoogmoedigen.<sup>111</sup> De relatie van het symbool-woord tot hetgeen de profeet middels dat symbool-woord bedoelt, is dus niet een willekeurige. De eigenschappen van de zaak die het woord gewoonlijk aanduidt spreken in hoge mate mee bij de vaststelling van de bedoeling die de profeet er mee heeft. Het symbool-woord nadert dan ook de metafoor.<sup>112</sup>

Het zijn de laatste twee richtlijnen die in de meeste gevallen in combinatie met elkaar de uiteindelijke betekenis moeten vaststellen. Juist de combinatie van die twee kan soms een zelfde symbool-woord op verschillende plaatsen in het Psalter tegen-

<sup>110</sup> 'Zee' heeft in de meeste gevallen betrekking op de volkerenwereld. Maar als het gebracht is in de combinatie 'de diepte der zee' (Ps. 67,23), dan staat het voor de wellusten (Naar aanleiding van de woorden 'Ik zal u terugbrengen in de diepte der zee' schrijft Athanasius: Καὶ τοὺς κατενεχθέντας, φησὶν, εἰς τὸν τῶν ἡδονῶν βυθὸν ἐπιστρέψω πρὸς ἐμαυτὸν, PG 27, 300 B 9 - 11); als het staat in de combinatie 'het hart der zee' (Ps. 45,2), staat het voor de afgrond (PG 27, 213 D 5: Καρδίας θαλασσῶν τὰς ἀβύσσους φησὶν).

<sup>111</sup> PG 27, 84 A 10 - 15: Πρόβατα καὶ βόας ἀπάσας. Τοὺς ἐξ Ἰσραὴλ πιστεύοντας αἰνίττεται. Ἔτι δὲ καὶ τὰ κτήνη τοῦ πεδίου. Διὰ τούτων τὰ ἔθνη δηλοῖ. Τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, τοὺς ἐπηρμένους κατὰ τὸν βίον καὶ τὰ ὑψηλὰ φρονούντας, τοὺς ἀλογωτάτους.

<sup>112</sup> Sieben, *Psalterbenutzung*, grenst o.i. het symbool-woord teveel af van de metafoor: 'Man wird diese Chiffren nicht mit Metaphern verwechseln dürfen. Mögen Chiffre und Metapher auch darin verwandt sein, dass beide wie die Allegorie das 'Bild' für die Sache setzen, im Gegensatz zum Vergleich und zum Gleichnis, die das Bild neben die Sache setzen, so unterscheiden sich beide doch wesentlich darin, dass die Metapher die Sache auf Grund der Analogie anschaulicher macht, während die Chiffre als solche diese verdeckt' (160). Sieben gaat hier voorbij aan het aanwezige intrinsieke verband, dat er ligt in een facet van het symbool-woord aan de ene kant en de realiteit uit het heilsplan waarheen het verwijst aan de andere kant. Wellicht heeft bij Sieben hierin een rol gespeeld, dat hij aenigma met Chiffre (geheim letter of teken) heeft vertaald. Bij een Chiffre is er inderdaad geen verband tussen het teken en hetgeen waarvoor het staat. Maar Athanasius gaat er van uit, dat de profeet beelden uit het rijk van natuur en dat van de mensen heeft genomen waarin een overeenkomend aspekt zit met een feit uit het heilsplan waarheen de profeet verwijst.

gestelde zaken betekenen, zoals bijvoorbeeld bij ‘de bergen’: demonen en engelen. Bergen zijn machtig en indrukwekkend en gaan een mens verre te boven. Athanasius denkt dan aan de boze en goede bovennatuurlijke machten. De context bepaalt dan welke van de twee door de profeet in een bepaalde Psalm wordt bedoeld. Het bovenstaande wil niet zeggen, dat Athanasius alle beelden uit de schepping of van door de mens gevormde zaken als symbool-woorden uitlegt. We hebben al gezien, dat hij ze vanuit de context ook eenvoudig verklaren kan naar hun natuurlijke betekenis. Voor Athanasius blijkt hierbij telkens doorslaggevend te zijn of de psalmdichter het betreffende gedeelte profetisch spreekt of niet. Zodra het een profetie is, is het plicht voor de uitlegger om rekening te houden met de aanwezigheid van symbool-woorden.

Daarnaast blijkt Athanasius er oog voor te hebben, dat de dichter-profeet ook een bepaald beeld werkelijk als beeld kan bedoelen, en dus niet als profetie. In dergelijke gevallen benadert Athanasius het beeld niet als symbool-woord, maar geeft hij ruimte aan het beeld. Een dergelijke uitleg zien we vooral, als de dichter met zoveel woorden een vergelijking maakt. Hij gebruikt dan woorden als ‘ὡς’ en ‘ὡσεὶ’. Enkele voorbeelden:

Uw jeugd zal worden vernieuwd als van een arend : God vernieuwt door de wedergeboorte uw jeugd als die van een arend (Ps. 102,3),<sup>113</sup>

In het opkomen van de zondaren als het gras: zij die niet, zegt hij, het geheimenis verstaan, zullen zijn als het gras, omdat ze natuurlijk geen diepte hebben, en snel vervallen en verdorren (Ps. 91,8).<sup>114</sup>

Duidelijk maakt Athanasius onderscheid tussen woorden die de Psalmdichter als profeet uitspreekt (en dus als symbool van een facet uit het heilsplan) en woorden die hij in een vergelijking uitspreekt en die dienen om een bepaalde gedachte aanschouwelijk te maken.<sup>115</sup>

#### 2.4 *Symbool-grammatica*

Tot nu toe is alleen gekeken naar zelfstandige naamwoorden die (in een profetie) als symbool-woorden bedoeld kunnen zijn, maar het profetisch karakter van een tekst blijkt daarnaast ook gevolgen te kunnen hebben voor het werkwoord, de interpunctie en de zinsbouw. In Ps. 108, *hyp.* schrijft Athanasius:

Wat echter in de Psalm in de wensvorm gesproken is: weet, dat het alles profetisch wordt gezegd. Bijvoorbeeld als hij zegt: Laat de duivel staan aan uw rechterhand, dan zegt hij dat in plaats van: hij zal staan. Want hij bidt niet, dat dat gebeuren zal, maar wat wegens zijn slechtheid werkelijkheid zal worden, dat maakt hij tevoren openlijk bekend. En op dezelfde wijze in het verdere (van de Psalm).<sup>116</sup>

<sup>113</sup> PG 27, 432 D 9 - 11: Ἀνακαινισθήσεται ὡς ἀετοῦ ἡ νεότης σου. Τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς παλιγγενεσίας ἀνακαινίζοντος ἡμῶν ὡς ἀετοῦ τὴν νεότητα.

<sup>114</sup> PG 27, 405 A 3 - 6: Ἐν τῷ ἀνατεῖλαι ἀμαρτωλοῦς ὡσεὶ χόρτον. Οἱ μὴ συνιέντες, φησὶ, τὸ μυστήριον δίκην χόρτου ἔσονται, μὴ ἔχοντες τὸ βάθος δηλαδὴ, καὶ ταχέως πεσοῦνται καὶ ξηρανθήσονται.

<sup>115</sup> Zie zo ook Ps. 82,12 - 16 (PG 27, 368 A 5 - B 10); Ps. 113,4 (468 B 13); Ps. 140,2 (537 A 14).

<sup>116</sup> PG 27, 456 A 8-14: Ὅσα δὲ εὐκτικῶς λέλεκται ἐν τῷ ψαλμῷ, ἰστέον, ὅτι προφητικῶς πάντα εἴρηται. Οἶον ὅταν λέγει: Διάβολος στήτω ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, ἀντὶ τοῦ, στήσεται, λέγει. Οὐ γὰρ

Nadat voor Athanasius is vast komen te staan dat Ps. 108 een profetische tekst is die spreekt over het heilsplan en de plaats van de boze daarin, dan spreekt het voor hem vanzelf, dat dan ook in de uitleg de werkwoordsvorm gewijzigd wordt, omdat de profeet die in raadselen spreekt, ook de werkwoordsvorm een zekere symboliek heeft meegegeven.<sup>117</sup> dat hij in de plaats van de *indicativus* de *optativus* heeft gebruikt. Het kan hierbij ook omgekeerd gaan: als Athanasius Ps. 89 heeft benoemd als een model voor het gebed dat Mozes heeft gegeven, verandert hij bij vs. 10 een *indicativus* in een *optativus*: ‘Want hij zegt hier ‘hij kwam’ in plaats van ‘moge hij komen’<sup>118</sup>. Naast de werkwoordsvormen is ook nog te wijzen op de zinsopbouw: in Ps. 60,8 geeft Athanasius aan dat één van de beide hoofdzinnen een bijzin moet worden van de andere. Vs. 8 luidt: ‘Hij blijft in eeuwigheid voor God. Wie zal zijn barmhartigheid en waarheid onderzoeken’. Athanasius legt uit:

Het woord staat omgekeerd, zodat dit de betekenis is: wanneer iemand zijn barmhartigheid en waarheid onderzoekt, zo blijft deze voor God voor eeuwige tijden.<sup>119</sup>

Duidelijk wijzigt Athanasius hier de grammatika van de profetische tekst vanuit de inhoud die de vervulling van deze profetische tekst heeft. De wijzigingen van interpunctie en zinsopbouw zijn zeer beperkt, die van de werkwoordsmodi komen vaker voor. Zij vormen de tweede trap binnen het onderzoek naar de symboolwoorden. Athanasius richt zich het meest op de zelfstandige naamwoorden: daarmee worden immers gebeurtenissen en zaken van het heilsplan aangeduid. Pas als de profetische inhoud van de Psalm vaststaat kan zo nodig een aanpassing aan werkwoordsmodus en/of interpunctie en zinsopbouw moeten worden toegepast. Deze aanpassingen behoren bij het ontrafelen van het symbool-karakter dat elke profetische tekst eigen is.

### 3. Vaststellen van het genre

Athanasius blijkt niet iedere Psalm, ook niet alle verzen binnen één Psalm, op dezelfde wijze uit te leggen. We hebben drie wijzen van uitleg gevonden die te maken hebben met drie ‘genres’ van Psalm of Psalmvers die kennelijk door Athanasius onderscheiden worden. Allereerst zijn er de Psalmen waarin geprofeteerd wordt. Deze krijgen van Athanasius één uitleg: namelijk hun vervulling in het heilsplan. Vervolgens zijn er Psalmen waarin een gebeurtenis uit de historie van Gods volk in het O.T. naar voren komt. Deze blijkt Athanasius soms één (de letterlijke) uitleg te geven, soms ook een dubbele uitleg: de historie zelf en dan ook haar vervulling in het heilsplan. Als derde zijn er Psalmen waarin het leven van het geloof, van de vroomheid naar voren komt (berouw, geestelijke strijd, dank, smeking, vertrouwen, gehoorzaamheid, enz.). Deze Psalmverzen krijgen ook één uitleg en wel precies de

εὐχεται τοῦτο γενέσθαι· ἀλλ’ ὁ μέλει συμβῆναι διὰ τὴν ἐκείνου κακίαν τοῦτο, προαγορεύει καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων δὲ ὡσαύτως.

<sup>117</sup> Voor deze gedachte van Athanasius is te denken aan de uitleg van Jes. 53 binnen het N.T. Terwijl Jesaja 53 in de verleden tijd spreekt over de lijdende Knecht des Heeren, laat het N.T. zien hoe de profeet toch iemand bedoelde die in de toekomst zou komen (Hand. 8,32-35).

<sup>118</sup> PG 27, 397 D 11: Τὸ γὰρ, ἐπῆλθεν, ἀντί, ἐπέλθοι, φησί.

<sup>119</sup> PG 27, 273 C 9-12: Ἐξ ἀναστροφῆς ὁ λόγος, ἵνα ἢ τοιοῦτος. Εἴ τις ἐκζητήσει τὸ ἔλεος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀλήθειαν αὐτοῦ, οὗτος ἐν τοῖς ἀτελευτήτοις αἰῶσι διαμένει ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ.

uitleg die zij ook hadden voor de gelovigen in de tijd dat de Psalm werd geschreven. De teksten van vroomheid vormen dus het in O.T. en N.T. doorlopende en gelijkblijvende gedeelte binnen de Psalmen. Zo zien we Athanasius anders omgaan met een Psalm waarvan hij meent dat die een profetie is, anders omgaan met een Psalm waarin een historische gebeurtenis naar voren komt, anders omgaan met een Psalm die het leven van de vroomheid weergeeft. We willen de wijze waarop Athanasius in zijn exegetische deze drie ‘genres’ betreft nader bezien.

### 3.1 Historie

Om te beginnen de Psalmen waarin een historische gebeurtenis naar voren komt. Zo'n gebeurtenis kan op verschillende wijze in de Psalm een plaats krijgen: in een lofpsalm waarin Gods grote daden in het verleden worden bezongen, of als illustratie in een Psalm, maar ook in een psalmopschrift dat de Psalm relateert aan een bepaalde gebeurtenis. Als de historische gebeurtenissen in de Psalm zelf ter sprake komen, neemt Athanasius ze vrijwel altijd in hun ene letterlijke betekenis. Het gaat dan meestal om gebeurtenissen uit Israëls historie waaruit Gods wondermacht blijkt, bijv. in Psalm 78,13. Daar roept de dichter in herinnering hoe God de Rode Zee doormidden sneed en het volk er doorheen leidde. Athanasius verklaart:

Hier begint hij de wonderen bij de vroegere verlossing te vertellen. Want toen de Rode Zee werd verdeeld tot vele delen, en de wateren begrensd werden en uit elk deel omhoog werden gehouden, en in de hoogte werden opgetild, sloot Hij deze (wateren) als in een zak op met een goddelijke macht, opdat zij zich niet zouden verspreiden en de menige overstromen.<sup>120</sup>

Athanasius neemt zo het naar voren gebrachte wonder in zijn direkt voor de hand liggende, historische betekenis. Dat ligt anders als er in het opschrift van de Psalm historische gebeurtenissen worden genoemd. In dit geval is zo'n gebeurtenis vrijwel altijd een episode uit Davids leven die de setting aangeeft waarbinnen de Psalm ontstaan is of waarop zij gericht is.<sup>121</sup> Meestal geeft Athanasius in de *hypothesis* eerst een schets van deze episode, met daar direkt op volgend het onderdeel/aspekt uit het heilsplan dat de vervulling van deze gebeurtenis is. Op deze regel zijn in de *EP* slechts drie uitzonderingen: Ps. 26; 33; en 50. Die willen we eerst bezien voordat we de algemene regel bespreken. Ps. 26 gaat over de strijd met de vijanden, maar heeft als opschrift: 'Voordat hij gezalfd werd'. Athanasius verklaart dit in de *hypothesis* zo, dat David in de Geest voorzag dat hij tot koning gezalfd zou worden -niet de eerste zalving door Samuël in het verborgene (I Sam. 16,13), maar de tweede, in het openbaar, tot koning van geheel Israël (II Sam.5,3)-, maar daaraan voorafgaand veel strijd zou hebben te leveren. De Psalm is geheel in die historische context verklaard, waarbij David temidden van die situatie wel (vs. 6) profeteert van Christus.<sup>122</sup> Boven Ps. 33 luidt het opschrift: 'Als hij zijn aangezicht voor Abimelech veranderde, deze hem losliet en hij wegging'. Athanasius schetst de gebeurtenis en

<sup>120</sup> PG 27, 353 A 14- B 6.

<sup>121</sup> Ps. 3, 7, 17, 26, 33, 50, 51, 53, 55, 56, 58, 59, 62, 142, 143. Naast deze aan een Davidische episode gekoppelde psalmen zijn er ook nog Ps. 75 en 79 die via het opschrift 'met het oog op de Assyriërs' aan de tijd rond de ballingschap onder de Babyloniërs zijn verbonden.

<sup>122</sup> Zie over dit opschrift ook E. Slomovic, 'Formation of Historical Titles in the Book of Psalms', *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 91, 356.



verklaart vervolgens dat David de Psalm zingt om de juiste Godsverering te onderwijzen aan het nieuwe volk Gods. Zo wordt ook geheel de Psalm verklaard. Hier speelt de historische gebeurtenis dus alleen de rol dat hij de ‘Sitz im Leben’ van de Psalm aangeeft. Ps. 50 heeft als opschrift: ‘als de profeet Nathan tot hem gekomen was. Nadat hij tot Bathseba was ingegaan’. Athanasius verklaart de gehele Psalm binnen het raam van die gebeurtenis en haar dubbele zonde (overspel en moord). Wel wijst hij erop, dat David (in vs. 8 en 10) profeteert over de vergeving der zonden met de komst van Christus. Het is opmerkelijk, dat Athanasius alleen bij deze drie psalmen geen verbinding legt tussen de episode uit Davids leven met een overeenkomende gebeurtenis uit de *oikonomia*. Voor wat betreft Ps. 33 en 50 is de reden duidelijk: zowel een David die zich anders voordoet dan hij is, evenals een David die in zonde valt, kan geen type van Christus zijn. Voor wat betreft Ps. 26 is geen reden aan te geven. Maar nu naar de algemene regel: voor Athanasius is een historisch opschrift aanleiding om de Psalm in een tweevoudig kader te plaatsen: enerzijds de gebeurtenis uit Davids leven en anderzijds het onderdeel uit de *oikonomia* dat de vervulling is van die betreffende Davidische gebeurtenis. Athanasius laat deze twee zaken eenvoudig uit elkaar voortkomen, bijvoorbeeld in Ps.56,*hyp*. Het historische opschrift luidt daar: ‘toen David voor het aangezicht van Saul in de grot vluchtte’. Athanasius verklaart dan:

Toen David vluchtte voor Saul die hem vervolgde, kwam hij met 400 mannen in een grot, die keer, toen hij ook een stuk afsneed van de mantel van Saul. Dan ook zingt hij de Psalm. Deze kan echter ook op datgene betrokken worden, wat Christus voor ons gedaan heeft, toen Hij in de laatste dagen in het vlees op aarde verscheen en van ons de vergankelijkheid verwijderde.<sup>123</sup>

En in Ps. 58,*hyp*. schrijft hij als uitleg van het historische opschrift ‘Als Saul heen-zond en zijn huis liet bewaken, om hem te doden’:

Omdat Saul afgunstig was op David, zocht hij hem, die toch zijn weldoener was, te doden, daar hij eerst de lans naar hem wierp, daarna in het huis hem belegerde. Het is echter op de persoon van de Heiland te betrekken, die een weldoener was jegens het ondankbare Israël, wier persoon Saul vertegenwoordigde, maar door dat volk belaagd werd.<sup>124</sup>

Deze -door het historische opschrift opgeroepen- dubbele binding van de Psalm aan een Davidische episode èn haar christologische vervulling betekent niet, dat de psalmuitleg die na de *hypothesis* volgt zich ook altijd aan de hand van beide gebeurtenissen voltrekt. Dikwijls keert de episode uit Davids leven die besproken is in de *hypothesis*, niet meer terug in de psalmuitleg. Dat wil niet zeggen dat ze in het geheel geen betekenis heeft voor de uitleg, maar meer een indirecte betekenis: zij

<sup>123</sup> PG 27, 257 C 9-D 1: Φεύγων τὸν Σαοὺλ ὁ Δαυὶδ διώκοντα ἦλθεν εἰς σπήλαιον μετὰ ἀνδρῶν τετρακοσίων, ὅτε καὶ τὴν διπλοῖδα τοῦ περυγίου ἔτεμε τοῦ Σαοὺλ. Τότε δὲ καὶ τὸν ψαλμὸν ᾄδει. Ἐναφέρεται δὲ καὶ εἰς τὰ πεπραγμένα ὑπὲρ ἡμῶν τῷ Χριστῷ, ὅτε ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ὄφθεις μετὰ σαρκὸς ἐπὶ τῆς γῆς ἀπῆλασεν ἡμῶν τὴν φθοράν.

<sup>124</sup> PG 27, 264 C 6-12: Διαφρονήσας τῷ Δαυὶδ ὁ Σαοὺλ, καίτοι εὐεργέτην ὄντα, ἐζήτηε ἀποκτεῖναι, ποτὲ δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἐκπολιορκῶν αὐτόν. Ἐναφέρεται δὲ εἰς πρόσωπον τοῦ Σωτῆρος, τοῦ εὐεργετοῦντος μὲν τὸν ἀχάριστον Ἰσραὴλ, οὗ καὶ πρόσωπον εἶχεν ὁ Σαοὺλ, ἐπιβουλευομένου δὲ παρ’ αὐτοῦ.

dient ter aanwijzing van de passende gebeurtenis uit de *oikonomia* die op zijn beurt wel de uitleg bepaalt. Als voorbeeld is te letten op bovengenoemde Ps. 58. Het opschrift spreekt over Saul die David vervolgt. De *hypothesis* geeft van deze historie de vervulling in de *oikonomia*: Christus Die door Israël wordt verworpen. Vervolgens wordt dan de Psalm uitgelegd in deze laatste betekenis. Als bijv. in vs. 8 staat: 'Een zwaard is op hun lippen', dan verklaart Athanasius dat als: 'Namelijk: Weg, weg met Hem! Kruisig Hem.'<sup>125</sup> Op deze wijze dient de door het historische opschrift aangeduide episode uit Davids leven typologisch om een uitleg aan de hand van de passende situatie van het heilsplan te geven.

Het zo expliciet noemen van deze dubbele mogelijkheid geeft Athanasius alleen als de Psalm verbonden is aan een historie uit het Oude Testament. We moeten hier wel een nadere precisering toevoegen. Want het is waar dat Athanasius ook bij andersoortige teksten soms twee mogelijkheden van uitleg naar voren brengt. Maar dat is van een geheel andere orde. Het gaat dan niet om een typologische betekenis van een situatie, zeker ook niet om een dubbele betekenis van de tekst, maar om de uitlegger zelf die aarzelt welke uitleg hier de juiste is. We noemen Ps. 40,12. Daar schrijft Athanasius: 'Als Christus dat in de persoon van de mensheid spreekt, zo mag men 'de vijand' uitleggen als degene die ons de dood heeft bereid; als Hij echter in Zijn eigen persoon spreekt, dan bedoelt Hij de vorsten der Joden'.<sup>126</sup> Hier kijken we a.h.w. even in de keuken bij Athanasius als exegeet wanneer hij bezig is een profetische tekst te verklaren. Hij zoekt op welk deel en welk aspect van het heilsplan door David wordt bedoeld. En geeft dan aan dat hij twee mogelijkheden ziet. Evenzo ook bij Ps. 41,7. Athanasius legt uit: 'Omdat mijn ziel, zegt hij, bedroefd is, wil ik mij troosten, doordat ik Uw wonderen mij in gedachtenis roep, die u ons aan de Jordaan en bij de berg Hermon hebt getoond. Of op de volgende wijze: wanneer, zegt hij, ik aan de Jordaan zal zijn, namelijk wanneer ik de heilige Doop verwaardigd zal worden, dan zal ik U gedenken in woorden van lofprijzing. Ik zal ook de Hermon gedenken. Hermon betekent: weg van de lamp, omdat de heilige Doop hen de weg tot verlichting opent'. Hier zien we Athanasius aarzelen in de uitleg: verwijst de dichter naar het verleden (Gods heilsdaden eertijds) of spreekt hij profetisch en denkt hij aan Gods heilswerk in de toekomst. In het laatste geval komt de Doop in het vizier.<sup>127</sup> Het is altijd weer deze of gene gebeurtenis uit de tijd van het O.T. die een verwijzing oproept naar een vervulling in de *oikonomia*. Dat brengt ons op het spoor van een belangrijk aspect van Athanasius' exegetische. Want het is niet zonder reden dat Athanasius gewoonlijk slechts één uitleg van de psalmtekst geeft, terwijl hij alleen als sprake is van een historische gebeurtenis waaraan de Psalm is gekoppeld een dubbele mogelijkheid naar voren brengt. Dat leert ons: niet de Schrifttekst *an sich* blijkt een dubbele uitleg op te roepen, maar de historie/gebeurtenis uit de tijd van het O.T. die in (vooral het opschrift van) een bepaalde Psalm naar voren komt. De verklaring is zonder meer, dat iedere historie rondom de heiligen van de oude bedeling een type is van een gebeurtenis uit de *oikonomia*. Expliciet verklaart Athanasius in Ps. 142, *hyp.*, waar het historisch opschrift 'Davids vervolging door Absalom' aangeeft:

<sup>125</sup> PG 27, 265 A 12-14: Καὶ ῥομφαία ἐν τοῖς χεῖλεσιν αὐτῶν. Τό· Αἶρε, αἶρε, σταύρωσον αὐτόν.

<sup>126</sup> PG 27, 200 B 4-9.

<sup>127</sup> PG 27, 201 B 14-C 8.

Met typologische betekenis overkwam dat, zoals de apostel zegt, de ouden en werd tot onze bemoediging geschreven.<sup>128</sup>

Zodra Athanasius in de Schrift, en dat geldt ook voor de Psalmen, een historische situatie tegenkomt, is die voor hem een heenwijzing naar een parallelle situatie uit het heilsplan.<sup>129</sup> Daarbij merken we op, dat Athanasius de gebeurtenissen rondom David volstrekt als historie neemt en niets daarvan vervluchtigd. Dat geldt overigens ook voor Psalmen waarin de schepping wordt beschreven (bijv. Ps. 18 en 103), en Psalmen waarin de Wet en tabernakeldienst naar voren komen (Ps. 79). Schepping en oudtestamentische heilsgeschiedenis blijven in hun volle realiteit staan. Maar vooral als gebeurtenissen uit die heilsgeschiedenis in het opschrift staan, neemt Athanasius ze als typologisch verwijzend naar het heilsplan.

### 3.2 Profetie

Maar vervolgens richten we de aandacht op het tweede genre dat we bij Athanasius zien. Dat is de profetische verklaring. Die komt het meeste voor. Bij de profetische gedeelten zoekt Athanasius geen dubbele betekenis, een historische en een op het heilsplan betrokken verklaring. Integendeel, bij de profetische gedeelten brengt hij één verklaring naar voren, dat is vrijwel altijd de christologische, op het heilsplan betrokken verklaring. Om een indruk te geven hoe Athanasius te werk gaat geven we hier de complete verklaring van Ps. 13.<sup>130</sup>

Met het oog op het einde, een Psalm van David. *Hypothesis*: Duidelijk verklaart hij in de voorliggende Psalm de goddeloosheid en wetteloosheid van de mensen in al hun bezigheden, opdat hij de noodzaak (τὸ ἀναγκαῖον) van Christus' komst (τῆς ἐπιφανείας Χριστοῦ) verkondige.

Vs. 1. 'De Dwaas sprak in zijn hart: Er is geen God.' Omdat ze niet beseften, zegt hij, dat er een God is, die de menselijke zaken ziet en met een rechtvaardig oordeel oordeelt, hebben ze elk soort misdaad bedreven. Daarom heeft ook de Heere uit de hemel gekeken. Dat betekent duidelijk het uitgaan van de Heere tot de mensen (τὴν εἰς ἀνθρώπους τοῦ Κυρίου πρόοδον).

Vs. 3. 'Er is niemand die het goede doet, ook niet tot één.' Toen de Heere kwam, zegt hij, vond Hij niemand die het goede deed, maar vond hen verantwoordelijk (ὕπευθονον) voor elk soort van slechte handeling (πάση πράξει ἄτόπω).

Vs. 4. 'Zullen niet allen die de wetteloosheid bedrijven, erkennen?' Men moet een komma erbij lezen en 'de Heere' toevoegen, zodat de betekenis zo zal zijn: En alle zijn afgeweken en dit hebben zij gedaan. Zij zullen de Heere niet kennen. 'Zij die mijn volk opeten gelijk het eten van brood, hebben de Heere niet aangeroepen.' Want zij hebben Zijn volk opgegeten, omdat zij het overgehaald hebben om de schepping te vereren in plaats van de Schepper. En deze, zegt hij, omdat ze anderen

<sup>128</sup> PG 27, 541 A 12-13: Τυπικῶς δὲ ταῦτα συνέβη τοῖς ἀρχαιοτέροις· ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν.

<sup>129</sup> Hier valt ook het licht op het veel vuldig gebruik van de optativus + an door Athanasius. Als hij een historische situatie heeft geschetst, dan luidt hij de nieuwtestamentische parallel meestal in met: kan ook betrokken worden op, etc. Deze optativus + an is de potentialis. Maar dat betekent dus niet, dat de tweede betekenis een mogelijk er aan toe te voegen betekenis is. Nee, in de oudtestamentische historiën is haar vervulling schaduwwachtig afgebeeld. De potentialis wil aangeven: vanwege een overeenkomst in handeling of gebeurtenis kan een bepaalde gebeurtenis uit het O.T. betrokken worden op parallelle handeling of gebeurtenis in de oikonomia.

<sup>130</sup> PG 27, 97 A 12-D 8.

hebben ingewijd in kwade daden, zullen de Heere niet aanroepen. Want zo moet men de toekomstige tijd lezen in plaats van de verleden tijd.

Vs. 5. 'Zij waren daar bang met vrees, waar geen vrees was.' De wet van Mozes, zegt hij, wendde straf aan, maar de vrees van Christus is heilig. Want Hij leert als zonen de Vader te vrezen. In die tijd, zegt hij, duidelijk in de tijd waarin de verschijning (ἐπιφάνεια) plaatsvindt, zullen zij een vrees vrezen (φόβον φοβείσθαι) waar geen vrees (φόβος) is. Namelijk niet wegens de dreiging der wet, maar het is meer de eerbied (εὐλάβεια) die past aan het die in vrijheid zijn.

Vs. 6. 'Want de Heere is bij het geslacht van de rechtvaardigen.' Namelijk bij hen die rechtvaardig zijn door Zijn verschijning (Τῶν δικαιοσύμων διὰ τῆς ἐπιφανείας αὐτοῦ). 'De raad der armen wordt beschaamd.' Dat (zegt hij) als tot hen die in het ongeloof volharden (τοὺς ἀπομείναντας τῇ ἀπιστίᾳ) en die vervolgen hen die in Christus geloven (τοὺς πιστεύσαντας εἰς Χριστόν).

Deze uitleg laat zien hoe Athanasius meent dat deze Psalm in zijn geheel behoort tot het genre van de profetie. Dat is voor hem duidelijk aangegeven door het opschrift: 'met het oog op het einde' (zie hierover de volgende paragraaf). Vervolgens gaat Athanasius dan bezien op welke fase van het heilsplan de Psalm betrekking heeft. De omschrijving van de Heere die ziet op de mensen brengt hem tot de gedachte van de neerdaling van Christus uit de hemel. Als er dan sprake is van hen die onrecht bedrijven en daarom de Heere niet kennen: dan zijn daar de Joden mee bedoelt. En als in vs. 6 de rechtvaardigen ter sprake komen zijn dat de christenen: zij die rechtvaardig zijn door Zijn verschijning. En als tegenover de rechtvaardigen wordt gesproken over de armen wier raad beschaamd wordt, dan zijn die armen de Joden die de rijkdom van God genade hebben verworpen, die in ongeloof aan Christus volharden en tegelijk de christenen vervolgen, maar hun plan wordt door God verijdeld. In vs. 5 wordt dan een 'nieuw soort' vrees naar voren gebracht. Dat moet dan betrekking hebben op de eerbied voor God als Vader zoals de christen die als kind van God dankzij het heilsplan heeft. Zo tracht Athanasius recht te doen aan de Psalm die profetie is: er de passende relatie met het heilsplan bij zoeken en die als ene uitleg van de Psalm naar voren brengen.

### 3.3 Geloofsleven

Dan is er echter nog een derde genre dat Athanasius waarneemt binnen het Psalter. Naast de Psalm (-verzen) die een historische gebeurtenis aangeven of een profetie bevatten, zijn er ook Psalm (-verzen) die de handelingen en oefeningen van het geloofsleven aanduiden, zeg maar de *praxis pietatis*. We moeten dan denken aan zondebelijdenis en berouw, dankzegging en smekingen, de strijd tegen vijanden en demonen. Als Athanasius dergelijke zaken die de vroomheid aangaan tegenkomt, dan legt hij die, in één betekenis, letterlijk uit. Duidelijk is voor Athanasius de vroomheid van het volk van God in de oude bedeling geheel gelijk aan de vroomheid van het volk van God in de nieuwe bedeling. Als voorbeeld noemen we Ps. 118, *hyp.*, waar Athanasius schrijft:

In deze Psalm beschrijft hij de levenswijze, de strijd, de benauwdheden, de gevaren, de verheffingen der demonen, de talloze ingegeven gedachten, de valstrikken en netten, maar ook dat waardoor ze overwonnen worden, de wet, de toezeggingen, de

volharding, de hemelse bijstand, hierna na de moeiten de kamprijzen, de kronen en beloningen.<sup>131</sup>

Doordat Athanasius dus de vroomheid van de heiligen in O.T. en N.T. als gelijk aan elkaar beschouwt, is er een substantieel deel van het Psalter dat in haar letterlijke, directe betekenis genomen wordt.

### 3.4 Onderlinge verhouding van de genres

Vanuit het bovenstaande moeten we concluderen dat Athanasius in de regel naar één betekenis zoekt van de psalmttekst. Omdat het Psalter als geheel profetisch is, is die ene betekenis dikwijls de verschijning van Christus in het heilsplan. Maar zodra Athanasius stuit op teksten die de vroomheid aangeven neemt hij die in de ene letterlijke betekenis. Komt hij bij een historie uit het O.T. dan neemt hij die veelal ook in de ene letterlijke betekenis, waarbij we hem wel bij de in een opschrift aangeduide historie een tweede, typologisch opgeroepen betekenis naar voren zien brengen. De vraag komt dan wel op, waarom Athanasius bij de vermelding van een historie in de Psalm zelf de historie neemt in zijn ene letterlijke betekenis, terwijl hij die in het opschrift neemt in zijn typologische betekenis. We moeten dan wel denken aan het feit dat een binnen de Psalm genoemde historie meestal staat in het kader van de lofprijzing van God om Zijn daden in het verleden gedaan. Duidelijk wil Athanasius deze lofprijzing als zodanig laten staan. In een opschrift echter dient de historie om de 'setting' van de Psalm aan te geven. Athanasius meent dan vanuit het profetische karakter van de Psalm die historie als typologische aanwijzing voor de uitleg te moeten nemen.

Overigens moet in dit verband ook gewezen worden op nog een andere dubbele uitleg die Athanasius naar voren brengt juist rondom historische gebeurtenissen, maar tegelijk ook in profetieën en rondom het leven der vroomheid. Als er sprake is van de vijanden van David, geeft Athanasius dikwijls aan dat met die vijanden ook de duivel en de demonen bedoeld kunnen zijn. Dus de dubbelheid van de werkelijkheid (zichtbaar/onzichtbaar, vijandige mensen/de duivel en de demonen) geeft ook in zekere zin een dubbele uitleg. Geen vergeestelijking, want het gaat om duivel en demonen die Athanasius binnen de historische situatie van toen aanwezig weet. Bijvoorbeeld in de uitleg op Ps. 51,3. David roept daar tot Doëg: 'Wat beroemt u zich in het kwade, machtige'. Athanasius legt dan uit:

Hij richt de woorden aan de Syriër zelf, of aan de duivel die in hem werkzaam was.<sup>132</sup>

In zijn uitleg van Ps. 51 zien we Athanasius dan de eerste zes verzen verklaren met het oog op David/Doëg, met daarbij dus die dubbele werkelijkheid dat achter Doëg de duivel werkzaam is. Maar dan in vs. 6 komt de omslag. Eerst is de toepassing op

<sup>131</sup> PG 27, 480 C 6-13: Ἐν τούτῳ τῶν ἁγίων διαγράφει τὴν πολιτείαν, τοὺς ἀγῶνας, τὰς θλίψεις, τὰ σκάμματα, τὰς τῶν δαιμόνων ἐπαναστάσεις, τοὺς μυρίους ὑποβαλλομένους λογισμοὺς, τὰς παγίδας, τὰ θήρατρα: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὰ δι' ὧν περιγέωνται, τὸν νόμον, τὰ λόγια, τὴν ὑπομονήν, τὴν ἀνοθεν συμμαχίαν· ἔπειτα μετὰ τοὺς πόνους, βραβεῖα, τοὺς στεφάνους, τὰς ἀμοιβάς.

<sup>132</sup> PG 27, 245 B 1-3: Ὡς πρὸς αὐτὸν τὸν Σύρον, ἢ τὸν ἐνεργήσαντα ἐν αὐτῷ διάβολον, ἀποτείνει τὸν λόγον.

Doëg, maar dan besluit hij met: ‘Men kan dit echter ook met recht van de vorsten der Joden en Judas zelf zeggen’. Vervolgens verklaart hij de rest van de Psalm met het oog op Christus tegenover de Joodse leiders en Judas. Van hieruit kan gesteld worden dat een historische situatie die genoemd wordt in de Psalm een tweevoudige verdubbeling kan oproepen: de historie van toen heeft aan de ene kant een vervulling in het heilsplan, maar heeft ook altijd een onzichtbare achtergrond (duivel en demonen). Deze tweevoudige verdubbeling brengt Athanasius heel pregnant naar voren bij Ps. 118,34. Als de dichter daar bidt om verlossing van het bedrog der mensen, dan verklaart Athanasius:

Met bedrog der mensen bedoelt hij het onderwijs der ketters, en dat van de wijzen van deze eeuw. Zichtbaar overkwam dit Jozef en Susanna. Volgens hoger inzicht bedoelt hij met mensen de kwade machten, van wier bedrog alleen God verlossing kan geven.<sup>133</sup>

Athanasius kent dus geen dubbele betekenis die in het algemeen aan de Schrift eigen is, hij kent wel een dubbele werkelijkheid en een dubbele historie. Het is dan ook niet juist als H.J. Sieben zegt dat Athanasius vanzelfsprekend een tweeërlei betekenis van de Schrift kent.<sup>134</sup> Hiertegen moet gesteld worden, dat Athanasius slechts enkele keren een dubbele toepassing geeft, als namelijk in het opschrift een historie van David wordt genoemd, maar dat hij verder telkens de ene profetische, dat is de christologische betekenis van de tekst zoekt. Sieben wijst ter ondersteuning van zijn visie op de *hypothesis* van Ps. 79, waar Athanasius schrijft: ‘Volgens de voor de hand liggende lezing bidt hij, dat zij die door de Assyriër onderdrukt worden bevrijd worden; volgens het hogere inzicht bidt hij voor hen die de geestelijk gevangenschap ondergaan.’<sup>135</sup> Athanasius laat dan zien hoe met de Assyriër de duivel bedoeld wordt die na de kruisiging van Christus het volk Israël in de greep heeft. Hier stelt Athanasius echter niet twee tekstbetekenissen tegen over elkaar. Dat wordt duidelijk als de andere plaats waar Athanasius ook de uitdrukking ‘volgens de voor de hand liggende lezing’ gebruikt, namelijk in *Or.c.Ar.* II 44: ‘Maar aangezien het spreken zijn, en het op de wijze van spreken is gezegd, moet men het woord niet zomaar in zijn meest voor de hand liggende zin nemen, maar de persoon zoeken, en dan eerst er eerbiedig zijn passende zin aan geven.’<sup>136</sup> (Hier is het voor de hand liggende niet een mogelijke betekenis, maar het is het beeld dat de schrijver gebruikt om zijn boodschap mee door te geven. Zo bedoeld Athanasius bij Ps. 79 met het voor de hand liggende de historie die de Psalm dichter voor ogen heeft, maar de betekenis is

<sup>133</sup> PG 27, 501 C 7-12: Zie voor uitleg van ἀσθητῶς en τροπικῶς ook *Con. Gen.* 2, slot.

<sup>134</sup> *Psalterbenutzung*: “In den weitaus meisten Fällen jedoch verzichtet Athanasius auf eine geschichtliche Situierung des Psalms, nicht nur im Kommentar, sondern sogar in der ‘Hypothese’. Doch wenn Athanasius diesen Erstsinn des Psalms in den meisten Fällen vernachlässigt, grundsätzlich weiss er selbstverständlich, dass ein Psalm zwei Sinne hat. Leider macht er sich jedoch im Psalmenkommentar keinerlei Gedanken über die Beziehung zwischen diesen beiden Sinnen und wir sind auf einzige beiläufige Äusserungen angewiesen, um uns ein Bild über seine Auffassung zu machen” (136).

<sup>135</sup> PG 27, 360 A 11-13: Κατὰ μὲν τὸ πρόχειρον τῆς λέξεως ἐλεθῆναι ἀξιοὶ τοὺς ὑπὸ τοῦ Ἰσσυρίου καταδουλωθέντας· κατὰ δὲ τὴν ὑψηλοτέραν διάνοιαν, ὑπὲρ τῶν ὑπομεινάντων τὴν αἰχμαλωσίαν τὴν νοητὴν.

<sup>136</sup> PG 26, 240 C 13-D 2: ἀλλ’ ἐπειδὴ παροιμίαι εἰσὶ, καὶ παροιμιωδῶς ἐλέχθη, οὐ δεῖ τὴν πρόχειρον λέξιν ἀπλῶς οὕτως ἐκλαμβάνειν, ἀλλὰ τὸ πρόσωπον ζητεῖν, καὶ οὕτω μετ’ εὐσεβείας τὸν νοῦν ἐαρμόζειν αὐτῷ.

datgene wat de Psalmdichter als profeet met die geschiedenis voorheeft. Dat blijkt ook wel uit de uitleg van Ps. 79 zelf: daar past Athanasius de Psalm geheel toe op het volk Israël, dat door de verwerping van Christus door de boze wordt geknecht en nu bidt om toch ook de genade van Christus te mogen ontvangen. Athanasius' visie kan verduidelijkt worden aan de hand van een citaat van Justinus. Die zegt *Dial.* 114.1: 'Soms volvoerde de Heilige Geest duidelijk wat een afbeelding (τύπος) was van toekomstige gebeurtenissen; een andere keer verkondigde Hij profetieën (λόγους) met betrekking tot gebeurtenissen die zouden geschieden.' Vanuit deze terminologie van Justinus kan gezegd worden: Athanasius ziet het Psalter als bestaande uit profetieën wier ene betekenis ligt in de vervulling van de profetie binnen het heilsplan. Komt er binnen die profetie een gebeurtenis aan de orde, bijv. uit het leven van David, dan moet die geschiedenis typologisch uitgelegd worden om zo de profetische bedoelde boodschap te kunnen achterhalen. Tegenover Origenes met zijn systematische toedeling van 2 of 3 betekenissen aan de Schrifttekst (*De Princ.* IV.2.4; IV.3.5), lijkt Athanasius meer te denken aan de ene betekenis die de tekst vanuit haar karakter als profetie heeft. In dit opzicht staat Athanasius meer in de lijn van Justinus en Irenaeus dan van Origenes.

Terwijl Athanasius dus twee 'soorten' verdubbelingen kent (die van de historie en van de werkelijkheid) past hij deze niet systematisch toe. Het zijn voor hem duidelijk de twee werkelijkheden die onlosmakelijk verbonden zijn aan de in de betreffende Schrifttekst bedoelde historische gebeurtenis. Deze twee werkelijkheden brengt Athanasius afzonderlijk of tezamen naar voren als hij dat nodig en van toepassing acht. Uit het bovenstaande kunnen we concluderen, dat Athanasius het genre van de voor hem liggende tekst zwaar laat meewegen in de uitleg: historie kan typologie oproepen, profetie vraagt om vervulling, vroomheid vraagt om letterlijke uitleg. Het gaat Athanasius in alle drie genres om de ene uitleg, waarbij de dubbelheid van de werkelijkheid altijd achter het zichtbare het onzichtbare mee in zich draagt, en waarbij de typologische bedoeling van oudtestamentische gebeurtenissen eveneens een dubbelheid toestaat. Maar ook dan gaat het hem altijd weer om de ene betekenis, namelijk die geconcentreerd is op de verschijning van Christus en het aan Hem verbonden heilsplan dat onze verlossing brengt. Deze betekenis is dan ook de door de Heilige Geest bedoelde.

Dit onderscheiden van verschillende genres binnen het Psalter vinden we ook terug in Athanasius' *Epistula ad Marcellinum*, zij het niet in drievoudige, maar in tweevoudige zin. Athanasius beschrijft daar het Psalter enerzijds als vervuld van profetieën aangaande de komst van Christus, anderzijds als bedoeld om de bewegingen van de ziel te heiligen. Athanasius ziet in het Psalter ook wel de aanwezigheid van gedeelten over de Wet en over de geschiedenissen van het O.T., maar als hoofdelementen van het Psalter noemt hij toch profetie aangaande Christus aan de ene kant en de juiste woorden die de ziel leren hoe God te danken, schuld te belijden, te prijzen, te vertrouwen, enz. aan de andere kant:

Wie echter dit boek (Psalter) ter hand neemt, gaat de profetieën van de Heiland, zoals hij gewoon is in de andere Schriften, bewonderend en aanbeddend door, maar het overige leest hij alsof het zijn eigen woorden waren<sup>137</sup>.

Maar afgezien van de profetieën over de Verlosser en de volken spreekt een ieder het overige in de Psalmen, en dat is opzienbarend, als zijn eigen woorden. En een ieder zingt ze als waren ze aangaande hemzelf geschreven, en vat ze niet zo op en leest ze niet zo, als sprak een ander, of als waren ze op een ander betrokken. Nee, als zelf sprekend aangaande hemzelf draagt hij ze voor. En hetgeen wordt gezegd draagt hij aan God op, sprekend alsof hij zelf en door zichzelf die dingen heeft gedaan (11).<sup>138</sup>

Dat is het karakter van het boek der Psalmen tot nut van de mensen, dat zij Psalmen heeft voor een ieder zelf bestemd, en voor het overige veelvuldige profetieën over de komst in een lichaam van onze Heere en Verlosser Jezus Christus, zoals tevoren is gezegd (27).<sup>139</sup>

Tegelijk blijken de profetieën ook nauw met de passages over vroomheid verbonden te zijn in de ene persoon van Christus: terwijl de profetieën over Christus spreken, heeft Christus zijn eigen leven door de Psalmisten in de passages over de vroomheid laten bezingen, opdat de ziel van de christen die het Psalter zingt geheiligd wordt naar de volmaaktheid van Christus:

Daarom liet Hij zich ook voor Zijn komst onder ons in hen vernemen, die deze Psalmen zongen, opdat, zoals Hij zich de aardse en hemelse mens toonde, zo ook, wie wil, uit de psalmen de bewegingen en stemmingen der ziel kan overnemen en in hen ook de heling en verbetering van elke beweging zal vinden (13).<sup>140</sup>

Duidelijk is het tweetal profetie en vroomheid, woorden die over Christus spreken en woorden die naar Christus' beeld heiligen, voor Athanasius fundamenteel voor de benadering van het Psalter. In de *EP* blijkt dit tweetal in genre ook een verschil in exegese op te leveren. In de *Epistula ad Marcellinum* noemt Athanasius de historie niet apart, omdat die daar opgenomen is in het profetische. Omdat het historische in de *EP* soms een andere exegetische benadering blijkt te krijgen, hebben we haar voor wat betreft de exegese als apart genre naast profetie en vroomheid geplaatst.

<sup>137</sup> PG 27, 22 C 2-6: Ταύτην δὲ βιβλὸν ὁ λαμβάνων τὰς μὲν περὶ τοῦ Σωτῆρος προφητείας συνήθως ἐν ταῖς ἄλλαις Γραφαῖς θαυμάζων καὶ προσκυνῶν διεξέρχεται, τοὺς δὲ ἑτέρους ψαλμοὺς ὡς ἰδίους ὄντας λόγους ἀναγινώσκει.

<sup>138</sup> PG 27, 24 A 12-B 4: Τοὺς δὲ γε Ψαλμοὺς, τὸ παράδοξον, μετὰ τὰς περὶ τοῦ Σωτῆρος καὶ τῶν ἐθνῶν προφητείας ὁ λέγων τὰ ἄλλα ὡς ἴδια ῥήματα λαλῶν ἐστὶ, καὶ ὡς περὶ αὐτοῦ γραφέντας αὐτοὺς ἕκαστος ψάλλει, καὶ οὐχ ὡς ἑτέρου λέγοντος ἢ περὶ ἑτέρου σημαίνοντος δέχεται, καὶ διεξέρχεται· ἀλλ' ὡς αὐτὸς περὶ αὐτοῦ λαλῶν διατίθεται· καὶ οἷά ἐστι τὰ λεγόμενα, ταῦτα ὡς αὐτὸς πράξας καὶ ἐξ ἑαυτοῦ λαλῶν ἀναφέρει τῷ Θεῷ.

<sup>139</sup> PG 27, 37 C 13-D 4: Τοιοῦτος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ ὁ χαρακτήρ εἰς ὠφέλειαν τοῖς ἀνθρώποις ἐκ τῆς βιβλίου τῶν Ψαλμῶν, ἐχούσης αὐτῆς ἰδίους ψαλμοὺς, καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς δὲ περὶ τῆς ἐν σώματι παρουσίας τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ Σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ πυκνοτέρας τὰς προφητείας, καθὰ προεῖπον.

<sup>140</sup> PG 27, 25 8-14: Διὰ τοῦτο γοῦν καὶ πρὸ τῆς εἰς ἡμᾶς αὐτοῦ ἐπιδημίας ἐνήχησε καὶ ἐν τοῖς ψάλλουσι τοῦτο, ἵν' ὥσπερ ἐν αὐτῷ τὸν ἐπίγειον καὶ οὐράνιον ἄνθρωπον τυπῶν ἔδειξεν, οὕτω καὶ ἐκ τῶν Ψαλμῶν τὰ κινήματα καὶ τὰς διαθέσεις τῶν ψυχῶν ὁ βουλόμενος καταμαθεῖν δύνηται, εὐρίσκων ἐν αὐτοῖς καὶ τὴν ἕκαστου κινήματος θεραπείαν τε καὶ διόρθωσιν.



#### 4. Gebruiken van de opschriften boven de Psalmen

Zowel in de Hebreeuwse tekst van het O.T. (MT) als in de LXX zijn vrijwel alle Psalmen voorzien van een opschrift.<sup>141</sup> Deze opschriften, waarvan de herkomst moeilijk is vast te stellen,<sup>142</sup> werden in de Alexandrijnse traditie wél, en in de Antiocheense traditie níet gebruikt voor de uitleg van de Psalmen.<sup>143</sup> Athanasius staat ook hier geheel in de Alexandrijnse lijn. Meer dan eens verklaart hij het psalmopschrift in de *hypothesis*, waardoor de titeluitleg in zekere zin de toegang wordt tot de uitleg van de gehele Psalm. Dit feit wijst er op dat voor Athanasius de opschriften nauw verbonden zijn aan de Psalmen en ook zelf behoren tot de Heilige Schrift. Uit de hierna volgende bespreking van de opschriften zal blijken,<sup>144</sup> dat voor Athanasius de opschriften vooral aanwijzingen zijn om de Psalm profetisch (christologisch) te verstaan. Terwille van de overzichtelijkheid hebben we de verschillende opschriften ondergebracht in rubrieken.<sup>145</sup>

##### 4.1 Opschriften die de auteur vermelden.

In LXX wordt bij 86 Psalmen David als auteur genoemd,<sup>146</sup> bij 13 Asaf,<sup>147</sup> bij 1 Heman,<sup>148</sup> bij 1 Mozes,<sup>149</sup> bij 2 Salomo,<sup>150</sup> bij 1 Ethan,<sup>151</sup> bij 4 Aggeüs en Zachari-

<sup>141</sup> Zie over de Psalm-opschriften: A.A. Anderson, *The book of Psalms* I, New Century Bible (1971), 43-51; C.A. Briggs, *A critical and exegetical commentary on the book of Psalms*, Edinburgh 1952, 5<sup>de</sup> dr., Ivi-lxxxiii; B. Jacob, 'Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen', *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 16 (1896), 128-181; H.J. Kraus, *Psalmen I*, Biblischer Kommentar Altes Testament XV/1 (1978), 14-29; W. Staerk, Zur Kritik der Psalmenüberschriften, *ZAW* 12 (1892), 91-151. Zie verder de literatuur genoemd in de volgende noten.

<sup>142</sup> E. Slomovic, 'Toward an Understanding of the formation of Historic Titles in the Book of Psalms', *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 91 (1979), 350-380, meent hun oorsprong te moeten plaatsen in de midrash-werkzaamheid van de wetgeleerden. Daarentegen wijst Kraus, *Psalmen I*, op de kringen van de tempel, namelijk de Levieten die ook achter het chronistisch geschiedswerk staan (29). Door allen wordt gesteld, dat de oorsprong moeilijk is vast te stellen. Anderson, *The book of Psalms* I, geeft het algemeen gevoelen weer als hij schrijft: "We have no evidence to base our conjectures, and it seems profitless to speculate" (43).

<sup>143</sup> W. Kinzig, *Erbin Kirche. Die Auslegung von Psalm 5, 1 in den Psalmhomilien des Asterius und in der Alten Kirche*, Heidelberg 1990 (Abhandlungen der Heidelbergschen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-Historische Klasse 1990/2), 50.

<sup>144</sup> De opschriften die een historische situatie aangeven laten we hier buiten beschouwing, omdat die reeds in het voorgaande besproken zijn.

<sup>145</sup> Bij deze indeling volgen we niet die van Jacob, 'Einleitung in die Psalmen', 159, die een driedeling maakt naar bestemming: opschriften met (1) een tempelliturgische bestemming, (2) met een synagogaalliturgische bestemming, en (3) met een literaire bestemming vanuit een historische midrash, meest uit het leven van David. Omdat de feiten voor een dergelijke indeling te beperkt zijn laten we deze liggen. E. J. Kissane, *The book of Psalms*, Dublin 1953, geeft een meer fenomenologische indeling naar de betekenis van de opschriften: (1) titels die de naam van de auteur aangeven, (2) titels die het karakter van de Psalm aangeven, (3) titels die het liturgische doel van de Psalm aangeven, en (4) titels die de muzikale begeleiding van de Psalm aangeven. Ook aan deze indeling kleeft het bezwaar, dat de betekenis van verschillende titels onzeker is. Daarom willen we hier de verschillende opschriften indelen aan de hand van de uitleg die Athanasius aan hen geeft. Wij komen dan tot: (1) opschriften die de naam van de auteur aangeven, (2) opschriften die een tijdsaanduiding bevatten, (3) opschriften die verwijzen naar het heilsplan, (4) opschriften die het thema van de Psalm aangeven, (5) overige opschriften.

<sup>146</sup> Τῷ Δαυὶδ/τοῦ Δαυὶδ (zie voor de discussie over deze twee vormen waarin dit opschrift voorkomt: A. Pietersma, 'David in the Greek Psalms', *Vetus Testamentum* 30 (1980), 213-226): Ps. 2-40, 42, 50-64, 67-70, 85, 90, 92-98, 100, 102, 103, 107-109, 130-132, 136-144. Zie voor de (geringe) verschillen met MT: C. A. Briggs, *Psalms*, lxii-lxiv. MT mist dit opschrift bij (in de nummering van MT): Ps. 2, 10, 33, 43, 67, 71, 91, 93-99, 104, 137. MT heeft dit opschrift i.t.t. LXX wel bij Ps. 122 en 124.

<sup>147</sup> Τῷ Ασαφ: Ps. 49, 72-82.

as.<sup>152</sup> Athanasius neemt deze aanduidingen van het auteurschap zonder meer als historische aanwijzingen. Psalmen zonder auteursaanwijzing schrijft hij ook toe aan David, zo bij Ps. 1 en 41.<sup>153</sup> Voor de exegese hebben die auteursaanduidingen slechts beperkte betekenis. Athanasius hecht vooral waarde aan het feit, dat de genoemde auteurs profeten zijn. Zo noemt hij David een profeet (Ps. 15,*hyp.*), maar ook Asaf (Ps. 73,*hyp.*), Salomo (Ps. 126,*hyp.*), en Ethan (Ps. 88,*hyp.*).<sup>154</sup> Voor Athanasius is deze binding van de Psalm aan een profeet als auteur vooral een onderstreping van het profetisch (christologisch) karakter van de Psalm.

#### 4.2 Opschriften die een tijdsaanduiding bevatten.

In LXX hebben enkele Psalmen een opschrift dat aangeeft voor welke dag van de week die Psalm bestemd is:

- Ps. 23 heeft: ‘voor de eerste dag der week’;
- Ps. 47 heeft: ‘de tweede dag der week’;
- Ps. 93 heeft: ‘voor de vierde (dag) vanaf de Sabbat’;
- Ps. 37 heeft: ‘aangaande de Sabbat’;
- Ps. 91 heeft: ‘voor de dag van de Sabbat’;
- Ps. 92 heeft: ‘voor de dag vóór de Sabbat’;
- Ps. 6 en 11 hebben: ‘ten behoeve van de achtste dag (octaaf)’.<sup>155</sup>

Behalve de derde en de vijfde dag zijn verder de dagen van de week genoemd, waarbij de octaaf (achtste) uiteraard gelijk valt met de eerste dag. Het is interessant om hiermee te vergelijken de indeling die de Mishna doorgeeft. De Mishna (Tamid VII 40) vermeldt dat de Levieten de volgende Psalmen zongen (telling volgens MT): Ps. 24 op de eerste dag der week; Ps. 47 op de tweede; Ps. 82 op de derde; Ps. 94 op de vierde; Ps. 81 op de vijfde; Ps. 93 op de zesde; Ps. 92 op de zevende dag.<sup>156</sup> in deze grote mate van overeenstemming tussen LXX en tempelliturgie ligt

<sup>148</sup> Αἰμων τῷ Ἰσραηλίτῃ: Ps. 87. Hoewel LXX Ps. 87 aan Heman (Αἰμων) toeschrijft, leest Athanasius daar evenals in Ps. 88 Ethan (Αἰθαν). Hierdoor stammen voor Athanasius Ps. 87 en 88 van dezelfde auteur. De oorzaak moet wel gezocht worden in een verschrijving binnen het manuscript van de LXX dat Athanasius gebruikt heeft. A. Rahlfs geeft in ieder geval aan, dat alleen in de codex Alexandrinus een verschrijving voorkomt die bij Ps. 87 Ethan heeft i.p.v. Heman.

<sup>149</sup> Τοῦ Μωϋσῆ: Ps. 89.

<sup>150</sup> Τῷ Σαλωμων: Ps. 71 en 126.

<sup>151</sup> Αἰθαν τῷ Ἰσραηλίτῃ: Ps. 88.

<sup>152</sup> Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου: Ps. 145-148. Dit opschrift ontbreekt geheel in MT. Athanasius verklaart in de betreffende Psalmen deze namen niet. Wel schrijft hij in de hypothesis van Ps. 126: ‘Deze psalm wordt profetisch gezongen door Salomo. Precies zoals we ook Psalmen hebben van Aggeüs en Zacharias’.

<sup>153</sup> Ps. 1, *hyp.* (PG 27, 60 C 3-4): Τὴν ἀρχὴν τῆς προφητείας τῷ ἐξ αὐτοῦ τεχνησομένῳ Χριστῷ ἀνατίθῃσιν ὁ Δαυὶδ; Ps. 41, *hyp.* (200 D 10-12): ἄδουσι δὲ τὴν ᾠδὴν λαβόντες παρὰ τῶν συνθέντων αὐτὴν, τούτέστι τοῦ Δαυὶδ. Zie over de toeschrijvingen aan David: A. Pietersma, ‘David in the greek Psalms’, *Vetus Testamentum* 30 (1980), 213-226.

<sup>154</sup> PG 27, 100 C 13-14: ἀναθέντος αὐτὴν τοῦ προφήτου Δαυὶδ ὡς περ ἐν στήλῃ τοῖς μετ’ αὐτόν; 332 D 11: Ἰκετηρίαν ἐν τούτοις ὁ προφήτης ἄδει; 384 B 2-4: Τὰ δὲ περὶ τοῦ Αἰμων, ὡς καὶ οὗτος προφήτης ἦν, ἐν τοῖς προλαβοῦσι σαφῶς διηγόρευσαι.

<sup>155</sup> Ps. 23: τῆς μιᾶς σαββάτου; Ps. 47: δευτέρᾳ σαββάτου; Ps. 93: τετράδι σαββάτων; Ps. 37: περὶ σαββάτου; Ps. 91: εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου; Ps. 92: εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου; Ps. 6: ὑπὲρ τῆς ὀγδόης; Ps. 11: ὑπὲρ τῆς ὀγδόης.

<sup>156</sup> Zie hierover E. Schürer, *The history of the Jewish people in the Age of Jesus Christ* (rev. G. Vermes, F. Miller, M. Black, II, Edinburgh 1986, 302-305).

een extra aanwijzing dat het LXX-Psalter ontstaan is in het milieu van de tempel te Jeruzalem.<sup>157</sup> In zijn uitleg blijkt Athanasius van de Psalmen voor de eerste en tweede dag in het geheel geen verklaring te geven. Voor het opschrift ‘voor de vierde dag’ zoekt hij een verklaring in de tijd van de ballingschap:

De vierde (dag) vanaf de Sabbat’ staat er geschreven, vanwege het ‘in de vierde maand’: want in plaats van maand heeft hij dag gezet, waarop voor de stad Gods het begin was van de ongelukken, in welke (vierde maand) de Babyloniërs binnentrokken, zoals Jeremia vermeldt.<sup>158</sup>

De opschriften die gaan over de Sabbat (Ps. 37; 91; 92) en de Oktaaf (Ps. 6; 11) gebruikt hij wel:

Deze Psalm zingt hij, zichzelf de onophoudelijke beproeving herinnerend, die hij wegens de zonde verdroeg. Hij smeekt van zijn kant tot God om hem rustdagen (σαββατισμοῦς) te verlenen, dat is een uitrusten (ἀνάπαυσιν) van de ongelukken (Ps. 37, *hyp.*);<sup>159</sup>

De sabbatsviering (Σαββατισμὸς), oftewel de Sabbat (Σάββατον), kan zijn de toekomstige erfenis, omdat rust (ἀνάπαυσις) zal volgen op de tegenwoordige moeite, als wij namelijk de vergeldingen zullen ontvangen. Hij prijst dus de rust (ἀνάπαυσιν) die zal intreden (Ps. 91, *hyp.*);<sup>160</sup>

Voor de sabbat betekent in de voorgaande Psalm de tweede komst van de Heere, waarbij Hij over de nieuwe eeuw met Zijn heiligen heersen zal. Duidelijk kan het ‘vóór de sabbat’ betrekking hebben op Zijn eerste komst, toen ook de aarde gegrond is, dat betekent, toen de Kerk op de gehele aarde gevestigd is, doordat namelijk de heilige apostelen en Evangelisten het Woord van Christus aan de aarde verkondigden (Ps. 92, *hyp.*);<sup>161</sup>

Wat kan de octaaf (ὀγδόη) anders zijn dan de opstandingsdag van Christus, waarop wij de vruchten van ons moeiten zullen oogsten, als de vijanden zich achterwaarts afgewend hebben, namelijk met schaamte en verwarring? (Ps. 6, *hyp.*);<sup>162</sup>

Er is over de octaaf gesproken bij de zesde Psalm (Ps. 11, *hyp.*).<sup>163</sup>

De octaaf, als de achtste dag èn de dag na de Sabbat, werd in de Kerk algemeen als verwijzing naar de zondag van de opstanding van Christus gezien. Voor Athanasius is dat ook zo vanzelfsprekend dat hij bij Ps. 126 (het achtste trappenned) kan schrijven: ‘De achtste (dag) is natuurlijk de aanvang van het Nieuwe Verbond.’<sup>164</sup> Bij Ps. 23 verklaart Athanasius niet expliciet ‘voor de eerste dag’, maar de gehele Psalm betreft hij op de verheerlijking en verhoging van Christus. Het wekt de indruk, dat

<sup>157</sup> A. van der Kooi, ‘On the place of origin of the Old Greek Psalms’, *Vetus Testamentum* XXXIII (1983) (72).

<sup>158</sup> PG 27, 409 A 3-8.

<sup>159</sup> PG 27, 184 A 8-12.

<sup>160</sup> PG 27, 404 C 2-6.

<sup>161</sup> PG 27, 405 D 4-11: Εἰς τὸ Σάββατον ἐν τῷ προλαβόντι ψαλμῷ δηλοῦται ἡ δευτέρα παρουσία τοῦ Κυρίου, καθ’ ἣν καὶ βασιλεύσει τοῦ νέου αἰῶνος μετὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ. Δηλονότι τὸ, πρὸ Σαββάτου, ἂν εἴη ἡ πρώτη αὐτοῦ παρουσία, ὅτε καὶ ἡ γῆ κατ’ ὅκισται, τουτέστιν ὅτε ἡ Ἐκκλησία πάση τῇ οἰκουμένη θεμελιώσεται, τῶν ἁγίων ἀποστόλων δηλονότι καὶ εὐαγγελιστῶν τὸν περὶ Χριστοῦ καταγγειλάντων τῇ γῇ λόγον.

<sup>162</sup> PG 27, 76 C 14-D 4.

<sup>163</sup> PG 27, 93 C 8: Εἴρηται περὶ τῆς ὀγδοῆς ἐν τῷ ἕκτῳ ψαλμῷ.

<sup>164</sup> PG 27, 516 D 4-5: Ἡ δὲ ὀγδοῆ εἰκότως ἀρχὴ τῆς Νέας Διαθήκης

Athanasius het opschrift ‘voor de eerste dag’ zo vanzelfsprekend als betrokken op Christus achtte, dat hij dat opschrift niet nader uitlegt. Anders ligt het bij de tweede en vierde dag. Kennelijk zag Athanasius bij de tweede en vierde dag geen aanknopingspunten voor een vervulling binnen de *oikonomia*, en zag hij bij de vierde dag wel een verklaring binnen het O.T. zelf. Duidelijk is, dat Athanasius de tijdsaanwijzingen in principe beschouwt als profetische aanwijzingen en daarom vooral zoekt naar hun vervulling binnen het heilsplan.

#### 4.3 Opschriften die verwijzen naar het heilsplan.

Bij niet minder dan 59 Psalmen staat het opschrift: ‘tot het einde’.<sup>165</sup> Athanasius ziet dit opschrift als een heenwijzing naar de tijd van Christus verschijning in de wereld. Zijn visie vat hij samen in Ps. 138, *hyp.*:

Dat alles is nu de reden, waarom er in het opschrift staat: ‘tot het einde, een Psalm Davids’. We hebben reeds vaak opgemerkt, dat de Psalmen met dit opschrift betrekking hebben op de tijd van (Christus’) verblijf.<sup>166</sup>

Zo is middels dit ene opschrift direkt al bijna 40% van de Psalmen in relatie gesteld tot de tijd van Christus’ verschijning in de wereld. Athanasius komt tot deze verklaring, omdat hij het einde (τό τέλος) in relatie ziet tot de laatste tijden (ἐπ’ ἐσχάτων τῶν καιρῶν), ook wel genoemd de voleindiging der eeuwen (ἐπὶ συντελεία τῶν αἰώνων).<sup>167</sup> ‘Tot het einde’ is zo voor Athanasius een profetische uitdrukking die wijst op de periode die door Petrus op de Pinksterdag als ‘de laatste dagen’ (ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν)<sup>168</sup> wordt omschreven (Hand. 2,17). Deze voleindiging van de tijden is aangebroken met de komst van Christus in het vlees:

Dan zingt hij ook deze Psalm. Zij kan echter ook betrokken worden op hetgeen door Christus voor ons gedaan is, toen Hij in de laatste dagen in het vlees op aarde verscheen en Hij ons verderf verdreef (Ps.56, *hyp.*).<sup>169</sup>

Athanasius ziet ‘het einde’ dus niet zozeer als een eschatologische term die heenwijst naar het definitieve einde bij het oordeel, maar veeleer als een profetische term die betrekking heeft op de verwerkelijking van de *oikonomia* door de verschijning van de vleesgeworden Zoon van God in de wereld. Hiermee gaat Athanasius een andere weg dan Origenes en Eusebius. Die betrekken het opschrift ‘tot het einde’ op de dag van de wederkomst. Zowel Origenes als Eusebius leggen het opschrift uitvoerig uit in hun verklaring van Ps. 4, waar het voor de eerste keer te vinden is. Hierbij blijkt Eusebius vrijwel letterlijk de uitleg van Origenes over te nemen. Bei-

<sup>165</sup> Εἰς τὸ τέλος: Ps. 4, 6, 8-14, 17-21, 23, 25, 29, 30, 35, 38-41, 43-46, 48, 50-61, 63-71, 74-76, 79, 80, 83, 84, 108, 138, 139.

<sup>166</sup> PG 27, 532 A 10-13: Διὰ δὴ ταῦτα πάντα καὶ εἰς τὸ τέλος ἐπιγράφεται τῷ Δαυΐδ. Εἶπομεν δὲ πολλάκις, ὡς οἱ οὕτω τῶν ψαλμῶν ἐπιγραφόμενοι εἰς τὸν τῆς ἐπιδημίας ἀναπέμπονται καιρὸν.

<sup>167</sup> Ps. 41, *hyp.* (PG 27, 200 D 12-13 en 201 A3).

<sup>168</sup> Zie bijv. Ps. 44, *hyp.* Opmerkelijk is, dat de Babylonische Talmoed in Pesachim 117a verklaart, dat alle Psalmen met dit opschrift (תָּוֵן in MT) verwijzen naar de toekomst, *The Babylonian Talmud*, II, ed. rabbi I. Epstein, Londen 1938, 599.

<sup>169</sup> PG 27, 257 C 11-15: Τότε δὲ καὶ τὸν ψαλμὸν ᾄδει. Ἐναφέρεται δὲ καὶ εἰς τὰ πεπραγμένα ὑπὲρ ἡμῶν τῷ Χριστῷ, ὅτε ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ὄφθεις μετὰ σαρκὸς ἐπὶ τῆς γῆς ἀπήλασεν ἡμῶν τὴν φθοράν.

den komen tot hun uitleg van ‘tot het einde’ als verwijzend naar de dag der wederkomst op grond van het woord van Paulus in I Kor. 15,22-24. Paulus spreekt daar over het einde (τὸ τέλος) in verband met Christus’ wederkomst en de levendmaking van de mensen in Hem.<sup>170</sup> Origenes en Eusebius zien in dit opschrift een aansporing om zich daarop voor te bereiden door de goede strijd des geloofs te strijden, omdat het einde van de strijd de overwinning is.<sup>171</sup> Zij leggen allebei het verband tussen ‘het einde’ en ‘de overwinning’ om de LXX te verzoenen met de vertaling van dit opschrift bij Aquila (νικοποιοῦ), Theodotion (εἰς τὸ νῆκος), en Symmachus (ἐπινικίους). Het einde van de strijd is de overwinning en deze overwinning is de levendmaking op de dag van Jezus’ wederkomst. Athanasius gaat hierin een andere weg door de verhouding van LXX tot de andere vertalingen niet te bespreken en tegelijk ‘het einde’ en ‘de laatste dagen’ geheel te binden aan de openbaring van Christus in het vlees. De laatste dagen zijn niet bij uitstek gebonden aan de wederkomst, maar zijn aangebroken met de menswording van het Woord. Hier hebben we een duidelijk blijk van de zelfstandigheid van Athanasius’ *EP* tegenover zowel Eusebius als Origenes. Veelzeggend is ook dat deze zelfstandigheid leidt tot een typisch Athanasiaans accent: de verschijning van Christus in het vlees, en daarmee de verwerkelijking van de *oikonomia*.

Ook het opschrift ‘tot inzicht/tot onderwijzing’ heeft een dergelijke naar het heilsplan verwijzende betekenis.<sup>172</sup> In Ps. 51, *hyp.*:

Daarom staat er in het opschrift van de Psalm ‘tot inzicht’ en ‘met het oog op einde’. Want er is een grondige onderwijzing nodig om het geheimenis van het heilsplan van de Zoon van David naar het vlees te verstaan.<sup>173</sup>

Dit opschrift bepaalt de lezer er dus bij dat er grondig onderwijs nodig is om het heilsplan van God te kunnen verstaan. De reden daarvan ligt duidelijk in de vleeswording van het Woord. Als Athanasius immers spreekt over het geheimenis van de Zoon van David naar het vlees, dan is die verborgenheid geen andere dan het feit dat Davids Zoon tevens Zoon van God is.<sup>174</sup> Toch gaat deze noodzaak tot grondige onderwijzing niet op in deze verborgenheid van de vleeswording, maar heeft ook een spits naar de gezindheid van de mens aan wie het heilsplan wordt verkondigd. In Ps.31, *hyp.* schrijft Athanasius, aansluitend bij de vergelijking in de Psalm van ongehoorzame mensen met muilezels en paarden:

<sup>170</sup> Origenes, *Selecta in Psalmos*, Ps. 4 (PG 12, 1133 A 1-6): Ἰστέον δὲ, ὅτι, ὡς περ πάσης τέχνης καὶ ἐπιστήμης ἐστὶ τὸ τέλος, ἐφ’ ὃ σπεύδει ὁ γνησίως τὴν τέχνην ἢ τὴν ἐπιστήμην μετιῶν, οὕτω καὶ τῆς λογικῆς φύσεως δεῖ τέλος τυγχάνειν· τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ ἐν Χριστῷ ζωοποιηθῆναι κατὰ τὸν Ἀπόστολον; voor Eusebius zie *Commentaria in Psalmos*, Ps. 4 (PG 23, 101A 14-B 3).

<sup>171</sup> PG 23, 101 B8-14: Ἡ καὶ τούτων χωρὶς ζωοποιήσας δὲ πάντας Χριστὸς ἐν ἑαυτῷ τοὺς τῷ Ἀδὰμ ἀποθνήσκοντας βασιλεύει τῶν ζωοποιηθέντων· ἀφ’ ὃ παρεκάλει τοὺς συνιέντας ἢ εἰς τὸ τέλος ἐπιγραφῆ. Παντὶ δὲ ἀγωνιζομένῳ τέλος ἢ νίκη (Eusebius, *Commentaria in Psalmos*, Ps. 4).

<sup>172</sup> Ps. 31,41, 43, 51-54, 59, 73, 77, 141. Er staat εἰς σύνεσιν in Ps. 41,43; in Ps. 31, 51-54, 73, 77 en 141 vinden we συνέσεως (genitivus obiectivus); in Ps. 59 staat εἰς διδασχίν. Zie verder Briggs, *Psalms*, lxi.

<sup>173</sup> PG 27 245 A 12-16: Διὸ δὴ καὶ συνέσεως καὶ εἰς τὸ τέλος ἐπιγράφεται ὁ ψαλμός. Χρεῖα γὰρ πολλῆς συνέσεως εἰς τὸ γνωρίσαι τῆς οἰκονομίας τοῦ κατὰ σάρκα Δαυὶδ τὸ μυστήριον.

<sup>174</sup> Zie ook Ps. 87, *hyp.*: Omdat het geheimenis van Christus diep is, is er een zeer fijn geestelijk inzicht nodig om het te doorgronden. Daarom staat er in het opschrift: ‘een onderwijzing’ (380 A 7-10: Ἐπειδὴ δὲ βαθὺ τὸ Χριστοῦ μυστήριον, καὶ λίαν λεπτῆς διανοίας δεῖ πνευματικῆς πρὸς τὸ συνιέναι αὐτό· τούτου χάριν Συνέσεως ἐπιγράφεται).

Tot inzicht is boven de Psalm geschreven, omdat de mensen deze boven alles behoeven. Want omdat zij zich buitenmate overgeven aan de zinnelijkheid, zijn ze gelijk geworden aan paarden en muilezels.<sup>175</sup>

Grondig onderwijs is dus van twee kanten nodig: vanwege de grootsheid van het heilsplan Gods, maar ook omdat de mensen zich zo laten leiden door wat ze waarnemen en gevoelen. Alles wat daarboven uitgaat nemen ze moeilijk aan.

Nog een opschrift dat naar het heilsplan verwijst is ‘een zuilinschrift’.<sup>176</sup> In Ps. 15, *hyp.* verklaart Athanasius:

De voorliggende profetie bevat de roeping der heidenen en het verwijt van ongehoorzaamheid aan Israël, ook het geheimenis van de opstanding van Jezus Christus zelf, de Heiland van ons allen. Daarom geloof ik ook dat het lied ‘een zuilinschrift’ genoemd is, omdat de profet David hem als op een zuil voor de mensen na hem heeft aangebracht.<sup>177</sup>

Een inscriptie op een zuil is bestemd om lang te blijven. Een zuil wijst op duurzaamheid, onaantastbaarheid voor de tijden. Wanneer een Psalm wordt getypeerd als een dergelijke inscriptie op een zuil, dan moet de boodschap kennelijk bewaard worden tot in vele geslachten. Dat is voor Athanasius genoeg reden om de psalm als een profetie te zien die aan de komende geslachten het heilsplan wil verkondigen. Athanasius volgt hier Eusebius in zijn *Commentaria in Psalmos*.<sup>178</sup> Maar terwijl Eusebius het in zijn bespreking van het opschrift laat bij de algemene toespeling op de duurzaamheid van de profetie (‘een wonderlijke profetie die een eeuwige vastlegging waardig is’), verbindt Athanasius in de *hypothesis* het opschrift onmiddellijk inhoudelijk aan de verschijning van Christus en het heilsplan.

#### 4.4 Opschriften die het thema van de Psalm aangeven

Ps. 103 geeft in haar opschrift het thema van de Psalm aan: ‘over de schepping der wereld’.<sup>179</sup> Athanasius verklaart dat als volgt:

Nadat hij in de voorgaande Psalm het volk dat het geloof heeft aangenomen, onderwezen heeft God lofgezangen te brengen, zo onderwijst hij het in deze Psalm, hoe groot Zijn zorg (προνοία) is voor alles, omdat Hij niet alleen zorg draagt (τίθεται πρόνοιαν) voor hetgeen in de hemel en in de lucht is, maar ook voor de geringste aardse dingen, zodat Hij zelf de geringste levende wezens niet verwaarloost (ἀμελείν), maar ook voor hen zorgt (προνοεῖν).<sup>180</sup>

<sup>175</sup> PG 27 161 B 3-6.

<sup>176</sup> Στηλογραφία: Ps. 15; 55-59.

<sup>177</sup> PG 27 100 C 8-15: Ἡ ἐν χερσὶ προφητεία περιέχει τὴν τῶν ἐθνῶν κλήσιν, καὶ τὰ ἐπὶ ταῖς ἀπειθείαις τοῦ Ἰσραὴλ ἐγκλήματα, καὶ μὴν καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ἀναστάσεως τοῦ πάντων ἡμῶν Σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ μυστήριον· ὅθεν οἶμαι καὶ στηλογραφίαν ὀνομάσθαι τὴν ᾠδὴν, ἀναθέντος αὐτὴν τοῦ προφήτου Δαυὶδ ὡσπερ ἐν στήλῃ τοῖς μετ’ αὐτόν.

<sup>178</sup> PG 23, 153 B 1-3: ἀλλ’ ἔστι στηλογραφία προφητεῖαν περιέχουσα θαυμαστὴν, καὶ γραφῆς αἰωνίου, ὡσπερ ἐν στήλῃ τετυπωμένης, ἀξίαν.

<sup>179</sup> ἐπὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως.

<sup>180</sup> PG 27 433 D 12-436 A 7.

Duidelijk neemt Athanasius dit aangegeven thema in zijn voor de hand liggende betekenis. Zo verklaart hij ook de gehele Psalm. Waar sprake is van de schepping, daar komt Athanasius niet met een diepere profetische betekenis, maar ziet het als reden om stil te staan bij Gods zorg (προνοέω / πρόνοια) over het natuurlijke leven van de gehele wereld. Een onderwerp dat door Athanasius zo sterk naar voren wordt gebracht in zijn *Contra Gentes*, maar ook in zijn andere geschriften niet ontbreekt.<sup>181</sup>

Anders ligt dat met het thema-opschrift 'over de wijnpersbakken'.<sup>182</sup> Een opmerkelijk opschrift, waarover Athanasius schrijft in Ps. 8, *hyp.*:

Er was eertijds in de dienst van de Wet één wijnpersbak, namelijk het altaar in de tempel; na de roeping der heidenen zijn er echter vele wijnpersbakken. Deze zijn de kerken, die de vruchten ontvangen van hen die in Godsverering voortgang maken.<sup>183</sup>

De uitleg van Athanasius baseert zich dus op de gedachte dat de wijnpersbak in het O.T. een beeld was voor het altaar. Athanasius geeft daarvoor geen argument, maar gaat hij hier in het spoor van Eusebius die deze uitleg grondt op de gelijkenis in Jesaja 5. De profeet verklaart daar dat God een wijngaard heeft geplant (Israël), waarin hij een toren bouwde (tempel) en waarbij een wijnpersbak plaatste (het altaar). Omdat in het opschrift sprake is van het meervoud 'wijnpersbakken' ziet Eusebius hierin een verwijzing naar de vele Kerken die over de gehele aarde verspreid zijn.<sup>184</sup> Athanasius neemt deze uitleg over,<sup>185</sup> maar laat daarbij het beeld van Jesaja 5 geheel rusten, terwijl hij daarentegen wel het beeld van de wijnpersbak gaat uitwerken: zo'n bak staat in de wijngaard om de vruchten van het land in zich op te vangen. Wat wil de kerk ontvangen? Toch vooral de vruchten van de gelovigen: dat is hun toenemen in Godsvrucht. Waarschijnlijk komt Athanasius tot deze uitleg door de verbinding van Jes. 5 met Hebr. 13,15-16. Daar gaat het om de tegenstelling van de tempeloffers in het O.T. tegenover het loffer (de vrucht der lippen) in het N.T., waarbij ook de weldadigheid en mededeelzaamheid (goede werken) als offeranden naar voren komen. Die vruchten van Godsverering wil de Kerk in zich ontvangen. Door deze toevoeging legt Athanasius de spits van het opschrift niet zozeer in het bestaan van de vele kerken in de nieuwe bedeling (Eusebius), maar meer in het belang om voortgang te maken in het geloofsleven, dus feitelijk een ascetische spits. Origenes geeft een andere uitleg. Hij richt zich vanuit de wijnpersbakken op de wijnstok en gaat dan na waar in de Bijbel sprake is van wijnstokken. Hij noemt

<sup>181</sup> A. Pettersen, *Athanasius*, Londen 1995, 19-37.

<sup>182</sup> ὑπὲρ ληνῶν : Ps. 8, 80, en 83.

<sup>183</sup> PG 27, 80 D 6-10: Πάλαι μὲν τῇ νομικῇ λατρείᾳ ἦν ἓν προλήνιον, τὸ θυσιαστήριον δηλονότι τὸ ἐν τῷ ναῷ· μετὰ δὲ τὴν τῶν ἐθνῶν κλήσιν πολλοὶ ληνοὶ· αὐτὰ δὲ ἂν εἶεν αἱ Ἐκκλησίαι, αἱ τοὺς τῶν κατορθούντων ἐν θεοσεβείᾳ δεχόμεναι καρπούς.

<sup>184</sup> PG 23, 125 D 4-12: Ὑπὲρ δὲ τῶν ληνῶν διὰ τὰς ἐν πάσῃ τῇ γῆ συστάσας Ἐκκλησίας, ἀλληγορίας νόμῳ λεγομένας ληνούς. Ὅτε μὲν εἰς ἦν λαός· ἦν δὲ οὗτος Ἰσραὴλ, ᾧ ἐρχρημάτιζε καὶ πύργος ὁ παρὰ τούτοις αἰῶς, καὶ προλήνιον τὸ πρὸ τοῦ αἰῶς θυσιαστήριον κατὰ τὴν Ἡσαίου φωνήν. Τὸ δὲ πλῆθος νυνὶ τῶν ληνῶν τὰ πολλὰ μηνύει θυσιαστήρια, ταῖς κατὰ μέρος ἐκκλησίαις συνδιαρούμενα.

<sup>185</sup> Dit accent keert ook terug in de uitleg van het begin en het slot van de Psalm (beide keren: 'Heere, onze Heere, hoe wonderlijk is Uw Naam over de ganse aarde'). Athanasius brengt daar twee keer de verbreiding van de Godskennis over de gehele wereld ter sprake.

Noach die als eerste een wijngaard aanlegde (Gen. 9), Jacob in zijn zegening van Juda (Gen. 49), de vrouw van de rechtvaardige die met een wijnstok wordt vergeleken (Ps. 127,7), de Prediker die een wijngaard aanlegde (Pred. 2,4), en Salomo die de belofte geeft van wijnpersbakken die overvloedig wijn zullen geven (Spr. 3,10). Na dit exposé stelt Origenes zonder overgang: ‘Wijnpersbakken zijn de redelijke naturen, die de vruchten ontvangen uit de geestelijke wijnstok’.<sup>186</sup> Origenes neemt hier Johannes 15 als sleutel van de verklaring en ziet de wijnpersbak als de mens die de vruchten ontvangt van de ware wijnstok Christus, terwijl Athanasius de wijnpersbak neemt voor de Kerk die de vruchten ontvangt van de wijnstokken die gelovigen zijn. Eusebius en Athanasius hebben beiden tegenover de louter op de persoon van de gelovige gerichte uitleg van Origenes een meer op de Kerk gerichte verklaring; Daarentegen hebben Origenes en Athanasius beiden tegenover de alleen op het bestaan van de Kerk gerichte uitleg van Eusebius ook een geloofsmatig accent: Origenes toegespitst op het heil van Christus tot de gelovige, Athanasius toegespitst op het leven van de gelovige voor God. Opmerkelijk is dat Athanasius zo het kerkelijke van Eusebius en het persoonlijk geloofsmatig van Origenes (zij het gewijzigd) verbindt.

Boven Ps. 9 staat als thema-opschrift: ‘over de geheimenissen van de zoon’.<sup>187</sup> Athanasius verklaart in de *hypothesis*:

In deze Psalm toont hij, wat de Heiland in het verborgene gedaan heeft. Hij heeft echter vele dingen in het verborgene gedaan. Daartoe behoren de geboorte naar het vlees uit de maagd door de Heilige Geest, de alle verwachting te boven gaande en wonderlijke krachten, de dood zelf en het afdalen in de onderwereld, en het weer herleven uit de dood. Want dat alles is door Hem in het verborgene volbracht. Want Hij verborg dat ook voor de heersers van deze wereld. Met het oog op deze verborgen zaken treedt de profeet in de persoon van de mensheid op, dankend en zeggend: ‘Ik loof U, o Heere’.<sup>188</sup>

Athanasius neemt deze titel duidelijk als een aanwijzing voor de profetisch-christologische inhoud van de Psalm. ‘Over de zoon’ wijst op Christus en ‘verborgenheden’ wijst op een opmerkelijk aspect van het heilsplan, dat God het namelijk volbracht heeft verborgen voor het oog der mensen. De uitleg van Athanasius is bijna een letterlijk citaat van Eusebius. Een opmerkelijke eigen wending geeft hij onverwacht aan het eind. Terwijl Eusebius stelt: ‘Met het oog op deze verborgen zaken zegt de profeet’, lezen we bij Athanasius: ‘Met het oog op deze verborgen zaken treedt de profeet op in de persoon van de mensheid, dankend en zeggend’. Na een letterlijk citaat blijft Athanasius niet steken bij een algemene profetie die volgt, maar wordt de profetie tot een gebed voor een ieder met het oog op het heilsplan in

<sup>186</sup> Zie PG 12, 1184 A 1-15: Ἀηνοί εἰσι φύσεις λογικαί, τοὺς ἐκ τῆς πνευματικῆς ἀμπέλου καρποὺς ὑποδεξάμενα.

<sup>187</sup> ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ.

<sup>188</sup> PG 27, 84 B 8-19: Διὰ τούτου τοῦ ψαλμοῦ τὰ κρυφίως πεπραγμένα τῷ Σωτῆρι δηλοῖ. Πολλὰ δὲ ἦν αὐτῷ τὰ κρυφίως πραττόμενα · ἢ τε ἐκ Παρθένου διὰ Πνεύματος ἁγίου κατὰ σάρκα γέννησις, αἱ τε παράδοξοι καὶ θαυματουργοὶ δυνάμεις, ὃ τε θάνατος αὐτοῦ, καὶ ἡ εἰς ἄδου κάθοδος, καὶ ἡ ἐκ νεκρῶν ἀναβίωσις. Ταῦτα γὰρ πάντα κρυφίως αὐτῷ πέπρακται. Ἐπέκρυψε γὰρ αὐτὰ καὶ τοὺς ἄρχοντας τοῦ κόσμου τούτου. Ὑπὲρ δὲ τούτων τῶν κρυφίων ὁ προφήτης ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωπότητος εἰσέρχεται εὐχαριστῶν καὶ λέγων · Ἐξομολογήσομαί σοι, Κύριε.



Christus. Zo krijgt dit overgenomen citaat toch een eigen spits. Eusebius en Athanasius verschillen hier beiden nogal van Origenes die ‘de verborgenheden’ niet toepast op het voor de mensen verborgen karakter van het heilsplan in Christus tijdens de voltoering ervan, maar het toepast op de onuitsprekelijke kennis (γνώσις ἀπόρρητος) van het geheimenis van Christus als waarachtig God.<sup>189</sup> Verborgenheid is voor Origenes niet een facet van het heilsplan in haar voltoering, maar een facet van het heilsplan in het leren kennen van de inhoud daarvan.

Als Athanasius boven Ps. 28 het thema-opschrift ‘bij het vertrek uit de tent’<sup>190</sup> aantreft, verklaart hij dat als volgt:

De huidige Psalm wordt gezongen, omdat de Israëlieten uitgeworpen (ἐκβαλλομένων) en de heidenen in hun plaats ingevoerd worden (ἀντεισαγομένων). Dat toont ook het opschrift, dat zegt; ‘bij het vertrek uit de tent’ (Ἐξόδου Σκηνῆς) en ons duidelijk hun einde (τὴν ἔξοδον) te kennen geeft.<sup>191</sup>

Omdat de tent hier wijst op de tabernakel meent Athanasius, dat het moment van Israëls vertrek uit de tabernakel geplaatst moet worden bij hun verwerping na Christus’ komst. Een zelfde profetische verklaring geeft hij bij het opschrift ‘toen het huis gebouwd werd na de gevangenschap’<sup>192</sup> boven Ps. 95:

Nadat hij in de voorgaande Psalm de verwerping der Joden (τὴν ἀποβολὴν τῶν Ἰουδαίων) heeft geprofeteerd, als zij in ongeloof volharden zullen (ἐπιμένουεν), voert hij in deze Psalm de roeping der heidenen in (τὴν τῶν ἐθνῶν κλήσιν εἰσάγει), die na de bevrijding van hun geestelijke gevangenschap intrad, als op de ganse aarde de Kerk grondvest is.<sup>193</sup>

Verschillende malen geeft het opschrift als thema van de Psalm ‘over hen die veranderd zullen worden’.<sup>194</sup> Athanasius verklaart het met betrekking tot de bekering van zowel heidenen als Joden tot Christus in de tijd van de oikonomia. In Ps. 44, *hγρ.* staat:

De voorliggende Psalm wijdt David aan de Geliefde (τῷ Ἀγαπητῷ), dat is Christus, die in de laatste dagen (ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν) gekomen is en de verandering (τὴν ἀλλοίωσιν) bewerkt heeft, dat is de bekering (τὴν μεταβολὴν) van de afgodendienst (εἰδωλολατρείας) tot de Godsverering (θεοσέβειαν).<sup>195</sup>

Een geheel eigen plaats heeft het thema-opschrift ‘lied van de treden (opgangen)’.<sup>196</sup> Dit opschrift komt voor in de Psalmen 119 t/m 133. Athanasius verklaart dit opschrift als een omvattend thema voor de betreffende 15 Psalmen. De treden staan voor verschillende (heilshistorische) fasen op weg naar het heilsplan en vervolgens

<sup>189</sup> PG 12, 1185 D5-7: Κρύφια ἐστὶ γνώσις ἀπόρρητος τῶν περὶ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ μυστηρίων.

<sup>190</sup> Ἐξόδου Σκηνῆς.

<sup>191</sup> PG 27, 132 A 13-B.

<sup>192</sup> ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδομήθη μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν.

<sup>193</sup> PG 27, 416 A 7-12.

<sup>194</sup> ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων: Ps. 44, 59, 68, 79.

<sup>195</sup> PG 27, 208 B 2-5.

<sup>196</sup> ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν : Ps. 119-133.

de verschillende onderdelen van het heilsplan. Op deze wijze maakt dit thema-opschrift van deze 15 Psalmen een op zichzelf staand geheel binnen het Psalter. Deze gedachte vinden we ook bij Eusebius.<sup>197</sup> Om een goede indruk te krijgen van Athanasius' uitleg laten we hier de hypothesen van de opeenvolgende 15 'trappenliederen' volgen, zodat Athanasius' uitleg in zijn opbouw kan worden gezien:

Het eerste tredenlied wordt gezongen door het volk in Babylon, dat onrustig is wegens de lange duur van de gevangenschap en bidt om bevrijd (ἐλευθερωθῆναι) te worden (Ps. 119, *hyp.*);<sup>198</sup>

Het tweede lied zingt het (volk), nadat het ervoor van de gevangenschap bevrijd is (προαπολυθείς), en gaat over de lange weg tussen Babylon en Jeruzalem. Midden in het gebergte opgehouden bidt het (volk), dat hulp haar ten deel zal vallen. De profetische Geest (τὸ Πνεῦμα τὸ προφητικόν) verhoort het en spreekt: De Heere zal uw ingang en uw uitgang bewaren (Ps. 120, *hyp.*);<sup>199</sup>

Het derde lied brengt aan hen die nog op reis zijn, de goede boodschap (εὐαγγελιζεσθαι) van de aankomst in het huis Gods (Ps. 121, *hyp.*);<sup>200</sup>

Het vierde lied bevat een gebed van hen die op de reis de terugtocht gedurende vele jaren maken. Deze zijn op de weg moe geworden en bidden barmhartigheid en medelijden (ἐλέους καὶ οἴκτου) te ontvangen van God, omdat ze bij de volken veracht worden. Daarom spreekt de Geest (τὸ Πνεῦμα) hen vertroostend (παρὰμυθούμενον) toe en zegt: de smaad van hen die voorspoedig zijn (Ps. 122, *hyp.*);<sup>201</sup>

Het vijfde lied zingen zij, die het Joodse land binnentrekken, en ze zenden gebeden op, omdat ze bevrijd waren (ἐρρύσθησαν) van de gevangenschap en later van de vijanden (Ps. 123, *hyp.*);<sup>202</sup>

Zij zingen het zesde lied, nadat ze op de verlangde berg zelf aangekomen zijn. Omdat ze dan zien, dat de stad onversterkt is, bidden ze, dat de hulp van de Heere haar tot een muur zal zijn, zegt hij, en ze hebben vertrouwen de raadslagen van de vijanden te ontkomen: op grond van opnieuw die hulp van God Die de roede van de zondaren niet toelaat op het erfdeel van Zijn rechtvaardigen en heiligen (Ps. 124, *hyp.*);<sup>203</sup>

Het zevende lied zingen zij, die de zekerheid van de verlossing (τὸ ἀσφαλὲς τῆς λυτρώσεως) hebben, omdat ze in de stad zelf zijn aangekomen. Zij bidden echter voor de overigen, die nog in Babylon zijn, opdat ook die verlost (λυτρωθῶσιν) worden (Ps. 125, *hyp.*);<sup>204</sup>

Het achtste lied wordt gezongen, omdat reeds de grondstenen van de tempel gelegd zijn, waarbij zij hopen dat het bouwwerk onwankelbaar is. Op verborgen wijze (Λεληθότως) profeteert hij haar aanstaande ondergang onder de heerschappij van de Romeinen. Hij verbindt daaraan ook de profetie over de Kerk van Christus. De Psalm wordt op profetische wijze (προφητικώς) door Salomo gezongen, zoals er immers ook Psalmen van Zacharias en Haggai zijn. De achtste (ὀγδόη) wijst natuurlijk op de aanvang van het nieuwe verbond (ἀρχὴ τῆς Νέας Διαθήκης) (Ps. 126, *hyp.*);<sup>205</sup>

<sup>197</sup> M.-J. Rondeau, 'Une nouvelle preuve de l' influence littéraire d' Eusèbe de Césarée sur Athanase: l' interprétation des psaumes', *Recherches de Science Rreligieuse* 56 (1968), 394-398.

<sup>198</sup> PG 27, 509B 7-9.

<sup>199</sup> PG 27, 509 D10-512 A 5.

<sup>200</sup> PG 27, 512 B 13-15.

<sup>201</sup> PG 27, 513 B 12-C 3.

<sup>202</sup> PG 27, 513 D 2-4.

<sup>203</sup> PG 27, 513 D 9- 516 A 3.

<sup>204</sup> PG 27, 516 A 10-14.

<sup>205</sup> PG 27, 516 C 12-D 5.

Het negende lied prijst hem zalig, die nadert in de vreze Gods. Natuurlijk (Εικότως) prijst hij hen zalig die na de bekendmaking van de apostelen (μετὰ τὴν ἀνάδειξιν τῶν ἀποστόλων) tot geloof zijn gekomen (Ps. 127, *hyp.*),<sup>206</sup>

Het tiende lied onderwijst over de vele vervolgingen van het volk van Christus (τῷ Χριστοῦ λαῶ), en hoe het (volk) alles te boven zal komen, daar zij altijd sterker is dan die haar belagen. Dit zegt hij, omdat er vanaf het begin van de prediking (ἀρχῆς τοῦ κηρύγματος) vervolgingen waren (Ps. 128, *hyp.*),<sup>207</sup>

Het elfde lied bevat een gebed van de getuigen (μαρτύρων) en een onderwijzing tot lofprijzing voor het nieuwe volk (τῷ νέῳ λαῶ). Duidelijk (Σαφῶς) verkondigt hij de op dappere wijze volbrachte verzoening (ἀρετῆς ἰλασμών), welke Christus is. Want over Hem is gezegd: En Hij is de verzoening (ἰλασμός) voor onze zonden (Ps. 129, *hyp.*),<sup>208</sup>

Het twaalfde lied onderwijst hem, die de verzoening waardig geacht is (τὸν καταξιωθέντα τοῦ ἰλασμοῦ), om zich niet te verheffen, vertrouwend op de verbetering van zichzelf, maar nederig te zijn (Ps. 130, *hyp.*),<sup>209</sup>

Het dertiende lied bevat een gebed voor David. Omdat namelijk de verzoening aan allen vergeving van de zonden verschaft (τοῦ γὰρ ἰλασμοῦ πᾶσι προζενούντος ἁμαρτιῶν ἄφεσιν), zo zegt noodzakelijk de profetische Geest (τὸ Πνεῦμα τὸ προφητικόν) met de overigen die gered zijn, over David: Heere, gedenk hem, en geef hem naar zijn zachtmoedigheid. Want zoals hij zelf zachtmoedig was en Saul vergeving gaf voor de onrechtvaardigheden jegens hem, doe Gij zo ook afstand van zijn zonden (οὐτῶ σὺ γὰρ ἄφες τὰς πλημμελείας) (Ps. 131, *hyp.*),<sup>210</sup>

Het veertiende lied maakt, overeenkomstig de verschijning van de Heiland (ἀκολούθως τῇ τοῦ Σωτῆρος ἐπιλάμπει), het door Hem aan de mensen geschonken goed duidelijk (Ps. 132, *hyp.*),<sup>211</sup>

De vijftiende Psalm vermaant hen die onderricht worden in het geloof (τοῖς ἔτι κατηχουμένοις, de catechumenen) om in de Kerk God te loven. Hij noemt ze echter knechten, omdat zij de aanneming tot kinderen nog niet verwaardigd zijn. Heft in de nachten uw handen op naar het heilige. Hij zegt dat zij nog in de nacht staan, omdat zij nog niet de verlichting van de Heilige Geest verwaardigd zijn (μὴ φωτίσματος τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἠξιωμένοις) (Ps. 133, *hyp.*).<sup>212</sup>

Dit overzicht laat zien, dat Athanasius de eerste 7 tredenliederen uitlegt als stadia van de heilshistorie vóór Christus: te beginnen bij de ballingschap van Gods volk in Babylon uitlopend in tredenlied 7 op de terugkeer in de heilige stad Jeruzalem. Dan vormt tredenlied 8 de spilpsalm: daar vindt de overgang plaats naar de verwoesting van de tempel en de vestiging van de Kerk. Vervolgens zijn de volgende 7 tredenliederen geen fasen in de heilshistorie, maar onderdelen van het door Christus gegeven nieuwe leven binnen de Kerk: de vervolgingen, de lofprijzing, de nederigheid, de rijkdom der genade en de plaats der catechumenen. Tredenlied 13 lijkt een enigszins afwijkende plaats in te nemen met haar terugblik op David. Toch past deze trede in feite volledig in het geheel, omdat zij aangeeft hoe de door Christus volbrachte genade die in de Kerk aanwezig is óók van toepassing is op de gelovigen van het O.T. Alles bij elkaar worden de 15 tredenliederen tot een 7-fasige toeleiding

<sup>206</sup> PG 27, 517 B 10-12.

<sup>207</sup> PG 27, 517 C 12-15.

<sup>208</sup> PG 27, 517 D7-11.

<sup>209</sup> PG 27, 520 B 14-C 1.

<sup>210</sup> PG 27, 520 D 1-8.

<sup>211</sup> PG 27, 524 B 2-4.

<sup>212</sup> PG 27, 524 C 14-D 6.

tot de verwerkelijking van de *oikonomia*. En na de aankondiging van de *oikonomia* in trede 8 volgt een 7-tallige ontvouwing van allerlei aspecten van dat door Christus volbrachte heil. Opmerkelijk dat precies het achtste tredenlied, de *octaaf*, het middelpunt en de overgang vormt. Het is onbekend of deze 15 tredenliederen in de liturgie van Kerk en Klooster in Egypte als een eenheid werden gebruikt, maar in de *EP* brengt Athanasius hen wel als zodanig naar voren. De 15 tredenpsalmen vormen een klein psalmboekje in het Psalter, waarin beknopt oudtestamentische heilshistorie en nieuwtestamentisch door Christus volbracht heil in nauwe verbondenheid aan elkaar naar voren worde gebracht. Duidelijk is dus het thema-opschrift ‘tredenlied’ door Athanasius profetisch-christologische verklaard. We kunnen zijn verklaring afzetten tegen de mogelijke verklaringen die naar voren zijn gebracht rondom de uitleg van deze ‘tredenpsalmen’ in de MT. Zo kunnen deze liederen gezien worden als de 15 treden als de weg uit de ballingschap terug naar Jeruzalem (heilshistorische uitleg), of de 15 treden als de treden van het altaar (cultische uitleg), of de 15 treden als de weg van de jaarlijkse processie naar het heiligdom (liturgische uitleg). Ook combinaties hiervan zijn mogelijk. Tot de laatste groep behoort wel Athanasius. Hij heeft duidelijk een heilshistorische uitleg die in het midden uitloopt op de aankondiging van de *oikonomia*. Daarna is zijn uitleg meer ‘cultisch’ in de zin dat hij de Psalmen uitlegt als aanwijzingen voor het leven met God in de *oikonomia*.<sup>213</sup>

Het laatste thema-opschrift dat we noemen is het in Ps. 65 voorkomende ‘over de opstanding’.<sup>214</sup> Athanasius verklaart het hier als volgt:

Hij brengt de roeping der heidenen (τὴν κλήσιν τῶν ἐθνῶν) in de voorliggende Psalm naar voren, en de opstanding van hun zielen die zal geschieden (τὴν ἀνάστασιν τὴν γενησομένην τῶν ψυχῶν αὐτῶν) wordt verkondigd, zoals gezegd is: Die de arme opricht uit de aarde.<sup>215</sup>

Opvallend is, dat Athanasius deze titel niet verklaart met het oog op de opstanding van Christus Zelf, wat geheel voor de hand zou liggen. Daar is maar één verklaring voor: Athanasius laat de titel zijn uitleg krijgen vanuit het geheel van de Psalm. Die gaat over de roeping der volkeren, hun bevrijding van de demonen en hun deel krijgen aan Christus’ heerschappij. Deze inhoud is dan bepalend voor de betekenis van het opschrift.

#### 4.5 Overige opschriften

Aanduidingen van het karakter van een Psalm blijkt Athanasius te nemen in hun voor de hand liggende betekenis. We moeten dan denken aan opschriften zoals ‘een gebed’,<sup>216</sup> ‘een danklied’,<sup>217</sup> ‘halleluja’.<sup>218</sup> Dergelijke aanwijzingen voor het gods-

<sup>213</sup> H.J. Kraus, *Psalmen I*, 17-18.

<sup>214</sup> ἀναστάσεως: deze titel komt niet voor in de zeer oude Codex Sinaiticus (IV-Vde eeuw) en wordt als invoeging gezien vanuit de christelijke periode. A. Rahlfs, *Septuaginta* II, 66, merkt op over dit opschrift: est additamentum christianum docens hunc Ps. iam II. Uel I. saec. die festo resurrectionis cantatum esse, in cuius missa etiam nunc quatuor stichi eius decantantur (Πεντηκοστοριον Romae 1883 editum p. 18).

<sup>215</sup> PG 27, 288 A 9-12.

<sup>216</sup> Προσευχή: Ps. 16; 85; 89; 105.

<sup>217</sup> Εἰς ἐξομολόγησιν: Ps. 99.

<sup>218</sup> Ἀλληλουία: Ps. 104-106; 110-118; 134-135; 145-150.

dienstige leven zijn na het aanbreken van de *oikonomia* gelijk gebleven aan die in het O.T. Daar ligt dan ook geen profetische betekenis in.

In een aantal Psalmen is sprake van de zonen van Kore.<sup>219</sup> Athanasius neemt hen in eerste instantie historisch als een groep zangers rondom David die zingen wat David heeft gecomponeerd. Bijvoorbeeld in Ps. 41, *hyp.*:

De zonen van Kore waren heilige zangers (ἱεροψάλται). Zij zingen echter het lied dat zij van haar componist, namelijk David, hebben ontvangen en verkondigen wat in de laatste tijden (ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν) zal geschieden.<sup>220</sup>

Als historische figuren hebben zij tegelijk een typologische tweede betekenis: evenals David het type is van Christus, zo vormen de zonen van Kore het type van de apostelen. De zonen van Kore zongen het lied dat zij van David kregen, de apostelen verkondigen de boodschap die zij van Christus hebben ontvangen. Zo in Ps. 44, *hyp.*:

De voorliggende Psalm wijdt David aan de Geliefde (τῷ Ἀγαπητῷ), dat is aan Christus.....Hij gedenkt echter ook de zonen van Kore, omdat hij (hun) persoon overbrengt (ἀναπέμπων τὸ πρόσωπον) op de apostelen.<sup>221</sup>

We hebben al eerder gezien, dat Athanasius bij historische gebeurtenissen en/of personen uit de oudtestamentische heilsgeschiedenis op zoek gaat naar hun typologische vervulling binnen de *oikonomia*. Tegelijk zien we in de zojuist geciteerde *hypothesis* van Ps. 44 dat Athanasius deze typologische betekenis ziet als een reeds door David zelf in de Psalm bedoelde betekenis. Als David in de Psalm de zonen van Kore naar voren brengt, dat doet hij dat om hun persoon op de apostelen over te brengen. David als profeet gebruikt dus historische gebeurtenissen en/of personen om (typologisch) te profeteren over gebeurtenissen en/of personen uit de *oikonomia*.

In de LXX komt tweemaal het (uit het Hebreeuws in het Grieks getranscribeerde) opschrift Maeleth voor. Athanasius meent, dat het woord koor of dans betekent<sup>222</sup> en verklaart het dan vanuit de betekenis van de Psalm in haar geheel:

Hij zingt de voorliggende (Psalm) voor het koor (τοῦ χοροῦ) van apostelen en Christus-gelovigen (πιστευσάντων εἰς Χριστόν) die jubelden en verheugd waren. Maeleth betekent koor of dans (χορὸς ἤτοι ξορεία). Noodzakelijk zegt hij de dingen die voor de komst van de Heere gebeuren, om te tonen hoe groot het nut is van de komst van de Heere (τῆς παρουσίας ὠφέλεια) (Ps. 52, *hyp.*);<sup>223</sup>  
Hij weent ook over Jeruzalem, omdat zij is weggefallen van de hoop op Hem. Dit Jeruzalem, of het volk, was eens als een koor (οἶον τις χορὸς), om welke reden het ook Zijn eigendom en erfdeel werd genoemd. Daarom is boven de psalm 'met het

<sup>219</sup> Τοῖς υἱοῖς τοῦ Κορέ : Ps. 41; 42; 44-48; 83; 84; 86; 87.

<sup>220</sup> PG 27, 200 D 10-13.

<sup>221</sup> PG 27, 208 B 2-7.

<sup>222</sup> De betekenis van het opschrift in MT is nauwelijks nog te verklaren, H.J. Kraus, *Psalmen* I, 22. Bij pogingen een herleiding vast te stellen is men enerzijds gekomen tot een melodie-instructie die aangeeft, dat de psalm 'op zwaarmoedige wijze' gezongen moet worden. Anderzijds kwam men tot een verwijzing naar de reidansen in de cultus. Geen van beide zijn met zekerheid te bepalen.

<sup>223</sup> PG 27, 248 C 7-11.

oog op Maeleth' geschreven, dat is voor de dans of het koor (χορείας ἤτοι χοροῦ) (Ps. 87, *hyp.*).<sup>224</sup>

Athanasius neemt het opschrift in zijn direkte betekenis en laat dan de preciese uitleg bepaald worden vanuit de context. Hetzij historisch, hetzij profetisch. Hierbij is de (profetische) toepassing op de apostelen natuurlijk bijna voor de hand liggend, omdat Athanasius de apostelen in de *EP* veelvuldig aanduidt met 'het koor der apostelen'.

#### 4.6 Conclusie

Athanasius beziet bijna alle opschriften als aanwijzingen voor de profetisch-christologische uitleg van de Psalm. Het Psalter is als profetie eschatologisch van karakter, aangelegd op het aanbreken van de *oikonomia*. De opschriften vormen één van de instrumenten om achter de door de profeet bedoelde gebeurtenis of persoon uit de *oikonomia* te komen, al is het opschrift dikwijls niet meer dan aanwijzing dat de betreffende psalm bedoeld is voor het heilsplan. Bij opschriften die een historische gebeurtenis aanduiden geschiedt de toepassing op het heilsplan door die historie typologisch te gebruiken, terwijl bij de andere opschriften de ene profetisch bedoelde betekenis door Athanasius naar voren wordt gebracht.

### 5. Het onderlinge verband van de exegetische instrumenten.

Na de beschrijving van de afzonderlijke exegetische instrumenten rijst als vanzelf de vraag naar hun onderlinge verband, alsook naar de reden waarom Athanasius juist deze instrumenten gebruikt. Het antwoord op deze vragen komt naar voren als gelet wordt op hetgeen Athanasius in zijn uitleg feitelijk doet. We hebben al eerder vastgesteld, dat Athanasius het Psalter benaderd als een profetisch boek (afgezien van de delen die de vroomheid of een historie beschrijven). Vanuit die beschouwing stelt hij vervolgens bij elke Psalm beknopt vast welke persoon uit het heilsplan er in het betreffende vers bedoeld wordt, en op welke gebeurtenis uit het heilsplan zij betrekking heeft. Athanasius is in zijn uitleg van de *EP* a.h.w. bezig om de profetische lens van de Psalm scherp te stellen tot er helder zicht is op de door de profeet voorspelde vervulling van zijn profetie in het heilsplan.

Kenmerkend is dan ook in de *EP* het veelvuldig en voortdurend gebruik van uitdrukkingen als: 'dat is namelijk...'; 'dat is duidelijk...'; 'hij zegt/bedoelt...'; 'dit is...'.<sup>225</sup> Athanasius verklaart de Psalm door kort aan te geven wat de juiste personen, gebeurtenissen, onderwerpen in het heilsplan zijn die passen bij het door de profeet gesproken woord. Deze karakteristiek werpt licht over de keuze van zijn instrumenten alsook over het onderlinge verband ervan. Athanasius kiest die instrumenten die hem antwoord geven op vragen als: wie bedoelt de profeet, welke situatie, welk onderwerp, in welke tijd. Doelt de profeet op Christus, op de apostelen, op de heidenen, op de Joden, op de Kerk, op Judas of op de duivel. Gaat het over de kruisiging of de hemelvaart, over de verkondiging van de apostelen over de gehele wereld, of over de verwerping van Israël. Moet gedacht worden aan de tijd

<sup>224</sup> PG 27, 380 A 2-7.

<sup>225</sup> Uit de overvloed van materiaal geven we hier enkele voorbeelden: δηλονότι, δηλοῖ, φησί, τουτέστι. Verreweg het meest voorkomend is het eenvoudige φησί. Juist dat maakt duidelijk hoe Athanasius voortdurend wil duidelijk maken wat de profeet in zijn profetie wil zeggen.

van Christus' eerste komst of aan die van Zijn tweede komst, of op een heilsperiode vóór Zijn komst. Elk van zijn instrumenten richt zich op een aspekt van de tekst waarin een aanwijzing hiervoor te vinden is: namens wie spreekt de profeet, welke symboolwoorden gebruikt hij en wat betekenen ze, welk genre is hier aan de orde, wat zeggen de opschriften. In deze verklaring van Athanasius' keuze van zijn instrumenten is tevens ook hun onderlinge verband aangegeven: de instrumenten hebben als gemeenschappelijk doel om vanuit de profetie terecht te komen in het door de profeet bedoelde onderdeel van het heilsplan.

Deze belangrijke constatering rondom de exegetische instrumenten van de *EP* krijgt nog meer gewicht als daarbij Athanasius' exegese in zijn dogmatische werken betrokken wordt, omdat dan Athanasius werkwijze in de *EP* blijkt op te komen uit een door Athanasius veelvuldig gebruikte exegetische regel. Door meerdere auteurs is als een belangrijke exegetische regel van Athanasius naar voren gebracht dat hij spreekt over het onderzoeken van 'persoon, tijd en zaak'.<sup>226</sup> Heel duidelijk geformuleerd in *Or.c.Ar.* I.54:

Dit woord moeten we nl. eerst aan een nader onderzoek onderwerpen. Men moet dan zoals dat bij de hele Schrift past en nodig is, ook hier op drie dingen nauwkeurig letten: de tijd waarover de apostel spreekt, de personen waarover hij spreekt, en de zaak met betrekking waartoe hij schreef. Anders zou de lezer zich in de ware zin kunnen vergissen.<sup>227</sup>

Athanasius bespreekt in I.54 de ariane uitleg van Hebreë 1,4 ('Zoveel machtiger geworden als de engelen'). De Arianen gebruikten deze tekst om Christus het eeuwige Zoonschap Gods te ontzeggen. Tegen die uitleg brengt Athanasius bovengenoemde regel in. De uitlegger moet zich ook bij dit apostolische woord afvragen: 'spreekt de apostel hier over Christus naar Zijn goddelijke natuur of naar Zijn menselijke natuur; spreekt hij over Christus vóór de incarnatie of erna, enz.' Om het gewicht van deze exegetische regel nader aan te duiden geeft Athanasius in zijn betoog in het vervolg een voorbeeld van de toepassing van deze regel op een profetische tekst, namelijk Jes. 53: 'Dat wist die leergierige kamerheer ook heel goed toen hij Philippus vroeg: Over wien zegt de profeet dit, over zichzelf of over een

<sup>226</sup> Op het belang van deze exegetische regel van Athanasius is als eerste de aandacht gevestigd door T.E. Pollard, 'The exegesis of scripture and the Arian controversy', *The bulletin of the John Rylands Library* 41 (1985-59), 427-428. Pollard stelt, dat Athanasius met deze regel een zeer groot belang blijkt te hechten aan de context van de betreffende tekst. Vervolgens is deze regel nader onderzocht door H.J. Sieben, *Studien*, 240-246, alsook in zijn 'Herméneutique athanasienne', in: C. Kannengiesser, *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Parijs 1974, 197-205. Sieben laat zien hoe deze regel in zekere zin te vinden is bij Tertullianus en Origenes en verwijst ook naar mogelijke oorsprong in de Rethorica. Tenslotte is deze regel bij Athanasius besproken door C.G. Stead, 'Athanasius als Exeget', in: J. van Oort und U. Wickert (ed.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, 181-183. Stead typeert de regel van Athanasius zeer kritisch als middel om "die arianischen Bibelauslegung zu entkräften, d.h. den Befund der Schrift mit der kirchlichen Doktrin der Menschwerdung in Einklang zu bringen". Uit het vervolg van onze studie zal blijken, dat o.i. Stead met deze typering Athanasius' bedoeling en omgaan met deze regel tekort doet. Zie hierover ook E.P. Meijering, *Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer* I, 130-131.

<sup>227</sup> PG 25, 124 B 8-15: τοῦτο γὰρ ἐξετάσαι πρῶτον ἀναγκαῖον δεῖ δὲ, ὡς ἐπὶ πάσης τῆς θείας Γραφῆς προσήκει ποιεῖν, καὶ ἀναγκαῖόν ἐστιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα, καθ' ὃν εἶπεν ὁ Ἀπόστολος καιρὸν, καὶ τὸ πρόσωπον, καὶ τὸ πρᾶγμα, διόπερ ἔγραψε, πιστῶς ἐκλαμβάνειν, ἵνα μὴ παρὰ ταῦτα ἢ καὶ παρ' ἕτερον τι τούτων ἀγνοῶν ὁ ἀναγινώσκων ἔξω τῆς ἀλητινῆς διανοίας γένηται.

ander? Want hij was bang zich in de ware zin te vergissen door de passage op de verkeerde persoon te betrekken'.<sup>228</sup> Hier zien we hoe Athanasius deze exegetische regel ook gebruikt bij profetische teksten om de juiste persoon, zaak, tijd te achterhalen waarop de profeet doelt. Ook op andere plaatsen brengt Athanasius deze regel naar voren. Zo in *De Decretis* 14: 'En deze betekenis die in de (goddelijke) woorden ligt zal zeker gevonden worden door degene die de studie niet als bijzaak beschouwt, maar zoekt naar de tijd en de personen en het gebruik van het geschrevene en zo het bestudeerde onderscheidt en doordenkt'.<sup>229</sup> Opmerkelijk is het verschil met *Or.c.Ar.I.54*: daar is sprake van 'persoon' (πρόσωπον), hier van 'personen' (πρόσωπα); daar is sprake van 'handeling' (πράγμα), hier van 'gebruik' (χρεία). Dit geeft al aan, dat de drieslag niet een geheel vaststaande formule is. Die indruk wordt versterkt als blijkt, dat Athanasius ook soms twee elementen kan noemen. Zo in *Or.c.Ar.II.7*: 'Het is noodzakelijk om op grond hiervan de onzinnigheid van de kettters aan het licht te brengen, indien wij vooral rekening houden met de tijd (τὸν καιρὸν) en het gebruik (τὴν χρείαν), zoals wij in het voorgaande hebben gezegd'.<sup>230</sup> En in *Or.c.Ar.II.8*: 'Deze betekenis nu, de tijd (τὸν καιρὸν) waarop het woord slaat en de persoon (τὸ πρόσωπον), kan de apostel zelf die ook schreef 'getrouw zijnde aan Hem die hem geschapen heeft', ruim voldoende verklaren, als we het voorgaande erbij nemen'.<sup>231</sup>

Duidelijk is uit dit alles, dat Athanasius deze aspecten van tijd, persoon en zaak altijd in het achterhoofd heeft en ze van zeer groot belang acht voor een juiste Schriftuitleg. Met zoveel woorden spreekt hij dit ook uit voor de Schriftuitleg in het algemeen in *Or.c.Ar I.54*, waar hij zegt dat deze regel voor de uitleg van de gehele Schrift passend en nodig is (ἐπι πάσης τῆς θείας Γραφῆς προσήκει ποιεῖν, καὶ ἀναγκαῖόν ἐστιν). Vermeldenswaard is daarbij wel dat hij de regel ook gebruikt voor de uitleg van teksten buiten de Schrift. Zo blijkt teminste uit Athanasius' bespreking van een brief van zijn voorganger Dionysius. Die brief werd door de Ariënen gebruikt om de voorganger van Athanasius postuum aan hun zijde te krijgen en daarmee Athanasius positie te verzwakken. Voor de juiste uitleg van de betreffende passage brengt Athanasius naar voren (*De. Sent. Dion. 4*):

Maar indien de gelegenheid van tijd en persoon (καιροῦ καὶ προσώπου) hem aandreef deze dingen te schrijven, maar hij ook andere brieven schreef waarin hij zichzelf verdedigde over de dingen waarvan hij werd verdacht, moesten zij ook niet voorbijgaan aan de oorzaken en daardoor onbezonnen een verwijt aanvoeren tegen de man, opdat zij niet schijnen alleen te jagen op uitdrukkingen/woorden, maar voorbij gaan aan de waarheid in de andere brieven.<sup>232</sup>

<sup>228</sup> PG 25, 124 B 15-C 5: Τοῦτο γὰρ καὶ ὁ φιλομαθὴς εὐνοῦχος ἐκεῖνος εἰδὼς, παρεκάλει τὸν Φίλιππον λέγων Δέομαί σου, περὶ τίνος ὁ προφήτης λέγει τοῦτο; περὶ ἑαυτοῦ, ἢ περὶ ἑτέρου τινός; Ἐφοβεῖτο γὰρ μὴ, παρὰ πρόσωπον ἐκλαβὼν τὴν ἀνάγνωσιν, πλανηθῆ τῆς ὀρθῆς διανοίας.

<sup>229</sup> Opitz, 12 B 1-3: τὴν δὲ διάνοιαν ταύτην εὐρήσει καλῶς ἐν τοῖς λόγοις κειμένην ὁ μὴ πάρεργον ἠγούμενος τὴν ἀνάγνωσιν, ἀλλὰ καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὰ πρόσωπα καὶ τὴν χρείαν τῶν γεγραμμένων ἐρευνῶν καὶ οὕτω τὰ ἀνάγνωσματα διακρίνων καὶ διανοούμενος.

<sup>230</sup> PG 25, 160 C 2-5: ἀναγκαῖον καὶ ἐξ αὐτῆς δεῖξει τῶν αἰρετικῶν τὴν ἀλογίαν, ἐὰν μάλιστα, ὡς ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἰρήκαμεν, καὶ τοῦτου τὸν καιρὸν καὶ τὴν χρείαν λάβοιμεν.

<sup>231</sup> PG 25 164 B 3-7: τὴν δὲ τοιαύτην διάνοιαν καὶ τὸν καιρὸν, καὶ τὸ πρόσωπον, αὐτὸς ὁ Ἀπόστολος ὁ καὶ γράψας, πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτὸν, δηλῶσαι μᾶλλον ἰκανός ἐστιν, ἐὰν τὰ ἔμπροσθεν λάβοιμεν.

<sup>232</sup> Opitz, 49 B 2-6: εἰ δὲ καιροῦ καὶ προσώπου πρόφασις εἴλικυεν αὐτὸν τοιαῦτα γράψαι, ἔγραψε δὲ πάλιν καὶ ἄλλας ἐπιστολάς ἀπολογούμενος περὶ ὧν ὑπωπεύθη, ἔδει πάλιν αὐτοὺς μὴ ἀφέντας τὰ



Deze passage geeft reden te denken, dat Athanasius het letten op persoon, zaak, tijd bij elke tekst, binnen en buiten de Schrift, in het achterhoofd had. Zij was voor hem het middel bij uitstek om tot de juiste betekenis van de betreffende tekst te komen. Door te letten op persoon, zaak en tijd wordt de tekst verbonden aan de werkelijkheid waarheen de tekst verwijst en gebruik je de tekst niet om je eigen inzicht naar voren te brengen. Hierbij kan de werkelijkheid waarheen de tekst verwijst telkens anders zijn, maar de regel om naar persoon, zaak en tijd te vragen blijft hetzelfde. In het geval van de brief van Dionysius is de werkelijkheid waarheen de tekst verwijst de beschuldiging van Sabellianisme die tegen Dionysius was ingebracht en waarop hij moest reageren. In het geval van de door de Arianen verkeerd uitgelegde schriftteksten is de werkelijkheid waarheen die teksten verwijzen het feit dat Christus zowel waarachtig mens was alsook waarachtig God. In het geval van de profetische teksten in de *EP* is de werkelijkheid waarheen de Psalmen verwijzen het in Christus verwerkelijkt heilsplan van God waarin alle profetie haar vervulling vindt. In al deze gevallen legt Athanasius de koppeling van de tekst naar de werkelijkheid waarheen zij verwijst door te vragen naar persoon, zaak en tijd: naar welke personen verwijst de tekst, om welke gebeurtenis of zaak gaat het, in welke tijd speelt het.

Waar komt deze exegetische regel vandaan? Hij is in ieder geval ook te vinden bij Tertullianus, Clemens en Origenes. Tertullianus zegt: ‘Wel kunnen wij zeggen, dat zij, rekening houdend met tijd, personen en zaken, bepaalde dingen afkeurden, die zij zelf, eveneens rekening houdend met tijd, personen en zaken, soms meenden te mogen doen. Het is als wanneer ook Petrus Paulus zou berispt hebben, omdat hij zelf Timotheüs besneed, hoewel hij tegelijk de besnijdenis verbood’.<sup>233</sup> Hier wordt een bepaalde uitspraak voor haar juiste betekenis gebracht in verband met persoon, tijd en omstandigheden toen de uitspraak werd gedaan. Ook hier dient de regel om de juiste werkelijkheid die bij het woord past aan te geven, maar ze is niet direkt als regel voor de Schriftuitleg naar voren gebracht. We hebben hier meer te maken met het gebruik van de regel zoals Athanasius dat doet in zijn bespreking van de brief van Dionysius.

Bij Clemens is de regel, in wisselende bewoordingen, vooral te vinden met het oog op praktische zaken. In *Paedagogos* 2.14.4 schrijft hij: ‘Indien het voor alles ten behoeve van de mensen is, dat alles is geschapen, toch is het niet voor allen goed het te gebruiken, en ook niet altijd. Want ook de gelegenheid, en de tijd en de wijze en het waarom geven aan de leerling niet weinig in wat nuttig is’.<sup>234</sup> En in *Paed.* 2.43.2 schrijft hij over de werking van het woord in de gelovigen: ‘Want dit woord past zich aan en maakt zich gelijkvormig aan gelegenheden, personen, plaatsen’.<sup>235</sup>

---

αἴτια φθόνον ἐπάγειν τῷ ἀνδρὶ προπετῶς, ἵνα μὴ δόξῃσι λεξείδια μὲν μόνον θηρᾶν, παραπέμπεσθαι δὲ τὴν ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιστολαῖς ἀλήθειαν.

<sup>233</sup> *De Praescriptione* xxiv, 3 (ed. R.F. Refoulé en P. de Labriolle, Tertullien. Traité de la prescription contra les Hérétiques, Sources Chrétiennes 46, 120): Adeo pro temporibus et personis et causis quaedam reprehendant, in quae et ipsi aequae pro temporibus et personis et causis committebant, quemadmodum si et Petrus reprehenderet Paulum quod prohibens circumcisionem circumcideret ipse Timotheum.

<sup>234</sup> Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα ἕνεκεν τῶν ἀνθρώπων ἐγένετο τὰ πάντα, ἀλλ’ οὐ πάσι χρῆσθαι καλόν, ἀλλ’ οὐδὲ ἀεί. Καὶ γὰρ καὶ ὁ καρὸς καὶ ὁ χρόνος καὶ ὁ τρόπος καὶ τὸ πρὸς τί οὐκ ὀλιγὴν τῷ παιδαγωγουμένῳ πρὸς τὸ λυσιτελεῖς ἐνδίδῳσι ῥοπήν (ed. H.I. Marrou en M. Harl, *Le Pedagogue* II, Sources Chrétiennes 108, Parijs 1965, 36).

<sup>235</sup> Ὁ δὲ λόγος οὗτος συναρμόζεται καὶ συσχηματίζεται καιροῖς, προσώποις, τόποις (ibid., 95).

We noemen ook *Stromateis* 2.137.3. Clemens schrijft aangaande het huwelijk: ‘Want het is niet voor een ieder om te trouwen, ook niet voor elke tijd, maar er is een tijd waarop het past, en een persoon aan wie het past, en een leeftijd tot welke het past’.<sup>236</sup>

Origenes noemt de regel in de volgende woorden, waar hij Joh.4, 24 bespreekt (*De Principiis* I, 1,4): ‘Laten wij onderzoeken, wanneer onze Heiland dat gezegd heeft, of tot wie het werd gezegd of in welke (omstandigheid)’.<sup>237</sup> Hier komt de regel naar voren in zijn vraagvorm: wie, wat wanneer. Ten opzichte van Tertullianus en Clemens met het verschil, dat de regel hier expliciet voor de exegeese wordt aangewend.

Voor de herkomst van deze regel is door meerdere auteurs gewezen op de handboeken voor de retorica.<sup>238</sup> Wat betreft Alexandrië is dan vooral het handboek van Aelius Theonos<sup>239</sup> van belang. Theonos, die waarschijnlijk leefde in de eerste eeuw na Chr.,<sup>240</sup> noemt bij het onderdeel ‘verhaal’ (διήγημα) de volgende zes elementen waaruit een verhaal opgebouwd moet zijn: de persoon (één of meerdere), de zaak die door de persoon verricht is, de plaats waar de zaak is verricht, de tijd waarop het is verricht, de wijze waarop is gehandeld, en als zesde de reden van dit alles.<sup>241</sup> Deze zes elementen (persoon, zaak, plaats, tijd, wijze, oorzaak), vormen tezamen de bouwstenen waaruit de handeling of gebeurtenis is opgebouwd welke door het verhaal beschreven wordt. Theonos leert de beginnende retor om bij het opstellen van zijn rede te letten op al deze elementen, opdat het verhaal op preciese wijze de betreffende gebeurtenis beschrijft. Toegepast in de exegeese dienen deze zes elementen om de bouwstenen van de in de tekst beschreven gebeurtenis op het spoor te kunnen komen en zo achter de beschreven gebeurtenis zelf. Terwijl de zes elementen in de retorica dienen om een tekst op te bouwen en zo een gebeurtenis precies te

<sup>236</sup> οὐτε γὰρ παντὶ γαμητέον οὐτε πάντοτε, ἀλλὰ καὶ χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καθήκει, καὶ πρόσωπον ᾧ προσήκει, καὶ ἡλικία μέχρι τίνος (ed. P.Th. Camelot en C. Mondésert, *Les Stromates* II, Sources Chrétiennes 38, Parijs 1854, 138).

<sup>237</sup> Gōrgemanns/Karpp 105: Interrogemus namque quando ista dixerit salvator noster vel apud quem vel cum quid quaeretur.

<sup>238</sup> H.J. Sieben, *Psalterbenutzung*, 243-244; G.C. Stead, ‘Rhetorical method in Athanasius’, *Vigiliae Christianae* 30 (1976), 122-124.

<sup>239</sup> L. Spengel, *Rhetores Graeci* II, Leipzig 1854, herdr. Frankfurt am Main, 1966, 57-130. Dit handboek van Theonos behoort tot de zgn. progymnasmata (Προγυμνάσματα). Deze progymnasmata waren bestemd voor hen die gevorderd waren in het grammatica-onderwijs en nog aan het begin stonden van het retorica-onderwijs. Naast de progymnasmata van Theonos zijn uit de eerste eeuwen n. Chr. ook bekend die van Hermogenes (Spengel, id. 1-18), en van Aphthonius (Spengel, id. 19-56). Zie over de indeling van de progymnasmata G.A. Kennedy, *Greek rhetoric under christian emperors*, Princeton 1983, 25-26, 54-70.

<sup>240</sup> Kennedy, id., 56-57.

<sup>241</sup> Spengel II, 78, 16-20: στοιχεῖα δὲ τῆς διηγήσεως εἰσιν ἕξ, τὸ τε πρόσωπον, εἴτε ἐν εἴῃ εἴτε πλείω, καὶ τὸ πρᾶγμα τὸ προχθὲν ὑπὸ τοῦ προσώπου, καὶ ὁ τόπος ἐν ᾧ ἡ πράξις, καὶ ὁ χρόνος καθ’ ὃν ἡ πράξις, καὶ ὁ τρόπος τῆς πράξεως, καὶ ἕκτον ἢ τούτων αἰτία. Deze 6 elementen zijn afgeleid van Aristoteles’ categorieën, G.A. Kennedy, *Greek rhetoric*, 61. Aristoteles onderscheidde 10 categorieën: οὐσία (wezen of substantie); πόσον (hoe groot, kwantiteit); ποῖον (hoedanig, kwaliteit); πρὸς τί (ten aanzien van, relatie); ποῦ (waar, plaats); πότε (wanneer, tijd); κείσθαι (liggen, situatie); ἔχειν (hebben); ποιεῖν (maken); πάσχειν (ondergaan). Middels deze categorieën wilde Aristoteles de onderscheiden aspecten van de werkelijkheid aangeven: ‘Im Sinne einer deskriptiven Ontologie buchstabiert sie (die Kategorienlehre) die Mehrdeutigkeit des Seienden und mit ihr den Reichtum der Realität aus. In ihrer konstruktiven Leistung stellen die Kategorien ads möglichst vollständige Inventar der gesamten Realität auf’, O. Höffe, *Aristoteles*, München 1996, 163-168.

beschrijven, dienen ze in de exegese om een tekst binnen te kunnen dringen en zo achter de beschreven gebeurtenis te komen. Anders gezegd: in de retorica dienen de zes elementen om de gebeurtenis goed vast te leggen tot een tekst, in de exegese dienen ze om vanuit de tekst tot de juiste gebeurtenis te komen. Maar het verbindende is dat het in beide gevallen om de belangrijke aspecten van een gebeurtenis gaat.

De vraag of Athanasius het gebruik van de regel ‘persoon, zaak, tijd’ uit de retoricahandboeken heeft of van Origenes en andere christelijke auteurs vóór hem, is moeilijk te beantwoorden. In ieder geval was hij zeer vertrouwd met de werken van Origenes, maar door zijn vorming in de Alexandrijnse traditie was hij hoogstwaarschijnlijk ook in aanraking gebracht met de retoricahandboeken zoals in de hellenistische cultuur van Alexandrië gebruikelijk.<sup>242</sup> Daarom kunnen wij beide mogelijkheden open laten,<sup>243</sup> waarbij wellicht Origenes het spoor heeft uitgezet om aan de hand van de elementen van het δὴνημα de Schrifttekst te benaderen. Middels die elementen leert de uitlegger zoeken naar die aspecten van een bepaalde gebeurtenis die de inhoud vormt van de betreffende schrifttekst. Bij Athanasius is wel als verdergaande ontwikkeling op te merken, dat hij deze regel enkele keren expliciet naar voren brengt als exegetische regel; vervolgens dat hij deze regel als een belangrijk instrument gebruik om de exegese van de Arianen te ontcrachten; tenslotte dat hij in zijn eigen exegese van het Psalter de uitleg beperkt houdt tot een beantwoording van de vragen: welke persoon wordt bedoeld, welke gebeurtenis is aan de orde, op welke tijd heeft het betrekking. In de retorica dienden deze elementen om werkelijkheidsaspecten boven tafel te krijgen. Zo ook bij Athanasius, maar dan de werkelijkheidsaspecten van de vervulling zoals die door de profeet bedoeld was. Zo wordt deze regel uit de retorica geheel gebruikt en afhankelijk gemaakt van het eigen karakter van de psaltertekst als profetie. Anders gezegd: het theologische karakter van de tekst als profetie bepaalt de wijze van toepassing van deze retorische regel. Daarbij blijft dan wel het feit staan, dat bij Athanasius nergens de zes elementen compleet worden genoemd. En dat dat bij Tertullianus, Clemens en Origenes evenmin het geval is. Tertullianus noemt: ‘tijd, personen, zaken’; Clemens noemt: ‘gelegenheid, tijd, wijze, redenen’, ‘gelegenheid, personen, plaatsen’ en ‘personen, tijd’; Origenes noemt: ‘tijd, persoon, zaak’; Athanasius noemt: ‘tijd, persoon, zaak’, ‘tijd, persoon, gebruik’, ‘tijd, persoon (2x)’, en ‘tijd, zaak’. Er is dus zeker geen vaststaande formule aan te wijzen, maar wel een nadrukkelijk gebruik van de regel om op soms wisselende aspecten te letten. Het wekt de indruk, dat de betreffende

<sup>242</sup> Zie over het onderwijs in Alexandrië R.W. Smith, *The art of rhetoric in Alexandria. Its theory and practice in the ancient world*, Den Haag 1974, 108-155. Zie voor Athanasius’ eigen vorming E.P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius*, 116-117.

<sup>243</sup> Zie voor een algemene bespreking van de verhouding van Athanasius’ geschriften tot de retorica: R.W. Smith, *The art of rhetoric in Alexandria*, 100-107; G.C. Stead, ‘Rhetorical method in Athanasius’, *Vigiliae Christianae* 30 (1976), 121-137; G.A. Kennedy, *Greek rhetoric*, 208-212. Stead geeft een overvloed aan materiaal waaruit blijkt, dat retorische regels veelvuldig in Athanasius’ werken getraceerd kunnen worden. Stead wijst er ook op, dat Athanasius deze retorische regels kan hebben verkregen door nauwgezette bestudering van christelijke schrijvers zoals Irenaeus, Origenes en Eusebius. Tegelijk laat hij de mogelijkheid open dat Athanasius een eigen filosofische en retorische vorming heeft gehad (120). Gregorius van Nazianze verklaart in zijn *Oratio*, 6, dat Athanasius een filosofische opleiding heeft gehad. Daartoe behoorde in ieder geval ook de rethorica. Onduidelijk is of de catechetenschool van Alexandrië een plaats heeft gehad in deze vorming van Athanasius.

schrijvers die aspecten met name noemen die op dat moment voor hen van het grootste belang zijn.<sup>244</sup>

Het gebruik van binnen de rethorica geformuleerde regels wordt nog onderstreept in de *EP* door de aanwezigheid van een zgn. ὑπόθεσις boven de uitleg van de Psalm. Het verschijnsel van een θέσις/ ὑπόθεσις is in alle retorische progymnasmata terug te vinden. Zij houdt een onderzoek in naar de zaak/de gebeurtenis die aan de orde is en waarover gesproken zal worden.<sup>245</sup> Het onderscheid tussen een θέσις en een ὑπόθεσις is, dat bij een ὑπόθεσις ook omstandigheden zoals persoon, zaak, oorzaak genoemd worden en deze bij een θέσις worden weggelaten.<sup>246</sup> Het verschijnsel van de ὑπόθεσις vinden we al bij Eusebius in zijn psalmencommentaar.<sup>247</sup> Het verschil is wel, dat bij Eusebius de *hypotheses* voorafgaand aan enkele ‘blokken’ Psalmen (72-82 en 119-134) gegroepeerd staan, terwijl ze bij Athanasius vrijwel bij iedere Psalm afzonderlijk voorkomen aan het begin van de uitleg. Dit wijst op een meer systematische toepassing.

Vanuit het bovenstaande is duidelijk, dat de vorm van de *EP* mede bepaald is door beginselen uit de rethorica: het plaatsen van een *hypothesis* boven de uitleg van iedere Psalm en het benaderen van de tekst met de punten die binnen het διήγημα - schema een plaats hebben: persoon, zaak, tijd. Het eigene van Athanasius in de *EP* is het feit dat hij zijn uitleg beperkt tot deze tekstbenadering. Tevens kan deze beperking tot de uit de rethorica ontvangen vraagstelling ook als gedeeltelijke verklaring worden gezien voor de beknoptheid van de *EP*. Als we hierbij betrekken dat Athanasius bij de prosopologie gebruik maakt van het Stoïsche Homerus-onderzoek en het neoplatoonse Dialogen-onderzoek, alsook aspecten uit de tragedie (‘het koor’), dan is duidelijk dat Athanasius, hetzij vanuit eigen klassieke vorming, hetzij via Clemens en Origenes, hetzij door een combinatie van beiden, in zijn exegetisch werk volop gebruik heeft gemaakt van de klassieke en in christelijke kring verwerkte en in dienst van de Schriftuitleg genomen Alexandrijnse wetenschappelijke instrumenten. Deze instrumenten dienden om het Psalter als profetie zo uit te leggen dat de in de Psalm bedoelde ‘persoon, zaak, en tijd’ in het heilsplan konden worden opgespoord.

<sup>244</sup> Theonos noemt de mogelijkheid van een verhaal, dat niet alle zes aspecten bevat. Zo'n verhaal beschouwt hij als deficiënt ten opzichte van een voltooid -uit zes elementen opgebouwd- verhaal (Spengel II, 78, 20-24: τούτων δὲ ὄντων τῶν ἀνωτάτω στοιχείων, ἐξ ὧν συμπληροῦται ἡ τελεία διήγησις, ἐξ ἀπάντων αὐτῶν καὶ τῶν συνεδρευόντων αὐτοῖς συνέστηκεν, ἐλλιπὴς δὲ ἐστὶν ἢ τινος τούτων ἐπιδέουσα).

<sup>245</sup> Aphthonius (Spengel II, 49, 14-15): θέσις ἐστὶν ἐπίσκεψις λογικὴ θεωρουμένου τινὸς πράγματος. Zie ook G. A. Kennedy, *Greek rhetoric under christian emperors*, 65.

<sup>246</sup> Aphthonius (Spengel II, 49, 22-24): διενήνοχε δὲ θέσις ὑποθέσεως, τῷ τὴν μὲν ὑπόθεσιν ἔχειν περίστασιν, τὴν δὲ θέσιν ἀπερίστατον εἶναι.

<sup>247</sup> Van Eusebius zijn bekend: 11 *hypotheses* op de Psalmen van Asaf (Ps.72-82) en 15 op de Trappenpsalmen (Ps.119-133). Deze zijn in twee groepen bijeen gezet als een inleiding op de betreffende Psalmen. Zie G. Mercati, *L'ultima parte perduta del Commentario d'Eusebio Cesariense ai Salmi*, Opera minori II, Studi e testi 77, Città del Vaticano 1937, 59-60; M.-J. Rondeau, 'Une nouvelle preuve de l'influence littéraire d'Eusèbe de Césarée sur Athanase', *Recherches de Science Religieuse* 56 (1968), 394-398; G.M. Vian, 'Il <De Psalmorum titulis>: l'esegesi di Atanasio tra Eusebio e Cirillo', *Orpheus* 12 (1991), 94-95.

# Vergelijkende analyse van de psalmuitleg

In deze analyse zal per Psalm worden aangegeven hoe Athanasius zijn exegese voltrekt, alsook wat het theologisch resultaat is, terwijl op gewichtige punten een vergelijking wordt gemaakt met de exegese van Origenes en Eusebius om zo Athanasius' plaats in de Alexandrijnse exegetische en theologische traditie precieser vast te kunnen stellen.<sup>1</sup> Waar het gebruik van bepaalde woorden en uitdrukkingen daartoe aanleiding geeft worden ook vergelijkingen met andere geschriften van Athanasius gemaakt. We hebben de Psalmen hierbij geïnclassificeerd naar de wijze waarop Athanasius hen uitlegt.<sup>2</sup> Deze indeling is niet altijd overtuigend omdat in een afzonderlijke Psalm soms verschillende aspecten van toepassing zijn. We geven hieronder eerst een overzicht van de rubrieken met een weergave van de Psalmen die onder die betreffende rubriek vallen.

### 1. Psalmen waarin de dichter spreekt namens een persoon uit het heilsplan

- 1.1 In de persoon van Christus: Ps. 15; 21; 40; 54; 77; 87; 108.
- 1.2 In de persoon van de apostelen: Ps. 18; 19; 45; 46; 48; 53; 63; 65; 66; 70; 75; 110; 111; 143; 144; 145; 146; 147; 148.
- 1.3 In de persoon van de Kerk/de gelovige: Ps. 5; 16; 22; 24; 25; 27; 55; 60; 102; 114; 115; 118; 139.
- 1.4 In de persoon van Israël: Ps. 41; 42; 43; 78; 82; 89; 101; 136.
- 1.5 In de persoon van de mensheid: Ps. 3; 9; 56; 69; 140; 141; 142.
- 1.6 In de persoon van meerderen: Ps. 34; 39; 47; 49; 59; 64; 68; 74; 84; 88; 90; 94; 105; 113.
- 1.7 In de persoon van Davids vrienden: Ps. 20.

### 2. Psalmen waarin de dichter spreekt tot een persoon uit het heilsplan

- 2.1 Tot de apostelen: Ps. 28; 104; 149.
- 2.2 Tot de kerk en de volkeren: Ps. 32; 36; 80; 97; 99; 112; 116; 134; 135.
- 2.3 Tot Israël: Ps. 81.
- 2.4 Tot de mensheid: Ps. 61; 150.
- 2.5 Tot meerderen: Ps. 44; 51; 95; 117.

---

<sup>1</sup> Voor wat betreft Origenes' psalmuitleg hebben we gebruik gemaakt van de fragmenten die zijn overgebleven van zijn *Selecta in Psalmos* (PG 13, 1053-1686). Zie M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, I. *Patres antenicaeni*, Turnhout 1983, 149-154 en P. Nautin, *Origène Sa vie et son oeuvre*. Parijs 1977, 201-292. Van Eusebius gebruiken we zijn *Commentaria in Psalmos* (PG 23). Hiervan is Ps. 51-95 geheel bruikbaar, Ps. 1-50 vrij goed, Ps. 95-100 nauwelijks. Zie J.M. Rondeau, 'Une nouvelle preuve', *Recherches de Science Religieuse* 56 (1968), 390-391. Om die reden hebben we ervoor gekozen het vergelijkende aspect tussen Athanasius, Origenes en Eusebius te beperken tot Ps. 1-95.

<sup>2</sup> Voor de manier van classificatie hebben we gebruik gemaakt van Sieben, *Psalterbenutzung*, 164-198.

3. De Psalmen waarin de dichter profeteert over het heilsplan

3.1 Profetie over Christus: Ps. 1; 2; 71; 98; 107; 109.

3.2 Profetie over de Kerk en de volkeren: Ps. 8; 83; 86; 92; 96; 106; 137.

3.3 Profetie over Israël: Ps. 11; 57; 58; 73; 76; 79.

3.4 Profetie over het heilsplan (algemeen): Ps. 13; 17; 35; 52; 67; 91.

4. Psalmen voor het gebed, het christelijk leven en de boetvaardigheid: Ps. 4; 6; 7; 10; 12; 14; 23; 26; 29; 30; 31; 33; 37; 38; 50; 62; 85; 100.

5. Psalmen over de schepping en de voorzienigheid: Ps. 73; 93; 103; 138.

6. Psalmen over de heilsgeschiedenis: Ps. 119 t/m 133.

Na de bespreking per Psalm zal een afsluitende evaluatie gegeven worden van de verhouding van de *Expositiones in Psalmos* tot enerzijds Eusebius' *Commentaria in Psalmos* en anderzijds Athanasius' overige geschriften.

## 1. Psalmen waarin de dichter spreekt namens een persoon uit het heilsplan

### 1.1 De psalmdichter spreekt in de persoon van Christus

*Psalm 15*: Deze Psalm heeft in het N.T. een belangrijke plaats en Athanasius geeft haar een wat uitvoeriger verklaring, waarbij hij zich op Petrus beroept voor zijn stelling dat David de Psalm in de persoon van Christus zingt.<sup>3</sup> Omdat daarmee direct vragen rijzen rondom allerlei gebeden in deze Psalm waarin het menselijke en ook hulpbehoevende van de bidder sterk naar voren komt, onderscheidt Athanasius hier in zijn uitleg verschillende malen Christus als God en als mens. Bij Vs. 8 ('Ik zag de Heere altijd voor mijn aangezicht, want Hij is aan Mijn rechterhand, opdat ik niet wankele') zegt hij: Opgevat als God (καθὸ μὲν νοεῖται Θεός) is Christus degene die alle dingen draagt, als mens geworden (καθὸ δὲ γέγονεν ἄνθρωπος) kan het passen (πρέπει) om van Hem te zeggen dat de Heere aan zijn rechterhand is. Overal vormt Hij zich naar de maat van de mensheid (τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις), en voor hetgeen past (πρέπον) bij de ontleding schaaft Hij zich niet vanwege de *oikonomia*.<sup>4</sup>

We zien Athanasius ditzelfde onderscheid maken bij zijn exegese in de *Or.c.Ar.* Uit de vele voorbeelden noemen we *Or.c.Ar.* III.42-46, waar hij de tekst 'Maar van die dag of van dat uur weet niemand, ook niet de engelen, ook niet de Zoon' (Mark. 13,32) bespreekt. Telkens komt dan de tegenstelling naar voren van Christus als God die het wel weet, als mens die het niet weet (εἰδὼς ὡς Θεός, ἄγνωεῖ σαρκικῶς, ὡς ἄνθρωπος οὐκ οἶδε· θεϊκῶς δὲ οἶδε).<sup>5</sup> Ook in *Or.c.Ar.* III.35: Als wij in de Schrift lezen, dat Christus op goddelijke wijze (θεϊκῶς) iets zegt of doet door Zijn lichaam als werktuig, doet Hij dat als God (Θεός ὢν); als we zien, dat hij op menselijke wijze (ἀνθρωπίνως) spreekt of lijdt, dan is het als mens geworden

<sup>3</sup> PG 27, 100 D 1: ἐκ προσώπου τοῦ Χριστοῦ.

<sup>4</sup> PG 27, 104 D 7-101 A 2.

<sup>5</sup> PG 26, 416 A 5 en 421 A 3-4. Zie over dit punt E.P. Meijering, *Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer II*, 187-201.

(γέγονεν ἄνθρωπος) dat Hij dat doet.<sup>6</sup> Deze regel zien we Athanasius evenzeer in de *EP* gebruiken precies op het moment dat er op profetische wijze woorden in Christus' mond gelegd worden die getuigen van zwakheid en hulpbehoevendheid.

Als mens is Christus tevens verbonden met de mensheid. In de uitleg zien we dan twee 'lagen' optreden: eerst spreekt David in de persoon van Christus, vervolgens spreekt Christus in de persoon van de mensheid. Daardoor wordt de gehele Psalm een gebed van Christus als mensgeworden Verlosser die namens de gelovigen bidt tot de Vader. Bijvoorbeeld in vs. 1 ('Bewaar mij, o Heere, want op u heb ik gehoopt'): Deze woorden richt Christus tot God namens ons, daar Hij de gemeenschappelijke persoon van de mensheid heeft aangenomen in het heilsplan.<sup>7</sup> Bij Origenes en Eusebius ontbreekt deze gedachte van Christus die spreekt in de persoon van de mensheid en daarmee ook de soteriologische spits die Athanasius' uitleg kenmerkt. Deze spits zien we eveneens bij vs. 8 ('Ik zag de Heere te allen tijde voor mij'): 'Onze natuur wordt in Christus een hoge eer waardig gekeurd. Hoe wij voor het aangezicht van de Vader gebracht worden, terwijl wij wegens de overtreding in Adam verstoten waren'. Aan het slot keert het nogmaals terug (vs. 11: 'Gij hebt mij de wegen des levens bekend gemaakt'): 'Hij heeft de persoon van de mensheid (ὁ τῆς ἀνθρωπότητος πρόσωπον) aangenomen en spreekt deze woorden als één van ons geworden (ὡς καθ' ἡμᾶς γεγωνῶς), terwijl de woorden meer ons passen dan Hem, in zoverre Hij als God wordt opgevat (καθὸ νοεῖται Θεός).<sup>8</sup> Binnen dit kader volgt de uitleg van de symbool-woorden. 'Uw rechterhand' (vs. 11b) is Christus. Als sprake is van 'mijn goed dat U niet nodig hebt' (vs. 2), dan slaat dat op de volgens de wet gebrachte offers, die wel goed waren, maar toch worden zij door het geloof opgeheven.<sup>9</sup> 'De heiligen in Zijn land' (vs. 3): 'Zijn land is het land van Christus, de Kerk, 'heiligen' zijn degenen die in de Geest geheiligd zijn.

Zie ook *Or.c.Ar.* III.24: 'Wij echter zijn zonder de Geest vreemd aan God en ver van Hem, maar door deel te krijgen aan de Geest (τοῦ Πνεύματος μετοχή) komen wij in contact met de Godheid (συναπτόμεθα τῇ θεότητι). Ons zijn in de Vader is dus niet van ons, maar van de Geest die in ons is, en die in ons blijft zolang wij Hem door de belijdenis (ὁμολογία) in ons bewaren.'<sup>10</sup> Zie voor dezelfde gedachte ook *Ep.ad Serap.* I.24:<sup>11</sup> als de Heilige Geest niet werkelijk God is, krijgen we door Hem geen gemeenschap met God; omdat we dan integendeel met een schepsel verbonden worden, blijven we vreemd aan de goddelijke natuur (ἀλλότριτοι τῆς θείας φύσιως), omdat we door niets deel aan haar zouden hebben.<sup>12</sup>

*Psalm 21*: Reeds in het N.T. wordt deze Psalm uitgelegd als heeft David in de persoon van Christus gesproken. Athanasius voegt er ook in deze Psalm aan toe dat

<sup>6</sup> PG 26, 397 B 6-10.

<sup>7</sup> 100 D 4: Τὸ κοινὸν πρόσωπον τῆς ἀνθρωπότητος ἀναλαβῶν.

<sup>8</sup> PG 27, 105 B 4-6.

<sup>9</sup> Zie ook de uitleg op vs. 4b ('Ik wil hun samenkomsten niet bijeenbrengen in bloed'): God wil niet, dat de volkeren in de dienst der wet tot hem komen, maar in lofprijzing en in het onbloedige offer.

<sup>10</sup> PG 26, 373 C 1-6).

<sup>11</sup> PG 26, 585, B7-8). Ook I.22 (PG 26, 584, A 9-14) en I.30 (600 C 6-12). Zie ook A. Laminski, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen*, Leipzig 1969, 155-165.

<sup>12</sup> PG 26, 585, B 9-13. Zie ook E.P. Meijering, *Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer*, Amsterdam 1996, 221/2.

Christus hier spreekt in de persoon van de mensheid.<sup>13</sup> Dat laatste dient ter verklaring vooral van passages waarin Christus spreekt over Zijn godverlatenheid (vs. 2a),<sup>14</sup> Zijn overtredingen (vs. 2b), Zijn zwakheid (vs. 11). Christus kan in de persoon van de mensheid spreken, omdat ‘Hij het onze (= onze situatie, namelijk wegens de zonde van God verlaten te zijn) op zich neemt’.<sup>15</sup> Terwijl de eerste trede van de uitleg (David in de persoon van Christus) een profetische grondslag heeft, is de tweede trede (Christus in de persoon van de mensheid) gebaseerd op de plaatsvervangende zijde van Christus’ verlossingswerk. Bij deze twee aspecten die de uitleg bepalen voegt zich nog een derde: Athanasius brengt in zijn verklaring verschillende keren het onderscheid naar voren tussen Christus als God of Christus die als mens (voor de mensheid) spreekt. Bijv. in de uitleg van vs. 23: ‘Want Hij leerde ons de natuurlijke en ware God en Vader, die met Hem één van Wezen is. Hij is verder als mens met de Kerk verenigd’. Dit is de enige maal dat in de *EP* ὁμοούσιος wordt gebruikt.<sup>16</sup> Zo hebben we het profetische, het soteriologische en het christologische aspect welke alle drie in de uitleg afwisselend naar voren treden. Het opschrift ‘voor de hulp in de morgen’ kan op twee manieren verklaard worden: het heeft betrekking op de gekomen eniggeboren Logos die ons heeft bevrijd van de nacht van de duivel of op de opstanding van de Verlosser op de vroege morgen, Die voor de natuur der mensen de weg baande tot de onverderfelijke. Zo wordt elk vers van de Psalm uitgelegd als gesproken door Christus namens en terwille van de mensheid.<sup>17</sup> Enkele voorbeelden geven we. ‘Want U bent het, die Mij voortbracht uit het lichaam, op U was Ik geworpen van het lichaam van moeder aan’ (vs. 10-11) betekent: ‘Dat zegt hij, omdat Hij volgens het besluit van de Vader mens werd.’<sup>18</sup> Hij bidt hier weer in de persoon van de mensheid’. ‘Mijn beenderen werden verstrooid’ (vs.15) wijst op de heilige mystagogen, de apostelen. Hiervoor zijn twee redenen. Ten eerste: ‘Want als Zijn lichaam de kerk is, zo mag men met recht hen die de Kerk vormen, als beenderen aanzien’.<sup>19</sup> Ten tweede: ‘de apostelen verstrooiden zich toen Christus werd gevangen’. Symbool-woorden als ‘zwaard’, ‘hond’, ‘leeuwen’ en ‘hoornen van de eenhoornen’ verwijzen alle naar de vijandige Joden (vs. 13; 14; 17; 21). ‘En voor Zijn aangezicht zullen alle geslachten der volkeren aanbidden’ (vs. 28) is een

<sup>13</sup> PG 27, 132 B 1-2: Ἦδει δὲ τὸν ψαλμὸν ὁ Χριστὸς ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωπότητος. Zie ook bij vs. 2: PG 27, 132 B 13-14: τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πρόσωπον ἐν Χριστῷ

<sup>14</sup> Die Godverlatenheid verklaart Athanasius als het overnemen van de situatie waarin wij door de overtreding van Adam ons bevinden. Het verband tussen Adam’s zonde enerzijds en de sterfelijkeheid als haar gevolg voor het hele menselijke geslacht anderzijds brengt hij ook naar voren in *De Incarn.* 3 (Thomson 140.30) - 4 (142.20); *Or.c.Ar.* 1.51 (PG 26, 117 C 4-6: Ἐπειδὴ γὰρ ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ ἐτράπη, καὶ διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον); II.61 (277 B 4-5: πάντων τῶν ἀνθρώπων ἀπολλυμένων κατὰ τὴν παράβασιν τοῦ Ἀδὰμ).

<sup>15</sup> PG 27, 132 B 6: τὰ ἡμῶν εἰς ἑαυτὸν μετατιθεῖς

<sup>16</sup> PG 27, 136 C 12-14: Ἐδίδασκε γὰρ ἡμᾶς τὸν φύσει καὶ ἀληθείᾳ Θεὸν καὶ ὁμοῦσιον αὐτοῦ Πατέρα.

<sup>17</sup> Ook Origenes en Eusebius brengen bij deze Psalm naar voren hoe Christus in deze Psalm ‘terwille van ons’ spreekt (PG 12, 1253 A 6-8; PG 23, 204 C 1-13), maar missen de formule van Christus ‘die spreekt in de persoon van de mensheid’ en daarmee Athanasius’ diepere theologische gedachte van Christus die door Zijn menswording één is geworden met de mensheid en als zodanig namens haar en voor haar spreken kan.

<sup>18</sup> 133 A 9: κατ’ εὐδοκίαν τοῦ Πατρὸς ἐνηθρόπησεν.

<sup>19</sup> Origenes verklaart de beenderen als ‘de leringen van de Kerk’ (PG 12, 1257 A 2-4: Ὅσα τῆς σοφίας τὰ ἄγια δόγματα τῆς Ἐκκλησίας ἐστίν, ἅπερ ἐν τῷ Πάσχα τοῖς Ἰουδαίοις μὴ συντρίβειν νενομοθέτηται).



profetie van Christus koningschap over de mensen der aarde, hoewel Hij als God Koning over alles is, omdat Hij hen van de dwaling der demonen tot Zijn geloof, Zijn inzicht en gerechtigheid voert.

De tegenstelling van Hem Die Koning is van alles (βασιλεὺς πάντων) en mens wordt om op aarde de mens van de demonen (δαιμόνων) te verlossen is met dezelfde uitdrukking zo ook te vinden in *De Incarnatione* 9.<sup>20</sup> Om deze tegenstelling te verduidelijken geeft Athanasius in het gedeelte ervoor de gelijkenis van een machtige koning die in een grote stad in een van de huizen gaat wonen. Zo'n stad is daardoor zeer vereerd en de vijanden durven voortaan de stad niet meer aan te vallen vanwege die koning.<sup>21</sup>

*Psalm 40*: Vanuit het opschrift ('met het oog op het einde') is de Psalm gebonden aan het heilsplan en blijkt de situatie van de ik-persoon die door een vriend verraden wordt te passen op de situatie van Christus tegenover Judas.<sup>22</sup> Vs. 5-13 verklaart Athanasius dan ook als door David gesproken in de persoon van Christus. Dat geeft problemen bij vs. 11-13, waar sprake is van een gebed om erbarmen en hulp, als ook een belijdenis tot God als beschermer. Daar benadrukt Athanasius dan verschillende keren dat Christus hier niet spreekt als God (καθ' ὃ νοεῖται Θεός), maar als mens-geworden (γινόμενος ἄνθρωπος) en terwille van de mensheid (ὑπὲρ ἀνθρώπων).<sup>23</sup> Dit leidt hem er bij vs. 12b toe om twee mogelijkheden voor de exegese aan te geven: 'Wanneer Christus dat in de persoon van de mensheid (ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωπότητος) spreekt, zo wordt met vijand bedoeld degene, die ons de dood heeft bereid, dat is de duivel. Wanneer Hij in de persoon van Christus zelf (ὡς ἐξ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ) spreekt, bedoelt Hij de vorsten der Joden'.<sup>24</sup> Bij Eusebius zijn deze christologische notities geheel afwezig, bij Origenes is er slechts een beknopte aanwijzing.<sup>25</sup> Origenes onderscheidt binnen vs. 11 tussen 'sta mij bij' waarvan hij zegt dat Christus het zegt als passend bij de mens, en 'vergelddt hen' wat hij verklaard als door Christus gesproken als passend bij God.<sup>26</sup> Athanasius daarentegen betreft dit gehele vers op Christus als mens en sprekend namens de mensheid. Bij zowel Origenes als Eusebius ontbreekt de notie van het onderscheid tussen Christus die spreekt als mens en als in de persoon van de mensheid, terwijl juist deze laatste notie het heilswerk van Christus sterk naar voren brengt. Vs. 1-4 van de Psalm zijn een zaligspreking op de mens die de arme en dorstige gedenkt. Athanasius meent vanuit de rest van de Psalm, dat 'de arme en dorstige' een profetische omschrijving is van Christus die om ons mensen arm is geworden. Deze verzen zijn dan ook door de dichter gesproken met het oog op hen die in Christus geloven. Athanasius volgt hier Eusebius, terwijl Origenes het vers zo uitlegt, dat het gaat om de mens die aan zijn eigen nood denkt.<sup>27</sup>

<sup>20</sup> Thomson 154.22-24.

<sup>21</sup> Thomson 154.17-22.

<sup>22</sup> Zo ook in *Ep. Fest.* III. 4.

<sup>23</sup> PG 27, 200 B 12-14.

<sup>24</sup> PG 27, 200 B 4-7.

<sup>25</sup> PG 23, 365 B 14-D 4.

<sup>26</sup> PG 12, 1413 D 1-9.

<sup>27</sup> PG 23, 361 C 2-14; PG 12, 1412 C 10-14.

*Psalm 54*: Als in vs. 13-15 en vs. 21-22 sprake is van een vriend en bekende die een verrader blijkt te zijn, past dat het beste op Judas. Die verzen verklaart Athanasius dan ook aan de hand van gebeurtenissen rondom Christus en Judas.<sup>28</sup> Daarmee is tevens duidelijk dat David deze Psalm spreekt in de persoon van Christus.<sup>29</sup> In vs. 16-20 en 23-24 gaat het niet meer over de derde pers. enkelvoud, maar meervoud. Athanasius meent dan dat daar niet meer Judas wordt bedoeld, maar het gehele Joodse volk in haar vijandschap tegen Christus en haar verwerping door God daarna. Zo verklaart vs. 20 ('Want er was voor hen geen losprijs') hoe het Joodse volk, nadat het eenmaal<sup>30</sup> het kostbare bloed van Christus (de losprijs) verloochend had, geen losprijs meer bezat. En als David profeteert dat 'de mannen des bloeds niet de helft van hun dagen zullen bereiken' (vs. 24b) dan gaat het over de ondergang van het Joodse volk onder het zwaard van de Romeinen in 70 n. Chr. Als Athanasius deze Psalm uitlegt met het oog op Christus in Zijn verhouding tot Judas en het Joodse volk, volgt hij Origenes en Eusebius.

*Psalm 77*: De in de Psalm beschreven wonderen van God in Israëls historie als ook Israëls ongehoorzame reactie daarop neemt Athanasius geheel in letterlijke zin (vs. 12-72). Rond de eerste 11 verzen is het minder eenvoudig. Direkt al in vs. 1 ('Heb acht, mijn volk, op Mijn wet') meent Athanasius dat Asaf hier spreekt in de persoon van Christus, terwijl 'het volk' aangeeft dat hij zich richt op de persoon van de Kerk uit de volkeren. Hij wijst daartoe op de profeet Zacharia: 'En vele heidenen zullen hun toevlucht tot de Heere nemen en zullen Hem tot volk zijn' (2,11). Met 'de Wet' wordt het Evangelie bedoeld.<sup>31</sup> Deze uitleg vindt in steun in vs. 2: 'Ik zal met gelijkenissen mijn mond openen'. Reeds door de Evangelist is dit vers verklaard als van toepassing op Christus (Matth. 13,34-35): Asaf spreekt hier profetisch in de persoon van Christus die hier aankondigt bij Zijn komst in gelijkenissen te zullen spreken. 'Wat onze vaders verteld hebben, is niet verborgen voor hun kinderen in het komende geslacht' (vs. 3) wijst op de door de vaders doorgegeven profetieën waarvan de vervulling is gezien door hun kinderen, dat is het geslacht dat de werken en de komst van Christus heeft meegemaakt. Het imperfectum van vs. 5 (Hij gaf een wet in Israël) is reden om te denken aan de wet en de tent van de getuigenis, die zij kregen om daardoor de Verlosser te kennen die op de (bestemde) tijd verblijf zou houden onder het geslacht der mensen. Het futurum van vs. 6 ('Zonen die geboren zullen worden, en zullen vertellen aan hun zonen') is een aanwijzing, dat hier weer het heilsplan wordt bedoeld, en wel de apostelen die Christus' wonderlijke daden hebben verteld aan hun zonen, dat is aan degenen die door hen tot het geloof zijn gekomen. Het opmerkelijk vers 9 (De zonen van Efraïm, gewapende boogschutters, keerden om ten dage van de strijd) verklaart Athanasius als verwijzing naar alle Israëlieten die geleerd hadden te strijden tegen de demonen, maar ten dage van de

<sup>28</sup> Zie bijv. Athanasius' uitleg op vs. 15 ('Naar het huis Gods wandelden wij in eendracht'): 'Dat zegt hij, omdat Hij vaak met hem naar de tempel is geweest'.

<sup>29</sup> Behalve vs. 1-12. De klachten van smart en droefheid daar verklaart Athanasius als van de profeet die in de Geest ziet wat met Christus geschiedt.

<sup>30</sup> ἄπαξ: betekent niet 'eens voor altijd'. Dat zou in strijd zijn met het geheel van de *EP*. Het is meer bedoeld zoals in *Ep.ad Ser.* I. 2: Omdat ze eenmaal (ἄπαξ) de Logos Gods loochenen, is het in de rede liggend, dat ze ook tegen Zijn Geest lasteren (PG 26, 432 B 11). Hier dient ἄπαξ meer om een onafwendbaar gevolg aan te duiden.

<sup>31</sup> Zo ook Eusebius (PG 23, 901 A 5-D 4).

strijd, dat is rondom Christus' gevangenneming, zich van hun Heere afkeerden en voor Barabbas, dat is de satan, kozen; met als conclusie in vs. 11: 'Zij vergaten Zijn weldadigheid', wat bleek uit hun overlevering van Christus aan Pilatus. Eusebius mist deze profetische uitleg en beperkt zich tot een historische uitleg vanuit Richteren.<sup>32</sup> Aangaande vs. 12-72 die Athanasius letterlijk uitlegt is nog het volgende op te merken: als bij vs. 54 sprake is van 'God die hen bracht tot de berg van Zijn heiligheid, de Berg die Zijn rechterhand verworven had', dan slaat de rechterhand van God op Christus. Dat betekent voor de uitleg, dat het dus Christus zelf was die in de tijd van het O.T. voor het volk uitging en hen het land der belofte tot bezit aanwees.<sup>33</sup> Ook hier blijkt het symbool-woord rechterhand direkt reden te zijn om aan Christus te denken.

*Psalm 87*: De ik-figuur beschrijft zich in de Psalm als getroffen door een diepgaand lijden onder Gods vloek en toorn. Omdat het opschrift<sup>34</sup> aangeeft, dat de Psalm betrekking heeft op het heilsplan, meent Athanasius, dat hier Christus bedoeld is in Zijn lijden, sterven en nederdaling ter helle<sup>35</sup>. Daarmee wordt de Psalm een gebed, door de dichter gesproken in de persoon van Christus. Tegelijk verklaart hij Christus' gebeden, angst, droefheid en lijden geheel als door Christus gesproken als plaatsvervanger voor ons en als dragend onze zonden. Dus ook in deze Psalm vinden we weer de dubbele gelaagdheid: de dichter spreekt in de persoon van Christus (als een stijlfiguur), Christus spreekt in de persoon van de mensheid (als een goddelijke werkelijkheid). Beiden bepalen de exegese. 'Mijn ziel is vervuld van smart' (vs. 4a) heeft als oorzaak, dat Hij onze zonden draagt en voor ons smart lijdt. 'Mijn leven naderde de onderwereld' (vs. 4b) zegt Hij, omdat hij door Gods genade voor de gehele wereld de dood smaakt. Opmerkelijk is de uitleg bij vs. 5 ('Ik ben geworden als een mens zonder hulp, vrij onder de doden'): Christus was als enige onder de doden vrij, want er was geen zonde die Hem aan de dood onderworpen maakte.<sup>36</sup> 'Uw toorn ligt op mij' (vs. 8) is de vloek van de dood die het mensengeslacht heeft getroffen. Omdat Christus voor ons tot vloek is geworden, zegt Hij dat de toorn Gods op Hem is. Bij vs. 15 stuit Athanasius op een probleem omdat daar sprake is van een onverhoord gebed: 'Waarom o Heere, verwerpt U Mijn ziel, wendt u Uw aangezicht van Mij af'. Athanasius zoekt dan naar een gebed van Jezus dat niet verhoord is. Hij komt dan uit bij Jezus' gebed voor het (Joodse) volk ('Vergeef het hun, want ze weten niet wat ze doen'). Dat gebed is door God niet verhoord vanwege de onmatige slechtheid van het volk Israël. Eusebius heeft hier een algemene uitleg gericht op Christus' lijden voor de wereld. In vs.16 ('Ik ben arm, en in moeite vanaf mijn jeugd' wijst 'arm' er op dat hij knechtsgestalte aannam; 'vanaf mijn

<sup>32</sup> PG 23, 909 B 1-D 12.

<sup>33</sup> PG 27, 356 A 11-13: Ἀὐτὸς γὰρ ἔστιν ὁ Χριστὸς ἡ δεξιὰ τοῦ Πατρὸς, ὁ καὶ πάλαι προπορευόμενος τοῦ λαοῦ, καὶ κατακληροδοτῶν αὐτοῖς τῆς ἐπαγγελίας τὴν γῆν.

<sup>34</sup> 'met het oog op het einde'. Ook de overige onderdelen krijgen verklaring in de hypothesis: 'voor Maaleth' (ὕπερ Μαελεθ) betekent koor en is Gods volk in zoverre het Zijn deel en lot was; 'tot inzicht' (συνέσεως) geeft aan, dat voor deze psalm een zeer scherp geestelijk inzicht nodig is, omdat het geheimenis van Christus zeer diep is; 'van Eman': hij was een afstammeling van Israël, als kleinkind van Zara, die een zoon was van Juda, de zoon van Israël.

<sup>35</sup> Zo ook Origenes (PG 12, 1548 B 9-13) en Eusebius (PG 23, 1053 C 1-D 13).

<sup>36</sup> Athanasius verwijst naar Joh.10, 18: 'Ik heb macht, het leven los te laten, en heb weer macht, het op te nemen'.

jeugd') wijst op het feit dat Hij vanaf de wikkeling in doeken vervolgd is, door Herodes en zijns gelijken.

*Psalm 108*: De ik-persoon is in groot lijden door mensen die hem haten zonder oorzaak. De dichter spreekt hier in de persoon van de lijdende Christus die te maken heeft met Judas en het volk der Joden. Bij vs. 1 ('God, mijn Lof, zwijg niet') geeft Athanasius een voor zijn doen uitvoerige verklaring. 'Mijn lof' verklaart hij zo dat God de Vader Zijn Zoon eer toebrengt<sup>37</sup>. Dan zegt Christus in dit vers tot de Vader: 'Wanneer ook Judas Mij verraadt en het daardoor lijkt alsof Hij mijn lof in de weg staat, zo geeft U mij lof en getuigenis van Mijn Godheid. Want omdat Judas in Mijn Godheid niet geloofde, heeft hij Mij verraden'. Vervolgens komt vanaf vs. 2-29 de tegenstander van Christus aan de orde. Athanasius laat vs. 2-13 op Judas slaan, vs. 14-29 op het gehele volk. Een reden noemt hij niet. Over Judas zegt de Psalm dan het volgende: 'Moge een zondaar over hem staan' (vs. 6) geeft aan dat Christus Judas aan de satan zal overgeven,<sup>38</sup> in vs. 7 wordt geprofeteerd dat Judas in het laatste gericht niets tot rechtvaardiging naar voren kan brengen ('Wanneer hij gericht wordt, gaat hij veroordeeld voorbij'); in vs. 8 ('Zijn dagen moeten weinige zijn') wordt voorgezegd hoe hij kort na zijn verraad zichzelf het leven beneemt; vs. 8b ('een ander neme zijn opziensambt') verwijst naar Matthias die in zijn plaats apostel wordt. Vanaf vs.14 komt het Joodse volk naar voren: 'De zonde van zijn vaderen kome weer in gedachtenis voor de Heere' verwijst naar het Joodse volk dat de profeten heeft gedood, terwijl 'de zonde van zijn moeder' wijst op de Synagoge die God vaak verbitterde. Bij vs. 15 neemt Athanasius ook de inhoud van het werkwoord profetisch. Er staat: 'Hij heeft niet gedacht barmhartigheid te beoefenen'. Athanasius verklaart, dat 'beoefenen' staat voor 'aannemen', zodat hier aan de orde is de afwijzing van de barmhartigheid die God de Vader aan Israël bewezen heeft. 'Hij vervolgde een arm en dorstig mens' (vs. 17) wijst op het Joodse volk dat Christus vervolgt die immers arm werd, terwijl Hij rijk was, opdat wij door Zijn armoede rijk zouden worden (II Kor. 8,9). 'Hij trok de vloek aan als een kleed' (vs. 18) wijst op de Joden die God dagelijks vloeken<sup>39</sup> en daarom zelf de vloek krijgen. 'Zij zagen mij en schudden hun hoofd' (vs. 25) is vervuld toen Christus het kruis hing. 'Zij worden beschaamd die tegen mij opstaan' (vs. 28) is te zien aan de Joden doordat ze geen priester meer hebben, geen offer, geen altaar, geen openbaringswoord'.<sup>40</sup> Het slot is het omgekeerde van het begin. In vs.1 bidt de Zoon of de Vader Hem in de Kerk eer zal toebrengen; in vs.30 spreekt de Zoon uit dat Hij de Vader dank toebrengt door de volkeren (vs.30a: 'Ik zal de Heere zeer prijzen met Mijn mond') en dat Hij in de Kerk de Vader looft (vs. 30b: 'En in het midden van velen zal Ik Hem loven'. Het is duidelijk dat Athanasius zo de uitleg van de Psalm een sterk Niceens accent geeft, waarbij het gelijke God-zijn van de Vader en de Zoon

<sup>37</sup> Athanasius voegt er aan toe, 'dat overal waar zich de kerken van christus vormen, die allerwegen opduiken, looft God in hen de Zoon'.

<sup>38</sup> In de *hypothesis* geeft Athanasius aan, dat in deze Psalm ook de werkwoordsvorm profetisch (προφητικῶς) gelezen moet worden. Alles is geschreven in de wensende vorm (εὐκτικῶς), maar moet gelezen worden als een futurum dat aangeeft wat zal gebeuren (ὁ μέλει συμβῆναι).

<sup>39</sup> Athanasius wijst erop, dat de Joden dit doen tot op de huidige dag (τοῦτο γὰρ μέχρι τῆς σήμερον Ἰουδαίων παῖδες ποιοῦσιν).

<sup>40</sup> PG 27, 460 D 12-461 A1: οὐκ ὄντος αὐτοῖς ἱερέως, οὐδὲ οὐσης θυσίας, οὔτε ἱερατείας, οὔτε λογίου.

naar voren komt in de gelijke eer die beiden binnen de Kerken ontvangen, dat is in de liturgie waarin de Vader en de Zoon via de Psalmen gelijke aanbidding wordt toegebracht.

### 1.2 De psalmdichter spreekt in de persoon van de apostelen

*Psalm 18*: Athanasius neemt vs. 1-7, over de Godsopenbaring in de schepping, in de direkte zin waarin het geschreven staat.<sup>41</sup> Hij vergelijkt de spraak die uitgaat van de schepping met een mooi gebouwde schip dat de kunst van de bouwmeester openbaart.<sup>42</sup> Evenzeer openbaren alle geschapen dingen de Bouwmeester door hun grootte, schoonheid en harmonie, zodat hun prediking uitgaat in de gehele wereld.<sup>43</sup>

In *Con.Gen.* 27 behandelt Athanasius ook Ps. 18,2. Zij vormt daar de opening voor een lang exposé over het kennen van God middels de schepping, waarbij evenzeer de harmonie tussen de verschillende elementen een gewichtig punt vormt, samengevat in *Con.Gen.* 38: Maar omdat er geen wanorde, maar orde (τάξις) is in het heelal; geen chaos, maar symmetrie (συμμετρία); geen verwarring, maar systeem en een harmonieuze orde (συμφωνία) van de wereld, moeten wij overwegen en ons een gedachte vormen van Hem die de elementen verenigt en aaneen bindt, hen in harmonie brengend. Want ook al is Hij onzichtbaar voor onze ogen, toch kunnen wij vanuit de orde en harmonie van deze tegengestelde elementen een idee krijgen van hun Leider, Bestuurder en Koning.<sup>44</sup> Zie ook *Or.c.Ar.* II.32: Alleen al door het zien van de orde en harmonie (τὴν τάξιν καὶ τὴν ἀρμονίαν) van alle dingen erkennen we dat Hij de Maker van alles is en Heere en God, en begrijpen we Zijn wonderlijke voorzienigheid en leiding over alles.<sup>45</sup> Het is ook juist na Ps. 18,2 geciteerd te hebben, dat Athanasius in *Or.c.Ar.* II.79 zijn bekende gelijkenis geeft van een koningszoon. Als zijn vader een stad wil bouwen laat hij in alle bouwwerken zijn eigen naam griffen, voor de veiligheid, opdat de bouwwerken blijven staan omdat zijn naam op ieder staat te lezen, en ook opdat men naar aanleiding van die naam zich hem en zijn vader zal kunnen herinneren.<sup>46</sup>

De ommekeer komt bij vs. 8, waar hij de Wet verklaart als de Wet van het Evangelie. De reden daarvan moet gezocht worden mede in het opschrift ('met het oog op het einde'), en in de uitwerking die hier aan de Wet wordt toegeschreven: het bekeren van de zielen. Ook is nog te wijzen op het feit, dat in de LXX bij vs. 1-7 gesproken wordt over Θεός, vanaf vs. 8 over Κύριος. Eusebius verklaart de Wet niet christologisch en wijst alleen op geboden en aanwijzingen,<sup>47</sup> terwijl Origenes onmiddellijk vermeldt, dat 'de Wet' de geestelijke Wet (ὁ πνευματικὸς νόμος) is.<sup>48</sup>

<sup>41</sup> 'De hemelen vertellen Gods eer' (vs. 2) verklaart Athanasius m.b.v. Rom. 1,20: 'Want Zijn onzichtbare dingen worden sinds de schepping der wereld uit Zijn werken erkend en doorzien, Zijn eeuwige macht en goddelijkheid'. Eusebius heeft bij vs. 2 dezelfde gedachtengang, terwijl Origenes dit gedeelte vergeestelijkt: het gaat om 'hemelen van een geestelijke natuur' (οἱ μὲν διηγουμένοι οὐρανοὶ τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ τῆς νοερᾶς εἰσι φύσεως, PG 12, 1240 D 3-5).

<sup>42</sup> Het beeld van de bouwmeester en het schip is ook te vinden aan het slot van *Con.Gen.* 47 (Thomson, 132.25), evenals bij Eusebius in zijn *Theophaneia* (Thomson, 133, n.4). Zie over dit beeld E.P. Meijering, *Athanasius: Contra Gentes*, 129.

<sup>43</sup> Εὐτάκτως καὶ εὐαρμόστως (vs.3) ἐν ἀπὸ μεγέθους καὶ καλλονῆς καὶ εὐαρμοστίας (vs. 4).

<sup>44</sup> Thomson, 102.1-7

<sup>45</sup> PG 26, 216 C 5-9.

<sup>46</sup> PG 26, 316 A 2-B 1.

<sup>47</sup> PG 23, 193 A 6-8.

<sup>48</sup> PG 12, 1244 A 11.

Athanasius volgt de lijn van Origenes, maar vervangt ‘geestelijk’ door ‘het Evangelie’. Omdat zo de prediking van het Evangelie en de bekering der heidenen het thema vormen, stelt Athanasius vast, dat de Psalm door David is gezongen in de persoon van de apostelen die het nieuwe volk in de wet van het Evangelie inwijden.<sup>49</sup>

*Psalm 19*: Athanasius stelt de historische setting van de Psalm vast: Davids vrienden die hem toezingen bij het brengen van het offer (vs. 4). Het opschrift (‘met het oog op het einde’), alsook het noemen van de gezalfde (vs. 7) geven aan, dat de Psalm een profetie is van Christus, waarbij de historische situatie typologisch een betrekking aanbrengt tussen de vrienden van David tot Christus’ apostelen, terwijl het brengen van het offer typologisch wijst op de tijd, die Christus aan het kruis hangt. De Psalm wordt zo uitgelegd als een gebed van de apostelen tot Christus terwijl Hij aan het kruis hangt. Deze typologische betrekking ontbreekt geheel bij Origenes en Eusebius, die de Psalm algemener uitleggen als bestemd voor allen die in nood zijn, en alleen bij vs. 7-8 een profetie aangaande Christus aanwijzen.<sup>50</sup> Vanuit zijn vaststelling beziet Athanasius vs. 6b (‘De Heere zal al uw gebeden vervullen’) als een beoediging van de apostelen aan Christus dat God de gebeden van het Hoge priesterlijk gebed zeker zal verhoren. Ook de vijanden van vs. 8 worden typologisch verklaard: ‘Zoals Hij, toen Hij Israël van de zichtbare Egyptenaren redde, de wagens van Farao en zijn macht in de zee wierp, op dezelfde wijze versloeg Hij, toen Hij het geslacht van alle mensen redde,<sup>51</sup> de wagens van de geestelijke Egyptenaren’.

*Psalm 45*: De Psalm heeft de stad Gods als thema: de Kerk. Athanasius plaatst de Psalm daarmee in hetzelfde kader als Origenes en Eusebius.<sup>52</sup> Ook de universele spits van de Psalm (‘de volken die in beweging raken’, vs. 7) wijst op de Kerk uit alle volken. Als de dichter in vs. 8 oproept ‘Komt en aanschouwt Gods grote daden’ is dat een aanwijzing dat hij de Psalm zingt in de persoon van de apostelen.<sup>53</sup> In dit kader krijgen alle symbool-woorden hun verklaring (waarbij het opschrift: ‘met het oog op de verborgenheden’<sup>54</sup> aangeeft dat alles in gelijkenissen is gezegd): de beweging van de aarde rond de stad Gods (vs. 3a) wijst op het verzet van de ongelovigen tegen het Evangelie; ‘de bergen’ (vs. 3b) zijn de demonen; ‘de bruisende wate-

<sup>49</sup> μυσταγωγηθεῖς komt bij Athanasius verder niet voor, allen in *De Vita Antonii* 14 over Antonius als hij na 20 jaar eenzaamheid weer in het openbaar verschijnt ‘ingewijd en van God vervuld’: προῆλθεν ὁ Ἀντώνιος ὡς περ ἐκ τινος ἀδύτου μεμυσταγωγημένος καὶ θεοφορούμενος (PG 26, 864 C 2).

<sup>50</sup> PG 12, 1245 C 1-14 en PG 23, 196 B 5-C 13.

<sup>51</sup> πάντων ἀνθρώπων τὸ γένος. Vgl. vs. 6: τῷ ἀνθρώπινῳ γένει. Vooral in *Con. Gen.* en *De Incarn.* is het een gewoonte van Athanasius om geregeld te spreken over het geslacht van de mensen: *Con. Gen.* 3 (Thomson 8.1); 8 (22.34); 31 (84.3); 46 (126.2); *De Incarn.* 3 (Thomson 140.17); 6 (146.2); 8 (152.3). Athanasius gebruikt de uitdrukking in het kader van de zondigheid van het menselijk geslacht als geheel en in het kader van Gods erbarmen met het menselijk geslacht als geheel.

<sup>52</sup> PG 12, 1433C 4-5; PG 23, 408 D 2-4). Origenes geeft daarnaast als mogelijkheid dat ‘stad Gods’ slaat op ‘de redelijke ziel’.

<sup>53</sup> Athanasius geeft in de *hypothesis* als bredere mogelijkheid dat de psalmdichter zingt in de persoon van allen die het geloof in Christus hebben aangenomen, maar heeft toch een voorkeur voor de apostelen als de sprekende persoon.

<sup>54</sup> ὑπὲρ τῶν κρυφίων: In Ps. 9 is dit opschrift iets gewijzigd ook te vinden (ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ). Daar past hij het toe op hetgeen Christus in het verborgen heeft gedaan. Duidelijk is dus de verklaring van dit opschrift een wisselwerking tussen het opschrift enerzijds en de inhoud van de Psalm anderzijds. Het feit, dat Ps. 45 veel symbool-woorden gebruikt is aanleiding om het opschrift te betrekken op het spreken van de Psalm als in gelijkenissen (ὡς περ διὰ παραβολῶν).

ren' (vs. 4a) noemt hij de scharen die door de prediking in beweging raakten; 'de rivier die de stad Gods verheugt (vs. 5a) is het Evangelie; 'God zal de stad helpen' (vs. 6) verklaart Athanasius als: 'Men kan aan de heilige apostelen denken en hun opvolgers, die haar leiden, aan wie Hij kracht verleent dat zij het predikambt kunnen waarnemen'. 'Die de oorlogen doet ophouden tot de einden der aarde' (vs. 10) is vervuld in de vrede die door de prediking over de gehele aarde is ingetreden. Origenes en Eusebius wijzen bij dit vers expliciet op de in het Romeinse Rijk ontstane eenheid en vrede juist nadat Christus in de wereld verschenen was.<sup>55</sup> Athanasius laat dat weg en spreekt in het algemeen over de vrede die door de prediking over de wereld is gekomen. De Psalm is zo een schildering van de hoge positie van de Kerk in de wereld, het belang van de apostelen en hun opvolgers die de Evangelie-prediking doorgeven, de strijd van de Kerk met de boze machten, en haar uiteindelijke overwinning.

*Psalm 46*: Vs. 5 spreekt over 'God die met gejuich is opgevaren' en wijst daarmee op de hemelvaart van Christus. In het verlengde daarvan verwijst vs. 9a ('Want Hij heerst over de volken') naar Christus' zitten aan Gods rechterhand, en vs. 9b ('God zit op Zijn heilige troon') naar Zijn tweede komst om te oordelen. Als de Psalm veelvuldig de volken oproept Gods Koningschap te aanvaarden (vs. 2-4, 7-10) wijst dat op de prediking van de apostelen. De Psalm is dan ook gesproken in de persoon van de apostelen. Ook Eusebius verklaart de Psalm als gesproken in de persoon van de apostelen,<sup>56</sup> maar bij Athanasius krijgt dat meer nadruk. Terwijl bijv. Origenes en Eusebius bij 'de leiders der volken' (vs. 10) denken aan de koningen der volken die God gaan dienen (Constantijn!), geeft Athanasius als verklaring de apostelen die immers bij het laatste oordeel op twaalf tronen zitten om mede te oordelen. Zo zien we Athanasius ook bij deze Psalm in zijn beknoptere verklaring de exegete dieper in het heilsplan 'trekken'. Vanuit dit kader legt Athanasius 'het erfdeel des Heeren' (vs. 5) uit als de Kerk uit de volkeren. Hij verwijst naar Ps. 2,8: 'Vraag Mij en Ik zal U geven de volken tot Uw erfdeel'. Op dezelfde wijze omschrijft hij 'de schoonheid van Jakob' (vs. 5b) als: de profetie van Jacob over de volkeren waarin hij zei: 'En Hij zal zijn de verwachting der volkeren' (Gen. 49,10). Ook de oproep 'Psalmzingt met verstand' (vs. 8b) benadert hij vanuit de positie van de Kerk uit heidenen tegenover het oude Israël: de Psalmist roept op om 'God niet meer te loven met cithers zoals zij vroeger deden'.<sup>57</sup>

*Psalm 48*: Athanasius verklaart de Psalm als een profetie van het laatste oordeel bij Christus' wederkomst. Als redenen voor deze vaststelling zijn te noemen: de universele aanspraak ('Hooft alle volken', vs. 2), de binding aan het heilsplan (opschrift: 'met het oog op het einde'), de plaats van de apostelen (opschrift: 'voor de zonen van Kore'), de duiding op Christus (vs. 4: 'Mijn mond zal enkel wijsheid spreken'), het thema van de Psalm (de ondergang van de zondaren). Vooral de uitleg van vs. 4 is hier van belang: 'Mijn mond zal wijsheid spreken'. Dan brengt 'wijsheid' Athanasius tot de uitleg: 'Het is het koor der apostelen dat deze dingen zegt en Christus in de mond voert die de Wijsheid des Vaders is' (ἡ σοφία τοῦ Πατρὸς). Athanasius

<sup>55</sup> PG 12, 1436 A 3-4 en PG 23, 412 B 6-8.

<sup>56</sup> PG 12, 416 A 8.

<sup>57</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm.31.

volgt hier Eusebius,<sup>58</sup> maar niet Origenes. Laatstgenoemde ziet dit vers niet in de persoon van de apostelen die Christus verkondigen, maar in de persoon van Christus die via de apostelen wijsheid verkondigt: de apostelen zijn de mond van Christus, terwijl de overige christenen Zijn lichaam zijn.<sup>59</sup>

Dat Athanasius overall waar hij in het O.T. leest over de wijsheid zich gedrongen voelt om aan de Zoon te denken blijkt wel uit zijn *Or.c.Ar.* Bijv. in I.19, waar hij de wijsheid in Spr. 8,12; Ps. 104,24; en Spr. 3,19 identificeert met Christus. Uit het feit dat Christus de Wijsheid van de Vader is, leidt Athanasius een argument af tegen de opvattingen van de Arianen: 'De waarheid getuigt, dat God een eeuwige bron is van Zijn eigen Wijsheid. En daar de bron eeuwig, d.i. altijd-stromend is, moet noodzakelijk ook de Wijsheid eeuwig zijn'.<sup>60</sup>

Vanuit dit thema van het laatste oordeel worden dan alle verzen ingevuld met de nieuwtestamentische verwoording van het gericht. Als bijv. in vs. 3 sprake is van 'aarde-geborenen en zonen der mensen die beiden geroepen worden', geeft dat aan hoe het gericht geldt voor zowel barbaren als beschaafden.<sup>61</sup> Eusebius benadrukt hier meer het verschil tussen hen die wonen op het platteland tegenover hen in de stad.<sup>62</sup> En als vs. 15 over de zondaren zegt, dat zij 'als schapen in de onderwereld zijn gesteld' en dat 'de dood hen zal weiden', dan verklaart Athanasius: 'Zij die in hun leven de Goede Herder niet wilden, zullen voor eeuwig als kudde van de onderwereld leven, en daar zal hun herder hen weiden: sommigen in het eeuwige vuur, anderen waar het wenen en tandenknarsen is, anderen in de buitenste duisternis'. Als symbool-woord verklaart Athanasius 'mijn Psalterium' (vs. 5) ook hier als 'mijn lichaam waardoor de ziel zich tot lofprijzing wendt, terwijl ze middels elk zintuig zowel ledematen als lichaamsdelen op bekwame wijze beweegt'.<sup>63</sup>

De gedachte van het Psalter als het lichaam, waardoor de mens God lof brengt door alle ledematen te 'bewegen' op bekwame wijze, dat is naar Gods wil en gebod, is uitgewerkt terug te vinden in Athanasius' *Epistula ad Marcellinum* 27-28.<sup>64</sup> Het lichaam als Psalter benadrukt, dat de mens God eert als hij de uitingen van zijn lichaam in overeenstemming laat zijn met het geloof in zijn hart. In zijn *Ep.ad Marc.* 29 geeft Athanasius daarbij aan dat juist de melodische voordracht van de Psalmen helpen wil om de ziel in een rustige en harmonieuze gesteldheid te brengen waaruit het beste de juiste levensuitingen zullen voortkomen. Dat de Psalmen melodisch

<sup>58</sup> PG 23, 429 C 5-13.

<sup>59</sup> PG 12, 1441 D 9-12.

<sup>60</sup> PG 26, 52 B 4-8

<sup>61</sup> 'Gij uit de aarde-geborenen en zonen der mensen' (vs.3): 'Uit de aarde geboren' noemt hij de meer onbeschaafden der mensen, de barbaren, die in de woestijnen wonen en geen wetten hebben. Zonen der mensen noemt hij die, welke een meer gecultiveerde levenswijze hebben en temidden van wetten wonen' (PG 27, 224 A 13-B 4: Γηγενείς μὲν τοὺς βαρυτέρους τῶν ἀνθρώπων καλεῖ τοὺς βαρβάρους, καὶ ἐν ἐρημίαις οἰκοῦντας, καὶ μὴ νομίμως πολιτευομένους; υἱοὺς δὲ ἀνθρώπων τοὺς ἡμερωτέρων πολιτείαν μετερχομένους, καὶ νόμοις διοικουμένους). De Griekse tegenstelling tussen barbaren en beschaafden komt bij Athanasius vaker voor: *Con. Gen.* 30 (Thomson 68.1); *De Incarn.* 30 (Thomson 208.1); 50 (260.23); 51 (262.17).

<sup>62</sup> PG 23, 429 B 6-10.

<sup>63</sup> PG 27, 224: C 8-11: Καὶ ταῦτα πράξω διὰ τοῦ ἑμαυτοῦ ψαλτηρίου, τοῦ σώματος δηλαδὴ, ὀργάνου δικῆν ἐπηχοῦντος, δι' ἑκάστου αἰσθητηρίου καὶ μέλους καὶ μέρους ἐπιστημόνως κινουμένη.

<sup>64</sup> PG 27, 40 A 7-13.



worden voorgedragen, berust niet op een streven naar welluidendheid, maar is een teken van de harmonie van de gedachten der ziel en de muzikale voordracht is een symbool van de welgeordende en vredige toestand van het verstand.<sup>65</sup>

*Psalm 53*: Bij deze Psalm geeft Athanasius een uitvoerige *hypothesis* met vervolgens een karige uitleg. Die *hypothesis* geeft eerst een schets van de historische situatie waaraan het opschrift de Psalm bindt: David is op de vlucht voor Saul en komt terecht in de woestijn Zif. Hij neemt de lier, en omdat hij door de profetische Geest weet dat hem van Saul geen kwaad overkomen zal, zingt hij deze Psalm. Vervolgens laat Athanasius de historie rusten en maakt typologisch de overgang van David naar de apostelen die vervolgd worden door het Joodse volk en de heidense koningen. De apostelen bidden in deze Psalm tot God om hulp. Origenes en Eusebius missen deze lijn. Eusebius stelt dat deze Psalm een algemeen voorbeeld geeft voor de heiligen, omdat 'allen die vroom willen leven in de wereld vervolging zullen ervaren'.<sup>66</sup> Athanasius bindt de Psalm ook hier sterker aan een onderdeel van het heilsplan. Dat lijkt wel een probleem te geven als vs. 7 het gebed dat 'God het kwaad op het hoofd van de vijanden afwenden zal' naar voren brengt. Kan dit wel als van toepassing op de apostelen gezien worden? Athanasius meent dat het een profetische uitdrukking is om aan te geven dat de apostelen bidden om de bekering van hun vijanden. Daarmee worden wraakuitspraken zelf tot symbool-woorden die profetisch verstaan moeten worden! Het opschrift 'tot het inzicht' wijst volgens Athanasius op een dergelijke profetische bedoeling.

*Psalm 63*: De beschreven thematiek zorgt hier voor de uiteindelijke verklaring: vijanden die strijden met bedrieglijke woorden en met geweld, rechtvaardigen die vervolgd worden. Athanasius meent dat deze situatie het beste past bij de apostelen in hun vooral vanwege de Joden benauwde positie bij hun prediking. De Psalm is dan ook een lied dat David profetisch zingt in de persoon van de heilige apostelen die bidden om bevrijding van de vijanden van de prediking van het Evangelie. 'Verhoor, Heere mijn gebed' (vs. 2) is vervuld in het apostolisch gebed: 'En nu, Heere, let op hun dreigingen en verleen Uw dienaren, dat zij met vrijmoedigheid Uw Woord verkondigen' (Hand. 4,29). De in vs. 4 genoemde mensen die 'hun tong als een zwaard scherpen' zijn de Joden die Jezus lasterden en de apostelen verboden over Jezus te preken (Hand. 5,28). 'Zij spannen hun boog, een bittere zaak' (vs. 4b) is een symbool-woord voor het 'doodbrengende van de woorden der Joden', want die trachten iedereen te overreden om niet te geloven dat Jezus God is?<sup>67</sup> 'Zij besloten onder zich een goddeloos woord' (vs. 6) is vervuld in het verzonnen gerucht van de Joden dat Jezus niet was opgestaan. Origenes en Eusebius hebben bij deze Psalm een algemene verklaring en missen Athanasius' benadering van de Psalm als profetie die in een onderdeel van het heilsplan vervuld is.<sup>68</sup> Ook missen zij de bij vs. 4b naar voren gebracht toespitsing op de godheid van Jezus.

<sup>65</sup> PG 27, 41 A 9-14

<sup>66</sup> PG 23, 468 A 8-B 3.

<sup>67</sup> PG 27, 281 B 8-10: Μὴ Θεὸν πιστεύειν εἶναι τὸν Ἰησοῦν.

<sup>68</sup> Origenes spreekt bij vs. 4 over Οἱ ἱκανοὶ ὑπὲρ τῶν ψευδῶν δογμάτων (PG 12, 1492 A 10-11) en Eusebius over Καὶ οἱ σοφοὶ δὲ τοῦ αἰῶνος τούτου, τὸν ἀπατηλὸν καὶ σεσοφισμένον λόγον προβαλλόμενοι, πολλὰς ἀνεῖλον ψυχὰς (PG 23, 620 A 7-9).

*Psalm 65*: Omdat de Psalm een oproep bevat aan de gehele wereld om God te loven en te dienen, zijn in deze Psalm profetisch de apostelen aan het woord. Vanuit die constatering kan het opschrift ‘over de opstanding’<sup>69</sup> niet betrekking hebben op de opstanding van het lichaam, maar van de ziel, want het gaat om de door de apostelen gewerkte bekering van de volkeren. Het vastgestelde thema bepaalt vervolgens, dat het in vs. 10-12 genoemde lijden betrekking heeft op de vervolging van de apostelen,<sup>70</sup> en dat de in vs. 13-15 genoemde offers die gebracht worden in Gods huis verwijzen naar het lijdensoffer dat de apostelen na hun (dikwijls als martelaar) sterven in de hemel aan God opdragen. Vs. 4 profeteert dat ‘de ganse aarde God zal aanbidden’. Eusebius vindt hierin reden om aan te geven dat niet alleen Israël, maar alle volken tot het heil worden geroepen.<sup>71</sup> Athanasius heeft dat ook, maar legt in twee richtingen meer accent dan Eusebius op deze verhouding Jood-heiden. Als vs. 3 zegt ‘In de menigte van uw kracht zullen uw vijanden U beliegen’, dan slaat dat op de dwaasheid der Joden, die zelfs door het grootste wonder niet voor het geloof gewonnen konden worden. Als vs. 5 oproept ‘te komen en te letten op de werken Gods’, dan leren de apostelen aan de heidenen dat juist Hij, die bij Zijn komst in het vlees de goddelijke tekenen werkte, hetzelfde is, die eens de Rode Zee droogde en ook de wateren der Jordaan deelde, zodat de zonen Israëls te voet er door gingen. De wonderen in het O.T. worden toegeschreven aan de Logos vóór Zijn incarnatie, de wonderen in het N.T. worden toegeschreven aan de Logos ín Zijn incarnatie. Zo wordt de breuk van het Joodse volk met Christus in het N.T. (vs. 3) verbonden met de continuïteit die de christenheid heeft met het volk Israël in het O.T. (vs. 5).

*Psalm 66*: Opnieuw is het universele karakter van de Psalm beslissend om vast te stellen dat de dichter in de Psalm spreekt in de persoon van de apostelen. Origenes brengt hier ook naar voren dat het heil voor alle volken is bestemd, maar laat de apostelen buiten beschouwing. Eusebius brengt wel ‘het koor der apostelen’ naar voren en Athanasius volgt hem daarin.<sup>72</sup> ‘God erbarme Zich over ons en zegene ons, dat Zijn aangezicht over ons verschijne, opdat op aarde Uw weg bekend zij, en onder alle volken Uw heil’ (vs. 2) is een gebed van de apostelen om Uw aangezicht (= Christus) te mogen zien, opdat zij de weg van het heilige Evangelie aan alle volken open verkondigen kunnen. Want met ‘heil’ bedoelt David overal de komst van Christus.<sup>73</sup> Athanasius zoekt ook een verklaring voor de veelvuldige herhaling in de Psalm over de blijdschap der volken.<sup>74</sup> Hij schrijft het toe aan de profetische Geest die zich verheugt over het heil van de aarde en de gedurige uiting ervan bereidt Hem vreugde. Hier geeft Athanasius een indruk van zijn verstaan van de inspiratie, waarbij het herhaald worden van bepaalde zinnen wordt toegeschreven aan de Heilige Geest die uit vreugde over het heil dat Hij laat verkondigen, David leidt tot herhaald opschrijven.

<sup>69</sup> ἀναστάσεως. Over dit opschrift zie A. Rahlfs, *Septuaginta* II, 66: Est additamentum christianum docens hunc Ps. iam II. uel I. saec. die festo resurrectionis cantatum esse, in cuius missa etiam nunc quatuor stichi eius decantantur.

<sup>70</sup> In *Ep. Fest.* XI gebruikt Athanasius dit gedeelte voor de vervolging van de heiligen in het algemeen.

<sup>71</sup> PG 23, 649 D 9-13.

<sup>72</sup> PG 12, 1504 B 1-3 en PG 23, 672 C 3.

<sup>73</sup> PG 27, 292 B 6-7: Σωτήριον γὰρ πανταχοῦ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ φησιν.

<sup>74</sup> PG 27, 292 B 10-14: Ἡδόμενον τὸ προφητικὸν Πνεῦμα τῆ σωτηρία τῆς οἰκουμένης, πολλακίς τὰ αὐτὰ φθέγγεται, τῆ συνεχεῖ διηγῆσει εὐφοροσύνης ἀπολαῶν.

*Psalm 70*: Het opschrift vermeldt ‘de zonen van Jonadab en de eerste gevangenen’. Athanasius vermeldt dat de zonen van Jonadab vrome en rechtvaardige mannen waren die streng de inzettingen van hun vader onderhielden. Jeremia zwaait hen lof toe, en vermeldt hen (Jer. 35,16-18) juist in de tijd, dat de eerste gevangenschap van Jeruzalem door de Babyloniërs plaatsvond. Athanasius komt dan tot de profetische inhoud van de Psalm door de zonen van Jonadab typologisch op de apostelen te betrekken: ‘zij verpersoonlijken het apostolische koor’.<sup>75</sup> Dat de apostelen bedoeld zijn wordt versterkt door het feit, dat de Psalm veel spreekt over het verkondigen van Gods heil (vs. 6; 8; 14-18; 22-24). De apostelen hebben aan de wereld bekend gemaakt dat Jezus werkelijk God is. Bij vs.8: ‘Laat mijn mond vol zijn van lof, dat ik Uw heerlijkheid zinge, Uw grootheid de ganse dag’ verklaart Athanasius: ‘Grootheid noemt hij de Godheid (θεότητα), waardoor Hij alles op onvergelykbare wijze (ἀνομολῶς) volbracht heeft’. Athanasius werkt de typologie nog naar twee kanten verder uit. Ten eerste vindt de nauwgezetheid van de zonen van Jonadab zijn evenknie in de preciese wijze waarop de apostelen de geboden van de hemelse Vader houden en ook de zaligsprekingen hebben ontvangen. Ten tweede vond in de tijd van de zonen van Jonadab de eerste gevangenschap van Jeruzalem plaatsvond, terwijl in de tijd der apostelen de eerste gevangenschap van Jeruzalem plaatsvond door de Romeinen.<sup>76</sup> Vanuit deze vaststelling wordt de Psalm vers voor vers verklaard met het oog op gebeurtenissen uit het leven van de apostelen. Zowel Origenes als Eusebius laten het opschrift ‘de zonen van Jonadab’ buiten hun bespreking en stellen beiden vast, dat de Psalm door David is gesproken in de persoon van Christus. Voor hen beiden is van belang wat in vs. 6 staat: ‘Want op U heb ik gesteund van de baarmoeder aan’. Origenes en Eusebius menen, dat deze woorden alleen kunnen gelden van Christus.<sup>77</sup> Dit onderscheid tussen Origenes en Eusebius enerzijds en Athanasius anderzijds bepaalt de verdere uitleg van deze Psalm. Een voorbeeld geeft hiervan een indruk: ‘Mijn God, wat U mij geleerd hebt vanaf de jeugd’ (vs. 17) heeft volgens Eusebius betrekking op Christus die vanaf Zijn jeugd door de Vader is onderricht,<sup>78</sup> terwijl Athanasius het betreft op het onderwijs van Christus dat hij vanaf het eerste begin van hun roeping aan de apostelen gaf. Tenslotte is nog te wijzen op de uitleg van Athanasius bij vs. 22 (‘Ik zal U loven met de harp’): ‘Hij verklaart de harp als de harmonie van de ziel. Want wanneer de ziel niets tegen zichzelf doet of ondergaat, noch in het leven, noch met betrekking tot de leerstellingen, dan kan zij met recht een geestelijke harp worden genoemd’.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> PG 27, 316 B 4-5: Σχοίεν δ’ ἄν οὔτοι πρόσωπον τοῦ ἀποστολικοῦ χοροῦ.

<sup>76</sup> Dat is de verovering onder keizer Vespasianus in 70 n.Chr., de tweede is die onder keizer Hadrianus in 131 n.Chr.

<sup>77</sup> PG 12, 1520 C 1-3 en PG 23, 776 D 1-3. Heel duidelijk in de argumentatie is Eusebius: μόνῳ ἄν ἄρμόζοι τῷ Σωτῆρι ἡμῶν ἀθολώτῳ καὶ ἀσυγχύτῳ γενομένῳ καθ’ ὃν ἐκνοφορεῖτο καιρόν. Athanasius verklaart het als de zorg van Christus over de apostelen reeds voor hun geboorte: ‘Hij spreekt uit, dat Christus het is, voor wie zij het doormaakten, die hen, toen zij in de baarmoeder omsloten waren, door Zijn scheppende voorzienigheid (τῆ δημοουργικῆ προνοίᾳ) uitleidde tot het licht’ (PG 27, 317 A 10-11).

<sup>78</sup> PG 23, 784 B 1-7.

<sup>79</sup> Zie ook *Ep. ad Marc.* 27-29.

*Psalm 75*: De Psalm stelt het oordeel van God centraal (vs. 8-10). Het opschrift ‘met het oog op het einde’ geeft aan, dat het eschatologische oordeel bedoeld is. De psalmdichter spreekt in de persoon van de apostelen. Binnen dit kader van het oordeel krijgt dan in de verklaring van Athanasius het werk van de Heilige Geest veel nadruk. Om te beginnen bij vs. 5: ‘Gij licht wonderlijk vanaf de eeuwige bergen’. Met ‘de eeuwige bergen’ wordt de hemel bedoeld: God verlicht ons vanaf de hemel door de Heilige Geest te zenden. In zekere zin is zij daarmee de verklaring van vs. 2-4. Daar is sprake van ‘God die bekend is in Juda, en groot is Zijn Naam in Israël. Zijn woning is op Sion’. Als uitleg merkt Athanasius op: ‘Juda en Israël betekenen de zielen die hun God hebben leren kennen. Sion is het geestelijke Sion, hetzij de hemel, hetzij in de zielen der heiligen’. Zo begint de Psalm met de hoge positie van de christenheid, geeft in vs. 5 de bron daarvan (de verlichting van de Heilige Geest) en gaat dan verder over het oordeel. Als dan vervolgens in vs. 6 sprake is van ‘alle onverstandige harten die hevig verschrikken’, dan wordt ermee bedoeld, dat allen die de verlichting van de Heilige Geest niet hebben aangenomen hevig verschrikt raken als de goddelijke rechterstoel verschijnt. Bij vs. 13 komt het werk van de Heilige Geest opnieuw ter sprake: ‘Hij neemt de Geest der vorsten weg’: de vorsten verklaart hij als de mensen die door de doop christen zijn geworden en daardoor ‘heersen’. In het gericht wordt hun de bij de doop geschonken Heilige Geest afgenomen, omdat ze na hun doop zondaren zijn gebleven

In *Or.c.Ar.* III.24-25 stelt Athanasius dat de Heilige Geest blijft in een christen zolang hij het rechte geloof (de belijdenis) bewaart.<sup>80</sup> Maar door een of andere slechtheid raakt iemand de Heilige Geest kwijt. Tegelijk blijft de genade onberouwelijk (ἀμεταμέλητος) voor hen die na hun zonde berouw krijgen. Hier benadrukt Athanasius dat de Heilige Geest al reeds in dit leven weggaat bij de gelovige zodra die zondig gaat leven, al blijft Hij dan ‘gereed’ om bij berouw weer terug te komen. In zijn uitleg bij Ps. 75 benadrukt hij meer het definitieve weggaan van de Heilige Geest als die christen tot aan zijn dood zonder berouw bleef.

Als Athanasius zo de Psalm ziet als profetie van het oordeel in verbinding met het werk van de Heilige Geest, gaat hij niet in het spoor van Origenes. Deze heeft een verklaring die vanuit vs. 2 (‘God is bekend in Juda’) het kennen van God centraal zet. Noch bij vs. 5, noch bij vs. 13 ziet Origenes een verwijzing naar het werk van de Heilige Geest. ‘De geest der vorsten’ (vs. 13) betreft hij op ‘de geest van de overste van deze eeuw’.<sup>81</sup> Wel gaat Athanasius in de lijn van Eusebius, maar binnen een gelijk kader hebben zij toch ook weer opmerkelijke verschillen. Athanasius spreekt bij vs. 6 over mensen die de verlichting van de Heilige Geest niet hebben aangenomen en daarom in het laatste oordeel zullen beven. Eusebius meent dat het gaat om mensen die de verlichting onwaardig zijn en van wie God daarom in Zijn voorzienigheid de verlichting weghoudt.<sup>82</sup> Bij vs. 13 hebben Eusebius en Athanasius beiden, dat het gaat om mensen die de Heilige Geest ontvingen, maar door hun

<sup>80</sup> PG 26, 373 C 3-5: τῆ ὀνολογίᾳ φυλάττομεν.

<sup>81</sup> (PG 12, 1536 B 1-1537 C 1).

<sup>82</sup> PG 23, 881 B 4-10.

zondig leven Hem kwijtraken. Eusebius mist echter Athanasius' toespitsing op de Doop.<sup>83</sup>

*Psalm 110*: De Psalm staat in het futurum en begint met 'Ik zal U lofzingen, Heere, in de vergadering der oprechten', terwijl in vs. 6 sprake is van het erfdeel der heidenen. Athanasius meent, dat de dichter hier dan ook spreekt in de persoon van de apostelen die in het midden van het nieuwe volk prediken wat Christus in het heilsplan heeft volbracht. 'De vergadering (συναγωγή) der oprechten' (vs. 1) is de Kerk in tegenstelling tot de oude Synagoge die in het hart voortdurend dwaalt. 'Zijn gerechtigheid' (vs. 3) wijst op het Woord van het Evangelie, omdat het alle mensen in gelijke mate het heil aanbiedt.<sup>84</sup> 'Van Zijn wonderen heeft Hij een gedachtenis gemaakt' (vs. 4) betekent, dat de wonderen die God door de profeten beloofde in de tijd van de *oikonomia* zijn vervuld.<sup>85</sup> 'Hij gaf spijs aan degenen die Hem vrezden' (vs. 5): dit vers staat in de verleden tijd, maar Athanasius neemt het als profetie van Christus als het geestelijke brood dat van de hemel neerdaalde.

*Psalm 111*: Athanasius ziet de Psalm als gezongen in de persoon van de apostelen. Reden daarvoor is wel het thema van de Psalm: een onderwijzing gericht aan de gelovigen. Zulk onderwijs is bij uitstek de taak van de apostelen. Het apostolisch onderwijs bevat de volgende zaken: 'Welzalig de man die de Heere vreest. Hij zal in Zijn geboden grote lust hebben' (vs. 1), waardoor het koor der apostelen leert dat de vervulling der geboden goede verwachtingen geeft voor het eeuwige leven.<sup>86</sup> 'Mchtig zal zijn zaad zijn op aarde' (vs. 2), waarbij 'zaad' staat voor de goede handelingen die een geestelijke kracht hebben in dat land der zachtmoedigen, om het loon voor hun werken in ontvangst te nemen. Het is duidelijk, dat Athanasius via de in vs. 2 genoemde 'aarde' denkt aan Matth. 5,5: 'Zalig zijn de zachtmoedigen, want zij zullen de aarde beërven', en zo de zachtmoedigen in de uitleg kan introduceren. Bij 'eer en rijkdom in zijn huis' (vs. 3a) stelt Athanasius, dat hier met eer en rijkdom geen vergankelijke dingen bedoeld kunnen zijn, omdat men zoiets niet bij de heiligen vindt. Zoals dus de werkelijkheid van het heilsplan de uitleg van de profetische woorden regelt, zo ook de werkelijkheid van de levenswandel der heiligen! 'De rechtvaardigen ging in de duisternis een licht op' (vs. 4) wijst op de kennis waardoor het koor der apostelen de onwetendheid der volken wegnam door de prediking van het Evangelie. 'Hij zal zijn woorden ordenen met oordeel' (vs. 5) leert, dat wij niet zonder onderscheid het woord der inwijding aan allen moeten prijsgeven. Athanasius verwijst naar het woord van Christus: 'Werpt het heilige niet voor aan de honden' (Matth. 7,6). Als in vs. 9 sprake is van de rechtvaardige die uitstrooit en de arme gedenkt', is de arme degene die gebrek heeft aan Gods Woord: de heidenen. De apostelen hebben als landbouwers in hen het geestelijke zaad ge-

<sup>83</sup> PG 23, 885 C 10-16. Zie ook bij Ps. 41,7. Daar verbindt Athanasius evenzeer de Doop met de verlichting van de Heilige Geest, terwijl ook daar Origenes en Eusebius deze verbinding niet noemen.

<sup>84</sup> PG 27, 464 D 8-10: Δικαιοσύνην τὸν εὐαγγελικὸν λόγον φησίν· ὅτι δὴ ἐπ' ἵσης πάντων ἀνθρώπων τὴν σωτηρίαν προὔθηκεν.

<sup>85</sup> Athanasius noemt als voorbeeld Jes. 35,5: 'Dan zullen de ogen der blinden zich openen'. Ook wijst hij op de belofte van de roeping der heidenen, die Hij in woord en daad volbracht heeft.

<sup>86</sup> Athanasius citeert Ps. 111,1 ook in zijn *Ep. ad Orsisius* (2) naar aanleiding van het overlijden van bisschop Theodorus. Ook daar gebruikt hij het 'zalig' als verwijzing naar het eeuwige leven dat is weggelegd voor een man die de Heere vreest.

zaaid.<sup>87</sup> ‘De zondaar zal het zien en toornen’ (vs. 10) wijst op de duivel die geprikkeld is over de redding der heidenen en dorst naar hun ondergang.

*Psalm 143*: ‘Heere, neig de hemelen en daal af’ (vs. 5) is een profetische aanduiding van de komst en vleeswording van Christus. Daarbij is het zingen van ‘een nieuw lied’ (vs. 9) altijd een aanduiding van de prediking van het Evangelie. Vervolgens bidt de psalmdichter: ‘Die mijn volk aan mij onderwerpt’ (vs. 2). Daarmee is de Psalm aangewezen als gesproken in de persoon van het apostolische koor. Athanasius verbindt vs. 2 met het woord van Christus tot de apostelen, dat ‘zij zullen treden op slangen en schorpioenen’.<sup>88</sup> De betekenis van dit alles is dat Christus de volkeren die volk van God zijn geworden beveelt zich aan de apostelen te onderwerpen.<sup>89</sup> Het opschrift ‘Tegen Goliath’ is er boven geschreven, omdat de menswording de oorzaak werd van de vernietiging van de geestelijke Goliath, de duivel.<sup>90</sup> Terwijl dus ‘een nieuw lied’ de Psalm stempelt als profetie, wordt de geschiedenis van Goliath typologisch in de uitleg betrokken. Zo worden alle ‘oorlogshandelingen’ toegepast op de strijd tegen de boze. In vs. 1b (‘Die mijn handen onderwijst tot de strijd, mijn vingers tot de oorlog’) staan ‘handen’ voor de daden die in godsvrucht geschieden, waardoor de satan wordt bestreden; terwijl ‘vingers’ de werkingen zijn tot aan het zeer kleine toe, want ook de zeer geringe daden bestrijden de duivel. Bij ‘Heere, wat is de mens, dat Gij aan hem denkt’ (vs. 3) verklaart Athanasius dat de dichter dat niet zegt uit kleinering van de mens, maar uit verwondering dat de mens de kennis van God en Zijn zorg waardig is gekeurd.<sup>91</sup> Het symbool-woord ‘bliksem’ (vs. 6a: ‘Bliksem bliksem en verstrooi hen’) staat voor de Evangelieboodschap waardoor de wapens van de demonen zijn verstrooid, dat zijn de dwalingen die zij over de volken hadden gebracht.<sup>92</sup> Het symbool-woord ‘pijlen’ (vs. 6b: ‘Gij zond Uw pijlen uit en bracht hen in verwarring’) wijst op de apostelen die de demonen raakten.<sup>93</sup> ‘Redt mij en bevrijdt mij uit vele wateren, uit de hand van vreemde zonen, want hun monden spreken ijdelheid’ (vs. 7) slaat op de gedachten die ons in het gevolg van de demonen omringen, maar het kan ook betrekking hebben op de Joden die de apostelen als wateren omringden om hen te doden. Zij spraken ijdel toen ze tot Christus zeiden: ‘Waarom maakt U zich, daar U een mens bent, tot God’ (Joh. 10, 33). Het tiensnarig psalter (vs. 7) is zoals altijd een symbool-woord voor het lichaam.<sup>94</sup> Als in vs. 10 staat, dat ‘de Heere ook David Zijn knecht verlost’, dan geeft dat aan, dat

<sup>87</sup> Athanasius voegt aan deze uitleg de regel toe: ‘Want niets hindert om ook dit historisch op te vatten’ (Οὐδὲν γὰρ κωλύει καὶ ἱστορικῶς αὐτὸ δεῖξασθαι). Hij zal denken aan de verzen 1-3 die hij toepaste op de levenswandel van de gelovigen, terwijl hij vs. 4-7 toepaste op de historie van de arbeid der apostelen. Hij lijkt bij vs. 9 tussen beide mogelijkheden geaarzeld te hebben, maar dan toch gekozen voor de ‘historische’ uitleg.

<sup>88</sup> Mattheüs 10, 19.

<sup>89</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 111: ἀναφέρει δὲ οὐ μόνον διὰ τούτων τὴν ἐξομολόγησιν, ἀλλ’ ὅτι καὶ τὰ ἔθνη ὑπέταξεν αὐτοῖς τὰ γεγεννημένα λαὸν θεοῦ.

<sup>90</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 143: ἐπιγράφεται δὲ <πρὸς τὸν Γολιάθ> ὁ ψαλμὸς διὰ τὸ τὴν ἐνανθρώπησιν αἰτίαν γενέσθαι τῆς ἀναιρέσεως τοῦ νοητοῦ Γολιάθ.

<sup>91</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 112.

<sup>92</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 114.

<sup>93</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 115.

<sup>94</sup> ‘De vijf zintuigen en de vijf werkzaamheden van de ziel, waarbij iedere afzonderlijke werkzaamheid dooe ieder afzonderlijk zintuig wordt beoefend’.

Christus ook de ziel van David bij Zijn komst van de zonde heeft verlost.<sup>95</sup> Christus kwam ook voor alle heiligen van het O.T. ‘Uw dochters zijn versierd naar de wijze van een tempel’. Athanasius legt veel nadruk op ‘naar de wijze van’ (ὡς ὁμοίωμα). Daar is mee bedoeld, dat de Joden geen tempel van God zijn geworden gelijk de heilige zielen, maar slechts ‘op de wijze van’ een tempel. Het was slechts ‘aardse versiering’ (τῷ ἐπιγεῖω κόσμῳ). Want zij stelden zich op alsof ze hun leven naar de Wet inrichtten, maar zij hadden niet de Logos in zich, maar de boze geest. ‘Hun spijskamers zijn vol’ (vs. 13) wijst er op dat de Joden geen hemelse, maar aardse rijkdom opstapelen. ‘Zij prijzen het volk zalig, welke dat heeft, maar zalig is het volk welks God de Heere is’ (vs. 15): de mensen die niet juist oordelen, maar alleen vleselijke dingen gewicht in de schaal laten leggen, houden het voor zalig deze in rijke mate te genieten. Zalig is echter om de Heere als zijn God aan te roepen (τὸ ἐπικαλεῖσθαι Κύριον τὸν Θεὸν αὐτοῦ). Athanasius brengt zo in zijn uitleg de belijdenis van de godheid van Christus naar voren tegenover de Joden (vgl. boven bij vs. 7).

*Psalm 144*: De Psalm heeft wereldwijde karakter. Vs.12: ‘Om de mensenkinderen Zijn mogendheden bekend te maken’; vs. 9: ‘De Heere is aan allen goed’; vs. 18: ‘De Heere is nabij allen’. Dit is voldoende om de Psalm te herkennen als profetie van de roeping der volkeren welke plaatsvindt in de tijd na de komst van Christus. De dichter spreekt in vs. 5: ‘Ik zal uitspreken Uw wonderlijke daden’. Dat geeft aan dat hij deze psalm spreekt in de persoon van de apostelen. ‘Geslacht en geslacht zal Uw werken prijzen’ (vs. 4) wijst op de kerk uit de beide volken: die uit de besnijdenis en die uit de heidenen; ‘Zijn werken’ slaat op hetgeen Christus bij Zijn komst heeft gedaan. ‘Alle vlees moet Hem zegenen, in de eeuw en in de eeuw der eeuw’ (vs. 21) geeft aan, dat sommige ongelovigen wel in deze eeuw volharden om Christus niet te zegenen, maar dan zullen zij dit doen in de toekomstige eeuw.<sup>96</sup> Hierbij denkt Athanasius wel aan Fil. 2,10-11.

*Psalm 145*: In deze Psalm wordt aan Sion gemeld dat de Heere, haar God, eeuwig zal regeren (vs. 10). Sion is de Kerk. Zo wordt hier het koningschap van Christus in de Kerk aangeduid. De Psalm is een danklied voor het geslacht der mensen dat door Christus verlost is.<sup>97</sup> De dichter vertegenwoordigt hierin de persoon van de apostelen. Bij vs. 7a (‘Het oordeel doende over de onrechtvaardigen’) verklaart Athanasius ‘de onrechtvaardigen’ als het hele geslacht der mensen, waarover God het oordeel heeft gebracht door hen onder de macht van de demonen te laten komen.<sup>98</sup> Athanasius ziet hier de algemene situatie van alle mensen sinds de zondeval aangeduid.

<sup>95</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 116: Ἦδη σαφῶς ὡς καὶ αὐτοῦ τὴν ψυχὴν τῆς ἁμαρτίας ἐλυτρώσατο διὰ τῆς παρουσίας ὁ κύριος.

<sup>96</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 119: Εἰ καὶ μὴ <πάσα σὰρξ> ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι εὐλογεῖ, καθ’ ὃ ἀπέμεινάν τινες ἀπιστοῦντες, ἀλλ’ ὅν γε ἐν τῷ μέλλοντι τοῦτο ποιήσει.

<sup>97</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 120.

<sup>98</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 124: Καὶ τίνες οἱ ἀδικούμενοι ἢ τῶν ἀνθρώπων τὸ γένος, καὶ ὑπὸ τίνων ἢ τῶν ἀκαθάρτων δαιμόνων;

*Psalm 146:*<sup>99</sup> Als vs. 2a betuigt dat ‘de Heere in Sion woont’, is daarmee de Psalm gebonden aan de Kerk. Opmerkelijk is hoe Athanasius dan vs. 2b, waar sprake is van ‘de Heere die Israëls verstrooiden bijeen zal vergaderen’, toepast op het Israël naar het vlees: ‘Na de bouw van de Kerk, of ook bij haar bouw zal Israël dat door de demonen is verstrooid en uiteengejaagd, verzameld worden.’<sup>100</sup> Deze onderscheiden toepassing binnen één vers is alleen te verklaren vanuit ‘Sion’ dat altijd de Kerk betekent, terwijl ‘de verstrooiden’ (τὰς διασπορὰς) wel moet wijzen op Israël. Zo is hier de ereplaats van de Kerk verbonden met de eschatologische bekering van Israël. De oproepen ‘Looft de Heere’ (vs. 1) en ‘Kom tot de Heere met belijdenis’ (vs. 7a) laten zien dat de dichter deze Psalm spreekt in de persoon van de apostelen, omdat die immers de heidenen onderwijzen.<sup>101</sup> De natuurbeelden van vs. 8-10 verklaart Athanasius letterlijk: ‘Die voor de aarde de regen bereidt’ (vs. 8) geeft aan, dat God werkelijk ook de Maker van de regen is. Bij vs. 9 (‘Hij geeft voedsel aan de jonge raven als zij Hem roepen’) verklaart Athanasius, dat raven hun jongen in de steek laten als zij nog klein zijn. Als deze jongen dan door enige natuurlijk kracht roepen tot God, brengt Hij door een zachte bries voedsel tot hen. Dit is in lijn met Eusebius.<sup>102</sup>

*Psalm 147:* De Psalm begint met een oproep aan ‘Jeruzalem’ (vs. 1a) en ‘Sion’ (vs. 1b) om God te loven. Deze oproep spreekt de dichter in de persoon van de apostelen, gericht op de Kerk. In vs. 2-4 komen dan de redenen naar voren die de Kerk heeft om God te loven. Allereerst heeft God ‘de grendels van uw poorten sterk gemaakt’ (vs. 2a), waarbij ‘de grendels der poorten’ wijst op hen die het inleidend onderwijs afsluiten, de catechumenen,<sup>103</sup> vervolgens, dat ‘Hij uw zonen in u zegent’ (vs. 2b), wat op de genade duidt die zij krijgen die door de Doop in de Kerk zijn opgenomen; ten derde heeft ‘Hij al haar grenzen vrede bereid’ (vs. 3a), zodat de vijanden die dat willen niet met de Kerk kunnen strijden; ten vierde heeft ‘Hij haar gevoed met het vette der tarwe’ (vs. 3b), dat is de hemelse tarwe, waar Athanasius wel Christus bedoelt; ten vijfde heeft Hij Zijn woord op aarde gezonden’ (vs. 4a), dat is de verkondiging van het Evangelie.<sup>104</sup> Als vs. 5-6 over de wonderen van het ontstaan van ijs en sneeuw spreken, neemt Athanasius dat letterlijk als getuigenis van Gods indrukwekkende voorzienigheid.<sup>105</sup> Vs. 8 (‘Hij maakte Zijn woord bekend aan Jacob, Zijn rechtvaardigheden en oordelen aan Israël’) is voor Athanasius aan-

<sup>99</sup> Bij Ps. 146,8 eindigt de tekst van Migne. Voor de verklaring van de rest van het Psalter zijn we volledig aangewezen op de fragmenten afkomstig van codex V.gr.754 zoals Vian die in zijn *Testi inediti* doorgeeft.

<sup>100</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 127: Μετὰ γὰρ τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας ἢ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ οἰκοδομῇ ὁ διεσπαρμένος καὶ διεσκεδασμένος ὑπὸ τῶν δαιμόνων Ἰσραὴλ συναχθήσεται.

<sup>101</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 128.

<sup>102</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 130. Deze gedachte van een goddelijke onderhouding van de jonge raven is niet te vinden bij klassieke Griekse schrijvers, maar is duidelijk van Joodse oorsprong en zo door de christelijke uitleggers overgenomen. Zie hierover R. van den Broek, *The myth of the Phoenix*, Etudes préliminaires aux religions orientales dans l’empire romain 24, Leiden 1972, 337 en 352-355.

<sup>103</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 132: τοὺς τὴν εἰσαγωγικὴν διδασκαλίαν ἀσφαλιζομένους

<sup>104</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 132.

<sup>105</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 133. In *Con. Gen.* 46 haalt Athanasius dit gedeelte ook aan om de voorzienigheid naar voren te brengen, zij het met de toespiting op het werk van de Logos in Zijn alomvattende voorzienigheid (Thomson, 126. 9: ὅτι δὲ καὶ ἡ διὰ πάντων καὶ ἡ εἰς πάντα τοῦ Λόγου πρόνοια καὶ διακόσμησις ἀπὸ πάσης θεοπνεύστου γραφῆς μαρτυρεῖται).



leiding om vanuit deze Psalm een grote accolade om N. T., schepping en O.T. te slaan: Hij die ‘uw grendels heeft gesterkt’ en de andere goederen die Hij heeft gegeven (de Kerk), en die ook formeert alle dingen in de lucht (schepping), Hij is dezelfde die ook eertijds de Wet middels Mozes gaf aan Israël, omdat Hij toen alleen hem vanwege de vaderen waardig achtte om Zijn oordelen te leren (O.T.)’.<sup>106</sup>

*Psalm 148*: Ook deze Psalm is een oproep van de dichter in de persoon van de apostelen om God te loven. Athanasius noemt als verschil met de voorgaande dat daar alleen de mensen werden geroepen tot lof, maar in deze Psalm ook de engelen, alsook de andere orden van wezens onder de hemel.<sup>107</sup> Vs. 5 (‘Loof de Naam van de Heere, want Hij sprak en het geschiedde, Hij beval en het ontstond’) geeft de reden aan van de lofzang: ‘want hoe zou het niet alle wezens passen God te loven, daar Hij ook henzelf uit het niet-zijnde tot het zijn heeft gebracht’.<sup>108</sup> ‘Draken en alle afgronden’ (vs. 7b) geeft de derde orde van wezens aan: naast de orde in de hemel (vs. 2-4) en op de aarde (vs. 9-12), is er ook de orde van onderaardse wezens.<sup>109</sup> Athanasius ondersteunt zijn driedeling met de verwijzing naar Fil. 2,10. Paulus verklaart daar ‘dat alle knie zich zal buigen van hen die in de hemel zijn, en die op de aarde zijn en die onder de aarde zijn.’ Met ‘de draken’ worden de oude zielen van de reuzen bedoeld, die eertijds ongehoorzaam waren en stredden met God (Gen. 6). Verder wordt met ‘de draken’ ook de gehele menigte van de vroegere geslachten bedoeld, die dienstbaar en vastgeklonken waren aan de dood, totdat zij werden bevrijd door Christus. Want Christus sprak tot hen in de boeien: ‘Ga uit’. Athanasius citeert ter onderbouwing I Petrus 3,19 waar het gaat over de Heere Jezus ‘die aan de geesten die in de gevangenis zijn gepredikt heeft’. Als vs. 8 spreekt over ‘vuur, hagel, sneeuw’, etc. als van God komend, is dat ter onderwijzing dat deze natuurverschijnselen niet zomaar of bij geval uit de lucht voortkomt, wat de wijzen der Grieken leren, maar dat ze gehoorzamen aan het bevel van God.<sup>110</sup> Opmerkelijk is vervolgens dat Athanasius de natuurbeelden van vs. 9-10 als symbool-woorden uitlegt. In dit gedeelte worden bomen en dieren opgeroepen God te loven en Athanasius kan dan die bomen en dieren niet anders zien dan als symbool-woorden voor bepaalde soorten mensen. Zo betreft hij ‘de cederbomen’ (vs. 9c) op de heiligen,<sup>111</sup> met een verwijzing naar Ps. 91,13: ‘Want de rechtvaardige zal bloeien als een palmboom, en gedijen als de ceder op de Libanon’. Bij ‘de wilde dieren en alle tamme dieren’ (vs. 10a) wijzen de wilde dieren op de ruweren van de mensen, de tamme dieren op de onmondigen, die evenzeer door het geloof in Christus tot één worden verzameld.<sup>112</sup> Athanasius ziet deze tekst als gelijk aan wat Jesaja schrijft: ‘De leeuw en de os zullen samen stro eten’. De leeuw is immers een wild dier, de os een tam

<sup>106</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 135.

<sup>107</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 136.

<sup>108</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 139: πῶς γὰρ οὐκ ὀφείλει τὰ ἅγια ἐκεῖνα τάγματα εὐλογεῖν τὸν κύριον, ἅτε καὶ αὐτὰ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρηγμένα. Zie over deze creatio ex nihilo ook *De Incarn.* 3 (Thomson, 140. 3-6: ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι) en A. Petterson, *Athanasius*, Londen 1995, 22-23.

<sup>109</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 140: Παρακελεύομενον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῖς ἐπουρανίοις τάγμασιν καὶ τοῖς ἐπιγείοις αἰνεῖν τὸν κύριον, μεταφέρει τὸν λόγον καὶ τοῖς ὑπογείοις παρακελεύομενον.

<sup>110</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 141.

<sup>111</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 143.

<sup>112</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 144: <Θηρία> μὲν τοὺς ἀγριωτέρους τῶν ἀνθρώπων εἶναι φησι, <κτήνη> δὲ τοὺς ἀλογοτέρους, οἱ καὶ διὰ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως εἰς ἓν συναγόμενοι.

dier. ‘Kruipende dieren en gevleugelde vogels’ (vs.10b): met de ‘kruipende dieren’ bedoelt hij de slechtere mensen die eigenlijk giftig zijn. Hij beveelt hen zich te beke- ren tot het betere en ook God te loven. Met het gevleugeld gevogelte bedoelt hij hen die het hogere bedenken en geen gemeenschap met de aarde hebben.<sup>113</sup>

### 1.3 De psalmdichter spreekt in de persoon van de Kerk/de gelovige

*Psalm 5*: Het opschrift ‘voor de erfgename’ (ὕπερ τῆς κληρονομούσης) betekent dat de Psalm betrekking heeft op ‘de ziel die God bemint’ (ἡ θεοφιλῆς ψυχῆ). Reden van deze uitleg: God heeft Zijn eeuwige erfenis bereid voor degenen die Hem liefhebben. Zij die God liefhebben vormen echter tezamen de Kerk, zodat met ‘de erfgename’ de Kerk wordt bedoeld.

Eusebius betreft dit opschrift ook op de Kerk, maar op grond van andere overwe- gingen. Athanasius onderbouwt zijn verklaring met een verwijzing naar I Kor. 2,9: ‘Wat het oog niet heeft gezien, en het oor niet heeft gehoord, en in het hart van de mens niet is opgeklommen, hetgeen God bereid heeft voor degenen die Hem lief- hebben’. Eusebius verwijst naar I Petr. 1,4: ‘Tot een onverderfelijke, en onbevlek- kelijke, en onverwelkelijke erfenis, die in de hemelen bewaard is voor u’.<sup>114</sup> Terwijl bij Eusebius zo de nadruk valt op de inhoud van de erfenis die de Kerk ontvangt, is dat bij Athanasius op het feit dat de Kerk erfgenaam is, omdat zij God liefheeft.

De Psalm staat in de ik-vorm: David spreekt hier dus in de persoon van de Kerk. Als de Kerk aangeeft ijverig te bidden (vs. 2-4) dan is dat omdat zij zo de eeuwige erfe- nis verkrijgt.<sup>115</sup> De in vs. 10 genoemde vijanden van de Kerk die een ijdel hart heb- ben verwijzen naar de ketters. Hun doel is te verhinderen, dat de gelovige vordering (προκοπή) maakt in God (vs.11a),<sup>116</sup> een ascetische notie die in de uitleg van Orige- nes en Eusebius ontbreekt. Omdat de ketters de Kerk die God bemint vervolgen, zijn zij feitelijk strijders tegen God (vs.11b).<sup>117</sup> In vs. 8 spreekt de kerk als haar hoop uit dat zij eens in Gods huis zal binnengaan, dat is in de hemel. Origenes ziet in ‘Gods huis’ een verwijzing naar de heilige positie die de gelovigen hebben of naar de Kerk.<sup>118</sup> Eusebius geeft geen verklaring. Athanasius weet door zijn uitleg (‘de hemel’) als enige binnen de Psalm zelf de inhoud van de genoemde erfenis naar voren te brengen.

<sup>113</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 145: Πάλιν διὰ τῶν ἐρπετῶν τοὺς πονηροὺς καὶ οἷον ἰοβόλους τῶν ἀνθρώπων κατασημαίνει .. διὰ δὲ τῶν πετεινῶν τοὺς τὰ ὑψηλὰ φρονούντας κατασημαίνει καὶ μηδεμίαν ἔχοντας κοινωνίαν πρὸς τὴν γῆν.

<sup>114</sup> PG 23, 116 A 9-11.

<sup>115</sup> Ook in *Ep. Fest.* VI brengt Athanasius Ps. 5,3 naar voren om de Kerk aan te sporen tot ijverig gebed en vasten met het oog op de viering van Pasen om zo eens in te gaan in het Koninkrijk der hemelen (PG 26, 1389 A 10-14).

<sup>116</sup> Zie voor de notie van ‘vordering’ (προκοπή) ook *Or.c.Ar.* III.52 (PG 26, 432 B 6-7) en 53 (PG 26, 433 B 9-C 13). Hoe belangrijk de notie van προκοπή in de ascetische geschriften van Athanasius is blijkt uit D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Ascetism*, Oxford 1995. Zie voor een bredere behandeling van dit punt ook hierna in hoofdstuk V.3.2.

<sup>117</sup> PG 27, 76 B 10-12: Οἱ γὰρ διώκοντες τὴν φίλα τῷ Θεῷ πράττουσαν ψυχὴν πικραίνουσι θεομα- χοῦντες σαφῶς. Athanasius gebruikt vaker θεομαχεῖν, altijd om de Arianen aan te duiden: *De Decr. Nic.* 3, 1 (Opitz, 3); *Or.c.Ar.* II, 32 (PG 26, 216 A 2); III, 42 (PG 26, 412 B 5).

<sup>118</sup> PG 12, 1169 C 13-D 9.

*Psalm 16*: De Psalm bestaat uit het gebed van een rechtvaardige die zijn eigen rechtvaardige leven beschrijft. Athanasius neemt de Psalm in zijn voor de hand liggende betekenis, waarbij hij de rechtvaardige omschrijft als ‘degene die in God volkomen is’ (*hyp.*).<sup>119</sup>

Een dergelijke omschrijving van de ‘gevorderde’ christen is ook in andere geschriften van Athanasius te vinden. In *Apologia de Fuga sua* 11 wijst Athanasius op ‘hetgeen Christus heeft bevolen, wat Hij precies zo middels Zijn heiligen sprak voor Zijn komst in het vlees: dat is de regel die de mensen is gegeven om hen tot volmaaktheid (εἰς τελειότητα) te leiden: wat God beveelt te doen’.<sup>120</sup> In zijn *Historia Arianorum* 5 betitelt hij Eutropius, bisschop van Adrianopolis, als een in alle dingen volmaakt man.<sup>121</sup> Athanasius wijst dan op diens standvastig verzet tegen Eusebius, zijn pogingen om allen die dwaalden als Eusebius weer op het rechte pad te brengen, en zijn ondergaan van een uitwerping uit kerk en stad. Opmerkelijk is dat ook in deze Psalm die spreekt over ‘de volmaakte’ evenzeer aan de orde komt diens pogingen om hen die Christus weerstaan tot verandering te brengen. Tegelijk wekt *Ep.ad Ser.* IV. de indruk, dat vooral de Doop het moment van volmaking betekent. Athanasius omschrijft het gebeuren bij de Doop als de eerdere volmaking in de Geest.<sup>122</sup> Deze volmaaktheid is bij een daarop volgende bedreven zonde weer opnieuw te verkrijgen via boete en berouw.

Verder zijn in de Psalm twee symbool-woorden die naar Christus verwijzen: ‘Gods Aangezicht’ (vs. 2) en ‘Gods hand’ (vs. 13). In vs. 2 betekent dan het gebed ‘Laat mijn oordeel van uw Aangezicht uitgaan’: ‘een gebed of de Zoon als Zijn Rechter hem het rechtvaardig oordeel zal geven, dat Hij over ons heeft uitgesproken’. Terwijl Origenes evenzeer het aangezicht Gods betreft op Christus, legt hij de spits van dit vers bij het feit dat de Zoon als beeld van de Vader het gehele oordeel heeft ontvangen,<sup>123</sup> terwijl Athanasius dat oordeel verbindt met het verlossingswerk van Christus (‘over ons heeft uitgesproken’). De beeldspraak van vs. 8a (‘Bewaar mij als de pupil van het oog’) vat Athanasius op als een symbool-woord: ‘dat het oog van het inzicht<sup>124</sup> zal worden bewaard uit de tegenwerkende krachten van het kwaad’. In ‘Verlos mijn ziel van de goddelozen, Uw zwaard van de vijanden van Uw rechterhand’ (vs. 13) verwijst ‘Uw zwaard’ volgens Eusebius naar Gods Woord. Als reden noemt hij Hebr. 4, waar Gods Woord een zwaard genoemd wordt.<sup>125</sup> Athanasius denkt in navolging van Origenes, meer aan de dienaren van Christus: ‘Iedere ziel

<sup>119</sup> PG 27, 105 C 3-4: Ἰδεται ὁ ψαλμὸς ἐκ προσώπου τοῦ κατὰ Θεὸν τελείου

<sup>120</sup> PG 25, 660 A 5-8.

<sup>121</sup> PG 25, 700 B 2: ἀνὴρ ἀγαθός, καὶ ἐν πᾶσι τέλειος.

<sup>122</sup> PG 26, 653 D 2: τὴν προτέραν ἐν τῷ Πνεύματι τελειότητα.

<sup>123</sup> PG 12, 1217 A 6-9: Εἰ πᾶσαν τὴν κρίσιν δέδωκεν ὁ Πατὴρ τῷ Υἱῷ, ἐκ προσώπου δὲ αὐτοῦ τὸ κρίμα ἐξέρχεται, ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἄρα: εἰκὼν γὰρ ἐστὶ τοῦ Πατρὸς ὁ Χριστός.

<sup>124</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 14: Ἄβλαβὴ τὸν τῆς διανοίας ὀφθαλμὸν εὔχεται τηρήσει τῶν ὀφθαλμῶν, εἰ ὑπὸ τὴν σὴν γενώμεθα σκέπη. Voor τὸν τῆς διανοίας ὀφθαλμὸν zie ook *Con.Gen.* 27 (Thomson, 73. 29); *De Incarn.* 30 (Thomson, 207. 5). In beide gevallen komt naar voren het belang van een zuiver oog van het inzicht, omdat alleen dan vanuit de werken van God (in *Con.Gen.* de werken van God in de schepping, in *De Incarn.* de werken van de Zoon in de opstanding) tot God zelf gekomen kan worden. Ook hier in de *EP* ligt de nadruk op het heilig houden van dat oog van het inzicht.

<sup>125</sup> PG 23, 164 C 13-14.

van de rechtvaardigen, en vooral van hen die zondaren uit goddeloosheid tot Godsvrucht voeren,<sup>126</sup> is als een zwaard, gescherpt tegen de geesten der boosheid’.

*Psalm 22*: De toepassing op Christus komt vooral op uit vs. 4: ‘Uw stok en Uw staf’, waar Christus mee bedoeld moet zijn. Als reden noemt Athanasius Ps.109,2 waar hetzelfde woord (ῥάβδος) gebruikt wordt en duidelijk met betrekking tot de Messias.<sup>127</sup> Tevens stelt hij vast dat David deze Psalm zingt in de persoon van de volkeren die gelovig zijn geworden. Waarschijnlijk noemt Athanasius hier de volkeren tegenover Israël omdat de dichter in vs. 3 zegt dat ‘de Heere zijn ziel heeft teruggevoerd in het spoor der gerechtigheid’. Athanasius beluistert daarin de heidenen die in gevangenis van de duivel waren en bekeerd zijn, terwijl de Joden in de Wet al ‘het spoor der gerechtigheid’ kenden. Origenes en Eusebius laten de verhouding Israël/volkeren buiten beschouwing en verklaren de Psalm meer algemeen. Als Athanasius zo heeft vastgesteld dat de psalm wordt gezongen in de persoon van de gelovige volkeren met het oog op Christus, legt hij de overige beelden van de Psalm uit in gebondenheid aan elementen uit het christelijke leven: ‘water der rust’ (vs. 2b) wijst op de Doop; ‘de tafel’ (vs. 5) wijst op het mystiek gastmaal (μυστικὴν εὐ-ωχίαν), het Avondmaal; ‘de olie’ (vs. 5) is de mystieke zalving; ‘Uw beker die mij dronken maakt’ (vs. 5b) wijst op de mystieke vreugde.

Slechts eenmaal gebruikt Athanasius εὐωχία, en wel in een fragment van *Ep.Fest.* XXVIII (voor 356 n. Chr.). Daar schrijft hij over het hemelse gastmaal (τὴν οὐράνιον εὐωχίαν) in betrekking tot de naderende viering van Pasen, waarop de Verlosser wordt ontmoet (ἀπαντήσαντες τῷ Σωτήρι). Op die ontmoeting moeten de christenen zich voorbereiden vanwege Zijn wederkomst om dan in te kunnen gaan en deel te krijgen aan het onsterfelijke voedsel (τῆς ἀθανάτου τροφῆς). De mystieke zalving verwijst natuurlijk naar de zalving die na de Doop werd toegepast als teken van de ontvangst van de Heilige Geest.<sup>128</sup> Wat betreft de mystieke beker (ποτήριον μυστικόν) is de enige keer dat Athanasius zo spreekt in *Apol.c.Ar.* 9. Het gaat daar over een beschuldiging tegen Athanasius over het feit dat een zekere Macarius die beker gebroken zou hebben. Duidelijk is hier een avondmaalsbeker bedoeld.<sup>129</sup>

*Psalm 24*: In vs. 3 staat: ‘Allen die tegen de wet handelen middels ijdelheid (διὰ κενῆς)’. Ijdelheid wijst op een afgod.<sup>130</sup> De verklaring van dit symbool-woord domineert de verdere uitleg: de Psalm gaat over de afzwering van de afgoden en het heilige leven met God daarna. Als de dichter in vs. 7 spreekt over ‘de zonden van zijn jeugd’ dan is ‘de jeugd’ een profetische omschrijving van de tijd van de afgodendienst. En als hij in vs. 18 bidt ‘zie mijn inspanning (πόνος)’ dan is dat een aansporing om niet ‘nalatig te zijn als men op de barmhartigheid Gods vertrouwt, maar om veelmeer de inspanning (πόνον) door de werken (διὰ τῶν ἔργων) er aan toe te

<sup>126</sup> Naast de predikers van het *kerygma* (Ps. 45, 8-9) denkt Athanasius ook aan het werk van monniken zoals Antonius (*De Vita Ant.* 14 en 44).

<sup>127</sup> Origenes en Eusebius betrekken (in verwijzing naar Hebr. 12, 6) de staf beiden op Gods kastijding van Zijn kinderen (PG 12, 1261 A 1-12; PG 23, 217 D 8-10).

<sup>128</sup> Zie zo ook in Athanasius’ andere geschriften: *Or.c.Ar.* I.47; II.14; *Ep.ad Serap.* I.23; III.3.

<sup>129</sup> PG 25, 264 A 11.

<sup>130</sup> In *De Incarn.* 31 geeft Athanasius aan dat de afgoden door de komst van Christus blijken te zijn ἀργὴν καὶ κενὴν τὴν φαντασίαν (Thomson 210. 10-12).

voegen (εἰσφέρειν).<sup>131</sup> Athanasius vat het zo samen dat de Psalm door David gesproken is in de persoon van de geroepen, die bijeen zijn gebracht om geleid te worden tot het geestelijke leven.<sup>132</sup> Onduidelijk is of Athanasius denkt aan de monniken die in het klooster of aan de christenen die in de kerk bijeen zijn gebracht, al wijst het algemene karakter van de Psalm het meest op de ‘gewone’ christenen. Hiermee gaat Athanasius een geheel andere weg dan Eusebius, die in zijn uitleg de afgodendienst onbesproken laat. Eusebius gaat meer in op de zonde van David en ziet de Psalm als een onderwijzing van David aan ons ‘hoe nodig het is onze ziel die zwak is te genezen middels belijdenis.’<sup>133</sup>

*Psalm 25*: In vs. 4 en 5 sprake van de vergadering der ijdelheid, de bijeenkomst der boosdoeners en het zitten bij de goddelozen. Evenals Ps. 1 leidt deze drieslag tot de toepassing op het Joodse volk met hun leiders: Farizeeërs, Wetgeleerden en Schriftgeleerden. In de Psalm is de Kerk aan het woord die haar trouw aan Christus uitsprekt in verbondenheid met afwijzing van gemeenschap met de Joden als zij Christus verwerpen. Terwijl dus Ps. 24 een scherpe afwijzing bevatte van de afgodendienst van de volkeren, betreft Ps. 25 zich zo op het ongeloof van de Joden.<sup>134</sup> Vanuit deze vaststelling betekent ‘onschuld’ (Vs. 1) het niet deelnemen aan de slechtheid en dwaasheid van de Joden; ‘de goddelozen’ (vs. 10) zijn de Joden. Omgekeerd verwijst ‘het omgaan van Uw altaar’ (vs. 6b) naar de geestelijke eredienst aan Christus, en ‘de glans van Uw huis’ (vs. 8) betekent zij die in de Kerk in het oog vallen vanwege godsvrucht.<sup>135</sup> De uitleg van Athanasius krijgt meer reliëf als bedacht wordt dat Origenes en Eusebius de Joden niet ter sprake brengen, maar hun uitleg richten op de ketters en sekten die in en rondom de Kerk aanwezig zijn.<sup>136</sup> Dit geeft opnieuw aan, hoe de verwerping van Christus door de Joden, als onderdeel van de heilshistorie, Athanasius’ bijzondere aandacht heeft.

*Psalm 27*: ‘De gezalfde’ (vs. 8) is in deze Psalm wel de sleutel. Vanuit I Petr. 2,10 wordt ‘gezalfde’ verklaard als het door en in Christus gezalfde volk. Athanasius kijkt hier af van Eusebius, die ‘gezalfde’ verklaart met het oog op Christus.<sup>137</sup>

<sup>131</sup> Voor het belang van πόνος binnen het ascetische leven zie vooral *De vita Antonii* (verwijsplaatsen bij Müller, 1234).

<sup>132</sup> PG 27, 144 A 3-5: τὸ ἐκάστου τῶν κεκλημένων εἰσφέρεται πρόσωπον· ἦγουν αὐτῶν τῶν συνειλεγμένων εἰς τὴν πνευματικὴν ἀπευθύνεσθαι ζωὴν.

<sup>133</sup> PG 23, 224 B 2-11. Origenes evenzo. Het verschil komt telkens terug, bijv. bij vs. 7: ‘Gedenk niet de zonde mijner jeugd’. Origenes en Eusebius zoeken een door David in zijn jeugd bedreven zonde, terwijl Athanasius de tijd dat de heidenen de afgoden dienden ‘de jeugd’ noemt.

<sup>134</sup> PG 27, 145 D 1-4: Τῶν πεπιστευκότων εἰς Χριστὸν εἰσφέρεται τὸ πρόσωπον ἀρνούμενων καὶ διυχυρίζομένων ἐπὶ τῇ καταστάσει τῆς κοινωρίας τῶν Ἰουδαίων τῶν συνεληλυθότων κατὰ τοῦ Κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ. Ten onrechte omschrijft J. Fisch, *Ausgewählte Schriften des Hl. Athanasius*, 441 het afwijzen van het herstel van de gemeenschap als een daad van de Joden: ‘indem die Juden ihn läugnen und gegen die Herstellung der Gemeinschaft sich erklären’. De verdere verklaring van de Psalm ondersteunt de vertaling waarin het de christenen zijn die zich verzetten tegen herstel van de gemeenschap met de Joden omdat deze de Heere en Zijn gezalfde verwerpen.

<sup>135</sup> Athanasius noemt in *De Vita Ant.* 93 Antonius al een voorbeeld van een man die bekend was door zijn godsvrucht: Οὐ γὰρ ἐκ συγγραμμάτων, οὐδὲ ἐκ τῆς ἔξωθεν σοφίας, οὐδὲ διὰ τινὰ τέχνην, διὰ δὲ μόνην θεοσέβειαν ὁ Ἀντώνιος ἐγνωρίσθη (PG 26, 973 B 11-13).

<sup>136</sup> PG 12, 1273 C 3-10 en PG 23, 233 D 4-11.

<sup>137</sup> PG 23, 249 C 5-9.

De gedachte dat het volk van God gezalfd (χρισθέντα) is door en in Christus (δὲ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν) als de ware Gezalfde vinden we ook in de *Orationes contra Arianos* 1.47: ‘Als Hij echter om onzentwil Zichzelf heiligt en dit doet wanneer Hij mens is geworden, dan is duidelijk dat ook de afdaling van de Geest op Hem in de Jordaan feitelijk aan ons geschiedde, omdat Hij ons lichaam had aangenomen. Tot onze heiligmaking: opdat wij aan Zijn zalving deel krijgen (τοῦ χρίσματος αὐτοῦ μεταλάβωμεν). Want toen de Heere als mens gewassen werd in de Jordaan waren wij het die in Hem en door Hem (ἐν αὐτῷ καὶ παρ’ αὐτῷ) gewassen werden. En toen Hij de Geest ontving, waren wij het die door Hem de geschiktheid verkregen om Hem te ontvangen... Uit Hem (Ἐξ ἐκείνου) zijn wij dan ook begonnen met het ontvangen van de zalving en het zegel’.<sup>138</sup> Precies deze gedachte vormt de achtergrond van Athanasius’ uitleg van Ps.27.

Bij Athanasius wordt zo de gehele Psalm een gebed van dat gezalfde volk. Er is sprake van zondaren en goddelozen die wel van vrede spreken, terwijl ze in hun hart kwade bedoelingen koesteren (vs. 3). Daar zijn de Joden mee bedoeld, want die noemden Jezus goed, terwijl ze het boze tegen Hem dachten.<sup>139</sup> Zowel bij Origenes als bij Eusebius ontbreekt deze toepassing op het volk der Joden. Beiden beperken zich tot een algemenere verklaring van ‘de zondaren en goddelozen’.<sup>140</sup> Maar Athanasius ziet de Psalm als een gebed van de Kerk waarin zij nadrukkelijk afstand neemt van de Joden in hun zonde tegen Christus, waarbij zij tegelijk haar eigen hoop op de opstanding uitspreekt (vs.7a: ‘Mijn vlees is weer uitgesproten’), haar vrijwillig dienen van de Heere in onderscheid van de Wet (vs. 7b: ‘Met mijn wil zal ik Hem loven’),<sup>141</sup> haar geleid worden door de Heilige Geest, omdat Christus ons in plaats van Zichzelf en gelijk aan Zichzelf de Trooster zendt (vs. 9a: ‘Weidt haar’),<sup>142</sup> haar leven tot in de toekomstige en eindeloze tijden (vs. 9b: ‘Verhoog haar in eeuwigheid’).<sup>143</sup> Athanasius volgt hier Origenes die bij dit vers ook het werk van de Heilige Geest ter sprake brengt, in tegenstelling tot Eusebius die ‘het weiden’ toeschrijft aan Christus Zelf.<sup>144</sup> Als Athanasius van de Heilige Geest zegt dat Hij ‘in plaats van’ Christus (ἀντ’ αὐτοῦ) ons is gegeven, dan wijst dat op de taak van de Heilige Geest in de heilshistorie, om namelijk na de Hemelvaart Christus op aarde ‘vervangen’; als van de Heilige Geest wordt gezegd, dat Hij ‘gelijk aan’ Christus (ὡς ἑαυτὸν) is gekomen, benadrukt dat Zijn wezensgelijkheid met Christus.<sup>145</sup>

*Psalm 55*: Het historische opschrift (‘voor het volk dat van het heiligdom vervreemd is’ en ‘als de Filistijnen hem in Geth in hun macht hadden’) is voor Athanasius

<sup>138</sup> PG 26, 108: C 3-109 A 1 en B 3-5. Zie hierover A. Laminski, *Der heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen*, Leipzig 1969, 159-160.

<sup>139</sup> Athanasius verwijst ter onderbouwing van de uitleg van ‘de zondaren’ als ‘de Joden’ naar Joh. 8,24: ‘Als u niet gelooft, dat Ik het ben, zo zult u in uw zonden sterven’.

<sup>140</sup> PG 12, 1285 C 5-15 en PG 23, 245 C 3-248 C 14.

<sup>141</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm.20: Ἀντι τοῦ ἑκουσίου τοῦτο δὲ πρὸς ἀντιδιαστολήν τῆς νομικῆς λατρείας, ὅτι φόβῳ τῶν κολάσεων ἐκείνη ἐπετελεῖτο.

<sup>142</sup> PG 27, 152 A 7-8: Αὐτὸς γὰρ ἡμᾶς ποιμανεῖ, πέμψας ἡμῖν ἀντ’ αὐτοῦ καὶ ὡς ἑαυτὸν τὸν Παράκλητον.

<sup>143</sup> De uitdrukking ἀτελευτήτους αἰῶνας zie ook *De Decr.* 32 (PG 25, 476 C 11: εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας τῶν αἰώνων).

<sup>144</sup> PG 12, 1289 B 1-5 en PG 23, 249 D 8-252 A 5.

<sup>145</sup> PG 27, 152 A 7-8: Αὐτὸς γὰρ ἡμᾶς ποιμανεῖ, πέμψας ἡμῖν ἀντ’ αὐτοῦ καὶ ὡς ἑαυτὸν τὸν Παράκλητον.

reden om een dubbele uitleg naar voren te brengen. Enerzijds gaat het over David die, op zijn vlucht voor Saul, bij de Filistijnen terecht komt, door hen met ere ontvangen wordt en van hen de stad Ziklag ter bewoning ontvangt. Anderzijds is de Psalm typologisch een profetie van de Kerk die eerst verre was van het heiligdom: in de tijd, dat zij afgoderij bedreef en de demonen diende.<sup>146</sup> De Kerk is echter verlost van de geestelijke vijanden door Christus, die naar het vlees uit het zaad van David is voortgekomen, die de overwinning heeft behaald en onder de heidenen die geloofden met ere in hun midden is ontvangen. Deze dubbele mogelijkheid brengt Athanasius bij vs. 2 en vs. 3 naar voren: David of iedere heilige; de strijd tegen Saul (aangezet door demonen) of de strijd van iedere gelovige tegen de geestelijke boze machten. De rest van de Psalm wordt geheel uitgelegd als gezongen in de persoon van de gelovigen in de Kerk. Origenes laat het historisch opschrift buiten beschouwing en verklaart de Psalm als gezongen in de persoon van Christus die bidt tot de Vader.<sup>147</sup> Eusebius ziet, vooral via de opschriften zoals die bij Aquila en Symmachus te vinden zijn, de Psalm in het kader van de ware nederigheid die zich tot God richt.<sup>148</sup> Als Athanasius daarentegen de Psalm uitlegt met het oog op de gang van Christus naar de heidenen, bindt hij de uitleg sterker dan Origenes en Eusebius aan het heilsplan.

*Psalm 60*: De Psalm bevat een gebed van David. Het universele karakter ('van de einden der aarde roep ik tot U') geeft aan dat David hier spreekt in de persoon van de Kerk. De Kerk bidt tot Christus, die is aangewezen door het symbool-woord 'rots' (vs. 3b).<sup>149</sup> Dit wordt bevestigd als David bidt: 'U leidde mij, omdat U mijn hoop geworden was' (vs. 4). Athanasius wijst erop, dat Christus de Weg is die ons zal leren het goede pad te bewandelen, nadat Hij ons bereid gemaakt heeft om op Hem te hopen. In vs. 6b ('U hebt de erfenis gegeven aan hen die uw Naam vrezen') wijst de erfenis op het hemelrijk, want Christus zegt: 'Komt, Gij gezegenden Mijns Vaders, en erft het koninkrijk, dat u van de aanvang der wereld bereid is'. Deze uitleg van 'de erfenis' is in lijn met Origenes en Eusebius, zij het dat Origenes de uitleg toespitst op het onderscheid tussen 'hen die God vrezen en hen die Gods Naam vrezen',<sup>150</sup> terwijl Eusebius benadrukt dat niet alleen de Joden maar ook de heidenen ('de godvrezenden') toegang tot deze erfenis hebben.<sup>151</sup> Athanasius legt de Psalm echter geheel uit als een gebed tot Christus met de (soteriologische) toespit-ting dat de erfenis alleen door Christus ontvangen wordt.

*Psalm 102*: De Psalm is een danklied voor Gods heil, dat beschreven wordt in termen van vergeving der zonden en verlossing van het graf (vs. 3-5). De dichter ver-

<sup>146</sup> Athanasius omschrijft de heidenen als 'zij die in onwetendheid aangaande God (τῆς ἀγνωσίας τῆς περὶ Θεοῦ) zijn' (PG 27, 257 B 8). Zie ook *Ep. ad Serap.* IV.22. Daar zegt Athanasius van de Arianen en van hen die de Godheid van de Geest bestrijden, dat ze de onwetendheid der Grieken te boven gaan (PG 26, 673 B 9: τὴν Ἑλλήνων ἀγνωσίαν)

<sup>147</sup> PG 12, 1469 B 8-10.

<sup>148</sup> PG 23, 493 A 8-16. Aquila: ταπεινοῦ τελείου; Symmachus: τοῦ ταπεινόφρονος καὶ ἀμώμου.

<sup>149</sup> 'Duidelijk verkondigt hij door Wie de redding komt. Hij zegt namelijk op een rots verhoogd te zijn. En wij zijn door Christus, die bij de zalige Paulus rots heet, machtiger en groter geworden dan de ons mishandelende demonen' (PG 27, 273 A 9-14). Deze uitleg van 'rots' ook bij Origenes en Eusebius.

<sup>150</sup> PG 12, 1481 D 5-13.

<sup>151</sup> PG 23, 581 A 1-13.

tegenwoordigt het nieuwe volk als dat dankt voor het heil in Christus. Hierbij ziet Athanasius in vs. 5 de opstanding aangeduid: 'Uw jeugd vernieuwd als van een arend' wijst op de genade van de opstanding, die een wedergeboorte van onze jeugd is.<sup>152</sup> Als vs. 6-7 terugverwijst naar Gods uitleiding van Israël uit Egypte, neemt Athanasius dat in direkte betekenis. 'Hij zal niet toornen tot het einde' (vs. 9) heeft te maken met Gods toorn over het menselijk geslacht wegens de overtreding van Adam. Vanuit die toorn veroordeelde God het geslacht tot de dood, maar in de laatste tijden liet God Zijn licht komen om het verderf weg te doen. 'Want Hij weet, hoe wij gevormd zijn' (vs. 14): God heeft medelijden met ons als met Zijn beeld en het maaksel van Zijn handen. Als vs. 20 de engelen aanspoort om God te loven, is dat ten voorbeeld voor de gelovigen. Zij leren daaruit dat zij, indien zij God loven, dezelfde waardigheid zullen hebben als de engelen. Terwijl meestal de engelen ten voorbeeld worden gehouden vanwege het ongetrouwd zijn,<sup>153</sup> is het hier vanwege de lofprijzing.

*Psalm 114*: De ik-persoon in de Psalm heeft God lief (vs. 1) en is in zware strijd rondom zijn ziel (vs. 4b). Athanasius stelt dan ook vast, dat de Psalm gezongen wordt in de persoon van hen die de levenswijze van het Evangelie voeren, daarbij strijd voeren en in God de overwinning behalen en de kroon van hun strijd verkrijgen. Kenmerk van deze personen is: zij hebben God lief (vs. 1: 'God heb ik lief'); zij moeten vanwege hun godsvrucht hevige benauwdheden meemaken (vs. 3: 'banden des doods hadden mij omvangen'); zij staan als verdrevenen uit het paradijs onder Gods medelijden (vs. 5: 'Onze God erbarmt zich'); ze komen tenslotte aan in de hemelse woningen die zij als beloning op hun strijd ontvangen (vs. 7: 'Keer terug mijn ziel, in Uw rust'). Athanasius geeft bij vs. 5 een vrij uitgebreid exposé over wat erbarmen is:

'Erbarmen is een gemoedsbeweging, die bij hen naar voren treedt die medelijden gevoelen jegens mensen die door onverdiende oorzaak in moeilijke omstandigheden zijn geraakt. Omdat wij ook vanuit aanzien onaanzienlijk geworden zijn, omdat wij het verblijf in het paradijs moesten inleveren, zo heeft God erbarmen, als hij ziet, wie wij waren, en wat wij geworden zijn. Want de stem van het erbarmen riep Adam toe: 'Waar zijt gij', wat duidelijk wil zeggen: 'Waar bent u geweest en waarheen geraakt'.<sup>154</sup>

*Psalm 115*: Athanasius ziet in de Psalm de christen aan het woord die spreekt vanuit de zekerheid van het geloof. Op grond van vs. 6 ('Kostbaar is voor de Heere de dood Zijner gunstgenoten') geeft Athanasius aan dat het geloof de bereidheid tot het martelaarschap kent: 'Wij hebben geen vergelding voor dat wat we van God ontvangen hebben, dan alleen dat we voor Hem de dood ondergaan en zo onze Heere navolgen. Deze dood zal bij God tot de zeer kostbare dingen behoren'. Opmerkelijk

<sup>152</sup> Athanasius stelt, dat de vernieuwde vergeleken wordt met een adelaar, omdat die onder alle vogels het hoogste vliegt en de meest koninklijke is en alleen met heldere ogen in de stralen van de zon kan schouwen.

<sup>153</sup> *Ep. ad Amun*: Δύο γὰρ οὐσῶν ὀδῶν ἐν τῷ βίῳ περὶ τούτων, μιᾶς μὲν μετριωτέρας καὶ βιωτικῆς, τοῦ γάμου λέγω· τῆς δὲ ἑτέρας ἀγγελικῆς καὶ ἀνυπερβλήτου, τῆς παρθενίας (PG 26, 1173 C 3).

<sup>154</sup> Zie voor deze echt Athanasiaanse wijze van spreken ook *De Incarn.* 8 (Thomson, 152.3-8) en 11 (Thomson, 158.8-10).



is ook Athanasius' uitleg bij vs. 2: 'Ik sprak in mijn beroering: ieder mens is een leugenaar'. De dichter geeft hier aan meer te zijn geworden dan een mens en daarom al het menselijke te verachten, waarbij de beroering verwijst naar de verandering.<sup>155</sup> In het slot van de Psalm (vs. 9-10: 'Ik zal mijn gelofte aan de Heere vervullen, in de voorhoven van het huis des Heeren') wijzen 'de voorhoven' op de Kerk van Christus of het hemelse Jeruzalem. Athanasius tekent aan dat de gelovige zekerheid heeft dat hij in de hemel komt, en wel op grond van Gods beloften waarop hij zijn vertrouwen heeft gesteld. Hij geeft een praktisch voorbeeld. Christus heeft gezegd: 'Zalig die nu wenen, want zij zullen verheugd worden'. Athanasius concludeert: 'Wanneer de ogen met tranen waren vervuld, zo zullen ze duidelijk in die (hemelse) woningen het hoogste vreugdegenot ontvangen.

*Psalm 118*: Athanasius ziet de langste Psalm als een lied waarin 'de heiligen' hun levenswijze beschrijven. Als het in de Psalm gaat over vijanden, goddelozen en smarten, dan spreekt daar de christen vanuit zijn strijd met demonen (vs. 78; 96; 107), met ketters (vs. 113; 134), met benauwdheden (vs. 22; 95), met de Schriftgeleerden (vs. 85, 98). Het spreken over de wet (o.a. vs. 9-11; 44; 59; 63; 77; 105), het aanroepen van de hemelse bijstand (vs. 5; 8; 49), het overdenken van de goddelijke woorden (vs. 9; 28; 65) geeft aan door welke middelen de christen de overwinning behaalt. Athanasius denkt bij de Wet in Psalm 118 aan het geheel van wetten, geboden en instellingen van de vijf boeken van Mozes. Hij verklaart dat nergens expliciet, maar vanuit vs. 18 ('Open mijn ogen, en ik zal schouwen de wonderen van uw wet') komt dat aan het licht. Hij zegt daar dat sommige geboden wel bekend zijn andere niet. Bekend is bijvoorbeeld: 'Gij zult niet doden', en de overige geboden. Athanasius bedoelt daarmee wel de Decaloog als geheel. Onbekend is bijvoorbeeld waarom de kinderen op de achtste dag besneden moesten worden, of waarom voor de pasgeborenen een offer moest worden gebracht. Temidden van deze beschrijving van het leven der heiligen verklaart hij ook verschillende verzen als profetisch getuigenis aangaande Christus en het heilsplan: 'De aarde is vol van Uw barmhartigheid' (vs. 64) is een bericht van de profetische Geest, dat de heidenen God zullen vrezen; 'Mijn ziel smacht naar uw heil' (vs. 81): 'Gods heil' (σωτήριον) wijst altijd op de komst van Christus;<sup>156</sup> 'Mijn ogen smachten naar Uw Woord, zeggend: wanneer zult Gij mij troosten' (vs. 82): 'Gods Woord' (λόγιον) wijst op de Heere Jezus Christus;<sup>157</sup> 'In eeuwigheid blijft Uw Woord in de hemel' (vs. 89): 'Gods Woord' (λόγος) is Christus. Athanasius verklaart dergelijke temidden van de beschrijving van de strijd voorkomende profetische boodschappen als volgt: 'Terwijl hij bezig is met de vooruitgang (in de deugd) richt hij zich ook op hogere leringen. Hij denkt aan de eeuwige Logos van de Vader ('bijna zegt hij het 'In den beginne was de Logos') en aan de inrichting van het al, en noemt duidelijk de gehele schepping Zijn dienaar. Hier legt Athanasius een Niceens accent door aan de Logos het predikaat ὀπίδιοσ toe te voegen.

<sup>155</sup> Athanasius lijkt hier te denken aan de verandering door de gemeenschap met Christus, waardoor het herstel van het God-gelijk zijn begonnen is.

<sup>156</sup> Zo ook in vs. 123: 'Mijn ogen smachten naar Uw heil'. 'Uw heil' betekent 'de goddelijke komst, waardoor hij en het gehele mensengeslacht het heil hopen te ontvangen'.

<sup>157</sup> Ter ondersteuning hiervan betreft Athanasius ook de vraag 'Wanneer zult gij mij troosten' bij de uitleg: 'Want Jezus hebben wij tot de Trooster bij de vader volgens de uitspraak van de apostel, want 'Hij is een verzoening voor al onze zonden' (1 Joh.2, 2).

Vermeldenswaard is dat Athanasius in zijn *Orationes contra Arianos* dit predikaat ook en met nadruk naar voren brengt als geldend voor de Logos. Juist dit predikaat geeft aan, dat de Logos geheel gescheiden is van het geschapene en evenzeer God is als de Vader.<sup>158</sup>

In vs. 90-91 betekent 'Uw Waarheid' opnieuw de Logos, Christus; in vs. 135 ('Laat Uw aangezicht lichten over Uw knecht') geeft de dichter met 'Gods aangezicht' aan dat hij wenst de komst van Christus te zien.<sup>159</sup>

*Psalm 139*: De Psalm handelt over de rechtvaardige die bestreden wordt door de slechte mens. Gezien de beschrijving die de Psalm van deze mens geeft, meent Athanasius dat de demonen bedoeld zijn die onrecht toebrengen aan de natuur van de mens.<sup>160</sup> Athanasius verklaart de Psalm dan als het gebed van de christen die zich inspant vooruitgang te maken op de weg van het heil en die daarbij voortdurend gehinderd wordt door de demonen.<sup>161</sup> Aan het slot van de Psalm is een voorbeeld aan te treffen hoe Athanasius O.T. en N.T. verbindt 'De oprechten zullen voor Uw aangezicht blijven' (vs. 14) ziet Athanasius als gelijk aan Matth. 5,8: 'Zalig de reinen van hart, want zij zullen God zien'.<sup>162</sup> Terwijl de goddelozen aan het eeuwige vuur prijsgegeven worden, krijgen de rechtvaardigen de eeuwige genieting van het aangezicht des Heeren.

#### 1.4 De psalmdichter spreekt in de persoon van Israël

*Psalm 41*: Het thema is beslissend voor de uitleg: de Psalm spreekt over hen die in het verleden rijke en wonderlijke daden van God meemaakten (vs. 7: 'doordat ik mij uw wonderen in gedachtenis roep, die Gij ons aan de Jordaan en vanaf de Hermon getoond hebt'), maar nu Gods heil kwijt zijn (vs. 2: 'Mijn ziel dorst naar de levende God'), en ernaar verlangen om dat heil weer deelachtig te worden (vs. 3: 'Wanneer zal ik voor Gods aangezicht verschijnen?'). Dat thema is voor Athanasius reden de Psalm te verklaren met het oog op de eschatologische bekering van de Joden. Bij Origenes is die gedachte geheel afwezig, bij Eusebius wordt die alleen in wat algemene zin en terloops zonder specifieke eschatologische spits genoemd.<sup>163</sup> Bij Athanasius vormt het de hoofdgedachte van de Psalm. Hij omschrijft in de *hypothesis*: 'Zij (= de zonen van Kore) voeren de persoon van de Israëlieten in, zoals ze Chris-

<sup>158</sup> *Or.c.Ar.* I. 9 (PG 26, 29 C 10); I. 11 (33 C 9 + 14); I. 12 (36 C 10); II. 18 (184 B 6). In *Or.c.Ar.* III. 28 (384 C 1) brengt Athanasius nog naar voren, dat soms ook andere dingen eeuwig worden genoemd (bijv. 'eeuwige poorten'). Maar omdat Christus ook de Maker van deze 'eeuwige dingen' is, geeft dat aan dat Hij er verre boven staat. Daarom is Zijn 'eeuwig zijn' een deel hebben aan de eeuwigheid van de Vader.

<sup>159</sup> Athanasius ondersteunt deze uitleg door op te merken dat Christus de afbeelding van de vader is (Αὐτὸς γὰρ ἔστιν ὁ χαρακτήρ τοῦ Πατρὸς).

<sup>160</sup> Athanasius voegt er aan toe, dat alles wat in deze Psalm over 'de slechte mens' wordt gezegd ook kan worden toegepast op de zichtbare vijanden, maar die laat hij verder buiten bespreking.

<sup>161</sup> Athanasius spreekt bij vs. 6 over de demonen die hem 'hinderen in de wedloop van de levenswandel volgens God' (τὸν δρόμον στήσωσι τῆς κατὰ Θεὸν πορείας) en die hem 'wegdringen van de vastigheid in God' (τῆς ἐν Θεῷ στάσεως αὐτὸν καταβάλλωσιν).

<sup>162</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 96.

<sup>163</sup> Voor een bespreking van Athanasius en Eusebius op deze Psalm, zie Vian, 'Il <De Psalmorum Titulis>: L' esegesi di Atanasio tra Eusebio e Cirillo', *Orpheus* 12 (1991), 112-120.

tus in de boetvaardigheid prijzen, die zij aan het einde der tijden zullen voltrekken'.<sup>164</sup> In dit kader legt Athanasius het gedeelte van vs. 7-9 (dat begint met 'ik zal U gedenken') uit door te verwijzen naar wonderen van God in Israëls historie. Eén uitzondering maakt hij bij vs. 7 ('Ik zal U gedenken uit het land van de Jordaan en Hermon, van het klein gebergte'). Hier geeft Athanasius eerst een historische verklaring die Gods wonderdaden in Israëls verleden naar voren brengt, daarna geeft hij een profetische verklaring, waarin de Jordaan verwijst naar de Heilige Doop en Hermon naar de verlichting die bij de Doop ontvangen wordt. Duidelijk aarzelt Athanasius of hier een historische verklaring gepast is of een profetische. Origenes en Eusebius verwijzen beiden naar de doortocht van Israël door de Jordaan onder Jozua.<sup>165</sup> Deze verwijzing is niet te vinden bij Athanasius, terwijl Athanasius' toespitsing op de Doop niet bij Origenes en Eusebius voorkomt.<sup>166</sup>

*Psalm 42*: Algemeen worden Ps. 41 en 42 als eenheid beschouwd. Ook Athanasius doet dat en verwijst daarom voor zijn uitleg van deze Psalm naar de vorige. Ook in deze Psalm is het thema: de Israëlieten die naderen tot God en bidden om redding door Christus. Athanasius geeft wel enkele afzonderlijke opmerkingen bij vs. 3: 'Zendt Uw licht en uw waarheid, dat zij mij leiden op de berg Uwer heiligheid en tot Uw woningen'. 'Gods licht en waarheid' zijn symbool-woorden voor Christus, terwijl 'de berg Uwer heiligheid' en 'Uw woningen' wijzen op de hemel en de hemelse woningen. Als vs. 4. Zegt: 'Ik zal u loven op de cither', dan is 'cither' een symbool-woord voor het lichaam. Deze uitleg stemt overeen met Origenes en Eusebius.

*Psalm 43*: Het opschrift ('voor de zonen van Kore') bindt de Psalm aan het koor der profeten. Deze profeten spreken in de persoon van het volk Israël. Dat geeft voor Athanasius bij deze Psalm een dubbele beweging. Enerzijds nemen de profeten het lijden dat het volk om de zonde ondergaat op zichzelf over (vs. 17), anderzijds dragen ze het goede van henzelf op het volk over: 'Zoals zij de zonden van het volk als die van henzelf beschouwen, zo dragen zij ook het goede van zichzelf over als op de persoon van het volk, zoals wanneer het geheel één lichaam was' (vs. 22).<sup>167</sup> De corporatieve gedachte, die Athanasius vrijwel altijd naar voren brengt rondom de gemeenschap tussen Christus en de mens, krijgt hier een plaats tussen profeet en volk. Het verschil is dat de corporatieve gedachte bij Christus en de mens geworteld is in een reële overdracht, terwijl zij bij profeet en volk bestaat in een 'namens de ander pleiten en bidden'. Het gebruik van ὡσπερ en καθάπερ wijst daar al op. De Psalm schildert de situatie van Gods volk als volgt: het zondigt tegen God, is ver-

<sup>164</sup> PG 27, 200 D 14-201 A 3: Εἰσφέρουσι δὲ τὸ αὐτοῦ τοῦ Ἰσραὴλ πρόσωπον ἐξομολογούμενον Χριστῷ διὰ τῆς μεταγνώσεως, ἧς ποιήσονται ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων.

<sup>165</sup> PG 12, 1418 B 11-C 5 en PG 23, 376 A 1-D 7.

<sup>166</sup> De uitleg van Athanasius is (vrijwel woordelijk) wel te vinden bij Didymus de Blinde (PG 39, 1360 B 1-7). Dat dit gedeelte geen (bij de overlevering ontstaan) insluipsel is van Didymus bij Athanasius grondt Vian (ib. 115) op het feit, dat in de overgeleverde Syrische tekst van de *EP* ook dit gedeelte al voorkomt (Thomson, *Athanasiana Syriaca* dl. 167, CSCO 386, Leuven 1977, 104: 'Or thus: When I was in Jordan -that is, when I was rendered worthy of holy baptism- then I remembered you through the word of confession. But I shall also remember Hermon -which is interpreted: the path of a lamp- just as holy baptism opens the path of illumination for them').

<sup>167</sup> PG 27, 205 C 11-14: Ὡσπερ δὲ τὰ τοῦ λαοῦ ἁμαρτήματα οἰκειοποιῶνται, οὕτω καὶ τὰ ἑαυτῶν ἀγαθὰ εἰς πρόσωπον ὡσπερ τοῦ λαοῦ ἀναφέρουσιν, καθάπερ ἑνὸς ὄντος σώματος τοῦ παντός.

worpen door God, en bidt nu om opnieuw door God in genade te worden aangenomen. Dat acht Athanasius het meest passend op het volk Israël in de tijd na haar verwerping van Christus. Ook Eusebius betreft de Psalm op het volk Israël,<sup>168</sup> maar geeft vervolgens een algemene uitleg. Origenes geeft een dubbele mogelijkheid: de Psalm wordt gesproken in de persoon van hen die in de verstrooiing zijn (Israël), of in de persoon van hen die geloven uit de volkeren.<sup>169</sup> Athanasius echter verklaart de in de Psalm genoemde zonde concreet als de houding van Israël rondom het kruis (vs. 14), en de in de Psalm genoemde straf verklaart hij als het door Israël geleden verlies van de Mozaïsche offerdienst. Opmerkelijk is verder dat Athanasius vs. 21 ('Zo wij de Naam van onze God hadden vergeten') bindt aan het feit dat Israël na haar verstrooiing in 70 n. Chr. niet meer tot afgodendienst is vervallen. Dat is een originele uitleg, waarin Athanasius recht doet aan het feit dat de Israëlieten in tegenstelling tot hun afvallige periodes in het Oude Testament, na hun verwerping van Christus niet tot het vereren van beelden zijn overgegaan. Athanasius geeft wel als tweede mogelijkheid van uitleg dat hier het koor der profeten haar eigen levenswandel aan het volk toeschrijft. Het gebed van vs. 24-27 ('Heere, ontwaak, verstoot niet in eeuwigheid') ziet Athanasius als gericht op de verschijning van Christus bij het einde der tijden, wanneer aan het volk Israël een tijd van bekering zal worden gegeven.<sup>170</sup> Zo wordt deze Psalm, evenals Ps. 39; 41 en 42 een profetie van de eschatologische bekering van Israël.

*Psalm 78:* Deze Psalm wordt door Athanasius geheel in directe zin uitgelegd zonder een enkele verwijzing naar het heilsplan. Reden daarvoor is wel, dat de Psalm spreekt over de verwoesting van Jeruzalem en daarbij volop en uitsluitend tot wraak over de heidenen oproept. Zo komt Athanasius ertoe deze Psalm te zien als gezongen in de persoon van de Joden die ten tijde van Antiochus zeer wreed gedood waren.<sup>171</sup> Het volk bidt in de Psalm dat de wreedheden die begaan zijn zullen terugkeren op degenen die ze bedreven hebben. 'Vs. 1 ('God, de heidenen zijn in Uw erfdeel gekomen') verhaald hoe Antiochus Jeruzalem inkwam en de goddelijke tempel aanstak. 'Zij gaven de dode lichamen van Uw knechten tot voedsel van de vogels des hemels' (vs. 2) omschrijft de grenzeloze onmenselijkheid van de heidenen, dat ze de Joden niet toestonden de lijken van hun verwanten te begraven. 'De heiligen' in vs.2b ('Het vlees van uw heiligen gaven zij aan de dieren der aarde') zijn degenen wier bloed werd vergoten wegens de onderhouding van de wet, zoals de Macabeërs. Athanasius volgt met zijn uitleg de uitgezette lijn van Eusebius.<sup>172</sup>

*Psalm 82:* De Psalm heeft geen opschriften die een aanwijzing geven, dat hier een profetie bedoeld is. Evenmin zijn dergelijke aanwijzingen in de tekst te vinden. Athanasius verklaart de Psalm (die maar summier uitleg ontvangt) dan ook geheel in

<sup>168</sup> PG 23, 384 B 3-14.

<sup>169</sup> PG 12, 1421 C 11-13.

<sup>170</sup> PG 27, 208 A 2-4: Δοθῆναι αὐτοῖς εὐχονται τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ Χριστοῦ, τὴν ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν, ἵνα μὴ τῆς παρ' αὐτοῦ ἀμοιρήσωσι ζωῆς.

<sup>171</sup> Bedoeld is Antiochus IV Epiphanes die na een nederlaag tegen de Romeinen in 168 v.Chr. Jeruzalem liet bezetten, ten dele verwoesten, en de tempelschatten roven. Hij beval de Joodse godsdienst te vervangen door de heidense: de tempel werd aan Zeus gewijd. De Joden die zich daartegen verzetten werden gruwelijk vervolgd en gemarteld.

<sup>172</sup> PG 23, 941 D 1-5.

zijn directe betekenis: een gebed in de persoon van Israël dat God de volkeren rondom Israël zal straffen voor hun hoogmoed en strijd tegen Jeruzalem. Athanasius denkt vooral aan de strijd van de Assyriërs tegen Israël. Eusebius heeft bij deze Psalm wel enkele verwijzingen naar Christus en de Kerk.<sup>173</sup>

*Psalm 89*: Voor Athanasius is niet de in de Psalm beschreven sterfelijkheid het thema van de Psalm. Beslissend is voor hem dat sprake is van een volk dat al vele generaties lang een band met God heeft (vs. 1-2), en tegelijk nu aangrijpend verworpen is onder Gods toorn (vs. 3-11). Dat kan alleen betrekking hebben op Israël, dat vanwege zijn zonde door God is verworpen. In de Psalm bidt Mozes in de persoon van Israël. Ook Eusebius interpreteert de Psalm in dit kader.<sup>174</sup> Wel zien we dit verschil. Athanasius betreft 'Heere, U bent onze toevlucht geweest van geslacht tot geslacht' op Gods weldaden in de tijd van de Farao ('van geslacht'), de tijd van Jezus ('tot geslacht) en de tijd in Babylon (er tussenin). Tegenover deze profetische uitleg van Athanasius geeft Eusebius een historische, waarin hij de generaties die vóór Mozes hebben geleefd naar voren brengt.<sup>175</sup> Het gebed 'Keer weder, Heere' (vs. 13) bevestigt dat het gaat om een volk, dat God gekend heeft, maar nu van God verlaten is. Dan is de vraag alleen: welke verwerping van Israël is hier in de Psalm door Mozes bedoeld? Athanasius meent de grote verwerping, nadat Israël Christus had verworpen. Als reden voor deze keuze is te denken aan de zwaarte van de straf (vs. 7: 'Want wij vergaan door Uw toorn'); de aanspraak 'Heere' (Κύριε), die door Athanasius dikwijls als verwijzing naar Christus wordt opgenomen; 'de duizend jaar die voorbijgaan' (vs. 4) die heenwijzen naar het einde van de tijd der Wet. Zo wordt de Psalm een gebed van het verworpen Joodse volk vanuit hun ellende en nood om toch alsnog door Christus te worden aangenomen. Omdat Athanasius de aanspraak 'Heere' (Κύριε) in vs. 1 op Christus betreft wordt vs. 2 ('Voordat de bergen ontstonden en de aarde werd gevormd, van eeuwigheid tot eeuwigheid zijt Gij God') een belijdenis van de Joden die eerst Jezus voor een gewoon mens hielden en Hem verwierpen, maar nu Zijn Godheid duidelijk erkennen en belijden.<sup>176</sup> Athanasius geeft hier een sterk Niceense aanscherping t. o. v. Eusebius. Laatstgenoemde betreft vs. 1-2 op God, waarbij hij aan het eind kort wijst op Spr. 8,25 ('Voor de bergen bevestigd waren, voor alle heuvelen hebt Gij Mij voortgebracht') om aan te geven dat de Wijsheid bij God is inbegrepen;<sup>177</sup> Athanasius daarentegen verklaart vs. 1-2 als gesproken jegens Christus die als God en Schepper wordt erkend. 'Verwerp niet de mens tot nederigheid' (vs. 3) is het gebed van de Joden om, na het zien van de bekering van de heidenen, ook zelf de bekering te ontvangen. Dan is voor Athanasius niet alleen 'de duizend jaar die voorbij zijn' een heenwijzing naar de tijd van de Wet, maar ook als in vs. 6 staat, dat 'het gras in de vroege bloeit en dan voorbijgaat, 's avonds valt het af, wordt verhard en verdord'. In de vroege wijst op de tijd,

<sup>173</sup> PG 23, 995 A 1-5.

<sup>174</sup> PG 23, 1132 A 10-B 14. Bij Athanasius echter pregnanter en uitgebreider. Eusebius legt bijv. vs. 1-2 algemeen uit, terwijl Athanasius vs. 2 leest als een belijdenis van de Joden bij het einde der tijden waarin zij Zijn godheid belijden.

<sup>175</sup> PG 12, 1124 C 2-12.

<sup>176</sup> PG 27, 396 C 3-7: Καὶ τοῦτο αὐτοῖς μάλιστα αἴτιον τῆς ἐκπτώσεως γέγονε, τὸ ἀγνοεῖν τὴν θεότητα. Διὰ τοῦτο νῦν ἐξομολογούμενοι, σαφῶς αὐτὸν εἶναι λέγουσι τὸν πρὸ πάσης κτίσεως συνόντα τῷ Πατρὶ.

<sup>177</sup> PG 23, 1128 C 10-11.

dat Christus (!) op de berg Sinaï aan Israël verscheen. Het gras is de dienst der Wet die spoedig verwelkt. 's Avonds is de tijd aan het eind der tijden, waarin de Logos verscheen, waarin de bloeitijd van de Wet voorbijging en verhardde door het bedrog van de ongehoorzaamheid.

Athanasius noemt de tijd dat de Mozaïsche Wet was verbonden met de verwachting van de komende Verlosser de bloeitijd van de Wet (ἡ τῆς κατὰ νόμον λατρείας ἄνθησις). Na de verwerping van Christus 'verhardde' (σκληρυνθεῖσα) de dienst der Wet. Als de Wetsdienst haar opening naar de Verlosser kwijtraakt vloeit het leven uit haar weg. Vrijwel zeker heeft Athanasius bij deze verharde wetsdienst het na de verwerping van Christus ontwikkelde rabbijnse Jodendom voor ogen<sup>178</sup>

'Wij vergingen door uw toorn' (vs. 7) wijst op de ellende die Israël vanwege zijn zonden wedervaren is, 'U stelt onze misdaden voor Uw aangezicht' (vs. 8) wijst er op, dat God haar zonden niet ongestraft laat. Athanasius zegt erbij, dat Israël dat over zichzelf heeft afgeroepen met de woorden: 'Zijn bloed kome over ons en onze kinderen'.<sup>179</sup> In vs. 12 begint het gebed om uitkomst. 'Maak ons bekend Uw rechterhand en hen die in hun hart in de wijsheid bevestigd zijn' (vs.12) is een gebed van de Joden om Christus te leren kennen, alsook de heilige apostelen en Evangelisten door wie wij alle handelingen die passen bij de omkering leren.<sup>180</sup> Vs. 14 ziet Athanasius als een profetische belijdenis van Israël waarin het volk spreekt alsof haar gebed reeds verhoord is: 'Wij werden in de vroegte vol van Uw erbarmen' (vs. 14). Dit laat zien hoe ook over hen de zon der gerechtigheid zal opgaan aan het einde van deze tijd.<sup>181</sup>

*Psalm 101*: Het zien van God uit de hemel naar de aarde (vs. 20: 'Omdat Hij heeft neergezien van de hoogte van Zijn heiligdom, de Heere heeft uit de hemel op de aarde geschouwd') wijst altijd op de eerste komst van Christus; 'Sion' (vs. 22) is de Kerk; 'De heidenen zullen de Heere vrezen' (vs. 16) wijst op de roeping der heidenen na de komst van Christus. Daarmee is het thema van de Psalm vastgesteld als Christus' komst met de daaraan verbonden roeping der heidenen, wat leidt tot de vorming van de Kerk. Vervolgens is de vraag wie er in de Psalm spreekt. De ik-persoon profeteert over het heilsplan, maar noemt tegelijk de ellende van Israël vanwege de verwerping als zijn eigen ellende. Athanasius stelt dan ook dat de dichter spreekt in de persoon van het koor der profeten. En het koor der profeten op zijn beurt identificeert zich met het verworpen volk en bidt voor dat volk, terwijl het tegelijk de roeping der heidenen profeteert. De indeling is als volgt: Athanasius verklaart vs. 1-15 als het gebed van de profeten namens en voor het verworpen Israël.<sup>182</sup> In vs. 16 komt profetisch de roeping der volken, waarna vs. 16-29 gaan over de roeping der heidenen, de komst van Christus, de Kerk, en de hemelse woningen. Deze vaststelling bepaalt de uitleg van de symbool-woorden in de betref-

<sup>178</sup> PG 27, 397 A 12-15.

<sup>179</sup> Matth. 27,25.

<sup>180</sup> PG 27, 400 A 6-8: οὗτοι δ' ἄν εἶεν οἱ ἄγιοι ἀπόστολοι καὶ εὐαγγελισταί, δι' ὧν καὶ ἐμάθομεν τῆς ἐπιστροφῆς τοῦ τρόπου. Athanasius denkt hier aan zaken als berouw, schuldbelijdenis, geloof, dankzegging, gehoorzaamheid, deugden, enz.

<sup>181</sup> ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος τούτου.

<sup>182</sup> PG 27, 425 D 10-11: Τὰ συμβάντα τῷ λαῷ οἰκειοποιεῖται ὁ προφητικὸς χορὸς.

fende gedeelten: als in vs. 4 sprake is van ‘mijn beenderen zijn verdord als droog hout’ dan verwijzen ‘de beenderen’ naar hetgeen het volk onder de dienst der wet vastigheid gaf: de hogepriester, de tempel, de dieroffers, de zelfstandigheid van het volk;<sup>183</sup> ‘ik ben geworden als een nachtraaf’ (vs. 7) geeft aan, hoe Israël in het duister is geraakt, omdat zij geen kennis van God heeft; ‘Mijn dagen neigden zich tot een schaduw’ (vs. 12) wijst op de tijd van het volk onder de dienst der wet die immers een schaduw van het toekomstige goed is; ‘Want haar stenen behaagden Uw knechten, en zij hadden medelijden met haar aarde’ (vs. 15a): met ‘haar stenen’ zijn de Joden bedoeld die na de opstanding het geloof in Christus aannamen,<sup>184</sup> terwijl ‘Uw knechten’ de heilige apostelen zijn, door wie zij die in Christus geloofden gered werden. ‘Aarde’ verwijst naar de stammen die aardsgezind leven en die nu nog ongelovig zijn,<sup>185</sup> maar die toch de barmhartigheden waardig geacht zijn: want tot de laatste dag bewaart God het overblijfsel. Ook zij zullen worden gered door de profeet Elia’. Athanasius eindigt zo het gedeelte over het verworpen Israël met wat Paulus in Rom. 11,1-5 naar voren brengt. Daar verklaart Paulus, dat er, ondanks de verwerping van Christus door het volk als geheel, toch een overblijfsel van Israëlieten zal blijven dat wel Christus erkent. Athanasius verbindt deze gedachte van Paulus met de profetie van Maleachi 4,5: ‘Ziet, ik zend u de profeet Elia eer dat de grote en vreselijke dag des Heeren komen zal’. Deze verbinding met Elia zal Athanasius wel van Paulus hebben. Deze brengt in Rom. 11 juist in het kader van ‘het overblijfsel’ de profeet Elia ter sprake. Vanaf vs. 16 begint het profetische gedeelte over de roeping der heidenen. Te noemen is vs. 21b (‘Om te verlossen de zonen der doden’) dat betrekking heeft op de volkeren, daar hun vaders die nog afgodendienaars waren, in hun zonden gestorven zijn; ‘De zonen van Uw knechten zullen wonen’ (vs. 29) gaat profetisch over hen die door de apostelen tot geloof zijn gekomen en die in de eeuwige woningen een plaats zullen ontvangen; ‘Hun zaad zal in eeuwigheid rechtop staan’ (vs. 29b): het zaad van de apostelen is het *kerygma* van het Evangelie en van het heil, dat blijft tot in eeuwigheid. Als vs. 26-28 de eeuwigheid en onveranderlijkheid van de Heere naar voren brengen is dat Christus die ‘als God de eeuwigheid bezit’.<sup>186</sup>

In *Or.c.Ar.I.36* brengt Athanasius dit gedeelte ook naar voren in toepassing op Christus. Hij geeft daar aan dat men deze verzen vooral op de Vader betrekking wil laten hebben. Athanasius laat zien hoe in deze Psalm het veranderlijke wordt toegeschreven aan de hemel en aarde, wat een samenvatting is voor alles wat geschapen is. Alles is echter geschapen door de Zoon. Dus behoort de Zoon niet tot het veranderlijke, maar is als God evenzeer onveranderlijk als de Vader.<sup>187</sup>

*Psalm 136*: De Psalm geeft aan te handelen over hen die in Babylon zijn en wenen: de Joden in ballingschap. Tegelijk geeft het opschrift aan: ‘Van David door Jere-

<sup>183</sup> Als van beenderen sprake is in het kader van de kerk, worden de apostelen en voorgangers van de kerk bedoeld, zie Ps. 21, 15.

<sup>184</sup> Ter onderbouwing wijst Athanasius op Zacharia 9, 16: ‘En de Heere, hun God, zal ze te dien dage behouden, als zijnde de kudde van Zijn volk; want gekroonde stenen zullen in Zijn land, als een banier, opgericht worden’.

<sup>185</sup> Dezelfde combinatie van aards (χοϊκος) en ongelovig (ἄπιστοι) gebruikt Athanasius in *Or. c. Ar. II.* 65 om de algemene situatie van de mensheid door de zondeval aan te duiden (PG 26, 284 B 5)

<sup>186</sup> PG 27, 432 A 3-4: Σὺ μόνος, φησὶν, ὃ Δέσποτα, τὸ ἄδιον ἄτε Θεὸς ἔχεις.

<sup>187</sup> PG 26, 85 B 4-13.

mia'. Athanasius neemt de inhoud letterlijk als een profetie van David waarin hij Israël vertegenwoordigt als het haar ellende in Babylon uitspreekt, maar ook de val van Babylon daarna.<sup>188</sup>

### 1.5 De psalmdichter spreekt in de persoon van de mensheid

*Psalm 3*: De Psalm is door haar opschrift gebonden aan de geschiedenis van David op zijn vlucht voor Absalom. Athanasius zoekt de typologische betekenis van die gebeurtenis: David als type van de mensheid,<sup>189</sup> terwijl Absalom staat voor de geestelijke vijanden, de demonen. Origenes geeft een andere typologie en verklaart David als type van Christus, terwijl Absalom verwijst naar de verrader Judas en naar de duivel.<sup>190</sup> Eusebius neemt David als type van de rechtvaardige die vervolgd wordt, terwijl Absalom staat voor menselijke vijanden (zoals Saul) en onzichtbare vijanden.<sup>191</sup> Dat Athanasius hier niet kiest voor de gebruikelijk David-Christus typologie is te wijten aan vs. 8, waar David bidt: 'Sta op, Heere'. Athanasius verklaart deze aan God toegeschreven beweging met het oog op Christus en kan dan niet meer David zelf zien als type van Christus. Nog een reden waarom Athanasius Eusebius niet volgt is het feit dat Davids vlucht uiteindelijk gevolg was van zijn zonde met Bathseba en dus te maken had met straf over zijn zonde. Dat doet Athanasius het meest denken aan de mensheid die vanwege haar zonde door de demonen wordt vervolgd. Op grond van deze overwegingen verklaart hij de Psalm als een gebed<sup>192</sup> van de mensheid tot God om verlossing van de demonen. Athanasius geeft drie christologische verwijzingen aan die in de Psalm zijn te vinden: 'Hij verhoorde mij van Zijn heilige berg' (vs. 5b) wijst profetisch op het uur van Christus' komst, omdat met 'heilige berg' de hemel wordt bedoeld;<sup>193</sup> 'Sta op, Heere. Want gij hebt allen die mij vijandig bejegenen blind geslagen' (vs. 8), wijst op Christus' opstanding die daarmee de demonen heeft verslagen; tweemaal (vs. 3 en 9) is sprake van heil (σωτηρία), wat voor Athanasius altijd een symbool-woord is van de in Christus vervulde *oikonomia*.

*Psalm 9*: Het opschrift 'met het oog op de geheimenissen van de Zoon' (ὕπερ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ) geeft voor Athanasius aan dat de Psalm profetisch verwijst naar hetgeen de Verlosser in het verborgene gedaan heeft: Zijn geboorte naar het vlees uit de maagd Maria, Zijn onbegrijpelijke en wonderlijke krachten, Zijn sterven, Zijn nederdaling ter helle, Zijn opstanding en Zijn hemelvaart. Origenes betreft 'de geheimenissen van de Zoon' op de mysteriën van de waarachtige God zoals die bij Christus waren,<sup>194</sup> terwijl Eusebius de heilsdaden van de mensgeworden Zoon centraal zet, daarbij wel de notie van Origenes als in een tussenzin bij vs. 2 vermeld.

<sup>188</sup> PG 27, 529 A 1-2: Προφητικὸς ὁ λόγος κάκεινος τῆς Βαβυλῶνος σημαίνει τὴν πόρθησιν. In *Ep. Fest.* IV (332) geeft Athanasius een meer geestelijke toepassing waarin de ballingschap heenwijst naar de situatie van de mensheid onder de macht van de dood.

<sup>189</sup> PG 27, 72 A 9-10: Ἰστέον δὲ, ὡς ἅπασα ὁ ψαλμὸς ἀναφορὰν ἔχει εἰς τὴν ἀνθρωπότητα.

<sup>190</sup> PG 12, 1117 C 9-1119 A13.

<sup>191</sup> PG 23, 92 D 9-93 A 11

<sup>192</sup> In *Ep. ad Marc.* 14 typeert Athanasius deze Psalm ook als 'volledig een gebed (ὡς ἐν ἐντυχίᾳ μόνῃ).

<sup>193</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 3: Οὗτος ὁ καιρὸς τῆς προελεύσεως· τὸ δὲ <ἐξ ὄρους> ἀντὶ τοῦ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.

<sup>194</sup> PG 12, 1185 D 5-7: Κρυφία ἐστὶ γνώσις ἀπόρρητος τῶν περὶ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ μυστηρίων).



dend.<sup>195</sup> Athanasius laat de notie van Origenes geheel vallen en houdt alleen de heilsdaden over waardoor de Psalm sterker dan bij vooral Origenes, maar ook wel Eusebius, in het teken van de verlossing komt te staan. Het thema van de Psalm is de aanwezigheid van vijanden die dankzij Gods ingrijpen zullen vergaan. Deze vijanden zijn de dood<sup>196</sup> en de duivel/demonen<sup>197</sup>. Athanasius legt vervolgens een verbinding tussen dit thema en het opschrift vanuit vs. 2-4 ('Ik zal U danken, Heere, Ik zal Uw wonderen vertellen....omdat mijn vijand zich rugwaarts gewend heeft'): David spreekt hier met het oog op hetgeen Christus heeft gedaan, waarvan het resultaat was dat de vijanden zijn verslagen. Omdat de dood en de duivel de vijanden zijn van de mensheid als zodanig, stelt Athanasius dat David deze Psalm dus in de persoon van de mensheid spreekt.<sup>198</sup>

Het opmerkelijke is dat zowel Origenes als Eusebius menen, dat David deze Psalm in de naam van Christus spreekt. Origenes noemt als reden, dat alleen de Zoon de wonderen van de Vader kent en die kan uitspreken.<sup>199</sup> Eusebius gebruikt het principe van Schrift-met-Schrift-verklaring en wijst op het parallelle woord van Jezus in Mat. 11,25.<sup>200</sup> Beiden komen zo uit bij Christus als sprekende persoon. Athanasius benadert de ik-persoon echter vanuit diens spreken over 'mijn vijanden' (dood en duivel). Dat brengt Athanasius bij de mensheid die immers dood en duivel 'mijn vijanden' kan noemen en daarom in deze Psalm aan het woord is.

De wijze waarop Christus de mensheid deel geeft aan Zijn overwinning over dood en duivel ziet Athanasius aangeduid in vs. 12: 'Verkondigt onder de heidenen Zijn daden'. Hier roept de profeet de apostelen en verkondigers van het Evangelie op om aan alle volken te prediken. Dit thema houdt Athanasius bij de overige uitleg van de Psalm in het achterhoofd en kan dan bepaalde teksten verrassend positief uitleggen. Zo verklaart hij 'Oordeel de volkeren voor Uw Aangezicht' (vs. 20) als een gebed, dat God Zijn oordeel dat tot heil van de heidenen is, zal verwerklijken. En op grond van vs. 21 ('De volkeren zullen weten, dat zij mensen zijn') stelt Athanasius: 'De volkeren hebben door het overmatige bedrog der demonen de dierlijke levenswijze aangenomen. Maar door de komst van Christus zullen ze weer leren, dat ze door God geschapen mensen zijn'. Deze uitleg wordt dan bevestigd bij vs. 22

<sup>195</sup> PG 23, 132 B 11-13: Ὡς δὲ Υἱὸς καὶ ἡ γνώσις παρῆν τοῦ ὀνόματος τῆς θεότητος τοῦ ἀρρήτου καὶ ἀκατονομάστου Πατρὸς.

<sup>196</sup> Bij vs. 4: 'Zijn vijand noemt hij de dood, die zich rugwaarts omgekeerd heeft, dat is tot niet-zijn' (PG 27, 84 C 10-11: Ἐχθρὸν δὲ αὐτοῦ τὸν θάνατον εἶναι φησι τὸν εἰς τὰ ὀπίσω ἀποστρεφόμενον, τουτέστιν εἰς τὸ μὴ εἶναι.). De uitdrukking εἰς τὸ μὴ εἶναι gebruikt Athanasius elders voor de situatie van de mens na de zondeval die sterven moet, zie bijv. *De Incarn.* 4 (Thomson, 142. 19) en 6 (Thomson, 148. 14). Hier past hij haar toe op de dood zelf.

<sup>197</sup> Athanasius ziet in vs. 6b 'de goddeloze' als een symbool-woord voor de duivel. In *Ep. ad Marc.* 8 geeft Athanasius bij dit vers evenzeer aan, dat met 'de goddeloze' de duivel is bedoeld wiens ondergang hier geprofeteerd wordt (PG 27, 17 B 7-9). 'De heidenen' (vs. 6a) zijn symbool-woord voor de demonen.

<sup>198</sup> PG 27, 84 C 1-3: Ὑπὲρ δὲ τούτων τῶν κρυφίων ὁ προφήτης ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωπότητος εἰέρχεται εὐχαριστῶν καὶ λέγων·

<sup>199</sup> Origenes maakt hierbij een dubbele beweging: niet alleen is Christus de enige die de wonderen van de Vader kan openbaren, tegelijk kan Hij ze slechts bekend maken aan de 'volmaakten die het kunnen bevatten' (PG 12, 1188 A 14-15: τοῖς νοῆσαι δυναμένοις τελείοις).

<sup>200</sup> In Matth. 11,25 verklaart Christus, dat Hij Zijn wijsheid niet bekend maakt aan de wijzen en verstandigen, maar aan de kinderen. Eusebius haalt zo de Psalm weg uit Origenes' rangorde tussen 'gewone' en 'volmaakte' christenen en plaats de Psalm in de tegenstelling hoogmoedig-nederig.

(‘Waarom staat u van verre’), waar Athanasius op grond van ‘het Schrift-met-Schrift vergelijken’ uitkomt bij Efeze 2,17 dat de heidenen omschrijft als degenen die voor de komst van Christus ‘ver van God’ waren.<sup>201</sup>

*Psalm 56*: Het historisch opschrift (‘als hij voor het aangezicht van Saul in de grot vluchtte’) geeft de ‘Sitz im Leben’ van de Psalm aan. Athanasius zet de gebeurtenis in die grot (het afsnijden van de slip van de mantel) centraal en komt dan typologisch tot ‘de komst van Christus die het verderf van ons wegnam’.<sup>202</sup> Vanuit deze vaststelling ziet Athanasius deze Psalm als door David (profetisch) gebeden in de persoon van de mensheid<sup>203</sup> die tot Christus bidt om genade te ontvangen. Als vs. 3a spreekt over ‘God die van de hemel zond en mij redde’ verkondigt David daarmee de komst<sup>204</sup> van Christus in de wereld. Ook ‘God zond Zijn barmhartigheid en waarheid’ (vs. 3b) wijzen middels de bekende symbool-woorden op de komst van de Zoon. De rest van de Psalm profeteert gebeurtenissen rondom de verschijning van Christus: Zijn bespotting door de Joden (vs. 5: ‘Hun tanden zijn wapens en speren’); Zijn hemelvaart (vs. 6: ‘Verhef U, o God, boven de hemelen’); de ondergang der demonen (vs. 7: ‘Zij hebben een kuil voor mij gegraven, ze zijn er zelf in gevallen’);<sup>205</sup> een gebed om de Heilige Geest te ontvangen (vs. 8: ‘Bereid is mijn hart’); de bekering van de volkeren tot Christus (vs. 10: ‘Ik wil U belijden, o God, onder de volken’). Terwijl Eusebius de Psalm uitlegt met het oog op David in de spelonk van Adullam,<sup>206</sup> en niet zoals Athanasius met het oog op David in de spelonk van Engedi, is zijn uitleg, zij het niet in zo’n geprononceerde vorm, evenzeer gericht op de verschijning van Christus.

*Psalm 69*: Van deze Psalm hebben we alleen de *hypothesis*. Daarin wordt de korte Psalm in hoofdlijnen verklaard.<sup>207</sup> Athanasius meent, dat David de Psalm zingt in de persoon van de mensheid, welke lijdt onder de vijandschap van de demonen (‘die mijn ziel zoeken’, vs. 4) en die uitziet naar het heil (τὸ σωτήριον, vs. 5) wat voor Athanasius altijd verwijst naar het in Christus aan de mensheid gebrachte behoud. Eusebius daarentegen verklaart de Psalm als gesproken in de persoon van Christus.<sup>208</sup>

<sup>201</sup> Origenes schrijft bij dit vers niet over het heilshistorische moment van de volkeren-roeping, maar laat het bij de algemene aanduiding dat God altijd ver is van de onrechtvaardigen (PG 12, 1192 B 4-6).

<sup>202</sup> PG 27, 257 C 12-15: ‘Αναφέρεται δὲ καὶ εἰς τὰ πεπραγμένα ὑπὲρ ἡμῶν τῷ Χριστῷ, ὅτε ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ὄφθεις μετὰ σαρκὸς ἐπὶ τῆς γῆς ἀπῆλασεν ἡμῶν τὴν φθοράν.

<sup>203</sup> Ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωπότητος.

<sup>204</sup> Τὴν κάθοδον: zie voor deze term om de incarnatie mee aan te duiden ook *De Incarn.* 4 (Thomson, 142.6); *Or.c.Ar.* I.49 (PG 26, 113 B 2 en 116 A 1); II.7 (161 A 12); III.39 (408 A 8); *Ep.ad Serap.* III.6 (PG 26, 633 B 14).

<sup>205</sup> Athanasius wil aangeven: de boze en demonen hebben via de valstrik van de zonde de mens in de kuil van de dood willen drijven, maar in die dood worden zij nu zelf overgegeven.

<sup>206</sup> PG 23, 504 C 6-9.

<sup>207</sup> In de langere tekst van de Syrische versie van de EP is de tekst bij deze psalm lacuneus, maar in de kortere versie is de uitleg geheel identiek met de tekst in Migne: ‘He sings this Psalm in the person of mankind, (vs. 2) urging the Lord to be attentive to help it; (vs. 3-4) so that the demons who oppose it and wage war might be ashamed and retreat, (vs. 5) while those who love his salvation might rejoice and delight in the Lord’, R. W. Thomson, *Athanasiana Syriaca* IV, CSCO 386, Leuven 1977, 44.

<sup>208</sup> PG 23, 768 D 11-12.

*Psalm 140*: Omdat ook deze Psalm een gebed bevat van de rechtvaardige vanwege de vervolging door de zondaren, ziet Athanasius hem als gelijk aan Ps. 139, alleen wat meer ‘onderwijzend’ opgeschreven.<sup>209</sup> Het symbool-woord ‘rots’ (πέτρα) in vs. 6 verwijst naar Christus. Bij vs. 2a (‘Mijn gebed verheft zich als het reukwerk’) is het woordje ‘als’ (ὡς) voor Athanasius reden om aan beeldspraak te denken: de gedachten van het hart vergelijkt hij met reukwerk, omdat zij licht zijn en alleen in de geest aan God gebracht kunnen worden. Datzelfde geldt bij vs. 2b: ‘Het opheffen van mijn handen als het avondoffer’. De met de handen volbrachte handelingen van de christen vergelijkt hij met het offer, omdat zij zwaarder zijn dan de voornemens van het inzicht.

*Psalm 141*: De Psalm is een gebed van David ‘toen hij in de grot was’. Athanasius neemt de Psalm als een voorbeeld ‘hoe wij, wanneer we in gevaren zijn, aan het ongeluk kunnen ontkomen’. De Psalm krijgt vanuit deze vaststelling een letterlijke uitleg. Bij vs. 8 (‘De rechtvaardigen hopen op mij, tot Gij mij vergeldt’) omschrijft Athanasius de rechtvaardige als iemand die ‘strijdt de wedloop aangaande zijn eigen ziel.’<sup>210</sup> Het beeld en de bewoording zijn afkomstig van Paulus in II Tim. 4,7.

*Psalm 142*: Ook deze Psalm heeft een historische opschrift (‘Toen hem zijn zoon Absalom vervolgde’), dat evenals bij de voorgaande Psalm een episode uit Davids’ lijden aangeeft. Bij deze Psalm verklaart Athanasius, dat alles wat de ouden overkwam,<sup>211</sup> hen met typologische betekenis overkwam tot onze bemoediging.<sup>212</sup> Die typologische betrekking is bij deze Psalm niet dat David staat voor Christus, en de vijanden voor de demonen en/of de Joden. Nee, Athanasius meent dat David hier spreekt in de persoon van de mensheid die vervolging en nood heeft te lijden van de satan, waarvan hij door de komst van de Eniggeborene hoopt bevrijd te worden. Dus David heeft hier typologisch betrekking op de gehele mensheid. Als reden is wel te noemen, dat de ik-persoon veel spreekt over eigen zonden, nood en onmacht en tegelijk bidt of God door ‘Zijn rechtvaardigheid en waarheid’ wil verhoren. ‘Zijn rechtvaardigheid en waarheid’ (vs. 1) beduiden Christus,<sup>213</sup> zodat hier de dichter bidt om Christus’ komst. Dan kunnen de zonden en noden alleen slaan op de mensheid in haar gevallen situatie. Vervolgens ziet Athanasius ook enkele symboolwoorden aanwezig in de Psalm. In vs. 7 (‘Verhoor mij, want ik zou gelijk worden aan hen neerdalen in de kuil’) is ‘de kuil’ een symbool-woord voor de onderwereld.<sup>214</sup> ‘Laat mij in de vroege Uw barmhartigheid horen’ (vs. 8) verwijst naar

<sup>209</sup> PG 27, 537 A 7-8: Ὁμοίως καὶ αὐτὸς τῷ ὀπίσω κεῖται, πλὴν δογματικώτερος.

<sup>210</sup> PG 27, 540 B 1-2: Τὸν περὶ αὐτῆς τῆς ψυχῆς ἀγωνιζόμενος δρόμον.

<sup>211</sup> Athanasius brengt dat nogmaals naar voren bij de uitleg van vs. 5a (‘Ik gedenk aan de dagen van ouds’): ‘De dagen van ouds noemt hij die van de profeten, door wie het heil der wereld werd verkondigd, of de dagen vóór hen ten tijde van de zonen van Israël, waarin Israël werd gered van slavernij: welke zij hebben als een voorbeeld (παράδειγμα) om moet te vatten aangaande dingen die henzelf betreffen, *Testi inediti*, fragm. 105). Naast de bemoediging in het leven van ‘de ouden’ ziet Athanasius in vs. 5b (‘En heb nagedacht over al Uw werken’) een verwijzing naar de troost die er ligt in Gods voorzienigheid waarmee Hij alle menselijke dingen bestuurt’ (Vian, *Testi inediti*, fragm. 106). Zo komen heilshistorie en voorzienigheid bijeen.

<sup>212</sup> Athanasius haalt hier Rom. 15,4 aan.

<sup>213</sup> PG 27, 541 B 7-8: Ἔσο μοι ὑπήκοος, τὸν Μονογενῆ σου ἀποστείλας, ὅς ἐστιν ἀλήθεια καὶ δικαιοσύνη. Zie ook Vian, *Testi inediti*, fragm. 101.

<sup>214</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 107: <Λάκκον> πανταχοῦ ἡ θεία γραφή τὸν ἄδην φησίν.

Christus (= Uw barmhartigheid) bij Zijn opstanding (die immers in de vroege morgen plaatsvond).

#### 1.6 De psalmdichter spreekt afwisselend in de persoon van meerderen

*Psalm 34*: Athanasius deelt de Psalm in tweeën: vs. 1-10 spreekt David in de persoon van degenen die op God vertrouwen in het algemeen of van de apostelen, terwijl vs. 11-22 gesproken wordt in de persoon van Christus. De reden van deze tweedeling wordt niet aangegeven, maar is wel dat Athanasius de door David gesproken woorden het best vindt 'passen' bij de apostelen, resp. Christus. Eusebius maakt deze tweedeling niet en ziet de gehele Psalm als betrokken op Christus. Nadat Athanasius eerst vs. 1-13 historisch heeft uitgelegd, verklaart hij bij vs. 13, dat het voorgaande ook 'kan passen (ἐφαρμόζειν δύνανται) bij onze Verlosser'. Vs. 1 ('strijd, Heere, die mij bestrijden') verklaart hij dan als een gebed van Christus dat vervuld is in de Romeinen die de Joden aanvielen en over de aarde verstrooiden.<sup>215</sup> Athanasius geeft omgekeerd aan bij vs. 2: 'Het gebed past (ἀρμόζει) bij de persoon van de apostelen'. Dat hij daarnaast voor de eerste helft ook de mogelijkheid openlaat dat de gelovigen in het algemeen bedoeld zijn, zal wel te maken hebben met het algemene karakter van de beschreven strijd tegen de demonen. Vanaf vs. 11 is sprake van 'valse beschuldigingen' (vs. 11), 'spot' (vs. 16), 'zonder oorzaak haten' (vs. 19), enz. Athanasius ziet daarin een profetie van Christus' verhoor voor de Hogepriester, en Zijn verwerping door de Joden. Ook hier zien we juist rondom de 'menselijke' uitingen van Christus in Zijn lijden, dat Athanasius het onderscheid tussen Zijn mens-zijn en God-zijn naar voren brengt: 'Christus is door Zijn menswording niet opgehouden God te zijn'.<sup>216</sup>

*Psalm 39*: Vs. 7 zegt: 'Slachtoffer en offers hebt U niet gewild, maar een lichaam'<sup>217</sup> heeft U mij bereid'. Athanasius weet vanuit het N.T. (Hebr. 10,5-7) dat in dit vers Christus spreekt. Christus verklaart hier dan dat 'Zijn Vader geen welgevallen heeft in de offers van de Wet, en dat de Zoon daarom een lichaam heeft aangenomen, dat de Vader bereid heeft, want de Heilige Geest en de kracht van de Allerhoogste overschaduwden Maria'. Vervolgens vraagt Athanasius zich af in welke persoon David spreekt in de verzen ervoor en erna. Vs. 1-6 meent hij op de kerk te moeten betrekken, vanwege de bekering tot Christus (vs. 3);<sup>218</sup> het nieuwe lied (vs. 4: het Evangelie); het noemen van 'velen die het zullen zien en op de Heere hopen' (vs. 4b), wat wijst op de verspreiding van de prediking door de gehele wereld. Vs. 7-11 profeteren van Christus. Athanasius verklaart bij vs. 10 ('Ik boodschap de gerechtigheid in de grote gemeente'): 'Een grote gemeente is de ziel die in ieder volk in de Verlosser gelooft, die ook gerechtvaardigd is, omdat zij Hem heeft die de goddeloze recht-

<sup>215</sup> PG 23, 304 B 5-6; C 2-4; 305A 4-6.

<sup>216</sup> PG 27, 173 A 14-15: "Ἄνθρωπος γινόμενος ὁ μονογενῆς τοῦ Θεοῦ Λόγος, οὐκ ἀποβαλὼν τὸ εἶναι Θεός. Zie voor dezelfde gedachte *De Incarn.* 17 (Thomson 14-176) en *Or.c.Ar.* III. 38: Οὐδὲ γὰρ, ἐπειδὴ γέγονεν ἄνθρωπος, πέπαιται τοῦ εἶναι Θεός (PG 26, 404 C 4-6).

<sup>217</sup> Vele codices van de LXX hebben ὠτία, maar o.a. de Alexandrinus heeft hier σωμα.

<sup>218</sup> Bij 'Hij stelde mijn voeten op een rots' (vs. 3b) tekent Athanasius aan: 'De Apostel Paulus verklaart, dat de rots Christus is'. Origenes verklaart 'rots' als het geloof in Christus (PG 12, 1409 B 14), terwijl Eusebius het laat verwijzen naar de vastheid van Gods Woord (PG 23, 353 A 4-6).

vaardigt'.<sup>219</sup> Athanasius verklaart de Gemeente naar haar wezen als de gelovigen temidden van alle volken. Tegelijk wordt de rechtvaardigheid Gods ontvouwd niet als eisende rechtvaardigheid, maar als genadige rechtvaardigheid waarmee God de goddeloze (heidenen) rechtvaardig verklaart. Vs. 12-18 slaan op de Israëlieten die in de eindtijd alsnog tot geloof zullen komen. Terwijl Origenes en Eusebius vs. 12-18 uitleggen als een gebed voor de Kerk,<sup>220</sup> brengt Athanasius hier dus opnieuw het binnen de heilshistorie zo gewichtige onderscheid tussen Israël en de volkeren naar voren. Een reden geeft hij niet voor deze keuze, maar Athanasius acht kennelijk het gebed van hen die de genade van vs. 7-11 niet hebben en er wel om vragen terwijl ze nogal veel geleden hebben, het meest passend bij de situatie van de Israëlieten in de eindtijd die alsnog Christus erkennen. Ook hier zal Rom.11 wel de achtergrond vormen van deze eschatologische verwachting van Israëls bekering.<sup>221</sup>

*Psalm 47*: Het opschrift 'voor de zonen van Kore' is voor Athanasius een aanwijzing, dat de Psalm met het oog op de persoon van de apostelen wordt gezongen.<sup>222</sup> Hij meent dat de apostelen in vs. 1-11 vertellen van hun strijd met de vijanden en hun overwinning.<sup>223</sup> Deze overwinning bestaat uit het ontstaan van de stad Gods, dat is de Kerk. Binnen dit kader verklaart Athanasius de symbool-woorden: 'de heilige berg' (vs. 2) is de Kerk; de berg Sion (vs. 3) evenzeer. De Psalmist spreekt hier overigens van de berg Sion 'tegen het noorden'. Athanasius verklaart: 'Jeruzalem ligt tegen het zuiden, de volkeren zijn in het noorden. Omdat de Joden trots waren, alsof zij alleen Sion bewoonden, zo laten de woorden zien, dat onder Sion de volkeren verstaan moeten worden, die het woord van het Evangelie aangenomen hebben'. Ook hier brengt Athanasius, in tegenstelling tot Origenes en Eusebius het thema van de verhouding Israël en de volkeren/de Kerk naar voren. In vs. 12-14 spreekt David in de persoon van de Heilige Geest tot de apostelen. 'Verkondigt aan de torens van de stad' (vs. 13) is dan een aansporing aan de apostelen om aan de voorgangers van de Kerk de grote daden Gods door te geven. Athanasius brengt hier de apostolische traditie naar voren. Terwijl zo bij hem het accent valt op het belang van de apostelen en hun opvolgers, legt Eusebius hier de torens uit als de apostelen en komt dan via de versie van Symmachus (die hier heeft 'Telt haar torens') uit bij het werk van de engelen die de apostelen bewaren zullen.<sup>224</sup> Eusebius verwijst naar het woord van Christus tot de apostelen, dat al hun haren geteld zijn (Matth. 10, 30). 'En verdeelt haar huizen' (vs.14b) is een oproep van de Heilige Geest aan iedere apostel om te heersen over een deel der volken. De twaalf verdeelden de aarde onder elkaar. Athanasius volgt in deze uitleg Origenes.<sup>225</sup> Eusebius echter wijst bij deze tekst

<sup>219</sup> PG 27, 193 A 12-14: Ἐκκλησία μεγάλη ἢ κατὰ πᾶν ἔθνος πιστεύουσα τῷ Σωτῆρι ψυχῆ· ἢ καὶ δεδικαίωται αὐτὸν ἔχουσα τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀδελφῆ.

<sup>220</sup> PG 12, 1412 B 2-C 9; PG 23, 357 B 4-D 4.

<sup>221</sup> PG 27, 193 C 6-8: Σημαίνεται δὲ ἡ ἐπ' ἐσχάτου καιροῦ γενησομένη κλήσις αὐτῶν. Ook in Rom. 11 is sprake van de roeping van God jegens Israël (vs. 29) in combinatie met het gered worden van geheel Israël als de Verlosser komt (vs. 26).

<sup>222</sup> Met het andere deel van het opschrift 'voor de tweede dag der week' doet Athanasius niets.

<sup>223</sup> De vijanden van de stad Gods (vs. 5: 'de koningen der aarde') verklaart Athanasius als de zichtbare koningen en de onzichtbare demonen die de prediking der apostelen bestrijden.

<sup>224</sup> PG 23, 428 A 2-16.

<sup>225</sup> Deze gedachte vormt deel van een oude christelijke traditie en is bijv. ook te vinden in de apocriefe *Handelingen van Thomas*. Daar is te lezen dat de apostelen het lot wierpen om ieder een eigen streek te

meer algemeen op het feit dat de Kerk verdeeld zou worden over elke plaats in de wereld.<sup>226</sup>

*Psalm 49*: Vs. 3 ('God zal openlijk komen') verwijst naar de komst van Christus. Het woordje openlijk (ἐμφανῶς) geeft aan, dat het om Christus' tweede komst gaat. Vervolgens duidt 'het spreken en roepen van God tot de gehele aarde' (vs. 1) op de eerste komst van Christus die de gehele wereld tot geloof roept (Matth. 28,19: 'Onderwijst alle volken'). Met zijn christologische uitleg staat Athanasius geheel in de lijn van Origenes en Eusebius. Opmerkelijk genoeg verklaart echter Origenes zowel vs. 1 als 3 op de eerste komst van Christus, Eusebius beide op de tweede komst van Christus, terwijl Athanasius een verdeling aanbrengt.<sup>227</sup> In de uitleg zien we ascetisch taalgebruik naar voren komen als Athanasius de rechtvaardigen omschrijft als 'zij die een hemelse levenswijze voeren (τοὺς οὐράνιον πολιτείαν ἐπιτηδεύοντες)'.<sup>228</sup> Vs. 7-14 spreekt negatief over het brengen van de offers en dat is voor Athanasius aanleiding dat gedeelte als profetie te zien van de tijd dat het nieuwe verbond werd ingesteld. Als in vs. 7 staat 'Ik God, ben uw God' wijst Athanasius op Christus die hier verklaart dat Hij die nu het oude verbond afschaft dezelfde is die eens bij Mozes de voorschriften tot de offers gaf.<sup>229</sup> In deze Psalm zoekt Athanasius een profetie van Christus niet in bepaalde symbool-woorden, maar zijn de activiteiten die in de Psalm aan God worden toegeschreven ('spreken tot de aarde', 'komen') voor hem reden om aan Christus, die waarachtig God is, te denken. In de Psalm vindt telkens een persoonswisseling plaats tussen de dichter die soms in de persoon van Christus spreekt, dan weer voor zichzelf spreekt: vs. 1-6 de dichter; vs. 7-13 Christus; vs. 14 de dichter; vs. 15-23a Christus; vs. 23b de dichter.

*Psalm 59*: De in het opschrift beschreven historie van David als overwinnaar van de Syriërs acht Athanasius bekend genoeg en hij draagt haar typologisch over op Christus die de vijanden heeft verslagen.<sup>230</sup> Hij legt de Psalm in de mond van verschillende personen. Begin en eind (vs. 3-5 en 12-13) ziet hij, in lijn van Origenes en Eusebius,<sup>231</sup> als door David gesproken in de persoon van de Joden na hun verwerping van Christus. Reden daarvoor is, dat de ik-persoon in die beide delen zich omschrijft als verstoten. In vs. 3-5 weent het volk om de ellende van de verstoting, in vs. 6-7 en 12-13 bidt het om alsnog tot Christus en tot de Kerk te worden toegelaten. Vs. 8-10 heeft als eigenaardigheid in de Psalm, dat het (tezamen met vs. 11) ineens in de eerste persoon enkelvoud staat, terwijl de rest in de eerste persoon

---

laten aanwijzen. Hierbij werd aan Thomas India toebedeeld. A.F.J. Klein, *Apocriefen van het Nieuwe Testament* II, Kampen 1985, 66.

<sup>226</sup> PG 12, 1441 B 10-14 en PG 23, 428 B 9-11).

<sup>227</sup> PG 12, 1448 D 7; 1449 B 14; PG 23, 433 D 9-10; 436 A 9-11.

<sup>228</sup> Zie ook *Ep.ad Epis.Aegypti* 1, waar Athanasius spreekt over Christus die ons een voorbeeld van hemelse levenswijze (οὐράνιου πολιτείας τύπος; PG 25, 540 A 6) en *De Vita Ant.* 14 waar gebaseerd op Phil. 3,24 de uitdrukking de wandel in de hemelen (τὴν ἐν τοῖς οὐρανοῖς πολιτείαν) naar voren komt, zij het specifiek toegesproken op de monastieke levenswijze (PG 26, 865 B 7).

<sup>229</sup> PG 27, 233 C 14-D 7.

<sup>230</sup> 'Omdat de geschiedenis duidelijk is, daar hij precies in II Samuël beschreven staat, vragen wij naar het nut (χρήσιμον) uit deze geschiedenis, als namelijk de persoon van David wordt overgedragen op de persoon van de Heere, die ook de verandering en de vernieuwing in de laatste tijd tot stand heeft gebracht en de vreemde volken, dat is in geestelijke zin, verslagen heeft' (*hyp.*).

<sup>231</sup> PG 12, 1477 D 6 en PG 23, 557 D 4-6.

meervoud staat. Athanasius meent, dat David hier Christus invoert. Het feit, dat vs. 8 aanvangt met ‘God die gesproken heeft in Zijn heilige’ is een aanwijzing. ‘Gods heilige’ is immers Christus. Binnen deze persoons-vaststelling wordt de uitleg als volgt: ‘U hebt het land bewogen’ (vs. 4) wijst op de belegering van Jeruzalem en de verwoesting van de tempel òf geestelijk op de onrust in Israël vanwege de afkeer van Christus; ‘Zij die U vrezen hebben een teken gekregen om te vluchten voor de boog (vs. 6) wijst op de straf over de Joden waarvoor uitkomst bestaat voor hen die God vrezen doordat ze verzegeld worden middels een teken (σημείον), waarvan het bloed aan de deurposten in Egypte een afbeelding (τύπος) was. Dit teken waarin de Godvrezende Joden evenzeer als wij (= de gelovigen uit de volkeren) verzegeld zijn (ἔσφραγίσθημεν) is een verwijzing naar het kruis van Christus. De besprenging met het bloed aan de deurposten is een beeld van dit teken (τούτου τοῦ σημείου τύπος). Deze laatste uitdrukking, waardoor de lijn naar Christus wordt getrokken, heeft Athanasius van Origenes.<sup>232</sup> Eusebius beperkt zich hier tot een verwijzing naar het bloed op de deurposten bij de Uittocht.

Voor een vergelijkend gebruik bij Athanasius is te denken aan *De Vita Ant.* 80, waar Antonius komt te staan voor enkele mensen die door demonen bezeten zijn. Als Athanasius heeft opgemerkt dat redeneringen, magie en afgoden hier tekort schieten, vermeldt hij vervolgens, dat Antonius de demonen uitdrijft door de lijnden tweemaal en driemaal te verzegelen (ἔσφραγίσει) met het teken van het kruis (τῷ σημείῳ τοῦ σταυροῦ).<sup>233</sup>

Vanaf vs. 8 spreekt David in de persoon van Christus. Athanasius meent, dat Christus tot de Joden en tot de heidenen spreekt: ‘Gilead is van Mij, en Manasse is van Mij’ (vs. 9) is een getuigenis van Christus dat Hij bij Zijn komst eerst aan de Joden de genade verkondigt. Direct erna gaat het over ‘Efraïm en Juda’, waarmee Christus aangeeft dat de twee rijken van Israël de genade aan zullen nemen. In vs. 10 is sprake van de heidense volken ‘Moab en Idumea’ waardoor Christus bekend maakt dat ook de heidenen het geloof in Hem zullen aannemen. Vanaf vs. 11 vertegenwoordigt de profeet weer de persoon van de Joden, die na de roeping der heidenen berouwvol zijn geworden. Zij bidden: ‘Wie zal mij voeren in de bevestigde stad’ (vs.11). De stad is de Kerk. De Joden begeren opgenomen te worden in de Kerk uit de heidenen. Deze gedachte ontbreekt bij Origenes en is bij Eusebius alleen voorzichtiger en terloops aangeduid,<sup>234</sup> terwijl zij bij Athanasius nadruk ontvangt.

*Psalm 64*: De universele gerichtheid van de Psalm (in vs. 2 en 4 gaat het over ‘de ganse aarde’, in vs. 3 over ‘alle vlees dat zal komen’), als ook het opschrift ‘voor het volk van de ballingschap, toen zij zouden uittrekken’ bepalen het thema van de Psalm als de bekering van de volkeren bij de komst van Christus. Athanasius gaat hiermee in het spoor van Eusebius.<sup>235</sup> Eusebius en Athanasius baseren zich beiden op ‘Tot U zal alle vlees komen’ (vs. 3). Dat hier de gehele mensheid (en niet alleen Israël) bedoeld wordt onderbouwt Eusebius door te verwijzen naar Gen. 6,12 (‘Alle vlees heeft zijn weg verdorven’), terwijl Athanasius meer heilshistorisch verwijst

<sup>232</sup> PG 12, 1480 C 5).

<sup>233</sup> PG 26, 953 C 7.

<sup>234</sup> PG 23, 572 D 7-573 A 13.

<sup>235</sup> PG 23, 624 C 1-8.

naar Joël 2,28 ('Ik zal van Mijn Geest uitgieten op alle vlees'). Origenes heeft hier niets van en zegt bij deze tekst heel algemeen: 'Want de ziel die door de zonde vlees is geworden zal veranderen en zal geest worden'.<sup>236</sup> Als vs. 4-6 staat in de eerste persoon meervoud, spreekt David daar in de persoon van de volkeren die aangeven wat er met hen is gebeurd: 'Woorden der goddelozen hadden ons overweldigd' (vs. 4) verwijst naar de situatie van de heidenen die uit de ware kennis waren gevallen (τῆς ἀληθοῦς ἐκπεσόντες γνώσεως) en daardoor onder de macht van de demonen gekomen. Athanasius verwijst hier naar de zondeval, waar de mens de kennis Gods is kwijtgeraakt, waardoor hij krachteloos was zich van de dwalingen van de demonen vrij te houden. 'Wij zullen vol worden van de goederen van Uw huis' (vs. 5b) is een profetie van de verscheidene gaven van de Geest. Want de ene wordt door de Geest het woord der wijsheid geschonken, aan de ander het woord der kennis en de andere gaven (I Kor. 12,8). Als vs. 7-9 het bruisen van de zee schildert, dan ziet Athanasius dat als een profetische heenwijzing naar de menigte der onreine geesten, die door de komst van Christus geschud wordt. Het slot van de Psalm (vs. 10-14) bevat natuurbeelden. Gewoonlijk neemt Athanasius die letterlijk als tekenen van Gods zorg voor de natuur. Maar vanwege het profetische karakter van de Psalm legt hij die natuurbeelden hier uit als een beschrijving van de volkerenwereld die tot Christus wordt geroepen en het ontstaan van de Kerk. Zo betekent 'U hebt de aarde bezocht en haar gedrenkt' (vs.10) de vreugde van alle volken die gericht was op Zijn bezoek aan de aarde en die de aarde vulde met Zijn genadegaven. 'De vloed Gods vulde zich met wateren' (vs.10b) wijst hier op het Woord van het Evangelie dat vol is van de goddelijke beloften. Athanasius wijst daarbij op de zaligsprekingen. 'U hebt hen spijsz bereid' (vs.10c) is dan de geestelijke spijsz, het geheimenis van Christus die het brood is, dat van de hemel is gekomen en de wereld het leven geeft. 'Bereid' betekent dat het geheimenis vóór de schepping der wereld is vastgesteld.<sup>237</sup> In vs. 13 komt dan de Kerk ter sprake: 'de bergen der woestijn die vet zijn'<sup>238</sup> wijst op de heilige apostelen en evangelisten, 'de woestijn' noemt hij de uit de volken gevormde Kerk, die eens van de kennis Gods verstoken was, terwijl 'de heuvelen die zich omgorden met vreugde' staan voor de voorzitters der kerken.<sup>239</sup> Eusebius kent hier deze toespitsing op de ambtsdragers niet.<sup>240</sup>

*Psalm 68*: In het N.T. worden reeds vs. 10 ('Want de ijver voor Uw huis heeft mij verteerd'), en vs. 22 ('Zij hebben mij gal tot mijn spijsz gegeven, en in mijn dorst hebben zij mij edik gegeven') op Christus toegepast, terwijl vs. 26 ('Zijn woonplaats worde woest, en er zij niemand die daarin wone') met het oog op Judas, en vs. 23 ('Hun tafel worde voor hun aangezicht tot een strik, en tot een vergelding, en tot een aanstoot') door Paulus met het oog op de Joden is verklaard. Omdat de Psalm in de ik-vorm is gesproken, komt de 'ik' van David naar voren als profetisch vertegenwoordigend de 'Ik' van Christus. Athanasius meent dat deze gedachte voor

<sup>236</sup> PG 12, 1493 B 8-10.

<sup>237</sup> Ἡτοιμασας brengt Athanasius tot Matth. 25, 34. Daar zegt Christus over Zijn Koninkrijk: τὴν ἡτοιμασμένην ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.

<sup>238</sup> Voor ὄραια leest hij abusievelijk ὄρη. Het kan ook met het door Athanasius gebruikte handschrift te maken hebben, want twee codices, Vaticanus en Sinaiticus, hebben hier ook ὄρη.

<sup>239</sup> Προέδρους: In Athene waren de προέδροι degenen die ambtelijk regeerden over de ἐκκλησία. Wij hebben hier wel te denken aan hen die in iedere afzonderlijke Kerk ἐπίσκοπος waren.

<sup>240</sup> PG 23, 641 C 10-D 6.



een groot gedeelte van de Psalm geldt.<sup>241</sup> Hij vult daarbij aan, dat Christus hier spreekt in de persoon van de mensheid. Als reden wijst hij op vs. 34: 'De Heere heeft de armen gehoord, en Zijn gevangenen niet veracht'. Het is Christus die in Ps. 68 het gebed opzendt, maar de verhoring is aan de armen en gevangenen. Dan is de conclusie, dat Hij heeft gesproken en gebeden voor en namens de mensheid, die immers arm en gevangen is.<sup>242</sup> Vanuit dit oogpunt krijgt de gehele Psalm zijn verklaring. De wateren die tot in de ziel zijn gedrongen betekent het lijden en de verzoeken die Hij ervaart, omdat hij onze zonden op Zich genomen heeft (vs. 2). Als Christus uitroept, dat Hij 'wegzinkt in modder der diepte, waar men niet kan staan' (vs. 3), dan is dat een beschrijving van de menselijke natuur, die door de zonde in de dood en zelfs in de onderwereld wordt getrokken. Christus bidt voor de menselijke natuur om bevrijding uit de dood ('Ik vermoeide mij met roepen', vs. 4). Als dan in vs. 6 het gebed staat: 'U erkent Mijn onverstand' zou dat problemen kunnen geven in de toepassing op Christus. Maar Athanasius wijst er op, dat onverstand datgene is wat bij de mensen voor dwaasheid geldt: het lijden. Immers is het kruis de heidenen dwaasheid. 'De ijver van Uw huis heeft mij verteerd' (vs. 10) past Athanasius met een beroep op Johannes toe op de tempelreiniging. In vs. 20-29 spreekt Christus tot Zijn vijanden, de Joden die Hem kruisigden: 'Hun woning zal woest worden en in hun tenten niemand wonen' (vs. 26) verwijst naar de verwoesting van Jeruzalem en dat geen Jood meer de tenten van Jeruzalem bewoont; 'Zij zullen gedelgd worden uit het boek der levenden' (vs. 29) slaat op de Joden die stonden ingeschreven vanwege de beloften, maar vanwege hun daden er uit worden gedaan. In vs. 30 verandert de sprekende persoon. Niet meer in de persoon van Christus, maar in de persoon van het 'volk dat arm in geest is' spreekt David de woorden: 'Ik ben arm en lijdend, Uw heil, o God, heeft mij opgenomen'. Reden van deze persoonswisseling is wel, dat in vs. 30 wordt gebeden: 'Uw heil, zette mij in een hoog vertrek. Gods heil (ἡ σωτηρία) is altijd Christus. Dus is hier een wisseling van persoon geschied: het koor der gelovigen treedt op met dankzegging voor het heil dat Christus heeft gebracht en dat in het voorgaande in Christus' persoon is uitgesproken. In vs. 33 is er opnieuw een persoonswisseling. Reden daarvan is, dat in vs. 33-37 de gelovigen bemoedigd worden. Dan kan het geen woord van henzelf zijn. Athanasius meent, dat deze handeling het best past bij de apostelen. Eusebius kent deze persoonswisselingen niet en verklaart de gehele Psalm als gesproken in de persoon van Christus.

*Psalm 74:* Terwijl Origenes en Eusebius menen dat David in deze Psalm spreekt in de persoon van resp. de Kerk en de rechtvaardigen,<sup>243</sup> stelt Athanasius vast dat David spreekt in de persoon van de apostelen. Redenen voor deze keuze zijn voor

<sup>241</sup> Bij vs. 30 verandert de sprekende persoon in het koor der gelovigen, in vs. 33 komt het koor der apostelen naar voren, en in vs. 35 de persoon van de Kerk.

<sup>242</sup> Bij vs. 18 ('Wendt Uw aangezicht niet af van Uw knecht') geeft Athanasius aan waardoor de situatie van de mensheid zo is geworden: 'Omdat God de Vader wegens de overtreding van Adam (ἐν Ἀδὰμ παρὰβασιν) zich van de menselijke natuur heeft afgewend, zo bidt Christus Hem om Zijn aangezicht weer tot haar te wenden' (PG 27, 309 D 1-5).

<sup>243</sup> PG 12, 1533 B 7-8 en PG 23, 868 B 11-12.

Athanasius wel het feit dat de ik-figuur zich richt op de gehele aarde (vs. 7)<sup>244</sup> en de boodschap van Gods wonderen (vs. 2) èn gericht (vs. 3-9) verkondigt: dan kan het niet anders of de dichter spreekt hier in de persoon van de apostelen. Athanasius ziet één uitzondering: als in vs. 2 de apostelen beloven de wonderen Gods te verkondigen, dan is vs. 3 ('Ik zal gerechtigheid richten') door de dichter in de persoon van de Verlosser gesproken als een antwoord aan de apostelen. Kennelijk acht Athanasius het niet passend om de voltrekking van het gericht aan de apostelen toe te schrijven en moet daarom Christus zelf hier bedoeld zijn. Bij vs. 8 ('God is Rechter die deze vernedert en die verhoogt') geeft Eusebius een algemene uitleg,<sup>245</sup> terwijl Athanasius verwijst naar het heilsplan, met name het lot van de twee volken: dat God de Joden vernedert vanwege hun trots en de heidenen verhoogt wegens hun deemoedige gezindheid.

*Psalm 84*: Symbool-woorden als 'Zijn heil' (vs. 10) en 'waarheid' (vs. 11, 12) binden de Psalm aan Christus. Vervolgens is het verschil in 'genre' in deze Psalm voor Athanasius van groot belang voor de uitleg. Vs. 1-4 is een betuiging dat het volk vergeving heeft ontvangen, vs. 5-8 is een gebed om vergeving te ontvangen, vs. 9-10 is een antwoord op het gebed, vs. 11-14 is een schildering van het heil. Athanasius zoekt bij elk het 'passende onderdeel' van het heilsplan en komt dan tot de volgende uitleg. Vs. 1-4 moet handelen over het volk van God in het heilsplan, want 'God heeft welgevallen gevonden in Zijn land' (vs. 2a).<sup>246</sup> Dan moet het daar gaan over de gelovigen uit de Joden en de heidenen. Die worden ook apart genoemd: 'U hebt afgewend de gevangenschap van Jakob' (vs. 2b) heeft betrekking op de gelovigen uit de Joden, aan wie de Heere eerst het Evangelie heeft laten prediken en velen zijn uit de geestelijke gevangenschap verlost. Eusebius mist in vs. 2-3 deze tweedeling van Athanasius. Eusebius meent, dat in vs. 1-4 de profeet spreekt met het oog op de heidenen en vanaf vs. 5 over de Joden.<sup>247</sup> Door zijn verdeling bij vs. 2-3 geeft Athanasius ook plaats aan Joden die direkt al vanaf Jezus' komst tot geloof zijn gekomen; 'De misdaden van Uw volk hebt Gij weggenomen' (vs. 3) wijst op de heidenen die door het geloof Zijn eigendom zijn geworden.<sup>248</sup> Vanaf vs. 5 begint het gebed om vergeving en beëindiging van de verwerping. Dat moet op het Joodse volk passen. Daarom spreekt de profeet de rest van de Psalm in de persoon van de Joden. In vs. 9-10 wordt het antwoord van Godswege gegeven: de profeet ontvangt stilzwijgend het antwoord van de Geest.<sup>249</sup> In dat antwoord ('Gods heil is nabij degenen die Hem vrezen, opdat er eer in het land wone')<sup>250</sup> ontvouwt God, dat Hij

<sup>244</sup> 'Noch van het oosten, noch van het westen, noch van de woeste bergen' (vs.7): 'Daarmee duidt hij de gehele aarde aan. Oosten noemt hij het morgenland, vanwaar de zon opkomt, ondergang het avondland, en woeste bergen de noordelijke en zuidelijke'.

<sup>245</sup> PG 23, 872 D 1-874 D 3.

<sup>246</sup> Athanasius legt uit: 'Want in waarheid heeft het God en de Vader behaagd om alles in Christus te vernieuwen'.

<sup>247</sup> PG 23, 1020 C 14.

<sup>248</sup> Opnieuw verwijst Athanasius ter ondersteuning van de uitleg naar Zach. 2, 11: In die dag zullen vele heidenen hun toevlucht tot de Heere nemen en Hem tot volk zijn'.

<sup>249</sup> PG 27, 372 D 2-4: Παυσάμενος ὁ προφήτης ἰκεσίας, τὴν παρὰ τοῦ Πνεύματος ἀπόκρισιν ἐκδέχεται σιωπῶν. LXX heeft in vs. 9: 'ik zal horen wat God de Heere in mij spreken zal'. Daarmee is de uitleg van een bijzonder spreken van de Heilige Geest tot de profeet in zijn hart mogelijk geworden.

<sup>250</sup> Met 'heil' en 'eer' wordt de *oikonomia* naar het vlees aangeduid. Athanasius omschrijft hier de *oikonomia* als: 'Christus is ons van God en de Vader geworden gerechtigheid, vrede, barmhartigheid en

bereid is tot allen te naderen, wanneer zij in Zijn vreze willen leven. Zo wordt de Psalm een betuiging dat het voor de Joden, ook na hun verwerping van Christus, nog steeds mogelijk is deel te krijgen aan de genade. Bij ‘barmhartigheid en waarheid ontmoeten elkaar’ (vs. 11) hebben we te denken aan de Waarheid die door haar die ‘moeder Gods is en eeuwig maagd gebleven’,<sup>251</sup> voor de wereld opgegaan is: Christus. ‘De gerechtigheid heeft van de hemel neergezien’ (vs. 12) wijst op de Heilige Geest die Maria overschaduwde. Origenes en Eusebius spreken beiden bij vs. 11-12 over de verhouding van waarheid en barmhartigheid en zij laten de magdelijke geboorte hier geheel onbesproken.<sup>252</sup> Athanasius gaat hier een eigen weg als hij de tekst als profetie benadert en concreet uitlegt door haar vervulling in een onderdeel van het heilsplan.

*Psalm 88*: In deze Psalm staat de aan David geschonken goddelijke belofte van de grote nakomeling centraal,<sup>253</sup> wat verwijst naar Christus. Daarbij is het opschrift ‘ter onderwijzing’, voor Athanasius altijd een verwijzing naar het heilsplan: het geeft aan dat er een bijzondere geestelijk inzicht nodig is om de diepte van de geheimenissen van het heilsplan te begrijpen.<sup>254</sup> Ook het symbool-woord ‘Gods waarheid’ (vs. 3) verwijst naar de Logos Gods. Als dan zo de profetische inhoud van de Psalm is vastgesteld, deelt Athanasius vervolgens de Psalm aan twee groepen personen toe. Vs. 2-38 spreekt de dichter in de persoon van de apostelen, vs. 39-53 in de persoon van de profeten. Voor dit onderscheid zijn enkele redenen te noemen. Vs. 2-38 staat in het futurum. Vs. 2 begint met: ‘Ik zal de goedertierenheid des Heeren eeuwig zingen’. Dat alles duidt op hen die in de toekomst het heilsplan zullen verkondigen, dat zijn de apostelen. Vanaf vs. 38 staat de tekst in de aoristus, terwijl inhoudelijk dat gedeelte de klacht bezingt over de diepe vernedering van de in vs. 2-38 bezongen heerlijke eschatologische Koning. Die klacht kan Athanasius zich niet in de mond van de apostelen denken. Daarom legt hij haar uit als een droefheid van de profeten bij het ‘profetisch’ zien van het diepe lijden dat over de beloofde heilskoning zal komen. Op deze wijze wordt de uitleg als volgt. ‘Ik zal Uw waarheid van geslacht tot geslacht door mijn mond verkondigen’ (vs. 2). Hier spreekt het koor der apostelen, dat de Waarheid, Christus, aan elke generatie via hun mond overdraagt<sup>255</sup>. Vervolgens voert de dichter in vs. 4-5 God zelf sprekend in bij de uitdeling van Zijn

---

waarheid. Dat betekent: In Zijn erbarming leerde Hij ons de wijsheid, maakte Hij ons rechtvaardig, terwijl Hij in Hem aan alles vrede bracht, wat in hemel en op aarde is’. Athanasius verzamelt verschillende in het N.T. aan Christus toegeschreven eretitel, die precies in vs. 11-14 naar voren komen. Daarmee wordt dat gedeelte vastgesteld als een beschrijving van het heil in Christus.

<sup>251</sup> Voor Θεοτόκος zie ook *Or. c. Ar.* III. 14 (PG 26, 349 C 14); III. 29 (385 A 13); III. 33 (393 A 13); III. 33 (393 B 11); *De vita Ant.* 36 (PG 26, 897 A 1). Over het voorkomen van deze titel in deze geschriften zie E.P. Meijering, *Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer*, Dl. 1, 142. Voor Ἀειπαρθένος zie voor de enige andere keer bij Athanasius *Or. c. Ar.* II. 70 (PG 26, 296 B 14).

<sup>252</sup> PG 12, 1545 C 6-11 en PG 23, 1021 D 3-1024 A 13.

<sup>253</sup> Tweemaal citeert de dichter deze goddelijke belofte: eerst kort in vs.4-5, daarna zeer uitvoerig in vs. 20-38.

<sup>254</sup> PG 27, Συνέσεως δὲ ἐπιγράφεται, ἐπειδὴ πνευματικῶν μάλιστα χρεία νοῦ πρὸς τὸ νοῆσαι τὸ βάθος τῶν αὐτοῦ μυστηρίων.

<sup>255</sup> PG 27, 384 B 11-14: Ἀλήθεια μὲν τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς, ὃν καὶ εἰς γενεὰν καὶ γενεὰν ἐπὶ στόματος οἱ ἅγιοι φέρουσιν· ἔστι γὰρ ὁ λόγος ὡς ἀπὸ τοῦ ἀποστολικοῦ χοροῦ. Athanasius vat hier feitelijk de traditio apostolica samen als het door de apostelen verkondigde Evangelie, waarvan Christus de inhoud is, doorgeven aan elke nieuwe generatie. De predikers van latere tijden vallen a.h.w. weg, en de nadruk valt op de direkte band tussen apostelen toen en de christenen heden.

beloften. ‘Ik sloot een verbond met Mijn uitverkorenen’ (vs. 4a) slaat op Gods verbond met Abraham en Jacob’. ‘Ik heb David gezworen’ (vs. 4b) heeft betrekking op het verbond met David. Athanasius geeft ter verklaring een lang citaat uit II Kron. 17, 11-13 waarin beschreven staat hoe God aan David deze belofte geeft. De lofprijzingen van vs. 6-20 ziet Athanasius vooral als betuigingen, dat Christus ondanks Zijn menswording God en Koning van alles is: ‘De hemelen zullen uw wonderen belijden’ (vs. 6) is vervuld in de engelen die de herders de vreugdeboodschap brachten in de kerstnacht; in vs. 8 (‘God, die geëerd wordt in de raad der heiligen’) zijn de heiligen de apostelen, die Christus erkend hebben, wat blijkt uit de woorden van Petrus: ‘U bent Christus de Zoon van de levende God’, en van alle apostelen samen: ‘U bent waarlijk Gods Zoon’. De apostelen staan tegenover de onverstandigen (ἄσύνετοι) die zich ergeren aan Christus’ knechtsgestalte terwijl ze Hem horen zeggen ‘Eer Abraham was, ben Ik’. Eusebius verklaart de heiligen als de gehele Kerk,<sup>256</sup> maar Athanasius geeft met zijn uitleg (‘apostelen’) een toespitsing op het feit dat de belijdenis van Christus als waarachtig God het ene apostolische geloof is. Athanasius haalt in andere geschriften meerdere malen dit vers aan, en alle keren om evenals hier de godheid van Christus naar voren te brengen.<sup>257</sup> De lofprijzingen in vs. 12-14 op God als Schepper en Regeerder ziet Athanasius ook als eerbewijs aan Christus, dat Hij als mens geworden tevens Schepper van hemel en aarde is. Eusebius spreekt bij deze verzen ook over Christus, maar verklaart dan op grond van Spr. 3,19 dat God door de wijsheid (= Christus) de wereld heeft geschapen, terwijl Athanasius Christus Zelf omschrijft als ‘Maker van de hemelen en van de gehele aarde (τῶν οὐρανῶν ποιητῆς καὶ γῆς ἀπάσης).<sup>258</sup> Vanaf vs. 20-38 wordt door de apostelen God weer sprekend ingevoerd, waarbij God Zijn rijke daden aan David noemt alsook de belofte voor het zaad van David in de toekomst. Athanasius meent, dat hier met ‘David’ profetisch Christus bedoeld wordt in zoverre Hij uit het zaad van David is. Hij baseert dat mede op vs. 19 (‘Ik heb een machtige tot hulp gezet’), waar David een machtige genoemd wordt. Maar ‘de machtige die God ons ter hulp heeft gegeven’ kan alleen Christus zijn, die immers de Heere der machten is. Vervolgens wordt alles wat in de volgende verzen wordt gezegd betrokken op het onderscheid tussen Christus als God en Christus als mensgeworden: ‘Terwijl de Logos God was (Ὅτε Θεὸς ἦν ὁ Λόγος), werd Hij naar het vlees uit een vrouw geboren en verscheen als mens (προῆλθεν ἄνθρωπος), terwijl hij God bleef, zoals Hij God was (μένων ὡς ἦν Θεός).<sup>259</sup> Door U ontving Hij het gericht en werd Christus genoemd. Want terwijl de Logos God was en koning voor de tijden (πρὸ αἰώνων ὑπάρχων), maakte Hij Zich het onze eigen (ἰδιοποιήσατο τὰ ἡμέτερα), opdat ook wij met het Zijne verrijkt zouden worden (τὰ αὐτοῦ πλουτήσωμεν).<sup>260</sup> Terwijl Eusebius al-

<sup>256</sup> PG 23, 1084 D 5.

<sup>257</sup> *Or.c.Ar.* I. 57 (PG 26, 132 A 3); II. 49 (252 B 6); III. 10 (344 A 4).

<sup>258</sup> Athanasius omschrijft Christus vaker als ποιητῆς, zie bijv. *De Incar.* 17 (Thomson, 176. 34); 18 (Thomson, 178. 29); *Or.c.Ar.* I. 12 (PG 26, 37 B 3).

<sup>259</sup> Vergelijk *Or. c. Ar.* III. 38 (PG 26, 404 C 5-8): Want met Zijn menswording is Hij niet opgehouden God te zijn (πέπαυται τοῦ εἶναι Θεός). En aan de andere kant onttrekt Hij zich niet aan het menselijke omdat Hij God is. Dat zij verre! Veeleer heeft Hij als God het vlees aangenomen, en in het vlees zijnde heeft Hij het vlees vergoddelijkt; *Ep. ad Adelphum* 4 (PG 26, 1077 A 5-7): Doordat de Zoon die in de gestalte van God was en de gestalte van een slaaf op zich nam werd Zijn Godheid niet verminderd (ἡλαττώθη τῆς θεότητος).

<sup>260</sup> PG 27, 388 C 6-11.

leen spreekt over de Logos Gods, geeft Athanasius een sterk (Niceens) accent op het waarachtig God-zijn van Christus.<sup>261</sup> ‘De vijand zal geen voordeel op Hem behalen’ (vs. 23) slaat op de Joden die hun opzet mislukt zagen door Christus’ opstanding ten derden dage.<sup>262</sup> Bij vs. 25 (‘En in Mijn Naam zal Zijn hoorn verhoogd worden’) komt een Niceense uitdrukking naar voren: ‘De Vader is waarachtig God (Θεὸς ἄληθινὸς ὁ Πατήρ), dat is ook de Zoon (τοῦτό ἐστι καὶ Υἱός)’.<sup>263</sup> Vervolgens bij vs. 27 (‘Hij zal tot Mij roepen: ‘U bent Mijn Vader, mijn God’): Hij die naar het heilsplan (de *oikonomia*) vlees is geworden, noemt God Zijn Vader, zoals Hij sprak: ‘Ik ga op tot Mijn Vader en uw Vader, tot Mijn God en uw God’. Vanaf vs. 39 begint een geheel ander deel van de Psalm, namelijk de klacht over de verwerping van die heerlijke afstammeling van David ondanks Gods rijke beloften. Athanasius ziet daar het koor der profeten aan het woord die uitspreken wat aan het kostbare kruis geschied is. Zo wordt dat gedeelte dan ook uitgelegd: ‘Gij hebt al Zijn muren en vestingwerken neergeworpen’ (vs. 41) slaat op de apostelen die Hem allen uit angst verlieten; ‘U hebt Uw vijanden verheugd’ (vs. 43) ziet op de vijanden die blij hun hoofd schudden toen ze Jezus aan het hout zagen hangen; ‘U wendde de hulp van Uw zwaard af’ (vs. 44) wijst op de tijd die God de Joden gaf om na hun verwerping van Christus alsnog tot bekering te komen.<sup>264</sup>

*Psalm 90*: Het thema van de Psalm is een groot vertrouwen op God omdat de vijanden zijn verslagen. De vijanden worden omschreven als ‘schrik’ en ‘pijl’ (vs. 5), ‘pest’ en ‘verderf’ (vs. 6), ‘duizend’ en ‘tienduizend’ (vs. 7), ‘leeuw’ en ‘adder’ en ‘draak’ (vs. 13). Athanasius concludeert uit deze beelden, dat hier de scharen van demonen zijn bedoeld.<sup>265</sup> Omdat God wordt aangesproken als degene die de demonen verslaat en verdrijft, wordt hier Christus aangeduid. Hem gelden dan ook de woorden ‘de Allerhoogste’ en ‘Almachtige’ (vs. 1), enz. Zo wordt de Psalm een lied waarin de dichter de persoon invoert<sup>266</sup> van hen die door Christus als Overwinnaar van de demonen, volmaakt worden. Hierbij brengt Athanasius tot driemaal toe de profetische Geest naar voren als degene die in de Psalm spreekt. Vs. 1 (‘Wie onder de hulp van de Allerhoogste woont’) zie hij als een zaligspreking door de profetische Geest aan de mens die Christus tot Zijn hulp heeft. Als dan in vs. 2 de gelovige betuigt God te vertrouwen, dan bevatten vs. 3-8 weer het antwoord van de profetische Geest die de mens Gods bemoedigt. In vs. 9a betuigt de gelovige weer, dat hij God vertrouwd, maar vanaf vs. 9b is het opnieuw de profetische Geest die aan de mens Gods openbaart hoe groot het gewin is van de hoop op God. Aan het slot van de Psalm (vs. 14-16) vindt opnieuw een persoonswisseling plaats. Daar gaat de dichter spreken in de persoon van God die de gelovige het loon op zijn geloof toe-

<sup>261</sup> PG 23, 1097 C 1.

<sup>262</sup> De uitleg van vs. 24 (‘Ik zal voor Zijn aangezicht Zijn vijanden vernielen’) gaat verder in dit spoor door te wijzen op de overgave van het volk aan het leger der Romeinen en hun teloorgang in 70 n. Chr.

<sup>263</sup> PG 27, 389 B 5-6.

<sup>264</sup> ‘Omdat Hij hen, die de hoogste straf waardig waren, omdat zij de eniggeboren Zoon van God en van de Vader gekruisigd hadden, niet direkt gestraft heeft en uit overgrote mensenzinnelijkheid een tijd tot bekering in de Doop voor hen gaf, daarom heet het, dat Hij de hulp van Zijn zwaard afwendde’.

<sup>265</sup> Zo ook Origenes (PG 12, 1552 C 1) en Eusebius (PG 23, 1144 C 4-8).

<sup>266</sup> PG 27, 400 C 6-9: ἐν τούτῳ τῷ ψαλμῷ τὸ πρόσωπον εἰσάγει τῶν διὰ Χριστοῦ τελειουμένων, καὶ νικόντων δι’ αὐτοῦ τοὺς νοητοὺς ἐχθροὺς.

zegt. Hier blijkt opnieuw hoe Athanasius nauwkeurig de Psalm onderzoekt op persoonswisselingen en hoe belangrijk de vaststelling ervan is voor de uitleg.

*Psalm 94*: De Psalm bevat een oproep aan Gods volk om zich niet tegen God te verharderen (vs. 8). Athanasius ziet de Psalm dan ook als vermaning aan de ongelovige Israëlieten om hun ongehoorzaamheid aan God op te geven. Dat het hierbij gaat om het ongeloof van de Israëlieten jegens Christus blijkt uit vs. 2: ‘Komt voor Zijn Aangezicht’. Gods Aangezicht is Christus. Daarmee is de Psalm een lied om Israël aan te sporen Christus te erkennen.<sup>267</sup> In dit kader staat de uitleg. ‘Laat ons jubelen voor God, onze Verlosser’ (vs. 1) wijst op de overwinning van Christus over de demonen. Opmerkelijk is bij vs. 3 (‘Hij is een groot Koning over alle goden’) dat volgens Athanasius met ‘goden’ de gelovigen bedoeld zijn. Zij krijgen de naam ‘goden’ als loon op hun geloof. Hij verwijst ter verklaring van deze uitleg naar Ex. 7,1. Daar zegt God tot Mozes, dat hij Mozes aan de Farao tot een god gegeven heeft. In vs. 5 geeft ‘Want van Hem is de zee’ aan, dat Hij als Schepper van de gehele zichtbare en onzichtbare schepping<sup>268</sup> Zijn eigen schepsel niet zal loslaten, dat in belijdenis Hem te voet valt. In vs. 6-11 staan vermaningen aan de ongelovige Israëlieten om niet hun vaders in ongeloof te volgen. Athanasius meent dat David hier in de persoon van de Heilige Geest spreekt, Eusebius denkt aan de persoon van het koor der profeten.<sup>269</sup> In vs. 11 is sprake van de rust van God (‘Zoals Ik zwoer in Mijn toorn, indien zij in Mijn rust zullen ingaan’). Athanasius noemt drie mogelijke betekenissen voor ‘rust’: de lichamelijke, dat is de sabbat; vervolgens de intocht in het land der belofte door Jozua; tenslotte de hemelse, die hier van toepassing is. De ware rust is dus het heengaan vanuit de wereld hier, en het verblijf in de woningen boven.

*Psalm 105*: De Psalm bestaat uit twee delen. Vs. 1-5: een gebed om het heil te ontvangen; en vs. 6-48: uit acht opgesomde geschiedenissen waarin Israël tegen God heeft gezondigd en de verwerping van Godswege daarop volgend. In vs. 1-5 staat het heil (σωτηρίον) centraal. Het heil is altijd het in Christus vervulde heilsplan, dat aan de heidenen is geschonken. Vs. 1-5 moet op de persoon van de Joden betrekken die de dichter invoert met het gebed, dat zij de aan de heidenen verleende genade deelachtig worden.<sup>270</sup> Athanasius legt de acht vanaf vs. 6 opgesomde geschiedenissen uit Israëls historie letterlijk uit.<sup>271</sup> Na het opsommen van deze zonden verwijst vs. 41 (‘Hij gaf hen over in de hand der heidenen’) naar de Babyloniërs en de Assyriërs die over hen heersten, omdat ze Gods wet overtreden hadden. Ook vs. 46 (‘En Hij gaf hen barmhartigheid voor het aangezicht van allen, in wier gevangenschap zij

<sup>267</sup> In lijn met Eusebius (PG 23, 1209 C 13-D 6).

<sup>268</sup> Verg. in het Nicaenum-Constantinoplitanum: ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Bedoeld wordt de schepping van de wereld tegenover de schepping van de engelenwereld, R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, Darmstadt 1996, 224-226.

<sup>269</sup> PG 23, 1213 C 13.

<sup>270</sup> PG 27, 448 A 4-6: Ἐντεῦθεν τὸ τῶν Ἰουδαίων πρόσωπον εἰσάγεται, εὐχομένων μεταλαβεῖν τῆς τοῖς ἔθνεσι διδομένης σωτηρίας.

<sup>271</sup> ‘De eerste zonde is, dat ze Hem verbitterden bij de Rode Zee; de tweede, dat ze God verzochten in de woestijn; de derde, dat ze Mozes tot toorn prikkelden; de vierde, dat ze een gouden kalf maakten; de vijfde, dat ze het beloofde land niets achtten; ten zesde verbonden ze zich aan Baäl-Peor; ten zevende prikkelden ze Hem tot toorn bij het twistwater; ten achtste verdeldgen ze de volken niet, waarvan de Heere de vernietiging had bevolen’.

waren geraakt) neemt hij in direkte betekenis: het verwijst naar Cyrus, die hen van de gevangenschap bevrijdde, en ook naar Darius en Artaxerxes, die hen geld gaven voor de tempelbouw.

*Psalm 113:*<sup>272</sup> De uitleg is summier en is het moeilijk de preciese verdeling te maken. Athanasius lijkt in vs.3-18 de Kerk aan het woord te zien. Maar bij vs. 7 ('Van het aangezicht van de Heere wordt de aarde bewogen') ziet hij de persoon van de Israëlieten naar voren komen: 'De persoon wordt ingebracht van hen die uit Israël zijn en die zelf ook bidden om geteld te worden in de roeping der heidenen'.<sup>273</sup> Als de Psalm in vs. 1-6 de uittocht van Israël uit Egypte beschrijft, neemt Athanasius dat geheel in letterlijke betekenis. Athanasius geeft in de *hypothesis* als verklaring van deze verwijzing naar de uittocht, dat zo het nieuwe volk weet dat ook het Oude Testament van God komt, en dat het vroegere heil van het volk der besnijding door de Heere is bewerkt.<sup>274</sup> Nadat vs. 12-24 de dienst der afgoden bij de heidenen heeft omschreven, verklaart Athanasius bij vs. 25 ('De doden zullen U niet loven, Heere') dat 'de doden' hier de dienaren der demonen (= afgodendienaars) zijn die het leven, dat is de kennis van de enige God,<sup>275</sup> niet in zich hebben.

### 1.7 De psalmdichter spreekt in de persoon van Davids vrienden

*Psalm 20:* Hoewel ook hier, evenals in Ps. 19 de vrienden van David hem toezingen, meent Athanasius hier geen typologische betrekking op de apostelen te kunnen vaststellen, maar neemt David in de Psalm de persoon van de vrienden aan. Zij bezingen David in zijn verheugd verlangen naar de komst van Zijn grote nakomeling (vs. 2: 'De Koning is verheugd over Uw heil'). 'Uw heil' (vs. 2 en 6), 'Uw aangezicht' (vs. 7 en 10), 'Uw hand' (vs. 9) zijn alle symbool-woorden die profetisch Christus omschrijven. Als dan ook bijvoorbeeld in vs. 9-10 sprake is van 'Gods hand die Zijn vijanden zal vinden en als een vurige oven zal zetten ten tijde van Uw toornig aangezicht' dan wijst dat op de wederkomst van Christus waarin hij een ieder vergelden zal naar Zijn werk. Opmerkelijk is de plaats die Israël in de verklaring krijgt. Met 'Zijn vijanden' (vs. 9) wordt het Joodse volk bedoeld in zoverre het leefde ten tijde van Jezus en Hem 'mishandelde'. Het toen levende Joodse volk krijgt bij de wederkomst de straf te ondergaan voor die verwerping (vs. 10). Tegelijk wordt bij vs.13 naar de toekomst toe gerekend met een bekering van het Joodse volk, en wel in navolging van de volkeren en na het ingaan van de volheid der volkeren.<sup>276</sup> Bij Origenes en Eusebius ontbreekt deze heilshistorische nadruk op de plaats van Israël geheel.<sup>277</sup>

<sup>272</sup> In LXX zijn Ps. 114 en 115 (MT) als één Psalm gesteld, terwijl Ps. 116 (MT) in de LXX in tweeën is gedeeld als Ps. 114 en 115.

<sup>273</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 64: Τὸ πρόσωπον ὑπεισέρχεται τῶν ἐξ Ἰσραὴλ καὶ αὐτῶν αἰτούντων συνκαταριθμηθῆναι τῇ τῶν ἔθνῶν κλήσει.

<sup>274</sup> PG 27, 468 B 3-6: Διδασκαλία τε πρὸς τοῦτο αὐτοῖς τοῖς σωζομένοις ἐπὶ τῷ καὶ τὴν Παλαιὰν εἰδέναι Διαθήκην, οὐδὲσαν Θεοῦ, καὶ τὴν προτέραν σωτηρίαν τοῦ ἐκ περιτομῆς λαοῦ, διὰ τοῦ Κυρίου γεγεννημένην.

<sup>275</sup> Τὴν γνώσιν τοῦ μόνου Θεοῦ: zie ook *Con. Gen.* 29 (PG 25, 60 B 2); *Or. c. Ar.* II.49 (PG 26, 232 B 1); III.14 (353 A 3).

<sup>276</sup> Athanasius citeert hier Rom.11,25. Door J. Fisch, *Ausgewählte Werke* II, 427, is dit citaat niet opgemerkt en hij betreft in zijn vertaling ten onrechte τῶν ἔθνῶν bij κλήσις καὶ ἐπιστροφή, waardoor hij krijgt: Das ist aber nach der Fülle (der Zeiten) die Berufung und Umkehr der Heiden. (PG 27, 129 C 11-

## 2. Psalmen waarin de dichter spreekt tot een persoon uit het heilsplan

### 2.1 De psalmdichter spreekt tot de apostelen

*Psalm 28*: De Psalm roept in vs. 1 ‘de zonen Gods’ op om de Heere te loven. Athanasius verklaart ‘de zonen Gods’ als de apostelen, want die leerden God aanroepen als Onze vader. Origenes ziet in hen meer de gelovigen in het algemeen, terwijl Eusebius eveneens aan de apostelen denkt.<sup>278</sup> Het opschrift is hierbij van groot gewicht: ‘bij het einde van de tent’<sup>279</sup> ziet Athanasius als een aanwijzing voor het onderdeel van het heilsplan waarin de verdrijving van de Joden en de aanname der volkeren plaatsvond. Die gebeurtenis bepaalt dan ook de exegese. De verdrijving van het Joodse volk komt alleen nog bij vs. 5 ter sprake: de cederen van de Libanon die verbroken worden duiden op de oversten der Joden, daar de Schrift vaker Jeruzalem profetisch aangeeft met Libanon.<sup>280</sup> Deze overgang van Israël naar de heidenen betekent niet dat Israël volledig verworpen is. Direkt al in de verklaring van vs. 1, waar de ‘zonen der rammen worden opgeroepen God te loven’, geeft Athanasius aan dat hier de Joden mee bedoeld worden die door de apostelen tot geloof zijn geroepen. Origenes echter verklaart de zonen der rammen meer algemeen als ‘verstrooide, verdwaalde en verloren schapen’, Eusebius als ‘de vergaderingen der volkeren’.<sup>281</sup> De Psalm is verder een loflied op de Kerk uit de volken, waarbij veel symbool-woorden gebruikt worden. In vs. 2 wordt met ‘Gods heilige voorhof’ evenzeer de Kerk bedoeld: zij is de enige plaats waar je mag aanbidden, dus niet in de kerken der ketters.<sup>282</sup> De Kerk was eertijds ‘woestijn’ (vs. 8), omdat de heidenen eertijds de kennis van God misten. Origenes en Eusebius hebben ‘woestijn’ algemener uitgelegd. Origenes als ‘de redelijke ziel die beroofd is van God’ en Eusebius als ‘de gemeenschap der mensen die kennis van God mist’.<sup>283</sup> Athanasius brengt ook hier het onderscheid Joden/heidenen in door te spreken over ‘de Kerk uit de heidenen die eens zonder kennis van God was’. Verder: de Kerk is door ‘herten’ (vs. 9) gevormd: de heilige apostelen die de Heere naar alle volken gezonden heeft; zij is gelijk aan ‘wouden’ (vs. 9), want eertijds was zij moeder van onvruchtbare bomen;

13: Καταλέλοιπας αὐτοῖς, φησὶν, ἐπιστροφῆς καιρὸν πρὸς τὸ μετανοῆσαι. Αὕτη δὲ ἐστὶ μετὰ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν κλήσις καὶ ἐπιστροφή).

<sup>277</sup> Bij vs. 9 heeft Origenes een geestelijke toepassing: dat God Zijn vijanden vindt, wijst op de bekering van hen die eens vijandig jegens God waren (PG 12, 1249 D 1-6). Eusebius geeft een algemene toepassing op Gods straf over de zondaren (PG 23, 200 C 1-5). Bij vs. 13 hebben beiden een algemene verklaring.

<sup>278</sup> PG 12, 1280 C 1-3 en PG 23, 252 D 7-253 A 3.

<sup>279</sup> ἐξόδου Σκηνῆς

<sup>280</sup> In vs. 6 wordt ditzelfde nog herhaald: ‘Hij zal hen vertreden als het kalf de Libanon’. Athanasius meent, dat hier het kalf staat voor brandofferaltaar. Een wat eigenaardige verklaring. Waarschijnlijk bedoelt Athanasius, dat zoals het kalf de Libanon (zijn de ‘hogen’ van Israël) vertreedt, zo zullen de Joodse leiders vertreden worden op het altaar, dat is de verdrukking en het lijden

<sup>281</sup> PG 12, 1289 C 4-6 en PG 23, 252 C 6-7.

<sup>282</sup> PG 27, 152 C 2-3: Τοῦτο δὲ φησὶ διὰ τὰς τῶν ἑτεροδόξων συναγωγὰς. Als Athanasius in zijn andere geschriften spreekt over ἑτεροδόξος dan is dat altijd in verband met de Arianen. Zie bijv. *Or.c.Ar.* II.33 (PG 26, 217 A 4); *De Vita Ant.* 91 (PG 26, 972 A 2). In het laatste geval staat het, evenals hier bij Ps. 28, in de context van een waarschuwing tegen gemeenschap met de Arianen. Antonius zegt er: Καὶ μηδεμία ἔστω ὑμῖν κοινωνία πρὸς τοὺς σχισματικούς, μήθ’ ὅλως πρὸς τοὺς αἰρετικούς Ἀρειανούς. Οἶδατε γὰρ πῶς καὶ γὰρ τούτους ἐξετρεπέμην διὰ τὴν χριστομάχον αὐτῶν καὶ ἑτερόδοξον αἵρεσιν.

<sup>283</sup> PG 12, 1292 A 9-10 en PG 23, 257 10-12.



zij is gelijk de ‘watervloed’ (vs. 10), want er ontstaat een menigte der gelovigen. Zo krijgen de vele symbool-woorden, vanuit het vastgestelde thema, hun toepassing op dat onderdeel van het heilsplan waarin een gelijkende handeling of situatie van de Kerk te zien is.

*Psalm 104:* Het eerste vers (‘Belijdt de Heere en roept Zijn Naam aan, verkondigt onder de volken Zijn werken’) geeft aan dat de Psalm een opdracht is van de Heilige Geest aan de apostelen om aan de heidenen alle wonderen bekend te maken, die Christus bij Zijn komst verricht heeft.<sup>284</sup> Deze oproep wordt herhaald in vs. 5: ‘Gedenk Zijn wonderen die Hij gedaan heeft, aan Zijn tekenen en de gerichten van Zijn mond’. ‘Zijn tekenen’ zijn de wonderen als het wandelen op de zee, de opwekking van een dode en de overigen, terwijl ‘het gericht van Zijn mond’ wijst op de woorden die Hij sprak bij de uitdrijving van de onreine demonen, of ook de geboden van het nieuwe verbond. Vanaf vs. 6-45 beschrijft de Psalm episoden uit de historie van Israël die door Athanasius alle letterlijk worden uitgelegd: ‘Hij strafte koningen om hen’ (vs. 14) gaat over Abimelech in zijn gedrag tegenover Sara, terwijl ‘Tast mijn gezalfden niet aan’ (vs. 15) wijst op mannen zoals Abraham, omdat zij de verschijning van de Logos Gods in gezichten verwaardigd zijn.<sup>285</sup> Va. 16-45 worden geheel toegepast op het verblijf in Egypte en de uittocht.

*Psalm 149:* De oproep om ‘een nieuw lied’ te zingen (vs.1b) is een oproep aan de apostelen om het Evangelie te preken aan alle volken.<sup>286</sup> De Psalm toont de belangrijke positie van de apostelen. Als het in vs. 6 gaat over mensen ‘die God verheffen met hun kelen’ (vs. 6a) wijst dat profetisch naar de apostelen die door het Woord van het Evangelie de Allerhoogste verkondigen.<sup>287</sup> Tevens wijst ‘het tweesnijdend zwaard’ dat in hun handen is (vs. 6b) op het woord van het Evangelie waarmee zij de menigte van onreine demonen vervolgen.<sup>288</sup> ‘Zij zullen jubelen op hun bedden’ (vs. 5b) heeft betrekking op de dood van de apostelen: Ze zullen dan in jubel zijn, zoals Paulus zegt: het is mij goed ontbonden te zijn en bij Christus te zijn.<sup>289</sup> ‘Wraak doende over de heidenen’ (vs. 7a) legt Athanasius verrassend positief uit: het is de wraak die de apostelen terwille van de mensheid hebben genomen op de demonen door wie de mensheid onrechtvaardig behandeld is. De apostelen hebben dat gedaan door de afgoderij van de volken te schande te maken.<sup>290</sup>

## 2.2 De psalmdichter spreekt tot de Kerk en de volkeren

*Psalm 32:* De oproep om ‘een nieuw lied te zingen’ (vs. 3) en de verklaring dat ‘de ganse aarde zal vrezen voor de Heere’ (vs. 8) zijn aanwijzingen dat deze Psalm verwijst naar de tijd van het nieuwe verbond en zij roept de volken die gelovig zijn

<sup>284</sup> PG 27, 441 D 4-8: Ἐν τούτῳ τῷ ψαλμῷ προστάττει τοῖς ἀγίοις ἀποστόλοις τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τῷ ἕξ ἔθνῶν λαῶ φανερὰς ποιῆσαι πάσας τὰς θαυματουργίας, ἃς πεποιήται ἐπὶ τῆς παρουσίας αὐτοῦ ὁ Κύριος.

<sup>285</sup> PG 27, 444 C 3-5: Χριστοὶ καὶ οἱ περὶ τὸν Ἀβραάμ, διὰ τὸ τῆς τοῦ Θεοῦ Λόγου ἐπιφανείας ἠξιῶσθαι ἐν ὁράσιν.

<sup>286</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 146.

<sup>287</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 151.

<sup>288</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 152.

<sup>289</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 150.

<sup>290</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 152.

geworden op om een lofzang op Christus' grootheid aan te heffen. Deze lofzang moet geschieden op 'het tiensnarig psalter' (vs. 2b): een symbool-woord dat verwijst naar 'het lichaam, omdat het vijf zintuigen heeft en vijf werkzaamheden der ziel, omdat via ieder afzonderlijk zintuig iedere afzonderlijke werkzaamheid beoefend wordt'.<sup>291</sup> Deze uitleg stemt overeen met Origenes en Eusebius, zij het dat Athanasius de verwoording van Origenes overneemt.<sup>292</sup> Athanasius legt dan alle in de Psalm genoemde wonderdaden uit met het oog op de grootheid van Christus. Als vs. 4 verklaart dat 'Al Zijn werken in trouw zijn', dan is dat een aansporing om te geloven in hetgeen Christus heeft gedaan op een wijze die passend is voor Zijn godheid (θεοπρεπώς).<sup>293</sup> Vs. 6 ('De aarde is vol van de goedertierenheid des Heeren') bevat een verwijzing naar Christus als Maker van de gehele schepping. Ook is te noemen vs. 10: 'De Heere verijdelt de gedachten der heidenen; Hij verwerpt de gedachten der volken en verwerpt de raadslagen der vorsten'. Athanasius betreft de heidenen op 'de heidenen in geestelijke zin', 'de volken en vorsten' op de Joden die Jezus ter dood hebben gebracht en wier raad beschaamd werd door Jezus' opstanding ten derde dage.

*Psalm 36*: De Psalm onderwijst het rechtvaardige leven met God en naaste en Athanasius neemt haar dan ook in haar directe betekenis als een zekere 'twee wegen-catechese'. Tegelijk verklaart hij in de *hypothesis* dat David deze Psalm zingt voor het nieuwe volk, dat is het volk van het heilsplan. Athanasius geeft hiervoor geen reden. Het meest voor de hand liggend is, dat de Psalm tot tweemaal spreekt over 'de zachtmoedigen die de aarde zullen beërven' (vs. 11 en 29). In de Zaligsprekingen past Christus deze verzen toe op 'het nieuwe volk' (Matth. 5,5). Met deze uitleg van de Psalm als 'twee wegen-catechese' gaat Athanasius in het spoor van Origenes en Eusebius. Tegelijk zijn er ook enkele verschillen op te merken. Als in vs. 3 sprake is van de opdracht om 'de aarde te bewonen' dan neemt Eusebius 'aarde' in de directe betekenis van de plaats waar je woont,<sup>294</sup> terwijl Athanasius het opvat als symbool-woord voor de Heilige Schrift: 'Land noemt hij de door God ingegeven Schrift, waarin de rijkdom der heiligen bewaard wordt, namelijk de beloften'. Hij vermaant om 'zich altijd op de goddelijke woorden toe te leggen uit liefde tot het in hen voor de heiligen bewaarde goed'.<sup>295</sup> Nog een verschil is dat Athanasius enkele keren de vervolging van de christenen ter sprake brengt, terwijl Origenes en Eusebius daar geheel over zwijgen. Als vs. 19 verklaart, dat 'zij niet te schande zullen worden in de kwade tijd', verklaren Origenes en Eusebius 'de kwade tijd' als de dag van het oordeel waarop de gelovigen niet mee geoordeeld zullen worden.<sup>296</sup> Athanasius past 'de kwade tijd' toe op een periode van christen-vervolgingen, 'wanneer de leraars zijn weggenomen: dan zal de Heere zelf met Zijn Geest hen voeden, die in Hem geloven'.<sup>297</sup>

<sup>291</sup> Zie ook bij Ps. 91, 4; 143, 9.

<sup>292</sup> PG 12, 1304 C 11-12 en PG 23, 281 A 7-8.

<sup>293</sup> PG 27, 164 C 4-5. Zie ook *Or.c.Ar.* I. 28 (PG 26, 69 B 12).

<sup>294</sup> PG 23, 325 A 12-14.

<sup>295</sup> PG 27, 177 A 7-9: Παραινεί διαπαντός τῶν θείων προσχέσθαι λογίων, ἔρωτι τῶν ἐν αὐτοῖς ἀποκειμένων τοῖς ἀγίοις ἀγαθῶν.

<sup>296</sup> PG 12, 1317 D 1-5; PG 23, 332 A 1-5.

<sup>297</sup> PG 27, 180 C 12-D 2: Ἐν τοῖς τῶν διωγῶν, φησί, καιροῖς, ἐκλειπόντων τῶν διδασκάλων, αὐτὸς ὁ Κύριος τῷ ἑαυτοῦ πνεύματι θρέψει τοὺς εἰς αὐτὸν πιστεύοντας.

Vanuit andere geschriften blijkt, dat Athanasius onder διδάσκαλοι kan verstaan de Bijbelschrijvers (*De Incarn.* 56), de apostelen (*Or.c.Ar.* 1.2), of de belangrijke figuren uit de Vroege Kerk (*Con.Gen.* 1: hier brengt Athanasius naar voren, dat hij de geschriften van de leraren niet in handen heeft). Daarnaast spreekt Athanasius in *De vita Ant.* 46 ook over Antonius als een leraar voor de christenen. Hij doet dat juist in verband met vervolgingen, waarin vele christenen tot martelaar waren geworden. Ook Antonius begeert martelaar te worden en gaat daartoe naar Alexandrië. Hij wordt echter vrijgelaten, omdat, volgens Athanasius, God hem nog wilde bewaren als leraar.<sup>298</sup> De christenen die door de bisschoppen en monniken werden onderwezen, waren ernstig verzwakt als hun leraars in vervolgingen werden weggenomen. Met het oog op die bijzondere moeilijke situatie brengt Athanasius de troost naar voren, dat God dan Zijn gelovigen op -direkte- wijze door Zijn Heilige Geest voedt en staande houdt.

*Psalm 80*: Het opschrift ‘met het oog op de wijnpersbakken’ heeft Athanasius bij Ps. 8 verklaard als een heenwijzing naar de Kerken. De oproep ‘Zingt vrolijk voor God onze Helper’ (vs. 2) is dan ook een oproep aan de volkeren om God te loven die hen van de heerschappij van de demonen bevrijd heeft. In vs. 3a is sprake van God loven met ‘de Psalm’ (de goddelijke leer), en ‘de tamboerijn’ (het lichaam, want een tamboerijn is een uit hout gevormd instrument): een oproep om te letten op de goddelijke woorden en tevens je lichaam tot een God welbehaaglijk offer te doen zijn. In vs. 3b komt naar voren het loven van God met ‘het psalterium’ (opnieuw het lichaam), en ‘met de cither’ (de ziel). Die twee roepen op tot overeenstemming van de ziel met het lichaam in het dienen van God. ‘Blaast de bazuin bij de nieuwe maan’ (vs. 4) krijgt een typologische verklaring. Evenals eens Israël bij de nieuwe maan de zichtbare bazuinen moest blazen tot een getuigenis van hun bevrijding uit Egypte, zo heeft het nieuwe volk de bazuin van het Evangelie, waarvan het geluid over de gehele aarde ging. Zij moet die bazuin blazen bij de volle maan, dat is bij de vernieuwing van de geest, terwijl het daarbij belijdt, dat het uit het geestelijke Egypte, dat is uit de macht der duisternis gered is.<sup>299</sup> Eusebius heeft ook de toepassing op de prediking, maar mist de verwijzing van ‘de nieuwe maan’ naar de vernieuwing van de geest.<sup>300</sup> Vervolgens bevat de Psalm in vs. 6-17 een beschrijving van Israëls historie (vs. 6-7: de uittocht, vs. 8: de Woestijnreis, vs. 9-11 de Wetgeving, vs. 12-17: Israëls ongehoorzaamheid en verwerping). Athanasius neemt dat gedeelte in zijn letterlijke betekenis en meent dat Asaf het beschrijft voor de kerk als voorbeeld om niet van God af te vallen en daardoor ook verstoten te worden, net als Israël.

*Psalm 97*: Er zijn een aantal zaken die aangeven dat in de Psalm op Christus en het heilsplan wordt gedoeld: de oproep om voor de Heere ‘een nieuw lied te zingen’ (vs.1); de symbool-woorden ‘Gods rechterhand’ (vs. 1b) en ‘Gods heil’ (vs. 2); het wereldwijde karakter van de Psalm: zij spreekt over ‘de heidenen’ (vs. 2b), ‘de einden der aarde’ (vs. 3), ‘de ganse aarde’ (vs. 4), ‘de wereld’ (vs. 7). Hiermee is het

<sup>298</sup> PG 26, 912 A 14-B 2: ὁ δὲ Κύριος ἦν αὐτὸν φυλάττων εἰς τὴν ἡμῶν καὶ τὴν ἐτέρων ὠφέλειαν, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀσκήσει, ἦν ἐκ τῶν Γραφῶν αὐτὸς μεμάθηκε, πολλοῖς διδάσκαλος γένηται.

<sup>299</sup> In zijn *Ep. Fest.* I (329) en III (331) gebruikt Athanasius Ps. 80,4 eveneens typologisch, maar dan met het oog op Pasen.

<sup>300</sup> PG 23, 973 A 1-D 9.

thema van de Psalm vastgesteld als de eerste komst van Christus en het geloof van alle volken in Hem. Door deze vaststelling gaat Athanasius de in de Psalm aanwezige natuurbeelden profetisch duiden: ‘De zee die in beweging komt’ (vs. 7) is het tegenwoordige leven: het heet ‘zee’ omdat het zout verwijst naar de bitterheid van de levenszorgen, het ‘beweegt’ omdat het uit zijn vroegere toestand, de afgodendienst, is ontruikt. ‘De stromen die samen in de handen klappen’ (vs. 8) zijn de heilige apostelen,<sup>301</sup> wier ijver voor de prediking de dichter aangeeft door het ‘samen in de handen klappen’. De bergen die zich zullen verheugen, omdat Hij komt om de aarde te richten’ (vs. 8) zijn de engelen die vreugde hebben over een enkele zondaar die zich bekeert. Ook is te wijzen op drie muziekinstrumenten die Athanasius als symbool-woord neemt: ‘Harp’ in vs. 5 is een symbool-woord voor de harmonie van lichaam en ziel; ‘de trompetten van dennehout’ (vs. 6) staan voor het vuur en de heftigheid van de prediking van het Evangelie, terwijl ‘trompetten van hoorn’ de koninklijke waarde ervan aangeeft, daar de koningen met de hoorn werden uitgeroepen.

*Psalm 99*: Deze Psalm bevat de oproep om te komen voor Gods aangezicht (vs. 2b). Omdat Gods aangezicht de Zoon is, wordt hier het geloof in Christus aangeduid. Tegelijk wordt in vs. 1 de gehele aarde opgeroepen te juichen voor Hem. Zo is het thema van de Psalm een oproep aan de volkeren om Christus te danken<sup>302</sup> vanwege het heil dat Hij heeft gebracht. Het ‘juichen’ (vs. 1) neemt Athanasius zoals gewoonlijk als een overwinningslied, omdat Christus de demonen heeft verslagen. ‘De Heere is God en heeft ons gemaakt’ (vs. 3) leert, dat Christus die met Zijn bloed de gehele aarde verlost heeft, ook de Maker van onze schepping is.<sup>303</sup> Opmerkelijk hoe Athanasius het vervolg ‘We zijn Zijn volk en Zijn schapen’ uitlegt. ‘Zijn volk’ slaat op hen die verstandig zijn, ‘Zijn schapen’ op hen die de ‘redeloze’ orde toebehoren en niet de goddelijke woorden geproefd hebben.<sup>304</sup> Hiermee geeft Athanasius aan hoe ook de ongelovigen eigendom van Christus als Schepper zijn, maar op een andere wijze dan de gelovigen die alleen Zijn volk zijn. ‘Ga in Zijn poorten met lofprijzing’ (vs. 4): ‘Zijn poorten’ betekent de Kerk op de aarde, waarin wij moeten lofprijzen, nadat wij eerst onze zonden belijden, en de weldaden van Christus jegens ons uitspreken.

*Psalm 112*: Deze Psalm bevat een oproep de Heere te loven en heeft een wereldwijd karakter (vs. 2: ‘Van de opgang der zon tot haar neergang’; vs. 3: ‘de heidenen’). Dat geeft aan, dat de Psalm gericht is aan ‘het nieuwe volk’ om Christus te eren. In het bijzonder vs. 5-6 (‘Wie is gelijk de Heere, onze God? Die zeer hoog woont. Die zeer laag ziet, in de hemel en op de aarde’) zijn voor Athanasius van belang. Ze vertellen aan ‘het nieuwe volk’ dat, hoewel Christus ten hemel is gevaren en zich ter

<sup>301</sup> Door Athanasius hier omschreven als τοὺς ἁγίους μυσταγωγούς.

<sup>302</sup> De Psalm heeft als opschrift εἰς ἐξομολόγησιν en Athanasius doet recht aan die aanwijzing door in de *hypothesis* de Psalm als dankpsalm voor Gods weldaden te karakteriseren.

<sup>303</sup> PG 27, 424 B 6-7: αὐτός ἐστιν ὁ καὶ τοῦ ἡμετέρου ποιήματος δημιουργός. Athanasius duidt Christus vaker aan als δημιουργός van de schepping, zie bijv. *De Incarn.* 26 (Thomson, 196.6); *Or. c. Ar.* II.53 (PG 26, 260 A 15).

<sup>304</sup> PG 27, 424 B 9-12: ὡς εἶναι μὲν ὁ λαὸς λογικώτερος, πρόβατα δὲ οἱ τὴν ἀλογωτέραν τάξιν ἐπέχοντες, καὶ μὴ ἐν πείρᾳ τῶν θεῶν ὄντες λογίων. Voor deze uitleg verwijst Athanasius naar Ps. 118, 76: ‘Want als een verloren schaap heb ik gedwaald’.

rechterhand Gods bevindt, toch de ganse aarde vol is van Zijn toezicht en zij Zijn toezicht genieten.<sup>305</sup> Vs. 9 spreekt over ‘De Heere die de onvruchtbare laat wonen in het huis’. ‘De onvruchtbare’ is de menigte der volken die een geestelijk huis is, omdat in haar de Heere Zijn woning heeft gemaakt. Zij is ook ‘een blijde moeder van vele kinderen geworden’ (vs. 9b), want haar kinderen zijn gered door het geloof in Christus. Athanasius ziet hier ook een tegenstelling met de Synagoge die juist wegens haar kinderen niet blij is, omdat zij aan het verderf zijn overgeleverd.

*Psalm 116:* Deze kortste Psalm krijgt ook een minimale uitleg. Haar oproep aan ‘de heidenen’ (vs.1a) en ‘de volken’ (1b) is genoeg om te stellen, dat in deze Psalm de roeping der heidenen wordt bedoeld.<sup>306</sup> Bij vs. 2 (‘Want Zijn barmhartigheid is sterk over ons geworden’) merkt Athanasius nog op, dat de volkeren deze verandering<sup>307</sup> nooit hadden ontvangen als niet de barmhartigheid van God sterker was geweest als onze zonden.

*Psalm 134:*<sup>308</sup> Athanasius beziet ‘de knechten des Heeren’ (vs.1) als verwijzing naar hen die begeren onderricht te worden, de catechumenen. Vanuit vs. 3 komt daar een inperking bij: vanuit de vermelding van Jacob (vs. 4a) en het verblijf van het volk in Egypte (vs. 8-11) meent Athanasius, dat hier vooral de Israëlieten worden opgeroepen God te prijzen. Hij vermeldt erbij dat Jacob ‘de doorschouwende geest’ is (ὁ διορατικὸς νοῦς).

Deze uitleg gaat via Origenes terug op Philo en is gebaseerd op de nieuwe naam die Jacob kreeg: Israël. Philo schrijft dat Jacob betekent ‘hielenlichter’ (περηνιστής), terwijl Israël betekent ‘hij die God schouwt’ (ὄρων τὸν θεόν).<sup>309</sup> Deze etymologie heeft zijn wortels in Gen. 32, 30 waar Jacob na zijn worsteling met de engel bij Pniel uitroept: ‘Ik heb God gezien van aangezicht tot aangezicht’.

Vs. 5-7 gaan over de werken Gods in de natuur. Athanasius verklaart deze passage in de letterlijke betekenis.<sup>310</sup>

*Psalm 135:* Deze Psalm krijgt van Athanasius een summier bespreking, omdat zij dezelfde inhoud heeft als de vorige, zij het dat daar de verlost en opgedragen wordt God te loven, hier Hem te belijden.<sup>311</sup>

<sup>305</sup> PG 27, 465 D 12 - 468 A 3: Διδάσκεται ὁ νέος λαός, ὡς, εἰ καὶ ἀνελήφθη ὁ Κύριος ἡμῶν, καὶ ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς, ἀλλ’ οὖν καὶ οὕτως πλήρης ἐστὶ πάσα ἡ γῆ, καὶ ἀπολαύει τῆς ἐπισκοπῆς αὐτοῦ.

<sup>306</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm.65: Καὶ διὰ τοῦ παρόντος ψαλμοῦ ἢ τῶν ἔθνων σημαίνεται κλήσις.

<sup>307</sup> Μεταβολή: Athanasius duidt nog eenmaal in zijn andere werken de bekering met dit woord aan, en wel in Zijn *De vita Ant.* 68. Daar is sprake van Antonius die Manicheërs en andere ketters vermaant om te komen tot de verandering tot godsvrucht (PG 26, 940 B 12: ἄχρι νοουθεσίας τῆς εἰς εὐσέβειαν μεταβολῆς).

<sup>308</sup> Athanasius verklaart het opschrift Ἀλληλοῦσια: Ἀλληλοῦ betekent ‘looft’ en ἰα betekent ‘de Heere’.

<sup>309</sup> *De mutatione nominum* 81, Les oeuvres de Philon d’ Alexandrie 18, ed. R. Arnaldez, Parijs 1964, 68-69.

<sup>310</sup> Bij vs. 5 verklaart Athanasius dat de natuur kennis geeft van Gods scheppende kracht (τῆς δημιουργικῆς δυνάμεως), en ter illustratie tekent hij bij vs. 6 aan dat wind en bliksem uitingen zijn van Gods macht (σύμβολον εἴη τῆς θεοτρεποῦς δυνάμεως).

<sup>311</sup> Ps. 134: Αἰνεῖτε; Ps. 135: Ἐξομολογεῖσθε.

Vanuit *Apologia de Fuga* 24 blijkt dat het in Psalm 135 bij elk vers herhaalde ‘Want Zijn goedertierenheid duurt tot in eeuwigheid’ door de gemeente werd gebruikt als antwoord op de psalmvoorlezing.<sup>312</sup>

De uitdrukking ‘de God der goden’ (vs. 2) verklaart Athanasius vanuit het woord van God tot Mozes: ‘Ik stel u tot een god voor Farao’ en vanuit Ps. 84 : ‘Ik heb gezegd, gij zijt goden’. In de verklaring van deze Psalm heeft Athanasius aangegeven dat ‘goden’ betrekking heeft op iedere heilige: God is van al deze heiligen de God. Voor wat betreft het overige van de Psalm is door de verwijzing naar de vorige duidelijk, dat zowel het gedeelte over de schepping (vs.5-9), als dat over de historie van Israël letterlijk moet worden uitgelegd. Bij vs. 13 (‘Die de zee deelde in delen’) merkt Athanasius op dat volgens een oud verhaal (λόγος ἀρχαῖός) de zee zich in twaalf delen deelde en dat zo aan iedere stam een doorgang werd geschonken.<sup>313</sup>

### 2.3 De Psalmdichter spreekt tot Israël

*Psalm 81*: De Psalm heeft geen opschriften die aanwijzing geven, evenmin symbool-woorden die daarbij helpen kunnen. Doorslaggevend lijkt hier te zijn de handeling. Er wordt een beschuldiging geuit tegen hen die ‘goden’ worden genoemd (vs. 1 en 6). Wat zij gedaan hebben wordt ‘onrecht’ (vs. 2) genoemd. Als zo dikwijls is dat voor Athanasius een aanwijzing dat de leiders van het Joodse volk ten tijde van Jezus bedoeld zijn. Die hebben immers het hoogst denkbare onrecht bedreven door Jezus als de volmaakte Heilige Zoon van God te veroordelen als goddeloze. Vanuit die vaststelling krijgt de Psalm zijn uitleg. Met ‘goden’ zijn de Joodse leiders bedoeld.<sup>314</sup> Als vs. 1 verklaart, dat ‘God in het midden der goden staat, en oordeelt’, dan heeft dat betrekking op Christus die bij Zijn heilbrengende komst in het midden van de Joodse leiders stond om over hen gericht te houden en hun daden te onderzoeken. Deze uitleg is geheel in lijn met Eusebius.<sup>315</sup> Wel gebruikt de *EP* een typisch Athanasiaanse bewoording. Terwijl Eusebius over Christus spreekt als ‘God de Logos’ (ὁ Θεὸς Λόγος), spreekt Athanasius meer soteriologisch als ‘God toen Hij de heilbrengende komst verwerkelijkte’ (ὁ Θεὸς, ὅτε τὴν σωτήριαν παρουσίαν πεποίηται). Het symbool-woord ‘grondvesten der aarde’ (vs. 5) duidt op de demonen, de vorsten der wereld. Zij hebben eerder dan het volk der Joden straf ontvangen toen Jezus zei: ‘Nu wordt de vorst van deze wereld uitgeworpen’. Daarmee zijn de demonen uit de heerschappij over de wereld gestoten. Als de Psalm in vs. 7 verklaart: ‘Gij zijt goden, gij sterft als de mensen, gij valt als een van de vorsten’, dan zullen de leiders der Joden vallen net als de vorsten, dat zijn de demonen. Eusebius heeft hier een verwijzing naar de val van Lucifer kort na de schepping zonder de verwerping van de demonen tijdens Christus’ komst aan te roeren, Atha-

<sup>312</sup> προέτρεπον τὸν μὲν διάκονον ἀναγινώσκειν ψαλμὸν, τοὺς δὲ λαοὺς ὑπακούειν: Ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ (SC 56bis, 234. 22-24).

<sup>313</sup> Dit is een Joodse legende, zie L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* III, Philadelphia 1954, 22.

<sup>314</sup> In *De Incarn.* 4 verklaart Athanasius ‘goden’ meer algemeen in betrekking tot de mens in de hoge positie die hij als beeld Gods had bij de schepping (Thomson, 144. 30-34). Als Athanasius in *Or.c.Ar.* I.9 (PG 26, 29 A 1-3) deze Psalm ter sprake brengt, laat hij buiten beschouwing wie er met ‘goden’ bedoeld zijn. Hij maakt alleen de tegenstelling tussen de Zoon die ‘waarachtig God’ (Θεὸς ἀληθινός) is, en ‘de goden’ die deze genade van de Vader hadden door deel te hebben aan het Woord door de Geest (μετοχή τοῦ Λόγου διὰ τοῦ Πνεύματος).

<sup>315</sup> PG 23, 984 A 6-10.

nasius heeft het precies omgekeerd.<sup>316</sup> In vs. 8 wijst ‘Gij bezit alle natiën’ op de bekering der volkeren. Dan wordt de volgorde: eerst zijn de demonen verslagen door het kruis van Christus (vs. 5), dan is de verwerping van Israël geschied (vs. 6-7), tenslotte is het Evangelie aan alle volken gepredikt (vs. 8).

#### 2.4 De psalmdichter spreekt tot de mensheid

*Psalm 61*: Vanuit het opschrift ‘voor Iduthun’ verklaart Athanasius de Psalm als bedoeld voor Iduthun die in zonde is gevallen. Origenes meent op grond van vs. 3 (‘Ik zal niet (nog) meer wankelen’) dat hij juist geen zonde heeft gedaan,<sup>317</sup> terwijl Eusebius spreekt over een periode van verzoeken, waarin hij ‘misschien in zonde gevallen is’.<sup>318</sup> In vs. 9 worden alle volkeren opgeroepen God te loven. Daarmee is de Psalm gericht aan de persoon van de mensheid. Zo krijgt de aan Idithun gegeven aanwijzing hoe vanuit de zonde tot vergeving te komen, een universele strekking. Vandaar dat Athanasius de in vs. 4 voorkomende beschrijving van de situatie van de dichter (‘een bijna instortende wand en een ingevallen muur’) kan bezien als een typering van de menselijke natuur in het algemeen die tot het kwade geneigd is<sup>319</sup> en behept is met een natuurlijke onmacht waar de demonen gebruik van maken.<sup>320</sup> Bij het vallen in een zonde verliest de mens zijn ‘deugdzame toestand’.<sup>321</sup> De woorden ‘Zij beraadslaagden mij van de eer te beroven’ (vs. 5) betreft Athanasius op het werk van de demonen om de heidenen tot aanbidding van afgoden te brengen, waardoor de mens niet meer inzag dat het zijn eer was om het beeld van God te zijn. Origenes verklaart bij dit gedeelte dat ‘deugd en kennis de eer zijn van iedere redelijke ziel’.<sup>322</sup> Origenes en Eusebius laten hier de demonen geheel buiten beschouwing. Vs. 9 (‘Hoopt op Hem, iedere vergadering der volken’)<sup>323</sup> vormt het spil-vers. Daarin wordt het berouw uitgebreid tot alle volken. Terwijl Athanasius dus vs. 1-9 in directe zin uitlegt, zij het met inbegrip van de onzichtbare werkelijkheid van de demonen, verklaart hij vs. 9-12 profetisch met het oog op gebeurtenissen uit de tijd van de volkerenroeping. Tegelijk verwijzen ‘de mensenkinderen die ijdel zijn’ (vs. 10) naar de oversten der Joden, die de waarheid van zich stootten. Origenes verwijst in het algemeen naar hen die de ijdelheid van deze eeuw volgen,<sup>324</sup> terwijl Eusebius een verbinding legt met Prediker: ‘ijdelheid der ijdelheden’.<sup>325</sup> Athanasius gaat een geheel andere weg door een vervulling te zoeken binnen het heilsplan.

<sup>316</sup> PG 23, 988 D7-12).

<sup>317</sup> PG 12, 1485 A 1-2.

<sup>318</sup> PG 23, 588 A 2-3.

<sup>319</sup> PG 27, 276 A 14-B 1: νενευκνία τῆ τοῦ ἀνθρώπου φύσει ἐπὶ τὰ πονήρα.

<sup>320</sup> Διὰ τὴν φυσικὴν ἀσθένειαν. Voor de zwakheid van de menselijke natuur juist tegenover de demonen, zie ook *De Inc.* 8, waar Athanasius de komst van de Logos o.a. naar voren brengt vanwege de zwakheid van de mensen tegenover de misleiding der demonen (Thomson, 250 11).

<sup>321</sup> τῆς κατ’ ἀρετὴν στάσεως. Athanasius geeft in de *hypothesis* aan dat door de boetvaardigheid het herstel (ἀνάκλησις) van de deugd plaatsvindt. Dit woord vinden we in zijn andere geschriften nog slechts éénmaal en wel in *De Incarn.* 7, maar dan in het kader van het herstel van de gevallen menselijke natuur in de heerlijkheid die het bij de schepping had (Thomson, 150.17).

<sup>322</sup> PG 12, 1485 A 8: Τιμὴ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἀρετὴ καὶ γνῶσις.

<sup>323</sup> LXX heeft hier enkelvoud: λαοῦ. Origenes volgt dat, terwijl Eusebius en Athanasius hier een meervoud in de tekst hebben. Origenes en Eusebius verwijzen hier niet naar de roeping der volkeren tot het geloof.

<sup>324</sup> PG 12, 1485 C 2-4.

<sup>325</sup> PG 23, 596 A 9-C 5.

*Psalm 150*: Athanasius ziet in deze psalm een oproep aan ‘de engelen en de mensen over de gehele wereld’ om God te loven. Hij baseert zich op een tweedeling in de Psalm tussen vs.1-2 enerzijds en vs.3-5 anderzijds. In vs. 1-2 worden ‘Zijn heiligen’ en ‘de sterkte Zijner macht’ opgeroepen tot lofprijzing. De eersten zijn de engelen, de laatsten staan voor zon, maan en het koor der sterren.<sup>326</sup> In vs.3-5 worden een zestal organen genoemd om God te loven: de klank der trompet, Psalter, cither, tamboerijn, snaar, en cymbalen. Die zes staan voor onderscheiden mensengroepen.<sup>327</sup> De klank der trompet wijst Athanasius toe aan de apostelen als de hogere orden van de Kerk. ‘Psalter, cither en tamboerijn’ neemt Athanasius bijeen. Psalter wijst op de geest die de klanken vanuit de hemel heeft; de cither wijst op de ziel; de tamboerijn is symbool van het lichaam, want God wordt ook geloofd door de goede werken. ‘Snaren en cymbalen’ wijzen op de ambtsdragers in de Kerk: zij doen feitelijk niet meer dan begeleiden wat de krachtige trompet van de apostelen heeft voortgebracht: ‘Met deze instrumenten worden de lagere orden van de Kerk bedoeld, die geen gebrek hebben aan een woord van kennis of wijsheid, ongetwijfeld als door de trompetten en de andere organen, en die het geloof hebben als met een enkele klank en een instrumenteel geluid.’<sup>328</sup> Hiermee wordt opnieuw de unieke plaats van de apostelen tegenover de latere ambtsdragers van de Kerk naar voren gebracht.

### 2.5 De psalmdichter spreekt tot meerderen

*Psalm 44*: In de *hypothesis* geeft Athanasius de hoofdlijnen voor de uitleg van deze Psalm aan de hand van alle onderdelen van het opschrift. Beslissend is ‘voor de Geliefde’, want daarmee wordt Christus bedoeld<sup>329</sup> en aangewezen als het hoofdthema van de Psalm. Vervolgens wijst ‘met het oog op het einde’ op Zijn komst te verlossing, terwijl ‘voor hen die veranderd worden’ wijst op de bekering van de heidenen van afgoderij tot Godsvrucht, en ‘de zonen van Kore’ staan voor de apostelen. Athanasius geeft aan dat de dichter zich in vs. 3-11 richt tot Christus, in vs.12-17 tot de Kerk, in vs. 18 weer tot Christus. Daarbij heeft vs. 2 een aparte plaats. Daar spreekt de dichter in de persoon van God: ‘Mijn hart heeft een goed woord voortgebracht’ (vs. 2a). Dat zegt de Vader van de Zoon. Want Hij is God door God voortgebracht.<sup>330</sup> Dat geeft al wel direkt een probleem bij vs. 2b, waar David in de persoon van God tot Christus spreekt: ‘Ik vertel Mijn werken aan de koning’. Athanasius brengt dan opnieuw het belangrijke onderscheid tussen Christus als God tegenover Hem als mens naar voren: ‘Hoewel hij als God (ὢς Θεός) koning is, zo

<sup>326</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 156. In *Ep. Fest.* VI (334) brengt Athanasius Ps. 150 naar voren met het oog op de viering van Pasen: de oproep tot lofprijzing is vanwege ‘de overwinning over de vijanden, het wegnemen van de zonde en de opstanding uit de dood’.

<sup>327</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 157.

<sup>328</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 157: Διὰ δὲ τῶν χορδῶν καὶ τῶν κυμβάλων, ἔτι μὴν καὶ τῶν ὀργάνων τὰ ὑποβεβηκότα τῆς ἐκκλησίας δηλοῦνται τάγματα, οἱ λόγῳ μὲν μὴ χρώμενοι γνώσεως μήτε σοφίας, ὥσπερ ἀμέλει διὰ τῶν σαλπύγων καὶ τῶν ἐτέρων ὀργάνων, ἦχῳ δὲ ὥσπερ μόνῃ καὶ ψιλῇ ἀκῆ τὴν πίστιν ἔχοντες.

<sup>329</sup> Natuurlijk vanuit hetgeen de Vader tot de Zoon heeft gesproken bij de Doop: ‘Deze is Mijn Zoon, Mijn Geliefde, in Wie Ik Mijn welbehagen heb’ (Matth.3, 17).

<sup>330</sup> PG 27, 208 B 9-11: Τοῦτό φησιν ὁ Πατήρ περὶ τοῦ Υἱοῦ· γεγένηται γὰρ Θεὸς ἐκ Θεοῦ. Zie voor dezelfde uitleg ἐν hetzelfde gebruik (namelijk om de Godheid van de Zoon naar voren te brengen) van dit vers: *De Decr.*21(Opitz, 18); *Or. c. Ar.* II.57 (PG 26, 268 B 11); III.59 (448 B 12); III.67 (464 C 10). Zie ook E.P. Meijering, *Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer* III, 24.



wordt wegens Zijn vleeswording (διὰ τὸ σεσαρκῶσθαι) van Hem gezegd dat Hij tot de aanvang van het koningschap is gekomen. Zo wordt ook van Hem gezegd wegens Zijn mensheid volgens het heilsplan (διὰ τὸ ἀνθρώπινον οἰκονομικῶς) dat Hij datgene, wat Hij van nature als God (φυσικῶς ὡς Θεός) weet, hoort.<sup>331</sup> Vanuit de vaststelling dat de bedoelde Koning in Ps. 44 Christus is als God en mens worden vervolgens de zeer vele symbool-woorden van de Psalm uitgelegd vanuit hun betrekking tot deze koning die Christus is. ‘Mijn tong’ (vs. 2c) is Christus, zo ook ‘de pen van een schrijver, die snel schrijft’ (vs. 2c): omdat, wanneer Hij iets zegt, het direkt geschiedt, bijv.: Ik wil, wees rein, en hij was rein; en: Jongeling Ik zeg u sta op, en hij stond onmiddellijk op. Rondom dit vs. 2 verschilt Athanasius aanzienlijk van Origenes en Eusebius. ‘Mijn hart heeft een goed woord voortgebracht’ past Origenes toe op David of de profeet en Eusebius op de profeet. Athanasius wijkt daarvan af en verklaart het als een woord gesproken in de persoon van de Vader met het oog op Zijn Zoon. Zo verklaart Athanasius dit vers ook in zijn andere geschriften (zie boven), waarmee hij blijft in de traditie van Justinus en Tertullianus.<sup>332</sup> Eusebius noemt wel de uitleg van God de Vader die hier spreekt, maar wijst die uitleg af, omdat hij daardoor de overgang naar vs. 3 niet kan maken, waar immers David in ieder geval niet in de persoon van de Vader spreekt.<sup>333</sup> Het is veelzeggend, dat Athanasius ondanks deze argumentatie toch een ander spoor kiest dan Eusebius. In vs.3-10 richt de dichter zich tot Christus. Als hij dan ook zegt ‘Uw pijlen zijn scherp, volken zullen onder u vallen’ (vs. 6) bedoelt hij de apostelen, die de geestelijke vijanden in het hart troffen, en in staat waren het land onder de hemel onder Christus’ voeten te brengen en onder het juk van Zijn gezag. Als dan direkt na de vermelding van de apostelen de aanspraak ‘o God’ (vs. 7) tot de Koning voorkomt, dan geeft dat aan ‘dat zij die door de apostelen geroepen worden de Godheid van de Eniggeborene belijden’. Bij vs. 8a (‘Gij hebt gerechtigheid liefgehad en onrecht hebt gij gehaat’ brengt Athanasius de reden van de menswording naar voren ((ἡ τῆς ἐνανθρωπήσεως αὐτῆ αἰτία). Hij stelt, dat Christus kwam om de natuur der mensen, die zich van de gerechtigheid tot de ongerechtigheid had gekeerd, in Zijn persoon mee te voeren, en deel aan Zichzelf te geven, zodat zij gerechtigheid gingen beminnen en onrecht haten.<sup>334</sup>

Zie tegenover deze omschrijving van de verandering in de menselijke natuur bij de zondeval ook de meer Platoonse verwoording zoals Athanasius die geeft in *Con.Gen.* 4. Daar spreekt hij over de zondeval als een afwending van het goede en een heenwending naar het kwade, waarbij hij het goede omschrijft als de werkelijkheid omdat het zijn type heeft in God,<sup>335</sup> terwijl kwaad staat voor wat onwerkelijk is, omdat het geen werkelijk bestaan heeft is uitgevonden door de inzichten der mensen.<sup>336</sup> Voor wat betreft de reden van de menswording: terwijl Athanasius hier

<sup>331</sup> PG 27, 208 B 11-C 1. Zie voor hetzelfde gebruik van φυσικῶς *Or.c.Ar.* II.7 (Pag 26. 161 A 8); III.20 (365 A 14); *De Synodis* 50 (Opitz, 274).

<sup>332</sup> *Dial. c. Trypho* 38; *Adv. Prax.* 7.

<sup>333</sup> PG 12, 1428 C 7-D 14 en PG 23, 393 B 7-C 1.

<sup>334</sup> PG 27, 209 C 13-D 1: Ἐπειδὴ, τὴν τροπὴν παθοῦσα, ἡ ἀνθρώπων φύσις καταλείψασα τὴν δικαιοσύνην ἠγάπησε τὴν ἀνομίαν, ταῦτα τοι γέγονεν ἄνθρωπος ὁ Μονογενὴς, κατορθῶν ἐν ἑαυτῷ τῇ ἀνθρώπων φύσει τὸ ἀγαπᾶν δικαιοσύνην καὶ μισεῖν ἀνομίαν.

<sup>335</sup> Thomson 10.19: ὄντα δὲ φημι τὰ καλὰ, καθότι ἐκ τοῦ Θεοῦ τὰ παραδείγματα ἔχει.

<sup>336</sup> Thomson 10.20: οὐκ ὄντα δὲ τὰ κακὰ λέγω, καθότι ἐπινοίας ἀνθρώπων οὐκ ὄντα ἀναπέπλασται.

in de *EP* als reden wijst op de vernieuwing van de menselijke natuur, noemt hij in *De Incarn.* als eerste reden van de menswording (αἰτία πρώτη τῆς ἐνανθρωπήσεως) ‘dat wij niet meer als veroordeelden sterven, maar als degenen die zullen opstaan de algemene opstanding van allen verwachten’.<sup>337</sup>

Bij vs. 8b (‘Daarom heeft U, o God, Uw God gezalfd met vreugdeolie boven uw metgezellen’) legt Athanasius ‘de zalving’ uit met het oog op de vreugde. In *Or.c.Ar.* I.46 maakt hij echter de toepassing op de Heilige Geest. Voor het overige is zijn uitleg daar hetzelfde: ‘daarom’ duidt op de reden van de menswording (I.49); door het deelgenootschap aan Christus worden de gelovigen geheiligd (I.47); door Zijn menswording schenkt Christus Zijn gelovigen deel aan het ‘liefhebben van de gerechtigheid en het haten van onrecht’ wat ze door de zondeval waren kwijtgeraakt (I.51).<sup>338</sup> ‘Zijn klederen mirre, aloë, en kassie’ (vs. 9) zijn Christus’ heerlijkheid en macht, en eer.<sup>339</sup> ‘Dochters van koningen’ (vs. 10a): koningen noemt hij de heilige apostelen die met Christus heersen, hun dochters noemt hij de door hen tot kennis Gods<sup>340</sup> wedergeboren zielen. ‘De koningin’ (vs. 10b) is de Kerk, omdat zij bruid van de grote Koning is geworden.<sup>341</sup> Vervolgens richt de dichter zich in vs.11-17 tot de Kerk. Tot de kerk wordt gezegd dat ‘de dochter van Tyrus u zal vereren met geschenken’ (vs. 11c): dat toont de roeping der heidenen. Athanasius oppert als reden van juist hun vermelding, dat de Tyriërs bij uitstek vijanden van de godvruchtige levenswijze waren. ‘Alle heerlijkheid van de dochter van de Koning is innerlijk in gouden zomen’ (vs. 14) wijst op de godsvrucht die innerlijk is, terwijl de zomen staan voor de veelvoudige deugden. ‘De tempel van de koning’ (vs. 16) is de hemel. ‘In plaats van uw vaderen worden uw zonen geboren’ (vs. 17): Met vaderen worden wel bedoeld de profeten, met zonen de heilige apostelen of de voorgangers der kerken, die zonen der kerk zijn geworden zijn en door de Heere tot oversten over de aarde zijn geplaatst.<sup>342</sup>

*Psalm 51*: In de *hypothesis* verklaart Athanasius uitvoerig de in het opschrift aangeduide situatie: ‘Toen de Idumeër Doëg kwam en aan Saul berichtte: David is gekomen in het huis van Abimelech’. Omdat de gebeurtenissen rondom David in hun karakter als heilsgeschiedenis typologisch betrekking hebben op het heilsplan, zoekt Athanasius naar de passende gebeurtenissen: hij noemt dan de oversten der Joden en Judas als beiden passend voor de figuur van Doëg. Opmerkelijk is dan wel dat Athanasius vs. 1-5 alleen op Doëg toepast, waarbij hij achter de figuur van Doëg de

<sup>337</sup> Thomson 158.43-45.

<sup>338</sup> Zie over de uitleg van Ps. 44,7-8 in de Ariaanse strijd E. Grümbeck, *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache*, 159-195.

<sup>339</sup> In *O.c.Ar.* 41 betreft Athanasius de klederen op de menselijke natuur van Christus, terwijl hij mirre, aloë en kassie verbindt met de specerijen die de vrouwen hadden bereid voor Christus’ begrafenis (PG 26, 112 A 1-8).

<sup>340</sup> Θεογνωσία gebruikt Athanasius in zijn andere werken slechts twee keer. Eénmaal, in *Con.Gen.* 1 voor de algemene Godskennis middels de schepping (PG 25, 4 B 14), en éénmaal, in *De Vita Ant.* 79, zoals hier in de *EP* voor de kennis van God door Christus (PG 26, 963 A 13).

<sup>341</sup> ‘Het staan aan de rechterhand duidt op de eer die zij in de toekomst hebben zal. Haar prachtige kleed is geloof, hoop en liefde. Ze heeft ook een ander prachtig kleed, Christus zelf. Want gij allen die in Christus gedoopt zijn, hebt Christus aangetrokken’.

<sup>342</sup> PG 27, 213 B 1-3: Ἡ καὶ τούτους τῶν Ἐκκλησίας ἡγουμένους, οἱ γεγόνασι μὲν τῆς Ἐκκλησίας υἱοί, κατεστάθησαν δὲ ἄρχοντες ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.

duivel waarneemt.<sup>343</sup> In vs. 6 stelt hij dat het daar genoemde ook geldt van de oversten der Joden en Judas, om dan vervolgens vanaf vs. 7 de Psalm louter op die oversten der Joden en Judas toe te passen. In de Psalm richt David zich tot Doëg, waardoor de Psalm in haar vervulling een aanspraak wordt tot Judas en de oversten der Joden. Dat betekent bij vs. 7 ‘Hij moge u wegrukken uit uw tent’ dat daarin tot Israël wordt gezegd dat zij in ballingschap zullen raken vanwege hun verwerping van Christus aan het kruis. Terwijl Origenes en Eusebius hun uitleg richten op de situatie rondom Doëg,<sup>344</sup> hecht Athanasius de Psalm aan de in het heilsplan voltrokken breuk waarin Israël Christus verwerpt en dan zelf verworpen wordt. Voor deze verklaring voert Athanasius nog twee onderdelen van het opschrift aan: ‘ter onderwijzing’ en ‘met het oog op het einde’: ‘Er is veel inzicht nodig om het geheimenis van het heilsplan van de zoon van David naar het vlees te kennen’.<sup>345</sup>

*Psalm 95*: Deze Psalm heeft als opschrift: ‘Toen het huis gebouwd werd na de ballingschap’. De betekenis hiervan is vanuit de Psalm vast te stellen. Er is sprake van een nieuw lied (vs. 1) en van ‘Gods heil’ (τὸ σωτήριον), wat altijd verwijst naar het nieuwe verbond; de Psalm heeft het verschillende malen over de ganse aarde (vs. 1 en 9), de heidenen (vs. 3 en 10), stammen der volken (vs. 7). Vanuit zoveel gegevens kan het niet anders of de Psalm heeft als thema de roeping der heidenen. ‘Toen het huis gebouwd werd’ wijst dan ook op de bouw van de Kerk over de gehele wereld; ‘Na de ballingschap’ wijst op de geestelijke gevangenschap waarin alle volken tot aan Christus’ komst verkeerden. Voor wat betreft de onderscheiden personen kan het volgende opgemerkt worden: Vs. 1-6 is vooral een aansporing aan de apostelen om het Evangelie wereldwijd te verkondigen. ‘Zingt de Heere een nieuw lied’ is de opdracht het nieuwe verbond uit te dragen. ‘Verkondigt Zijn heil van dag tot dag’ (vs. 2) geeft aan, dat de apostelen tot aan het einde der wereld niet zullen ophouden de geheimenissen van het nieuwe verbond ons mee te delen.<sup>346</sup> In vs. 7 is de oproep gericht aan de stammen der heidenen’. Athanasius vat die stammen op als stamhoofden, waarin de gehele stam vertegenwoordigd is. Daarom worden daarmee de leiders van de kerken bedoeld: de priesters en voorgangers.<sup>347</sup> ‘Want Hij heeft de wereld gegrondvest, zij zal niet wankelen’ (vs. 10) wijst vanuit de context niet op de schepping, maar op de Kerk die door Christus is gevestigd en die door ‘de poorten der hel niet zal worden overweldigd’. ‘Hij zal de wereld richten in gerechtigheid’ (vs. 10b) wijst erop hoe Christus bij Zijn eerste komst onze rechtszaak besliste en de onreine demonen verdreef.<sup>348</sup> Vanuit het vastgestelde kader van de Psalm meent Athanasius dat de natuurbeelden in vs. 10-11 profetisch zijn bedoeld: ‘de zee zal

<sup>343</sup> De altijd aanwezige werkelijkheid van duivel/demonen achter de vijanden van God en Zijn volk maakt ook hier de dubbele uitleg mogelijk.

<sup>344</sup> Eusebius geeft bij vs. 7 aan hoe Doëg als Syriër kennelijk een korte tijd plaats heeft gehad in de tabernakel van God en in Zijn Kerk, maar er nu uitgeworpen is (PG 23, 448 C 12-D 2).

<sup>345</sup> PG 27, 245 A 12-14: Χρεία γὰρ πολλῆς συνέσεως εἰς τὸ γνωρίσαι τῆς οἰκονομίας τοῦ κατὰ σάρκα Δαυῖδ τὸ μυστήριον.

<sup>346</sup> Hier komt de *traditio apostolica* naar voren: dat het door de apostelen uitgedragen kerygma moet worden doorgegeven zoals zij het hebben gepredikt. Op die manier zijn zij het feitelijk zelf die tot iedere nieuwe generatie spreken.

<sup>347</sup> PG 27, 416 C 7-9: Πατριὰς καλεῖ τοὺς τῶν Ἐκκλησιῶν ἡγουμένους, ἱερέας φημι καὶ προέδρους.

<sup>348</sup> Duidelijk is hier de context beslissend om dit vers niet te betrekken op het gericht van Christus’ wederkomst. Bij Zijn eerste komst was echter geen sprake van gericht, alleen in het uitdrijven van demonen.

bruisen en wat haar vervult' (vs. 11a) staat voor de volkenwereld die zich in beweging zet om het *kerygma* aan te nemen, terwijl 'Het veld zal zich verheugen en alle bomen van het woud' (vs. 11b) betrekking heeft op de heiligheid der zielen die over het heil der wereld juichen.

*Psalm 117*: Vs. 22 ('De steen die door de bouwlieden verworpen is, is tot een hoofd des hoeks geworden') is reeds in het Evangelie, in de Handelingen, en in de brief van Petrus verklaard als verwijzing naar het lijden en de opstanding van Christus.<sup>349</sup> Athanasius geeft in zijn uitleg aan dat Christus na de bekering van de volkeren tot een hoeksteen is geworden: toen verbond Hij de twee volken van joden en heidenen tot een enige nieuwe mens (Ef. 2,15). Op grond van dit laatste verklaart hij vs. 23 ('Het is van de Heere geschiedt, en het is wonderlijk in onze ogen') met het oog op de ontstane verbinding der twee volken in de ene hoeksteen.<sup>350</sup> Ook vs. 26 (Gezegend is Hij die daar komt in de Naam des Heeren') is in het evangelie betrokken op Christus, en wel bij de intocht in de Jeruzalem (Joh. 12,13).<sup>351</sup> Vervolgens geeft het symbool-woord heil (σωτήριον) in vs. 14 en 28 aan, dat hier het heilsplan profetisch naar voren wordt gebracht. Het onderscheid tussen de oproep tot Israël om God te loven (vs. 2) en de oproep tot allen die God vrezen om te loven (vs. 4) verklaart Athanasius door te stellen, dat hier het ene nieuwe volk uit Joden en heidenen bedoeld wordt, waarbij de Joden eerst worden opgeroepen, omdat zij als eerste door de prediking van het Evangelie zijn geroepen. Athanasius karakteriseert zo de Psalm als een onderwijzing aan het ene nieuwe volk om alleen de mensgeworden Logos Gods aan te roepen en in een tijd van vervolging Hem tot Helper te hebben.<sup>352</sup> 'Uit de benauwdheid heb ik de Heere aangeroepen, en Hij verhoorde mij in een wijde ruimte' (vs. 5) leert enerzijds, dat wie zich aan het geloof overgeeft benauwdheden zal meemaken, en anderzijds, dat wie zo'n benauwdheid meemaakt alleen de toevlucht tot de Heere moet nemen, want die zal voor de kleine noden grote beloningen schenken ('wijde ruimte'). Uit de verklaring bij vs. 15 ('De stem van jubel en van heil in de tenten der rechtvaardigen') blijken die benauwdheden te maken te hebben met de demonen en de christenvervolgers. Omdat zij verslagen zijn klinkt er een lied van overwinning en dat klinkt nergens anders dan in de tenten der rechtvaardigen, dat zijn de gemeenten van Christus.<sup>353</sup> 'De Heere heeft mij gekastijd, en niet aan de dood overgegeven' (vs. 18) betekent, dat de vervolging niet zonder doel en bij toeval geschiedt, maar wegens kastijding, zoals er staat: 'De Heere kastijdt die

<sup>349</sup> Matth. 21,42; Hand. 4,11; I Petr. 2,7.

<sup>350</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 70.

<sup>351</sup> Athanasius verklaart eenvoudig: 'De lofzang in Jeruzalem leert op wie zich dit betreft'. Over het slot van vs.26 ('Wij zegenen u uit het huis des Heeren') merkt Athanasius nog op, dat de profeten dat zegen tot hen die in Christus geloven. Die zijn zalig, omdat zij een geestelijk huis zijn geworden: want de Heere woont in hen.

<sup>352</sup> PG 27, 476 B 13-C 3: Διδάσκεται ὁ νέος λαὸς ὁ συνεστηκὸς ἔκ τε Ἰουδαίων καὶ τῶν ἐθνῶν, ὡς ἓνα μόνον δεῖ ἐπικαλεῖσθαι βοήθον, αὐτὸν τὸν ἐνανθρωπήσαντα τοῦ Θεοῦ Λόγον, καὶ ἐξ αὐτοῦ ἐν καρῶ διωγμοῦ τὴν ἐπικουρίαν ζητεῖν πᾶσαν, τὴν ἐξ οὐρανοῦ παραπεμπομένην βοήθειαν. Het spreken over ἐνανθρωπέω/ἐνανθρώπησις komt bij Athanasius veelvuldig voor, zie bijv. *De Incarn.* 1 (Thomson 134. 10); 4 (142. 1); 10 (156. 22); 16 (172. 14); *Or. c. Ar.* I. 44 (PG 26, 101 C 8); 48 (112 B 11); 64 (145 C 3). Zie ook G.D. Dragas, 'Ἐνανθρώπησις, ἢ ἐγένετο ἄνθρωπος A neglected aspect of Athanasius' Christology, in *Studia Patristica XVI* (1985), 281-294.

<sup>353</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 66.

Hij liefheeft'. Met als doel, dat wij niet met de wereld veroordeeld worden.<sup>354</sup> In vs. 19 ('Opent mij de poorten der gerechtigheid') bedoelt hij met 'de poorten der gerechtigheid de vooruitgang in de deugd, zoals rechtvaardigheid, matigheid, moed, geestelijke overwinning, die door hen gemaakt worden die de tijd van de benauwdheden verdragen.<sup>355</sup> 'Zij is de poort des Heeren waardoor de rechtvaardigen ingaan' (vs. 20) betekent: zij die in de deugden wandelen zullen op een poort stoten die tot de aanschouwing van de Heere zelf voert. Die poort is geen andere dan de reinheid van hart. Want er staat: 'Zalig de reinen van hart, want zij zullen God zien' (Matth. 5,8). Na het bekende vs. 22 betekent in vs. 24 'De dag die de Heere heeft gemaakt' de dag van Christus' opstanding.<sup>356</sup> Bij de oproep aan het slot (vs. 28: 'U bent Mijn God, ik zal u belijden') geeft Athanasius aan, dat die lof op de Verlosser Christus moet worden gebracht, zodat hier pregnant de godheid van Christus naar voren komt.

### 3. Psalmen waarin de dichter profeteert over het heilsplan

#### 3.1 Profetie over Christus

*Psalm 1*: De Psalm gaat over de rechtvaardige. Die zal zijn 'gelijk de boom die aan de waterbeken geplant is' (vs. 3). Met 'de boom' wordt Christus bedoeld. Deze uitleg onderbouwt Athanasius door te verwijzen naar het Spreukenboek waar de Wijsheid (= Christus) de boom des levens genoemd wordt: 'Zij (= de Wijsheid) is een boom des levens voor hen die ze aangrijpen; ieder die ze vasthoudt, wordt gelukkig' (Spr. 3,18). Voor een goed begrip van Athanasius' uitleg moet bedacht worden dat LXX niet heeft 'een boom', maar 'de boom' (τὸ ξύλον). Hiermee is de verwijzing naar 'de unieke boom' die de Wijsheid is, naderbij gebracht. Als David profeteert dat de rechtvaardige gelijk zal zijn aan die boom, dan gaat het over de gelovige wiens 'lichaam der vernedering door Christus gelijk gemaakt zal worden aan Zijn verheerlijkt lichaam'.<sup>357</sup> Vanuit deze kern loopt er een lijn terug naar het begin van de Psalm. De daar genoemde 'raad der goddelozen, weg der zondaren en gestoelte der spotters' (vs. 1) slaan op de drie groepen der Joden die tegen Christus opstonden, resp. Schriftgeleerden, Farizeeërs en Wetgeleerden. Deze toepassing op de Wetgeleerden, Farizeeërs en Schriftgeleerden is niet te vinden bij Origenes en evenmin bij Eusebius.<sup>358</sup> Beiden verklaren het drietal meer als onderscheid binnen de ene groep van zondaren in het algemeen: de eerste groep heeft valse kennis, de tweede groep zondigt met ware kennis, de derde groep onderwijst met opzet dwalingen aan anderen. 'De waterbeken' (vs. 3b) waaraan de boom is geplant is een symbool-woord voor de Heilige Schrift. Daarom richt de rechtvaardige zich grondig

<sup>354</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 68: Δείκνυσιν ὁ λόγος ὡς οὐδὲ αὐτὸς ὁ διωγμὸς εἰκὴ καὶ ὡς ἔτυχεν ἐγένετο, ἀλλὰ παιδαείας χάριν κατὰ τὸ εἰρημένον: <ὄν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει>, ἐλεγχομένοι <δὲ ὑπὸ κυρίου παιδεύουσιν οἱ τοὺς καιροὺς τῶν θλίψεων ὑπομείναντες.

<sup>355</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 69: τὰς κατ' ἀρετὴν νοήσεις προκοπᾶς, οἷον δικαιοσύνην, φρόνησιν, ἀνδρείαν, νίκην πνευματικὴν: ταύτας ὀδεύουσιν οἱ τοὺς καιροὺς τῶν θλίψεων ὑπομείναντες.

<sup>356</sup> In *Ep. Fest.* 11. 15 (339) is dezelfde toepassing van de tekst op de opstnadingsdag van Christus.

<sup>357</sup> Athanasius citeert hier Filippenzen 3, 21. Het woordje 'gelijk' (ὡς) brengt hem dus bij het paulinische gelijk-vormig worden naar het beeld van Christus.

<sup>358</sup> PG 12, 1085 A 1-1088 A 5 en PG 23, 76 C 1-77 A 6.

op de overdenking van Gods Woord om daarin Christus te vinden.<sup>359</sup> Dat de boom ‘vrucht en bladeren’ (vs. 3b) voortbrengt wijst op het leven van de rechtvaardige in enerzijds geloof en anderzijds vervulling van de geboden.<sup>360</sup> Als de Psalm aan het slot spreekt over de goddelozen die als het kaf weggeblazen worden, dan is dat het laatste gericht waarin degenen die niet vast staan in Christus ten ondergaan, terwijl de rechtvaardigen eer en genade ontvangen (vs. 4-6).<sup>361</sup>

*Psalm 2:* Voor de uitleg van deze Psalm die handelt over de Gezalfde van God is vs. 7 beslissend: ‘De Heere heeft tot mij gesproken: Gij zijt Mijn Zoon, heden heb Ik U verwekt’. Hier profeteert David in de persoon van Christus,<sup>362</sup> waarbij Christus het moment van Zijn incarnatie aangeeft.<sup>363</sup>

De duiding op de incarnatie is ook te vinden bij Justinus (*Dial.c. Trypho* 88) en bij Eusebius.<sup>364</sup> Beiden verbinden echter, in tegenstelling tot Athanasius, de ‘voortbrenging’ van de Zoon meer met de Doop van Christus, waarbij Justinus stelt dat de voortbrenging van de Zoon voor de mensen plaatsvindt op het moment dat Hij bij de Doop aan hen bekend wordt gemaakt. Athanasius bindt de tekst echter strikt aan de incarnatie als zodanig. Daarmee voorkomt hij in ieder geval een mogelijk adoptionistische uitleg van deze tekst. In zijn *Or.c.Ar.* verklaart Athanasius dit vers met het oog op de geboorte van eeuwigheid uit de Vader.<sup>365</sup> Hier nemen wij bij Athanasius een ontwikkeling waar. Als achtergrond van deze ontwikkeling moet wel in rekening worden gebracht dat de Psalmtekst voor Athanasius profetisch van karakter is. Het ‘verborgen’ karakter van een profetische tekst bewerkt dat de uitlegger soms moet kiezen tussen verschillende onderdelen van het heilsplan die door de profeet bedoeld kunnen zijn. Zo kan de vraag zijn of de profeet de opstanding bedoelt of de hemelvaart, of hij duidt op de geboorte of de vernedering aan het kruis, enz. In die lijn ligt ook Ps. 2,7: denkt de profeet aan de geboorte van eeuwigheid of aan de geboorte in het vlees. Waarschijnlijk heeft het in de Ariaanse strijd zo belangrijk geworden verschil tussen scheppen en voortbrengen Athanasius later tot de gedachte gebracht om hier de generatie van eeuwigheid te verkiezen boven de incarnatie in de tijd.

Vervolgens komt in de Psalm de Gezalfde van God naar voren enerzijds in Zijn belaagd worden door vijanden (vs. 2: ‘de koningen der aarde stellen zich op, en de vorsten beraadslagen tezamen tegen de Heere, en tegen Zijn Gezalfde’), anderzijds in Zijn koningschap over Sion (vs. 6). Athanasius ziet hierin een profetische omschrijving van Christus’ verwerping door de Joden en van de roeping der volkeren:

<sup>359</sup> Athanasius gebruikt Ps. 1 ook verschillende malen in zijn *Paasbrieven* om aan te sporen tot grondig overdenken van Gods Woord, *Ep. Fest.* V (PG 26, 1380 A 14-B 3) en XI (PG 26, 1407 B 7-9).

<sup>360</sup> Deze tweeslag van geloof en geboden is ook te vinden in *De vita Antonii* 33. Athanasius geeft daar een toespraak van Antonius weer, die aangeeft hoe een ieder geoordeeld zal worden naar het bewaren van het geloof en het onderhouden van de geboden (PG 26, 893 A 6-8).

<sup>361</sup> In de *hypothesis* verklaart Athanasius vanuit vs.1 (Μακάριος ἄνθρωπος), dat de Psalm zalig spreekt hen die op Christus hopen (PG 27, 60 C 4-5). In *Ep.ad Marc.* 14 geeft hij aan, dat er in het Psalter in totaal zes van dergelijke ‘zaligsprekings-psalmen’ zijn: 1; 31; 40; 111; 118; 127.

<sup>362</sup> Reeds in het N.T. is dit vers naar voren gebracht als in Christus’ verschijning werkelijkheid geworden: Hand. 13,33; Hebr. 1,5; 5,5.

<sup>363</sup> PG 27, 68 A 13-14: Ὅρα πῶς τὴν κατὰ σάρκα γέννησιν οἰκειοῦται ὁ πατὴρ τοῦ μονογενοῦς τοῦ Χριστοῦ.

<sup>364</sup> PG 23, 88 B 2-13.

<sup>365</sup> *Or.c.Ar.* II.57 (PG 26, 268 B 13). Zie in dezelfde lijn *De Decr.* 13 (Opitz, 11).

de genoemde vijanden van Christus zijn, evenals in Ps. 1, de groepen van Wetgeleerden, Farizeeërs, en Schriftgeleerden,<sup>366</sup> terwijl het koningschap over Sion wijst op Christus' koningschap over de Kerk uit alle volkeren. Eusebius mist de uitleg van 'Wetgeleerden, Farizeeërs, en Schriftgeleerden' en daarmee de toespitsing op de verhouding Israël en de Kerk. Hij spreekt in meer universele zin over de volken (stammen) der Joden en de regeerders der (heidense) volkeren.<sup>367</sup>

*Psalm 71*: Het opschrift 'voor Salomo' verwijst naar de ware 'vredekoning' van de *oikonomia*, dat is Christus, omdat 'Hij uit die beiden (Joden en heidenen) één gemaakt heeft, en de muur van afscheiding neergeworpen (Ef. 2,14)'. Vanuit het opschrift is de Psalm zo gemarkeerd als een loflied op Christus als koning van Joden en heidenen. Bij vs. 18 merkt Athanasius nog op (ter bevestiging dat hier echt niet Salomo bedoeld is) dat hetgeen de Psalm zegt niet past op Salomo,<sup>368</sup> zoals: 'Boven de zon zal zijn naam zijn', 'alle volken zullen hem dienen', en 'Boven de maan van geslacht tot geslacht'.

Deze regel voor de exegese gebruikt ook Petrus rondom de uitleg van Ps. 16 in zijn preek op de Pinksterdag (Hand.2,27): de Psalm spreekt over 'Uw heilige die geen verderving zal zien'. Petrus concludeert, dat daar David niet mee bedoeld kan zijn, want die is tot op die dag in het graf. De Psalm is alleen op Christus 'passend'.

Bij vs. 2 ('O God, geef Uw recht aan de koning, en Uw gerechtigheid aan de zoon van de koning') komt Athanasius wel voor een probleem te staan, omdat Gods gerechtigheid altijd de Zoon betekent. Hij zoekt de oplossing in het onderscheid van Christus als God en mens: 'Terwijl Hij zelf de gerechtigheid des Vaders is, zo heet het naar Zijn mensheid, dat hij gerechtigheid ontvangen heeft'. Zowel met 'de koning', als met 'de zoon van de koning' wordt Christus bedoeld. Athanasius gaat hier, zij het in eigen woorden, geheel in het spoor van Origenes en Eusebius.<sup>369</sup> In de Psalm wordt de tegenstander van Christus aangeduid als 'de machtige die de armen<sup>370</sup> in de greep heeft' (vs. 12). Daar moet dan de duivel mee bedoeld zijn. Zo wordt de Psalm een lied van de strijd van Christus met de boze waarbij de mensheid inzet is. De boze heeft echter macht over de mensen vanwege hun schuld tegenover God. Maar vs. 14 stelt: 'Hij zal hun zielen loskopen uit de woeker'. Dat wijst op Christus die de schuldbrief van de mensen vernietigt, zowel van hem die 500 als van degene die 50 talenten schuldig is. In vs. 15 wordt geprofeteerd dat de koning 'zal leven en het goud van Arabië zal krijgen'. Athanasius ziet hierin een verwijzing naar de episode uit het heilsplan waarin Herodes tevergeefs tracht Christus te doden,

<sup>366</sup> In *Ep.ad Marc.* 7 verklaart Athanasius deze 'vorsten die zich tegen de Gezalfde verzamelen' evenzeer met het oog op de Joden (PG 27, 16 C 7-9). Zo ook in *Ep. Fest.* XI (PG 26, 1406 C 9-11). In *De Decr.* 1 (Opitz., 1.17) en *Or.c.Ar.* I.11 (PG 26, 33 C 5-7) past hij het toe op de Arianen met de vermelding dat zij de Joden kopiëren (μίμησις τῆς ἰουδαϊκῆς κακοηθείας).

<sup>367</sup> PG 23, 81 A 8-D 3.

<sup>368</sup> PG 27, 325 D 6-8: Σκόπει δὲ, ὡς οὐχ ἀρμόζει τῷ Σολομῶντι τῷ ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου οὐδὲν τῶν εἰρημένων ἐν τῷ ψαλμῷ. Zie voor de toepassing van vs. 5 en 17 op Christus ook *Or. c. Ar.* I. 41 (PG 26, 96 B 6-9).

<sup>369</sup> PG 12, 1524 A 1-6 en PG 23, 792 D 10-793 A 4.

<sup>370</sup> 'Armen' zijn degenen wier vaders afgodendienaren waren, die al het goede misten. Als tweede mogelijke uitleg noemt Athanasius het gehele mensengeslacht omdat, zoals Ps. 13, 3 aangeeft, allen afgeweken zijn.

terwijl daarentegen door de wijzen uit het Oosten geschenken ('Arabisch goud') tot Jezus worden gebracht. Vs. 16 brengt Libanon ter sprake ('Boven de Libanon zal zich zijn vrucht verheffen'). 'Libanon' is meestal symbool-woord voor Jeruzalem, terwijl de vrucht van de koning verwijst naar het Woord van het Evangelie. Dan betekent vs. 16: De prediking van het Evangelie zal hoger staan dan de dienst der Wet.

*Psalm 98*: Omdat de Psalm spreekt over 'de Heere die regeert in Sion' (vs. 2a), waarbij ook het wereldwijde karakter naar voren komt in 'de aarde' (vs. 1) en 'de volken' (vs. 2b) is zijn thema de heerschappij van Christus over de wereld en in het bijzonder over Zijn Kerk. Dat levert wel een probleem op bij vs. 1: 'De Heere heeft geregeerd, de volken morren; Die gezeten is boven de cherubim, de aarde beve'. Dat de volken morren bij Jezus' komst is niet passend bij het heilsplan. Daarom moeten hier met 'de volken' de stammen van Israël bedoeld zijn. Zo wordt vs. 1 een profetie van Christus' komst, waarbij de Joden morren en de heidenen hem erkennen.<sup>371</sup> 'Zij zullen Uw grote Naam prijzen' (vs. 3) heeft betrekking op de naam Jezus die vertaald 'heil van het volk' betekent.<sup>372</sup> In vs. 5-6 meent Athanasius een aansporing te hebben om Christus' Godheid te belijden. 'Verheft de Heere, onze God' (vs. 5): Die verheven is als God (ὡς Θεός) en de gehele schepping onder Zijn voeten heeft, is zonder verandering (ἀτρέπτως) mens geworden. De dichter wil hier dus oproepen om Hem, die zonder verandering (ἀτρέπτως) mens is geworden, te verheffen en te aanbidden met een unieke aanbedding van Hem in Zijn vlees (προσκυνοῦντες αὐτὸν μὴ προσκυνήσει μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός).<sup>373</sup> In vs. 6 ('Mozes en Aäron waren onder Zijn priesters') komt hetzelfde naar voren. De dichter bedoelt hier, dat Hij die nu, daar Hij de menselijke natuur heeft aangenomen, over de aardse dingen heerst, dezelfde is die eens door Mozes en Aäron en Samuël werd aangeropen. Bij het laatste vers ('Aanbidt Hem op Zijn heilige berg') geeft Athanasius drie mogelijkheden: De berg is het aardse Jeruzalem (= de Kerk), het hemelse Jeruzalem (de hemel) of hiermee is de Eniggeborene zelf bedoeld. Dan heeft ook dat de bedoeling Zijn Godheid te benadrukken. Want nadat vs. 5 sprak over 'Knielt voor de voetbank van Zijn voeten', waarmee de menswording en de heilsorde werd verkondigd, geeft de heilige berg Christus' Godheid aan. 'Want Hij is God gebleven, ook toen hij wegens ons heil de gestalte van de knecht aannam'.<sup>374</sup>

*Psalm 107*: Van deze Psalm is niet meer dan een korte *hypothesis* beschikbaar. Athanasius verklaart dat ook in deze Psalm de komst van de Heere onder de volken

<sup>371</sup> Zoals vrijwel altijd geeft Athanasius ook hierbij aan, dat 'het beven der aarde' slaat op de overgang van de heidenen uit de afgodendienst naar het vereren van de ware God.

<sup>372</sup> Athanasius verwijst ook naar Filip. 2,9-11: Daarom heeft God Hem uitermate verhoogd en een Naam gegeven boven alle naam, opdat in de Naam van Jezus zich alle knie zou buigen van hen die in de hemel, en die op de aarde, en die onder de aarde zijn; en alle tong zou belijden, dat Jezus Christus de Heere is.

<sup>373</sup> PG 27, 421 C 4-8. Dat ἀτρέπτως een zeer belangrijk woord is bij Athanasius om aan te geven, dat de Logos God bleef toen hij mens werd, blijkt bij Müller, 166-167. Zie bijv. *Or. c. Ar.* II.6: αὐτὸς ἀτρέπτος μένων, καὶ μὴ ἀλλοιοῦμενος ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ οἰκονομίᾳ καὶ τῇ ἐνσάρκῳ παρουσίᾳ.

<sup>374</sup> PG 27, 421 D 2-3: Μεμένηκε γὰρ Θεός, εἰ καὶ ἔλαβε τὴν τοῦ δούλου μορφήν διὰ τὴν ἡμῶν σωτηρίαν.



wordt verkondigd. Hij wijst erop dat alle verzen van deze Psalm in voorgaande Psalmen reeds verklaard zijn (Ps. 56 en 59).

*Psalm 109*: Beslissend voor de uitleg van deze Psalm is het feit, dat Christus deze Psalm op Zichzelf heeft toegepast (Matth. 22,44), nog apostolisch bevestigd in de Hebreënbrieff (1,13). De Psalm getuigt eerst profetisch van de hemelvaart (vs. 1a: 'De Heere heeft tot Mijn Heere gesproken: Zit aan Mijn rechterhand'), daarna van Zijn heersen over alle heerschappijen en machten, ja de dood zelf (vs. 1b: 'Tot Ik Uw vijanden tot een voetbank Uwer voeten heb gemaakt').<sup>375</sup> Vervolgens komt het Woord van het Evangelie naar voren, dat Christus gezonden heeft en over alle vijanden heerst (vs. 2: 'Een scepter der macht zal U de Heere zenden uit Sion'). Bij vs. 3a ('Bij U is de heerschappij ten dage Uwer kracht') ziet Athanasius twee mogelijkheden: of de dag van het gericht wordt bedoeld waarop Hij met Zijn heilige engelen zal komen en met goddelijke kracht allen richten, of de tijd van Zijn geboorte die ook dag der kracht wordt genoemd, omdat Hij macht over alles had ondanks dat Hij mens geworden was. Athanasius geeft de voorkeur aan de tweede uitleg. Dat blijkt tenminste bij het vervolg, als hij vs. 3b ('In de glans van Uw heiligen') uitlegt als de koren van engelen die in de nacht van Christus' geboorte het 'Ere zij God' zongen. 'Uit de baarmoeder voor de morgenster bracht Ik U voort' (vs. 3c) betreft Athanasius op de incarnatie: 'Zie, hoe de Vader de geboorte naar het vlees van de Eniggeboorene Zich toeschrijft'.<sup>376</sup>

In zijn latere werken schrijft Athanasius dit vers toe aan de eeuwige generatie.<sup>377</sup> Voorstelbaar is, dat Athanasius in de Ariaanse strijd tot deze precisering en wijziging is gekomen. Vooral als we denken aan wat hij schrijft in *Or.c.Ar.* II.50-60 over de door de Arianen veel gebruikte tekst van Spreuken 8,22 ('De Heere heeft Mij geschapen als een begin van Zijn wegen tot Zijn werken') in verhouding tot vs. 25 ('Voor alle heuvels heeft Hij Mij voortgebracht'). Die discussie brengt Athanasius tot een scherpe onderscheiding van 'scheppen' en 'voortbrengen', waarbij het 'voortbrengen door God' altijd betrekking heeft op de eeuwige generatie. Dat is dan ook beslissend voor de uitleg van Ps. 109,3. Het is overigens wel opmerkelijk, dat Athanasius in zijn *Or.c.Ar.* dit vers in het geheel niet noemt, terwijl hij vrijwel al dergelijke verzen in het O. T. wel naar voren brengt. Wellicht is hij over de uitleg van deze tekst niet zeker geweest. Tegenover elkaar staan aan de ene kant het feit dat de gehele Psalm zo nadrukkelijk de geïncarneerde Zoon beschrijft alsook de uitdrukking 'uit de baarmoeder' (ἐκ γαστρῶς), en aan de andere kant de uitdrukking 'voor de morgenster' (πρὸ ἑωσφόρου).

Als vs. 4 van Christus stelt, dat hij 'een priester is naar de ordening van Melchizedek', geeft Athanasius als het eigenaardige van Melchizedek dat hij niet met olie was gezalfd, geen bloedige offers bracht, dat hij een hogepriester der heidenen was, alsook, dat hij onder brood en wijn Abraham zegende. De Psalm eindigt in vs. 7 met de lijdende Christus: 'Op weg zal hij uit de beek drinken'. 'De beek' is in de Schrift symbool-woord voor de tijd van verzoeking; 'de weg' is de tijd van Zijn nederda-

<sup>375</sup> Athanasius haalt zijn verklaring hier uit I Kor.15,24-26. Paulus citeert daar Ps. 109,1b.

<sup>376</sup> Bij Ps. 2,7 ('Ik heb U heden voortgebracht') vinden we dezelfde uitleg en verwoording: "Ὅρα πῶς τὴν κατὰ σάρκα γέννησιν οἰκειοῦται ὁ Πατὴρ τοῦ μονογενοῦς τοῦ Χριστοῦ. Zie ook Vian, *De Psalmorum titulis*, 127.

<sup>377</sup> Zie *De Decr.* 13 (Opitz, 11.35); 21 (Opitz, 18.13).

ling naar de aarde, waarop Hij het lijden onderging dat in de beek stroomt. ‘Daarom zal Hij het hoofd opheffen’ (vs. 7b): ‘daarom’ betekent vanwege Zijn lijden in het vlees.<sup>378</sup>

### 3.2 Profetie over de Kerk en de volkeren

*Psalm 8*: De combinatie van de opschriften ‘met het oog op het einde’ en ‘voor de wijnpersbakken’ wijst op de tijd van Christus’ komst waarna er over de gehele wereld vele kerken zouden ontstaan.<sup>379</sup> De universele strekking van het begin van de Psalm (vs. 2: ‘Heere, hoe wonderlijk is Uw Naam op de ganse aarde’) en het gelijklopende slot (vs. 10, door Athanasius omschreven als: ‘De Psalm eindigt opnieuw in bewondering voor de aan de mensen ten deel gevallen Godskennis<sup>380</sup>) bevestigen het thema van de wereldwijde Kerken van Christus. Binnen dit kader wordt dan ‘De mond der kinderen uit wie lof bereid is (vs. 3)’ verklaard als zij ‘die in God kind zijn, met betrekking tot het kwade’. ‘De vijand en wraakgierige’ (vs. 3b) wijst op de duivel die eerst als vijand de mens tot volbrenging van de zonde verleidt en hem daarna als wraakgierige de grootte van de zonde voor ogen stelt. Bij ‘de zoon des mensen’ (vs. 5) stelt Athanasius: ‘Omdat Paulus dit duidelijk op de Heiland heeft betrokken, moet men met deze verklaring tevreden zijn’. Als de Psalm in vs. 8-9 allerlei dieren noemt, neemt Athanasius die -vanwege het karakter van de Psalm- als symbool-woorden: ‘De schapen en runderen’ (vs. 9a) zijn de Israëlieten die geloven, ‘de dieren des velds’ (vs. 9b) zijn de volkeren, terwijl met ‘de vogelen des hemels’ de hoogmoedigen in het leven (die de hoge dingen bedenken en geheel onverstandig zijn) bedoeld worden. Athanasius ziet ‘de schapen’ en ‘velddieren’ dus als symbool-woorden om het ‘natuurlijke’ verschil tussen de Joden (‘gewend aan God’) en volkeren (‘vreemd aan God’) aan te duiden. Zowel Origenes als Eusebius verklaren ‘het vee en de dieren des velds’ meer algemeen als samenvatting om de levende schepselen aan te duiden.<sup>381</sup>

*Psalm 83*: Niet alleen het opschrift (‘met het oog op de wijnpersbakken’), maar ook het thema van de Psalm (de tempel) geven aanleiding de Psalm uit te leggen in betrekking op de Kerk. ‘Hoe lieflijk zijn Uw woningen’ (vs. 2) wijst op de liefde die iedere God-minnende ziel heeft tot de per plaats opgerichte kerken. Athanasius legt de Psalm vervolgens uit als een beschrijving van het leven van een christen. ‘De mus’ (vs. 4) is de ziel van de mens die door geestelijke jagers gevangen was. Deze uitleg grondt zich op Ps. 123,7: “Onze ziel is als een mus ontkomen aan het net van de jager”. ‘De duif’ is de ziel die in kuisheid en matigheid woont. Vanuit vs. 6 (‘Wie God tot Zijn helper heeft, die bereidt opgangen in zijn hart’) is duidelijk dat wie gelooft goede gedachten’ zoekt te hebben: met ‘opgangen’ bedoelt de dichter immers goede gedachten, omdat daarin als het ware een opgang is van het aardse naar

<sup>378</sup> Athanasius refereert aan het ‘daarom’ van Paulus in Fil. 2,9 als hij daar eerst het lijden van Christus heeft beschreven: ‘Daarom heeft God Hem ook uitermate verhoogd’.

<sup>379</sup> Zie voor de uitleg van het opschrift ‘voor de wijnpersbakken’ hoofdstuk III. 4.

<sup>380</sup> Θεογνωσία: komt ook voor in *Con Gent.* 1 (Thomson, 2. 23) en *De Vita Antonii* 79 (PG 26, 953 A 13). Beide vindplaatsen gebruiken het in de betekenis van de kennis van God zoals Hij Zich in Christus geopenbaard heeft.

<sup>381</sup> PG 12, 1185 C 11-13 en PG 23, 129 D 8-12.

het hemelse.<sup>382</sup> ‘Het dal der tranen’ (vs. 7) wijst op het sterfelijke leven, terwijl ‘Sion’ (vs. 8: ‘Een ieder van hen zal verschijnen voor God in Sion’) verwijst naar de hemel waar de gelovigen God zullen zien zoals Hij is. Bij vs. 10 (‘Zie het aangezicht van Uw gezalfde’) meent Athanasius dat met ‘gezalfde’ hier niet Christus wordt bedoeld, maar het tot een koninklijk priesterdom gezalfde volk. Eusebius geeft wel de uitleg met het oog op Christus.<sup>383</sup> Voor Athanasius is de reden van zijn afwijkende keus, dat de Psalm geheel handelt over de Kerk. ‘Eén dag in Uw voorhoven is beter dan 1000 elders’ (vs. 11): Gods voorhoven zijn de Kerk. De ene dag is de opstandingsdag van Christus. 1000 slaat op de 1000 jaar dat de dienst der Wet gediend heeft, gerekend van af Salomo met de bouw van de goddelijke tempel tot de komst van de Heiland. Dit vers toont hoeveel hoger de dienst van het Evangelie staat boven de dienst der wet.

*Psalm 86*: Het thema van ‘de stad Gods (vs. 3) die bevolkt zal worden door de heidense volken welke tot kennis van God zijn gekomen (vs. 4) is beslissend om deze Psalm te verklaren als een profetie van de wereldwijde Kerk die met de komst van Christus is ontstaan. Als vs. 1 dan ook verklaart, dat ‘de grondvesten van de stad Gods op de beide bergen zijn’, dan zijn met die bergen de apostelen en profeten bedoeld, waarop het heidense, tot het geloof geroepen volk gebouwd is. ‘God bemint de poorten van deze stad meer dan de hutten van Jacob’ (vs. 2) geeft aan, dat God de levenswijze van het Evangelie hoger acht dan de dienst der wet. ‘Poorten van de stad’ wijst op de invoerende en elementaire leer der Kerk, ‘hutten van Jacob’ wijst op de dienst der wet.<sup>384</sup> Met de elementaire leer bedoelt Athanasius aan het onderwijs zoals dat gegeven wordt aan de catechumenen.<sup>385</sup> Als in vs. 4 Rahab en Babel genoemd worden als nieuwe bewoners van de stad, dan duidt dat op de Kerk die uit alle volken gevormd is.<sup>386</sup> Bij vs. 5 is sprake van ‘de moeder Sion’. Athanasius verklaart, dat de gelovigen de Kerk als moeder betitelen. Die moeder Sion zegt dat ‘een mens in haar geboren is’. Athanasius denkt aan de Eniggeborene die mens geworden is om onzentwil. Zo ook Eusebius. Origenes geeft als verklaring, dat het Kind Jezus geboren is in Bethlehem, terwijl Hij als mens in Sion is geboren, daar hij namelijk in de zielen der gelovigen wordt geboren en wijsheid voortbrengt in hun geest’.<sup>387</sup> ‘Het opschrijven der volken’ (vs. 6) krijgt verklaring door het te verbinden met het woord van Christus uit het Evangelie: ‘Zalig bent u, als uw namen opgeschreven zijn in de hemelen’.<sup>388</sup>

*Psalm 92*: Het opschrift bevat twee elementen die Athanasius in zijn uitleg bijeen tracht te brengen: ‘Op de dag vóór de sabbat’ en ‘toen de aarde gegrond werd’. Het

<sup>382</sup> PG 27, 369 A 7-9: διὰ τὸ ἐν αὐτοῖς οἴονεϊ ἀπὸ τῶν γῆϊων ἀνάβασιν εἶναι εἰς ἐπουράνια. Zie voor een zelfde wijze van spreken over ‘aardse en hemelse gedachten’: *De Virg. (Syr.) 2*, in D. Brakke, *Athanasius and the politics of Ascetism*, Oxford 1995, 304.

<sup>383</sup> PG 23, 1013 D 1-7.

<sup>384</sup> PG 27, 377 B 1-3: Πύλας Σιών τὴν εἰσαγωγικὴν καὶ στοιχειώδη διδασκαλίαν τῆς Ἐκκλησίας φησί· σκηνώματα δὲ Ἰακώβ τὴν κατὰ νόμον λατρείαν.

<sup>385</sup> Zie ook *Ep. Fest. XXXIX. 7*.

<sup>386</sup> Rahab en Babel worden van de heidense volken met name genoemd. Volgens Athanasius is daarvan de betekenis: Rahab wijst aan hen die zich bovenmate aan de begeerte overgeven, Babel zij die zeer de afgoden dienen.

<sup>387</sup> PG 12, 1548 A 1-4.

<sup>388</sup> Luk. 10,20.

eerste deel van het opschrift verklaart hij vanuit het opschrift van Ps. 91. Daar betekende ‘op de dag van de Sabbat’ Christus tweede komst om de ware rust te brengen. Dan betekent ‘de dag vóór de Sabbat’ Christus’ eerste komst. ‘Toen de aarde gegrond werd’ betekent dan: toen Christus op de gehele aarde de grondslag voor de Kerk heeft gelegd middels Zijn heilige apostelen en Evangelisten die het woord van Christus aan de aarde verkondigden. Daarmee is vastgesteld dat de Psalm een profetie is van Christus’ komst en werk in de wereld om middels Zijn apostelen de Kerk (vs. 5: ‘Uw huis’) in de wereld te formeren.<sup>389</sup> ‘De Heere heeft geregeerd, sieraad heeft Hij aangetrokken, de Heere heeft macht aangetrokken en zich omgord’ (vs. 1a) is dan ook een profetie van de Eniggeborene bij Zijn verschijning in de wereld. Het ‘sieraad’ staat voor het heil van het menselijk geslacht, terwijl ‘macht aantrekken’ wijst op de Christus’ verslaan van de vijandige machten, vooral de duivel die de mensheid onder zijn beheer had weten te brengen. ‘Hij bevestigde de aarde, opdat ze niet zou wankelen’ (vs. 1b) geeft aan hoe Christus, nadat Hij de demonen had verslagen, Zijn kerk formeerde. ‘Van toen af is uw troon bevestigd’ (vs. 2a) wijst erop, dat de Heere reeds vanaf de schepping der wereld besloten had tot de verlossing van het menselijk geslacht. ‘Gij zijt van eeuwigheid’ (vs. 2b) bevestigt, dat Christus God is van eeuwigheid.<sup>390</sup> Ook hier is weer Athanasius’ (Niccense) aanscherping te zien tegenover Eusebius. Deze legt nadruk op het bestaan van de Logos vóór de schepping. Athanasius stelt kort en pregnant, dat Christus de God is die van eeuwigheid leeft.<sup>391</sup> ‘De stromen’ die zich verheffen (vs. 3) zijn de apostelen en Evangelisten, die de Kerk met geestelijke wateren verheugen. Meestal legt Athanasius natuurbeelden letterlijk uit, maar vanwege het thema en karakter van deze Psalm doet hij het hier niet. ‘De geweldige baren der zee’ (vs. 4) wijst op de schare der gelovige volkeren die een geweldige gemoeds-optilling hebben verkregen middels de vele inwijdingen en gedachten van de apostelen. Want de volken denken niet meer klein en nederig van God, maar groot en wonderlijk.<sup>392</sup> ‘Uw getuigenissen zijn zeer getrouw’ (vs. 5) wijst op de beloften die Christus door de heilige profeten aan de volkeren gaf en die in de laatste tijd waar zijn gebleken, omdat Hij ze door Zijn eigen komst in werken vervulde.

*Psalm 96:* De Psalm spreekt met een wereldwijde oproep: de aarde (vs. 1, 4 en 9) en alle volken (vs. 6). Tevens spreekt zij over mensen die afgodsbeelden eer bewijzen. Dit alles wijst op de roeping der volkeren tot het geloof in Christus.<sup>393</sup> In vs. 1-7 wordt de heerlijkheid en majesteit van de Heere (Κύριος) omschreven. Met ‘Heere’ wordt door de profeet Christus bedoeld. Als dan in vs. 1 ‘aarde en eilanden’ worden opgeroepen om zich te verblijden in Christus’ koningschap, worden met ‘eilanden’ de Kerken bedoeld, die door iedere wind bewogen en door bittere noden omgeven worden. Vervolgens duidt ‘Wolken en duisternis zijn rondom Hem’ (vs. 2)

<sup>389</sup> Zo ook Eusebius (PG 23, 1184 B 7-1185 B 1).

<sup>390</sup> ὑπάρχεις ὁ πρὸ τῶν αἰώνων Θεός.

<sup>391</sup> PG 23, 1188 A 6-B 11.

<sup>392</sup> PG 27, 408 C7-12: Θάλασσα δὲ λέγει τῶν ἐθνῶν τῶν πεστευσάντων τὰ πλήθη, ὧν καὶ οἱ μεταωρισμοὶ, τούτέστιν αἱ ὑψώσεις τοῦ φρονήματος, θαυμασταὶ γεγονασιν. Οὐκ ἐτι γὰρ μικρὰ καὶ ταπεινὰ φρονεῦσι περὶ Θεοῦ, ἀλλὰ μεγάλα καὶ θαυμαστά.

<sup>393</sup> Het opschrift van de Psalm: ‘Van David, toen hem zijn land gegeven werd (Δαυὶδ, ὅτε ἡ γῆ αὐτοῦ καθίσταται)’ is hierbij eveneens een profetische omschrijving van het geloof van alle volkeren in Christus.

op de verborgen komst van Christus onder de mensen, namelijk in de gestalte van een knecht. 'Zijn bliksems' die de aarde verlichten (vs. 4) zijn de apostelen en evangelisten die als een licht de aarde onder de hemel verlichten. 'De bergen die als was voor Zijn aangezicht versmelten' (vs. 5) zijn de demonen die als was versmelten voor Christus. Van hieruit betekent de oproep in vs. 7 ('Beschaamd zullen zijn allen die beelden vereren'), dat de heidenen inzien, dat de goden die ze vroeger dienden demonen zijn die voor Christus als was zijn gesmolten. In vs. 8-11 wordt de Kerk ('Sion') ontstaan uit de heidenen geschilderd: 'Zij heeft vreugde om wat ze hoort' (vs. 8a) wijst op de prediking van het Evangelie die de vreugde aan de kerk verschaft; 'de dochters van Juda die zich verblijden (vs. 8b) zijn de heilige zielen die door lofprijzing met God zijn verbonden. Ze loven God omdat de demonen zijn verdreven en ze in vrijheid zijn gezet.

*Psalm 106*: Belissend voor deze Psalm zijn vs. 1-3. Daar is sprake van mensen 'die de Heere leidt uit alle gebieden: oosten, westen, noorden en van de zee' (vs. 3). Ze worden genoemd 'de door de Heere verlost'. Hiermee is duidelijk, dat de roeping der heidenen bedoeld is ten tijde dat Christus het verlossingswerk heeft voltooid. Als dan in vs. 1, 21-22 en 31-32 de oproep klinkt om 'de Heere te loven voor de kinderen der mensen' is dat gericht tot de apostelen om de volken in de mysteriën van het *Nieuwe Verbond* in te wijden.<sup>394</sup> Vervolgens legt Athanasius de beelden en symbool-woorden van de Psalm geheel uit aan de hand van de situatie van de heidenen en de Joden in hun positie tegenover Christus. In vs. 4-15 ziet hij een beschrijving van de bekeringsweg der heidenen. 'De weg tot de bewoonde stad vonden ze niet' (vs. 4) geeft aan, dat ze geen goede levenswijze voerden en in grote verwarring leefden; 'Ze waren hongerig en dorstig, hun zielen versmachtten in hen' (vs. 5) geeft aan, dat ze het levende water misten, wat alleen Christus geven kan; 'Hij voerde hen op de rechte weg' (vs. 7a) is de weg tot geloof in Hem, want Hij sprak zelf 'Ik ben de Weg'; 'om in de bewoonde stad te komen' (vs. 7b) verwijst naar de Kerk of naar het hemelse Jeruzalem. Hierna komt in vs. 16 Christus' werk naar voren. 'Want Hij verbrak de koperen deuren' geeft aan de nederdaling van de Verlosser in de onderwereld. Toen Hij dat deed, opende Hij de deuren van de onderwereld, die eens met onbreekbare sloten gesloten waren. Niemand kon er meer uit, ook als zij wilden. Maar Christus sprak tot de gevangenen: 'Ga uit', en tot hen in duisternis: 'Kom in het Licht'. Bij vs. 33-34 komt dan een omgekeerde beweging naar voren: geen bekering tot God, maar afval van God. Athanasius meent dat met 'rivieren die tot woestijnen worden' het verwerpelijke geslacht der Joden wordt bedoeld, en met 'vruchtbaar land dat tot zoutgrond wordt' de synagoge der Joden. Omgekeerd slaat vs. 35 ('Hij maakte de woestijn tot een watervloed') op de heidenen. Als algemene opmerking bij vs. 33-35 stelt Athanasius dat de profetie gemengd is en de beide volkeren naar voren brengt. 'Hij bezaaide akker en plantte wijnbergen' (vs. 37): 'de akkers' zijn te verklaren vanuit de gelijkenis van de zaaier, terwijl de wijnbergen des Heeren de Kerken zijn.<sup>395</sup> 'Hun vee verminderde Hij niet' (vs. 38) geeft aan dat er binnen de kerk een toename was van de onmondigen, terwijl 'Zij zijn weinigen geworden' (vs. 39) slaat op het vroegere, dat is het Joodse volk. 'Verachting werd

<sup>394</sup> PG 27, 452 B 14-C 2: 'Ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἀποστόλους μεταφέρει τὸν λόγον· αὐτοὶ γὰρ εἰσὶν οἱ τὰ μυστήρια τῆς Καινῆς Διαθήκης παραδόντες ἡμῖν.

<sup>395</sup> Ter ondersteuning verwijst Athanasius naar Hoogl. 2,13: 'De wijnbergen bloeiden, gaven hun reuk'.

uitgegoten voer hun vorsten' (vs. 40) duidt de Schriftgeleerden en Farizeeërs aan. 'Hij liet hen dwalen op plaatsen waar geen weg is' (vs.40b): de Joden dwaalden, omdat ze Hem niet kennen die gezegd heeft: 'Ik ben de Weg'.

*Psalm 137*: Beslissend voor de uitleg van deze Psalm is vs. 4: 'Alle koningen der aarde zullen U, o Heere, loven, wanneer zij gehoord zullen hebben de redenen van Uw mond'. David verklaart, dat in de toekomst niet alleen hijzelf de goddelijke verschijning (τῆς θείας θεοφανείας)<sup>396</sup> zal ontvangen, maar ook vele koningen der volken. Daarmee bevat deze Psalm de profetie van de roeping der heidenen die na de komst van Christus zou intreden. Deze roeping wordt ook ingebracht bij de uitleg van vs. 6: 'Verheven is de Heere en Hij ziet op het nederige' leert ons, dat men zich niet moet verwonderen dat de roeping der heidenen plaatsvindt, want de mensheid (in het algemeen) is van de voorzorg van God niet uitgesloten,<sup>397</sup> 'Hij kent het hoge van verre' betekent dat God vóór de schepping der wereld de roeping der heidenen en hun verheffing in de hoge had voorbestemd: de predestinatie met het oog op de wereldomvattende roeping tot het heil.<sup>398</sup> Athanasius beroept zich hiervoor op de apostel Paulus in Ef. 1,4.

### 3.3 Profetie over Israël

*Psalm 11*: In vs. 2 klaagt de dichter 'dat de heilige heeft opgehouden, en de waarheid is verdwenen'. Tegelijk is in vs. 4-5 sprake is van mensen met bedrieglijke lippen die zeggen 'Wie is onze Heere'. Dan gaat het in deze Psalm over de Joden in hun haat tegen Christus. Zij zeiden immers over Jezus: 'Van Hem weten we niet, vanwaar Hij is' (Joh. 9,29). Vervolgens is het opschrift 'voor de octaaf' reden om aan Christus' opstanding te denken. Ook staat in vs. 6 dat de Heere zal zeggen 'Ik zal opstaan', wat ook op de opstanding van Christus wijst. Dus na het lijden van Jezus brengt vs. 6a ('Ik zal opstaan') de opstanding en vs. 6b ('Ik zal heil verschaffen') de prediking van het heil in Christus over de gehele wereld. Als de gelovigen in vs. 8-9 uitspreken, dat Christus hen zal bewaken tegen dit geslacht, dan meent Athanasius dat met 'dit geslacht' niet de Joden bedoeld zijn, maar de demonen. Dat zal wel te maken hebben met het feit dat de Psalm deze 'bewaring' omschrijft als 'tot in eeuwigheid: 'Na Zijn heilbrengende opstanding zal Christus ook ons het leven oneindig (εις ἀπεράντους αἰῶνας) verlengen. In eeuwigheidsperspectief zijn de demonen de ware vijanden van de mens.

*Psalm 57*: De Psalm richt zich op goddelozen die vooral zondigen met hun tong. Athanasius verklaart deze goddelozen met het oog op de Joden die Jezus tijdens Zijn komst op aarde verwierpen. Terwijl Origenes en Eusebius de goddelozen in de

<sup>396</sup> Deze uitdrukking komt bij Athanasius verder niet voor. Wel is ἡ θεία ἐπιφάνεια te vinden, uitsluitend in *Contra Gentes* en *De Incarnatione*: *Con.Gen.* 20 (Thomson, 54.8); *De Incarn.* 1 (Thomson, 134.11); 47 (252.9); 55 (270.15); 56 (272.3).

<sup>397</sup> PG 27, 529 C 9-10: οὐ γὰρ ἀπηλλοτριώται τῆς τοῦ Θεοῦ προνοίας τὰ ἀνθρώπινα.

<sup>398</sup> PG 27, 529 C 11-13: Προώρισε γὰρ ἀπὸ καταβολῆς κόσμου κατὰ τὸν θεῖον Ἀπόστολον τὴν κλήσιν τῶν ἐθνῶν, καὶ τὴν εἰς τὰ ὑψηλὰ ἀναγωγὴν. Zie ook *Or.c.Ar.* II.75-77 waar Athanasius spreekt over God die van tevoren wist dat de mens, die goed geschapen was, overtreder van Zijn gebod zou worden. Daarom bereidde Hij van eeuwigheid in het Woord de verlossing van de mensen voor. Athanasius verbindt de verkiezing van eeuwigheid dus aan de vastlegging van het heilsplan in de Zoon, voorafgaand aan de schepping.

Psalm meer algemeen uitleggen, geeft Athanasius de Psalm zo dieper een plaats in een gebeurtenis uit het heilsplan. Als David het gemoed van die goddelozen vergelijkt met een slang (vs. 5) dan ziet Athanasius daarin een verwijzing naar de slang in het paradijs, die onder vriendschappelijk huichelachtige woorden de dood in de wereld bracht. Tot zover volgt Athanasius Eusebius.<sup>399</sup> Maar vervolgens wijst Athanasius op de vervulling in de Joden die tegen Jezus zeiden ‘rabbi’ en ‘meester’, en ‘wij weten, dat Gij van God gekomen zijt’, maar Hem vervolgens overleverden aan het kruis. Zo krijgt de gehele Psalm betrekking op uitspraken en handelingen van de Joden uit Jezus’ tijd. Een opmerkelijke uitzondering is te vinden bij vs. 11, dat spreekt over de vreugde van de rechtvaardige bij het zien van de wraak. Athanasius legt dat niet uit als de vreugde van de gelovigen over de zondige Joden die gestraft worden, maar op het rechtvaardig gericht over de demonen. Athanasius baseert zich duidelijk op het woordje ‘wraak’: de demonen hebben de mens tot de dood verleid, maar moeten om die reden zelf de dood in en dat voor eeuwig. Origenes en Eusebius verklaren dit vers algemeen met het oog op de zondaren. Origenes verklaart de vreugde doordat de straf van de goddelozen aan de rechtvaardige veiligheid en onschuld verschaft.<sup>400</sup> Eusebius geeft aan dat de vreugde niet is om de ondergang van de goddelozen, maar vanwege de rechtvaardigheid van Gods gericht.<sup>401</sup> Bij deze onderscheiden uitleg is duidelijk dat alle drie ‘geworsteld’ hebben met de in de tekst genoemde vreugde.

*Psalm 58*: Het opschrift verwijst naar de situatie waarin Saul soldaten had gestuurd naar Davids huis om hem gevangen te nemen. Typologisch verwijst dit naar Christus die door de Joden wordt vervolgd, maar omgekeerd hen weldoet. Vervolgens zien we Athanasius bij de verschillende delen van de Psalm zoeken naar de ‘passende’ persoon. Vs. 1-5 ziet hij als gesproken in de persoon van Christus. Als reden noemt Athanasius vs. 4, waar de profeet verklaart dat hij ‘zonder ongerechtigheid is’. In tegenstelling met Origenes en Eusebius meent Athanasius dat deze uitdrukking niet kan ‘passen’ bij de gelovigen, maar alleen bij Christus zelf.<sup>402</sup> Athanasius verwijst hierbij naar Jes. 53: ‘Hij heeft geen onrecht gedaan, noch werd bedrog in Zijn mond gevonden’. Origenes echter, en in navolging van hem Eusebius, verwijst naar wat Paulus van zichzelf zegt in II Tim. 4,7: ‘Ik heb de goede strijd gestreden, ik heb de loop geëindigd, ik heb het geloof behouden’. In vs. 6-16 profeteert David over de verwerping van Israël en de roeping der volkeren: ‘God, gedenk om de volkeren te bezoeken’ (vs. 6a) is een gebed om de bekering van de volken tot Christus,<sup>403</sup> ‘Heb geen erbarmen met hen die wetteloosheid bedrijven’ (vs. 6b) slaat op Israëls verwerping. In dit kader worden alle volgende verzen verklaard. Enkele voorbeelden: ‘Zij zullen zich tegen de avond afwenden’ (vs. 7) wijst op Israëls samenzwering tegen de Verlosser toen Hij in het einde der tijden kwam; ‘Zij zullen rondom de stad lopen’ (vs. 7b) wijst op Israëls verdrijving uit de vaderstad en op de keizerlijke wetten die haar verboden in te gaan. Athanasius doelt hier op een bevel

<sup>399</sup> PG 23, 520 C 13-D 9.

<sup>400</sup> PG 12, 1476 D 6-8.

<sup>401</sup> PG 23, 529 C 8-9.

<sup>402</sup> PG 12, 1477 B 6-9 en PG 23, 537 A 1-2.

<sup>403</sup> Deze uitleg ook bij Origenes (PG 12, 1477 A 8-9) en Eusebius (PG 23, 537 D 3-6). Origenes verklaart het overige van de Psalm algemeen, terwijl Eusebius en Athanasius de Psalm in het kader van de verwerping der Joden en de roeping der volkeren stellen.

van keizer Hadrianus, dat hij uitvaardigde in 135 na het neerslaan van de Joodse opstand onder Simon Bar Kochba, waardoor het de Joden op straffe des doods verboden was Jeruzalem te betreden;<sup>404</sup> ‘Doodt hen niet, opdat zij Uw wet niet vergeten’ (vs.12) is een gebed,<sup>405</sup> dat het geslacht van Israël wel vanwege hun zonde en hoogmoed in ballingschap verstrooid zal worden, maar niet geheel uit het getal der mensen verdelgd worde; ‘Om de vloek en om de leugen zal hun verdelging verkondigd worden’ (vs. 13) verklaart Athanasius vanuit dezelfde gedachte: Verdelging noemt hij niet de totale vernietiging van het volk, maar de teloorgang van de eer.<sup>406</sup> Hun eer is de dienst der wet, de goddelijke tempel, de profeten, de hogepriester, de wetsleraren, het verschijnen van de engelen: dat alles heeft na de kruisiging van Christus volledig een einde gevonden.<sup>407</sup> Hier reguleert Athanasius zijn uitleg aan de hand van twee werkelijkheden van het heilsplan: enerzijds betekent de verschijning van Christus de afschaffing van de oudtestamentische eredienst, anderzijds zal het volk Israël bij het einde der tijden alsnog de bekering tot Christus krijgen. Vanuit die twee feiten meent hij ‘de verdelging’ van het volk Israël in deze zin uit te moeten leggen; ‘Zij zullen erkennen, dat de God van Jacob heerst over de grenzen der aarde’ (vs. 14) betekent, dat de Joden moeten bekennen, dat Christus zowel de heerser van Jacob is, als degene die de Kerk wereldwijd heeft uitgebreid. Terwijl Eusebius bij dit vers de macht van de Vader van Jezus Christus (Jacob = Christus) benadrukt,<sup>408</sup> ligt voor Athanasius de spits bij de eenheid van de God van Israël in het O.T. met de God die in de Kerk wordt vereerd. Vs. 17-18 (‘Ik zal uw macht bezingen, enz.’) ziet Athanasius als door de profeet gesproken in de persoon van het uit de heidenen stammende volk van God dat zich door God aangenomen weet.<sup>409</sup> Met deze op het onderscheid Israël-heidenen stoelende uitleg wijkt Athanasius af van Eusebius die meent dat David hier spreekt in de persoon van Christus. Hij verwijst daartoe naar de tekst: ‘Ik zal uw naam aan Mijn broeders verkondigen’ (Ps. 21,23). Deze tekst is in Hebr. 2,12 op Christus toegepast.<sup>410</sup>

*Psalm 73*: De Psalm bevat een beschrijving van de ondergang van Jeruzalem en het heiligdom. Athanasius verklaart haar geheel als een profetie<sup>411</sup> van de verwoesting van stad en tempel in 70 n.Chr. door de Romeinen. Dit is in lijn met Origenes en Eusebius.<sup>412</sup> Voor deze verklaring kan vs. 1 mede aanleiding zijn geweest, want daar klinkt het gebed, ‘waarom God verstoten heeft tot het einde (εις τέλος)’. Hier komt in de Psalm de term naar voren die in de opschriften altijd de aanwijzing is, dat de Psalm eschatologisch gericht is op een onderdeel van het heilsplan. Daarmee is de

<sup>404</sup> Eusebius, *Historia Ecclesiastica* IV.6.3.

<sup>405</sup> LXX heeft: ‘Doodt hen niet, opdat zij uw volk niet vergeten’. Athanasius heeft een afwijkende tekst die voor ‘volk’ leest ‘wet’. A. Rahlf's, *Septuaginta* II, 60, geeft aan dat deze afwijking gevonden wordt in cod. Vaticanus gr. 1209 en Sinaiticus.

<sup>406</sup> PG 27, 265 D 6-8: Συντέλειαν δὲ οὐ τὴν εἰς τὸ παντελὲς ἀπώλειαν τοῦ ἔθνους φησὶν, ἀλλὰ τὴν καταστροφὴν τῆς δόξης αὐτῶν.

<sup>407</sup> In de *hypothesis* (PG 27, 264 C 14) typeert Athanasius de in de Psalm geprofeteerde situatie van de Joden als vol ‘goddeloosheid tegen de levenswijze naar Gods wil: δυσσέβειαν τῆς κατὰ Θεὸν πολιτείας. Zie ook bij Ps. 49,4.

<sup>408</sup> PG 23, 548 C 10-549 A 7.

<sup>409</sup> PG 26, 268 B 11: ὁ ἐξ ἔθνῶν δηλονότι λαός.

<sup>410</sup> PG 23, 549 D 7.

<sup>411</sup> Hij noemt Asaf, de dichter van deze Psalm, ook de profeet (ὁ προφήτης).

<sup>412</sup> PG 12, 1529 D 3-6 en PG 23, 852 A 12-14.



rampspoed die in deze Psalm door de profeet wordt beschreven, de straf die Israël heeft ontvangen naar verwerping van Christus. De in de Psalm voorkomende verwijzingen naar wonderen uit Israëls historie neemt Athanasius daarbij alle in letterlijke zin: het verbond met Abraham, Izaak en Jacob (vs. 2); de doortocht door de Rode Zee (vs. 13);<sup>413</sup> de wonderen in de woestijn (vs. 15). Ook de verwijzingen naar de schepping neemt Athanasius in direkte zin: ‘Van U is de dag en de nacht’ (vs. 16) gaat over Gods goedheid jegens het hele mensengeslacht.<sup>414</sup> Al deze verwijzingen naar Gods trouw aan Israël in verleden en schepping heden zijn gegroepeerd rondom de beschrijving van de verwoesting van Jeruzalem. Bij elke beschrijving zoekt Athanasius de passende gebeurtenis uit de belegering van Jeruzalem in 70 na Christus.

In *De Incarn.* 40 brengt Athanasius ook de verwoesting van Jeruzalem en haar tempel, alsook het verdwijnen van het profeten-ambt naar voren als vervulling van de oudtestamentische profetie waardoor God een teken geeft dat de beloofde Christus werkelijk in de wereld verschenen is.<sup>415</sup>

‘Zij die U haatten bralden ten tijde van Uw feest’ heeft betrekking op de aanvang van de belegering door de Romeinen ten tijde van het Pascha. Athanasius voegt er aan toe: ‘Omdat ze zelf op het Pascha de strijd tegen de Heere begonnen, daarom werden ze in dezelfde tijd aan de vijanden overgeleverd’. Overigens doelt Athanasius op de aanvang van de belegering door Titus.<sup>416</sup> ‘Hun tekenen stelden zij tot tekenen’ (vs. 4b) slaat op de *signa* van de Romeinse legers die ze op de wegen naar de stad opstelden. ‘Zij wisten het niet’ (vs. 4c) verwijst naar het feit, dat de Romeinen niet wisten, dat God het was die stad en tempel in toorn overgaf. Zij dachten, dat hun eigen kracht het tot stand bracht. ‘Als in het wouden het hout, zo sloegen zij met bijlen haar deuren’ (vs. 6) beschrijft de ondergang van stad en tempel. ‘Er is geen profeet meer’ (vs. 9) beschrijft het vreselijke van die tijd in Jeruzalem, want geen profeet hebben betekent niemand hebben ‘die God terwille van ons tot verandering kan brengen’. Vs. 19-23 bevatten een gebed om genade. ‘Geef de ziel die U belijdt niet aan de dieren over’ (vs. 19). De dieren zijn de vijand. Zij die gezondigd hebben krijgen door de belijdenis vergeving. Hij bidt dat ook voor Israël. Dat gebed is vervuld, want duizenden van hen die Jezus kruisigden namen later het geloof aan en werden gered. ‘Laat de arme niet beschaamd terugkeren’ (vs. 21): de profeet bidt, dat niet het gehele volk verworpen wordt, omdat enigen daarvan op het heil hoopen. Die zijn dan ook door de apostelen gered en vooral door Petrus middels zijn eerste preken, zodat hun getal 3000 en 5000 en niet te tellen werd.

*Psalm 76*: In deze Psalm staat centraal de vraag waarom God Zijn volk Israël verstoten heeft. Het opschrift ‘met het oog op het einde’ geeft tegelijk aan, dat de pro-

<sup>413</sup> Gedetailleerd zoekt Athanasius in de historie de in de Psalm bedoelde gebeurtenis: ‘U versloeg de hoofden der draken’ (vs. 13b) heeft betrekking op de Egyptenaren die draken heten vanwege het kwaad van hun tong; ‘Gij gaf hem tot spijze van de volken van Ethiopië’ (vs. 14) slaat op de scharen Indische vogels die de lichamen van de Farao en de Egyptenaren op de oever gegeten hebben.

<sup>414</sup> Dit Athanasiaanse accent op Gods menselijkheid komt ook bij vs. 18 (‘Gedenk deze Uw schepping’) naar voren: ‘Omdat U wegens de mensen de schepping hebt gemaakt, geef hen daarom bijstand om wie de schepping ontstond’.

<sup>415</sup> Thomson 232.1-25.

<sup>416</sup> Josephus, *Bellum Judaicum* V.3.1-2.

feet het oog heeft op de verstoting in het heilsplan, dat is de verwerping van Israël rondom de verschijning van Christus. Athanasius legt dan de gehele Psalm uit als een worsteling om de vraag waarom die verstoting heeft plaatsgevonden.<sup>417</sup> Vs. 11 vormt het keerpunt in de Psalm. Daar houdt het klagen over de verwerping op, en wat belangrijker is: daar is sprake van de rechterhand des Allerhoogsten. De rechterhand van God is Christus. Van Christus wordt gezegd: ‘Het is de verandering van de rechterhand van de Allerhoogste’. De verandering slaat op de verwerping van het volk na door God aangenomen te zijn geweest. En dan betekent deze profetische zin het volgende: hun verwerping (de verandering) is gekomen door wat zij tegen de Verlosser Christus (rechterhand) gedaan hebben’. Hiermee wordt de smart om de verwerping van het Joodse volk teruggeleid naar hun eigen verwerping van Christus. Origenes verklaart ook ‘de rechterhand van de Allerhoogste als Christus, maar meent dat met de verandering geduid wordt op Zijn menswording.<sup>418</sup> Eusebius neemt ‘de rechterhand’ in algemene zin als Gods wondermacht, en laat verandering slaan op het feit dat God geen wonderen van uitredding meer doet.<sup>419</sup> Bij vs. 14 (‘O God, Uw weg is in de heilige’) is ‘de heilige’ aanleiding om twee mogelijkheden naar voren te brengen: het slaat op het geheiligde koor der apostelen, door welke Hij buitengewone goddelijke tekenen verrichtte, of op Christus, die in waarheid heilig is, als God’. Vanaf vs. 17 beginnen de natuurbeelden. Ze staan hier niet in het kader van de lofprijzing (dan neemt Athanasius ze naar hun letterlijke betekenis), maar zijn een uitwerking van de in vs. 16 genoemde verlossing. Athanasius vat ze om die reden op als symbool-woorden. Als vs. 17 spreekt over ‘water dat U zag en vreesde’ past Athanasius dat toe op Christus die de storm op het meer stilde, want toen zagen de wateren de Heere. ‘De wolken gaven hun stem’ (vs. 18a) wijst op de apostelen die het Evangelie prediken, ‘pijlen’ (vs. 18b) zijn de werkingen van de Heilige Geest.<sup>420</sup> ‘De stem van de donder in het rond’ (vs. 19a) is het Woord van het Evangelie dat over de aarde Zijn geluid doet klinken,<sup>421</sup> terwijl het rond/het wiel (ἐν τῷ τροχῷ) door Athanasius op grond van Ez. 1,20-21 wordt gezien als een verwijzing naar het leven der mensen. Dan is hier bedoeld, dat het Evangelie onder het hele mensengeslacht is verbreid. ‘Uw bliksemen verlichten de aarde’ (vs. 19b): de bliksemen zijn de apostelen en evangelisten die ons de straal van het geestelijk licht brengen. ‘De aarde beefde’ (vs. 19c) wijst op de prediking van het heil die door de gehele aarde is aangenomen, waarbij in hen allen een heilige vrees ontstond. ‘Uw weg was in de zee’ (vs. 20): de zee is de wereld, de wateren haar vele mensengeslachten. Hij zond Zijn apostelen tot alle volken, waarbij Hij sprak ‘Ik ben met u’. ‘Uw voetstappen werden niet bekend’ (vs. 20b) wijst erop, dat Christus onzichtbaar met de apostelen meeging. Als tweede mogelijkheid van uitleg bij dit vers noemt

<sup>417</sup> Het is meer een ornament als Athanasius ter verklaring schrijft: ‘Als Iduthun vernomen heeft wat over het volk Israël gezegd is (de verwerping in Ps. 73), raakte hij in grote smart en benauwdheid om haar verwerping. Dan schrijft Asaf voor hem een Psalm en leert hem, dat men in de gebeurtenissen aangaande dit alles tot God alleen de toevlucht moet nemen en bij Hem troost zoeken’.

<sup>418</sup> PG 12, 1540 A 11-B 7.

<sup>419</sup> PG 23, 893 A 9-C 13.

<sup>420</sup> Als tweede mogelijkheid van uitleg vermeldt Athanasius nog de persoon van Christus, omdat Hij door Jesaja ook vergeleken met een pijl (Jes. 49, 2).

<sup>421</sup> Athanasius meent hier de reden te hebben waarom Christus de Evangelist Johannes een zoon des donders noemt (vgl. Mark. 3, 17).

Athanasius, dat Christus als enige, als God (μόνος αὐτὸς ὡς Θεός), op de zintuigelijk waarneembare wateren der zee ging (Matth.4,25).

*Psalm 79*: Het thema van de Psalm is de verwerping van Israël, terwijl zij van Godswege zo'n eervolle positie gekregen had. De profetische aanduidingen van Christus (vs.18: 'zoon van uw rechterhand, mensenzoon') geven aan dat in deze Psalm de verwerping van Israël na haar afkeer van Christus bedoeld is. De beschrijving van Israëls rijke historie in vs. 2-12 verklaart Athanasius letterlijk. 'Gij die zit boven de cherubim, verschijn voor het aangezicht van Efraïm, Benjamin en Manasse' verwijst naar de heerlijkheid Gods boven de gouden cherubim op de Ark die voor het volk uitging. Dan volgt de uitleg van enkele symbool-woorden. 'De wijnstok' die God geplant heeft met uitwerping van de volkeren (vs. 3) is Israël dat door God naar Kanaän werd geleid. 'Zijn schaduw' die 'de bergen' bedekt (vs. 11): de schaduw van de wijnstok is de dienst der wet, omdat de wet een schaduw heeft van de toekomstige goederen. 'De bergen' zijn Silo en Sion, want op die twee bergen heeft de tabernakel gestaan. 'En zijn twijgen zijn als de cederen Gods'. De twijgen van de wijnstok zijn de profeten, de cederen zijn de hemelse machten. Bedoeld is, dat de profeten zich verhieven in de hoogte en uitrustten bij de hemelse en geestelijke machten. Vanaf vs. 13 komt dan de gevangenschap van Israël aan de orde, nadat het volk Christus had verworpen. Als vs. 13 spreekt over 'een muur' rondom Israël die verstoord is, dan wordt daar de wacht van de engelen mee bedoeld.

De leer van de engelen die de volkeren leiden was nadrukkelijk aanwezig in het Joods-christelijke gedachtegoed van de eerste eeuwen, maar vervolgens ook in het Alexandrijnse christelijke denken van Clemens en Origenes. Zo vinden we het ook bij Athanasius.<sup>422</sup>

'Allen die langs gaan plukken haar' (vs. 13) betekent dat Israël is overgegeven tot een weide van demonen die hun zielen beheersen en hen van geestelijke vruchtbaarheid beroven. Athanasius geeft in de *hypothesis* aan hoe hij tot deze uitleg komt. Het opschrift heeft 'Met het oog op de Assyriërs', maar ook 'met het oog op het einde'. Dat betekent voor de exegese: 'Naar de voor de hand liggende betekenis bidt hij om barmhartigheid voor hen die door de Assyriërs onderworpen zijn, maar naar het hogere inzicht voor hen die in geestelijke gevangenschap zijn geraakt na de kruisiging van Christus, door de geestelijke Assyriërs en hun bekende overste, de satan'. De vijandschap van de Assyriërs moet hier dus typologisch worden verstaan, omdat de tekst een profetie van de *oikonomia* bevat. Het hogere inzicht is dan ook de kennis van de *oikonomia* waarin de profetische teksten hun vervulling vinden. Na de tekening van het rijke verleden (vs. 1-12) en het benarde heden (vs. 13-14) spreekt de Psalmist over de toekomst (vs. 15-18). 'Sterk haar, die Uw rechterhand heeft geplant, over de Zoon des mensen'. 'Over' betekent 'door'. De Zoon des mensen is Christus, zoals Hij zichzelf in het Evangelie heeft genoemd. Hier wordt de verkiezing van Israël in het O.T. aan Christus toegeschreven. Bij vs. 18 ('Uw hand zij over de Man van uw rechterhand' betekent de Man van Uw rechterhand: de man die Uw rechterhand is. Dat is Christus, die de rechterhand des Vaders is, hoewel hij mens is geworden. In de toekomst zal Israël bidden 'Wij zullen niet van U afhouden' (vs.

<sup>422</sup> Zie J. Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, Londen 1973, 59-60, 491-492).

19). Daarmee verklaart Israël dat zij, wanneer zij door Christus zijn gered, Christus nooit meer loslaten, omdat ze aan Zijn leven deelhebben en Zijn naam dragen, namelijk christen' (vanuit vs. 19b: 'Gij zult ons levend maken en wij zullen ons be-roepen op Uw Naam'). Het laatste vers is het gebed om de realisering van deze toekomst: 'Heere, God der machten, bekeer ons' (vs. 20). Daarmee is deze Psalm een gebed om de eschatologische bekering van Israël aan het einde der tijden. Eusebius heeft ook wel dit gebed dat de Joden die niet geloven zich zullen bekeren,<sup>423</sup> maar mist de eschatologische toespitsing die juist bij Athanasius heel sterk is, zoals hij in de *hypothesis* stelt: 'Hij bidt of de Heiland zal verschijnen en het gehele volk van Israël bevrijd zal worden'.<sup>424</sup> Juist dat 'gehele' is een duidelijk verwijzing naar het 'geheel Israël zal zalig worden' in Rom. 11,26.<sup>425</sup>

### 3.4 Profetie over het heilsplan

*Psalm 13*: Het opschrift 'met het oog op het einde' en vs. 2 ('de Heere heeft van de hemel geschouwd') zijn beslissend om de Psalm te binden aan Christus' verschijning in de wereld. De in vs. 1-4 beschreven goddeloosheid van de mensen wordt door de Psalmist naar voren gebracht om de noodzaak van Christus' verschijning te laten zien. Athanasius verbindt vs. 1 ('De dwaas zegt in zijn hart: 'Er is geen God') met vs. 2-4 door te stellen, dat zij die niet overwogen dat er een God is die het menselijke ziet en oordeelt, zulke zonden gingen bedrijven. In *Ep.Fest.* XI gebruikt Athanasius evenzeer deze tegenstelling van Ps. 13,1-2 om aan te geven, dat slechte gedachten leiden tot slechte daden, terwijl ook omgekeerd geloof in het hart verbonden is met godzaligheid in het leven.<sup>426</sup> Athanasius geeft dan bij vs. 4 ('Zij die mijn volk als brood opeten, hebben de Heere niet aangeroepen') een dubbele uitleg, zowel met het oog op de heidenen als met het oog op de Joden: de heidenen leerden aan Gods volk om het schepsel te aanbidden boven de Schepper. Toen verwierp Gods volk Christus, en is vervolgens zelf voorbeeld in het kwade<sup>427</sup> geworden voor de volken om de Heere Christus niet aan te roepen. Met deze toepassing op Joden en heidenen onderscheidt Athanasius zich van Origenes en Eusebius die beiden bij deze verzen alleen de universele aanwezigheid van de zonde in de wereld ten tijde van Jezus' komst benadrukken. De verschijning van Christus is ook de sleutel om vs. 5 te verklaren. Als daar staat 'zij vrezen, waar geen vrees was' dan wijst dat op de vreze van Christus die in tegenstelling tot de vrees vanuit de Wet van Mozes heilig is, want zij is de eerbied van kinderen voor de Vader.<sup>428</sup> Terwijl Athanasius zo een meer theologische verklaring geeft over 'de vreze Gods', heeft Eusebius een meer temporele verklaring. De tekst 'Daar vreesden zij, waar geen vrees was' ziet hij als van toepassing op de heidenen die eerst God niet vreesden en nu wel.<sup>429</sup> Bij vs. 5b ('De Heere is bij het geslacht der rechtvaardigen') geeft Athanasius eveneens

<sup>423</sup> PG 23, 968 C 11-13.

<sup>424</sup> PG 27, 360 B 2-4: 'Ἰκετείαν οὖν προβάλλεται, ἀξιῶν ἐπιφάνειαν γενέσθαι τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν, καὶ ἐλευθέρωσιν τοῦ παντός γένους τοῦ Ἰσραήλ.

<sup>425</sup> καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται.

<sup>426</sup> PG 26, 1408 C 4-8. Op dezelfde wijze spreekt Athanasius in *Ep.* LI (de tweede brief aan Lucifer), maar past dan 'Er is geen God' toe op de Arianen die de Godheid van Christus loochenen.

<sup>427</sup> Κακῶν εἰσηγηταί: zie voor deze uitdrukking ook Thucydides, 8.48 (Liddell-Scott).

<sup>428</sup> PG 27, 97 C 13-15: 'Ὁ Μωσέως νόμος, φησὶ, κόλασιν ἐποίει· ὁ δὲ τοῦ Χριστοῦ φόβος ἀγνός ἐστιν· ὡς υἱὸς γὰρ φοβεῖσθαι Πατέρα παρεσκεύαζε.

<sup>429</sup> PG 23, 145 D 1-9.

een christologische verklaring: deze rechtvaardigen zijn ‘zij die rechtvaardig zijn door Christus verschijning’.

*Psalm 17*: Het opschrift ‘Met het oog op het einde, over de knecht des Heeren’ is voldoende om de Psalm te benaderen als profetie van Christus. Daarbij is in vs. 10 sprake van de neerdaling van de Heere, wat Athanasius betreft op de komst van Christus, en in vs. 11 van Zijn verheffing op de Cherubim, wat wijst op Zijn hemelvaart. Tevens kan met ‘Gods weg’ (vs. 31) en ‘Gods rechterhand’ (vs. 36) geen ander dan Christus bedoeld zijn. Zo is de Psalm een gebed van vertrouwen op Christus met daarin de beschrijving van de wonderen die Christus heeft verricht. Vanuit deze vaststelling worden de zeer vele symbool-woorden in deze Psalm verklaard naar hun overeenkomst met een bepaald onderdeel van de *oikonomia*. ‘De aarde die wankelt’ (vs. 8a) is vervuld toen ieder land na Christus’ komst vervuld raakte van Zijn gerucht; ‘grondvesten der bergen die beven’ (vs. 8b) wijst op de boze machten die in opstand kwamen tegen Christus, terwijl ‘grondvesten’ betrekking heeft op de verborgen gedachten van de demonen: ook al laten ze het van buiten nog niet merken, toch zijn ze in hun wezen bevreesd geworden. ‘Duisternis die Hem verbergt’ (vs. 12a) profeteert het geheime en verborgen verblijf van de Verlosser onder de mensen; ‘donkere wateren in de wolken’ (vs. 12b) zijn de profeten, want wat zij van Christus hebben gezegd was donker’;<sup>430</sup> ‘hagel’ (vs. 13b) duidt op Christus’ straffende machten waarmee Hij de volken uit de knechtschap der demonen heeft bevrijd; ‘gesteld worden op een hoogte (vs. 34)’ geeft aan hoe Christus ons leert bedenken de dingen van boven’;<sup>431</sup> ‘armen met ijzeren bogen toegerust’ (vs. 35) is uitdrukking voor de mannelijke krachten der ziel.<sup>432</sup> Opmerkelijk is hoe Athanasius bij vs. 16 (‘waterbronnen die verschenen en grondslagen der aarde die openbaar kwamen’) vier mogelijke uitleggingen geeft: het Evangelie, de profeten en Mozes, de apostelen, en de Doop. Alle vier zijn mogelijk, omdat het beeld van vs. 16 bij al deze onderdelen van de *oikonomia* van toepassing is. Origenes denkt bij de waterbronnen aan God (vanuit Jer. 2,13), terwijl de grondslagen der aarde verwijzen naar ‘de heilige Drieheid die de schepselen regeert’. Tegelijk geeft hij als tweede mogelijkheid voor ‘de grondslagen’ de apostelen op wie allen die naar Christus leven gebouwd worden.<sup>433</sup> Eusebius denkt bij de grondslagen der aarde eerst aan de wijze krachten waarmee God eens de wereld grondvestte. Vervolgens geeft hij aan, dat de aarde een symbool-woord kan zijn voor de Kerk, en dan wordt met de grondslag op Christus geduid (Matth. 16,18) en op de profeten en apostelen (Ef. 2,20) die immers de grondslag van de Kerk vormen.<sup>434</sup> Athanasius wijkt hier af van Origenes en Eusebius door enerzijds de schepping geheel weg te laten en daarentegen een viervoudige mogelijkheid naar voren te brengen, namelijk elk onderdeel uit de *oikonomia* dat in zekere zin een grondslag voor de Kerk is: de profeten en Mozes zijn

<sup>430</sup> In vs. 13a verklaart Athanasius ‘Voor Zijn glans in Zijn aangezicht zijn de wolken voorbij gegaan’ als: ‘Het licht van Christus’ komst heeft de profetieën duidelijk gemaakt’.

<sup>431</sup> PG 27, 117 B 12-13: Τουτέστι τὰ ἄνω διδάσκει φρονεῖν. Zie voor dit gebruik van ἄνω ook *Con. Gen.* 2 (Thomson, 6.24); *De Incarn.* 14 (Thomson, 168.34).

<sup>432</sup> Voor een voorbeeld van wat Athanasius bedoeld met Τὰς δυνάμεις τῆς ψυχῆς ἀνδρικός zie *Ep. ad Drac.* 3: Εἰ μὲν οὖν τὸν καιρὸν ἐφοβήθης, καὶ καταπτήξας τοῦτο ἐποίησας, οὐκ ἀνδρικὸν τὸ φρόνημα: ἔδει γὰρ τὸν κατὰ Χριστὸν ζῆλον ἐν τοῖς τοιοῦτοις ἐπιδείκνυσθαι.

<sup>433</sup> PG 12, 1229 B 8-12 en D 1-3.

<sup>434</sup> PG 23, 173 C 13-D 12.

het in heilshistorische zin; het Evangelie, de apostelen en de Doop zijn het in heilsbemiddelende zin.

*Psalm 35*: Het opschrift ‘van de Knecht des Heeren’ is voldoende de Psalm te verklaren met het oog op Christus. Tevens verwijzen de symbool-woorden ‘bron des levens’ en ‘licht’ (vs. 10) naar Christus.

Origenes en Eusebius geven eenvoudig aan dat ‘licht’ wijst op ‘Christus als het licht der wereld’.<sup>435</sup> Athanasius spreekt echter over Christus als ‘Licht uit Licht’ (φῶς ἐκ φωτός) en brengt daarmee een uitdrukking uit de geloofsbelijdenis van Nicea naar voren. We merken daarbij op dat dit christologisch verklaarde Ps. 35,10 mede de formulering van φῶς ἐκ φωτός in het Nicaenum heeft bepaald! Naast Ps.35,10 waren hiertoe ook van belang passages als Wijsheid van Salomo 7,25vv (‘De Wijsheid als de allerzuiverste stroom van heerlijkheid van de Almachtige, een glans van het eeuwige Licht, een vlekkeloze spiegel van Gods werking en beeld van Zijn goedheid’), Joh. 1,4 + 9 (‘In het Woord was leven, en het leven was het licht der mensen’), en Joh.8,12 (‘Ik ben het Licht der wereld; wie Mij navolgt zal het licht des levens hebben’).<sup>436</sup>

Vanuit deze vaststelling van de Psalm als profetie van Christus moeten de goddeloze vijanden van vs. 1-5 betrekking hebben op de Joden die zich tegen Christus verzetten,<sup>437</sup> terwijl vs. 6-13 de heerlijkheid van Christus aangeven. In vs. 7 wordt gesteld, dat de Heere ‘mens en vee’ zal redden. Terwijl Eusebius een algemene verklaring geeft (‘mensen die het waardig zijn en mensen die zondig leven’), brengt Athanasius opnieuw het onderscheid Israël en de volkeren naar voren: ‘de mens’ betekent de Israëlieten, ‘die in de Wet onderricht zijn en het betere denken’, terwijl ‘het vee’ als het onverstandiger deel, op de heidenen betrekking heeft. Athanasius verwijst voor zijn uitleg naar Rom. 11,32-33. Daar spreekt Paulus over ‘de beide volkeren (Joden en heidenen)’: ‘God heeft hen allen onder de ongehoorzaamheid besloten, opdat Hij hun allen barmhartig zou zijn’. Athanasius verklaart dat David over de redding van die twee volken wilde profeteren en daartoe dit beeld van ‘mens en vee’ uitkoos.

*Psalm 52*: Vanwege de overeenkomst met Psalm 13 verwijst Athanasius voor de uitleg naar die Psalm.

*Psalm 67*: De apostel Paulus heeft vs. 19 (‘Gij zijt opgevaren in de hoogte; Gij hebt de gevangenis meegevoerd, enz.) toegepast op Christus (Ef. 4,8). Daarmee is door Paulus aangegeven, dat in vs. 19 met de aanspraak ‘God’ en ‘Heere’ Christus bedoeld is. Athanasius breidt die Paulinische aanwijzing uit over de gehele Psalm. Zij

<sup>435</sup> PG 12. 1316 B 8-10 en PG 23, 321 B 11-14. Voor de toepassing van dit vers op Christus door Origenes, zie *De Princ.* I.1, 2 (Görgemanns-Karpp, 100): ‘Tale est ergo quod dicitur: In lumine tuo videbimus lumen, hoc est, in verbo tuo et sapientia tua, qui est filius tuus, in ipso te videbimus patrem’. Hierbij moet wel opgemerkt worden dat Origenes de tekst niet zozeer gebruikt om de gelijkheid van de Zoon met de Vader naar voren te brengen, maar de positie van de Zoon als middel om de Vader te leren kennen.

<sup>436</sup> R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, Darmstadt 1996, 232-3.

<sup>437</sup> Bij vs. 4: ‘Onrecht verwijst naar de mishandelingen die zij Christus toevoegden, bedrog echter naar het feit dat zij goede woorden tegen hem spraken terwijl ze Hem in hun net wilden vangen’.

is op deze wijze in haar geheel een gebed en loflied op Christus die, God zijnde, mensgeworden is en voor ons wonderlijke daden van heil heeft gedaan. Zo komt in de Psalm de overwinning over de demonen ter sprake, Christus' sterven en opstanding, de verkiezing van de apostelen, de zending van de Heilige Geest, en de roeping van de heidenen. 'Laat God opstaan en Zijn vijanden verstrooid worden' (vs. 2) is een gebed tot de Zoon om te komen en de mensen uit de tirannie der demonen te bevrijden. 'Bereid de weg voor Hem die gaat naar het westen' (vs. 5) geeft Christus' nederdaling ter helle aan (τῷ μέχρῃς ὄδου πεποιημένῳ τὴν κάθοδον).

Bij deze uitleg van 'naar het westen' als 'de nederdaling ter helle' moet bedacht worden dat in het oude Egypte het dodenrijk o.a. werd gelocaliseerd in het westen als plaats waar de zon onderging.<sup>438</sup> Origenes ziet vs. 5 juist betrekking hebben op de hemelvaart, terwijl Eusebius een verklaring geeft met het oog op Christus' menswording in het sterfelijke leven of het sterven zelf.<sup>439</sup> Bij vs. 7c ('Ook die welke pijn toegebracht hebben aan hen die in de graven wonen') komt overigens de nederdaling ter helle terug. Athanasius verbindt 'zij die pijn toegebracht hebben aan hen die wonen in de graven' met de geesten in de onderwereld die eens ongehoorzaam waren geweest en tot wie Christus zich in Zijn nederdaling begaf om hen te prediken, terwijl zij in die onderwereld door de demonen werden gepijnigd. Athanasius gebruikt hier de bewoording uit I Petr. 3,19.

Als in vs. 6 vermeld wordt, dat 'God in Zijn heilige plaats is', wijst dat op de hemelvaart van Christus. Als reden geeft Athanasius aan, dat de hemel immers Christus' eigen woonplaats is. Athanasius maakt hierbij de kanttekening, dat Christus naar de natuur van Zijn Godheid nooit ver van de hemel was.<sup>440</sup> Verderop betreft Athanasius opnieuw de Godheid van Christus bij de uitleg: 'De gang van Mijn God, mijn koning, die in het heiligdom is' (vs. 25b): 'Zie, hoe duidelijk hij zegt, dat Hij die de gangen (τὰς πόρειας) van het heilsplan heeft volbracht, zijn God en Koning is'.<sup>441</sup> Deze accenten ontbreken bij Eusebius. Vervolgens betekent 'God laat de eenzamen in een huis wonen' (vs. 7), dat Christus ook allen die hun leven aan Hem wijden<sup>442</sup> zal doen wonen in Zijn hemelse woning. Eusebius geeft hier een toepassing niet op de hemel, maar op de Kerk.<sup>443</sup> Als vs. 8 ('God, als U ging voor het aangezicht van Uw volk, als U doortrok door de woestijn') terugwijst naar Israëls historie, neemt Athanasius dat in zijn directe betekenis, maar beziet dan die verwijzing in een Psalm over de *oikonomia* als bevestiging van de éénheid Gods in O.T. en N.T.: 'Het is een belijdenis, dat Hij die tot in de onderwereld afdaalde, dezelfde is Die eens Israël door Mozes uit Egypte voerde. Vervolgens kan vs. 12 ('De Heere zal het Woord aan hen geven die de goede boodschap verkondigen, met grote macht') op geen ander onderdeel van het heilsplan wijzen dan op de uitzending der

<sup>438</sup> J. Zandee, 'Dodenrijk', *Christelijke Encyclopedie*, II, 2<sup>de</sup> druk.

<sup>439</sup> PG 12, 1505 C 6-10 en PG 23, 688 A1-6.

<sup>440</sup> PG 27, 293 C 6-7: εἰ καὶ τὰ μάλιστα οὐδέποτε ἀφειστήκει αὐτῶν (namelijk: τῶν οὐρανῶν) τῆς θεότητος φύσει.

<sup>441</sup> PG 27, 300 D 2-3.

<sup>442</sup> 'Eenzamen' (μονοτρόπος) komt in de LXX alleen hier voor en Athanasius verklaart het woord naar zijn samenstelling als 'één' en 'manier van doen' en komt dan tot de omschrijving: 'zij die Hem alleen hun leven wijden, en hun leven verre houden van iedere dubbelhartigheid en wereldse begeerte' (PG 27, 293 C 9-11: τοὺς αὐτῷ καὶ μόνῳ ἀναθέντας τὴν ἰδίαν ζωὴν, καὶ πάσης διχοψυχίας καὶ κοσμηκῆς ἐπιθυμίας αὐτὴν ἀλλοτριώσαντας).

<sup>443</sup> PG 23, 689 D 1.

apostelen. In verbondenheid met dat vers meent Athanasius, dat vs. 14 ('Wanneer gij rust temidden van de erfdelen, zullen de vleugels van de duif verzilverd zijn en haar rug van gegraveerd goud') een oproep is tot die apostelen. Door een profetische uitdrukking krijgen ze te horen, dat wanneer de erfdelen (= de gelovigen uit de twee volkeren) hen opnemen, dan worden aan hen vleugels van een duif gegeven, die op de rug van goud is (= de Heilige Geest). Athanasius geeft als verklaring: 'Hij zegt, dat de rug van de duif van goud is, omdat de Heilige Geest de gezindheid van hen die Hem opnemen, kostbaar en wijs maakt'. Eusebius gaat in zijn verklaring een heel andere kant uit. Voor hem verwijzen 'de erfdelen' naar het Oude en het Nieuwe Testament. Hij meent, dat in dit vers de Kerk wordt aangesproken die O.T. en N.T. als erfenis heeft.<sup>444</sup> Athanasius oordeelt dat hier de apostelen worden aangesproken en kan dan niet anders dan de erfdelen zien als de kerk die bestaat uit de tweede delen van de gelovigen uit de Joden en uit de heidenen. Na de apostelen en de Heilige Geest verwijst 'de berg Gods, een rijke berg' (vs. 16) naar de Kerk. De Kerk wordt rijk genoemd, omdat zij de zielen van haar leden welgevoed en glanzend maakt. In vs. 17 ('Waarom meent u, dat de bergen vol melk zijn') wordt het beeld van de Kerk verder uitgewerkt. 'Vol melk', dat is vol van melk van eenvoudig onderwijs, zoals er staat: 'Ik gaf u melk te drinken, geen vaste spijs' (I Kor. 3,2). Hij berispt hen die menen, dat de Kerken der ketters<sup>445</sup> vol melk zijn. Want er is in hen niets, wat voor de geestelijke toestand<sup>446</sup> een voeding kan zijn. Vs. 17 wil dan ook zeggen dat er buiten de Kerk geen andere bergen vol melk zijn, en dat het deze berg alleen het is, 'waarop het God behaagt heeft te wonen' (vs. 17b). Dat God in de Kerk woont blijkt duidelijk uit de woorden: 'Hier zal Ik wonen, omdat Ik haar verkoren heb' (Ps. 131,14). Het meestal op de hemelvaart betrokken vs. 19 ('Gij zijt opgevaren in de hoogte') past Athanasius toe op de 'verhoging aan het kruis. Hij ondersteunt zijn uitleg met de woorden van Christus uit het Evangelie: 'Wanneer Ik verhoogd zal zijn van de aarde, zal Ik allen tot Mij trekken'.<sup>447</sup> Het noemen van Basan (vs. 23a: 'De Heere spreekt: Uit Basan zal Ik ze halen') is reden om aan de toekomstige bekering der Israëlieten te denken. Basan betekent verbittering. Dus de profeet bedoelt: Uit het huis van degene die verbitterd is, dat is Israël, zal Ik tot Mij brengen. Deze uitleg met het oog op de bekering van Israël als onderdeel van de *oikonomia* is bij Eusebius geheel afwezig.<sup>448</sup> Het beeld van een optocht van 'oversten temidden van paukenslaande maagden' (vs. 26) doet weer denken aan de apostelen. Zij zijn immers de oversten over de ganse aarde'.<sup>449</sup> De maagden zijn de door de Heilige Geest gesterkte zielen der gelovigen die met de klank der prediking de aarde onder de hemel vervullen. De apostelen lopen in hun midden, omdat zij de eersten waren in de verering van Christus. Vervolgens gaat de Psalm in vs. 28 enkele stammen van Israël opsommen. Gezien het voorgaande meent Athanasius, dat de profeet hiermee wil aangeven uit welke stammen de apostelen gekozen worden. Uit de stam van Benjamin is Paulus. En uit de stammen van Zebulon en Nafthali waren Petrus,

<sup>444</sup> PG 23, 697 D 9-700 A 4.

<sup>445</sup> τὰς τῶν ἀίρετικῶν ἐκκλησίας.

<sup>446</sup> εἰς ἕξι πνευματικῆν.

<sup>447</sup> Joh. 12,32.

<sup>448</sup> Zie hierover ook Vian, 'De Psalmorum titulis', 97.

<sup>449</sup> Ps. 44,17.



Andreas, Jakobus en Johannes, zoals het Evangelie laat zien.<sup>450</sup> In vs. 29 ('Gebied, o God, Uw kracht') verwijst 'de kracht Gods' natuurlijk naar de Zoon, die heet: 'Christus, de kracht Gods en de Wijsheid Gods'. In vs. 32 worden Egypte en Ethiopië apart genoemd als volken die zullen komen, en wel tot de prediking. Athanasius meent, dat Egypte wordt genoemd als land met de meest vooraanstaande afgodendienaars en vijanden van de Wet van Israël, terwijl Ethiopië de einden der aarde aangeeft. Als voorbeeld van de komst van Ethiopië verwijst Athanasius naar de Ethiopische hoveling uit Hand. 8. 'Zingt de Heere, die boven de hemel der hemelen opvaart tegen het oosten' (vs. 34) verwijst naar Christus' hemelvaart. De woorden 'tegen het oosten' staan er bij vergelijking. Zoals namelijk de zon van de ondergang tot de opgang omhoog stijgt, zo verhief zich de Heere als uit de windsels van de onderwereld tot in de hemel der hemelen. Na de hemelvaart geeft vs. 34b ('Zie, Hij zal Zijn stem de stem der kracht geven') de wederkomst aan. Eusebius verklaart 'de stem met macht' evenzeer op Christus, maar dan op hetgeen Zijn stem uitwerkte toen hij op aarde was. Het laatste oordeel laat hij juist geheel liggen.<sup>451</sup> Dan zal Christus met een stem der kracht alle doden opwekken, die op Zijn bevel zullen opstaan. Na de wederkomst volgt het eeuwige leven: 'Zijn heerlijkheid over Israël, en Zijn macht in de wolken; wonderlijk is God in Zijn heiligen; de God Israëls zal Zijn volk sterkte en kracht geven. Geprezen zij God' (vs. 35-36). Hier ziet Athanasius profetisch de verschillende erbewijzen genoemd die aan de heiligen in het eschaton worden geschonken, alsook de verschillende rangorden der heiligen.<sup>452</sup> De rangorden geeft hij aan door: Israël, de wolken, de heiligen, het volk. De erbewijzen daaraan evenredig door: de heerlijkheid, de macht, de wonderen, de kracht. Athanasius ontvouwt verder niet hoe hij deze rangorde in de hemel ziet. Eusebius legt de tekst ook uit als een rangorde, maar dan niet gericht op de hemel. Het eerste deel ziet hij gericht op de apostelen en evangelisten, het tweede op de profeten, het derde op hen uit de heidenen die tot heiligheid komen.<sup>453</sup> Origenes spreekt in zijn uitleg bij deze tekst ook niet over de rangorden in de hemels heerlijkheid, maar hij kent deze rangorde wel, zie bijv. zijn uitleg op Numeri.<sup>454</sup>

*Psalm 91*: Het opschrift van de Psalm luidt: 'Op de dag van de Sabbat'. Athanasius verklaart de sabbat als de toekomstige erfenis, waardoor op de tegenwoordige moeite/inspanning de rust zal volgen.<sup>455</sup> Uit deze verklaring blijkt, dat Athanasius ook voor de uitleg van de opschriften het thema van de Psalm doorslaggevend laat zijn. Bij Ps. 50 werd de Sabbat uitgelegd als de rust van de vergeving, omdat de Psalm daar handelt over de zondebelijdenis en de vergeving daarop volgend. Hier is in de Psalm aan de orde het bereiken van de overwinning over de vijanden (vs. 12),

<sup>450</sup> De verwijzing bij dit vers naar de apostelen is, zij het minder uitgewerkt, ook te vinden bij Origenes (PG 12, 1509 C 3-4) en bij Eusebius (PG 23, 712 B 2-713 A 4).

<sup>451</sup> PG 23, 720 B 1-D 1.

<sup>452</sup> αἱ τιμαὶ ἐν τῶν τάγματά.

<sup>453</sup> PG 23, 720 D 5-721 C 2.

<sup>454</sup> *Homélies sur les Nombres*, SC 415, ed. L. Doutreleau, Parijs 1996, 86-89.

<sup>455</sup> Τοῦς πόνους: πόνος is een bij Athanasius vaker voorkomend woord om de inzet en inspanning van het geloof aan te duiden. Het komt voor bij de gelovigen in het algemeen: *De Incarn.* 52 (Thomson, 264. 26-28), maar in het bijzonder wel bij de monniken: *De Vita Ant.* 5 (PG 26, 848 A 7 en C 3); 7 (853 A 9), enz. In *De Vita Ant.* 7 wordt ook duidelijk wat tot deze inspanningen behoort: 's nachts waken, regelmatig vasten en matig eten (geen vlees en wijn), op harde grond slapen, zich niet met olie zalven.

en het altijd blijven in het huis Gods (vs. 14): dan moet het hier betrekking hebben op de definitieve rust in de eeuwigheid. Als de Psalm begint met de aansporing om God dag en nacht te loven om Zijn werken (vs. 1-2), dan gaat het om hetgeen de Eniggeborene heeft gedaan, en dat is bovenal dat Hij ons de opstanding heeft verschaft. ‘Het tiensnarig Psalterium’ (vs. 4) wijst ook hier op het lichaam, omdat het vijf zintuigen heeft en vijf werkzaamheden, waarbij iedere afzonderlijke werkzaamheid door ieder afzonderlijk zintuig wordt verricht.<sup>456</sup> ‘De vijanden’ (vs. 11-12) zijn de demonen die tegen de ziel strijden. Dat de rechtvaardige zal bloeien in ‘Gods voorhoven’ (vs. 14) wijst op de hemelse woningen. Origenes heeft hier alleen de Kerk, Eusebius heeft de Kerk en de hemel, Athanasius alleen de hemel.<sup>457</sup> Het slot van de Psalm (vs. 16: ‘Want de Heere is recht’) is het lied, dat de rechtvaardigen in de hemelse woningen zullen aanheffen: de Heere is recht als Hij de onrechtvaardigen en goddelozen als gras heeft laten verdorren (vs. 8) en de rechtvaardigen en godvruchtigen als ceders en palmen in de hemelse woningen heeft geplant (vs. 13).

#### 4. Psalmen voor het gebed, het christelijke leven en de boetvaardigheid

*Psalm 4:* In vs. 1-5 beschrijft David zijn strijd met (niet nader genoemde) vijanden waarin God hem de overwinning schonk. Athanasius verklaart dit gedeelte letterlijk. Hij brengt wel een ascetische ‘kleur’ als hij bij vs. 6 (‘Offert een offer der gerechtigheid’) zegt: ‘David leert ons hier dat we de overwinning behalen als wij rechtvaardig handelen en dit als een offer aan God wijden’. Hier is het ascetische leven, aan God gewijd, middel tot overwinning van de demonen. In vs. 7 (‘Het licht van Uw aangezicht is over ons opgegaan’) begint een profetie aangaande Christus:, want het aangezicht van God is voor Athanasius altijd een verwijzing naar de Zoon.<sup>458</sup> ‘Christus is het licht der wereld, die ons het waarachtig goede heeft onderwezen’. Tegenover het waarachtig goede dat Christus brengt plaatst dan de verklaring van vs. 8 (‘Zij zijn vervuld van hun tarwe, wijn en olie’) de zondaren die in de opbrengsten der aarde welvarend zijn en menen zo het waarachtig goede te hebben.<sup>459</sup>

Dezelfde tegenstelling is te vinden in *Con.Gen.* 4 waar Athanasius de zondeval beschrijft: ‘De ziel liet los de beschouwing van de geestelijke dingen, misbruikte de afzonderlijke werkingen van het lichaam, en ging op in de beschouwing van het lichaam. Zij beschouwde het genot als het goede in zichzelf te zijn, en misbruikte in zelfmisleiding hiervoor de naam van het goede, en meende dat het genot zelf het waarlijk goede was’. Ook hier vinden we dus de tegenstelling van het waarlijk (geestelijk) goede tegenover het aardse waarvan de zondaren menen dat het waarlijk goede is.

*Psalm 6:* Deze boetepsalm legt Athanasius uit in haar direkte betekenis, maar doet dat wel met woorden die doen denken aan de christelijke boetepraktijk: ‘Hij zingt de Psalm nadat hij een lange tijd in de boetvaardigheid heeft geleefd die hij vanwege

<sup>456</sup> Zie ook Ps. 32, 2; 143, 9.

<sup>457</sup> PG 12, 1553 A 1-5 en PG 23, 1181 A 13-B 13).

<sup>458</sup> Zie bij Ps. 41,3: Πρόσωπον τοῦ Θεοῦ ὁ Λόγος (PG 27, 201 A 10).

<sup>459</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 5: Ἐν τούτοις εὐθηνούοντες οἱ περὶ τὴν γῆν ἐπιτοημένοι, ἐνόμισαν τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἔχειν.

de zonde op zich heeft genomen' (*hyp.*).<sup>460</sup> Het opschrift 'met het oog op de octaaf' (ὕπερ τῆς ὀγδόης) wijst op de dag van Christus' opstanding. Athanasius verbindt het hebben van boetvaardigheid enerzijds en de opstanding van Christus anderzijds door aan te geven dat wij de vruchten van onze boetvaardigheid oogsten op de opstandingsdag van Christus. Door deze tweeslag lijkt de Psalm vooral gericht te worden op de voorbereidingstijd voorafgaand aan de viering van Pasen waarvoor Athanasius zijn *Paasbrieven* heeft geschreven. Tot deze voorbereidingstijd behoorde immers ook de boetvaardigheid vanwege de zonden.<sup>461</sup> Bij vs. 8 ('Mijn oog is van verdriet onrustig') brengt Athanasius een verschil tussen geest en ziel naar voren als hij 'oog' opvat als symbool-woord voor de geest, omdat de geest het oog is van de ziel. De geest is de faculteit waarmee de ziel denkt, overlegt, concludeert en boven het zichtbare uit tot God kan naderen.

Athanasius geeft ook elders in zijn werken geen preciese uitleg van de verhouding tussen geest en ziel, maar gewoonlijk benadert hij de geest als het deel van de ziel dat nadenkt en besluiten neemt. In *Contra Gentes* 26 bespreekt Athanasius de tegenstrijdigheid van de Grieken, dat ze als goden vereren wezens die zonden begaan welke door mensen met afschuw worden afgewezen. Dan concludeert hij: 'Want indien zij met de geest van hun ziel (τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς τὸν νοῦν) rekening hadden gehouden, zouden ze niet allen in deze dwalingen zijn vervallen, of de ware God, de Vader van Jezus Christus hebben afgewezen'.<sup>462</sup> En in *Con.Gen.* 31 schrijft hij: 'Het oog kan alleen zien, de oren horen, de mond proeven, de neus ruiken, en de handen voelen; maar wat gezien of gehoord moet worden, en wat iemand moet ruiken of voelen, dat is niet langer voor de zintuigen, maar voor de ziel en haar geest (τῆς ψυχῆς καὶ τοῦταύτης νοῦ) om vast te stellen.<sup>463</sup> Ook voor de terugkeer naar God is de geest van de ziel het middel (*Con.Gen.* 34): 'Of waarom, precies zoals zij zich afkeerden van God, kunnen ze zo niet wederom de toevlucht nemen bij Hem? Want zij kunnen, precies zoals zij in hun inzicht zich van God afkeerden en de niet zijnde dingen tot goden vormden, zo in de geest van hun ziel opwaarts gaan (ἀναβῆναι τῷ νοῦ τῆς ψυχῆς), en wederom terugkeren tot God'.<sup>464</sup> In zijn *Epistula ad Marcellinum* 27 brengt Athanasius naar voren dat er in de ziel drie bewegingen zijn: het kennen (τὸ λογίζεσθαι), het begeren (τὸ ἐπιθυμεῖν) en de toorn (τὸ θυμοειδές).<sup>465</sup> Met het λογίζεσθαι bedoelt hij waarschijnlijk hetzelfde als in *Con.Gen.* en *EP* met de νοῦς van de ψυχή.

*Psalm 7*: Het historisch opschrift ('een Psalm van David, die hij tot de Heere zong wegens de woorden van Kusch, een zoon van Jemini') gebruikt Athanasius niet

<sup>460</sup> PG 27, 76 D 4-5: Ἴδου δὲ τὸν ψαλμὸν ὡς μακρὸν χρόνον ἔχων ἐν τῇ μετανοίᾳ, ἣν ὑπερ ἁμαρτίας προσέφερεν. Zie voor boetvaardigheid (μετάνοια) *De Incarn.* 7 (Thomson, 150.1); *Or.c.Ar.* I.37 (PG 26, 89 B 3-7); III.25 (PG 26, 376 C 3-6); *Ep.ad Rufinianus* (PG 26, 1180 C 1-3). De uitleg van Ps. 6 geeft de indruk, dat Athanasius hier denkt aan de boetedoening vanwege ernstige zonden en niet het berouw dat passend is voor zonden die een christen dagelijks te belijden heeft. Zie over de boetepraktijk J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 198-200, 216-219, en vooral 436-440.

<sup>461</sup> Zie D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford 1995, 197.

<sup>462</sup> Thomson, 70.24.

<sup>463</sup> Thomson, 84.20-21.

<sup>464</sup> Thomson, 92.14.

<sup>465</sup> PG 27, 40 A 10-11. Meijering, *Orthodoxy and Platonism*, noemt het waarschijnlijk dat Athanasius' denkwijze hierover het inzicht van Plato over de driedeling van de ziel veronderstelt. Tegelijk geeft hij aan dat het bij Athanasius niet gaat om onderscheiden delen van de ziel, maar verschillende functies van de ene ziel, waarbij de νοῦς de functie van de ziel is om God te kennen (22).

typologisch, maar alleen om de historische setting aan te geven waarbinnen David de Psalm schrijft om God te danken voor de redding. De vijanden zijn zowel zichtbare vijanden (vs. 2), als ook geestelijk vijanden (het symbool-woord 'leeuwen', vs. 3), waarbij de duivel het middelpunt vormt ('vijand van mijn ziel', vs. 5). Maar dan vangt David in vs. 7 aan met een profetie aangaande Christus: 'Sta op, Heere mijn God, volgens het voorschrift, dat U hebt geboden (vs. 7)'.<sup>466</sup> Hier verkondigt David de verschijning (τῆς θεοφανείας) van de Verlosser.<sup>467</sup> Ook vs. 8b ('Keer dan wegens haar weder in de hoogte. De Heere zal de volken oordelen') heeft betrekking op Christus: 'òf op het kostbare kruis waaraan Hij onze zonden heeft verhoogd, òf op Zijn terugkeer naar de hemel om voor het Aangezicht van de Vader voor ons te verschijnen'. Bij dit vers verwijst Origenes uitsluitend naar de hemelvaart,<sup>468</sup> terwijl Eusebius alle nadruk legt op het eindgericht voor de rechterstoel van Christus.<sup>469</sup> Het is duidelijk, dat bewegingen als 'opstaan' en zich verhogen', zo die aan God worden toegeschreven, voor Athanasius aanleiding zijn om een profetische duiding op Christus te ontwaren. Zulke werkwoorden fungeren als symbool-werkwoorden, waarmee David 'de heilsbewegingen' van de komende Verlosser profetisch voorzegt. Deze vaststelling bepaalt de verdere verklaring. Bijvoorbeeld: 'De vergadering der volkeren zal U omgeven' (vs. 8a) moet dan het geloof van de Kerk in Hem aanduiden'. De verklaring eindigt bij vs. 16 ('Een groeve heeft hij geopend en uitgegraven; en hij is gevallen in de kuil die hij gemaakt heeft') met de overwinning van Christus: 'Want omdat hij (= de duivel) voor Christus de Verlosser de dood bereid had, zal hij zelf aan de dood worden overgegeven'.

*Psalm 10*: Het thema van de Psalm is tweevoudig: vijanden die opdringen en God die als Rechter alles ziet en oordeelt. Dat het gaat om geestelijke vijanden, ja om de duivel zelf, maakt Athanasius op uit vs. 3: 'Want wat U tot stand hebt gebracht, verstoren zij'. Dat heeft betrekking op de duivel die de mens tot vergankelijkheid heeft gebracht, terwijl de mens voor de onverderfelijke bereid was.

De tegenstelling tussen ἀφθαρσία (de onvergankelijkheid waarvoor de mens geschapen was) en φθορά (de vergankelijkheid waarin hij terecht is gekomen) is ook veelvuldig te vinden in *De Incarn.* 3; 4 en 7.<sup>470</sup> Er is daarbij wel een verschil op te merken: terwijl Athanasius in *De Incarn.* meestal benadrukt dat de mens door zijn afkeer van God uit de onvergankelijkheid in de vergankelijkheid terecht kwam, komt hier in de *EP* de rol van de boze meer naar voren. Toch is ook in *De Incarn.* het werk van de boze hierin niet afwezig: 'Maar de mensen, zich afkerend van de eeuwige dingen en door de raad van de duivel (καὶ συμβουλία τοῦ διαβόλου) zich wendend tot de vergankelijke dingen, werden zichzelf de oorzaak van de vergankelijkheid in de dood (τῆς ἐν τῷ θανάτῳ φθοράς).<sup>471</sup>

Athanasius plaatst hiermee de Psalm in het kader van de strijd van de christen tegen de duivel en de demonen. Origenes heeft dezelfde lijn, maar mist Athanasius' ver-

<sup>466</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 8, geeft als aanvulling op de uitleg van 'volgens het voorschrift, dat U bevolen hebt (vs. 7)': "Ἀνωθεν γὰρ διὰ τῶν πατριαρχῶν ταύτην ἡμῖν τὴν σωτηρίαν ὑπέσχετο.

<sup>467</sup> PG 27, 80 A 15-B 1.

<sup>468</sup> PG 12, 1180 D 6-8.

<sup>469</sup> PG 23, 124D 3-12.

<sup>470</sup> Thomson, 140.29-33; 142.12-19; 150.19.

<sup>471</sup> *De Incarn.* 5 (Thomson 144.2-4).

wijzing naar het werk van de duivel rondom de zondeval, terwijl Eusebius de vijanden verklaart als vijandige mensen.<sup>472</sup> De Psalm spreekt naast de vijanden ook over God ‘wiens ogen op de armen zien en wiens oogleden de mensenkinderen doorzoeken’ (vs. 5). De Psalmist bedoelt met het eerste Gods weldoend opzicht (τὴν εὐεργετικὴν ἐπισκοπὴν) en met het tweede Zijn oordelende voorzienigheid (τὴν κριτικὴν αὐτοῦ πρόνοιαν).<sup>473</sup>

Athanasius gebruikt πρόνοιαν meestal minder in verbinding met Gods rechterlijk werk jegens de wereld, en meer voor Gods onderhoudend en zorgend werk jegens de wereld middels de Logos. Zie *Con.Gen.* 40: ‘Hij is de eigen en unieke Logos van de goede Vader, Die het al door Zijn voorzienigheid heeft geordend en verlicht (ὁς τότε τὸ πᾶν διεκόσμησε καὶ φωτίζει τῇ ἑαυτοῦ προνοίᾳ).<sup>474</sup> Zie op dezelfde wijze *Con.Gen.* 2; 46; *De Incarn.* 1; 14; *Or.c.Ar.* II.25; II.32; III.36.<sup>475</sup> Athanasius’ uitleg van πρόνοιαν in deze Psalm is te verklaren vanuit Eusebius, die hij hier ook in de verwoording tamelijk nauwkeurig volgt.<sup>476</sup> Origenes is wel bron voor de inhoud van beider uitleg, niet voor de verwoording.

Athanasius geeft zo als spits van de Psalm dat duivel en demonen de mens wel tot de sterfelijkheid hebben gebracht, maar dat God de uiteindelijke rechter is die beslist waar ieder mens terecht komt: Hij zal de rechtvaardigen het goede te schenken, de goddelozen eeuwige straffen.

*Psalm 12*: De Psalm is een klaagzang van de dichter, dat God hem verlaten heeft. Terwijl Eusebius (en Athanasius) daarbij ‘de Godverlatenheid’ bespreken als Gods reactie op de zonde van de mens, verwijst Origenes als tweede mogelijkheid naar de algemeen menselijke ongeschiktheid om Gods aangezicht te kunnen zien. Origenes geeft aan, dat zelfs Mozes Gods aangezicht niet zien kon, omdat hij mens was, terwijl de engelen altijd het aangezicht Gods zien. Wat betreft de typering van de Psalm zien we een onderscheid optreden tussen Origenes en Eusebius enerzijds en Athanasius anderzijds. Eerstgenoemden verklaren deze Psalm als een onderwijzing, waarin de dichter aangeeft hoe God een zondig leven straft, terwijl Hij een rechtvaardig leven verhoort op het gebed geeft, dus als een ‘onderwijs in de twee wegen’.<sup>477</sup> Athanasius echter verklaart de Psalm als Davids omschrijving van de ene weg van boetvaardigheid (μετάνοια): beginnend bij de lange tijd van het berouw (vs. 1); vervolgens de angst om in de zonde te sterven terwijl het berouw nog niet voltooid is (vs. 2); daarna de dreiging van de boze (vs. 3) en het gebed om inzicht in Gods heil (vs. 4);<sup>478</sup> uitlopend op het vertrouwen dat God vergeving zal schenken door het heil (=Christus) dat God aan alle mensen heeft geschonken (vs. 6). De Psalm krijgt zo een plaats in de christelijke boetvaardigheid en is een ‘voorbeeld

<sup>472</sup> PG 12, 1197 B 2-13; PG 23, 137 B 1-6.

<sup>473</sup> PG 27, 93 C 1-4.

<sup>474</sup> Thomson 110.32.

<sup>475</sup> Thomson, 6.19; Thomson, 46.9; Thomson, 134.6; Thomson, 168.28; PG 26, 197 C 4; 201 A 9; 401 C 6.

<sup>476</sup> PG 23, 137 B 7-C 6.

<sup>477</sup> PG 12, 1204 A 1-B 5 en PG 23, 141 D 1-13.

<sup>478</sup> Bij ‘Verlicht mijn ogen’ (vs. 4) tekent Athanasius aan, dat ogen verwijzen naar de ogen van het inzicht. Vgl. de uitleg op Ps. 6, 8: ‘Met oog bedoelt hij de geest, want het oog van de ziel is de geest’

voor ons als we in zonden zijn gevallen om aan te geven hoe we dan tot God moeten naderen' (*hyp.*).

*Psalm 14*: Als in vs. 2 sprake is van 'onberispelijk wandelen' ziet Athanasius direct een verwijzing naar Christus die immers de Weg is (Joh. 14,6). Tegelijk verwijst de in vs. 1 genoemde heilige berg -zoals vrijwel altijd in de Psalmen- op de hemel. Als dan de Psalm begint met de vraag 'wie zal verkeren in Uw tent, wie zal wonen op de berg uwer heiligheid?', dan is de Psalm voor Athanasius duidelijk een schildering van de heilige weg die een mens vanuit het geloof in Christus te gaan heeft om in de hemel te komen. Origenes verklaart de heilige berg als 'de kennis van Christus'.<sup>479</sup> Hiermee wordt de Psalm een schildering van de weg om tot die kennis van Christus te komen. Eusebius betreft de heilige berg op de hemel en het 'onberispelijk wandelen' op Christus als de weg.<sup>480</sup> Athanasius gaat in zijn spoor. Vs. 2-5 geven de tien onderdelen van de weg om dit doel te bereiken: ten eerste 'die over de onbevleete weg gaat': daarmee is Christus bedoeld; ten tweede wanneer wij gerechtigheid beoefenen; ten derde wanneer wij het hart tot huis der waarheid maken; ten vierde wanneer wij geen bedrieglijke tong hebben; ten vijfde wanneer wij de naaste geen leed toevoegen; ten zesde wanneer wij de naaste niet overmoedig smaden; ten zevende wanneer wij niet op de persoon zien; ten achtste de eed niet breken; ten negende geen woeker nemen; ten tiende, de voleinding van alle goed, niet omkoopbaar zijn. Degene die de uitvoering (κατόρθωσις) van deze dingen heeft geleerd, zal de gave van de eeuwige goederen ongestoord bezitten.

*Psalm 23*: Het opschrift 'op de eerste dag der week' verklaart Athanasius niet expliciet. De boodschap van de Psalm (de heilskoning die overwonnen heeft), tezamen met het andere opschrift ('met het oog op het einde') bindt haar aan de Hemelvaart, terwijl de universele inzet van de Psalm ('De aarde is des Heeren') wijst op alle volkeren en hun roeping tot het geloof. In afwijking van Origenes en Eusebius laat Athanasius hier 'de aarde is des Heeren' (vs. 1) verwijzen naar de heerschappij van de Logos na Zijn verschijning, terwijl hij 'Hij heeft haar op zeeën gegrond' (vs. 2) laat slaan op de schepping van de wereld door de Logos.

Dikwijls spreekt Athanasius over God als Schepper middels Zijn Logos. Soms ook direct over de Logos als Schepper, bijv. *De Incarn.* 17 (ὁ πανάγιος τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὁ καὶ τοῦ ἡλίου ποιητῆς καὶ Κύριος).<sup>481</sup> Origenes verklaart zowel vs. 1 als vs. 2 met het oog op het werk van Christus, Eusebius verklaart beide verzen juist met het oog op de schepping.<sup>482</sup> Athanasius volgt bij vs. 1 Origenes, bij vs. 2 Eusebius. Waarschijnlijk kon Athanasius in vs. 1 het 'van de Heere' (Τοῦ Κυρίου) niet anders verstaan dan het 'door geloof tot Christus behoren', terwijl hij bij vs. 2 geen aanwijzing zag om het vers niet in de letterlijke, op de schepping betrokken betekenis, nemen.

Vs. 3-6 die over een heilig leven handelen neemt hij in directe zin als het vervolg op het geloof dat in vs. 1-2 is onderwezen. Het slot van de Psalm ('Verheft u poorten,

<sup>479</sup> PG 12, 1208 C 2-3: Ὅρος ἁγίων ἐστὶν ἡ γνῶσις τοῦ Χριστοῦ, ἣτις ἐστὶ θεωρία τῶν γεγονότων).

<sup>480</sup> PG 25, 149 B 4.

<sup>481</sup> Thomson 176.34).

<sup>482</sup> PG 12, 1265 A 6-B 13 en PG 23, 220 C 5-D 12.

gij vorsten') wijzen op de engelen die de Heiland op aarde dienden en die bij Zijn hemelvaart de hemelse machten opvorderen om de poorten te openen. Deze engelen die met Hem opgevaren zijn voeren de hogere engelen in het geheimenis in: dat namelijk Hij die de geestelijke vijanden verslagen heeft, de Heere der machten is'. Deze gedachte van lagere engelen die de hogere inwijden is geheel afwezig bij Origenes en Eusebius.

*Psalm 26:* Athanasius neemt het historische opschrift ('voor hij gezalfd werd') in zijn directe betekenis: David dicht de Psalm in de periode voor hij tot koning wordt gezalfd. Door de Geest ziet hij, dat hij veel strijd zal meemaken. Hij bereidt zich daarop voor en dicht zo de Psalm, waarbij hij tegelijk ook profeteert: hij strijd met vijandige machten (vs. 1);<sup>483</sup> hij spreekt over zijn verhoging op een 'rots' (vs. 5), wat een symbool-woord is voor Christus; hij aanbidt God (vs. 6);<sup>484</sup> hij bidt om inzicht in Gods wet (vs. 11) wat verwijst naar het Evangelie; hij heeft uitzicht op de hemel (vs. 13, 'het land der levenden' is het hemelse Jeruzalem). Als de 'ik'-persoon in het laatste vers wordt toegesproken (vs.14: 'Wacht op de Heere'), dan verwijst Athanasius naar een direkt spreken van de Geest die dringend aanraadt om met volharding de voorliggende strijd tot een goed einde te brengen.<sup>485</sup>

*Psalm 29:* De Psalm bevat een belijdenis van zonden en ook dankzegging voor verkregen verlossing na berouw. Athanasius neemt hem in zijn directe betekenis als een voorbeeld voor een ieder die in zonde is gevallen. Het opschrift 'bij de inwijding van het huis' betreft hij, vanuit het duidelijke thema van de Psalm, op de vernieuwing van de ziel na de bekering, omdat de ziel immers de woning van de Heilige Geest is. Zo is de Psalm een oproep tot boetvaardigheid, waarbij de bekering redt van het graf (vs. 4: 'graf' is symbool-woord voor de onderwereld); opkomt vanuit de gedachtenis aan Gods heiligheid (vs. 5: 'Gods heiligheid' is symbool-woord voor Christus<sup>486</sup>); snel tot verlossing brengt (vs.6: 'In de avond vernacht het geweest');<sup>487</sup> de ziel weer tot schoonheid leidt' (vs. 7);<sup>488</sup> een goed geweten geeft in het spreken tot God (vs. 11: 'De Heere hoorde mij'). Door dit alles wordt de mens teruggebracht in zijn 'vroegere heerlijkheid'.<sup>489</sup> Bij deze 'eerdere heerlijkheid' kan gedacht wor-

<sup>483</sup> Athanasius meldt in *De Vita Ant.* 9, dat Antonius tijdens zware verzoeken door de boze en vele demonen deze Psalm (met name vs. 3) zong: Εἶτα καὶ ἔψαλλεν· Ἐὰν παρατάξῃται ἐπ' ἐμὲ παρεμβολή, οὐ φοβηθήσεται ἡ καρδία μου (PG 26, 856 B 11-12).

<sup>484</sup> 'Duidelijk verkondigt hij de aanbidding in de woorden: heilig, heilig, heilig'. Het *trishagion* (vanuit Jes. 6,3) was voor Athanasius belangrijk als aanwijzing voor de de gelijke goddelijkheid van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest. Zie ook *De Illud Omnia* 6: Τὸ γὰρ τρίτον τὰ τίμια ζῶη ταῦτα προσφέρειν τὴν δοξολογίαν Ἁγιος, ἅγιος, ἅγιος λέγοντα. τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τελείας δεικνύοντα ἐστίν, ὡς καὶ ἐν τῷ λέγειν τὸ Κύριος, τὴν μίαν οὐσίαν δηλοῦσιν (PG 25, 220 A 5-9).

<sup>485</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm.19: Ἀντιφθέγγεται τὸ πνεῦμα τῷ εἰρηκότι· πιστεύω τοῦ ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ κυρίου, παρακελεύομενον δι' ὑπομνήs τὸν προκείμενον ἐξανύειν ἀγῶνα.

<sup>486</sup> Daarom kan Athanasius bij dit vers schrijven dat lofzangen vermeerderen als we gedenken de menselijke liefde van God: τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας. De gedachte van de liefde Gods jegens het hele menselijke geslacht heeft een grote plaats bij Athanasius. Zie bijv. *De Incarn.* 1 (Thomson 136.28); 12 (162.26); *Or.c.Ar.* I.64 (PG 26, 145 B 13); II.58 (272 A 15).

<sup>487</sup> 'Hiermee wordt de voortreffelijkheid van het berouw (τὸ εὐκατόρθωτον τῆς μετανοίας) aangeduid. Want iemand heeft niet zoveel zonden, of die worden door bekering snel in vreugde veranderd'.

<sup>488</sup> Τὸ κάλλος μου τῆς ψυχῆς διαλάμπειν.

<sup>489</sup> PG 156 C 4-6: Ἀπολαβὸν γὰρ τὴν προτέραν ἐμαυτοῦ δόξαν, δι' αὐτῆς σοι λαλῶ, οὐ μετὰ τινος φαύλης συνειδήσεως.

den aan de situatie van de ziel van de gelovige vóór de val in de zonde, maar ook aan de situatie van de eerste mens vóór de zondeval. Deze laatste gedachte brengt Athanasius naar voren in *De Vita Ant.* 20, waar Antonius verklaart, dat het doel van de christen moet zijn om zijn ziel te hebben in de staat waarin hij geschapen is, dat is schoon/goed en recht.<sup>490</sup>

*Psalm 30*: Het opschrift ‘bij het weggerukt zijn’<sup>491</sup> legt Athanasius uit als een verwijzing naar Davids val in de zonde. Hij komt tot deze uitleg op grond van vs. 23: ‘Ik zei bij mijn weggerukt zijn: ik ben verworpen uit Uw ogen’. Iemand wordt verworpen vanwege de zonde, dus moet hier ‘een wegrukking in de zonde’ bedoeld zijn. Athanasius verklaart zo de gehele Psalm als een uiting van wat David in de tijd van de boetvaardigheid meegemaakt heeft. Origenes en Eusebius missen bij Ps. 30 deze gedachte. Athanasius gebruikt in zijn verklaring driemaal het woord boetvaardigheid (μετάνοια), Origenes en Eusebius geen enkele keer. Dit laat opnieuw zien, hoe de boetvaardigheid een eigen en gewichtige plaats inneemt in Athanasius’ uitleg. De gehele Psalm wordt benaderd vanuit dit doormaken van het berouw. Als voorbeeld is te noemen vs. 12. Als David stelt dat ‘hij voor zijn bekenden een schrik is geworden’, dan wijst dat op vrees vanwege de ‘zeer grondige’ boetvaardigheid.<sup>492</sup> Athanasius vat ‘ijdelheden’ (vs. 7: ‘Ik haat hen die vasthouden aan ijdelheden’) hier op als symbool-woord voor de verstrooiingen van het tegenwoordige leven.<sup>493</sup> Hij komt hiertoe door de associatieve gedachte dat je ijdel (tevergeefs) inspant als je opgaat in de verstrooiingen van het leven. Ook ‘de maag’ (vs. 10) vat hij op als een symbool-woord, en wel van het geheugen. Ook hier is de associatie doorslaggevend: in het geheugen bewaren we als in een maag het geestelijke voedsel.

*Psalm 31*: De Psalm spreekt nadrukkelijk van het feit, dat God aan de zondaar vergeving schenkt, en dat is voor Athanasius reden om de Psalm uit te leggen met het oog op de Heilige Doop,<sup>494</sup> die immers als bad der wedergeboorte (Titus 3,5) de vergeving toedeelt.

Athanasius maakt in *Ep.ad Serap.* IV.13 onderscheid tussen het ontvangen van vergeving door de Doop en het ontvangen van vergeving van een zonde bedreven na de Doop door de boetvaardigheid. Wie boete doet houdt op met zondigen, maar behoudt wel ‘de littekens van de wonden’, terwijl de dopeling de oude mens uittrekt en vernieuwd wordt, van boven geboren door de genade van de Heilige Geest.<sup>495</sup> Athanasius bestrijdt de gedachte dat er voor een bedreven zonde na het ontvangen hebben van de Doop geen vergeving meer is. Alleen lijkt hij wel te suggereren, dat van de zonden die voor de Doop zijn bedreven geen overblijfsel meer is, terwijl van de zonden die na de Doop zijn bedreven altijd een litteken, een herinnering blijft.

<sup>490</sup> PG 26, 873 B 9-12: Τῆς γὰρ ψυχῆς τὸ νοερὸν κατὰ φύσιν ἐκούσης, ἡ ἀρετὴ συνίσταται. Κατὰ φύσιν δὲ ἔχει, ὅτ’ ἂν ὡς γέγονε μένει, γέγονε δὲ καλὴ καὶ εὐθὺς λίαν.

<sup>491</sup> ἐκστάσεως. Met als verklaring: τὴν ἁμαρτίαν δι’ ἣν ὡσπερ ἀγαθῶν φρενῶν ἐξίστατο ἡ ψυχὴ (PG 27, 156 D 7).

<sup>492</sup> Τὴν ὑπερβολὴν ἧς ὑπερδεικνύμην μετανοίας.

<sup>493</sup> Περισπασμός: is in de LXX vooral te vinden in Prediker (1,13; 2,23; 3,10; 4,8).

<sup>494</sup> Geheel in de lijn van Origenes (PG 12, 1301 C 8-9) en Eusebius (PG 23, 276 A 2-3).

<sup>495</sup> PG 26, 656 B 1-4: Ἔχει δὲ πολλὴν τὴν διαφορὰν ὁ μὲν γὰρ μετανοῶν παύεται μὲν τοῦ ἁμαρτάνειν, ἔχει δὲ τῶν τραυμάτων τὰς οὐλάς· ὁ δὲ βαπτιζόμενος τὸν μὲν παλαιὸν ἀπεκδιδύσκειται, ἀνακαινίζεται δὲ, ἀνωθῶν γεννηθεὶς τῇ τοῦ Πνεύματος χάριτι.



Duidelijk is de Doop voor Athanasius een zeer ingrijpend gebeuren, hoewel hij er in zijn geschriften betrekkelijk weinig over schrijft.

In de verklaring komt de Doop alleen bij vs. 2 ('Zalig de mens die de Heere de zonde niet toerekent, in wiens mond geen bedrog is') terug. Athanasius ziet daarin een zaligspreking van degene die met zijn gehele hart tot de Heilige Doop nadert. Voor het overige wordt de Psalm in direkte zin uitgelegd. Bij vs. 6 ('Hierom zal iedere heilige U aanbidden in de passende tijd') zien we Athanasius wel aarzelen: stelt David zich eenvoudig als voorbeeld voor anderen of spreekt hij hier profetisch uit hoe in zijn persoon alle volkeren later hun zonden zullen bekennen. Deze heilshistorische toepassing met het oog op de roeping der volkeren ontbreekt geheel bij Eusebius die het laat bij een algemene uitleg waarin iedere heilige een voorbeeld (ὑπόδειγμα) ontvangt.<sup>496</sup> Athanasius wordt tot de gedachte aan een profetisch woord gebracht door het in vs. 6 gebruikte futurum en de uitdrukking 'in de passende tijd'.

*Psalm 33*: Het historische opschrift ('toen hij zijn aangezicht voor Abimelech veranderde, hem verliet en hij voortging') legt Athanasius alleen uit om de setting van de Psalm aan te geven. Tegelijk betreft hij de gebeurtenis die direkt vóór deze ontmoeting van David met Abimelech plaatsvond (het eten van de toonbroden te Nob) er nadrukkelijk bij. Het mogen eten van die toonbroden vormt niet alleen de reden van de dankzegging van vs. 1-8,<sup>497</sup> maar zij bepaalt ook het profetische deel van vs. 9-23. Want als daar staat: 'Smaakt en ziet dat de Heere goed is', wijst dat op Christus die 'het ware Brood is, dat van de hemel is neergekomen'. De toepassing van dit vers is reeds gemaakt door Petrus (I Petr. 2,3), maar door de toonbroden er typologisch bij te betrekken komt voor Athanasius de uitleg van Christus als het ware Brood naar voren (Joh. 6,32). Als dan in vs. 10-11 sprake is van honger verklaart Athanasius ook dat profetisch vanuit Christus als het ware Brood: 'Jonge leeuwen die honger hebben' verwijst dan naar de Joden die Christus hebben verworpen, 'terwijl zij die God vrezen en geen gebrek hebben' wijst op het volk der heidenen dat in Christus gelooft. De ware verering van God die vs. 12-14 omschrijft neemt Athanasius in direkte betekenis, waarbij hij wel het woord 'vrede' neemt als profetische verwijzing naar Christus die immers de Vrede is: 'Hij spreekt voor de heidenen het onderwijs uit, waarvan hij als begin de vreze Gods noemt; als haar tweede kenmerk, dat men geen kwaad spreekt van de broeder; ten derde dat men de lippen voor elk bedrog beware; als vierde onthouding van al het kwade en de zorg voor het goede in alle dingen, en tenslotte dat men ook nog de vrede zoek en vasthoude. De vrede echter is Christus.'<sup>498</sup> Als de Psalm in vs. 13 spreekt over 'het zien van goede dagen, dan verklaart Athanasius dat niet als de zegen van welvaart en voorspoed op het deugdzame leven, maar als het deugdzame leven zelf. Ook in deze Psalm worden 'de beenderen' (vs. 21: 'De Heere bewaart al zijn beenderen') als symboolwoord opgevat, zij het vanuit de context hier verwijzend naar de krachten der ziel, nader aangeduid als 'gerechtigheid, volharding, Godsvrucht, en elke andere

<sup>496</sup> PG 23, 277 B 3-7.

<sup>497</sup> Deze uitleg is aangereikt door vs. 2: 'Zijn lof zal gedurig in mijn mond zijn', wat Athanasius beschouwt als een verwijzing naar het eten van de toonbroden. Zie Vian, *Testi inediti*, fragm. 23.

<sup>498</sup> PG 27, 169 A 1-6.

deugd'.<sup>499</sup> Origenes geeft naast deze mogelijkheid nog een andere: 'beenderen' als de ware leringen van de kerk die het leven van de ziel in stand houden'.<sup>500</sup> Athanasius laat deze verklaring terzijde.

*Psalm 37*: In lijn met Origenes en Eusebius<sup>501</sup> legt Athanasius deze Psalm uit als een Psalm van berouw over de zonde, waarbij Davids val in de zonde het kader vormt. De opschriften 'tot herinnering' en 'voor de sabbat' worden uitgelegd in overeenstemming met de direkte betekenis van de Psalm: enerzijds de terugblik op de grote nood waarin hij wegens de zonde verkeert, anderzijds het gebed om rust die bestaat in beëindiging van de straf. Origenes past het opschrift 'ter herinnering' toe op de zonde zelf die in het geheugen bewaard moet worden, terwijl Eusebius het opschrift ziet als een verwijzing naar Ps. 6, omdat die Psalm met dezelfde woorden opent.<sup>502</sup> In vs. 10 wordt de gehele Psalm gezet in het kader van 'het verlangen naar de boetvaardigheid, omdat de dichter door zijn verlangen naar berouw behouden wil worden. Athanasius verbindt dat berouw met het geweten: 'Als een zware last drukken zij op mij' (vs. 5b) wijst op 'heftige stoten van het geweten tot wanhoop',<sup>503</sup> 'Ik steunde in het zuchten van mijn hart' (vs. 9b) wijst op 'de kastijding van het geweten'. Ook in deze Psalm wordt 'ogen' als symbool-woord opgevat: 'gemis aan het licht der ogen' (vs. 11b) wijst op de geest, die straalt (ἐκλάμπων) in de ogen van zijn inzicht (τῆς διανοίας αὐτοῦ). Tenslotte ziet Athanasius in de Psalm de aanwezige onzichtbare werkelijkheid van demonen en engelen aangeduid. Vs. 12b spreekt over 'zij die mij het meest nabij zijn'. Hiermee zijn de engelen bedoeld: zij zijn de wezens die het meest dichtbij de gelovige zijn. Vs. 13 spreekt over 'vijanden die zijn ziel belagen' en dat zijn altijd de demonen.

*Psalm 38*: Het opschrift 'van Iduthun, een lied van David' verklaart Athanasius zo, dat Iduthun in de persoon van David een lied zingt waarin hij profetisch de persoon van David aanneemt die zijn zonde bekent. Athanasius ziet in deze psalm het berouw wel een eigen spits krijgen: in de vraag 'Maak mij bekend, Heere, wat mijn einde zal zijn' (vs. 5) komt het levenseinde van de mens in de Psalm aan de orde. Athanasius verbindt dat met het hoofdthema van de Psalm, zodat David wil weten of hij nog genoeg levenstijd zal krijgen om zijn berouw te voltooien, opdat hij 'zonder vrees het dodenrijk zal kunnen ingaan (vs. 14)'. Zo komt in deze Psalm de voltooiing van het berouw vóór het sterven centraal te staan. Origenes leest 'het einde' (τὸ πέρασ) als τὸ τέλος en verklaart deze vraag als een verwijzing naar 'het doel van de redelijke natuur, dat is de kennis van de heilige Drieheid'.<sup>504</sup> Eusebius, die de Psalm in hetzelfde kader van het berouw uitlegt (zij het met minder accent op de

<sup>499</sup> PG 27, 169 A 14-B 2: Ὅσα φησι τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις. Αὐτὰ δὲ εἰσι δικαιοσύνη, καρτερία, εὐσέβεια καὶ πᾶσα, ὡς εἰπεῖν, ἀρετή.

<sup>500</sup> PG 12, 1309 A 9-10.

<sup>501</sup> Zie voor een bespreking van het verschil tussen Origenes en Eusebius in de uitleg van deze Psalm T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, 95-97.

<sup>502</sup> PG 23, 337 B 11-D 1.

<sup>503</sup> PG 27, 184 C 11-12: Βαρύτητα τὴν τῆς συνειδήσεως εἰς ἀπόγνωσιν ὤθησιν μετ' ἐπιτάσεώς φησιν. Alleen in *De vita Ant.* 25 gebruikt Athanasius ook ἀπόγνωσις. Daar handelt het over de demonen die de solitaire monnik middels hun verzoeken in het gedachtenleven tot wanhoop trachten te brengen (PG 26, 881 B 2).

<sup>504</sup> PG 12, 1389 A 1-2: Πέρασ ἐστὶ τῆς λογικῆς φύσεως ἢ γνώσις τῆς ἁγίας Τριάδος.

voltooiing van het berouw voor het sterven), vat de vraag op met het oog op het korte en sterfelijke van het menselijke leven.<sup>505</sup> Als in vs. 11 sprake is van ‘slagen’ die God hem uit straf over de zonde toebrengt, ziet Athanasius de demonen/duivel bedoeld die hem kwellen ‘door hem zijn zonde voor te werpen’ (vs. 2).<sup>506</sup>

*Psalm 50*: De Psalm is een schuldbelijdenis van David en als zodanig neemt Athanasius de Psalm in zijn directe betekenis tot een voorbeeld voor een ieder die zijn zonden belijdt.<sup>507</sup> Deze schuldbelijdenis loopt in vs. 7 uit op een uitspreken van de erfzonde (‘Want zie, in ongerechtigheden ben ik ontvangen en in zonden heeft mijn moeder mij ontvangen’), die Athanasius als volgt omschrijft: ‘Hij wil laten zien, dat de natuur der mensen (ἡ ἀνθρώπων φύσις) in het begin door de overtreding in Eva (ὕπὸ τῆς ἐν Εὔᾶ παραβάσεως) onder de zonde is terecht gekomen (ὕπὸ τὴν ἁμαρτίαν πέπτωκεν), en de voortplanting onder de vloek is gebracht (ὕπὸ κατάραν ἡ γέννησις γέγονεν). Deze vloek is duidelijk de dood, de sterfelijkeid.<sup>508</sup> Bij vs. 8 vindt dan een overgang plaats. Omdat David daar zelf zijn door de Heilige Geest geschonken profetische gave naar voren brengt (‘De geheime en verborgen dingen hebt Gij mij geopenbaard’<sup>509</sup>), beziet Athanasius de verzen erna als profetisch: vs. 9-10 voorzeggend het heilsplan. Met als gevolg, dat ‘de wassing’ van vs. 10 de waarde van de Doop profeteert.<sup>510</sup> Door deze uitleg wordt de Psalm dan ook niet in het minst een schildering van de hoge waarde en noodzaak van de Doop. Zodra echter vs. 11 weer schuldbelijdenis bevat komt de directe betekenis weer naar voren. Maar als in vs. 13 weer de Heilige Geest met de profetische gave wordt genoemd, handelt vs. 14 over de *oikonomia*. Dat wordt bevestigd door de aanwezigheid in vs. 14 van het symbool-woord ‘heil (σωτηρία), dat altijd op Christus wijst. Als vs. 20 over de ‘muren van Jeruzalem’ spreekt, verklaart Athanasius dat als de heilige dienaren (τοὺς ἁγίους ἱερουργούς) die Zijn Kerk ommuren. De enige maal dat we het werkwoord ἱερουργέω bij Athanasius tegenkomen is in *Apol.con.Ar.* 11, waar het betrekking heeft op een presbyter (πρεσβύτερος), een ambtsdrager die de bisschop terzijde stond en die het Avondmaal mocht bedienen.<sup>511</sup> We kunnen hier aannemen, dat zowel de bisschoppen, als de presbyters, als de diakenen bedoeld zijn. Athanasius’ uitleg bewijst wel de zeer hoge waarde die hij de ambtsdragers voor de Kerk toekent. Zijn uitleg wijkt hier af van Eusebius die hier de engelen naar

<sup>505</sup> PG 23, 348 B 1-3.

<sup>506</sup> ‘Ik heb een wacht voor mijn mond gezet, omdat de zondaar tegenover mij stond. Ik verstomde en verootmoedigde mij en zweeg van het goede’ (vs. 2-3). Athanasius verklaart ‘de zondaar’ als de duivel. David die in de zonde is gevallen, zwijgt uit schaamte tegenover de duivel die hem zijn zonde voorwerpt. Als Athanasius Ps. 38,2-3 echter aanhaalt in *De vita Ant.* 27, verklaart hij daar het zwijgen als het geen aandacht schenken aan de demonen die tot verleiding trachten te brengen (PG 26, 884 A 12-15).

<sup>507</sup> Athanasius brengt verschillende keren naar voren, dat David twee zonden gedaan heeft: de moord op Uria en het overspel met Bathseba. En het parallele woordgebruik, bijv. in vs. 5 (‘Want ik ken mijn overtredingen, en mijn zonde is steeds voor mij’) verklaart Athanasius met het oog op de twee zonden.

<sup>508</sup> PG 27, 240 D 9-11. Zie A. Pettersen, *Athanasius*, Londen 1995, 83-87.

<sup>509</sup> De woorden ‘De geheime en verborgen dingen hebt U mij geopenbaard’ bevatten de mededeling, dat God alle toekomstige dingen, die Hij in Zijn Wijsheid vastgesteld heeft, hem door de Heilige Geest geopenbaard heeft.

<sup>510</sup> PG 27, 237 B 12-C 2: Εἰσάγει δὲ καὶ τῆς καθ’ ὅλου γενησομένης τῶν ἁμαρτημάτων λυτρώσεως τὴν διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος προφητείαν, καὶ τῆς ἐν πνεύματι λατρείας διδασκαλίαν.

<sup>511</sup> Müller, 673.

voren brengt.<sup>512</sup> Een dergelijke verschuiving van de engelen naar de ambtsdragers voltrekt Athanasius ook in Ps. 47,6.

*Psalm 62*: De Psalm is een gebed van David in de woestijn, waarin hij zich tot God wendt. Athanasius ziet hier David niet als type van Christus, maar van een ziel die vanuit de geestelijke woestijn (dat is een leven los van het goede) zich heeft gewend tot de genade van Christus. Dat David in zijn gebed wel profetisch op Christus ziet blijkt uit symboolwoorden als ‘de heilige’ (vs. 3), ‘Gods barmhartigheid’ (vs. 4), en ‘Gods rechterhand’ (vs. 9) die vrijwel altijd op Christus wijzen. Dit betekent voor de uitleg: Athanasius ziet ‘Zo verscheen ik voor U in de heilige’ (vs. 3) als een uiting van zijn dorst naar de gemeenschap met God door Christus, die immers de heilige Gods is. Op dezelfde wijze verklaart hij vs. 4 (‘Want Uw barmhartigheid is beter dan het leven’) als volgt: ‘Omdat zij die tot de barmhartigheid van God, dat is Christus, gekomen zijn, het bestaan van het tegenwoordige leven verachten, spreken zij dit uit: boven lengte van leven, dat is van het tegenwoordige leven, achten zij hetgeen door de barmhartigheid van de Eniggeborene aan hen geschonken is’.<sup>513</sup> De Psalm is zo vastgesteld als het gebed van een christen waarin hij zijn verlangen naar Christus uitspreekt. Dit verlangen krijgt vanuit vs. 2b (‘Mijn ziel dorst naar U, mijn vlees verlangt naar U’) een ascetische spits. Athanasius meent, dat de dichter onderscheid maakt tussen zijn ziel die vervuld is van de goddelijke liefde,<sup>514</sup> en zijn vlees: ‘Want wij moeten niet alleen de godsvrucht beoefenen, maar ook in het lichaam God behagen, zoals door vasten, gedurig gebed, liggen op de grond, arbeid met de handen, om de behoeftigen te hulp te komen.’<sup>515</sup> Deze ascetische spits ontbreekt bij Origenes en Eusebius. Ook Athanasius’ verklaring van vs. 10 (‘Zij zullen ingaan in de nederste delen der aarde’) dat het daar gaat om de overlevering der demonen aan de eeuwige straffen, ontbreekt bij Origenes en Eusebius. Een probleem ontstaat dan in het laatste vers waar sprake is van ‘de Koning die zich zal verheugen in God’ (vs.12). Meestal is David als koning type van Christus. Omdat hij echter in deze Psalm type is van de christenen, wordt ook hier ‘de koning’ door Athanasius op hen toegepast, terwijl Eusebius het laat bij een verklaring met het oog op David zelf.<sup>516</sup> Athanasius onderbouwt deze mogelijkheid op grond van I Kor. 4,8. Paulus brengt daar het heersen in verband met de christenen. Aan het eind van de Psalm brengt Athanasius een Niceense toespitsing aan, die bij Eusebius ontbreekt. ‘Een ieder die bij Hem zweert zal geprezen worden’ (vs. 12b) betekent: zij die Christus tot God van de eed maken, en dus bij de ware God (Θεὸν ἀληθινὸν)<sup>517</sup> zweren, worden hiermee bedoeld’. In lijn hiermee verwijst ‘de mond der leugensprekers’ die gestopt zal worden (vs. 12c) naar de joden die riepen ‘Weg met Hem’ en wier mond werd gestopt, toen Hij opstond op de derde dag.

<sup>512</sup> PG 23, 441 B 10.

<sup>513</sup> PG 27, 277 D 1-10.

<sup>514</sup> Τοῦ ἔρωτος τοῦ θείου: Athanasius gebruik ἔρωτος in deze betekenis alleen in *De Vita Ant.* 15 (PG 26, 865 C 4) en 44 (908 A 9), waar het gaat om ἔρωτος tot resp. de ascese en tot de deugd.

<sup>515</sup> PG 27, 277 C 7-10: Οὐ μόνον, φησὶν, ἡ ψυχὴ τοῦ ἔρωτος ἐμπέπλησται τοῦ θείου: ἀλλὰ γὰρ πλέον τι καὶ ἡ σὰρξ. Οὐ γὰρ μόνον τὴν εὐσεβείαν ἡμᾶς ἐπιτηδεύειν δεῖ, ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦ σώματος ἀρέσκειν Θεῷ, οἷον διὰ νηστείας, διὰ συνεχοῦς προσευχῆς, διὰ χαμευνίας, διὰ τῆς ἐργασίας τῶν χειρῶν, εἰς τὸ δεομένους χορηγεῖν.

<sup>516</sup> PG 23, 613 A 3-C 10.

<sup>517</sup> Vergelijk de geloofsbelijdenis van Nicea: Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ.

*Psalm 85*: In de Psalm komt de vergeving der zonden (vs. 5) ter sprake, waarbij ‘alle heidenen zullen komen’ (vs. 9) en ‘knielen voor Gods aangezicht’ (vs. 9b). Dit wijst op het heil voor de gehele wereld dat in Christus wordt geschonken. De Psalm geeft verschillende aspecten aan voor het gebed om dat heil te ontvangen. Enkele voorbeelden: vs. 1 (Verhoor mij, want ik ben ellendig’) geeft aan, dat de nederigheid een machtig middel is om verhoord te worden; vs. 2 (‘Want ik ben rechtvaardig’) geeft het verlangen aan wegens het goede dat hij volbracht heeft verhoord te worden. Voor wat betreft de hoofdlijn volgt Athanasius hier Eusebius, waarbij hij wel eigen theologische accenten inbrengt. Als Eusebius bij vs. 8 (‘Want niemand is U gelijk onder de goden’) een toepassing geeft op Christus, is zijn argument dat Christus de roeping der heidenen heeft volbracht, wat door engelen en profeten niet tot stand gebracht kon worden.<sup>518</sup> Athanasius brengt een soteriologisch argument naar voren als hij stelt dat geen profeet van de zonde kan verlossen, maar alleen Christus.<sup>519</sup> ‘De onrechtvaardigen die zich tegen de bidder verheffen’ (vs. 14) zijn zowel bij Origenes, als bij Eusebius en Athanasius de demonen. Eusebius noemt als reden dat de demonen ‘afgunstig zijn op de vordering van gelovige bij God’.<sup>520</sup> Athanasius, dat ze trachten de gelovige ten val te brengen in zijn wedloop die op de deugd is gericht’.<sup>521</sup>

*Psalm 100*: In de Psalm spreekt David over het rechtvaardige regeren: een Psalm voor de overheid dus. Athanasius stelt echter dat David hier spreekt in de persoon van de volmaakte mens die leeft in gemeenschap met God.<sup>522</sup> In de Psalm onderwijst de dichter hen die in hun hart verlangen het koninkrijk der hemelen deelachtig te worden, welke levenswijze zij moeten voeren. De enige heenwijzing naar Christus wordt bedekt weergegeven bij vs. 2: ‘Wanneer zult Gij tot mij komen’ wijst op het wachten op Zijn komst. De rest van de uitleg bestaat uit het aanduiden van kenmerken van dat volmaakte leven. Enkele voorbeelden: ‘Toen de boze van mij weging, merkte ik het niet’ (vs. 4b) wijst erop, dat een volmaakte mens niet merkt als de bozen er zijn of weggaan. Het is het bewijs van een op God gerichte gezindheid, dat men aan de aardse dingen geen waarde hecht wegens de overgave aan het hemelse.<sup>523</sup> ‘Mijn ogen zijn op de getrouwen in het land, dat ze bij mij zitten’ (vs. 6) geeft aan dat zij die met geloof zijn getooid en de goddelijke dingen van veel waarde achten deelnemen aan de bijeenkomsten met hem.<sup>524</sup> ‘In de vroegte doodde ik alle zondaren’ (vs. 8) wijst op de boze gedachten die hij door vroege en door gedurige omgang met God in toom hield.

<sup>518</sup> PG 23, 1033 C 3-6.

<sup>519</sup> PG 27, 376 A 12-14: λέγει δε, ὅτι οὐδείς τῶν προφητῶν ἐξελέσθαι τοὺς ἀνθρώπους τῆς ἀμαρτίας ἴσχυσεν ἢ μόνος αὐτὸς ὁ Κύριος. Zie voor het verschil tussen de profeten en Christus ook *Or.c.Ar.III.31*.

<sup>520</sup> PG 23, 1037 B 4: φθονησάντων αὐτοῦ τῇ κατὰ Θεὸν προκοπῇ.

<sup>521</sup> PG 27, 376 C 14: ὑποσκελίσαι αὐτὸν τοῦ κατ’ ἀρετὴν δρόμου.

<sup>522</sup> In zijn *Apol. ad Const.* 5 past hij de Psalm wel toe op de roeping van de overheid (SC 56 bis, 98).

<sup>523</sup> PG 27, 425 B 4-6: Γνώμης δὲ ἀπόδειξις ἀνακειμένης Θεῷ τὸ τῶν κάτω μηδένα ποιεῖσθαι λόγον διὰ τὴν ἄνωθεν προσοχὴν.

<sup>524</sup> In *Ep. Fest.* X (338) is dezelfde toepassing van dit vers, zij het meer polemisch naar de Arianen toe, omdat zij juist niet willen zijn in de bijeenkomsten van de gelovigen, maar hen integendeel vervolgen.

## 5. Psalmen over de schepping en de voorzienigheid

*Psalm 72*: Het thema van de Psalm is de levensvraag over de ongelijkheid die de mensen ervaren in de wijze waarop God de wereld bestuurt. Athanasius neemt de Psalm in haar beschrijving van deze problematiek in direkte zin. Hij geeft aan, dat Gods oordelen over de wereld diep en niet te doorzoeken zijn. Maar vooral een mens die niet de gedachten kent van het heilsplan van God, raakt verstrikt in niet te beantwoorden vragen. Athanasius wijst vooral op het laatste onderdeel van het heilsplan: het laatste en eeuwige oordeel. Dat onderdeel kan als enige de ongelijkheid in het wereldgebeuren ‘verklaren’.<sup>525</sup> Juist omdat de goddelozen niet alleen hun hele leven gelukkig zijn (vs. 3), maar ook in de wijze waarop ze sterven (vs. 4), vraagt de rechtvaardige zich vertwijfelt af, of hij zich voor niets inspant voor de deugd: om de gerechtigheid te beoefenen, van kwade daden vrij te zijn, en zich wegens de vroegere zonden door belijdenis te kastijden en zich tot dit doel van het bed te verheffen om zich vanwege de zonde te pijnigen (vs. 13-14).<sup>526</sup> Hier betreft Athanasius de twijfel van Psalm 73 op de twijfel die onder christenen kan bestaan aangaande het nut van ascese. Bij Origenes en Eusebius is niets van een dergelijke ascetische toespitsing te vinden. In lijn van de Psalm brengt Athanasius bij vs. 17 de omslag naar voren. De dichter leert te letten op de juiste tijd die ware kennis geeft: de tijd van het gericht waarin God iedereen naar de werken vergelden zal. De zondaren zullen dan zeer bitter gestraft worden. Athanasius volgt in de beschrijving ervan de lijn van Eusebius:<sup>527</sup> in vs. 20 (‘In Uw stad zult U hun beeld laten verdwijnen’) wijst ‘Uw stad’ op het hemelse Jeruzalem. Omdat de goddelozen niet het beeld van de hemelse mens gedragen hebben, maar het beeld van de aardse mens, zullen ze verdwijnen.

*Psalm 93*: De Psalm heeft slechts één opschrift: ‘Op de vierde dag der week’. Athanasius meent, dat hier ‘dag’ voor ‘maand’ is gezet en dat dit opschrift daarom een heenwijzing is naar de vierde maand van het jaar 586, waarin (volgens Jeremia 39, 2) Nebukadnezar Jeruzalem binnentrok en verwoestte.<sup>528</sup> Deze catastrofale gebeurtenis ziet Athanasius als aanleiding voor de psalmdichter om (meer algemeen) het probleem naar voren te brengen van de zondaren die succes hebben, terwijl de godvruchtigen vervolgd worden. Athanasius meent dat de troost van de Psalm bestaat uit het naar voren brengen van het laatste oordeel. Vs. 1 is hierbij beslissend. Daar wordt God ‘de God der wrake’ genoemd. God leidt in Zijn voorzienigheid de mensheid zodanig, dat de zondaren uiteindelijk hun schijnbare goederen moeten prijsgeven voor een eeuwige straf, terwijl de godvruchtigen hun angst mogen inwisselen voor het eeuwige genot van het goede.<sup>529</sup>

<sup>525</sup> PG 27, 328 B 2-4: ὅπως ἄν, τὰ τοιαῦτα γνόντες σαφῶς, μὴ ἀπορώμεν ἐν ταῖς ἀνωμαλίαις τῶν ἐν τῷδε τῷ βίῳ πραγμάτων.

<sup>526</sup> PG 27, 329 C C 10-14: Ἦν δὲ ὁ πόνος τὸ δικαιοσύνην ἀσκεῖν, καὶ τὸ καθαρεύειν ἀδίκου πράξεως, καὶ τὸ ὑπὲρ τῶν προτέρων ἁμαρτημάτων ἑαυτὸν μαστίζειν τῇ ἐξομολογήσει, καὶ εἰς τοῦτο ὡσπερ ἐκ κοίτης διανίστασθαι εἰς τὸ ὑπὲρ τῶν ἁμαρτημάτων κακοῦν ἑαυτὸν.

<sup>527</sup> PG 23, 845A 1-B 9.

<sup>528</sup> Eusebius laat dit opschrift onbesproken.

<sup>529</sup> PG 27, 409 A 1-3: τοῖς μὲν ἡ θλίψις εἰς αἰώνιον ἀπόλαυσιν ἀγατῶν, τοῖς δὲ μετὰ τὸ δοκοῦν τὰ χρηστὰ εἰς ἀτελευτήτους αἰῶνας ἡ κόλασις.

Athanasius benadrukt in deze Psalm bij vs. 11 het belang van het erkennen van de voorzienigheid. Hij omschrijft de daar genoemde ‘mensen vol ijdelheid’ als zij die het nut van de voorzienigheid ver van hun verstand trachten te houden en zet die tegenover de mensen die door Gods Woord onderwezen zijn, omdat die weten dat God alle benauwdheden tot een goed einde zal leiden. In *De Incarn.* 2 noemt Athanasius met name de Epicureërs als degenen die stellen, dat er geen voorzienigheid over de wereld is, hoewel hun gedachte strijdig is met de duidelijke feiten van de ervaring.<sup>530</sup>

Athanasius verklaart daarmee het thema van Gods wraak eschatologisch, of beter gezegd profetisch met het oog op de *oikonomia*, maar dan op het laatste stadium van de *oikonomia*. In zijn uitleg brengt hij slechts eenmaal Christus ter sprake. In vs. 11 staat dat ‘de rechtvaardigheid zal terugkeren tot gericht’. Athanasius neemt ‘de rechtvaardigheid’ als symbool-woord voor Christus en heeft hier dan een verwijzing naar Christus wederkomst ten oordeel. Hoewel Eusebius ook de Psalm toepast op het laatste oordeel mist hij deze christologische uitleg. Bij vs. 15 verklaart hij meer algemeen dat bij het oordeel Gods rechtvaardigheid zich middels gericht tot ieder mens wenden zal.<sup>531</sup> Athanasius volgt hier Origenes die deze uitleg onderbouwt door te wijzen op I Kor. 1,30 waar Christus ‘rechtvaardigheid’ wordt genoemd en op Joh. 5,22 waar Christus zegt dat de Vader Hem het oordeel heeft gegeven.<sup>532</sup>

*Psalm 103*: Deze Psalm, die het opschrift ‘Over de schepping van de wereld’ draagt, legt Athanasius geheel in directe betekenis<sup>533</sup> uit als handelend over ‘Gods voorzienigheid (πρόνοια) die niet alleen gaat over de hemelse dingen, maar ook over de geringste aardse dingen, zodat hij ook de geringste levende wezens niet vergeet, maar ook voor die zorgt’.<sup>534</sup> Behalve het slot (vs. 30-35). Daar is sprake van God die eerst Zijn geest wegneemt en dan weer uitzendt met als vrucht de vernieuwing van de aarde, en daarna het gericht. Athanasius meent dat dat slotstuk van deze ‘voorzienigheidspsalm’ betrekking heeft op ‘het slot’ van de schepping: de opstanding der doden<sup>535</sup> en het eindgericht.<sup>536</sup> Vermeldenswaard is de uitleg van vs. 25-26, waar sprake is van de zee met in haar de draak. Athanasius ziet de vermelding van de draak als aanwijzing dat hier toch een diepere betekenis te vinden is: de zee wijst op ons leven dat bitter is en de draak wijst erop hoe ons leven van alle zijden in bewe-

<sup>530</sup> Thomson, 136.4-6.

<sup>531</sup> PG 23, 1204 B 10-13).

<sup>532</sup> PG 12, 1553 C 11-14.

<sup>533</sup> Hierbij moet wel gewezen worden op de uitleg bij vs. 2: ‘God bedekt zich met het licht’. Athanasius verklaart dat hier het geestelijke licht bedoeld wordt. Hij verwijst daarvoor naar I Tim. 6,16: ‘Die een ontoegankelijk licht bewoond’.

<sup>534</sup> PG 27, 436 A 3-7: “Ὅτι οὐ μόνον τῶν ἐπουρανίων καὶ ἀερίων τίθεται πρόνοια, ἀλλὰ γὰρ καὶ τῶν ἐπιγείων καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς σμικροτάτων ὡς μηδὲ τῶν πάνυ εὐτελεστάτων ζώων ἀμελεῖν, ἀλλὰ καὶ τούτων προνοεῖν.

<sup>535</sup> ‘Zendt Gij Uw Geest uit, zo worden zij geschapen, en Gij vernieuwt het gelaat van het aardrijk’ (vs. 30) betreft Athanasius op de vernieuwing van de menselijke natuur (PG 27, 441 A 12-13: “Ὁ εἰργάσατο ἀνακαινίσας τὴν ἡμετέραν φύσιν). Dat hij daarbij aan de opstanding denkt blijkt uit de verklaring bij vs. 31: Μνησθεὶς τῆς ἀναστάσεως (Vian, *Testi inediti*, fragm. 52).

<sup>536</sup> ‘Die de aarde aanziet en doet beven’ (vs. 32) geeft aan dat er niemand is die niet vreest voor dit gericht; ‘De bergen die worden aangeroerd’ (vs. 32b) zijn de demonen die bij het gericht ten ondergaan; ‘Moge mijn rede Hem behagelijk zijn’ (vs. 34): ‘Mijn rede’ is mijn keuze, namelijk om Hem te loven. En zij die God loven krijgen een aandeel der heiligen; ‘Mogen de zondaren verdwijnen van de aarde’ (vs. 35) tenslotte geeft aan, dat de goddelozen in die tijd zullen verdwijnen in het eeuwige vuur.

ging wordt gezet en door wilde golven bedrukt wordt. In *Ep.Fest.* 19 geeft Athanasius een dergelijke verklaring bij dit gedeelte, waarbij hij de draak vooral als aanwijzing ziet van de vele verdrukkingen en beproevingen die het leven geeft.<sup>537</sup>

*Psalm 138*: Athanasius verklaart het thema van de Psalm (Gods voorzienigheid) in de direkte betekenis: ‘Hij beschrijft de aard en wijze van de goddelijke voorzienigheid over ons, en dat Hij niet alleen in het algemeen voorzorgen treft, maar ook in het bijzondere, zodat noch onze bewegingen, noch onze gedachten los zijn van Zijn voorzorg’ (*hyp.*). Tegelijk geeft het opschrift ‘met het oog op het einde’ aan, dat er ook profetische gedeelten instaan die betrekking hebben op de komst van Christus.<sup>538</sup> Het andere deel van het opschrift (‘Van David, middels Zacharia in de ballingschap’) geeft aan, dat David de Psalm spreekt in de persoon van Zacharia en dat met het oog op de tijd dat het volk Israël en de profeet Zacharia nog in de ballingschap waren. Athanasius meent drie onderwerpen aangaande de *oikonomia* te kunnen ontwaren in de Psalm: de odoorgrondelijkheid van de heilsorde, de roeping der heidenen en het verzet van het Israëlietische volk tegen Christus. De odoorgrondelijkheid van de *oikonomia* ziet Athanasius vermeld in vs. 6 (‘Uw kennis over mij is wonderlijk’). Ter ondersteuning van deze uitleg moet bedacht worden dat LXX bij vs. 5 heeft: ‘Heere, Gij weet alle dingen, de toekomstige (τὰ ἔσχατα) en de vroegere (τὰ ἀρχαία).

In zijn *Epistula ad monachos* I.2 brengt Athanasius ook Ps. 139,6 naar voren om de diepgang van de kennis van God en de Logos aan te duiden, met als conclusie dat het niet mogelijk is te zeggen wat God is, wel wat Hij niet is (*via negativa*).<sup>539</sup>

Voor wat betreft de roeping der heidenen geeft Athanasius nergens aan waar hij die aangekondigd ziet. Waarschijnlijk is het universele karakter van vs. 7-9 genoeg. De opstand der Joden tegen Christus is te vinden in vs. 19-22 (vs. 21b: ‘Die tegen U opstaan’). Bij vs. 8 (‘Indien ik afdaal in de onderwereld, zijt gij daar’) ontwaart Athanasius een profetie van de afdaling van Christus in de onderwereld. Bij vs. 10 (‘Gij hebt Uw hand op mij gelegd’) geeft een verwijzing naar de gave van de Heilige Geest, waarbij het symbool van de handoplegging uiteraard deze uitleg oproept. Athanasius verwijst naar de apostelen die door handoplegging de Heilige Geest schonken.<sup>540</sup> ‘Mannen des bloeds wijkt van mij’ (vs.19b) geeft aan dat hij geen gemeenschap wil met hen die tegen het Leven der mensen (Christus) overmoedig handelen, dat is Israël. Deze laatste uitleg maakt het veelzeggend dat Athanasius vs. 21 (‘Zal ik niet haten die U haten’) niet op de Joden betreft, maar eerst en in eigenlijke zin op de demonen, pas daarna op de mensen die de afgoderij aanhangen en ook de oversten van de ketterijen. Duidelijk is het beschrijven van de zonde van de Joden voor Athanasius iets heel anders dan haat tegen de Joden hebben.

<sup>537</sup> *Ep. Fest.* 19. 7 (347).

<sup>538</sup> PG 27, 532 A 11-13: Εἵπομεν δὲ πολλάκις, ὡς οἱ οὕτω τῶν ψαλμῶν ἐπιγραφόμενοι εἰς τὸν τῆς ἐπιδημίας ἀναπέμπονται καιρόν.

<sup>539</sup> PG 25, 693 A 14-15: Καὶ γὰρ εἰ μὴ δυνατὸν καταλαβέσθαι τί ἐστὶ Θεός, ἀλλὰ δυνατὸν εἰπεῖν, τί οὐκ ἔστιν.

<sup>540</sup> PG 27, 532 C 7-10: ἡ γὰρ ἐπίθεσις τῆς χειρὸς τοῦ Θεοῦ τὴν χορηγηθεῖσαν ἡμῖν τοῦ Πνεύματος δωρεάν σημαίνει· ὡς οἱ ἀπόστολοι διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν παρεῖχον Πνεῦμα ἅγιον.



## 6. Psalmen over de heilsgeschiedenis

*Psalm 119-133*: De 15 zgn. tredenliederen legt Athanasius uit als tezamen de heilshistorie weergevend. De eerste 7 liederen geven de uittocht van Israël weer uit de Babylonische ballingschap. Het middelste lied vormt de profetie van de verschijning van Christus. De laatste 7 profeteren het leven van de *oikonomia*. Deze uitleg is geheel in lijn van Eusebius. Wel is er dit verschil in vorm: Eusebius geeft de *hypotheses* van de tredenliederen als één geheel voorafgaand aan de eigenlijke exegese van de afzonderlijke Psalmen, Athanasius geeft zijn *hypotheses* per Psalm.<sup>541</sup> De *hypotheses* van de tredenliederen zijn reeds behandeld in hoofdstuk III.4.4 en alten we hier grotendeels buiten beschouwing.

*Psalm 119*: Ps. 119 is het gebed van een vrome (vs. 1) die al lange tijd tussen mensen ‘met onrechtvaardige lippen en een bedrieglijke tong’ (vs. 2) woont, als een vreemdeling in Mesech en Cedar (vs. 5). Alleen Cedar legt Athanasius uit als een land dat ligt in de woestijn tegen het oosten, dat tot aan Perzië reikt, waar het geslacht der Saracenen woont. ‘Met onrechtvaardige lippen en bedrieglijke tong’ verwijst naar de afgodendienst van de Babyloniërs, daar zij geen ware dingen over God spreken. Zo gaat deze Psalm over het verblijf van Gods volk in Babel, terwijl het bidt om verlossing. Hier zijn wel enkele verschillen met Eusebius op te merken. Eusebius geeft twee mogelijkheden: het volk is bedoeld of de individuele rechtvaardige.<sup>542</sup> Athanasius noemt alleen het volk. In de tweede plaats spreekt Eusebius in het algemeen over het roepen tot God, terwijl Athanasius in zijn uitleg tot tweemaal spreekt over het bidden om verlost te worden (ἐλευθερωθῆναι), wat een soteriologisch accent inbrengt.

*Psalm 120*: Bij het tweede tredenlied hebben we van Athanasius alleen de *hypothesis*. Hij past deze Psalm met het karakter van een ‘reislied’ toe op de terugkeer van de Joden uit Babel naar Jeruzalem, dat immers op de bergen ligt (vs. 1). Athanasius doet ook recht aan de persoonswisseling in de Psalm: in vs. 1-2 spreekt de ik-persoon een gebed uit, in vs. 3-8 krijgt hij een toezegging van Gods hulp. Athanasius verklaart het eerste als het gebed van Israël om hulp, het tweede als het antwoord van de profetische Geest. Hij wijkt hiermee af van Eusebius die verklaart dat hier ‘de Logos’ antwoord geeft.<sup>543</sup>

*Psalm 121*: Duidelijk wordt bij deze Psalm de uitleg bepaald door haar plaats in de rij van de tredenliederen. Als thema zingt de Psalm over het huis Gods en haar voorhoven, wat Athanasius meestal op de Kerk betreft. Hier echter gaat het over de tempel te Jeruzalem. De Psalm geeft aan hen die op reis zijn van Babylon naar Jeruzalem de vrolijke boodschap van hun aankomst in het huis Gods.

Athanasius spreekt over ‘de aankomst (ἄφιξις) in het huis Gods’. Eusebius spreekt over ‘de terugkeer (ἀποκατάτασις) naar het huis Gods’. Het lijkt erop dat Athana-

<sup>541</sup> De *hypotheses* van Eusebius zijn gepubliceerd door G. Mercati, ‘Alcune note di letteratura patristica II: L’ ultima parte perduta del Commentario d’ Eusebio Cesariense al Salmi’, in: *Opere Minori* vol. II, Vaticaanstad 1937, 58-66.

<sup>542</sup> Mercati, ‘L’ ultima parte perduta’, 61. 4-6).

<sup>543</sup> Mercati, ‘L’ ultima parte perduta’, 61. 24.

sius een verdachte term ‘wegwerkt’.<sup>544</sup> Die indruk wordt versterkt als Eusebius bij het zevende tredenlied hetzelfde woord nogmaals gebruikt en Athanasius het ook daar weglaat: Eusebius spreekt over volledig teruggekeerd (ἀποκαταστάντες τελείως), Athanasius over ‘de zekerheid hebbend van de verlossing’ (τὸ ἀσφαλὲς ἐσχηκότας τῆς λυτρώσεως).<sup>545</sup>

De verleden tijd in vs. 2 (‘Onze voeten stonden in uw poorten’) is voor Athanasius reden te denken aan de zeer oude mensen onder de terugkerende ballingen die de stad en de tempel nog kennen van vóór de verwoesting. Bij vs. 7 (‘Moge vrede zijn in uw kracht’) geeft hij twee mogelijkheden van uitleg: ‘uw kracht’ is een symboolwoord voor de muren van Jeruzalem of voor de heiligen van Jeruzalem.

*Psalm 122*: De Psalm is een gebed met aan het slot ‘een belofte’ (4b: ‘De smaad over de rijken, en de verachting over de hoogmoedigen’). Athanasius verklaart het gebed als gezongen door hen die al vele jaren op reis zijn uit de ballingschap. Ze zijn zeer vermoeid, omdat ze door de volken veracht worden, en ze roepen God om hulp. ‘De belofte’ van vs. 4b legt hij uit als een troostwoord dat de Geest hen toeroept.<sup>546</sup> Eusebius mist dit spreken over het troostende werk van de Heilige Geest.

*Psalm 123*: De Psalm heeft alleen een *hypothesis* die het thema van de Psalm aangeeft: de ballingen zijn het Joodse land binnengegaan en bidden omdat de ballingschap achter de rug is (vs. 7: ‘Onze ziel is ontkomen’).<sup>547</sup>

*Psalm 124*: De Psalm wordt gezongen als de ballingen zijn gekomen tot aan Jeruzalem en dan zien dat de stad geen muren heeft. Daarom bidden de ballingen of de Heere hen als een muur wil omringen (vs. 2). Zij vertrouwen dat hun stad met Gods hulp aan de vijanden zal ontkomen (vs. 3: ‘De scepter der goddeloosheid zal niet rusten op het lot der rechtvaardigen’).

In *De Vita Ant.* 51 en *Ep.Fest.* XI (339) noemt Athanasius vs. 1 (‘Die op de Heere vertrouwen zijn als de berg Sion die niet wankelt’) van deze Psalm als van toepassing op hen die in het rechte geloof in Christus vaststaan. Hier zien we dat Athanasius van deze tredenpsalmen ook een profetisch-christologische uitleg kan geven.

*Psalm 125*: De overvloedige vreugde vanwege de terugkeer (vs. 1-3) geeft aan, dat de ballingen nu werkelijk in de stad zijn aangekomen. Bij vs. 4 (‘Wend onze gevangenis, gelijk waterstromen in het zuiden’) spreekt de dichter in de persoon van de grote menigte die nog in Babylon is achtergebleven. Vs. 5-6 (‘Die met tranen zaaien, zullen met gejuich maaïen’) bevat volgens Athanasius het antwoord van de profetische Geest: wanneer zij in Jeruzalem wenen over hen die nog in Babylon zijn, zullen zij die in Babylon zijn zeker de terugkeer naar Jeruzalem ontvangen. Evenals bij Ps. 120 en 122 mist Eusebius ook hier de verwijzing naar de Heilige Geest. Hij zegt alleen dat het antwoord komt van ‘het goddelijke’ (τὸ Θεῖον).

<sup>544</sup> Mercati, ‘*L’ultima parte perduta*’, 62. 2; M. J. Rondeau, ‘Une nouvelle preuve’, *RSR* 56 (1986), 397.

<sup>545</sup> Mercati, ‘*L’ultima parte perduta*’, 62. 66.

<sup>546</sup> PG 27, 513 C 1-2: Διὸ καὶ ἀναφθέγγεται πρὸς αὐτοὺς παραμυθούμενον τὸ Πνεῦμα.

<sup>547</sup> In *Ep. Fest.* X (338) citeert Athanasius deze Psalm (vs. 6: ‘De Heere zij geloofd, Die ons in hun tanden niet heeft overgegeven tot een prooi’) met duidelijke toepassing op zijn terugkeer -ondanks de Arianen- uit de eerste ballingschap in Trier naar de bisschopsarbeid in Alexandrië.

*Psalm 126:* Deze Psalm vormt het achtste tredenlied. ‘Achtste (ὀγδόη) duidt op de opstanding van Christus, en daarmee op de aanvang van het nieuwe verbond’.<sup>548</sup> Eusebius laat de diepere betekenis van ὀγδόη weg waardoor deze Psalm minder accent krijgt als spijpsalm van de tredenliederen, wat zij bij Athanasius juist wel krijgt.<sup>549</sup> Dit wordt nog versterkt doordat bij Eusebius ook het gebruik van de uitdrukking ‘aanvang van het nieuwe verbond’ (ἀρχὴ τῆς Νέας Διαθήκης) ontbreekt.<sup>550</sup> Zo vormen de eerste zeven tredenpsalmen de heilshistorie tot aan de verschijning van Christus, de achtste is de komst van Christus, de zeven erna geven de vruchten van Zijn komst. De profeet spreekt vs. 1 (‘Als de Heere het huis niet bouwt, tevergeefs bouwen de bouwlieden’) omdat de Joden het fundament van de tempel hebben gelegd en op de vastheid trots zijn.<sup>551</sup> In vs. 2 (‘Het is tevergeefs..’) profeteert hij op verborgen wijze de ondergang van de tempel onder de heerschappij van de Romeinen. Cruciaal in de uitleg is vs. 4: ‘Ziet, zonen zijn het erfdeel des Heeren’. Dit vers verklaart Athanasius als contrast met het voorgaande. Niet de tempel is het erfdeel des Heeren, maar de zonen. En die zonen komen ‘wanneer Hij aan Zijn beminden de slaap heeft gegeven’ (vs. 3a). Dat betekent: ‘Wanneer Hij de profeten van het vroegere volk heeft doen ophouden’. Dan worden met ‘de zonen’ de apostelen bedoeld. Zij vormen Gods geschonken erfdeel. ‘Het loon van de vrucht van de buik’ (vs. 3b) legt Athanasius zo uit, dat de vrucht van de buik wijst op het heil van de Geest,<sup>552</sup> terwijl ‘het loon van deze vrucht’ betrekking heeft op ‘de aan-neming tot kind’. ‘Als pijlen in de hand van een machtige, zo zijn de zonen van de verworpene’ (vs. 4): de verworpene heeft betrekking op de verworpenen van het Joodse volk. Hun zonen zijn de apostelen. Deze zijn de pijlen van een machtige geworden, want door hen schiet Christus de vijandige machten neer.

*Psalm 127:* De Psalm begint met: ‘Welgelukzalig is een ieder die de Heere vreest’. Athanasius verklaart de Psalm als vervolg op de vorige: hier worden zij die de prediking van de apostelen geloven zaliggesproken. De summiere verklaring geeft bij vs. 5 (‘Gij zult zien de goederen van Jeruzalem al de dagen van uw leven’) aan, dat hier de geestelijke goederen zijn bedoeld, ‘die geen oog heeft gezien, enz.’ (I Kor. 2,9). Als de gelovigen worden toegesproken met ‘U zult zien de zonen van uw zonen’ (vs. 6), dan zijn de zonen de eerste vrucht van de Godminnende ziel, namelijk de voortbrengselen, terwijl de zonen van de zonen de tweede vruchten zijn, namelijk de beloften.<sup>553</sup> Athanasius zal bedoelen, dat de Godminnende ziel zijn beoefening

<sup>548</sup> PG 27, 516 D 4-5: ‘Ο δὲ ὀγδόη εἰκότως ἀρχὴ τῆς Νέας Διαθήκης.

<sup>549</sup> Mercati, ‘*L’ultima parte perduta*’, 63. 75-10.

<sup>550</sup> Deze uitdrukking komen we overigens bij Athanasius in zijn andere werken ook niet tegen. De enige keer dat hij spreekt over ἐκ Νέας Διαθήκης is in *Ep.ad Adelphum* 6 en daar heeft het betrekking op het Nieuwe Testament (PG 26, 1080 B 1). Het gebruik van διαθήκη zoals hier in de *EP* (het genadetijdperk in Christus) vinden we alleen in *Or.c.Ar.* I. 60 (PG 26, 137 C 1).

<sup>551</sup> In *Ep. ad Marc.* 17 (PG 27, 29 D 13-15) past Athanasius deze Psalm toe op het huis van de ziel die de Heere heeft ontvangen en het huis van het lichaam waarin de ziel woont. De Psalm dient ter dankzegging voor de vernieuwing van dat huis door de Heere.

<sup>552</sup> Athanasius verwijst ter ondersteuning naar Jes. 26, 18: ‘Wij waren in barensnood en brachten de Geest van het heil voort, wat wij deden op aarde’.

<sup>553</sup> PG 27, 517 C 6-8: “Ὡσπερ γὰρ πρῶτοι καρποὶ τῆς θεοφιλοῦς ψυχῆς εἰσι τὰ γεννήματα, οὕτως καὶ δεῦτεροι αἱ ἐπαγγελίαι.

van de deugden als vrucht voortbrengt, en dat daaruit voortkomt de vervulling van de beloften van de eeuwige goederen.<sup>554</sup>

*Psalm 128:* De Psalm handelt over aangrijpende vervolgingen (vs. 1-3) die wijzen op de vervolgingen van het volk van Christus en schildert tevens hoe dat volk altijd de vervolgers te boven komt (vs. 4-8). Gezien de plaats in de tredenliederen ziet de Psalm vooral op de vervolgingen bij de aanvang van de prediking.

*Psalm 129:* Athanasius meent dat 'het roepen uit de diepte' (vs. 1-2) een gebed van de getuigen/martelaren bevat,<sup>555</sup> terwijl vs. 3-8 een onderwijzing is tot belijdenis van schuld en vertrouwen voor het nieuwe volk. 'Bij U is verzoening' (vs. 4) profeteert de zo gewichtige verzoening, welke Christus is.<sup>556</sup>

*Psalm 130:* Deze Psalm die spreekt over het vaste vertrouwen op God, ziet Athanasius als bestemd voor hen die de verzoening van Ps. 129 hebben ontvangen. Zij worden opgeroepen om zich niet, in vertrouwen op de verbetering van zichzelf,<sup>557</sup> te verhogen, maar te vernederen.<sup>558</sup>

*Psalm 131:* Vs. 1-5 bevatten een gebed of God David en zijn zachtmoedigheid wil gedenken. Athanasius neemt dit gebed als een profetisch gebed voor David. Omdat de verzoening in Christus aan allen vergeving der zonden heeft verschaft, zegt de profetische Geest, tezamen met de andere geredden, ook over David: 'Heere gedenk Hem, en vergeef hem naar zijn zachtmoedigheid'. Hiermee wordt in deze Psalm het tot stand gebrachte heil in Christus ook getoond in zijn toepassing voor de heiligen van het oude verbond die reeds de eeuwen ervoor gestorven zijn. Athanasius geeft als voorbeeld van de zachtmoedigheid van David hoe hij de onrechtvaardigheden van Saul jegens hem vergaf: laat zo ook David vergeving van Zijn zonden ontvangen. Duidelijk past Athanasius hier de gedachte 'vergeef ons onze schulden, gelijk ook wij vergeven onze schuldenaren' toe. Vs. 6-18 verklaart Athanasius als een profetische omschrijving van Christus' komst. 'Wij hebben van haar gehoord in Efratha' (vs. 6) wijst op de velden bij Bethlehem en de komst van Christus. 'Wij vonden haar in de velden van het woud' (vs. 6b) wijst op de grot waar Christus geboren is die op de velden stond.<sup>559</sup> 'Wij zullen ingaan in Zijn tenten' (vs. 7) wijst

<sup>554</sup> Zie ook *De vita Ant.* 16 (PG 26, 868 B 1-13).

<sup>555</sup> Gezien het verband met Ps. 128 zullen hier wel vooral de apostelen tijdens hun vervolging bedoeld worden.

<sup>556</sup> ἄρετῆς ἰλασμὸν: ten onrechte vertaald J. Fisch, *Ausgewählte Werke*, met 'Eine Sühne der Tugend'. ἄρετῆς wil hier de hoge kwaliteit van de verzoening aangeven: de verzoening bij uitnemendheid. Overigens is het nog de vraag of ἄρετῆς bij de tekst hoort. Codex Vat.gr.754 mist namelijk dit woord, zie M.J. Rondeau, 'Une nouvelle preuve', *RSR* 56 (1968), 396.

<sup>557</sup> 'Verbetering' (βελτιώσις) moet in uitsluitend morele betekenis worden genomen. Als Athanasius dit woord gebruikt in *Or.c.Ar.* 1.38 dient het om de verandering aan te geven van de mens door het verlossingswerk van Christus, waarbij hij tot een kind van de Vader is geworden (PG 26, 92 B 8-12).

<sup>558</sup> PG 27, 520 B 14-C 1: Ἡ δωδεκάτη ὁδὸς τὸν καταξιοθέντα τοῦ ἰλασμοῦ διδάσκει μὴ ἐπαίρεσθαι, τῇ ἑαυτοῦ βελτιώσει θαρροῦντα, ἀλλὰ ταπεινοφρονεῖν.

<sup>559</sup> Τὸ σπήλαιον: algemeen was in de Vroege kerk de gedachte dat de geboorte van Christus had plaatsgevonden in een grot. We kunnen hierbij bedenken dat Athanasius de *EP* schreef slechts enkele jaren nadat keizer Constantijn in 330 de Basiliek der Geboorte liet bouwen boven de grot die werd verondersteld de geboortegrot te zijn.

op de Kerken die later zouden ontstaan. ‘Wij zullen aanbidden op de plaats waar Zijn voeten stonden’ (vs. 7b) wijst op de Olijfberg, waar ieder die voorbijgaat aanbidt.

Hier denkt Athanasius aan de pelgrims naar het beloofde land. Vooral onder keizer Constantijn was het pelgrimeren zeer toegenomen. Constantijn had op instigatie van zijn moeder Helena behalve bij Bethlehem juist ook op de Olijfberg een heiligdom laten bouwen<sup>560</sup>

‘Verhef U Heere, in Uw rust’ (vs. 8) is hun verlangen naar Zijn opname in de hemel. ‘U en de Ark uwer heiligheid’ (vs. 8b) heeft betrekking op Zijn heilig vlees. ‘Uw priesters zullen gerechtigheid aantrekken’ (vs. 9) betekent, dat zij niet meer de klederen van de Wet, maar de gerechtigheid zelf aantrekken. Gerechtigheid is het symbool-woord voor Christus. ‘Indien uw zonen mijn verbond zullen houden’ (vs. 12) geeft aan dat als Davids zonen naar het vlees, de Israëlieten, het toekomstige verbond bewaard hadden, zij het toegezegde koninkrijk niet verloren hadden. ‘Sion’ in vs. 13 (‘Want God heeft Sion verkoren’) verwijst naar de Kerk. ‘Het heil’ (vs. 16) waarmee de priesters bekleed worden is het symbool-woord voor Christus zelf.

*Psalm 132*: In dit veertiende tredenlied wordt verklaard welk goed door de verschijning van Christus aan de mensen is geschonken. De Psalm schildert de heerlijkheid van Sion, dat is de Kerk. ‘Ziet hoe goed hoe lieflijk het is, dat de broeders samenwonen’ (vs. 1) verwijst naar de Kerk als zij zich verzameld heeft en een enige harmonie vormt. ‘Gelijk de zalf op het hoofd, die op de baard neerdaalt, tot op de zoom zijner klederen’ (vs. 2): ‘Als de Kerk verzameld is, dan zal de zalving van de Heilige Geest en het priesterschap komen, eerst op het Hoofd van de kerk, Christus; dan op de baard, die het sieraad van het aangezicht van de Kerk is, de apostelen; daarna is zij op het gehele lichaam overgegaan, dat zijn allen die in de Kerk Christus hebben aangetrokken’. Terwijl Athanasius bij de zalving de Heilige Geest nadrukkelijk ter sprake brengt als bepalend voor de gemeenschap van Christus, de apostelen en de christenheid, wijst Eusebius bij de gemeenschap tussen Christus en christenen alleen op de naam christenen die te maken heeft met ‘de heilige zalving’.<sup>561</sup>

*Psalm 133*: Het laatste tredenlied past Athanasius toe op de catechumenen. De reden daarvan is, dat het gaat over hen die worden opgeroepen ‘hun handen in de nacht op te heffen tot het heiligdom’ (vs. 2). Mensen bij wie het nacht is zijn zij die de verlichting van de Heilige Geest nog niet ontvangen hebben.<sup>562</sup> De catechumenen worden ook ‘knechten des Heeren genoemd’ (vs. 1), omdat ze de aanneming tot kinderen nog niet hebben verkregen.

## 7. Evaluatie.

<sup>560</sup> Eusebius, *De vita Const.* III. 41-43.

<sup>561</sup> Mercati, ‘*L’ultima parte perdute*’, 65, 75.

<sup>562</sup> PG 27, 524 D 4-6: ‘Ἐν νυκτὶ ἔτι ἐστάναι αὐτοὺς φησιν, ἅτε μὴ φωτίσματος τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἠξιωμένους.

7.1 De *EP* en Eusebius' *Commentaria in Psalmos*

De analyse laat duidelijk zien dat Athanasius de commentaar van Eusebius direct bij de hand heeft gehad. Niet alleen heeft hij de grondtrekken van Eusebius' exegese (het Psalter als profetie van de *oikonomia*, veel aandacht voor de sprekende persoon en de symbool-woorden) overgenomen, maar meer dan eens is sprake van identieke uitdrukkingen, zinsdelen of zelfs korte passages. Over de precieze verhouding van Athanasius' *EP* en Eusebius' *Commentaria in Psalmos* heeft G. Mercati als eerste geschreven.<sup>563</sup> Hij wijst op onderlinge overeenkomsten rondom de tredenpsalmen en oppert als mogelijkheid dat beiden in Origenes hun bron hebben.<sup>564</sup> Daarentegen brachten M.J. Rondeau en G. Vian naar voren dat, al kiest Athanasius incidenteel voor Origenes tegen Eusebius, toch duidelijk de commentaar van Eusebius voor hem de belangrijkste bron is.<sup>565</sup> Op grond van ons onderzoek is dit laatste ook volledig onze conclusie. Vooral Eusebius' ombuigen van de lijn van Origenes door het Psalter veel sterker te benaderen als profetie van de *oikonomia*<sup>566</sup> keert volledig, ja nog verder versterkt, terug in de *EP*. De *EP* is wel veel beknopter dan de *Commentaria in Psalmos*. Daarmee wil niet de suggestie gewekt worden als zou de *EP* niet meer zijn dan een uittreksel van Eusebius' uitleg. Daarvoor is het werk theologisch te zelfstandig, legt het eigen accenten, geeft het ook meer dan eens een geheel eigen exegese, en mist het de grote aandacht van Eusebius voor de historische setting van de Psalm. De analyse die we boven hebben gegeven biedt nu de mogelijkheid om vrij nauwkeurig de eigen exegetische en theologische lijn van Athanasius' *EP* ten opzichte van Eusebius' *Commentaria in Psalmos* aan het licht te brengen:

1. *Weinig aandacht voor filologie en 'Sitz im Leben'*: terwijl Eusebius uitvoerig ingaat op de verschillende Griekse vertalingen in hun onderlinge verhouding en bedoeling, alsook op de Hebreeuwse tekst, en hij ook veel aandacht wijdt aan de 'Sitz im Leben' van de Psalm, laat Athanasius andere vertalingen en het Hebreeuws geheel weg en brengt de 'Sitz im Leben' sporadisch (vrijwel alleen bij een historisch opschrift) ter sprake, en dan nog beknopt. Het gaat Athanasius duidelijk om de profetische vervulling van het Psalter in de *oikonomia*. Dit is mogelijk te verklaren uit het onderscheid in bedoeling (Eusebius een wetenschappelijk werk, Athanasius een meditatief werk), maar het sluit tegelijk goed aan bij wat we in Athanasius' andere werken zien.

2. *Meer nadruk op de verhouding Israël en de volkeren*: bij een heel aantal Psalmen brengt Athanasius de verhouding van de Joden tot Christus, alsook van Israël tot de volkeren naar voren, terwijl Origenes en Eusebius het bij die betreffende Psalmen

<sup>563</sup> G. Mercati, 'Alcune note di letteratura patristica II: L' Ultima parte perduta del Commentario d' Eusebio Cesariense ai Salmi', in: *Opere Minori II*, Citta del Vaticano 1937, 58-66.

<sup>564</sup> Id. 60.

<sup>565</sup> M.J. Rondeau, 'Une nouvelle preuve de l' influence littéraire d' Eusèbe de Césarée sur Athanase: l' interprétation des Psaumes', in *RSR* 56 (1968), 385-434; G.M. Vian, 'Il <De Psalmorum Titulis>: l' esgesi di Atanasio tra Eusebio e Cirillo', in *Orpheus* 12 (1991), 93-98.

<sup>566</sup> Zie over de verhouding van Eusebius' psalmuitleg tot die van Origenes: D.S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, Londen 1961, 91-99; T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (USA), 1981, 94-105; M. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church*, Edinburgh 1994, 57-59; J.N.B. Carleton Paget, 'Christian Exegesis in the Alexandrian Tradition', in: *HBOT* I, Göttingen 1996, 534-536. De laatste vat samen: 'But even if we may talk about an Origenist substratum evident in Eusebius' exegesis, we should still note that an emphasis has shifted considerably from an Origenist interest in theological and moral speculation to one in history and prophecy' (536).

niet doen en zich beperken tot een meer algemene uitleg.<sup>567</sup> Tevens brengt Athanasius verschillende malen de verwachting van een eschatologische bekering van Israël naar voren, waar Origenes het niet doet, en Eusebius het hoogstens voorzichtig aanroert.<sup>568</sup> Duidelijk is de historische plaats van Israël in haar afwijzen van Christus, verwerping door God, positie tegenover de Kerk en toekomstige bekering een zaak die voor hem groot belang heeft.

3. *Meer nadruk op de roeping van de apostelen en de kerkelijke ambten*: bij Eusebius krijgen de apostelen reeds een gewichtige plaats, maar Athanasius versterkt die lijn aanzienlijk,<sup>569</sup> en voegt daar ook verschillende keren een verwijzing bij naar de kerkelijk ambtsdragers zoals die na de apostelen in de Kerk hun plaats hebben ontvangen, terwijl Eusebius dat niet doet.<sup>570</sup> Hiermee komt aan het licht dat de *EP* meer ecclesiologisch gericht is dan de uitleg van Origenes en Eusebius.

4. *Toevoeging van ascetische elementen*: veelvuldig brengt Athanasius in zijn uitleg toepassingen naar voren met het oog op de ascetische kant van het christenleven.<sup>571</sup> Dit aspect is niet het minst belangrijke om de eigen plaats van de *EP* tegenover Eusebius' *Commentaria in Psalmos* vast te stellen.

5. *In de lijn van Nicea*: de *EP* bevat tegenover Eusebius een Niceense aanscherping. Het gebruik van ὁμοούσιος (Ps. 21), het weglaten van mogelijk adoptianistisch woordgebruik (Ps. 2), het omschrijven van Christus middels het Niceense 'Licht uit licht' (Ps. 35), het helder spreken over Christus als waarachtig God.<sup>572</sup>

6. *Meer plaats voor de soteriologie*: hierbij is wel het spreken van Christus 'in de persoon van de mensheid' het grote punt. Deze uitdrukking die niet bij Origenes en Eusebius te vinden is, maar geheel eigen aan de *EP*, geeft door haar geregeld voorkomen een veel sterker soteriologische spits aan de uitleg. Omdat deze uitdrukking reeds uitvoerig in hoofdstuk I en III is besproken, laten we haar hier verder rusten.<sup>573</sup>

Dit onderzoek wettigt de conclusie dat Eusebius de Alexandrijnse exegese van Origenes sterk heeft teruggebogen naar de (heils-) historie,<sup>574</sup> en dat Athanasius binnen deze Eusebiaanse wending de exegese sterker heeft gericht op de soteriologie: de Niceense theologie verwijst naar de werkelijkheid van de verlossing (alleen God Zelf kan de mens verlossen), de ascese heeft te maken met de toeëigening van de verlossing, de verhouding Israël en de volkeren draait om de reikwijdte van de verlossing in de wereld, terwijl het accent op de gemeenschap tussen Christus en de mensheid duidt op de overdracht van de verlossing. Door dit accent op de soteriologie heeft Athanasius feitelijk de Alexandrijnse exegese gebracht in de bedding van

<sup>567</sup> Ps. 1; 8; 13; 20; 23; 24; 27; 28; 35; 39; 41; 43; 47; 57; 59; 65; 67; 74; 79; 84; 89.

<sup>568</sup> Ps. 20; 39; 41; 43; 79; 84; 89.

<sup>569</sup> Ps. 19; 46; 47; 53; 70; 74; 88.

<sup>570</sup> Ps. 16; 50; 64.

<sup>571</sup> Ps. 5; 30; 38; 49; 62; 72.

<sup>572</sup> Hoewel de gehele *EP* vanuit de godheid van Christus spreekt, gaat het ons hier om het meer pregnante en nadrukkelijke spreken: Ps. 15,10; 40,13; 44,2; 49,3; 67,6; 71,5; 84,11; 88,25; 98,5; 117,28.

<sup>573</sup> Zie I.3 en III.1.

<sup>574</sup> Dit brengt Wallace-Hadrill, *Eusebius*, dan ook tot de opmerking: 'Yet if Eusebius was more firmly rooted in the historical associations of Christianity than were Clement and Origen, he stood apart from the Antiochene school of exegesis. The geographical position of Caesarea, midway between Alexandria and Antioch, is symbolic of the exegetical position of Eusebius to the two schools' (96).

de theologie van Irenaeus,<sup>575</sup> zij het met behoud van menige binnen de Alexandrijnse exegese door Origenes en Eusebius verworven kunde, zoals de prosopologie, het verklaren van een geheel bijbelboek, en de uitleg van de symbool-woorden. Op deze wijze heeft Athanasius het in Alexandrië ontwikkelde exegetische instrumentarium dienstbaar weten te maken aan een exegese die geheel gericht is op het ontvouwen van de verlossing van de mens door de menswording van de Zoon van God. Kort gezegd: Athanasius' exegese is een synthese tussen het exegetische instrumentarium van Origenes/Eusebius en de soteriologische spits van Irenaeus.

### 7.2 De EP en Athanasius' overige geschriften.

Voor een vergelijking met Athanasius' psalmuitleg in zijn andere geschriften is natuurlijk vooral de *Epistula ad Marcellinum* van groot belang. Gezien het verschil in bedoeling van beide geschriften is een echte vergelijking moeilijk te maken, maar wel kan onderzocht worden hoe de principia en karakterstieken van de EP zich verhouden tot die van de *Ep.ad Marc.* Duidelijk is dan dat beiden Niceens van theologie zijn.<sup>576</sup> Vervolgens hebben we al eerder gezien dat de EP evenals *Ep.ad Marc.* het Psalter ziet in de dubbelheid van profetie aangaande Christus en aanwijzing voor de praxis pietatis (zie ook III.3.3). Athanasius verdeelt zijn *Ep.ad Marc.* zo, dat hij in 1-9 het Psalter in haar profetisch karakter behandelt, en in 10-33 in haar aanwijzingen voor het leven met God. In de vergelijking van de profetische aanduidingen van Christus blijkt de overeenstemming met de EP zeer groot te zijn, maar er zijn tevens enkele veelzeggende verschillen. In de eerste plaats rondom de teksten die uitgelegd worden met betrekking tot de eeuwige generatie van de Logos. In *Ep.ad Marc.* noemt Athanasius drie Psalmen die deze eeuwige generatie aanduiden: Ps. 44,3; 109,3; 32,6. Van deze 3 noemt de EP deze eeuwige generatie alleen bij Psalm 44. Op zichzelf is dat een niet onbelangrijk gegeven. Eusebius laat immers, overigens in lijn van Origenes, bij Ps. 44,2 de eeuwige generatie weg en leest het vers niet zozeer als gesproken in de persoon van de Vader, maar van de profeet zelf.<sup>577</sup> Athanasius heeft zich dus bij Ps. 44 nadrukkelijk afgewend van Eusebius en Origenes. Deze lijn heeft hij later zo vastgehouden. Met zijn keuze keert Athanasius overigens weer terug naar de lijn van uitleg zoals die bij Tertullianus is te vinden.<sup>578</sup>

Rondom Ps. 44 is nog een opmerkelijk punt te noemen, en wel bij vs.11-12. In de EP verklaart Athanasius, geheel in lijn met Eusebius, 'de dochter' als de Kerk, ter-

<sup>575</sup> Zie over de soteriologische spits van Irenaeus' exegese T.F. Torrance, *Divine Meaning*, Edinburgh 1995, 65-69 en 260.

<sup>576</sup> Zie bijv. *Ep.ad Marc.* 5 (PG 27, 13 C 13-15 A 6).

<sup>577</sup> Zie over de patristische uitleg van Ps. 44,2 de grondige studie van E. Grünbeck, *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache*, Supplements to Vigiliae Christianae XXVI, Leiden 1994. Zij laat zien hoe Eusebius in zijn *Demonstratio Evangelica* Ps. 44,2 verklaart met het oog op de generatie van de Zoon, terwijl hij in zijn later geschreven *Commentaria in Psalmos* de lijn van Origenes volgt en Ps. 44,2 verklaart als gesproken door de profeet (128-9). Grünbeck laat vanwege de gebrekkige staat van de tekst de mogelijkheid open dat Eusebius ook in zijn psalmencommentaar de generatie uit de Vader in gedachten heeft. Ons lijkt dat zeer onwaarschijnlijk, omdat hij dan bij dat vers twee elkaar tegenstelde uitleggingen naast elkaar zou hebben gezet. Wij menen veeleer, dat Eusebius kennelijk in zijn latere werk meer naar Origenes is opgeschoven.

<sup>578</sup> E. Grünbeck, *Schriftinterpretation*, 53-60.



wijl hij in zijn *Ep ad Marc.* een toepassing geeft op Maria. Deze laatste uitleg is bij de kerkvaders vóór Athanasius niet eerder te vinden.<sup>579</sup>

Maar rondom Ps. 109,3 ('Uit de baarmoeder voor de dageraad hebt U Mij voortgebracht') zien we een verschuiving. In de *EP* betreft Athanasius zijn uitleg op de geboorte van de Zoon uit de maagd Maria, terwijl hij in *Ep.ad Marc.* verwijst naar de eeuwige geboorte uit de Vader. Deze laatste uitleg geeft Athanasius ook in zijn andere geschriften. Hier moeten wij dus in Athanasius' exegetische ontwikkeling aannemen. De jonge Athanasius volgde bij deze Psalm de uitleg van Eusebius, terwijl hij later reden vond om een eigen zelfstandige weg te gaan. Deze reden moeten we zoeken in de Ariaanse strijd waar het verschil tussen 'scheppen' en 'voortbrengen' zeer belangrijk werd. Het werd Athanasius duidelijk dat 'voortbrengen' altijd op de eeuwige generatie moet worden betrokken.<sup>580</sup> In de vergelijking van de *EP* met *Ep.ad Marc.* op het punt van de eeuwige generatie is verder opmerkelijk dat beide niet Ps. 2,7 hiertoe naar voren brengen. Beide noemen Ps. 2 in verband met de verwerping van Christus door de Joden, terwijl *EP* ook de vleeswording ter sprake brengt en *Ep.ad Marc.* niet. In andere geschriften echter (*De Decr.* en *Or.c.Ar.*<sup>581</sup>) betreft Athanasius Ps. 2,7 wel op de eeuwige generatie. Op grond van dit onderzoek moeten we concluderen dat Athanasius theologisch al vanaf het begin een duidelijke lijn had van waaruit hij de exegetische van Eusebius corrigeerde en aanvulde (Niceense karakter en soteriologisch accent), terwijl hij exegetisch een ontwikkeling doormaakte welke werd opgeroepen door de Ariaanse strijd. Middels deze strijd verkreeg Athanasius een exegetisch meer zelfstandige plaats tegenover Eusebius. Anders gezegd: Athanasius stond eerst als theoloog zelfstandig tegenover Eusebius, later ook als exegeet.

Een volgend verschil is te zien rondom het werk van duivel en demonen. De *EP* spreekt daar veelvuldig over in tegenstelling tot de *Ep.ad Marc.* Deze tegenstelling die naar voren komt uit een vergelijking van beider uitleg bij de afzonderlijke Psalmen wordt echter sterk gerelativeerd door het slot van *Ep.ad Marc.* Dat bestaat juist uit een nadrukkelijke bespreking van het werk van de demonen! Het reciteren van de Psalmen verdrijft de duivel en demonen (32),<sup>582</sup> omdat de Psalmen de juiste woorden bevatten die de demonen verjagen (33).<sup>583</sup> Zo plaatsen zowel *EP* als *Ep. ad Marc.* het Psalter in de strijd van de christen met de hen omringende demonen en hun listige verzoeken. Dit vinden we overigens precies hetzelfde in *De Vita Antonii*. Van de 10 psalmen die daar geciteerd worden,<sup>584</sup> krijgen 9 een toepassing op de strijd tegen de demonen<sup>585</sup>. Dit is vrijwel geheel in lijn met de uitleg van de *EP*

<sup>579</sup> Zie M.J. Rondeau, 'L'Épître à Marcellinus sur les Psaumes', *VC* 22 (1968), 180-181.

<sup>580</sup> Zie *Or.c.Ar.* II.44; 48 en 57.

<sup>581</sup> *De Decr.* 13; *Or.c.Ar.* II.23.

<sup>582</sup> PG 27, 44 B 1-C 1.

<sup>583</sup> PG 27, 44 D 10-45 -B 1.

<sup>584</sup> Ps. 9,6; 26,3; 34,16; 37,14 (2x); 38,2; 49,16; 67,1; 89,10; 117,7 en 10; 124,1.

<sup>585</sup> Enige uitzondering is Ps. 89,10 die betrekking heeft op de korthed van het leven. Antonius gebruikt deze tekst om te wijzen op de strijd van het geloof die wel zwaar is maar slechts gedurende dit korte aardse leven duurt, terwijl er een eeuwig leven op volgt (*De Vita Ant.* 16).

bij die psalmverzen. Ook geeft Athanasius aan dat omstanders Antonius dikwijls Psalmen hoorden zingen met het oog op de overwinning van de demonen.<sup>586</sup>

Als het gaat om de inhoudelijke toepassing van de profetieën is de heilshistorische verhouding van Israël tot de volkeren in de *EP* van groot belang. Bij de *Ep.ad Marc.* is dit onderwerp vrijwel afwezig. Wel spreekt Athanasius over Psalmen die de roeping der volkeren aanduiden. Hij verwijst dan naar Ps. 46,2 en 71,9-11.<sup>587</sup> Als we daaruit zouden concluderen dat dus het aspekt van de roeping der volken in de *Ep.ad Marc.* marginaal is, wordt dat even verder weersproken als Athanasius de profetieën in het Psalter samenvat als handelend over 'Christus en de volkeren'.<sup>588</sup> Desondanks blijft staan dat de roeping der volkeren onbesproken blijft in haar verhouding tot de verwerping van Israël alsook tot de eschatologische betekenis van Israël. Athanasius noemt slechts de haat van de Joden tegen Christus en verwijst dan naar Ps. 2.<sup>589</sup> Duidelijk is de grondlijn van het heilshistorisch accent in *EP* en *Ep.ad Marc.* gelijk, maar wekt Athanasius de indruk in zijn vroege periode veel meer aandacht te hebben gehad voor de heilshistorische positie van Israël rondom de incarnatie en de eschatologisch verwachting dan in zijn latere periode. Al moeten we in dezen ook het onderscheid in genre tussen *EP* en *Ep.ad Marc.* in het oog houden<sup>590</sup>.

Een vergelijking van het psalmgebruik in *EP* met dat in de dogmatische geschriften is eveneens vanwege het verschil in genre niet zo gemakkelijk te maken.<sup>591</sup> In *Or.c.Ar.* geeft Athanasius wel duidelijk een christologische exegese van de Psalmen als in *EP*, maar hij richt zich bijna uitsluitend op Psalmen en psalmverzen waarin de godheid van de Logos naar voren komt in onderscheid van al het geschapene. Bij vele Psalmen geeft dat een grote overeenkomst met *EP*,<sup>592</sup> maar er zijn ook significante verschillen. In *Or.c.Ar.* worden Ps. 32,6 ('Door het Woord des Heeren zijn de hemelen tot stand gebracht'),<sup>593</sup> Ps. 106,20 ('Hij zond Zijn Woord en heeft hen

<sup>586</sup> *De Vita Ant.* 13 (PG 26, 864 B 1-5). Opmerkelijk is wel het feit dat Antonius ook de demonen Psalmen hoort gebruiken tot hem (*De Vita Ant.* 39). Antonius citeert dan zelf een Psalm ten antwoord (Ps. 37, 14). Antonius geeft -ter leiding van het geestelijke leven- wel aan hoe te onderscheiden tussen bijbelwoorden als ze door de demonen worden gebruikt (gelijk aan de duivel die Jezus in de woestijn zoekt) en als ze door de Heilige Geest worden gebruikt (*De Vita Ant.* 37 en 38).

<sup>587</sup> *Ep.ad Marc.* 8 (PG 27, 17 C 5-6).

<sup>588</sup> *Ep.ad Marc.* 11 (PG 27, 24 A11-13).

<sup>589</sup> *Ep.ad Marc.* 15 (PG 27, 28 D 6-7).

<sup>590</sup> Het is immers opmerkelijk dat Athanasius in zijn *Ep.Fest.* XXVI (356) ook Rom. 11,25-26 naar voren brengt nadat hij eerst gesproken heeft over de verwerping van de Joden nadat zij de Logos hadden verworpen. Helaas wordt de koptische tekst precies lacuneus nadat Athanasius Rom. 11,25-26 heeft geciteerd. Wat overblijft zijn de woorden (vertaald): c' est-à-dire... Welke uitleg zou Athanasius hierna van deze tekst gegeven hebben? (Lefort, CSCO 151,19).

<sup>591</sup> Zie voor het dogmatische gebruik van de Psalmen bij Athanasius vooral J. Sieben, *Psalterbenutzung*, 206-223. Vanwege het verschil in genre laten we ook een vergelijking met Athanasius' *Ep.Fest.* achterwege. Athanasius brengt daar vaak psalmverzen naar voren die hij in de *EP* onbesproken laat, en ook psalmverzen die in *Or.c.Ar.* een gewichtige plaats hebben blijven ongenoemd in *Ep.Fest.* Wel is te wijzen op *Ep.Fest.* XXIV (352) waar Athanasius Ps. 117,22 toepast op de vereniging van Jood en heiden (Lefort, CSCO 151), wat in de *EP* precies zo te vinden is.

<sup>592</sup> Zie bijvoorbeeld bij Ps. 35,10 (*Or.c.Ar.* I.12; II.32; III.59); Ps. 88,1-3 (I.13); Ps. 101,26-28 (I.36); Ps. 88,17-18 (I.41); Ps. 44,7-8 (I.46); Ps. 15,8 (I.61); Ps. 18,1 (II.20); 118,89 (II.32); Ps. 23,7 (III.28).

<sup>593</sup> *Or.c.Ar.* II.31.

genezen'),<sup>594</sup> en Ps. 103,24 ('Alle dingen heeft Hij door Wijsheid gemaakt')<sup>595</sup> op de eeuwigheid van de Logos betrokken. Deze drie blijven in *EP* onbesproken. Duide-lijk is ook hier bij Athanasius een ontwikkeling waar te nemen. Gaande de strijd met de Arianen is hij in zijn exegese van de Psalmen steeds alerter geworden op de betekenis van 'het Woord des Heeren' als verwijzing naar de eeuwige Logos. Deze ontwikkeling krijgt nog meer reliëf als we er *Con.Gen.* en *De Incarn.* bij betrekken. Daar worden Ps. 32,6 en 106,20 verklaard op de wijze als in *Or.c.Ar.*<sup>596</sup> Dit ondersteunt onze gedachte dat de twee apologetische geschriften van Athanasius geen jeugdwerken zijn, maar hoogstwaarschijnlijk dateren van de ballingschap in Trier, en dus behoren tot de fase tussen *EP* en *Or.c.Ar.*<sup>597</sup> Op grond van ons onderzoek kunnen we in twee zaken een ontwikkeling ontwaren bij Athanasius tussen zijn *EP* en *Or.c.Ar.* Zoals eerder opgemerkt, wordt voor Athanasius het onderscheid tussen scheppen en genereren van groot belang waardoor hij bij gewichtige teksten als Ps. 2,7 en 109,3 zich losmaakt van de exegese van Eusebius en ook van zijn eigen vroege exegese in de *EP*. In de tweede plaats krijgt hij steeds meer aandacht voor teksten waarin de Logos en zijn werk tegenover de schepping worden bedoeld. In de *EP* gaat die aandacht vrijwel uitsluitend naar de teksten die spreken over de vlees-geworden Logos in Zijn heilswerk. In de *Or.c.Ar.* blijft dat wel, maar krijgt ook de Logos in Zijn positie tegenover de schepping los van het heilswerk veel aandacht. Deze twee zaken zijn duidelijke uitingen van Athanasius' exegetische ontwikkeling temidden van en opgeroepen door de strijd met de Arianen.

---

<sup>594</sup> *Or.c.Ar.* II.32.

<sup>595</sup> *Or.c.Ar.* I.19; II.5; ; II.31; II.32; II.71; II.78.

<sup>596</sup> Hierbij is opmerkelijk dat het in *Or.c.Ar.* zo veel gebruikte en belangrijke Ps. 103,24 ook in de apologetische geschriften niet voorkomt. Toch is duidelijk de ontwikkeling tegenover de *EP* aanwezig. In de *EP* worden Ps. 118,90-91 en Ps. 146,7-9 meer algemeen op de voorzienigheid van de Schepper toegepast, terwijl *Con.Gen.* beide teksten uitlegt met het oog op het werk van de Logos (*Con.Gen.* 46, Thomson 45.12-18).

<sup>597</sup> Zie boven hoofdstuk 1.3.

## Hoofdstuk V

# Theologische hoofdlijnen

Vanuit de analyse in hoofdstuk IV bleek de *EP* gekenmerkt te worden door een soteriologische spits. Als drie belangrijke onderdelen van deze spits kwamen naar voren: de verhouding van Christus tot de mensheid, de plaats van Israël tegenover de volkeren, en de roeping van de christen tot de beoefening van ascese. Deze drie zaken staan voor de reikwijdte van de verlossing, de heilshistorie van de verlossing, en de toeëigening van de verlossing.

### 1. De verlossing van de mensheid

#### 1.1 De mensheid onder goddelijke straf

Terwijl Athanasius in zijn *EP* 'de mensheid' een belangrijke plaats geeft, brengt hij slechts enkele keren haar oorsprong naar voren. Uit die schaarse gegevens krijgen we overigens wel een duidelijk beeld hoe Athanasius die oorsprong ziet. In de lijn van Genesis 1-3 benadert hij de mensheid van alle tijden en plaatsen als een collectivum dat ontsproten is aan Adam en Eva, en dat door hun overtreding onder goddelijke bestraffing is gekomen.

Adam wordt vijf maal naar voren gebracht,<sup>1</sup> Eva wordt éénmaal genoemd: Ps. 50, 7. Athanasius brengt haar juist bij die Psalm naar voren omdat het daar gaat over de zonde die in de voortbrenging overgaat van geslacht op geslacht. Duidelijk is dat hij als algemene lijn de mensheid koppelt aan Adam als het hoofd.

Zowel de eerste mens als de mensheid die uit hem is voortgekomen is door God (Christus) geschapen. Athanasius noemt God als Schepper,<sup>2</sup> maar vaker Christus als Schepper van hemel en aarde, en van de mens.<sup>3</sup> In *De Incarn.* en *Or.c.Ar.* noemt Athanasius juist vaker God als Schepper die door de Logos Zijn scheppingswerk verricht, maar toch wordt ook daar enkele keren Christus Schepper genoemd.<sup>4</sup> Bij Ps. 23,2 noemt hij als reden van de vermelding van Christus als Schepper: 'dat niet iemand zal denken dat de aarde eerst aan de duivel toebehoorde en nu aan Christus, maar dat Christus als Verlosser tevens haar Schepper is'. Bij Ps. 94,3 verbindt Athanasius schepping en verlossing: omdat Christus de Schepper van de mens is heeft Hij de mensheid lief en is gekomen om haar te verlossen. Ook na de zondeval onderhoudt God Zijn schepping door Zijn zorg en voorzienigheid zodat de gehele

---

<sup>1</sup> Ps. 15,8; 21,2; 68,18; 102,9; 114,4.

<sup>2</sup> Ps. 18,2.

<sup>3</sup> Ps. 23,2; 88,12; 94,*hyp.*; 99,3.

<sup>4</sup> *De Incarn.* 18 (Thomson. 178. 34-37, en 45 (Thomson 248. 18). Zie ook *Or.c.Ar.* II.20 (PG 26, 189 B 7).

gang van de natuur een vrucht is van Gods wijsheid en macht<sup>5</sup> die voor de mens een verwijzing is naar God als ‘de bouwmeester’ van hemel en aarde.<sup>6</sup> In de wijze waarop Athanasius de schepping van de eerste mens alsook zijn zondeval beschrijft blijkt hoe hij de mensheid als geheel beziet: de schepping van de eerste mens geeft het doel en wezen van de mens aan, de zondeval onderricht in zijn feitelijke situatie. We onderzoeken eerst wat Athanasius zegt over de schepping van de mens. Hij blijkt dan gebruik te maken van Gen. 1,27: de mens gemaakt naar het beeld van God (κατ’ εἰκόνα θεοῦ).<sup>7</sup> Tweemaal ziet hij in de Psalmtekst reden om dit gegeven naar voren te brengen. In Ps. 88,48 bidt de dichter tot God: ‘Gedenk wat mijn wezen (μου ἡ ὑπόστασις) is’. Athanasius schrijft dan als uitleg van ‘het wezen van de mens’:

Voor de onvergankelijkheid, zegt hij, hebt U de mens gemaakt en naar Uw beeld hebt U hem gevormd.<sup>8</sup>

Het belang van deze uitleg is dat Athanasius hier aangeeft het wezen van de mens te willen omschrijven en dan uitkomt bij de onvergankelijkheid en het beeld Gods. Die twee vormen bij uitstek het kenmerk van de mens tegenover de rest van het geschapene. Athanasius versterkt deze tweehed als hij ze ook tot kenmerk maakt van de mens in de verlossing. Dat blijkt uit het vervolg van de uitleg bij Ps. 88,48. Athanasius brengt de zondeval ter sprake waardoor de mens onder de vergankelijkheid kwam en verklaart dan: ‘Verleen derhalve de onvergankelijkheid, opdat zij (de mensen) gered worden, precies zoals het maaksel (naar Gods beeld) gevormd is’.<sup>9</sup> In deze zeer compacte zin verbindt hij ‘het onsterfelijk gemaakt worden’ met ‘het gevormd zijn naar Gods beeld’ en roept de gedachte op van een herstel van de oorspronkelijke situatie. De verlossing is herstel van de schepping. Uit deze omschrijving van ‘het wezen van de mens’ blijkt duidelijk hoe Athanasius de bedoeling van de mens ziet in zijn betrekking tot God en wel om in die gemeenschap met God eeuwig te leven. Deze tweeslag van ‘beeld Gods en onvergankelijkheid’ is evenzeer te vinden in *Contra Gentes* en *De Incarnatione*.<sup>10</sup> Ook daar benadrukt Athanasius hoe de onvergankelijkheid en het beeld Gods onlosmakelijk aan elkaar zijn verbonden. Wel geeft hij in deze geschriften scherper aan hoe de verhouding is tussen de onvergankelijkheid en het beeld Gods: dat namelijk de onvergankelijkheid een

<sup>5</sup> Zie vooral de uitleg op de natuurpsalm, Psalm 103, waar het alomvattende werk van Gods voorzienigheid (πρόνοια) uitvoerig wordt belicht. In *Con.Gen.* en *De Incarn.* komt deze voorzienigheid ook veelvuldig aan de orde, zij het dat de voorzienigheid daar vooral wordt toegeschreven aan de Logos, in *EP* aan God. Zie *Con.Gen.* 2 (Thomson 6. 19); 25 (Thomson 66. 13); 41 (Thomson 141. 23); *De Incarn.* 1 (Thomson 134. 6); 12 (Thomson 132. 14); 14 (Thomson 168. 28). In *Con.Gen.* en *De Incarn.* heeft dit toeschrijven van de voorzienigheid aan vooral de Logos een anti-marcionitische spits: Athanasius wil zo de identiteit tussen Schepper en verlosser benadrukken. Zie E.P. Meijering, *Athanasius: Contra Gentes*, 1-2.

<sup>6</sup> Ps. 18, 2-4 en 8; 134, 5; 137, 2.

<sup>7</sup> De schepping van de mens zoals die in Gen. 2,7 (‘God nam het stof der aarde, en vormde de mens en blies in zijn persoon de adem des levens’) is te vinden, komt éénmaal naar voren in de *EP*. Athanasius citeert deze tekst in zijn uitleg van Ps. 150,6 (Vian, *Testi inediti*, fragm. 158) waar de oproep klinkt: ‘Alles wat adem heeft love de Heere’.

<sup>8</sup> PG 27, 393 C 3-5: Ἐπ’ ἀφθαρσίᾳ, φησί, τὸν ἄνθρωπον πεποίηκας, καὶ κατ’ εἰκόνα τὴν σὴν ἐπλασας αὐτόν.

<sup>9</sup> PG 27, 393 C 6-7: Οὐκοῦν τὴν ἀφθαρσίαν ἐπίδος ἵνα σώζωνται, καθάπερ ἐπλάσθη τὸ ποίημα.

<sup>10</sup> *Con. Gen.* 2; *De Incarn.* 3-4.

vrucht is die de mens ontvangt als hij het beeld van God is geworden.<sup>11</sup> De gemeenschap met God is het beslissende, de onvergankelijkheid het daarop volgende.<sup>12</sup> Dit accent op de gemeenschap met God als voorafgaand aan de onsterfelijkheid vinden we terug bij de andere Psalm waar Athanasius ‘het beeld Gods’ naar voren brengt, namelijk in zijn uitleg van Ps. 48,13: ‘En de mens die in ere stond begreep het niet’. ‘De mens in ere’ (ἐν τιμῇ) is voor Athanasius reden om te denken aan de schepping van de mens naar het beeld van God. Als hij dan vervolgens de zondeval beschrijft, wordt daarin wat duidelijkjer welke inhoud ‘de mens naar Gods beeld’ heeft:

Zij wilden liever als de onredelijke dieren de aarde bewonen in plaats van de hemelse woningen, en in graven leven in plaats van bij God.<sup>13</sup>

Hier wordt de situatie van de mens vóór de zondeval verbonden met de hemelse woningen en met het leven bij God. Opmerkelijk is daarbij dat tegenover de aarde niet zomaar de hemel staat, maar de hemelse woningen: dat wijst op het verblijf in Gods huis, als kinderen Gods. En tegenover de dood staat niet slechts het leven, maar het ‘bij God leven’. Hiermee is de bedoeling van de mens vóór de zondeval in het paradijs<sup>14</sup> vooral getekend als een relatie met God, een met God verkeren. Dus ‘de mens in het beeld Gods’ is de mens in gemeenschap met God en gericht op God en daarin deelgenoot van de onvergankelijkheid. De onvergankelijkheid is bij Athanasius dus niet verzelfstandigd, maar verbonden aan en voortkomend uit de gemeenschap met God. Zoals hij in *De Incarn.* 4 aangeeft: ‘Maar vanwege de gelijkheid met Hem die werkelijk is, indien de mens dit bewaard had door de beschouwing van God, ... zou hij onvergankelijk zijn gebleven’.<sup>15</sup> Tegelijk vinden we in *De Incarn.* nog een gedachte die voor het verstaan van Athanasius’ uitleg van Ps. 48,13 van groot belang is. Athanasius wijst er in *De Incarn.* 3 op dat de mens, als hij na zijn schepping de genade zou bewaren en goed zou blijven, het leven in het Paradijs zou genieten met er aan toegevoegd de belofte van de onvergankelijkheid in de hemel.<sup>16</sup> Hier wordt het Paradijs geen eindpunt, maar tussenfase en voorportaal om binnen te gaan in het werkelijk toppunt, de onsterfelijkheid in de hemel bij God.<sup>17</sup> Dat werpt belangrijk licht op bovengenoemde verklaring van Ps. 48,13. Athanasius brengt daar de mens naar Gods beeld gevormd als staande tussen twee mogelijkheden: vervallen tot als een dier op de aarde, verhoogd worden tot een kind God in de hemel. We moeten aannemen dat we hier stuiten op de Athanasiaanse gedachte uit

<sup>11</sup> In *De Incarn.* 3: God schiep de mens naar Zijn beeld (κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα) waardoor de mens in staat was te blijven in de zaligheid (Thomson, 140.20-24). Zie D. O’Brien, ‘L’immortalité chez saint Athanase’, in: *Studia Patristica XXI* (1989), 426-434.

<sup>12</sup> Zie J. Roldanus, *Le Christ et l’homme dans la théologie de l’Athanase d’Alexandrie*, 25-65 (vooral 59-62); A. van Haarlem, *Incarnatie en verlossing*, 58-60.

<sup>13</sup> PG 27, 228 A 5-7: Ὁμοίως δὲ τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις γῆν οἰκεῖν ἀντὶ τῶν οὐρανίων σκηνῶν κατηλλάξαντο, καὶ τάφοις ἀντὶ τῆς παρὰ Θεοῦ ζωῆς.

<sup>14</sup> Eénmaal noemt Athanasius het paradijs als de verblijfplaats van de mens direct na zijn schepping en wel bij Ps. 114,4: τῆς τῷ παραδείσῳ διαγωγῆς (PG 27, 472 A 13).

<sup>15</sup> Thomson, 144. 27-29.

<sup>16</sup> Thomson, 140. 30-34.

<sup>17</sup> J. Roldanus, *Le Christ et l’homme dans la théologie de l’Athanase d’Alexandrie*, 59-60.

*De Incarn.* 3 waarin het Paradijs voor de mens niet bedoeld was om eindpunt te zijn, maar voorportaal om op te gaan naar de hemel.<sup>18</sup>

Voor de daad van de eerste mens die het einde betekende van deze paradijselijke situatie gebruikt Athanasius vrijwel altijd het woord ‘overtreding’ (παράβασις),<sup>19</sup> zelden het woord ‘zonde’ (ἁμαρτία).<sup>20</sup> Hiermee komt de nadruk te liggen op de overschrijding van Gods verbod om van de vrucht van de boom der kennis van goed en kwaad te eten. De zonde van Adam bestond uit ongehoorzaamheid aan God. Alle keren dat Athanasius deze overtreding van de eerste mens naar voren brengt, is dat vooral om de vreselijkste gevolgen ervan voor de gehele mensheid te laten zien. Athanasius spreekt zonder uitzondering over Adam met het oog op de mensheid als geheel. Duidelijk ziet hij Adam en de mensheid in een volledige verbondenheid, ja éénheid. Dat werkt naar twee kanten uit. De situatie waarin Adam is terecht gekomen, daarin is de gehele mensheid terechtgekomen. Maar ook: de daad die Adam heeft gedaan, is door de mensheid gedaan. Athanasius kan dan ook in zijn uitleg vloeiend overgaan van Adam op de mensheid zodat hij zelfs voor Adam de mensheid invult. Bijvoorbeeld bij Ps. 3,9:

Men moet weten dat de Psalm betrekking heeft op de mensheid die gezondigd heeft en daarom aan de geestelijke vijanden is overgeleverd.<sup>21</sup>

In daad en situatie zijn Adam en mensheid onlosmakelijk verbonden. Zonder dat Athanasius dat verder uitwerkt<sup>22</sup> gaat hij uit van die grootse eenheid van de mensheid van alle tijden en plaatsen met de stamvader. Deze eenheid wordt wel omschreven als ‘een mystieke eenheid’,<sup>23</sup> maar is feitelijk een primair aanvoelen van de mensheid als één door God geschapen wezen dat zich uitstrekt over alle tijden en plaatsen. Zij is fundamenteel om Athanasius te verstaan, maar ook de patres die

<sup>18</sup> A. Robertson, *Select Writings*, oppert de mogelijkheid dat in deze visie van Athanasius de evolutieeler als ontwikkeling van de mens vanuit het lagere tot het hogere beter ingevoegd kan worden. Tegelijk geeft hij aan dat daarmee het gevaar dreigt van ‘a mere naturalism veiled under religious forms of speech’ (lxxi). Het is duidelijk dat hier twee zaken verward worden: de evolutieeler spreekt immers over een ontwikkeling van de mens in antropologische zin vanuit het dierlijke, terwijl Athanasius het heeft over een ontwikkeling van de mens binnen zijn vanaf het begin geschonken gemeenschap met God.

<sup>19</sup> Bij Ps. 15,8; 21,2; 50,7; 68,18; 87,8; 102,9.

<sup>20</sup> Alleen bij Ps. 70,19: ‘De mens is met recht wegens de zonde tot de dood veroordeeld (PG 27, 321 B 2-3). Tegelijk ligt ook hier door de aanduiding ‘met recht’ (δικαίως) een verwijzing naar de overtreding van het door God gegeven verbod.

<sup>21</sup> PG 27, 72 A 9-11.

<sup>22</sup> D. Staniloae, ‘La doctrine de saint Athanase sur le salut’, in: C. Kannengiesser, *Politique et théologie chez Athanase d’Alexandrie*, Parijs 1974, 277-293: ‘Nous ne devons pas nous attendre à trouver chez saint Athanase une explication complète de la compréhension de tous les hommes en Christ. On ne connaissait pas en ce temps-là les liens ontologiques et psychologiques entre les personnes. Saint Athanase affirme malgré cela cette compréhension comme un fait qui a comme base l’unité de la nature humaine’ (290).

<sup>23</sup> A. von Harnack, *Lehrbuch I*, 595 (‘eine mystische Einheit’); Kelly, *Early Christian Doctrines*, 172 (‘some kind of mystical solidarity, or rather identity, between the father of the race and all his descendants’). Vanuit dit aanvoelen heeft men de mensheid wel omschreven als ‘a corporate personality’ (H. Ridderbos, *Paulus*, Kampen 1978, 60). Ter vergelijking wijst men dan op de figuur van de stamvader, leider of koning, die een heel volk of samenlevingsverband representeert. De mensheid is geen verzameling individuen, maar een familie of gemeenschap of lichaam met vele leden (‘corporatisme’, zie B. Wentsel, *De openbaring, het verbond en de apriori’s*, Dogmatiek dl.2, Kampen 1982, 116-120).

voor hem hierover hebben geschreven, omdat die in grote lijnen dezelfde gedachte hebben.<sup>24</sup> Bij de verschillen die er kunnen zijn tussen de wijze waarop men die verbondenheid ziet, is er toch als grondgedachte dat de gehele mensheid in Adam een werkelijke eenheid vormt. Deze gedachte is in de Bijbel vooral verwoord door Paulus, maar vormt de feitelijke achtergrond van zowel O.T. als N.T.<sup>25</sup> Zij wordt nergens beargumenteerd, maar als zeer gewichtig axioma is zij bij allen leidraad in het denken.

Wat zijn dan de gevolgen van de overtreding voor Adam en de mensheid? Allereerst is de gemeenschap met God verdwenen: de mensheid is geestelijk dood in onkunde aangaande God;<sup>26</sup> God heeft de mensen verstoten en zich van hen afgekeerd;<sup>27</sup> Zijn toorn is over de mensen gekomen die bestaat in de vloek van de dood;<sup>28</sup> Zijn straf rust op de mensheid.<sup>29</sup> Daardoor is de mensheid sterfelijk geworden onder de macht van de dood,<sup>30</sup> en tevens is zij onder de macht van de duivel juist omdat zij de heerschappij van God verliet.<sup>31</sup> Hiermee schildert Athanasius de aangrijpende situatie van de mensheid als een prooi van de dood en van de beheersende demonen. Maar daarmee is niet alles gezegd. Athanasius laat enkele keren blijken de gevolgen van de overtreding van Adam voor de mensheid ook te zien op het terrein van de natuur van de mens. Zo schrijft hij dat de mensheid zelf in haar natuur ook is veranderd:<sup>32</sup> ‘de menselijke natuur verliet de liefde tot de gerechtigheid en beminde het onrecht’.<sup>33</sup> Hier zien we de diepe eenheid van mensheid en Adam zeer sterk opduiken. Als Adam zich van God afwendt en daarmee de liefde tot de gerechtigheid aflegt en kiest voor de ongerechtigheid, dan is het de gehele mensheid die in hem deze keuze doet en zich daarin haar natuur heeft veranderd. Ps. 50 is voor Athanasius aanleiding om te spreken over de menselijke natuur die de zonde is toegefallen en waarvan de voortbrenging onder de vloek is gebracht,<sup>34</sup> terwijl hij bij Ps. 61 aangeeft dat de mensheid een natuur heeft die ‘geneigd is’ (νεύειν) tot het kwade.<sup>35</sup> In zijn andere geschriften brengt Athanasius ook dit ‘geneigd zijn’ (νεύειν) enkele keren naar voren, maar dan om de situatie van vóór de

<sup>24</sup> Zo bijv. Justinus, Tatianus, Theophilus, Irenaeus, Clemens Alexenadrinus (zie Kelly, *Doctrines*, 166-168, 171, 179).

<sup>25</sup> C.J. de Vogel, *Redevoeringen tegen de Arianen*, Utrecht 1949, geeft aan dat afgezien van de Platoonse filosofie het vooral de Heilige Schrift is die de Kerkvaders bepaalde bij deze eenheid van het menselijk geslacht en ook leerde deze eenheid als een zeer reële te verstaan (xliv). Zo ook A. van Haarlem, *Incar-natie en verlossing*, 81. We kunnen dan ook niet instemmen met V. Cremers, *De verlossingsidee bij Athanasius*, Turnhout 1921, die aangeeft dat volgens Athanasius niet ‘de identiteit van de menselijke stamvader’ beslissend is, maar de gemeenzame ontologische oorsprong uit dezelfde idee, uit het oer-beeldig model der menselijke natuur’ (154), welke gedachte Athanasius zou hebben ontleend aan ‘de filosofie van zijn tijdgenoten’ (137). Hier is zonder reden de Bijbelse en oudkerkelijk achtergrond bij Athanasius terzijde gelaten.

<sup>26</sup> Ps. 55,13: τῆς ἀγνωσίας τῆς περὶ Θεοῦ.

<sup>27</sup> Ps. 15,8: ἐκβεβλημένοι; Ps. 21, 2: ἀποστραφείς.

<sup>28</sup> Ps. 87,8 en 102,9: τοῦ θανάτου κατάραν.

<sup>29</sup> Ps. 87,8: δίκην.

<sup>30</sup> Ps. 70,19; 88,48; 102,9: γέγονεν ὑπὸ φθοράν.

<sup>31</sup> Ps. 92,1: Ἐπειδὴ τὸ ἀνθρώπινον γένος, ἀποστὰν τῆς ὑπὸ Θεοῦ βασιλείας, ὑπὸ τὴν τυραννίδα γέγονε τοῦ Σατανᾶ.

<sup>32</sup> Ps. 44,8: τὴν τροπὴν παθοῦσα.

<sup>33</sup> Ps. 44,8: ἡ ἀνθρώπων φύσις καταλείψασα τὴν δικαιοσύνην ἠγαπήσε τὴν ἀνομίαν.

<sup>34</sup> Ps. 50,7: Δείκνυσιν, ὡς ἐξ ἀρχῆς ἡ ἀνθρώπων φύσις ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν πέπτωκεν ὑπὸ τῆς ἐν Εὐὰ παραβάσεως, καὶ ὑπὸ κατάραν ἡ γέννησις γέγονεν.

<sup>35</sup> PG 27, 276 A 14-B 1: νενευκίᾳ τῇ τοῦ ἀνθρώπου φύσει ἐπὶ τὰ πονήρα.



zondeval aan te geven, waarin de mens zich kon neigen naar het goede of het kwade. In *Contra Gentes* 4 stelt Athanasius, dat de ziel van de mens geschapen is met een vrije wil (ἀντεξούσιος), want het kan zich tot het goede neigen (τὰ καλὰ νεύειν), of van het goede afwenden; in *De Incarnatione* 3, waar Athanasius aan geeft, dat de mens bij de schepping een keuzemogelijkheid had om te neigen (νεύειν) naar het goede of het kwade.<sup>36</sup> Dat Athanasius de mens van na de zondeval ziet als geneigd tot het kwade blijkt bijv. in *Con.Gen.5*, als hij beschrijft, hoe de mensheid sinds de zondeval onophoudelijk het tegenovergestelde van het goede doet.<sup>37</sup> En als Athanasius in *Or.c.Ar.* III. 33 Johannes de Doper en Jeremia noemt als voorbeelden van mensen die rein waren van alle zonde, dan bedoelt hij niet dat ze geen erfzonde hadden, maar dat ze geen concrete overtreding hadden gedaan.<sup>38</sup> In de *EP* vinden we zo een aanzet van Athanasius tot nadere uitwerking van de erfzonde, in die zin dat zij bestaat uit een verandering van de natuur van de mens en dat de mens in die veranderde natuur en onder de vloek wordt geboren.<sup>39</sup> Later heeft vooral Augustinus de wijze en inhoud van de overdracht van de zonde van Adam in de volgende geslachten dieper onderzocht en hij is daarbij -door de strijd met Pelagius- op vragen rondom de erfzonde gestoten die duidelijk voor Athanasius nog niet speelden. Augustinus gaat bijvoorbeeld uitvoerig in op de vraag naar de rechtvaardigheid Gods in het licht van deze overdracht van zonde van geslacht op geslacht. Bij Athanasius is nergens op te merken dat deze vraag toen als een probleem ervaren werd.<sup>40</sup>

Athanasius beziet de mensheid dus als een collectivum dat door de overtreding van de eerste mens terecht is terecht gekomen in een drievoudig complex van zonde, dood en duivel (demonen).

Wij kunnen niet instemmen met J. Roldanus die stelt dat de zondigheid van de mensheid voor Athanasius een empirisch feit was, maar geen dogma.<sup>41</sup> Volgens hem redeneert Athanasius vanuit de waarneming van de mensen die God niet kennen terug naar de eerste mensen. Maar vanwege de eenheid die Athanasius weet tussen Adam en de mensheid is deze stelling niet te handhaven. Vanuit de Schrift heeft hij 'als een dogma' het feit dat in de zonde van de eerste mens de gehele mensheid onder de zonde is terechtgekomen, tegelijk leert de empirie hem wat deze zonde concreet uitwerkt en betekent. Zo staan bij Athanasius dogma en empirie niet in tegenstelling, maar in de verhouding van goddelijk onderricht óver het leven van

<sup>36</sup> Thomson, 10.12-13 en Thomson, 140.25. Zie ook de wat algemene omschrijving van de menselijke natuur in *Or.c.Ar.* III.62: τὸ βουλευέσθαι καὶ προαιρεῖσθαι εἰς ἑκάτερα τὴν ῥοπὴν ἔχει, καὶ λογικῆς φύσεώς ἐστι τοῦτο πάθος (PG 26, 453 C 11-12). Hierover E.P. Meijering, *Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer* III, 48-49.

<sup>37</sup> Thomson, 12.1-2: Ἀλλὰ τῶν ἀνθρώπων ἡ τόλμα οὐκ εἰς τὸ συμφέρον καὶ πρέπον, ἀλλ' εἰς τὸ δυνατὸν σκοπήσασα, τὰ ἐναντία ποιεῖν ἤρξατο.

<sup>38</sup> Zie C.J.de Vogel, *Redevoeringen tegen de Arianen*, 263.

<sup>39</sup> Zie ook de beschrijving die E.P. Meijering, *Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer II*, Amsterdam 1997, geeft van Athanasius' visie: 'Der Sündenfall hat Folgen für alle Menschen in dem Sinne, als sie alle sterben müssen, und faktisch alle einen falschen Gebrauch von ihrem freien Willen machen' (84). De oorzaak van het laatste is: 'Der Mensch hat überwiegend die Neigung, sich dem Bösen zuzuwenden' (83).

<sup>40</sup> Harnack, *Lehrbuch* III, 209-216.

<sup>41</sup> 'La péccabilité générale des hommes est pour Athanase un fait empirique bien plus qu' un dogme' (*Le Christ et l' homme dans la théologie de l' Athanase d' Alexandriet*, 70).

de mensheid en daarop volgende bevestiging van dit onderricht in het leven van de mensheid.

Tussen de drie genoemde machten die de mens in de greep nemen moet wel onderscheid gemaakt worden. Athanasius beschrijft de dood als een vloek die God de mensheid heeft opgelegd vanwege zijn overtreding. De macht van de duivel en de demonen heeft de mens over zich heengehaald door Gods gezag van zich af te werpen: daardoor krijgen de demonen kans de zwakke mens te beïnvloeden en zelfs te beheersen. Bij de zonde komt vooral de veranderde natuur van de mens naar voren: door de verbroken Godsgemeenschap is de mensheid vatbaar voor het kwade. Als Athanasius de mensheid zo schildert als gevangen in dit drievoudig complex van zonde, dood en duivel, dan blijkt daaruit een zeer pessimistische visie op de mensheid, tenminste wat betreft haar eigen geestelijke mogelijkheden en natuurlijke krachten. Ze is in uitzichtloze nood: tot het kwade geneigd, naar de dood op weg, door demonen beheerst, van God verlaten.<sup>42</sup>

Bij dit onderwerp mogen we niet voorbijgaan aan de discussie die is opgeroepen door vooral A. von Harnack in zijn *‘Das Wesen des Christentums’* en zijn *‘Lehrbuch der Dogmengeschichte’*. Von Harnack poneerde, in navolging van A. Ritschl,<sup>43</sup> de stelling dat volgens de Griekse kerkvaders de ellende van de mens meer bestaat uit zijn sterfelijkheid dan uit zijn zondigheid, terwijl in het westen meer het kwaad van de zonde centraal werd gezet.<sup>44</sup> Von Harnack verklaart dit accent op de sterfelijkheid vooral vanuit het antieke levensgevoel waarin de mens zich voelde ‘onder de druk van de vergankelijkheid en eindigheid’.<sup>45</sup> Op deze visie van von Harnack is veel kritiek gekomen. Te onzent heeft A. van Haarlem vanuit een grondige bespreking aangetoond dat bij Athanasius zonde en dood niet zo van elkaar losgemaakt kunnen worden als von Harnack heeft gedaan. Bij Athanasius draagt de sterfelijkheid altijd de notie van de zonde en de vloek erover in zich mee.<sup>46</sup> Deze opmerking moet vanuit de *EP* geheel ondersteund worden. Het is onmogelijk om de

<sup>42</sup> In *Con.Gen.* laat Athanasius zien hoe de mensheid na de zondeval God niet meer kent en zelf goden bedenkt, terwijl hij in *De Incarn.* vooral laat zien hoe de mensheid na de zondeval gedurig allerlei kwaad doet, sterfelijk is geworden, en onder de macht van de demonen is geraakt. *Con.Gen.* beschrijft vooral de verbroken relatie met God en wat de mensheid daarmee doet, *De Incarn.* beschrijft vooral de gevolgen ervan in zonde, dood, demonen en wat God daarmee doet. We vinden hier ook dezelfde pessimistische visie op de mensheid in haar onmacht om van een volledige ondergang af te komen (zie vooral *De Incarn.* 8).

<sup>43</sup> A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* I, Bonn, 1903, 1-30.

<sup>44</sup> *Lehrbuch* II, 59: ‘Der Gedanke der griechischen Väter, dem Alles untergeordnet ist, dass das Christentum die Religion sei, die von der Vergänglichkeit und dem Tode befreit, ist aus der altkatholischen Kirche übernommen’.

<sup>45</sup> *Lehrbuch* II, 59: ‘Ferner, wo als schwerster Druck, der auf dem Menschen lastet, die Mühsal, Vergänglichkeit und Endlichkeit empfunden wird, da kann das höchste Gut nichts anderes sein, als eben endlose, selige Ruhe....Allein die Stimmung, aus der heraus die christliche Religion hier erfasst und als Trost ergriffen worden ist, ist die des Falls und Untergangs der alten Welt gewesen, welche die Kraft der ersten Umkehr zu einem thatkräftigen Leben nicht mehr besessen hat’.

<sup>46</sup> Zie A. van Haarlem, *Incarnatie en verlossing bij Athanasius*, 65 (noot 4): ‘Wij merken hierbij op, dat het dus van eenzijdigheid getuigt, wanneer Harnack e.a. menen dat de eigenlijke tegenstelling waarom het in de verlossingsleer van Athanasius gaat, die tussen vergankelijkheid en oververgankelijkheid is en dat deze begrippen fysieke categorieën zijn. Dat is niet geheel en al juist. In de begrippen dood en sterfelijkheid is de gedachte van zonde en schuld mede inbegrepen. Het begrip ‘schuldige vergankelijkheid’ domineert in *De incarnatione* boven dat van natuurlijke vergankelijkheid. Het is Athanasius niet te doen om de vergankelijkheid zonder meer’.

dood en de zonde van elkaar los te maken, laat staan met elkaar in tegenstelling te brengen, vooral omdat het bij beiden om de relatie met God gaat. De zonde is de losmaking van God, de vergankelijkheid is de vrucht daarvan omdat God de bron van het leven is. Wie zich losmaakt van God moet noodzakelijk vervallen tot de dood. Als Athanasius dan ook spreekt over dood en vergankelijkheid dan is dat in het kader van de mensheid die zich van God heeft losgemaakt en als gevolg daarvan aan de vloek van de dood is prijsgegeven. Maar waarom spreekt Athanasius dan, evenals de andere Griekse kerkvaders, zo veelvuldig over de vergankelijkheid en het sterven? Want terecht legt von Harnack de vinger erbij dat de ellende van de mens opvallend veel aan de hand van de sterfelijkheid wordt aangeduid. Hierbij moet in de eerste plaats gedacht worden aan von Harnacks argument over de antieke tijd. Die periode was gekenmerkt door grote angst, zodat een historicus zelf spreekt over 'An age of anxiety'.<sup>47</sup> In de tweede plaats speelt mee dat de dood het meest zichtbare en direkt aanwijsbare van de val van de mens is. De zonde en de demonen komen daarbij toch ten achter. Athanasius neemt zijn uitgangspunt telkens weer in dat meest zichtbare aspect van de ellende van de mensheid, zonder dat hij het daarmee tot het meest wezenlijke aspect maakt.<sup>48</sup> Als deze gedachte verbonden wordt met van Haarlems conclusie dat Athanasius de vergankelijkheid altijd als verbonden met de zonde beschouwt, dan kan gesteld worden: Athanasius geeft inderdaad de vergankelijkheid een prominente plaats, maar deze is altijd in verband met de zonde, en is tegelijk als meest zichtbare aspect van de ellende-situatie van de mensheid ook een heenwijzing naar de zonde en de demonen als mede-onderdelen van de ellende van de mensheid.

Bij deze discussie die door de visie van von Harnack is opgeroepen over de tegenstelling vergankelijkheid en zondigheid, mag niet over het hoofd gezien worden dat bij Athanasius de derde component, namelijk die van de duivel en de demonen, van niet minder gewicht is. In het bijzonder de ascetische geschriften en de *EP* brengen deze derde component naar voren.<sup>49</sup> Voor een complete beschrijving van Athanasius' visie is het dan ook nodig juist die ascetische geschriften en de *EP* erin te betrekken.<sup>50</sup> Als dat gebeurt kan het niet anders of de tegenstelling tussen zonde en sterfelijkheid moet worden uitgebreid tot een drievoud: zonde, dood en duivel (demonen). Als Harnack de tegenstelling tussen zonde en dood aanduidt als moreel tegenover fysisch, dan moet de drievoud van zonde, dood en duivel worden getypeerd als moreel, fysisch, en metafysisch. Natuurlijk geeft ook von Harnack, en met hem A. van Haarlem, aan dat Athanasius de demonen een plaats geeft in zijn gedachten over de zondeval, maar men laat toch de demonen buiten beschouwing als

<sup>47</sup> E.R. Dodds, *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, 1968. Zie ook de omschrijving van A. Pettersen, *Athanasius*: 'The ancient world of Graeco-Roman civilization may have been cultured. Yet it was also frequently without hope. The thought of the future often struck chill: old age was dreaded as the threshold leading out into cold darkness; death ruined the enjoyment of the present with the intruding thought of the dark future, so that life might appear as a gift little worth receiving' (83).

<sup>48</sup> F.M. Young, *From Nicaea to Chalcedon*, Londen 1983, formuleert juist: 'Athanasius shows a predominant interest in death because it was the curse of sin, the mark of the loss of that nature which man had possessed' (71).

<sup>49</sup> Vooral *De vita Antonii* is hierbij cruciaal. In haar beschrijving van de demonen staat dit geschrift dicht bij de *EP*. Zie ook V.3.

<sup>50</sup> Zie ook A.M. Ritter, 'Dogma und Lehre in der Alten Kirche', in C. Andresen (Hrsg.), *Handbuch der Dogmengeschichte* I, Göttingen 1988, die aangeeft dat de ascetische geschriften van Athanasius een belangrijke toegangspoort vormen tot zijn theologie (180).

het gaat om een beslissende vaststelling van de ellende en spreekt dan alleen over de tegenstelling tussen dood en zonde. Voor een goed verstaan van Athanasius' visie op de mensheid na de zondeval is deze derde component van de demonen echter onmisbaar en het beperken van zijn visie tot de dubbelheid sterfelijkheid-zonde betekent een grote verschraling. Het is in dit verband goed Athanasius' spreken over de verlossing in de *EP* te rubriceren aan de hand van de drie vijanden die overwonnen moeten worden: zonde, dood en duivel. Opmerkelijk genoeg blijkt dat alle drie ongeveer evenveel voorkomen, met een lichte achterstand voor de verlossing van de demonen. Dit is -hoewel slechts kwantitatief bezien- een indicatie hoe Athanasius het drievoudig complex inderdaad als drievoud ernstig neemt en zich de verlossing alleen kan denken als bestaande uit wegneming van alle drie vijanden. Athanasius' verlossingsleer kan dan ook niet verstaan worden uit alleen de polariteit van zonde en dood, maar het bestaan en het werk van duivel en demonen moeten er wezenlijk in betrokken worden. Overigens draait ook deze derde component om de relatie met God: door het losraken van God komt de mens onder gezag van de duivel. Kennelijk ziet Athanasius maar twee mogelijkheden: een mens is onder gezag van God of van de duivel. Een midden daartussen is er niet. Dit maakt duidelijk hoe voor Athanasius de verhouding van de mens tot God allesbeheersend is in zijn visie op de mens bij de schepping en na de zondeval. Door te breken met God is de mensheid terechtgekomen in een drievoudige complex van zonde, dood en duivel: zijn natuur heeft door de afwending van God de ongerechtigheid liefgekreten; de dood heeft hem als rechtvaardige straf van God in de greep genomen; de duivel heeft hem door zijn breken met God in de macht gekregen. In dat complex is de mens wel 'het maaksel van God' gebleven en dat, verklaart Athanasius bij Ps. 102,14 ('Want Hij wist zelf hoe wij gemaakt zijn'), was voor God reden om medelijden te hebben met de mens.<sup>51</sup> In deze woorden slaat Athanasius de toon aan die hij enige jaren later in *De Incarnatione* volledig zou uitwerken.

### 1.2 Christus en de mensheid

In de uitleg van zeer veel Psalmen brengt Athanasius Christus ter sprake als de door God gegeven Verlosser van het drievoudig complex van ellende waarin de mensheid gevangen zit. Daarbij komen afwisselend aan de orde de verlossing van de zonde, de dood en de duivel met de demonen. Omdat Christus ook de Schepper van de mensheid is staat Hij dus tot haar in een dubbele relatie: als Maker en Hersteller. Als Verlosser is Hij geen vreemde voor de mensheid, maar haar eigen Ontwerper en Schepper.<sup>52</sup> Het opvallende hierbij is wel, dat de relatie van Christus als Verlosser van de mensheid meer aandacht krijgt dan die van Christus als Verlosser van de gelovigen. In 1.3 zal deze verhouding van de mensheid tot de Kerk nader worden onderzocht. Maar het is karakteristiek voor de *EP* dat de verlossing zijn zwaartepunt

<sup>51</sup> PG 27, 433 B 4-5: 'Ὡς γὰρ ἴδιον πλάσμα καὶ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ κατακτεῖρησεν. Vergelijk de cruciale zin in *De Incarn.* 8 (Thomson, 152. 4): ἐλεήσας τὸ γένος ἡμῶν, καὶ τὴν ἀσθένειαν ἡμῶν οἰκτεῖρήσας.

<sup>52</sup> Zie boven, 1.1. Ter aanvulling verwijzen we hier naar de uitleg bij Ps. 118, 89 (PG 27, 496 D 1): '...terwijl hij de eeuwige Logos van de Vader gedenkt, en bijna 'In den beginne was het Woord' zegt, en ook gedenkt de inrichting van het heelal, noemt hij duidelijk de gehele schepping Zijn dienaar (δούλην αὐτοῦ τὴν σύμπασαν κτίσιν). In *De Incarn.* 19 (Thomson, 180. 17) geeft Athanasius precies dezelfde verwoording als hij schrijft dat 'Christus die aan het kruis God was de gehele schepping (τὴν δὲ κτίσιν πᾶσαν) tot Zijn dienaar (τούτου δούλην) heeft'.

vindt in de relatie van Christus tot de mensheid als collectivum. Dit blijkt niet alleen uit de -in de *EP* voor het eerst voorkomende- uitdrukking van Christus die spreekt ‘in de persoon van de mensheid’,<sup>53</sup> maar ook vanwege talloze malen dat de mensheid als geheel naar voren wordt gebracht. In deze positie van Verlosser van de mensheid is het fundamenteel dat Christus waarachtig God is. Soteriologisch fundamenteel. Op typisch Athanasiaanse wijze wordt dit uitgedrukt bij Ps. 88,22:

Want omdat het Woord God was en Koning was voor de tijden, maakte het Woord Zich het onze eigen, opdat wij aan het Zijne rijk zouden worden<sup>54</sup>.

Alleen God kon de mensheid verlossen door Zich met die mensheid te verbinden en zo die mensheid terug te brengen in het goddelijke leven. Deze wijze van spreken is veelvuldig te vinden in andere geschriften van Athanasius. Daar wordt deze vrucht van de menswording Gods voor de mens overigens verschillende keren aangeduid met vergoddelijken/vergoddelijking (θεοποίηω/θεοποίησις), met dit onderscheid dat het in de apologetische geschriften slechts éénmaal te vinden is en in de latere werken veelvuldig.<sup>55</sup> De *EP* gebruikt deze uitdrukking niet.<sup>56</sup> De preciese inhoud van het God-zijn van Christus komt op allerlei wijze aan de orde. Allereerst is Zijn godheid gelijk aan die van de Vader. Eénmaal gebruikt Athanasius hiervoor het Niceense ‘ὁμοούσιος’.<sup>57</sup> Enkele andere keren geeft hij dezelfde zaak aan door te benadrukken dat de Zoon evenzeer God is als de Vader God is: ‘De Vader is waarachtig God, zo ook de Zoon’ (Ps. 88,25);<sup>58</sup> ‘Hij was voor de schepping en bestond gelijk met de Vader’ (Ps. 89,2);<sup>59</sup> Hij is geboren uit de Vader (Ps. 44,2)<sup>60</sup>, als het Beeld van de Vader (Ps. 118,135).<sup>61</sup> Zo is er gelijkheid en verschil tussen de Vader en de Zoon. Gelijk in godheid, onderscheiden in hun Vader-Zoon verhouding. Athanasius werkt alleen het onderscheid nauwelijks uit, en laat het accent vallen op

<sup>53</sup> Zie hierover hoofdstuk III. 1.

<sup>54</sup> PG 27, 388 C 9-11: Ὅτε Θεὸς ἦν ὁ Λόγος καὶ βασιλεὺς πρὸ αἰῶνων ὑπάρξων, ἰδιοποίησατο τὰ ἡμέτερα, ἵνα καὶ ἡμεῖς τὰ αὐτοῦ πλουτήσωμεν. Deze ‘typisch Athanasiaanse’ wijze van uitdrukken is ook gevonden in de zog. ‘*Onderwijzingen van Silvanus*’, een geschrift dat bij de vondsten van Nag Hammadi aan het licht is gekomen. In dit geschrift, afkomstig uit het eerste of tweede kwartaal van de vierde eeuw, vinden we: ‘Hij die de mens heeft verhoogd, werd als de mens, niet om God te verlagen tot de mens maar de mens te maken als God’, zie R. van den Broek, ‘The theology of the teachings of Silvanus’, in: R. van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leiden 1996, 235-258.

<sup>55</sup> In de apologetische geschriften alleen in *De Incarn. 54* (Thomson, 268. 11-12), in de latere geschriften o.a. in *Or.c.Ar.* 1.38 (PG 26, 92 B 12); 1.39 (93 A 11); 1.43 (100 A 5); II.47 (248 B 6); II.70 (296 B 11); III.23 (372 C 6); III.39 (408 A 13); III.53 (433 B 11).

<sup>56</sup> Zo treedt bij Athanasius een ontwikkeling naar voren: in zijn vroegste geschrift (*EP*) gebruikt hij de begrippen θεοποίηω/θεοποίησις niet, in zijn iets latere apologetische geschriften éénmaal, in zijn latere werken veelvuldig. Zie over deze begrippen J.J. Woldendorp, *De Incarnatione*, Groningen 1919, 48-61; A. van Haarlem, *Incarnatie en verlossing*, 84,137-143.

<sup>57</sup> Ps. 21,23. Athanasius maakt ook in zijn andere geschriften beperkt gebruik van dit woord (Müller, 996). Zie over de betekenis ervan bij Athanasius: J.B. Walker, ‘Convenance épistémologique de l’homousion dans la théologie d’Athanasie’, in: C. Kannengiesser, *Politique et théologie chez Athanasie d’Alexandrie*, Parijs 1974, 255-275.

<sup>58</sup> PG 27, 389 B 5-6: Θεὸς ἀληθινὸς ὁ Πατήρ· τοῦτό ἐστι καὶ Υἱός.

<sup>59</sup> PG 27, 396 C 5-7: Διὰ τοῦτο νῦν ἐξομολογούμενοι, σαφῶς αὐτὸν εἶναι λέγουσι τὸν πρὸ πάσης κτίσεως συνόντα τῷ Πατρί.

<sup>60</sup> PG 27, 208 B 10-11: γεγένηται γὰρ Θεὸς ἐκ Θεοῦ.

<sup>61</sup> PG 27, 501 D 2: ὁ χαρακτήρ τοῦ Πατρός. Athanasius refereert hier aan Hebr. 1, met het verschil dat daar sprake is van de Zoon als afbeelding van God, terwijl Athanasius hier spreekt over de Zoon als afbeelding van de Vader. Opmerkelijk genoeg doet hij dat in *Or.c.Ar.* evenzeer (*Or.c.Ar.* 1.9; III.65).

het gelijk zijn in godheid. Ter illustratie kan gewezen worden op de uitleg van Ps. 88. Bij vs. 37 ('Zijn zaad blijft in eeuwigheid') merkt Athanasius op dat het zaad van David verwijst naar Christus en dat deze eeuwig is omdat 'Hij God is en waarachtig Zoon van God' en daarom 'in elk opzicht en volstrekt eeuwig'.<sup>62</sup> Ook verdient Athanasius' redenering bij vs. 25 ('Ook zal Mijn waarheid en Mijn barmhartigheid met hem zijn') aandacht.<sup>63</sup> Daar geeft hij de gelijke godheid aan door te verwijzen naar de gelijke predicaten die aan de Vader en de Zoon worden toegeschreven. De Vader is waarachtig God, de Zoon is de waarheid; de Vader is van nature het leven, de Zoon verklaart 'Ik ben het leven'. Het is dit naar voren brengen van de gelijke predicaten dat later in de *Orationes contra Arianos* een gewichtige plaats heeft gekregen.<sup>64</sup> Dat de gelijkheid van de Zoon met de Vader ten opzichte van het God-zijn voor Athanasius groot accent krijgt blijkt uit meer dingen. Bijvoorbeeld uit de wijze waarop Hij het God-zijn bespreekt met het oog op de menswording. Dan benadrukt hij dat door de menswording het God-zijn van de Zoon niet veranderd is.<sup>65</sup>

Het eniggeboren Woord dat door de menswording niet opgehouden heeft God te zijn (Ps. 34,22);<sup>66</sup>

Omdat het Woord God was, werd het naar het vlees uit een vrouw geboren en trad als mens naar voren, terwijl het Woord God bleef, zoals het God was (Ps. 88,20);<sup>67</sup>

Hij die als God verheven is en de gehele schepping onder Zijn voeten heeft, is zonder verandering mens geworden (Ps. 98,5);<sup>68</sup>

Want Hij is God gebleven ook al is Hij terwille van ons heil mens geworden (Ps. 98,6).<sup>69</sup>

Duidelijk wil Athanasius inprenten dat in de historische verschijning van Jezus de Zoon van God als waarachtig God, als God zelf, in de wereld verschenen is.<sup>70</sup> Athanasius geeft zijn inzicht in dezen reliëf als hij, sprekend over de hemelvaart van de Heere Jezus, aangeeft dat Christus naar de natuur van Zijn godheid nooit ver van de hemel was (Ps. 67,7).<sup>71</sup> Als mens voer Hij ten hemel, maar als God was de hemel Zijn thuis. Dit onderwerp bespreekt Athanasius ook in *De Incarn.* 17. Daar stelt hij dat de Logos tegelijk in het lichaam was, en tegelijk volkomen in de Vader. Dat hij in de wereld was en tegelijk de wereld droeg en omvatte.<sup>72</sup> Duidelijk is dit een ge-

<sup>62</sup> PG 27, 392 A 7-8: Θεὸν ὄντα καὶ Θεοῦ κατ' ἀλήθειαν Υἱόν.

<sup>63</sup> PG 27, 389 B 5-9.

<sup>64</sup> *Or. c. Ar.* III, 4-5.

<sup>65</sup> Zie over dit onveranderlijk God gebleven zijn van de Zoon in de menswording ook E. P. Meijering, *Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer II*, Amsterdam 1997, 68-70.

<sup>66</sup> PG 27, 173 AA 14-15: Ἄνθρωπος γενόμενος ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος, οὐκ ἀποβαλὼν τὸ εἶναι Θεός.

<sup>67</sup> PG 27, 388 C 6-7: Ὅτε Θεὸς ἦν ὁ Λόγος, ἐγεννήθη κατὰ σάρκα ἐκ γυναικὸς, καὶ προήλθεν ἄνθρωπος, μένων ὡς ἦν Θεός.

<sup>68</sup> PG 421 C 4-6: Ὁ ὑψηλὸς ὡς Θεὸς καὶ ὑπὸ πόδας ἔχων πᾶσαν τὴν κτίσιν γέγονεν ἀτρέπτως ἄνθρωπος.

<sup>69</sup> PG 27, 421 D 2-3: Μεμένηκε γὰρ Θεός, εἰ καὶ ἔλαβε τὴν τοῦ δούλου μορφήν διὰ τὴν ἡμῶν σωτηρίαν.

<sup>70</sup> Athanasius zegt het met zoveel woorden bij Ps. 81,1: 'God stond in hun midden bij Zijn heilbrengende komst' (PG 27, 365 A 5-6: Ἔσθη οὖν ἐν μέσῳ αὐτῶν ὁ Θεός, ὅτε τὴν σωτήριον παρουσίαν πεποιήται).

<sup>71</sup> PG 27, 293 C 6-7: εἰ καὶ τὰ μάλιστα οὐδέποτε ἀφειστήκει αὐτῶν τῆ τῆς θεότητος φύσει.

<sup>72</sup> *De Incarn.* 17 (Thomson, 174. 1-14).

dachte die voortvloeit uit een doordenking van het feit dat de Zoon God bleef gedurende de menswording zoals Hij ervoor waarachtig God was. Het onderstreept hoe dit feit het denken van Athanasius vervult. Als laatste verwijzing naar de godheid van Christus noemen we de Christus-verering in de Kerk. Athanasius brengt het Trishagion ('Heilig, heilig, heilig') naar voren waarin Vader, Zoon en Heilige Geest gelijk aangeroepen worden (Ps.26,6).<sup>73</sup> Ook verwijst hij naar het belijden door de christenen: 'Zij die door de apostelen geroepen zijn belijden de Godheid van de Eniggeborene'.<sup>74</sup> Ook bij Ps. 95,4 komt naar voren dat zij die zich door de apostelen laten onderrichten de godheid van Christus zullen erkennen en prijzen. Verder is te denken aan Ps. 108,2 ('God, verzwijg mijn lof niet'):

In zoverre er Kerken van Christus bestaan die overal opkomen, geeft God in haar midden eer aan Zijn Zoon. Dus Christus zegt tot de Vader: Wanneer ook Judas Mij verraden heeft en het daardoor lijkt alsof hij Mijn lof in de weg staat, zo looft U Mij en geeft U getuigenis van Mijn godheid.<sup>75</sup>

Hiermee is de godheid van de Zoon verbonden aan de Christus-verering, belijdenis, lofprijzing in de Kerk. Deze verering geldt dus de Zoon niet in Zijn wezen los van de menswording, maar juist nadrukkelijk de Zoon in Zijn mensgeworden gestalte:

Verheft Hem die zonder verandering mens geworden is, en bidt Hem aan met een enkele aanbidding in (Zijn) eigen vlees (Ps. 98,5b).<sup>76</sup>

In deze verering komt zowel het werkelijk God-zijn van Christus als de werkelijke menswording bijeen. Athanasius geeft in zijn *EP.ad Adelphium* aan hoe hij deze verering ziet.<sup>77</sup> Hij gaat daar in op het verwijt dat de christenen door hun aanbidding van Jezus een schepsel vereren. Athanasius wijst erop dat het vlees inderdaad deel is van de geschapen wereld, maar het is Gods lichaam geworden. Daarom mag je niet het lichaam als zodanig los zien van het Woord en het op zichzelf vereren, en ook moet je het Woord niet los zien van lichaam, maar het Woord erkennen als God terwijl Hij gekomen is in het vlees.<sup>78</sup> Beiden kanten moeten altijd en volstrekt vastgehouden worden. Dus óók de waarachtige menswording. Want juist alleen middels de menswording kon de Logos de mensheid verlossen (Ps. 92,1):

Wanneer Hij niet vlees geworden was, doordat Hij onze natuur behalve de zonde aannam, zo zou ons duidelijk het heil niet ten deel gevallen zijn.

Als de Zoon Zich niet werkelijk één had gemaakt met de mensheid door zelf onderdeel van die mensheid te worden, had Hij de mensheid niet kunnen verlossen. Zo

<sup>73</sup> Dit vers luidt: 'Ik zal de Heere zingen en lof brengen'. Athanasius voegt er aan toe: 'Duidelijk verkondigt hij de eredienst met het heilig, heilig, heilig' (PG 27, 149 A 11-12).

<sup>74</sup> Dit naar aanleiding van Ps. 44, 7: 'Uw troon, o God, is van eeuwigheid tot eeuwigheid' (PG 27, 209 C 4-5).

<sup>75</sup> PG 27, 456 B 13-C 3: "Ὅσον αἱ Ἐκκλησίαι Χριστοῦ συνεστῶσιν αἱ ἀνατέλλουσαι πανταχοῦ, αἰνεῖ ὁ Θεὸς ἐν αὐταῖς τὸν Υἱόν .. μαρτυρῶν μου τῇ θεότητι.

<sup>76</sup> PG 27, 421 C 6-8: Τοῦτον οὖν, φησί, τὸν γενόμενον ἀτρέπτως ἄνθρωπον ὑψοῦτε, προσκυνοῦντες αὐτὸν μὴ προσκυνήσει μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός.

<sup>77</sup> *EP. ad Adelphium* 3 (PG 26, 1073-1076).

<sup>78</sup> A. Pettersen, *Athanasius*, Londen 1995, vat Athanasius samen: 'Hence, once the Logos had become incarnate Christians can only worship 'the Creator who has put on the created body' (115-116).

moet de persoon van Christus erkend worden in Zijn tweevoudige natuur van werkelijk God en werkelijk mens. Dan rijst wel de vraag hoe Athanasius de onderlinge verhouding tussen deze beide naturen ziet. Hij laat zich daar vrijwel niet over uit.<sup>79</sup> Wel is te onderzoeken hoe Athanasius deze beide naturen in de realiteit van Jezus' leven ziet functioneren. Bij Ps. 44,2 merkt Athanasius op dat 'wat Christus van nature als God weet, Hij vanwege de *oikonomia* als mens moet vernemen'. Christus neemt zo de ware menselijke natuur aan met al haar gebreken en zwakheden dat Hij in die natuur nodig heeft, wat Hij als God weet. Athanasius gaat hier verder niet in op de verbinding tussen de twee naturen, maar stelt vanuit het geloof dat de waarachtige God waarachtig mens is geworden, de twee zaken eenvoudig naast elkaar. Precies dezelfde gedachte treffen we aan in *Or.c.Ar.*, als Athanasius de tekst 'Niemand weet de dag noch het uur, ook de Zoon niet' bespreekt (Markus 13,32). Hij verklaart deze tekst als volgt: 'Maar dit komt voort uit de liefde die de Heiland voor de mensen heeft: nu Hij mens geworden is, schaamt hij zich niet om ter wille van het vlees en zijn onwetendheid te zeggen 'Ik weet het niet', ten bewijze dat Hij, hoewel Hij het wist als God, het naar het vlees niet wist'.<sup>80</sup> Dit naast elkaar plaatsen van de verschillende onderdelen van Jezus' leven aan respectievelijk Zijn menselijke natuur en Zijn godheid is telkens op te merken. De wonderen van de *oikonomia* schrijft hij toe aan Jezus als God:

Wat door Hem gedaan is op een wijze die past bij Zijn godheid (Ps. 32,4),<sup>81</sup>  
Met 'verhevenheid' verwijst hij naar de godheid waardoor hij alles op bijzondere wijze volbracht (Ps. 70,8).<sup>82</sup>

Daarnaast schrijft hij Christus' bidden, afhankelijk zijn van God, afstamming van Israël, enz. toe aan Zijn menselijke natuur:

Hij richt op meer menselijke wijze vanwege de zelfontlediging Zijn woorden aan Zijn Vader (Ps. 40,11),<sup>83</sup>  
Hij bedoelt Zijn vaderen naar het vlees, de patriarchen en profeten (Ps. 21,5),<sup>84</sup>  
Hij noemt Zijn Vader Zijn hoop en zegt ook dat als mens (Ps. 21,10).<sup>85</sup>

Soms zet hij de twee naturen naast elkaar om iets van het geheim te laten voelen:

In zover Hij als God in gedachten genomen wordt, is Hij het die alles steunt en in stand houdt. In zover Hij mens geworden is, past het Hem te zeggen dat hij de Heere aan Zijn rechterhand heeft (Ps. 15,10).<sup>86</sup>

<sup>79</sup> Hier is van toepassing het oordeel van A. Pettersen, *Athanasius*, over Athanasius' andere werken: Athanasius is not primarily concerned with the anthropology of the Incarnation: his interest is the 'why' rather than the 'what' of Christ's humanity' (109).

<sup>80</sup> *Or.c.Ar.* III.43 (PG 26, 416 A 2-7).

<sup>81</sup> PG 27, 164 C 4-5: τοῖς δι' αὐτοῦ θεοπρεπῶς ἐνεργουμένοις.

<sup>82</sup> PG 27, 317 C 10-12: Μεγαλοπρέπειαν δὲ τὴν θεότητα λέγει, δι' ἧς πάντα ἐκεῖνα ἀνομαλῶς εἰργάσατο.

<sup>83</sup> PG 27, 200 A 12-14: Ἀνθρωπίνως μᾶλλον διὰ τὴν κένωσιν πρὸς τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα ποιεῖται τὸν λόγον.

<sup>84</sup> PG 27, 132 D 4-5: Πατέρας ἑαυτοῦ κατὰ σάρκα τοὺς πατριάρχας καὶ τοὺς προφήτας φησί.

<sup>85</sup> PG 27, 133 A 12-13: Ἐπιγράφεται γὰρ καὶ ἐλπίδα τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα, καὶ τοῦτο λέγων ὡς ἄνθρωπος.

<sup>86</sup> PG 27, 104 D 7-10: Καθὸ μὲν νοεῖται Θεός, αὐτός ἐστιν ὁ πάντα στηρίζων καὶ ἀνέχων· καθὸ δὲ γέγονεν ἄνθρωπος, πρέπει ἂν αὐτὸν καὶ τὸ λέγειν ἐκ δεξιῶν ἐσχηκέναι τὸν Κύριον.



Hij die de bescherming van allen is zegt dat hij bescherming gevonden heeft. Hij had hier zelf geen behoefte aan in zover Hij als God in beschouwing wordt genomen, maar omdat hij mens is geworden spreekt Hij Zijn woorden terwille van de mensen (Ps. 40,13).<sup>87</sup>

Duidelijk is hier de Logos in beide gevallen het subjeet. Aan de ene kant als degene die Hij van nature is: God. Aan de andere kant wie Hij is geworden middels Zijn menswording: mens. Door Zijn menswording heeft Hij die van nature God is deel gekregen aan het menselijk leven en de menselijke verhouding tegenover God. Hierbij is Zijn menselijke natuur wel vrij van zonde,<sup>88</sup> maar niet vrij van de zwakheden en noden die het menselijk bestaan kunnen treffen. Dus bij die duidelijk scheiding tussen de goddelijke en menselijke natuur staat de eenheid voorop in de persoon van de Zoon, de Logos, het Beeld van de Vader. Een veelbesproken punt is hierbij of Athanasius zich bij de menswording van de Logos een mens denkt van lichaam en ziel, of alleen een lichaam. In de 20ste eeuw werd de gedachte vrij algemeen dat Athanasius de menswording zou hebben opgevat als de aanname van een lichaam zonder ziel.<sup>89</sup> Maar daar is wel reactie op gekomen. Men heeft er op gewezen dat Athanasius' spraakgebruik niet anthropologisch, maar theologisch moet worden gewogen en dus van een bewuste scheiding tussen lichaam en ziel geen sprake is.<sup>90</sup> Ook is gewezen op Athanasius' beschrijving van de worsteling van Jezus in Gethsemané, waar hij twee willen naar voren brengt in de ene Christus.<sup>91</sup> Daarom moet Athanasius de incarnatie gezien hebben als de aanname door de Logos van een complete menselijke natuur met lichaam en ziel. Onze visie strookt vanuit de *EP* met deze laatste conclusie. We wijzen hiervoor op het feit dat hij aan de menselijke natuur toedeelt iets niet te weten, wat Christus op dat moment als God wel weet (bij Ps. 44,2). Weten is duidelijk een faculteit van de ziel. Athanasius leert dus een aanname van de menselijke natuur inclusief de daarbij behorende ziel met haar mogelijkheden. Als Athanasius dan ook dikwijls spreekt over de Logos die 'een lichaam aanneemt', of die 'vlees wordt' dan is dat niet bedoeld in contrast met de ziel, maar dient dat alleen om aan te geven hoe de Zoon werkelijk mens is geworden en zich daardoor met ons heeft verbonden. Anders gezegd: Athanasius' spreken over 'lichaam' en 'vlees' dient ter onderstreping van de realiteit van de incarnatie, niet tot ontkenning van de aanwezigheid van de ziel.<sup>92</sup>

<sup>87</sup> PG 27, 200 B 10-13: Ἡ πάντων ἀντίληψως τετυχηκέναι φησὶν· οὐκ αὐτὸς τούτης δεόμενος, καθ' ὃ νοεῖται Θεός, ἀλλὰ γενόμενος ἄνθρωπος, ὑπὲρ ἀνθρώπων ποιεῖται λόγους.

<sup>88</sup> Ps. 21, 31: 'Want heilig en onberispelijk is het leven van Christus dat hij in het vlees op aarde heeft geleid. Hij alleen beging geen zonde, hoewel hij als wij geworden is en vlees aangenomen heeft, dat de zonde liefheeft'.

<sup>89</sup> Kelly, *Early christian doctrines*, 284-289.

<sup>90</sup> A. Pettersen, *Athanasius*, 130-131.

<sup>91</sup> *Or.c.Ar.* III.57. Zie hierover J.R. Meyer, 'Athanasius' use of Paul in his doctrine of salvation', *Vigiliae Christianae* 52 (1998), 146-171, vooral 161 en 170.

<sup>92</sup> Zie bijv. *Or.c.Ar.* III.30 waar Athanasius 'vlees' uitlegt als 'mens'. Wij menen dan ook dat het oordeel van A. Pettersen, *Athanasius*, juist is die stelt: 'One must consider whether the 'body' which the Logos enlivens and controls, to which passions, both psychological and physiological, are attributed, and from which the Logos is loosed in death is indeed a 'body', as opposed to a soul, or whether it is the assumed, creaturely humanity, in contrast with the incorporeal, Creator God. For the terminology may originate from Scripture and tradition, and not from anthropological debate' (131). Zie verder A. Louth, 'Athanasius' Understanding of the humanity of Christ', in : *Studia patristica* XVI 1985, 309-317.

In dit verband komt wel de vraag naar voren of in deze conceptie de afzonderlijke heilsfeiten, vooral kruis en opstanding, niet verbleken in hun centrale betekenis voor de verlossing. Is voor Athanasius niet de menswording op zichzelf genoeg ter verlossing?<sup>93</sup> Nu valt in de *EP* op dat Athanasius inderdaad veelvuldig in wat algemene zin spreekt over ‘de komst van de Verlosser’ en de ‘verschijning van de Verlosser’, terwijl hij in minder mate de specifieke onderdelen van de *oikonomia* naar voren brengt zoals kruis en opstanding. Tegelijk is duidelijk dat hij met die algemene aanduidingen als ‘komst’ en ‘verschijning’ niet alleen in beperkte zin doelt op de menswording als zodanig, maar op het gehele complex van de gezamenlijke heilsfeiten. En dat hij die -samengevoegd als in één miniatuur- naar voren brengt als de door God aan de mensheid gegeven persoon tot verlossing. Vanuit de heilsbetekenis die hij aan de verschillende onderdelen van de *oikonomia* toeschrijft blijkt dat ze elkaar aanvullen en tezamen de ene verlossing voor de mensheid bewerken. Als we de afzonderlijke heilsfeiten onderzoeken komt het volgende aan het licht.

a. Rondom Christus’ geboorte brengt Athanasius twee aspecten naar voren: ‘naar het vlees’<sup>94</sup> en ‘uit de maagd (Maria)’.<sup>95</sup> Het eerste dient om deze geboorte te onderscheiden van de geboorte van eeuwigheid uit de Vader, het tweede om het bijzondere en unieke van Christus’ geboorte aan te geven.<sup>96</sup> Verder brengt Athanasius ook gebeurtenissen uit de kerstnacht naar voren. In Ps. 71,15 (‘En Hij zal leven, en men zal hem het goud van Arabië geven’) vindt Athanasius reden om enerzijds te denken aan de vlucht van Jezus naar Egypte waardoor Herodes Hem niet doden kon en anderzijds aan de wijzen uit het oosten die geschenken brachten. In Ps. 87,16 (‘Ik ben arm en in nood vanaf mijn jeugd’) wijst Athanasius op de vervolging van Jezus in Zijn kindertijd door Herodes. In Ps. 88,6 (‘De hemelen loven Uw wonderen’) slaat op de engelen in de kerstnacht die aan de herders de vreugdeboodschap brengen en daarna een lofzang zingen. Ps. 109,3 (‘In de glans van uw heiligen’) wijst eveneens op de engelen in de kerstnacht. In Ps. 131,3 (‘Zie wij hoorden van haar in Efrata’) geeft Efrata aan dat aan Bethlehem gedacht moet worden en hier dus een verwijzing is naar de geboorte van Christus.

b. Van Zijn leven daarna worden -behalve de zondeloosheid van Christus<sup>97</sup>- vooral wonderen naar voren gebracht die Zijn grootsheid en Godheid bevestigen.<sup>98</sup> Als bijv. Ps. 44,2 spreekt over de heilskoning die is ‘als een pen die snel schrijft’ dan wijst Athanasius op Christus die sprak en direkt gebeurde het wonder: tegen de melaatse zei Hij ‘Ik wil het, wordt rein’ en tegen de jongeling te Naïn ‘Jongeling, Ik zeg u, sta op’.

<sup>93</sup> Zo A. Ritschl. Hiertegen A. von Harnack, *Lehrbuch* II, 161, Anm.2: ‘Tod und Auferstehung sind allerdings im Sinne des Athanasius kein blosser Specialfall, sondern der Zweck der Menschwerdung, aber andererseits keineswegs ein zweites, was zur Menschwerdung hinzukommt, sondern mit ihr gesetzt’ (161).

<sup>94</sup> Ps. 2,7; 109,1.

<sup>95</sup> Ps. 9, *hyp.*; 39,7; 84,11.

<sup>96</sup> Zie vooral bij Ps. 84,11 (PG 27, 373 A 8-10): Σαφῶς τὴν διὰ τῆς Θεοτόκου καὶ Ἀειπαρθένου ἀνατείλασαν τῷ κόσμῳ κηρύττει ἀλήθειαν. De eretitel voor Maria (Θεοτόκος) dient in de Vroege Kerk niet de verering van Maria, maar vloeit voort uit de erkenning van en sterkt in de verering van Christus als waarlijk God.

<sup>97</sup> Ps. 21,31.

<sup>98</sup> Ps. 32,4; Ps. 44,2; Ps. 77,12; Ps. 104,5; Ps. 110,1.

c. Wat betreft Zijn lijden wordt vooral naar voren gebracht hoe de Joden uit haat Christus vervolgdgen.<sup>99</sup> Het lijden dus vanuit het oogpunt van hen die Hem het lijden aandoen.

d. Rondom het kruis en het daaraan verbonden sterven van Christus ligt het anders. Daar brengt Athanasius meer de heilsbetekenis naar voren. We horen over Christus die de zonden aan het kruis heeft gedragen, dat het bloed van Christus is tot losprijs van de wereld, dat Hij aan het kruis voor ons tot zonde is gemaakt, dat Hij de schuldbrief heeft vernietigd, dat Hij voor ons tot vloek is geworden.<sup>100</sup> De uitleg bij Psalm 87 dient als voorbeeld. De Psalm gaat over de dichter in doodsstrijd. Athanasius verklaart de Psalm als gesproken in de persoon van de stervende Christus. Juist met dat thema krijgen we een uitleg vol van hetgeen Christus voor de mensheid gedaan heeft. We vinden er uitdrukkingen als: ‘Hij droeg onze zonden’; Hij smaakte voor de ganse wereld de dood’; Hij stierf voor de zonden van het volk’; ‘Hij is verwond wegens de zonden van het volk’; ‘Jezus is tot vloek voor ons geworden’; ‘de toorn van God heeft zich op Hem gelegd’; ‘de hevige straffen die het mensengeslacht wegens de zonde overkwam heeft God op Jezus gelegd’.<sup>101</sup> Dus juist bij het kruis en het daaraan verbonden sterven van Christus brengt Athanasius naar voren dat Christus ‘namens en terwille van en voor’ de mensheid de verlossing bewerkt. Hij gebruikt hierbij wel vooral aan de Bijbel ontleende termen, maar die geven dan ook duidelijk aan dat Christus aan het kruis de zonde van de mensheid tot de Zijne heeft gemaakt en zo namens hen en voor hen de vloek over de mensheid op Zich heeft laten neerkomen.

e. De nederdaling ter helle heeft heilsbetekenis voor hen die geleefd hebben voordat Christus op aarde verscheen. In Zijn afdaling in de onderwereld is Christus gegaan naar hen die in de macht van dood gevangen waren. Hij heeft hen het Evangelie gebracht en de weg tot de opstanding.<sup>102</sup>

f. Bij de opstanding komt als heilsaspect vrijwel altijd<sup>103</sup> naar voren dat Christus door Zijn opstanding de dood en de duivel met de demonen heeft overwonnen.<sup>104</sup> De mens is na zijn sterven gevangen in de macht van de dood en kan er onmogelijk uitkomen. Maar Christus heeft in Zijn opstanding de dood verslagen en kan nu de mens deelgeven aan de opstanding. Als het kruis en de opstanding worden vergeleken in hun heilsaspect kan gezegd worden dat Athanasius bij het kruis vooral de zonde naar voren brengt, bij de opstanding de duivel en de dood. De zonde is door Christus gedragen, dood en duivel zijn overwonnen.

g. De Hemelvaart is vooral verbonden met macht en heerschappij.<sup>105</sup> Christus heerst over de wereld met Hem die Hem heeft verwekt.<sup>106</sup> De wijze waarop Hij heerst is bovenal via het *kerygma*,<sup>107</sup> zodat de heerschappij van Christus zich vooral voltrekt

<sup>99</sup> Dit komt zo dikwijls voor in *EP* dat het ondoenlijk is alle gevallen te noemen. Ter voorbeeld wijzen we op: Ps. 1,1; 2,3; 2,5; 7,8; 8,3; 11,2; 17,28; 17,47.

<sup>100</sup> Ps. 7,8; 54,20; 68,5; 71,14; 87,4; 87,6.

<sup>101</sup> PG 27, 380 B 7; B 14; D 1; D 3; D 7.

<sup>102</sup> Ps. 9,*hyp.*; 87,*hyp.*; 87,11; 106,16; 148,7 (Vian, *Testi inediti*, fragm. 140).

<sup>103</sup> Eénmaal wijst Athanasius er op dat Christus door Zijn opstanding de raad van de Joden heeft vrijdeld. Zie bij Ps. 32,10.

<sup>104</sup> Ps. 3,9; 11,*hyp.*; 15,*hyp.*; 21,*hyp.*; 27,7; 56,7; 58,17; 70,18; 83,11; 87,11; 88,23 en 51; 92,2; 108,27.

<sup>105</sup> Ps. 23,10; 46,7; 88,23; 109,12.

<sup>106</sup> Ps. 88,23.

<sup>107</sup> Ps. 17,*hyp.*; 109,12.

middels de door de apostelen in de wereld gebrachte boodschap. Athanasius geeft wel aan dat ook na Christus' hemelvaart de aarde van Hem vol is en door Hem wordt bezocht.<sup>108</sup> In de hemel is Christus tevens als Voorspreker.<sup>109</sup>

h. Als laatste onderdeel van de *oikonomia* wacht nog de wederkomst van Christus. Die is voor Athanasius geheel verbonden aan het gericht, en wel over mensen én demonen.<sup>110</sup>

Vanuit deze gegevens is duidelijk dat Athanasius het verlossingswerk enerzijds koppelt aan de verschijning van Christus als één geheel. Anderzijds kent hij daarbinnen aan de afzonderlijke onderdelen van de verschijning eigen heilsbetekenis toe. Daarom moet de incarnatie niet uitgespeeld worden tegen kruis en opstanding. Het is zonneklaar dat alleen door het complete heilsplan de verlossing effectief kon zijn voor de mensheid. Maar Athanasius' voorkeur gaat er wel naar uit om veelvuldig de verschijning van Christus als geheel naar voren te brengen, meer dan de afzonderlijke elementen. Wellicht heeft dat ook te maken met -wat hierna besproken gaat worden- zijn voorkeur om vooral Christus' verhouding tot de mensheid naar voren te brengen. Het gaat hem om het grote kader, de brede visie en uitwerking van Christus' werk. Daartoe richt hij zich op de mensheid als geheel en op Christus' verschijning als één geheel.

Voor Athanasius is wel de grote implicatie van de menswording dat de Zoon daardoor in een band is getreden met de mensheid als geheel, en wel als Hoofd en representant van die mensheid. Zijn aangenomen menselijke natuur maakt Hem één met de mensheid, Zijn wezen als God en Logos door wie het heelal geschapen is maakt Hem middels de menswording tot hoofd van de mensheid, namens wie en voor wie Hij kan optreden. Nu is de nauwe band die Athanasius ziet tussen Christus en de mensheid reden geweest voor sommigen om te veronderstellen dat Athanasius een collectieve mensheid zou leren die de Zoon zou hebben aangenomen. Als ondergrond van deze visie zou dan de Platoonse Ideeënleer moeten gelden waarin de individuen tezamen verenigd zijn in de ene Idee.<sup>111</sup> L. Bouyer<sup>112</sup> en A. van Haarlem<sup>113</sup> hebben laten zien hoe deze gedachte voor wat betreft Athanasius' overige werken niet houdbaar is. Ook voor de *EP* is dat helder. Enkele voorbeelden. Bij Ps. 15,1 brengt Athanasius naar voren dat Christus is geworden 'als één van ons'.<sup>114</sup> Duidelijk een nieuw lid van het menselijk geslacht als geheel. Direkt ervoor zegt hij dat Christus dit is geworden 'terwille van en vanwege ons', direkt erna dat het is 'wegens de *oikonomia*'. Bij Ps. 40,3 evenzeer: 'Omdat Hij mens is geworden,

<sup>108</sup> Ps. 112,1.

<sup>109</sup> Ps. 7,8.

<sup>110</sup> Ps. 1,5; 16,2; 36,13; 48; 49,2; 63,10 + 12; 67,35; 73; 92,*hyp.*; 93,14; 100,2; 103,35; 109,3 + 5-6.

<sup>111</sup> Zie A. von Harnack, *Dogmengeschiede* II, 167.

<sup>112</sup> L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Eglise-Corps du Christ*, Parijs 1943, 98-101. J. Roldanus, *Le Christ et l'homme*, geeft aan hoe Bouyer feitelijk een tussenpositie inneemt. Aan de ene kant verklaart Bouyer dat de Logos, in Athanasius' visie, een individuele natuur heeft aangenomen, aan de andere kant dat de Logos niet alleen een mensheid als wij heeft aangenomen, maar onze mensheid zelf (209). Wij stemmen met Roldanus' afwijzing van deze visie in en menen dat Bouyer de gedachte van Athanasius te 'materieel' invult, terwijl bij Athanasius de band tussen Christus en de mensheid meer geestelijk is: als Hoofd en representant, vanuit de Adam-Christus typologie.

<sup>113</sup> A. van Haarlem, *Incarnatie en verlossing*, 81 en 145.

<sup>114</sup> PG 27, 100 D 6-7.

spreekt Hij de woorden in de persoon van de mensen'.<sup>115</sup> Weer diezelfde volgorde. Juist door een individueel mens te worden kon de Logos hoofd worden van de mensheid als geheel om namens die mens en voor die mensheid de verlossing te bewerken. Om nog een laatste beslissende passage aan te geven, Bij dezelfde Ps. 40 geeft Athanasius bij vs. 12 ('Omdat mijn vijand zich niet over mij zal verheugen') twee mogelijke uitleggingen: een uitleg dat Christus in de persoon van de mensheid spreekt of dat Christus in Zijn eigen menselijke persoon spreekt. In het ene geval wordt met de vijand de dood bedoeld, in het tweede geval de leiders van de Joden.<sup>116</sup> Door dit zo duidelijke onderscheid tussen Christus mens-zijn en de mensheid als geheel is de gedachte van een door de Logos aangenomen collectieve menselijkheid zonder individueel bestaan, onhoudbaar.

Christus wilde als mensgeworden Logos zo representant van de mensheid als geheel worden om terwille van die mensheid het drievoudig complex van ellende waarin zij gevangen zit open te breken. In telkens wisselende spreekwijzen brengt Athanasius deze werkzaamheid van Christus naar voren:

De mensheid vond verlossing omdat Hij van de doden opstond en onze vijanden sloeg (Ps. 3,9);

God zijnde is Hij mens geworden en spreekt Hij Zijn woorden in de persoon van de mensheid (Ps. 40,13);

Zo is dan de Eniggeborene mens geworden en voerde in Zijn persoon de natuur van de mensen daarheen, dat zij de gerechtigheid liefkregen en het onrecht haatten. En dat is de grond van de menswording (Ps. 44,8);

Hij profeteert ook de door de komst van de Verlosser aan het ganse menselijk geslacht toevallende verlossing en de vernietiging van de geestelijke vijanden (Ps. 61,*hyp.*);

Voor de ganse wereld smaakte Hij de dood (Ps. 87,4);

Met Zijn bloed heeft Hij de ganse aarde verlost (Ps. 99,3).

Hier betreft Athanasius de verschijning van Christus op de mensheid als geheel en brengt naar voren hoe Christus een wereldwijde alomvattende Verlosser is. Voor de gehele mensheid heeft Hij de drievoudige vijand die de mensheid -naar recht vanwege de zonde en de vloek daarover- in de greep heeft, verslagen en voor de gehele mensheid de weg gebaad tot verlossing. Bij Athanasius ligt dus voor wat betreft de verlossing het accent op Christus die zich één maakt met de mensheid om haar representant te zijn, en pas daarbinnen krijgen het ondergaan van de vloek en de straf over de zonde en het overwinnen van de dood hun plaats.<sup>117</sup> Hiermee krijgt de in-

<sup>115</sup> PG 27, 200 B 12-13.

<sup>116</sup> PG 27, 200 B 4-9.

<sup>117</sup> F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie* I, Parijs 1938, geeft aan dat de gedachten over de soteriologie bij de patres in drie hoofdlijnen zijn te onderscheiden: '1. Pour les uns, le Verbe nous a sauvé surtout par son union à l'humanité: c'est la théorie de l'union, dite aussi mystique, spéculative, physique. 2. Pour les autres, le Christ nous a sauvé en se substituant à nous pour acquitter notre dette envers Dieu par ses souffrances et sa mort: c'est la théorie de la satisfaction, dite aussi réaliste. 3. Pour d'autres enfin, la vie et le sang du Christ sont le prix de notre rançon, payé au démon, dont nous étions devenus la propriété par le péché: c'est la théorie dite des droits du démon' (342). Cayré geeft aan dat bij Athanasius 3 helemaal niet voorkomt, en 1 centraal staat ('Quant à l'acte même de la Rédemption, saint Athanasius l'a surtout placé dans l'union du Verbe à l'humanité'), terwijl 2 daarbij ook een plaats heeft. Vanuit de *EP* is deze vaststelling geheel te onderschrijven. Cayré geeft aan dat 1. eigen is aan het oosten,

carnatie wel een zwaar accent, maar is tegelijk slechts het middel voor de Logos om representant van de mensheid te kunnen worden, en dat representerende werk effectueert zich in kruis en opstanding.<sup>118</sup> Overigens omschrijft Athanasius die verlossing breder dan alleen als vrijmaking uit die drievoudige vijand. Hij spreekt daarnaast over: onderwijs in de ware goederen, gerechtvaardigd, eeuwig leven, gebracht voor Gods aangezicht, God zien, kindschap Gods.<sup>119</sup> Als hoge doel van de verlossing komt in de Psalmen telkens weer naar voren het binnengaan in de hemel.<sup>120</sup> Dit wordt opgeroepen door het in de Psalmen veelvuldig genoemde 'Sion' dat een symbool-woord kan zijn zowel van de Kerk op aarde als van de Kerk in de hemel.

Vanuit het bovenstaande komen we tot een volgende (voorlopige) afronding: duidelijk brengt Athanasius Christus naar voren als mensgeworden Zoon van God, waarachtig God van nature, werkelijk mens door de aanneming van de complete menselijke natuur. Door die menswording heeft Christus Zich verbonden met het menselijke geslacht als collectivum en is haar representant geworden. Als representant heeft Hij voor de mensheid als geheel het drievoudig complex van ellende (zonde, dood en duivel) waarin de mensheid gevangen zit opengebrouwen en een drievoudige verlossing teweeg gebracht.<sup>121</sup> Hierbij is -over het algemeen- de verlossing van de zonde meer verbonden aan het kruis, de overwinning over duivel/demonen en dood meer aan de opstanding. En het geheel is verbonden aan de ene verschijning (ἐπιφάνεια) van Christus. Als hierbij betrokken wordt hoe Athanasius de verhouding van Adam tot de mensheid een belangrijke plaats geeft, dan wordt duidelijk dat Athanasius de Adam-Christus typologie van de apostel Paulus een centrale plaats heeft gegeven in zijn theologie, wat ook uit zijn andere geschriften naar voren komt.<sup>122</sup> De beschouwingen van Paulus in Rom. 5 en I Kor. 15 zijn door Athanasius grondig verwerkt en tot het grote kader gemaakt waarin hij de alomvattende en beslissende betekenis van Christus voor de gehele mensheid naar voren brengt. Hij heeft zich hiermee geplaatst in de lijn van Irenaeus van Lyon die ook deze Adam-Christus typologie heeft gebruikt om de gang van de mensheid en het werk van Christus voor haar in zijn breedte en diepte naar voren te brengen.<sup>123</sup> Binnen ditzelfde kader is ook verschil op te merken. Terwijl Irenaeus het accent legt op de gehoorzaamheid van Christus (tegenover de ongehoorzaamheid van Adam) als middel

---

maar vooral aan Athanasius en Gregorius van Nyssa (terwijl in het westen Hilarius van Poitiers onder invloed van Athanasius deze gedachte ook een prominente plaats geeft).

<sup>118</sup> De *EP* geeft hierbij hetzelfde beeld als *Contra Gentes* en *De Incarnatione*. Zie over deze geschriften A. van Haarlem, *Incarnatie en verlossing*, die laat zien hoe Athanasius in zijn apologetische geschriften bij de grote nadruk op de incarnatie toch de kruisdood van Christus als volstrekt noodzakelijk ziet en zelf als het belangrijkste van het geloof (88-89).

<sup>119</sup> Ps. 4,7; 13,6; 11,9; 15,8; 117,19; 126, hyp.

<sup>120</sup> Zie o.a. Ps. 26,13; 36,27; 42, hyp; 60,6-7; 65,13.

<sup>121</sup> Zie ook de beschrijving van M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier* II, Rome 1985: 'Bref, l'humanité ou la nature humaine, c'est l'humanité coupable et déchue en Adam, en butte aux ennemis spirituels, soumise au péché et à la mort et, comme telle, faite de pauvres et de captifs, enfin assumée par le Christ et restaurée en lui' (203).

<sup>122</sup> *Or.c.Ar.* I.44; 51 II.48; 61; 66; 74; III.20; 33. Zie A. van Haarlem, *Incarnatie en verlossing*, 149-150; J. Roldanus, *Le Christ et l'homme*, 141-143.

<sup>123</sup> Zie J.T. Nielsen, *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons*, Assen 1968, 11-24 en 56-68. Verder A. van Haarlem, *Incarnatie en verlossing*, 150, en J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d' Athanase d' Alexandrie*, 141-143.

om de mensheid te verlossen, treedt bij Athanasius vooral naar voren dat Gods Zoon door de menswording één is geworden met de mensheid, en zo haar representant is geworden om haar te verlossen.<sup>124</sup>

We bedenken hierbij dat deze Adam-Christus typologie van de apostel Paulus haar achtergrond in het O.T. en in de intertestamentaire periode.<sup>125</sup> Reeds de profeten beschrijven de messiaanse tijd met woorden die doen herinneren aan het Paradijs waarin Adam de dieren namen geeft en over hen heerst.<sup>126</sup> Ook draagt de figuur van de Menszoon uit Daniël allerlei trekken die hem een positie geven als van een tweede Adam.<sup>127</sup> Dit alles keert in grote mate terug in de apokalyptische literatuur van de intertestamentaire periode.<sup>128</sup> Juist via de uitdrukking 'Menszoon' treedt deze Adam-Christus typologie vervolgens naar voren in de Evangelien.<sup>129</sup> Vooral echter met Paulus heeft zij haar volle plaats kunnen innemen, daarna uitgewerkt door Irenaeus, en nog later door Athanasius.

### 1.3 De mensheid en de kerk.

Als Athanasius rondom het verlossingswerk een zo sterke band naar voren brengt tussen Christus en de mensheid, roept dat wel de vraag op naar de plaats van de Kerk. Is de band van Christus met de mensheid anders als die met de Kerk? Zo ja, hoe dan? En is er bij Athanasius een theologisch verband te ontdekken tussen zijn spreken over Christus' verhouding tot de mensheid en die tot de Kerk? Om op deze vragen een antwoord te vinden is het nodig eerst Athanasius' visie op de Kerk te onderzoeken. In de *EP* zijn vooral bepaalde symbool-woorden voor hem aanleiding om de Kerk ter sprake te brengen.<sup>130</sup> Te denken is aan: Sion,<sup>131</sup> huis van God,<sup>132</sup>

<sup>124</sup> Zie J. Fantino, 'Le passage du premier Adam au second Adam comme expression du salut chez Irénée de Lyon', *Vigiliae Christianae* 52 (1998), 418-429.

<sup>125</sup> Zie hierover J. Daniélou, *Sacramentum futuri, Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Parijs 1950, 3-12.

<sup>126</sup> Jesaja 2,4; 11,6; Ez. 34,28-29; 47,7-12; Hosea 2,21; Amos 9,13; Micha 5,9. Naast de profeten moet ook Ps. 8 genoemd worden die zich duidelijk ontwikkelt aan de hand van de eerste twee hoofdstukken van Genesis, zie P. Grelot, *Sens chrétien de l' Ancien Testament*, Bibliothèque de Théologie série I vol. 3, Tournai 1962, 473-474. Over het gebruik van de titel 'Zoon des mensen' en Psalm 8 in gnostische kring (*Apocryphon van Johannes*) zie R. van den Broek, Autogenes and Adamas: The Mythological structure of the Apocryphon of John, in: R. van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leiden 1996, 56-67.

<sup>127</sup> Daniël 7,13. Daniélou, *Sacramentum*, laat zien hoe de Menszoon het uitgangspunt en archetype is van de nieuwe mensheid en dat wij daarin de authentieke fundamenten vinden van de leer van Paulus over Christus als nieuwe Adam (7). Voor het gebruik van 'de Zoon des mensen' in het intertestamentaire Jodendom, en vooral in Henoch, zie E. Schürer, *The History of the Jewish People II*, 520 (n.27).

<sup>128</sup> II Bar. 73,6-7; Hen. 10,10-18; 52,8; Jub. 23,29

<sup>129</sup> Zie over de verhouding van de titel 'Menszoon' tussen Daniël en de Evangelien L. Goppelt, *Typos*, Darmstadt 1966, 107-116. Daniélou, a.w. 8-9, wijst verder op het woord van Jezus tot de moordenaar: 'Heden zult gij met Mij in het Paradijs zijn' (Lukas 23,43) en op de verzoeking in de woestijn door de duivel wat zo sterk herinnerd aan Genesis 3 en waarna wordt vermeld dat de dieren Jezus dienden (Mark. 1,13). Goppelt meent ook dat achter de stamboom van Jezus in Luk.3,23-38, de Adam-Christus typologie staat (a.w., 116).

<sup>130</sup> Zie voor een bespreking van deze symbool-woorden G. Larentzakis, *Einheit der Menschheit, Einheit der Kirche bei Athanasius*, Grazer Theologische Studien 1, Graz 1981, 35-70.

<sup>131</sup> Ps. 2,6; 9,12; 47,3; 50,20; 64,2; 68,36; 75,3; 83,8; 86,2; 96,8; 98,2; 101,17; 101,22; 109,2; 131,13; 134,21; 145,10; 148,2. Voor 'Jeruzalem' geldt hetzelfde als voor 'Sion': Ps. 50,20; 115,9; 127,5; 134,21; 146,2. Als 'Sion' en 'Jeruzalem' in een Psalm worden gebruikt in een (oudtestamentisch) historisch kader dan verklaart Athanasius beide woorden op het letterlijke Jeruzalem: Ps. 73,2; 78,1; 121,2; 124,1-2; 125,1; 136,3; 136,6-7. Bij Ps. 67,30 is een bijzonderheid waar te nemen. Daar is sprake van

tent,<sup>133</sup> wijnpersbakken,<sup>134</sup> koningin,<sup>135</sup> eiland,<sup>136</sup> poort des Heeren.<sup>137</sup> De eigenaardigheid van het betreffende symbool-woord geeft dan een bepaald aspect van de Kerk aan. Zo zijn ‘Sion’, ‘huis van God’, ‘tent’, ‘troon van God’, ‘stad van God’ voor Athanasius reden om te denken aan de Kerk als plaats waar Christus woont. Al deze symbool-woorden bevatten immers het beeld van ‘ergens verblijven’. Als voorbeeld nemen we de uitleg bij Ps. 92,5 (‘Aan Uw huis past de heiligheid, o Heere’):

Zijn huis is de Kerk. Het past haar dat zij heilig is, omdat in haar woont Hij die alleen heilig is. Wanneer dat echter is gebeurd, zal zij oneindige heiligheid verkrijgen en genieten.<sup>138</sup>

Dezelfde gedachte brengt Athanasius ook naar voren als hij bij Ps. 88,38 (‘En Zijn troon als de zon voor Mijn aangezicht’) stuit op ‘Zijn troon’:

Versta onder de troon van Christus de Kerk. Want Hij rust in haar. Zo zal, zegt hij, de Kerk van Christus stralen en de aarde onder de hemel verlichten en bestendig blijven als de zon en de maan.<sup>139</sup>

Van deze symbool-woorden die de Kerk tekenen als woonplaats van Christus komt Sion/Jeruzalem’ het meest voor in de Psalmen. ‘Sion’ verwijst als hoofdstad van het oude volk Gods typologisch naar de plaats waar het nieuwe volk van God woont: de Kerk. En zoals in het O.T. God temidden van Zijn volk in Jeruzalem woonde, zo is de Kerk nu de plaats waar Hij woont temidden van Zijn volk. De Kerk is de plaats waar God en Zijn volk elkaar vinden en met elkaar verenigd zijn. Hierbij kent ‘Sion’ twee locaties: de Kerk op aarde die de gelovigen van alle plaatsen omvat, vervolgens de hemel met de engelen en de reeds gestorven gelovigen. Een enkele keer geeft Athanasius bij ‘Sion’ aan dat zowel aan het aardse als aan het hemelse Sion gedacht kan worden.<sup>140</sup> Dus Jeruzalem ten tijde van het O.T. staat typologisch voor de ene Kerk die in twee afdelingen zich op aarde en in de hemel bevindt. Maar de Kerk als stad Gods is voor Athanasius niet alleen reden om te denken aan de inwoning Gods in haar. Hij ziet ook typologische lijnen vanuit de poorten van de stad. In

---

‘vanuit Uw tempel tot Jeruzalem’. Daar verklaart Athanasius ‘de tempel’ als de Kerk en ‘Jeruzalem’ als de hemel.

<sup>132</sup> Ps. 22,6; 26,4; 30,3; 35,9; 41,5; 51,10; 65,13; 83,4-5; 83,11; 91,14; 92,5; 115,9; 117,26; 131,3; 133,1; 134,2. Vanwege het historische kader van de betreffende Psalm betekent ‘huis Gods’ bij Ps. 54,14; 68,10; 121,1; 126,1 letterlijk de tempel.

<sup>133</sup> Ps. 14,1; 17,12; 23, *hyp.*; 59,8; 83,2; 117,15; 131,7. ‘Tent’ verwijst in Ps. 18,5 naar het firmament (vanwege de scheppings-context van de Psalm), terwijl zij in ps. 77,60 op de letterlijke tabernakel betrekking heeft (vanwege de historische context van deze Psalm).

<sup>134</sup> Ps. 8, *hyp.*; 80, *hyp.*; 83, *hyp.*

<sup>135</sup> Ps. 44,10.

<sup>136</sup> Ps. 23,2; 103,26.

<sup>137</sup> Ps. 99,4.

<sup>138</sup> PG 27, 408 D 3-6: Οἶκος μὲν αὐτοῦ ἡ Ἐκκλησία, πρέπει δ’ αὐτῇ τὸ ἅγια εἶναι, ἅτε τὸν μόνον ἅγιον ἔχουσα ἐνοικοῦντα· ἐπειδὴν δὲ τοῦτο γένηται, καὶ ἀτελευτήτου μεταλαβοῦσα ἀπολαύσει τοῦ ἁγιάματος.

<sup>139</sup> PG 27, 392 A 11-14: Θρόνον Χριστοῦ ἐννοεῖ τὴν Ἐκκλησίαν· ἐπαναπαύεται γὰρ αὐτῇ. Ἔσται οὖν, φησὶν, ἡ Ἐκκλησία Χριστοῦ καταστράπτουσα καὶ φωτίζουσα τὴν ὑπ’ οὐρανὸν, καὶ μένουσα διηλεκτῶς ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη.

<sup>140</sup> Ps. 64,2.



verschillende Psalmen is sprake van de poorten van Sion. Athanasius denkt dan direct aan het inleidende en inwijdende onderwijs dat de Kerk geeft en aan de catechumenen die middels die poort tot de Kerk toetreden.<sup>141</sup>

Het accent op de Kerk als plaats van gemeenschap tussen de Heere en Zijn volk/Zijn gelovigen geeft de Kerk zeer grote eer. Athanasius zegt dat met zoveel woorden in zijn uitleg van Ps. 44,10 ('De koningin staat aan Uw rechterhand in gouden kleding'):

De koningin is de Kerk, omdat ze de bruid van de grote Koning is geworden. Het staan aan de rechterhand duidt op de grote eer die zij in de toekomst genieten zal.<sup>142</sup>

Hiermee komt het wezen van de Kerk te liggen in haar gemeenschap met Christus. De Kerk is de bruid van de hemelse bruidegom.<sup>143</sup> Bij zijn uitleg van Ps. 21,22 stelt Athanasius het zo dat Christus naar Zijn godheid één is met de Vader, en naar Zijn mensheid één is met Zijn kerk.<sup>144</sup> Zo is het dat de vereniging van de Kerk met Christus haar tevens verenigt met God, omdat Christus als mens met de Kerk verenigd is en als God met God de Vader. Hier komt zeer beknopt naar voren hoe Christus zowel werkelijk God moet zijn als ook werkelijk mens om de Kerk met God te kunnen verenigen.

De rijkdom van de Kerk bestaat naast de inwoning van God in haar ook uit de heilige levenswandel van de gelovigen. Athanasius brengt dat naar voren bij het symbool-woord 'wijnpersbakken'. Dat is voor hem een aanduiding hoe de Kerk 'de vruchten ontvangt van hen die in godsvrucht leven'.<sup>145</sup> Wel blijft staan dat het accent bij Athanasius ligt bij de kerk als woonplaats van Christus.

Hoe heeft de Kerk deze inwoning ontvangen? Deze vraag brengt bij de prediking van het *kerygma*. Een zeer belangrijk thema in de *EP*. Want de Kerk als plaats van de inwoning Gods heeft haar ontstaan en voortbestaan te danken aan de door de apostelen in de wereld gebrachte en door hun opvolgers bewaarde en verder uitgedragen prediking van het Evangelie, het *kerygma* Gods. Aan de aanwezigheid van de prediking van dit kerygma in de Kerk is de inwoning Gods verbonden,<sup>146</sup> omdat door de prediking Christus wordt verhoogd en verheerlijkt en door Hem de gemeenschap met God wordt geschonken.<sup>147</sup> Omdat de apostelen dit *kerygma* in de wereld hebben gebracht, hebben zij middels hun boodschap fundamentele betekenis voor de Kerk. Zo fundamenteel dat Athanasius meer dan eens hun opvolgers weglaat en

<sup>141</sup> Ps. 86,2 (PG 27, 377 B 1-3); Ps. 147,13 (Vian, *Testi inediti*, 132).

<sup>142</sup> PG 27, 212 B 10-13: Βασιλίςσα μὲν ἡ Ἐκκλησία, ὡς νόμφη γενομένη τοῦ μεγάλου βασιλέως· ἡ δὲ στάσις ἡ ἐκ δεξιῶν τὴν τιμὴν σημαίνει ἧς ἀπολαύσει ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι.

<sup>143</sup> Zie bijvoorbeeld ook Ps. 28,10. Als daar sprake is van 'God die woning maakt op de watervloeden', is voor Athanasius de gedachte aan 'het wonen van God' direct reden om aan de Kerk te denken. Zoals verwacht geeft hij dan ook als uitleg van het symbool-woord 'watervloeden': de menigte der gelovigen.

<sup>144</sup> PG 27, 136 C12-14: Ἐδίδασκε γὰρ ἡμᾶς τὸν φύσει καὶ ἀληθείᾳ Θεὸν καὶ ὁμοούσιον αὐτοῦ Πατέρα. Πάλιν ὡς ἄνθρωπος ἤνωται διὰ τῆς Ἐκκλησίας.

<sup>145</sup> PG 27, 80 D 8-10: αὐται δὲ ἄν εἶεν αἱ Ἐκκλησίαι, αἱ τοὺς τῶν κατορθούντων ἐν θεοσεβείᾳ δεχόμεναι καρπούς.

<sup>146</sup> Ps. 67,17 brengt de vraag naar voren 'waarom God ziet op de geronnen bergen'. Athanasius geeft aan dat de kerk vol is van de melk van het zuivere onderricht, in tegenstelling tot de Kerken der ketteren. En dat God om die reden in de Kerk wil wonen.

<sup>147</sup> Ps. 98,2: 'Sion is de Kerk waarin Christus wordt verhoogd en verheerlijkt'.

de apostelen met hun *kerygma* als enige noemt. Zie bijv. bij Ps. 132,2 ('Als de zalf op het hoofd, die van de baard afvloeit'):

Wanneer de Kerk zich verzameld heeft en een enige harmonie is geworden, dan, ja dan zal de zalving en het priesterdom van de Heilige Geest komen, eerst op het hoofd van de kerk, welke Christus is, dan op de baard, die het sieraad van het aanzicht van de kerk is. Daaronder worden de apostelen verstaan. Als laatste is ze op het gehele lichaam overgegaan, op allen die in de Kerk Christus hebben aangetrokken.<sup>148</sup>

Hier zien we hoe Christus met Zijn apostelen tegenover de kerk als geheel worden geplaatst, terwijl de overige ambtsdragers na de apostelen ongenoemd blijven. Verschillende keren echter noemt hij ook apostelen in één adem met hun opvolgers. Athanasius kent hen beiden een zeer hoge waarde toe, omdat hun prediking van dit *kerygma* van zo groot belang is voor de Kerk. Apostelen en alle predikers na hen zijn als 'de torens van de Kerk' omdat zij de grote daden Gods verkondigen.<sup>149</sup> Hun boodschap vormt de sterkte van de kerk.<sup>150</sup> En hun prediking is het die ook zegeviert over de volkeren.<sup>151</sup> Kortom: de apostolische prediking is het kloppende hart en de ruggegraat van de Kerk. De laatste opmerking komt van Athanasius zelf, en wel bij Ps. 22,15 ('Al mijn beenderen werden verstrooid'). De Psalm wordt gezongen in de persoon van Christus zelf. De apostelen zijn Zijn beenderen. De Kerk is immers Christus' lichaam: dan zijn zij die de Kerk bijeenhouden haar beenderen. Dit vers is vervuld toen de apostelen verstrooid werden in de nacht van Christus' gevangenneming.<sup>152</sup> Terwijl de Kerk door vele ketterse 'winden van leer' omgeven is, en ook veel noden meemaakt<sup>153</sup>, luistert ze alleen naar de prediking van dit Evangelie en dat geeft haar ware vreugde.<sup>154</sup> In het bijzonder op de zondag vergadert de Kerk zich rondom dit *kerygma*.<sup>155</sup> Tegenover het *kerygma* komen de sacramenten veel minder in de *EP* naar voren. Alleen de Doop wordt door Athanasius verschillende malen aangeduid, en dat vooral met het oog op de vergeving der zonden en de

<sup>148</sup> PG 27, 524 B 6-15: Ἐπειδὴν, φησὶ, συναχθεῖη ἡ Ἐκκλησία, καὶ μίαν ὥσπερ τινὰ ἀρμονίαν ποιήσεται, τότε δὴ τότε καὶ χρίσις τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ ἱεράτευμα προσαχθῆ πρώτον μὲν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τῆς Ἐκκλησίας, ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστός, ἔπειτα καὶ εἰς τὸν πώγωνα, ὅς ἐστιν εὐπρέπεια τοῦ προσώπου τῆς Ἐκκλησίας. Νοοῦνται δὲ διὰ τούτου οἱ ἀπόστολοι. Τὸ τελευταῖον δὲ καὶ εἰς ὅλον τὸ σῶμα μεταβέβηκε, τουτέστιν εἰς ἅπαντας τοὺς ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ ἐνδυμένους Χριστόν.

<sup>149</sup> Ps. 47,13.

<sup>150</sup> Ps. 47,15.

<sup>151</sup> Ps. 45,11.

<sup>152</sup> PG 27, 133 B 10-15: εἰ γὰρ σῶμα αὐτοῦ ἡ Ἐκκλησία, εἰκότως καὶ οἱ συνέχοντες αὐτὴν νοηθεῖεν ἅν ὅσα.

<sup>153</sup> Ps. 96,1. In de Psalm is sprake van eilanden. Athanasius neemt dat als symbool-woord voor de Kerk in haar omgeven zijn door de winden van ketterijen en de wateren van vervolging en bedreiging. Gezien de datering van *EP* zou het eerste duiden op de Arianen, het tweede op de vervolgingen door de overheid of op het geweld van de Meletianen.

<sup>154</sup> Ps. 96,8.

<sup>155</sup> In Ps. 83,11 zegt de dichter dat 'één dag in uw voorhoven beter is dan duizend elders'. Athanasius verklaart 'de voorhoven' als de kerken, 'de ene dag' als de opstandingsdag van Christus. 'De duizend' slaat op de dienst der wet die duurde van Salomo tot de komst van Christus. Athanasius tekent aan: 'Hoe hoog is dan de dienst van het Evangelie boven de dienst der wet'.

gave van de Heilige Geest.<sup>156</sup> Het Avondmaal wordt slechts terloops aangeduid (bij Ps. 22). Dat zien we in zijn andere geschriften ook zo en kan te maken hebben met de *disciplina arcani*.<sup>157</sup>

Maar de inwoning Gods is in de Kerk niet alleen middels het *kerygma*, maar ook door het geloof, zoals Athanasius met zoveel woorden bij Ps. 47,3 zegt.<sup>158</sup> En van het geloof zegt hij dat de kerk dat door de apostelen heeft aangenomen.<sup>159</sup> Duidelijk is het geloof de keerzijde van het *kerygma*. Het *kerygma* is de openlijke proclamatie van de *oikonomia* in Christus, het geloof is de ontvangst in de mensen van deze *oikonomia*. Het *kerygma* predikt de in Christus tot stand gekomen nieuwe en werkelijke Godsverhouding, en het geloof is de ontvangst en aanneming van die Godsverhouding in de mensen. Hierbij worden inhoud en daad van het geloof niet onderscheiden,<sup>160</sup> maar komen als eenheid naar voren. De geloofsakte van de Kerk is het ingaan in de Godsgemeenschap zoals die door Christus tot stand is gebracht en welke de geloofsinhoud vormt. Dit geloof is veelgenoemd in de *EP*: het geloof is tot zaligheid, geeft als beloning Gods bijstand, zet aan tot danken van God, is middel tot behoud, maakt eigendom van God, maakt rechtvaardig.<sup>161</sup> *Kerygma* en geloof komen zo heel dichtbij elkaar te liggen als proclamatie en ontvangst van de door God in Christus volbrachte *oikonomia* waardoor de mens terugkeert in de gemeenschap met God en deel krijgt aan het eeuwige leven.

Op grond van het bovenstaande wordt ons het beeld van de Kerk zoals Athanasius dat heeft helder: het is de gemeenschap van hen die door het *kerygma* van de apostelen, en van hun opvolgers, het geloof hebben ontvangen, geroepen uit alle volken. De inhoud van dit *kerygma* is Christus en de aan Hem verbonden *oikonomia*. Christus woont in Zijn Kerk en door Hem is de Kerk gesteld in gemeenschap met God. De gelovigen vormen Zijn volk, Hij rust in hen. Deze gemeenschap is op aarde in beginsel en in de hemel volkomen. Zij die op aarde tot haar behoren zullen als ze volharden in het geloof toegelaten worden tot de Kerk in de hemel. Zo schrijft Athanasius bij Ps. 86,7 ('Als verheugden wonen allen in U'):

Wanneer het verblijf van allen die in de Kerk zijn, in U zal zijn, dan zullen zij vol vreugde zijn.

Hier wordt het aanvangskarakter van de verlossing in de Kerk verbonden met de volmaaktheid ervan in het eeuwige leven, dat in God is. In beide staat de gemeenschap met God door Christus centraal.

<sup>156</sup> Ps. 17, 16; 22, 2; 31, 2; 41, 7; 50, hyp.; 75, 13; 88, 44. Bij Ps. 17 geeft Athanasius in het algemeen aan dat de Doop heil brengt, bij Ps. 41 dat de Doop de weg der verlichting opent, bij Ps. 75 dat in de Doop de Heilige Geest is geschonken, terwijl bij de overige Psalmen de nadruk ligt op de Doop als schenking van vergeving der zonden.

<sup>157</sup> L. Bouyer, *L'incarnation et l'Eglise-Corps du Christ*, 130 (n. 1); A. Robertson, *Select writings and letters of Athanasius*, NPNF IV, lxxix.

<sup>158</sup> Vian, *Testi inediti*, 33.

<sup>159</sup> Ps. 77, 6; 101, 29.

<sup>160</sup> Zoals later in *fides qua* en *fides quae* wel is onderscheiden.

<sup>161</sup> Ps. 32, 12; 40, hyp; 45, 12; 84, 3; 96, 11.

## 1.4 Conclusie

Hoe is nu het onderlinge verband tussen Christus en de mensheid enerzijds en Christus en de Kerk anderzijds? En is er bij Athanasius zelf een aanwijzing te vinden hoe hij dat onderlinge verband ziet? Dit onderwerp heeft al eerder aandacht gekregen. Het is vooral A. von Harnack die het verband tussen Christus, mensheid en kerk bij Athanasius zo uitlegt dat de verhouding van Christus tot de mensheid dominerend is. Anders gezegd: von Harnack maakt de verhouding van Christus tot de mensheid het allesbeheersend gezichtspunt waaraan hij Christus' verhouding tot de Kerk ondergeschikt maakt. In zijn beschrijving van Athanasius' leer lijkt von Harnack te tenderen naar een verlossing van de gehele mensheid.<sup>162</sup> Hiertegen heeft L. Bouyer aangetoond dat Athanasius geenszins een universele verlossing van de mensheid naar voren brengt.<sup>163</sup> Hij wijst erop dat Athanasius wel leert dat de Logos door Zijn aangenomen menselijke natuur verbonden is met de mensheid als geheel, maar nergens dat er dankzij de menswording een 'mechanische verlossing' van de mensheid als geheel plaatsvindt. Athanasius brengt immers het geloof naar voren als het middel waardoor er gemeenschap tussen de mens en Christus ontstaat. Bouyer wijst als tweede argument ook op het leven van Athanasius. Zijn hele leven was een onophoudelijke strijd tegen dwaling en zonde: een dergelijk leven wordt onverklaarbaar als hij zou geloven in een 'mechanische verlossing' die de gehele mensheid ten deel valt.<sup>164</sup> Aan dit argument van Bouyer kan nog een ander worden toegevoegd. In de *EP* geeft Athanasius aanzienlijke aandacht aan het laatste gericht, en aan het eeuwige vuur dat voor de zondaren bereid is.<sup>165</sup> Daarmee is een algemene verlossing van de gehele mensheid uitgesloten bij Athanasius. Zijn gevoelens is duidelijk gericht op een aangrijpend gericht aan het einde der tijden die een eeuwige scheiding zal teweeg brengen tussen rechtvaardigen en zondaren.

In zijn boek *Jezus Kurios* volgt A. van de Beek von Harnack in zijn Athanasius-interpretatie en stelt ook de relatie van Christus tot de mensheid centraal. Vervolgens gaat hij wel een eigen weg. Hij verklaart de relatie van Christus met de mensheid zo, dat God solidair is met de mensheid in al haar noden. Tegelijk verwijst Van de Beek de verlossing (θεοποίησις) naar het eschaton, terwijl tot die tijd in de wereld niets verbetert (26-34). Deze interpretatie verwaarloost echter enkele gewichtige aspecten van Athanasius' theologie. Ten eerste is voor Athanasius de verlossing een

<sup>162</sup> A. von Harnack, *Lehrbuch* II, 165-170, 218. Menigeen heeft deze bladzijden bij von Harnack zo uitgelegd, zie L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Eglise-Corps du Christ*, Parijs 1943, 125. Hierbij zijn echter wel twee kanttekeningen te maken. Ten eerste geeft von Harnack aan dat Athanasius van deze gedachte wel de aanzetten geeft, maar dat Gregorius van Nyssa haar verder heeft uitgewerkt (167: 'Diese Auffassung, welcher der platonische Allgemeinbegriff Menschheit zu Grunde liegt, weicht von der des Origenes ab; sie führt aber an ihrem Theil auch zur Lehre von der Apokatastasis, welcher Gregor als Origenesschüler gehuldigt hat'). Ten tweede wekt von Harnack op andere plaatsen de indruk Athanasius toch anders te interpreteren. Bijvoorbeeld in *Lehrbuch* II, 161. Daar verklaart hij dat in de menswording zelf de wending van sterfelijkheid naar ontsterfelijkheid voor 'die christgläubige Menschheit' gegeven is. Hier lijkt toch de algemene mensheid te zijn ingeperkt tot de Kerk. Von Harnack moet dan ook in zijn beschrijving van Athanasius' leer genuanceerder worden uitgelegd dan Bouyer e.a. hebben gedaan. Zie ook E.P. Meijering, *Athanasius, Die dritte Rede gegen die Arianer*, 84.

<sup>163</sup> L. Bouyer, Parijs 1943, 124-129. A. van Haarlem, *Incarnatie en verlossing*, deelt de visie van Bouyer tegenover von Harnack (149).

<sup>164</sup> Id., 128.

<sup>165</sup> Ps. 1,5; 10,4; 36,13; 48,2; 48,6; 48,15-17; 49,3; 49,22; 57,9; 63,10; 67,35; 73,hyp.; 103,35; 109,3; 109,5; 140,6.

zaak die in het heden begint, en wel in de Kerk. Vooral zijn *Epistulae Festales* zijn een doorlopende oproep aan de christenen om te leven uit het heil en hun leven in Christus te vernieuwen. Vervolgens is zijn *Vita Antonii* één getuigenis van de indrukwekkende kracht, wonderen en vernieuwing die Christus heden reeds in een mens bewerkt. In de *Expositiones in Psalmos* komt tenslotte telkens naar voren hoe door Christus de macht van de demonen in de wereld is gebroken, de onwetendheid aangaande God verdwijnt, overal vreugde en vrede van God wordt geschonken. Ten tweede spreekt Athanasius niet over een solidariteit van God met de mensheid in haar noden, maar over een door God dragen van de zonde en de dood terwille van de mensheid. Kortom: Van de Beek geeft een inperking van de verlossing als een zaak voor het eschaton, en een verschuiving van zonde/dood naar algemene menselijke nood. Wat hierbij verdwijnt is de Kerk als plaats waarin Christus woont en waar Hij in het heden de verlossing aanvangt in de gelovigen. Deze notie is echter fundamenteel om aan Athanasius' spreken over Christus en de mensheid recht te kunnen doen.<sup>166</sup>

Aan de andere kant is er op de visie van Bouyer toch ook het een en ander af te dingen. Hij wijst dan wel terecht de visie van von Harnack af die de relatie van Christus tot de mensheid centraal stelt en de relatie van Christus tot de Kerk daaraan ondergeschikt maakt. Maar Bouyer doet het omgekeerde. Hij krimpt de relatie van Christus tot de mensheid in en laat die mensheid de facto samenvallen met de reeds aan Christus verbonden mensheid, de Kerk. Terloops geeft hij wel aan dat vanuit Christus' werk de mensheid als geheel (hoogstens) potentieel verlost is.<sup>167</sup> Aan die gedachte geeft hij echter theologisch weinig ruimte en uitwerking. Het kan echter niet ontkend worden dat de verhouding van Christus tot de mensheid juist zwaar accent heeft in de *EP*, evenals in zijn andere werken! Daarom moet deze verhouding van Christus tot de mensheid meer plaats krijgen in de beschrijving van Athanasius' theologie dan Bouyer haar geeft.

Nu komt daar meer helderheid over als gezien wordt hoe Athanasius inhoudelijk de relatie van Christus tot de mensheid ziet resp. tot de Kerk.<sup>168</sup> In 1.3 is naar voren gekomen hoe Athanasius over de verhouding van Christus tot de kerk vooral spreekt in termen van 'inwonen, rusten en verblijven'. De Kerk is Zijn woning, waarin Hij rust en verblijft. Bij de verhouding van Christus tot de mensheid daarentegen spreekt hij vooral over het werk dat Christus 'terwille van de mensheid' en 'voor de mensheid' heeft gedaan. Bij de Kerk ligt dus het accent op de gemeenschap, de inwoning; bij de mensheid ligt het accent op het plaatsvervangende, het representerende. Het is in lijn hiermee dat hij alleen de Kerk 'het lichaam van Christus'

<sup>166</sup> A. van de Beek, *Jezus Kurios*, Kampen 1998, 26-34.

<sup>167</sup> Bouyer, id., 128: ..que cette inclusion des rachetés dans le Christ rédempteur n'est évidemment que potentielle'. Overgenomen door van Haarlem, a.w., 149 ('De menswording betekent, dat het heil in principe -andere zeggen hier: potentieel of virtueel- voor de mens verworven is'), en J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d' Athanase d' Alexandrie*, 210 ('Les autres ne sont encore -pour parler comme Bouyer- que potentiellement incorporés au Christ').

<sup>168</sup> Dat dit bij Athanasius een punt is blijkt o.a. bij F.M. Young, *From Nicaea to Chalcedon*: 'Besides, there are many passages which seem to suggest that the incarnation automatically sanctified human nature as a whole. On the other hand, in some passages, he certainly does not describe not an automatic transformation; it depends on the individual's participation in the Logos through the Spirit, on being 'created in Him'' (74). Vervolgens laat zij beide zaken naast elkaar bestaan zonder ze in een theologisch verband te brengen.

noemt.<sup>169</sup> De mensheid nooit. Als een Psalm aanleiding geeft om te denken aan de gemeenschap van de mens met Christus, dan brengt hij de Kerk naar voren, niet de mensheid. Anders gezegd: tegenover de mensheid is Christus haar representant, tegenover de kerk is Hij het hoofd in gemeenschap met de kerk als Zijn lichaam. Christus verbindt zich met de mensheid om voor haar de verlossing te bewerken, Christus -en in Hem de Vader- komt wonen in de Kerk en geeft zo de gelovigen deel aan Zijn verworven verlossing. Vanuit deze vaststelling valt ook licht op de tegenstelling die er bestaat in de duiding van Athanasius' verlossingsleer. Soms wordt deze geduid als fysisch en mechanisch (von Harnack). Anderen hebben daar tegen ingebracht dat Athanasius toch juist over het geloof en het werk van de Heilige Geest spreekt (van Haarlem).<sup>170</sup> Vanuit ons onderzoek moeten we beide aspecten als juist bezien. Het fysische komt vooral naar voren rondom Christus als representant die door Zijn menswording één is met de mensheid als geheel en voor haar (bijna 'fysisch en mechanisch') de verlossing bewerkt. Tegelijk vindt de verkrijging van deze verlossing plaats in de kerk. Daar krijgt het geloof een plaats, en de inwoning van de Heilige Geest.

Christus als representant van de mensheid en Christus als Hoofd van de Kerk staan dus niet tegenover elkaar, maar het laatste valt binnen het eerste. Christus als representant vormt de grote buitenste cirkel. En daarbinnen valt Christus als Hoofd van de Kerk, waar de gelovigen deel hebben en genieten hetgeen Christus als representant voor de mensheid heeft verworven. Daardoor geldt alles wat Christus als representant voor de mensheid heeft gedaan ook voor de Kerk. Athanasius spreekt in zijn uitleg dikwijls over 'ons', waarmee hij de christenen bedoelt. Hij kan dan zowel spreken over 'Christus in ons' als ook Christus 'terwille van ons' (Ps. 15,1; 68,27). In de 'ons' die de christenen vormen komen het representerende en inwonende aspect van het verlossingswerk van Christus geheel als één naar voren.<sup>171</sup> Maar waar de Kerk deel aan heeft, heeft de mensheid als geheel dat (nog) niet. Theologisch gezegd: in de verhouding van Christus tot de kerk benadrukt Athanasius de -vooral bij Paulus voorkomende-<sup>172</sup> inwoning van Christus in de Gemeente, maar hij heeft deze gedachte verbonden met en in het kader geplaatst van de relatie van Christus tot de mensheid d.m.v. van de -eveneens vooral door Paulus geponeerde- Adam-Christus typologie en aan deze typologie een plaats gegeven als alleen Irenaeus vóór hem gedaan heeft.<sup>173</sup> Het zijn dus duidelijk twee centrale Paulinische gedachten (Adam-Christus en Christus' inwoning in de kerk) die Athanasius heeft verwerkt en vervolgens heeft uitgewerkt rondom eerst Christus' relatie tot de mensheid en vervolgens Christus' relatie tot de Kerk. Door overigens deze Adam-Christus typologie zo grondig theologisch een plaats te geven komt het christelijk

<sup>169</sup> Ps. 1,3; 21,15.

<sup>170</sup> A.M. Ritter, 'Dogma und Lehre in der Alten Kirche', in C. Andresen, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, geeft deze twee kanten van Athanasius' verlossingsleer aan, maar zonder ze met elkaar in verbinding te brengen (183-184).

<sup>171</sup> Zie ook M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du psautier* II, 206-212.

<sup>172</sup> I Kor. 3,16-17; Efeze 2,19-22; 3,14-21. Zie hierover P. Benoit, 'L'Eglise corps du Christ', in P. Benoit, *Exégèse et Théologie* IV, Parijs 1982, 205-237.

<sup>173</sup> Zie over het zeer beperkte gebruik van de Adam-Christus typologie in de periode tussen Paulus en Irenaeus: J.T. Nielsen, *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons*, Assen 1968, 68-95. Gedurende deze periode zijn feitelijk alleen bij Justinus Martyr en Melito van Sardis voorzichtige aanzetten te vinden.

geloof bij Athanasius in een groter en breder verband te staan, namelijk dat van de werkelijkheid van de gehele mensheid van alle tijden. Dit grote kader zien we niet minder in zijn apologetische geschriften die immers een poging zijn de komst van Christus te plaatsen in het grote kader van de omgang van God als Maker met Zijn schepping en de mensheid in het bijzonder.<sup>174</sup> En ook zijn polemische-dogmatische werken zijn gekenmerkt door dit kader.<sup>175</sup> Het is binnen deze Adam-Christus typologie dat de gemeenschap van Christus met Zijn gelovigen een plaats heeft. Zij staan dan ook niet tegenover elkaar. Maar het ene gaat vooraf aan het andere. Eerst heeft Christus tijdens Zijn verblijf op aarde terwille van de mensheid de verlossing tot stand gebracht, daarna geeft Hij deel aan Zijn verlossing in de Kerk aan Zijn gelovigen. Het mag dan ook gezegd worden dat de verhouding van Christus tot de mensheid is ontstaan ten tijde van Christus' leven, sterven en opstanding, terwijl de verhouding van Christus tot de kerk Zich van generatie op generatie realiseert. De verhouding van Christus tot de Kerk is de realisering in het heden van wat Christus voor de mensheid heeft verworven in het verleden. Deze twee zijn zo nauw aan elkaar verbonden dat Athanasius binnen één Psalm heel gemakkelijk kan overgaan van het spreken over Christus en de mensheid naar het spreken over Christus en de Kerk. Zie bijvoorbeeld Ps. 21. Athanasius ziet de Psalm als gezongen door Christus in de persoon van de mensheid en verklaard de Psalm als zodanig. Maar als vs. 15 zegt: 'Al mijn beenderen zijn verstrooid', dan denkt Athanasius onmiddellijk aan de Kerk waarin de apostelen de beenderen vormen. Evenzeer bij vs. 23: 'Ik zal Uw Naam aan Mijn broeders verkondigen'. 'Mijn broeders' is voldoende reden om aan de Kerk te denken. Zo kan het elkaar in één Psalm harmonisch afwisselen: het is de ene Christus die tegenover de mensheid als geheel staat als Verlosser voor hen allen, en tegenover de Kerk als Verlosser van en in de gelovigen.

De vraag blijft dan wel waarom Athanasius naast de verhouding van Christus tot de Kerk zo nadrukkelijk de verhouding van Christus tot de mensheid naar voren brengt. Wij menen twee redenen naar voren te kunnen brengen. De eerste is theologisch van aard. Een van de karakteristieken van Athanasius' theologie is wel de samenhang tussen schepping en verlossing, tussen scheppingstheologie en soteriologie.<sup>176</sup> Juist de samenhang tussen die beide schept ruimte om het thema van de mensheid een belangrijke plaats te geven. De tweede reden is meer apologetisch van aard. Athanasius had in Egypte te maken met Joden, Manicheeërs, aanhangers van de heidense religies, Meletianen en ook (Ariaans beïnvloede) monniken en geestelijken. Als Alexandrijns bisschop heeft hij het alomvattende en beslissend karakter van het christelijk geloof willen voorhouden voor de mensheid van alle tijden en plaatsen om daarmee haar unieke plaats tegenover elke religie en dwaling duidelijk te maken. Voor dit streven was het thema Christus-mensheid van groot gewicht. In dit zoeken naar een omvattend kader van het geloof is Athanasius in lijn met Irenaeus in zijn recapitulatie-theologie, maar evenzeer met de (hem voorafgaande) Alexandrijnse theologie die zich immers gedreven voelde om het christelijk geloof in zijn hoogte en diepte verder te doordenken. Zijn sterk heilshistorische toespitsing

<sup>174</sup> A. Möhler, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit*, Mainz 1827, 136-137.

<sup>175</sup> J. Roldanus, a.w., 205-206; M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier II*, Rome 1985, 200-202.

<sup>176</sup> K. Anatolios, *Athanasius. The Coherence of his Thought*, Londen 1998, 67.

van dit omvattende kader doet wel de Alexandrijnse theologie inhoudelijk weer sterker in het spoor van Irenaeus komen.

## 2. De verlossing tussen Israël en de volkeren

### 2.1 Israël in het verleden

Athanasius ziet het volk Israël in de tijd tot aan de komst van Christus als ver verheven boven alle andere volken van de wereld. De reden van dit eervolle onderscheid is gelegen in Israëls godsdienst: haar tempeldienst, wetgeving, profeten, hogepriesters, wetsleraren en engelenverschijningen.<sup>177</sup> Deze religie had Israël bij uitstek te danken aan Mozes, maar Athanasius benadrukt tegelijk dat de Mozaïsche dienst van God afkomstig was, niet minder dan de latere eredienst van het Evangelie. Het feit dat de Mozaïsche dienst is afgeschaft met Christus' komst betekent niet dat zij verkeerd was, want 'dezelfde God die haar heeft ingesteld, heeft ook haar einde bevolen'.<sup>178</sup> Ook verklaart Athanasius dat 'het O.T. van God komt' en dat 'het vroegere heil' door God bewerkt is.<sup>179</sup> In dit aanvoelen van de eenheid tussen de Wet van Mozes en het Evangelie gaat Athanasius nog een belangrijke stap verder. Want hij wijst er op dat het Christus zelf was die op de Sinaï de wet gaf.<sup>180</sup> Door deze formulering verenigt Athanasius de Wet en het Evangelie in de ene Christus en plaatst daarmee de persoon van Mozes op de achtergrond. Anders gezegd: de tegenstelling Mozes en Christus, O.T. en N.T., krijgt een plek binnen de eenheid van Mozaïsche Wet en apostolisch Evangelie onder het beheer van de ene Christus.

Als bijzondere vrucht van deze Mozaïsche dienst bezat Israël ware kennis van God: 'De geschriften van de alwijze Mozes en de profeten vormden een grondslag van godskennis'.<sup>181</sup> Deze kennis van God was bij uitstek de eer van Israël, waardoor zij boven elk volk van de wereld verre uitstak.<sup>182</sup> Als Egyptenaar noemt Athanasius niets van de indrukwekkende geschiedenis en traditie van het oude Egypte, en laat hij ook de Griekse filosofen onbesproken.<sup>183</sup> Athanasius benadert de geschiedenis van de volkerenwereld vanuit de relatie tot God en ziet dan het volk Israël hoog boven alle volken en culturen uitrijzen vanwege de verkregen godskennis. Overigens behoort tot deze kennis van God ook de kennis van de Zoon. Het oude Israël kende reeds Christus. Ook dat onderdeel van de godskennis was te danken aan de

<sup>177</sup> Ps. 58,13 (Δόξα δὲ αὐτῶν αἱ κατὰ νόμον λατρεῖαι, ὁ θεῖος ναός, οἱ προφῆται, οἱ ἀρχιερεῖς, οἱ νομοδιδάσκαλοι, ἡ ἐπιφάνεια τῶν ἀγγέλων, PG 27, 265 D 8-10).

<sup>178</sup> Ps. 49,7.

<sup>179</sup> Ps. 113, *hyp.*

<sup>180</sup> Ps. 67,18. Vergelijk hiermee de formulering van Paulus, als hij verklaart dat de Wet middels engelen aan Mozes gegeven is (Gal. 3,19).

<sup>181</sup> Ps. 17,16: Θεμέλια δὲ τῆς οἰκουμένης τὴν Μωϋσέως τοῦ πανσόφου Γραφήν. Κρηπίδα γὰρ πίστεως καὶ θεογνωσίας ἐν αὐτῇ (PG 27, 112 D 7-9).

<sup>182</sup> Ps. 101,11: Μόνος γὰρ ἐξ ἀπάντων τῶν ἔθνων ὑψηλὸς ἦν ὁ λαὸς Ἰσραὴλ, ὅτε καὶ μόνος γινώσκιν ἔχων τοῦ ἀληθοῦ Θεοῦ (PG 27, 428 C 7-9).

<sup>183</sup> Hoewel voorzichtigheid geboden is om conclusie te trekken uit het feit dat een auteur een onderwerp niet noemt, is toch duidelijk dat Athanasius' exclusieve spreken over de godskennis van Israël een terughoudendheid aangeeft tegenover Clemens van Alexandrië in zijn waardering voor de Griekse filosofen als (mede) heenleiders naar het christelijk geloof, J. Daniélou, *Gospel message and Hellenistic culture*, Londen 1973, 48-68.



Mozaïsche eredienst, in het bijzonder aan de tabernakel, die een bron van kennis van Christus was.<sup>184</sup>

Behalve aan de door God gegeven Mozaïsche eredienst geeft Athanasius ook aandacht aan de door God gewerkte wonderdaden in Israël. Alle in de Psalmen naar voren komende gebeurtenissen uit Israëls historie neemt Athanasius letterlijk als uitingen van Gods ingrijpen juist onder dat volk. Van die wonderdaden neemt de Uittocht uit Egypte wel de centrale plaats in, natuurlijk omdat die in de Psalmen ook het meest genoemd wordt. Deze wonderdaden schrijft Athanasius toe aan God, maar evenzeer en meer aan Christus. Christus heeft het volk uit Egypte geleid,<sup>185</sup> en Hij heeft het volk door de woestijn naar het beloofde land gebracht.<sup>186</sup> Het volk Israël wist dat het Christus was die hen leidde: Mozes, Aäron en Samuël hebben Christus dan ook aangeroept.<sup>187</sup>

Athanasius geeft 'de patriarchen en profeten' een aparte plaats. Hij brengt hen de ene keer naar voren als de vaders van Christus naar het vlees,<sup>188</sup> de andere keer als de vaders van de apostelen.<sup>189</sup> Vooral het noemen van de patriarchen in dit verband is opmerkelijk, omdat het N.T. wel de uitdrukking 'Mozes en de profeten' kent, niet 'patriarchen en profeten'. De achtergrond moet wel gezocht worden in de -bij Justinus en de kerkvaders na hem gegeven- uitleg van de theofanieën van God aan de patriarchen. Deze werden als verschijningen van de Logos geduid. Middels hun ontmoetingen met Christus kwamen de patriarchen zo in een nauwe band te staan met profeten en apostelen.

Verder wordt David als bijzondere figuur van Israël naar voren gebracht. Niet alleen omdat hij door de Psalmen profeet van het heilsplan is, maar ook als koning. Hij was eerst letterlijk herder van schapen, maar werd later geroepen tot herder van de geestelijke schapen en onderrichtte Israël in goede zeden (*διδάσκαλος ἀγαθῶν τρόπων*) waardoor hij hen opvoedde (*παιδεύσας*). Ja, hij gaf leiding door iedere handeling die gepast is (*πᾶσαν τὴν ἐν τῷ προσήκοντι πράξιν*).<sup>190</sup> Niet alleen Davids hoogheid, maar ook zijn diepe val in moord en overspel rondom Bathseba wordt in letterlijke zin genoemd en beschreven.<sup>191</sup>

Tegenover Israël blijven alle andere volken volstrekt in de schaduw. Alleen wordt Melchizedek omschreven als 'de hogepriester der heidenen' die in tegenstelling tot de Joodse hogepriesters niet werd gezalfd en geen bloedige offers bracht.<sup>192</sup> Voor het overige worden de volkeren, als zij in een Psalm worden genoemd, letterlijk genomen, zowel in de hoedanigheid van toenmalige vijanden van het volk van God als van toekomstige onderdanen van Christus.<sup>193</sup> Deze letterlijkheid trekt hij door tot in de intertestamentaire periode, waarop hij namelijk Psalm 78 betrokken ziet. Hij

<sup>184</sup> Ps. 77,5.

<sup>185</sup> Ps. 17,13; Ps. 67,*hyp*; Ps. 76,21.

<sup>186</sup> Ps. 77,54.

<sup>187</sup> Ps. 98,6.

<sup>188</sup> Ps. 21,5.

<sup>189</sup> Ps. 28,6.

<sup>190</sup> Ps. 77,70-72 (PG 27, 357 B 1-10).

<sup>191</sup> Ps. 50.

<sup>192</sup> Ps. 109,4.

<sup>193</sup> Ps. 17,13; 67,*hyp*; 80,4-7; 93,*hyp*; 104,16; 104,25; 119,120.

verwijst dan naar de wreedheid die Antiochus Epiphanes het volk Israël heeft aangedaan.<sup>194</sup>

Samenvattend kan gesteld worden dat Athanasius het Israël van de oudtestamentische periode naar voren brengt als het ware volk van God dat als enige in de wereld God kende. Niet alleen de Vader, ook de Zoon. Athanasius legt in zijn uitleg het accent op het feit dat Christus ten tijde van het O.T. volop bemoeienis had met Israël: het leidde en verlostte, eraan verscheen en de wet gaf. Heel de oudtestamentische periode komt zo onder de werking van Christus te staan. Het onderscheid tussen O.T. en N.T. is niet dat in het ene Christus wordt aangekondigd, en in het andere Christus zich heeft geopenbaard. Nee, Hij openbaarde zich ook al ten tijde van het O.T. Het grote verschil in de tijd tussen O.T. en N.T. is niet de *openbaring* van de Zoon, maar de *menswording* van de Zoon. Overigens is deze gedachte ook aanwezig in Athanasius' latere geschriften *Contra Gentes* en *De Incarnatione*. Alleen spreekt hij daarin naast de omgang van de Logos met Israël<sup>195</sup> vooral over de -vanaf het begin zich voltrekkende en permanente- omgang en zorg van de Logos voor de schepping als geheel.<sup>196</sup> De Logos openbaarde zich niet alleen aan Israël middels de Mozaïsche eredienst, maar ook aan alle mensen middels zijn zorg over de schepping. Zo komt in die geschriften de menswording van de Zoon te staan tegen de achtergrond van Zijn reeds onophoudelijk voltrokken zorg en omgang met Zijn schepping. Ook hier is Zijn openbaring het doorgaande, Zijn menswording het bijzondere.

Duidelijk is het beeld van Israël tot zover positief. Hoewel Athanasius ook de in de Psalmen genoemde ongehoorzaamheid van Israël aan God (ten tijde van vooral de woestijnreis)<sup>197</sup> letterlijk neemt, is de nadruk toch zonder meer op de eer en roem van Israël temidden van de andere volken. Dat beeld verandert geheel als Athanasius in zijn uitleg de tijd van de menswording van de Zoon aan de orde stelt. Vrijwel iedere verwijzing naar die periode bevat een omschrijving van Israëls afwijzing en verwerping van Christus. Hoe ze Hem hebben gehaat en tegengesproken, wat ze Hem aandeden. Hierbij is Israël in drie categorieën te verdelen: het joodse volk als geheel, Judas en de Farizeeërs. Van deze drie wordt het Joodse volk het meest naar voren gebracht, waardoor de verwerping wordt gekarakteriseerd als daad van vooral het Joodse volk als geheel, en veel minder als daad van Judas of van de Joodse leiders.<sup>198</sup> Dit leidt ertoe dat de verwerping van Christus een beslissend moment wordt in de positie van het volk als geheel. God liet Zijn volk als eerste het heil aanbieden,<sup>199</sup> maar zij -als collectivum- hebben het verworpen. Athanasius noemt verschillende aspecten van deze afwijzing. Allereerst hebben ze haat gekoesterd jegens iemand die geheel onschuldig en zelfs weldadig en wonderdoende tegenover Israël was. Juist door haat te koesteren tegenover een volmaakt rechtvaardige hebben ze

<sup>194</sup> Ps. 78, *hyp.*

<sup>195</sup> Zie bijv. *Con. Gen.* 45 (Thomson 124. 21).

<sup>196</sup> Zie bijv. *De Incarn.* 8 (Thomson 150. 1-5).

<sup>197</sup> Ps. 77,42 en 50.

<sup>198</sup> Joodse volk: Ps. 17,31 en 48; 20,9; 27,3; 32,10; 34, *hyp.*; 35, *hyp.*; 54,13; 56,5; 57, *hyp.*; 58, *hyp.*; 59, *hyp.*; 62,12; 65,3; 68, *hyp.*; 70,4; 71, *hyp.*; 73,14; 77,9; 88,39; 89,2; 143,7. Judas: Ps. 40, *hyp.*; 51,9; 54, *hyp.* Farizeeën: Ps. 39,15; 61,10; 63, *hyp.*; 67,31.

<sup>199</sup> Ps. 59,9.

zichzelf strafwaardig gemaakt.<sup>200</sup> Vervolgens hebben ze Christus niet willen erkennen zoals Hij was, namelijk als God. Daardoor hebben ze God van zich gestoten en verworpen.<sup>201</sup> Het is om deze reden dat Athanasius in zijn *Orationes contra Arianos* gedurig de Arianen vergelijkt met de Joden en hun leer gelijkstelt aan de opstelling van de Joden in hun afwijzing van Christus als God.<sup>202</sup> Deze daad van Israël is een eigen werk van de Joden waarvoor ze zelf verantwoordelijk zijn: als ze het in Jezus geschonken nieuwe verbond hadden bewaard, waren ze niet van hun eer beroofd geworden.<sup>203</sup> De positie van de Romeinen in dit alles laat Athanasius vrijwel geheel rusten. Hij spreekt er over dat de Joden Jezus verwierpen ‘ten tijde van Pilatus’.<sup>204</sup> Ook verklaart hij dat de Joden Jezus uitleverden aan de Romeinen.<sup>205</sup> Maar hij dicht de Romeinen geen schuldige medewerking toe aan de kruisiging van Christus. Ze fungeren slechts als achtergrondfiguren, die feitelijk buiten het eigenlijke gebeuren staan. Alle aandacht gaat uit naar het volk Israël. Israël als collectief is verantwoordelijk voor en schuldig aan de dood van Christus. Hiermee staat Athanasius in de lijn van de kerkvaders vóór hem.<sup>206</sup> Deze toeschrijving van de kruisiging aan Israël als geheel, tezamen met de terzijdeplaatsing van de Romeinen, is wel aangeduid als een politieke daad van de kerkvaders tegenover het Romeinse rijk.<sup>207</sup> Zij zouden door het vrijpleiten van de Romeinen de verhouding met het Romeinse Rijk willen verbeteren. Daar moet echter tegen in gebracht worden dat deze positie van de kerkvaders niet meer is dan commentaar op en uitleg van de beschrijving van de kruisiging in de vier Evangelien. Vanuit Athanasius moeten we daar aan toevoegen: Athanasius benadert Israël telkens vanuit zijn positie tegenover God. Israël was als enige in de wereld het volk van God. Tot haar was de Logos gekomen om middels de menswording in haar midden te vertoeven. In deze omgang van God met Israël telden de Romeinen en ook Pilatus geheel niet mee. Ook de toerekening van de kruisiging aan Israël heeft te maken met de bijzondere en eervolle plaats die Athanasius aan Israël toekent in haar relatie met God.

## 2.2 Israël heden

Door de Verlosser af te wijzen heeft Israël het aangrijpendste gebeuren uit haar historie over zich opgeroepen: zij is door God verworpen. Deze verwerping<sup>208</sup> wordt door Athanasius veelvuldig naar voren gebracht en is voor hem een gewichtig onderdeel van de *oikonomia*. Waaruit bestaat volgens Athanasius die verwerping? Als meest zichtbare moment van deze verwerping brengt hij de verwoesting van Jeruzalem en haar tempel door de Romeinen, in 70 n.Chr., naar voren.<sup>209</sup> De aanval en verovering van de stad door de Romeinen was een rechtvaardige straf van God, want zo hebben de Joden hetzelfde ondergaan als wat ze Christus aangedaan had-

<sup>200</sup> Ps. 17,31; 27,3; 34,15; 58,*hyp.*; 70,4.

<sup>201</sup> Ps. 62,12; 63,4; 89,2.

<sup>202</sup> Zie bijv. *Or.c.Ar.* 1.8; 10; III.2; 27; 52; 54; 67.

<sup>203</sup> Ps. 131,12.

<sup>204</sup> Ps. 56,5.

<sup>205</sup> Ps. 88,24.

<sup>206</sup> D. Judant, *Judaïsme et Christianisme*, Parijs 1968, 77-81.

<sup>207</sup> M. Simon, *Verus Israël*, Parijs 1948, 147.

<sup>208</sup> Athanasius gebruikt hiervoor ἀποβολή, ἐκβολή, ἐκβάλλω en ἀποβάλλω. Zie Ps. 58,6; 59,12; 65,*hyp.*; 76,*hyp.*; 80,*hyp.*; 80,16; 81,1; 95,*hyp.*; 106,1.

<sup>209</sup> Ps. 43,19; 59,4; 68,27; 70,*hyp.*; 126,*hyp.*

den: ‘Zij smaadden Hem, zij werden zelf gesmaad; zij spotten met Hem, zij werden zelf bespot; zij schudden over Hem het hoofd, nu schudden anderen het hoofd over hen’.<sup>210</sup> Aan deze verwoesting van de stad is nauw verbonden het feit dat de Joden uit Jeruzalem zijn verdreven en er geen woning meer hebben: de verstrooiing.<sup>211</sup> In die verstrooiing maken de Joden veel lijden mee.<sup>212</sup> Toch is dat nog niet de kern van de straf. Die ziet Athanasius in het verlies van het contact tussen God en het volk. Het verlies van zijn positie als volk waaraan God zich bekendmaakte: de tempel is weg met haar offerdienst; de hogepriesterlijke dienst is weg; de profetie is weg; de engelenverschijningen zijn er opgehouden; de Joden weerspreken hun eigen Heilige Schrift.<sup>213</sup> Athanasius vat het zo samen: ze zijn ‘het leven volgens Gods wil’ kwijt.<sup>214</sup> Israël is geestelijk geworden als een afgezaagde tak, die nu op de grond ligt te verdorren. Het leven is eruit. Als gevolg van die verwerping is Israël niet op neutraal terrein terecht gekomen. Nee, de verwerping uit de ereplaats van het leven met God heeft haar onder de macht van de demonen gebracht.<sup>215</sup> Terwijl omgekeerd de volkeren middels de roeping van het Evangelie juist uit de ereplaats van het leven met God zijn gehaald.<sup>216</sup> Athanasius ziet de verwerping van Israël als een gebeurtenis die in de hoogste mate catastrofaal voor het volk is geworden. Staatkundig het verlies van het eigen land; godsdienstig het verlies van tempel en priesterdienst; religieus het verlies van de directe openbaringen van God en van de omgang met God en daaruit voortvloeiend het gebracht zijn onder de heerschappij der demonen. Athanasius ziet dus geen voortleven van een oudtestamentisch Israël als volk van God naast de Kerk. Door haar afwijzing van Christus is zij eerst de oudtestamentische voorrechten kwijtgeraakt en vervolgens een prooi geworden van de demonen.

Deze aangrijpende val en verwerping van Israël vormt voor Athanasius duidelijk een onlosmakelijk onderdeel van het christelijk onderricht. Zij is de keerzijde van de verwerping van Christus door de Joden. Verwerping van Christus door Israël en verwerping van Israël door God daarna vormen samen een scharnier in de gang van Gods koninkrijk, omdat vanuit deze dubbele verwerping de roeping van de volkeren is ingegaan. Nu is Athanasius zich bewust dat die verwoesting niet direkt op de kruisiging is gevolgd, maar pas een kleine 40 jaar daarna. Hij ziet daarin het liefdevolle geduld van God naar voren komen, waarin Hij het volk nog tijd gaf om zich te bekeren. Toen dat niet gebeurde heeft Hij het volk verworpen.<sup>217</sup> Opmerkelijk genoeg geeft Athanasius daarbij aan dat haar verwerping van Godswege niet bestond uit haar vernietiging, maar uit het beroofd worden van haar (godsdienstige) ‘eer’.<sup>218</sup> Deze eer bestond vooral uit de door de Wet gegeven cultus, de tempel, de profeten

<sup>210</sup> Ps. 43,14.

<sup>211</sup> Ps. 68,27.

<sup>212</sup> Ps. 39,13.

<sup>213</sup> Ps. 43,19; 58,13; 59,12.

<sup>214</sup> Ps. 58, *hyp.*: Εὐαγγελίζεται δὲ καὶ τὴν τῶν ἐθνῶν ἀπάντων κλήσιν, ἐκβαλλομένου δηλονότι διὰ τὴν δυσσέβειαν τῆς κατὰ Θεὸν πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ (PG 26, 264 C 12-14).

<sup>215</sup> Ps. 79, *hyp.*

<sup>216</sup> Ps. 3,6.

<sup>217</sup> Bij Ps. 88,44 (‘Gij hield af de hulp van zijn zwaard’) verwijst Athanasius naar Gods ‘grote mensenliefde (πολλὴν φιλανθρωπίαν) waarin Hij niet na de kruisiging onmiddellijk het volk strafte, maar het zwaard van de Romeinen nog een periode tegenhield om zo aan de Joden een tijd te geven van bekering (καιρὸν μετανοίας), en dat middels de doop (τὸν διὰ βαπτίσματος), PG 26, 393 A 4-8.

<sup>218</sup> Ps. 58,13: Συντέλειαν δὲ οὐ τὴν εἰς τὸ παντελὲς ἀπώλειαν τοῦ ἔθνους φησὶν, ἀλλὰ τὴν καταστροφὴν τῆς δόξης αὐτῶν (PG 26, 265 D 6-9).

en de engelenverschijningen. Al die zaken hebben na het kruisigen van Christus een einde genomen.<sup>219</sup> Zo heeft God Zijn volk gestraft: niet door het te laten verdwijnen, maar door het te vernederen. Dit verlies van haar ereplaats wordt door Athanasius zo onder woorden gebracht dat hij over Israël spreekt als ‘het oude volk’ (ὁ παλαιὸς λαός), en de Kerk als ‘het nieuwe volk’ (ὁ νέος λαός) van God.<sup>220</sup> Hij erkent Israël in de eer die zij had (‘volk’), maar geeft gelijk aan dat zij nu verworpen is (‘oude’). Hoe moet de term ‘oude volk’ geduid worden? Is zij alleen temporeel bedoeld, zodat het slaat op het feit dat Israël eens Gods volk was, maar nu geen volk van God meer is. Of is het meer kwalitatief: het volk dat eertijds in de volle eer stond, nu de eer kwijt is, maar toch nog in zekere zin Gods volk is gebleven. Wij menen dat Athanasius de term ‘oude volk’ temporeel bedoeld. En dat hij Israël na haar verwerping niet meer beschouwt als het volk van God. De straf, het lijden, de toorn die Israël van Godswege ondervindt zijn een teken dat Israël ooit Gods volk was, maar dat God nu de band heeft doorsgesneden. In haar plaats heeft God een nieuw volk gevormd, en dat volk bestaat uit mensen uit alle volkeren, en dat nieuwe volk heet de Kerk. Dat betekent niet dat er nu geen Joden meer zijn die christen kunnen worden. Integendeel: Athanasius brengt verschillende malen naar voren hoe er een ‘rest’ is onder het volk Israël dat in Christus gelooft. Het is niet zo dat vóór Christus’ komst alleen Joden tot Gods volk behoorden, en na Zijn komst alleen leden van de andere volken. Nee, eertijds waren er ook al enkele heidenen die waren toegevoegd, nu zijn er ook nog Joden die erbij horen. Maar als collectivum is Israël niet meer het volk van God, en als collectivum zijn nu de volkeren Gods volk. Athanasius leert dus een vervangingsgedachte, maar dan niet individueel gedacht, maar collectief. Het volk Israël als geheel is vervangen door de volkeren als geheel. Maar in dat collectief kunnen individuele leden van de ander opgenomen zijn. Eerst heidenen in Israël, nu Joden in de kerk der volkeren. Duidelijk is hieruit dat Athanasius dus het volk van God benadert vanuit de relatie tot Christus. De verwerping van Christus deed Israël haar status verliezen. De roeping tot de volkeren maakt de kerk uit de volkeren tot het huidige volk van God. Maar ook elke Israëliet die in Christus gelooft heeft plaats in dat volk van God. Hierbij geeft Athanasius de Israëliet die in Christus gelooft een eigen positie tegenover iemand uit de volkeren die gelooft. In Ps. 8,9 is sprake van ‘schapen en runderen’ tegenover ‘dieren des velds’. De eerste verklaart Athanasius als de Israëlieten die geloven, de andere als de volkeren die geloven.<sup>221</sup> Vanuit hun verleden waren de Israëlieten door de Heere ‘getemd’, terwijl de volkeren vanuit hun verleden nog ‘wild’ waren. Dezelfde gedachte brengt hij nogmaals onder woorden bij Ps. 35,7 (‘Mensen en dieren zult Gij behouden, o Heere’):

Nadat de apostel over de twee volken gezegd had: ‘God heeft hen allen onder de ongehoorzaamheid besloten, opdat Hij hen allen zou behouden’, voegde hij eraan toe: ‘Hoe onnaspeurlijk zijn Uw oordelen’. Iets dergelijks is ook hier te zien. Want wanneer hij bezig is het heil van de twee volkeren te vertellen, duidt hij die aan

<sup>219</sup> PG 26, 265 D 11-12: ἅπαντα ἄθρόως μετὰ τὴν κατὰ τοῦ Κυρίου μαιφονίαν συνετέλεσται. Athanasius duidt hier de kruisiging aan met het scherpe woord ‘moord’ (μιαφονία).

<sup>220</sup> Ps. 18,12; 36,hyp.; 39,hyp.; 67,14; 74,8; 77,hyp.; 102,hyp.; 110,1; 112,hyp.; 117,hyp. Ook typeert hij Israël wel als ‘het vroegere/eerste volk’ (ὁ προτέρος λαός; Ps. 80,hyp.; Ps.101,16; 106,39).

<sup>221</sup> PG 27, 84 A10-14: Πρόβατα καὶ βόας ἀπάσας. Τοὺς ἐξ Ἰσραὴλ πιστεύοντας αἰνίττεται. Ἔτι δὲ καὶ τὰ κτήνη τοῦ πεδίου. Διὰ τούτων τὰ ἔθνη δηλοῖ.

door 'mensen en dieren': de mensen als de Israëlieten, die in de wet onderricht zijn en het hogere denken, het vee als het onredelijke deel, als de volkeren.<sup>222</sup>

Zo doet Athanasius binnen het kader van de verwerping van Israël recht aan hun eervolle verleden, dat met hen meegaat op het moment dat ze zich bekeren tot Christus en deel worden van de kerk. Maar pas op het moment dat iemand van het oude volk gaat behoren tot het nieuwe volk, behoort hij tot het volk van God. Bij alle voorrechten en eer van het verleden is de verwerping van Israël in het heden een vaststaand feit.

### 2.3 Israël bij het einde der tijden

Athanasius voorziet tot aan het einde der tijden voor Israël geen verandering in haar oneervolle situatie. Hij spreekt nergens over een terugkeer naar het land, een herbouw van de tempel, een herstel van het volk Israël in haar oudtestamentische situatie als volk van God. Nee, sinds haar verwerping is zij teruggezonken tot het niveau van een gewoon volk, ja nog daaronder omdat zij vanwege de afwijzing van de Zoon van God onder Gods straf en toorn is terecht gekomen. Het positieve wat in dat alles wel glinstert is het feit dat het -ook na de verwerping van Israël als volk- voor afzonderlijke Israëlieten mogelijk blijft zich te bekeren tot Christus en daarmee in het nieuwe volk van God opgenomen te worden. De verwerping houdt in dat het volk Israël in haar hoedanigheid als volk niet meer het volk van God is, maar zij betekent geen blokkade voor een Israëliet als individu om middels Christus tot het volk van God te gaan horen en deel te krijgen aan de verlossing.

Toch is daarmee niet alles gezegd. Athanasius heeft rondom Israël ook een expliciet naar voren gebrachte verwachting die zich richt op de parousia: dan zal zich een bekeerling van het volk als geheel tot Christus voltrekken. De eerste maal dat Athanasius in de *EP* deze eindtijdverwachting aan de orde stelt is bij Ps. 39. In vs. 1-6 spreekt de dichter in de persoon van het nieuwe volk dat God looft omdat het uit de zonde verlost is. In vs. 7-11 spreekt de dichter in de persoon van Christus die Zijn heilswerk verklaart. Maar vanaf vs. 12 klinkt ineens een gebed om deel te krijgen aan de verlossing, terwijl de spreker omringd is van veel nood en lijden. Athanasius meent dat de dichter daar spreekt in de persoon van het berouwvolle Israël als het bij het aanbreeken van de laatste tijden door God geroepen zal worden:

Wanneer Christus het geheimenis van het heilsplan heeft onderwezen, voert hij de persoon van Israël in, dat in de ongehoorzaamheid volhardt. Want omdat het de barmhartigheid van God afgewezen heeft, en om die reden (door God) veronachtzaamd is en terecht gekomen in al die ellende, zo komt het tot bezinning die uitloopt op bekeerling, biddend om barmhartigheid te ontvangen. Hiermee wordt hun roeping aangeduid, die in de laatste tijd zal geschieden.<sup>223</sup>

Hier blijkt dat Athanasius, naast de gedurige mogelijkheid van individuele bekeringen van Israëlieten, ook een eschatologische bekeerling verwacht van Israël als volk.

<sup>222</sup> PG 27, 176 B 9-12: ἀνθρώπων μὲν τῶν ἰεὺς Ἰσραὴλ ὡς κατηχομένων ἐκ τοῦ νόμου, καὶ νοούντων τὰ διαφέροντα: κτηνῶν δὲ ὡς ἀλογωτέρων τῶν ἐξ ἔθνῶν.

<sup>223</sup> PG 27, 193 C 1-7: Διδάξαντος τοῦ Χριστοῦ τὸ περὶ τῆς οἰκονομίας μυστήριον, εἰσκομίζεται τοῦ Ἰσραὴλ τὸ πρόσωπον τοῦ μείναντος ἐν ἀπειθείᾳ. Ὡς γὰρ ἀπειθήσας τῷ ἐλέει τοῦ Θεοῦ, καὶ διὰ τοῦτο παρεωραμένος, καὶ ἐν παντὶ γεγινὼς κακῶ, ἀνανήφει πρὸς μετάνοιαν, κατοικεῖρεσθαι παρακαλῶν. Σημαίνεται δὲ ἡ ἐπ' ἐσχάτου καιροῦ γενησομένη κλήσις αὐτῶν.

Deze bekering duidt Athanasius ook al in de *hypothesis* van dezelfde Psalm aan als hij schrijft: ‘Ze bidden van de zonde van ongehoorzaamheid verlost te worden’.<sup>224</sup> Athanasius verwacht dus een tegen de wederkomst zich voltrekkende volksbekering van Israël, waarbij het volk als collectivum alsnog tot het inzicht zal komen dat ze zich in hun verwerping van Christus aan God bezondigd hebben. De heilvolle toekomst voor Israël als volk is voor Athanasius dus geheel verbonden aan hun geestelijke ommekeer in de houding tegenover Christus. Dit accent keert terug bij de tweede plaats waar Athanasius in de *EP* het eschatologische heil voor Israël aan de orde stelt, in de *hypothesis* van Ps.41. Hij schrijft daar: ‘Zij voeren de persoon van de Israël in, zoals het Christus gaat erkennen in de bekering, die de Israëlieten aan het einde der tijden zullen voltrekken’.<sup>225</sup> In het verdere van de uitleg werkt hij dat nader uit. De Israëlieten krijgen diep verlangen om de tijd mee te maken waarin ook hun roeping zal plaatsvinden, zodat ook zij zullen verschijnen voor het aangezicht des Vaders, dat is: de Zoon (vs. 3).<sup>226</sup> In die eindtijd zal Israël als volk gaan inzien dat ze met de afwijzing van de Zoon ook de Vader zijn kwijtgeraakt. Dat zal hen zo nederig stemmen, dat ze alleen maar verlangen uit genade het heil in Christus te verkrijgen en met de overige heiligen<sup>227</sup> in de woningen Gods te mogen wonen (vs. 5), dat is in de hemel.<sup>228</sup> Athanasius plaatst dus het eschatologische heil over Israël als volk in het kader van bekering, berouw en geloof zoals die voor ieder individu geldt die het heil ontvangen wil. Tevens zal hun bekering inhouden een toetreden tot ‘de andere heiligen’, waarmee Athanasius de christenen, de Kerk omschrijft.

Bij Ps. 59 komt er een ander aspect aan de orde. Daar is sprake van ‘Israël dat de heidenen verslaat en tot zijn erfdeel maakt’. Athanasius wijst dan op Christus die naar het vlees van David afstamde en zo in Zichzelf Israël als het ware samenvatte en in dier voege de volkeren (geestelijk) tot Zijn erfdeel maakt.<sup>229</sup> Het is in Jezus dat Israël de volkeren aan Zich onderwerpt. Hier zien we dat de lijn van het oude volk van God naar het nieuwe volk van God loopt via Jezus die naar het vlees met het oude is verbonden en geestelijk zich met het nieuwe heeft verenigd. Athanasius ziet vervolgens in de Psalm een nieuw moment aanbreken als de dichter in vs.11 vraagt: ‘Wie zal mij voeren in die bevestigde stad’. Hier kan de dichter niet spreken in de persoon van de volkeren, want hun bekering is in de verzen ervoor besproken. Dan moet de dichter hier spreken in de persoon van de Israëlieten. Zij zijn door hun afwijzing van Christus door God verworpen. Maar bidden nu berouwvol of ze

<sup>224</sup> PG 27, 189 D 7-9: εἶτα πάλιν τῶν πιστευσάντων ἐκ τοῦ Ἰσραὴλ τὸ πρόσωπον, ἀξιούντων ῥυθῆναι τῆς διὰ τὴν ἀπειθειαν ἀμαρτίας.

<sup>225</sup> PG 27, 200 D 13- 201 A 3: Εἰσφέρουσι δὲ τὸ αὐτοῦ τοῦ Ἰσραὴλ πρόσωπον ἐξομολογούμενον Χριστῷ διὰ τῆς μεταγνώσεως, ἧς ποιήσονται ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων.

<sup>226</sup> PG 27, 201 A 10-14: Πρόσωπον τοῦ Θεοῦ ὁ Λόγος. Σημαίνει τὸ λίαν ἐπιθυμεῖν αὐτοὺς εἰς καιρὸν ἀφικέσθαι αὐτοὺς καθ’ ὃν καὶ ἡ αὐτῶν ἔσται κλήσις· ὥστε καὶ αὐτοὺς ἐμφανεῖς γενέσθαι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός.

<sup>227</sup> PG 27, 201 B 3: ὁμοῦ τοῖς ἄλλοις ἁγίοις.

<sup>228</sup> Bij Ps. 42 is hetzelfde thema te vinden.

<sup>229</sup> PG 27, 268 D 11-13: Διδασκόμεθα οὖν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν καθ’ ὃν τοὺς μὲν ἐν ἐχθροῦς ἐπάταξεν ὁ ἐκ σπέρματος κατὰ σάρκα τοῦ Δαυΐδ, τὰ δὲ ἔθνη οἰκεία πεποιήται ὁ τῶν Ἰουδαίων λαός.

alsnog toegang krijgen tot ‘de bevestigde stad’, dat is de Kerk.<sup>230</sup> De Israëlieten zijn vanwege hun misdaden uit Gods woning gestoten,<sup>231</sup> bij de bekering begeren ze terug te mogen keren in Gods woning, die de kerk is (vs.12). Hieruit blijkt opnieuw, zij het vanuit een andere invalshoek, dat het eschatologische heil aan Israël ten deel zal vallen op de wijze waarop het ieder individu en volk wordt voorgehouden: door toe te treden tot de ene Kerk van Christus. Israël als volk zal (eschatologisch) het heil ontvangen middels de collectieve toetreding tot de Kerk. De toekomstige bekering van Israël heeft dus geen verminderende waarde voor de Kerk, maar juist een zeer verrijkende, omdat dan Gods ene volk die de Kerk is zal meemaken hoe het oude volk als geheel begeert in haar midden een plaats te ontvangen.<sup>232</sup>

Deze laatste gedachte keert terug bij Ps. 79. In de *hypothesis* verklaart Athanasius dat de dichter in de persoon van de Israëlieten bidt dat de Heiland zal verschijnen en dat het gehele volk Israël gered zal worden.<sup>233</sup> In de uitleg bij vs. 17-20 blijkt dat deze redding zich voltrekt als Israël Jezus gaat erkennen als de Zoon des mensen, die de Rechterhand des Vaders bleef ook toen Hij mens werd. Ook hier is de eschatologische bekering inhoudelijk gebonden aan de erkenning van Jezus als Gods Zoon. Israël wordt gered als het als volk alsnog gaat erkennen wat het tijdens omwandeling van Jezus op aarde niet wilde erkennen. Zonder erkenning van Jezus als Zoon van God is er geen heil voor Israël. Dat gold toen Jezus in hun midden was. Maar ook bij het einde der tijden is die erkenning van Jezus noodzakelijk als toegang tot het heil. Vervolgens zegt dan de psalmist in vs.19: ‘Wij zullen Uw Naam aanroepen’. Athanasius verklaart: ‘Wanneer dat gebeurd is, en uw rechterhand, die U man en Mensenzoon noemt, ons heeft verlost, dan zullen we nooit meer U loslaten, omdat wij aan Uw leven deelnemen en van U de naam dragen, namelijk de naam christen’.<sup>234</sup> Als het volk Israël zich collectief bekeert gaat het alsnog de naam ‘christenen’ dragen. Dus terwijl Athanasius eerst de bekering omschrijft als het gaan erkennen dat Jezus de Zoon van God is, geeft hij als tweede punt het christen worden en dus toetreden tot de Kerk. Omdat Christus en de Kerk nauw verbonden zijn als hoofd en lichaam, kan de bekering van Israël niet anders zijn dan zowel een toekering tot Christus als tot de Kerk. Athanasius ziet dus ook in de eschatologische bekering van Israël geen aparte, eigenstandige weg voor dat volk weggelegd. Haar enige redding is toe te treden tot Christus en de kerk. Dat geldt voor elke Israëliet als individu, maar ook voor het volk als geheel.

Ook bij Ps. 84 ziet Athanasius reden om de toekomstige bekering der Joden (summier) aan de orde te stellen. In vs. 3 is sprake van God die de misdaden van Zijn

<sup>230</sup> PG 27, 272 B 3-7: Πόλιν δὲ περιοχῆς τὴν Ἐκκλησίαν φησί, τὴν περιπεφραγμένην τῇ τοῦ Θεοῦ δυνάμει. Ταῦτα δὲ ὁ προφήτης ὡς ἐκ προσώπου τοῦ μετανοοῦντος λαοῦ τῶν Ἰουδαίων φησί, καὶ ἀγαπῶντος δέξασθαι τὴν πίστιν τὴν εἰς Χριστόν.

<sup>231</sup> PG 27, 272 B 13-14: ὁ καὶ διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν τῆς σῆς οἰκειώσεως ἐκβαλῶν.

<sup>232</sup> Zie ook bij Ps.146, 2 (Vian, *Testi inediti*, fragm.127): Μετὰ γὰρ τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας ἡ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ οἰκοδομῇ ὁ διεσπαρμένος καὶ διεσκεδασμένος ὑπὸ τῶν δαιμόνων Ἰσραὴλ συναχθήσεται.

<sup>233</sup> PG 27, 360 B 2-4: Ἰκετεῖαν οὖν προβάλλεται, ἀξιών ἐπιφάνειαν γενέσθαι τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν, καὶ ἐλευθέρωσιν τοῦ παντὸς γένους τοῦ Ἰσραὴλ.

<sup>234</sup> PG 27, 361 B 8-12: Ἐπειδὴν δὲ τοῦτο γένηται, καὶ σῶση ἡμᾶς, φησὶν, ἡ δεξιὰ σου, ὁ χρηματίσας ἀνὴρ καὶ Υἱὸς ἀνθρώπου, οὐκ ἂν ποτε ἀποστῶμεν ἀπὸ σοῦ, ἅτε τῆς σῆς ζωῆς μεταλαβόντες, καὶ τῷ σῷ ἐπικληθέντες ὀνόματι, τούτεστι Χριστιανοί.



volk heeft weggedaan. Maar in vs. 5 smeekt het volk om Gods barmhartigheid. Athanasius ziet in vs. 3 het volk der heidenen bedoeld, dat door het geloof Gods eigendom is geworden, terwijl in vs. 5 het volk der Joden bidt om aan dat heil evenzeer deel te krijgen.<sup>235</sup> In deze Psalm blijft het bij deze summiere aanduiding. Tegelijk geef het wel aan hoe die toekomstige eschatologische bekering van Israël voor Athanasius een vaste plaats heeft in het heilsplan. Hij hoeft maar enige duidelijke aanwijzing in de tekst te ontwaren, of hij brengt dit onderwerp naar voren. Ps. 89 ziet Athanasius als geheel betrokken op het volk Israël en hun bekering. Hij geeft aan dat Mozes deze Psalm heeft gemaakt voor de Joden in de toekomst. Als ze vanwege hun verwerping van Christus in veel lijden en ongeluk zouden raken, zouden ze in deze Psalm te weten komen hoe ze zich tot God bekeren moeten. Al het spreken over vergankelijkheid in de Psalm past Athanasius toe op de ellende die het Joodse volk na de verwerping van Christus moet ondergaan. En als in vs. 12 het gebed klinkt: 'Maak mij bekend Uw rechterhand', dan is dat het gebed om Christus te leren kennen en dat middels apostelen en evangelisten, die het onderricht geven in alles wat bij de bekering passend is.<sup>236</sup> Ook hier bestaat de bekering uit het tot inzicht komen dat zij in de verwerping van Jezus Gods Zoon hebben gedood, en nu voor Hem buigen en Hem gaan eren. In Ps. 94 komt dit aspect op wat andere wijze aan de orde. Daar wordt de oproep om God te loven gedaan tot een volk dat zich verhard heeft. Athanasius ziet daarin een vermaning aan de ongelovige Israëlieten om tot het heil in Christus te naderen, omdat Hij hen verhoren zal als ze Hem te voet vallen, omdat Hij hun Schepper is en hen lief heeft. Hier komt de eschatologische bekering niet expliciet aan de orde, het blijft bij een oproep tot bekering. Tenslotte noemt Athanasius de roeping der Joden bij Ps. 105. Deze Psalm bevat de beschrijving van vele zonden die het volk Israël heeft gedaan. Athanasius telt er acht en ziet deze opsomming als achtergrond van de verwerping van Israël. Tegelijk staat er aan het begin van de Psalm, voor de zondelijst uit, een gebed: 'Gedenk ons, Heere, naar het welbehagen in Uw volk'. Athanasius verklaart 'uw volk' als de Kerk uit de volkeren waarin God welbehagen heeft. En 'ons' slaat op de Joden die bidden deel te krijgen aan het zelfde heil dat aan de volkeren is geschonken.<sup>237</sup> Hier ligt opnieuw het accent op het feit dat Israël het heil ontvangt door haar toewending tot de Kerk.

Uit deze gegevens blijkt dat Athanasius aan Israël in haar eschatologische bekering een substantiële plaats geeft in zijn denken. Ook heeft zijn visie in dezen duidelijke speerpunten. Zo is duidelijk dat Athanasius voor de toekomst geen herstel verwacht van Israël als volk en staat, met tempel en offerdienst, zoals zij bestond ten tijde van het O.T. De periode van Israël als eigen volk van God temidden van de andere volken is definitief tot en met de wederkomst voorbij. Haar unieke positie gedurende de tijd van Abraham tot Christus erkent Athanasius geheel, maar de verwerping van Israël als gevolg van Israëls verwerping van Christus, is definitief. Tegelijk heeft Athanasius voor Israël wel een stellige hoop en verwachting, die er uit bestaat dat zij bij het naderen van de wederkomst als volk alsnog Christus zullen erkennen en

<sup>235</sup> PG 27, 372 C 4-6: 'Εντεῦθεν ἰκετεῖαν ἀναπέμπει ἐκ προσώπου τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων, ἀξιούντων καὶ αὐτοὺς τυχεῖν τῆς χάριτος.

<sup>236</sup> PG 27, 400 A 6-8: οὗτοι δ' ἂν εἶεν οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι καὶ εὐαγγελισταί, δι' ὧν καὶ ἐμάθον τῆς ἐπιστροφῆς τοῦς τρόπους.

<sup>237</sup> PG 27, 448 A 4-6: 'Εντεῦθεν τὸ τῶν Ἰουδαίων πρόσωπον εἰσάγεται, εὐχομένων μεταλαβεῖν τῆς τοῖς ἔθνεσι διδομένης σωτηρίας.

daarmee toegang krijgen tot het heil van Christus dat de Kerk heeft ontvangen. Athanasius ziet daarin voor Israël geen vermindering ten opzichte van haar voorrechten in het O.T., omdat het heil in Christus de voorrechten van het O.T. verre te boven gaan.<sup>238</sup> Voor Israël is geen groter eer en zegen denkbaar dan dat zij Christus leert kennen, tot de Kerk mag gaan behoren en zo de toegang ontvangt tot de eeuwige woningen Gods in de hemel.

Hoe moeten we ons deze eschatologische bekering voorstellen? Inhoudelijk is dat bij Athanasius glashelder: zij bestaat uit een berouw over de verwerping van Jezus, een Hem gaan belijden als Zoon van God, en het toetreden tot de kerk. Maar verder is het tijdsaspect van deze bekering van Israël onhelder. Athanasius wekt de indruk dat hij deze bekering verwacht in de periode vlak voor de wederkomst. Dan zal in het volk Israël het berouw doorbreken over hun verzet en afwijzing van Christus. Ze zullen gaan bidden en smeken om genade. Dan zal in de verschijning van Christus met de wederkomst het volk Israël de verlossing ontvangen en zal ze samenstemmen met de ene kerk van alle plaatsen en zo Christus vereren. In de laatste fase van de wereldgeschiedenis ontvangt het oude volk dat God verwierp zo alsnog de toegang tot Christus en tot het nieuwe volk. Daarmee sluit de wereldgeschiedenis zich af met een overvloedig betoon van Gods genade en ontferming, waarin de ene kerk uit alle volkeren inclusief Israël door Christus de toegang ontvangt tot de eeuwige woningen in de hemel.<sup>239</sup>

#### 2.4 Conclusie

Uit het bovenstaande is duidelijk geworden dat Athanasius de geschiedenis en positie van Israël geestelijk beoordeelt, dat is vanuit haar verhouding tot Christus. De verhouding tot Christus is bepalend voor de plaats die Israël innam en inneemt in het heilsplan, in verkiezing en verwerping. Israël is niet een in zichzelf bijzonder volk dat de gedurige rode draad vormt van het heilsplan, maar Christus vormt vanaf het begin tot het eind het middelpunt en de rode draad van Gods heilsplan. De verhouding van Israël tegenover Christus bepaalt welke plek Israël in dat plan van God inneemt. Eerst is het Christus die via Mozes aan Israël de Wet schenkt met de in haar vervatte godskennis, alsook de tempeldienst met de in haar besloten Christus-afbeelding. Ook is het Christus die het volk leidt door de woestijn en vele wonderen laat ondervinden. Vervolgens is het Israël dat dezelfde Christus, wanneer Hij door de menswording in haar midden verschijnt, afwijst. En daarna is het Christus die de bijzondere band met Israël als verkoren volk verbreekt en een nieuw volk vormt, bestaande uit de heidenen en Joden die zich tot Christus bekeren. Tenslotte kan Israël als volk pas weer tot Gods volk, de Kerk, gaan horen, als zij met berouw Christus erkent als de Zoon van God. Duidelijk licht hierin op de theologische grondlijn van Athanasius in de *EP*: de openbaring en werkzaamheid van Christus is het beslissende en doorgaande in de *oikonomia*, terwijl de positie van Israël in het heilsplan zich ingrijpend wijzigt ten gevolge van Israëls reactie op die Christus-

<sup>238</sup> W.D. Davies, 'Jewish Territorial Doctrine and the Christian Response', in: V.A. McInnes, *Renewing the Judeo-Christian Wellsprings*, New York 1987, stelt het zo dat in plaats van de Joodse gedachte van 'de heiligheid van de plaats' het christendom heeft gezet 'de heiligheid van de persoon'. Het heeft de heilige plaats 'ver-Christus-d'. 'In Christus zijn' is in het beloofde land zijn. Het oudtestamentische is op een hoger plan opgenomen en vervuld in het leven in Christus, 1-30.

<sup>239</sup> PG 27, 416 A 1-3: Δηλοῦται οὖν, ὡς ἀληθῶς κατὰ παυσίς ἐστὶν ἡ μετὰ τὴν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀπαλλαγὴν, ἢ ἐν ταῖς ἄνω μοναῖς κατοίκησις.

werkzaamheid. Dus zowel wat betreft de periode vóór de menswording als daarna denkt Athanasius geheel vanuit Christus, die als Zoon van God bemoeienis met de wereld heeft tot haar verlossing. Christus heeft niet zozeer een plaats binnen Gods omgang met Israël, maar Israël heeft een tijdlang een bijzondere plaats gehad binnen Gods verlossingswerk in Christus jegens de wereld.

Dit heeft voor Athanasius tot gevolg dat er los van Christus geen sprake kan zijn van een volk van God. Dat kon niet vóór de menswording, dat kan evenmin erna. Want het volk van God is alleen daar te vinden waar Christus Zich bekend maakt en wordt erkend en geëerd. Allen die in het rechte geloof Christus aanroepen vormen tezamen het ene volk van God van alle eeuwen en plaatsen. Middels de uittocht en de gave van de Wet heeft Christus aanvankelijk het volk Israël als geheel tot volk van God gemaakt. Toen dat volk als geheel Christus verworpen heeft, heeft Hij aan die bijzondere band een eind gemaakt, en bestaat Zijn ene, nieuw volk uit de gelovige heidenen en Joden. Toch heeft Christus voor Zijn oude volk nog een bijzondere genade gereed. Aan het eind der tijden zal Hij dat oude volk als geheel door een tweede, extra roeping alsnog bezoeken. Dan zal Israël Christus gaan erkennen en zal het als volk mogen binnengaan in de kerk. Dan is het oude volk als geheel tot onderdeel geworden van het nieuwe volk van God. Maar in alle gevallen, vanaf het begin, tot het eind, is er slechts één volk van God op aarde, bepaald en aangewezen en gevormd door Christus. Los van Christus kan er geen volk van God gedacht worden.

Dit maakt ook duidelijk waarom Athanasius zo gedurig in de *EP* de verwerping van Christus door de Joden, en de daarop volgende verwerping van de Joden door Christus, naar voren brengt: omdat het feit wie Gods volk is, zeer nauw verbonden is aan de positie van Christus. De verschijning van Christus als de Zoon van God is niet te scheiden van het feit dat alleen zij die Christus erkennen Gods volk vormen. Dat Christus de Zoon van God is, bepaalt dat de Kerk, en niet Israël, Gods volk is. En omgekeerd: de erkenning dat de kerk Gods volk is, en niet Israël, brengt de rechte eer toe aan Christus als de Zoon van God. Ja, wie Christus werkelijk wil eren in wie Hij is als Gods Zoon, moet de Kerk, en niet Israël, als ware volk van God erkennen. Christus en de kerk zijn onlosmakelijk verbonden. Het is daarom dat Athanasius in zijn *EP* meer de verwerping van Christus door de Joden naar voren brengt dan Israëls ereplaats in het O.T. en meer dan Israëls bekering tot Christus in het eschaton. Hij wil duidelijk het bewustzijn van de christenen vervullen van het feit dat de Kerk heden het werkelijke volk van God is en dat de christenen dus tegenover de Joden niet onder de indruk moeten raken van hun natuurlijke afstamming van Mozes en Abraham. Dat ontzag voor het volk Israël is op zichzelf begrijpelijk omdat, zo omschrijft Athanasius verschillende malen, Israël een werkelijk zeer eervolle en uitnemende plaats had onder de volken. Het is dan ook een indrukwekkende tragedie dat juist het volk dat van God de hoogste eer had ontvangen, zich door ongeloof en ongehoorzaamheid 'verwerpenswaard' heeft gemaakt. Maar omdat die tragedie een feit is prent Athanasius haar door gedurige herhaling goed in. Het vermoeden is gewettigd dat Athanasius wil dat de christenen deze tragedie grondig beseffen opdat ze niet door een verkeerde bewondering voor het oude volk aan de positie van Christus tekort zouden doen en daarmee aan de kant van de Ariënen terecht zouden komen.

Met dit laatste komt een ander aspect van de *EP* naar voren. We mogen het accent van de *EP* op de verwerping van Christus door de Joden niet losmaken van de context van die tijd. Als Athanasius met betrekking tot de Joden benadrukt dat ze Christus niet als Zoon van God wilden erkennen, zit daar ook een duidelijk heenwijzing naar de Arianen in. Athanasius effent in de *EP* exegetisch de weg voor de gedachte dat de Arianen feitelijk navolgers zijn van de Joden in hun niet willen buigen voor Christus zoals Hij is. En dat de Arianen daardoor feitelijk niet tot de Kerk behoren, evenmin als de Joden tot de Kerk behoren vanwege hun afwijzing van Christus. Want de Kerk als volk van God is alleen daar waar Christus wordt gekend en gediend als Zoon van God. Het is vooral in de *Or.c.Ar.* dat Athanasius deze genealogie ook naar voren brengt, maar dan meer expliciet. Geregeld noemt hij daar de Arianen 'de Joden van tegenwoordig'.<sup>240</sup> We constateren hierbij dat Athanasius dus het verzet van de Joden concentreert op hun afwijzing van Christus' God-zijn. Ter vergelijking kunnen we denken aan Justinus die tegenover de Joden vooral naar voren brengt de profetieën die Jezus hebben aangekondigd, maar die zij niet hebben geloofd, terwijl ze toch zo duidelijk zijn.<sup>241</sup> Justinus verwijt de Joden dus dat ze niet willen erkennen dat in Jezus' leven de profetieën vervuld zijn. Athanasius echter houdt hen voor dat ze Jezus niet als Zoon van God hebben willen erkennen, terwijl Hij zich door Zijn wonderen zo duidelijk als zodanig heeft bewezen.<sup>242</sup>

Hoe schrijft Athanasius in zijn overige geschriften over het volk Israël? We kunnen twee hoofdzaken onderscheiden: in de eerste plaats dat Israël in het O.T. Gods volk was en als zodanig de voorloper van de Kerk. Hierdoor verwijst zijn geschiedenis als type naar Christus en de kerk. In de tweede plaats dat Israël Christus heeft verworpen en daarom door God is verworpen. Het eerste vinden we vooral terug in de *Epistula festales*,<sup>243</sup> het tweede eveneens in deze *Epistula festales*,<sup>244</sup> vervolgens in *De Incarnatione*<sup>245</sup> en *Orationes contra Arianos*.<sup>246</sup> Zoals boven gezegd, dient in het laatstgenoemde geschrift de verwerping van Christus door de Joden vooral om de opvatting van de Arianen middels een genealogie in zijn geestelijke achtergrond aan te duiden. Israël tot aan de menswording dient als heilig voorbeeld voor de christenen, Israël na de menswording is afschrikwekkend voorbeeld. Over de eschatologische bekering vinden we in Athanasius' overige geschriften niets terug. Een verklaring hiervoor kan zijn dat in zijn andere geschriften Israël niet thematisch wordt behandeld, maar dat haar geschiedenis naar voren komt als voorbeeld. Daarentegen is de *EP* de enige commentaar op de Schrift die we van Athanasius hebben, waarin hij, geleid door Origenes, de in de Psalm bedoelde thema's zoekt op te diepen, wat dan ook het thema van Israëls eschatologische bekering naar boven brengt.

<sup>240</sup> Οἱ ὄντων Ἰουδαῖοι. Zie bijv. *Or.c.Ar.* I.8; I.39; I.53; II.17; III.8. Maar ook: *De Sent.Dion.* 3. Zie hierover E.P. Meijering, *Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer*, dl.1, Amsterdam 1996, 92.

<sup>241</sup> Zie bijv. *Dial.c.Trypho* LXXXIII-LXXXV.

<sup>242</sup> Zie o.a. bij Ps. 63, 4; 65, 3; 89, 2. Al gebruikt Athanasius daarnaast ook het bewijs van de profetieën uit het O.T. die vervuld zijn, vooral in zijn *De Incarnatione*.

<sup>243</sup> *Ep.Fest.* I.1, 7 (329); IV.3, 4 (332); XIV.3 (342); XIX.4, 5, 6 (347); XLV (373). Zie ook P.Merendino, *Paschale sacramentum*, Münster 1964, 17-18, 34-37.

<sup>244</sup> *Ep.Fest.* I.8 (329); V.4 (333); VI.2, 3, 6 (334); VII.4 (335); X.5, 9, 11 (338); XI.4, 5, 13 (339); XIX. 2 (347). Athanasius brengt hier ook de gevolgen naar voren voor Israël: verlies van de heilige stad, de tempel en de offerdienst, en de verstrooiing.

<sup>245</sup> *De Incarn.* 18; 22; 40 (Thomson).

<sup>246</sup> *Or.c.Ar.* III.27-28; 55.

Het is uit dit alles duidelijk dat Athanasius in zijn spreken over de verwerping van de Joden niet het volk als zodanig veracht. Van het verschijnsel van wat in onze tijd anti-semitisme heet, is hier geen sprake.<sup>247</sup> Athanasius benadert Israël en alle volken vanuit de openbaring van Christus, dat is: theologisch.<sup>248</sup> Daarom geeft hij Israël in de tijd van het O.T. alle eer, in tegenstelling tot het Egyptische volk dat afgoden diende.<sup>249</sup> Tevens spreekt hij over de open mogelijkheid van de Joden om zich alsnog tot Christus te bekeren en behouden te worden, en dan geeft hij de Joden zelfs een ereplaats.<sup>250</sup> Tegelijk brengt hij naar voren hoe ook de leden van de volkeren als zij afgoden blijven dienen, alsmede de ketteren, evenzeer buiten de Kerk staan. Athanasius kent geen afwijzing van Israël naar haar ethnische hoedanigheid, maar alleen de beschouwing van dat volk naar haar geestelijke positie. Ook geeft hij geen enkele aanleiding tot vervolging van de Joden, daar hij immers zelf haar eens aanbrenkende bekering naar voren brengt, en dus weet dat het volk van Godswege moet blijven bestaan om die bekering eens te kunnen ontvangen.

Hoe moeten we Athanasius' positie bezien in het geheel van de Vroege Kerk? Daarop moet gedifferentieerd geantwoord worden. Als hij de verwerping van Christus door Israël centraal zet met de daaraan verbonden overgang van de voorrechten van Israël op de Kerk uit Joden en heidenen, staat hij volledig in de lijn die vanuit het N.T. via alle kerkvaders doorloopt tot op hemzelf.<sup>251</sup> In het boek Handelingen komt naar voren hoe wel aan de Joden eerst het Evangelie wordt gebracht, maar op hun afwijzing naar de heidenen gaat die het in ruimer getal aannemen en die tezamen met de gelovige Joden één gemeente van Christus vormen.<sup>252</sup> Deze gemeenten worden door de apostelen in hun brieven aangesproken als 'geroepen

<sup>247</sup> Zie C.A. Evans en D.A. Hagner, *Anti-Semitism and Early Christianity*, Minneapolis 1993; D.J. Constatelos, 'Jews and Judaism in the Early Greek Fathers (100 A.D.-500 A.D.)', in E. Ferguson (ed.), *Studies in Early Christianity VI*, New York 1993, 273-284.

<sup>248</sup> Dat is ook het verschil tussen de benadering van de heidense en de christelijke schrijvers. Zie ook de conclusie van R. Wilde, *The treatment of the Jews in the Christian writers of the first three centuries*, na uitvoerig onderzoek van heidense en christelijke schrijvers: 'Whereas the attitude of the pagan authors was governed by social relationships, without excluding religious considerations, the attitude of the Christian authors is almost exclusively theological...The Christian authors hold that the Jews are rejected by God because they first rejected Him, and this is the ultimate basis of the harsh statements that they make...It is inaccurate to attribute a hatred of the Jews to the Christian authors of the first three centuries. They were opposed to Judaism as a religion whose place is taken by Christianity, and as an institution responsible for the death of Christ, for the persecution of Christians...There is no trace of any racial animosity on the part of Christians' (229 en 231).

<sup>249</sup> Als in Psalm 104 de uittocht uit Egypte ter sprake komt, verklaart Athanasius bij vs. 28 ('Hij zond duisternis en maakte het duister'): 'Omdat de Egyptenaren de Schepper hadden verlaten ten gunste van het schepsel, daarom strafte Hij hen middels het schepsel zelf, namelijk door lucht, aarde, vuur, en water' (PG 27, 445, B 11-14).

<sup>250</sup> Ps.8, 8 (PG 27, 84 A 10-11).

<sup>251</sup> A. Harnack, *Dogmengeschiede*, 50-52. Zie voor de verhouding Israël en Kerk in het N.T. vooral P. Benoit, *Exégèse et théologie III*, Parijs 1968, 400-441. Hij laat zien dat in het N.T. niet zozeer sprake is van verwerping van Israël, maar dat er een trouw deel, een rest van Israël is waarvan de discipelen het merg vormen en waarmee de heidenen zich moeten verenigen om tot het volk van God te behoren. Zo is het nieuwe volk van God een voortzetting van het oude middels de getrouwe rest, die na Pinksteren verbreed wordt door de bekering van velen uit de volkeren (409). Het N.T. zegt weinig over het ontrouwe deel van Israël, omdat dat geen wezenlijk deel meer uitmaakt van het heilsplan (415).

<sup>252</sup> Hand. 11,20; 13,46-47; 14,1; 14,27; 15,11-17; 17,4; 17,12; 19,17.

heiligen', een duidelijke herinnering aan de eretitel die in het O.T. voor Israël gold.<sup>253</sup> Petrus geeft in zijn brief verschillende titels aan de christelijke gemeente die in Exodus 19 aan Israël waren toebedeeld.<sup>254</sup> We lezen over hen 'die niet zijn volk' waren en nu 'Gods volk' zijn geworden.<sup>255</sup> Ook is er in het Evangelie al de verwoording dat niet allen die vleeselijk afstammen van Abraham kinderen van Abraham zijn.<sup>256</sup> Deze gedachte wordt door Paulus in de Galatenbrief nader uitgewerkt.<sup>257</sup> In de Openbaring wordt gesproken over 'hen die zeggen dat zij Joden zijn, en het niet zijn, maar een synagoge van de satan'.<sup>258</sup> Ook de kruisiging van Christus wordt toegeschreven aan het volk Israël in haar geheel. Hieraan kan worden toegevoegd dat de Hebreënbrief laat zien hoe de tempeldienst en offerdienst in Christus vervuld is.<sup>259</sup> Daarnaast is er de in het Evangelie beschreven voorzegging van Jezus dat de tempel verwoest zal worden.<sup>260</sup> Het N.T. laat zien hoe de verschijning van Christus de vervulling is van het O.T. en dat Israël door haar verwerping van Christus haar erepositie als unieke volk van God is kwijtgeraakt en dat in Christus het ene, ware volk van God te vinden is, bestaande uit de Joden en heidenen die zich tot Christus hebben bekeerd. Deze hoofdlijn is in alle kerkvaders na het N.T. terug te vinden, bij apostolische vaders en apologeten, bij Irenaeus en Hippolytus, en bij de Alexandrijnen.<sup>261</sup> Ook is de verwoesting van Jeruzalem en de tempel voor menig kerkvader een gewichtig en veelzeggend teken.<sup>262</sup>

<sup>253</sup> Rom. 1,7; I Kor. 1,2; II Kor. 1,1; Ef. 1,1; Fil. 1,1. Vergelijk in het O.T. Deut. 7,6; 14,2; Ps. 16,3; 34,10; Jes. 62,12; 63,18.

<sup>254</sup> I Petr. 2,9. Vergelijk Ex. 19,5-6.

<sup>255</sup> Rom. 9,25 en I Petr. 2,10. Vergelijk Hosea 2,22.

<sup>256</sup> Zowel bij Johannes de Doper (Luk.3,8) als bij Jezus (Joh.8,33-44).

<sup>257</sup> Gal.4,22-31. Zie ook J. Neusner, *Jews and Christians*, Londen 1991, 65-92. Neusner stelt dat de christenheid vóór de 'Constantijnse wending' vooral de nadruk legde op de christenen als 'het derde geslacht', naast Joden en heidenen, terwijl daarna het accent meer komt op de kerk als het ware Israël (70). Neusner ziet daarin een sociologische tendens dat het 'niet-volk' (de christenen) dankzij de christianisering van het Romeinse rijk tot 'het volk' werden, terwijl het volk Israël daardoor tot een 'niet-volk' werd. Deze visie van Neusner lijkt ons moeilijk te onderbouwen. De vraag aangaande het ware Israël is niet zoer sociologisch, wel geheel theologisch van oorsprong, opgeroepen door het feit van de verschijning van Christus en Diens verwerping door het Joodse volk als geheel. De nieuwe werkelijkheid van de gemeente van Christus kan omschreven worden zowel met 'het derde geslacht' als met 'het ware Israël' of 'het nieuwe Israël'. Zie ook G. Harvey, *The True Israel. Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*, Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 35, Leiden 1996.

<sup>258</sup> Openb.2,9. A. Schlatter verklaart bij dit vers: 'Ihren Anspruch, Juden zu sein, anerkennt Jesus nicht, weil dieser Name denen gehört, die sich in Gottes Gemeinde befinden. Was den Juden zum Juden macht, ist das, was Gott ihm gab, das in seinem Dienst und Gehorsam steht. Darum widerlegen die Juden Smyrnas durch ihren Kampf gegen Jesus und seine Gemeinde ihren Namen' (*Erläuterungen zum N.T.* 10, Stuttgart 1950, 155).

<sup>259</sup> Hebr.3,1-6; 5,1-14; 8, 9.

<sup>260</sup> Matth.24,1-2.

<sup>261</sup> Zie R. Wilde, *The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the first three Centuries*, Washington 1949, 78-226; K. Hruby, *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*, Schriften zur Judentumskunde 2, Zürich 1971, 33-55; D. Judant, *Judaïsme et Christianisme*, Parijs 1969, 97-105; M. Simon, *Verus Israël. Etude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain*, Parijs 1948.

<sup>262</sup> K. Hruby, *Juden und Judentum*, 25. Hierbij vormt de door de verwoesting van Jeruzalem opgehouden offerdienst wel het hoofdargument tegen de Joden. Zie over de Joodse reactie op deze door de christenen hen voorgelegde zaken: H.J. Schoeps, *Israel und Christenheit*, 48-56. Tegenover de kerkvaders die aan de Joden voorleggen dat de verwoesting van Jeruzalem en tempel een strafoordeel van God is vanweg de kruisiging van Jezus, zochten de Joden een verklaring door uit eigen historie andere redenen

Zijn er tussen de kerkvaders onderling dan geen verschillen? Om te beginnen is er terzijde van de hoofdstroom een enkel geschrift dat ook de oudtestamentische eervolle positie van Israël tekort doet. Te denken is aan de *Brief van Barnabas* (ongeveer 130 n.Chr.), die zeer kritisch spreekt over de offerdienst en ceremoniële wetten ook al in het gebruik ten tijde van de oude bedeling.<sup>263</sup> Maar het grote verschil tussen de kerkvaders rondom Israël moet gezocht worden in de eschatologische verwachting. In de eerste twee eeuwen is er bij de kerkvaders geen verwijzing te vinden naar een te verwachten bekering van Israël als volk. Niet bij Clemens, niet bij Justinus,<sup>264</sup> niet bij Irenaeus.<sup>265</sup> Wel zijn er enkele passages in de *Didaskalia* en bij Tertullianus die met dit onderwerp in verband staan. In de *Didaskalia* (eerste helft 3<sup>de</sup> eeuw) komt de bekering van de Joden uitvoerig te sprake, maar dan in het kader van het gebed voor de heden levende ongelovige Joden. Ook ontbreekt een eschatologisch perspectief. Tegelijk wordt hier wel de bekering van het volk als geheel aan de orde gesteld en gehoopt.<sup>266</sup> Vervolgens Tertullianus (ca.160-220). Deze brengt het onderwerp ter sprake in een gedeelte over de exegeze van de gelijkenis van de verloren zoon. Hij verklaart dat de christenen zich verheugen over 'het herstel van Israël'.<sup>267</sup> Gezien de context bedoelt hij daarmee de bekering van Israël tot God. Een eschatologisch perspectief wordt niet expliciet vermeld, maar kan hier wel achter zitten, omdat in dezelfde passage sprake is van hoop en verwachting. De eerste bij wie expliciet een eschatologische verwachting rondom Israël naar voren komt is Hippolytus van Rome (ca.170-235).<sup>268</sup> In zijn boek *De Antichristo* legt hij ook Daniël 9,24-27 uit. Daar is sprake van de laatste jaarweek voor het wereldeinde. Hippolytus verbindt dit gedeelte met Openbaring 11 waar sprake is van de twee getuigen die in de eindtijd zullen prediken, en zegt dan:

---

naar voren te brengen, zoals de ontwijding van de sabbat, nalatigheid om de wet aan de volgende generatie over te dragen, enz. (50).

<sup>263</sup> *Barnabas* 2; 9 (K. Wengst (ed.), *Schriften des Urchristentums* I, 140-42, 164-168). Zie ook R. Wilde, *The treatment of the Jews in the Greek christian writers of the first three centuries*, 87-91.

<sup>264</sup> Justinus verklaart wel dat de christenen voor de Joden bidden net als voor alle mensen, maar daarbij komt niet een bekering van hen als volk aan de orde, maar meer algemeen een zegen voor hen, zie *Dial.c.Trypho* CXXXIII.

<sup>265</sup> K. Hruby, *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*, 55-57.

<sup>266</sup> *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I, Ed.F.X. Funk, Paderborn 1905 De christenen worden opgeroepen om in de vastentijd voor Pasen te bidden voor de Joden die juist in die tijd de Heere Jezus hebben verworpen: Propterea ergo precamini et orate pro eis (de Joden) et praesertim diebus paschae, ut orationibus vestris remissione digni fiant et convertantur ad Dominum nostrum Iesum Christum (284). Het gebed is niet om herstel van land, volk, en tempel, maar 'of God Israël zal bekeren en een plaats geven van berouw, en vergeving van hun goddeloosheid' (Ita et vos orate, ne Dominus recordetur cul-pae eorum usque ad finem propter dolum, quem commiserunt in Domino nostro, sed ut eis det locum paenitentiae et conversionis et remissionem impietatis (290). Zie ook R.H. Connolly, *Didascalia apostolorum*, Oxford 1929, 180-189.

<sup>267</sup> *De Pudicitia* VIII, 9: Christianum enim de restitutione Iudaei gaudere et non dolere conueniet, siquidem tota spes nostra cum reliqua Israelis expectatione coniuncta est (C. Micaelli en C. Munier (ed.), *La Pudicité* I, SC 394, Parijs 1993, 186.

<sup>268</sup> K. Hruby, *Juden und Judentum*, 59. Hruby veronderstelt dat het feit dat in de derde eeuw het getal van in Christus gelovige Joden flink afnam de oorzaak is dat de eschatologische bekering van Israël meer naar voren treedt.

(Daniël) wilde de laatste jaarweek bij het wereldeinde profeteren. De beide profeten Henoch en Elia nemen de helft daarvan in en roepen ongetwijfeld het (Joodse) volk en alle (andere) volken op tot bekering.<sup>269</sup>

Omdat Hippolytus hier de bekering van Israël met de hernieuwde verschijning van Elia in verband brengt, verheft hij die bekering tot een eschatologisch gebeuren vlak voor het wereldeinde. Overigens verbindt Athanasius in de *EP* evenzeer de eschatologische bekering met de verschijning van Elia (bij Ps.101).<sup>270</sup> In een ander geschrift, zijn commentaar op het Hooglied, brengt Hippolytus ook de positie van Israël naar voren.<sup>271</sup> Hij ziet het Hooglied als een gesprek tussen de kerk, Israël en Christus.<sup>272</sup> Aan de ene kant komt de verwerping van Israël als volk naar voren, terwijl tegelijk toch afzonderlijke Israëlieten tot Christus komen. Aan de andere kant blijft hij het volk als geheel benaderen en spreekt over de toekomst waarin de tijd van de bekering zal plaatsvinden van het volk.<sup>273</sup> Hij spreekt in dat kader van 'grote geheimenissen', wat doet denken aan de 'verborgenheid' van Paulus in Romeinen 11.<sup>274</sup> Net als bij Athanasius bestaat dat eschatologisch heil voor Israël uit haar bekering tot Christus en haar toetreden tot de Kerk uit de volkeren.<sup>275</sup> Zij heeft geen weg naast of los van de Kerk, maar haar behoud is het gaan behoren tot de ene Kerk van Christus in de wereld.

Toch is het vooral bij Origenes dat de bekering van Israël als volk, en dat in de eindtijd, een duidelijker plaats krijgt. Met name dat -met gebruikmaking van Rom.11,26 ('En zo zal geheel Israël zalig worden')<sup>276</sup> - deze bekering als een vaste hoop en verwachting naar voren wordt gebracht.<sup>277</sup> Na Origenes blijkt deze gedachte te zijn gaan behoren tot het eigen bezit van de Alexandrijnse traditie, want zij

<sup>269</sup> *De Antichristo* 43 (PG 10, 762). Hippolytus brengt deze verwachting nog wel verhuld naar voren door Israël slechts als 'het volk' naar voren te brengen, in onderscheid van 'alle volkeren': μετάνοιαν τῷ λαῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἔθνεσι καταγγέλλοντες. Een onderscheid tussen λαός en ἔθνη dat afkomstig is uit de LXX.

<sup>270</sup> PG 26, 428 D 9-11: Τηρεῖται γὰρ εἰς τὴν ἐσχάτην ἡμέραν τὸ λείψανον· σωθήσονται γὰρ καὶ διὰ ἡλίου τοῦ προφήτου. De gedachte van de komst van Elia vlak voor de wederkomst van Christus is bij de kerkvaders gebaseerd op Openbaring 11,3: 'En Ik zal Mijn twee getuigen macht geven, en zij zullen profeteren duizend tweehonderd zestig dagen, met zakken bekleed'. Zie E. Schürer, *The History of the Jewish People* II, 516. Voor deze uitleg van Openb. 11,3 moeten we erbij betrekken de verheerlijking op de berg waar Mozes en Elia met Jezus spraken (Matth. 17,3) en verder Maleachi 4,5.

<sup>271</sup> G.N. Bonwetsch, 'Hippolyts Kommentar zum Hohenlied', in: O. von Gebhardt en A. Harnack (ed.), *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, N.F.VIII 2c, Leipzig 1903, 3-108.

<sup>272</sup> Bonwetsch, 'Kommentar', 88. Bonwetsch verwijst naar een inleiding op het Hooglied die gevonden is in een Catene van Eusebius, maar die hoogstwaarschijnlijk afkomstig is van Athanasius. En in die passage wordt evenzeer het Hooglied omschreven als een dialoog tussen Israël, de Kerk en de Logos. Bonwetsch ziet hierin een aanwijzing van Athanasius' afhankelijkheid van deze exegetische traditie.

<sup>273</sup> Bonwetsch, 'Kommentar', 34.

<sup>274</sup> Bonwetsch, 'Kommentar', 39.

<sup>275</sup> Bonwetsch, 'Kommentar', 83.

<sup>276</sup> De uitdrukking 'geheel Israël' (πᾶς Ἰσραήλ) komt ook voor in het O.T. (LXX): I Sam. 7,5; 25,1; I Kon. 12,1; II Kron. 12,1; Dan. 9,11). Het staat voor het volk als collectivum, niet voor het volk hoofd voor hoofd. Zie M.-J. Lagrange, *Saint Paul. Epître aux Romains*, Parijs 1922, 284-285.

<sup>277</sup> Zie C.P. Bammel, 'Die Juden im Römerbriefkommentar des Origenes', in H. Frohnhofen (ed.), *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus*, Hamburg 1990, 145-151; T. Heither (ed.), *Origenes Commentarii in Epistulam ad Romanos*, Fontes Christiani 2/4, Freiburg 1994, 301-309. Soms geeft Origenes deze eschatologische bekering meer aan als mogelijkheid dan als zekerheid, zie D. Judant, *Judaïsme et Christianisme*, 184.



is aanwezig bij Eusebius,<sup>278</sup> Athanasius en ook Cyrillus.<sup>279</sup> Waarbij vermeldenswaard is dat deze eschatologische bekering in het Westen voorkomt bij Hilarius van Poitiers, die in zijn psalmencommentaar ook gebruik heeft gemaakt van de exegese van Origenes.<sup>280</sup> Terwijl dus de *Didaskalia* het gebed voor Israël naar voren brengt, Tertullianus hun bekering, Hippolytus hun roeping door Elia, is het Origenes, en na hem de Alexandrijnse theologen, die de eschatologische bekering van Israël naar voren brengt als een onderdeel van de *oikonomia* dat zeker geschieden zal. Daarbij is opvallend dat de *Didaskalia* het gebed voor Israël benadrukt, zonder uitspraak over hun bekering, terwijl Athanasius hun bekering naar voren brengt, zonder het gebed voor hen te noemen. Athanasius noemt alleen bij verschillende Psalmen dat de dichter, of de profeet, bidt of de Israëlieten tot bekering zullen komen.<sup>281</sup>

Op dit punt van de eschatologische bekering van Israël staat Athanasius geheel in de Alexandrijnse traditie en wijkt hij af van Irenaeus, terwijl hij juist rondom het heilsplan dichter aansluit bij Irenaeus dan bij Origenes (zie V.1). Dit verschil krijgt nog meer reliëf als we bedenken dat Justinus en Irenaeus en andere auteurs van de 2<sup>de</sup> en 3<sup>de</sup> eeuw, die wat betreft hun eschatologische verwachting niet spreken over een toekomstige bekering van Israël, wel spreken over een 1000-jarig rijk.<sup>282</sup> Terwijl omgekeerd de Alexandrijnen die spreken over een eschatologische bekering van Israël niet spreken over een 1000-jarig rijk, ja dat nadrukkelijk afwijzen. Hippolytus moet hierbij als enige tussenfiguur worden genoemd, omdat hij zowel een 1000-jarig rijk, zij het in een gedempte vorm,<sup>283</sup> als ook de eschatologische bekering van Israël, zij het in een voorzichtige aanzet, leerde. Wij kunnen voor deze wisseling binnen de eschatologische verwachting geen duidelijk onderling verband aanwijzen. Wel is enigszins te achterhalen wat de redenen waren enerzijds voor het verdwijnen van de eschatologische verwachting van het millennium, en anderzijds voor de opkomst van de eschatologische verwachting voor Israël. Het groeiende verzet tegen het 1000-jarig rijk<sup>284</sup> richtte zich vooral op de bij chiliasten voorkomende idee als

<sup>278</sup> Ten onrechte schrijft K. Hruby, *Juden und Judentum*, dat Eusebius deze eschatologische bekering niet kent. Hij heeft kennelijk Eusebius' *Commentaria in Psalmos*, over het hoofd gezien. Dit geldt ook voor J. Ulrich, *Euseb von Caesarea und die Juden. Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea*, Berlijn 1999.

<sup>279</sup> Zie zijn commentaar op Romeinen, PG 74, 849.

<sup>280</sup> Zie voor deze eschatologische bekering van Israël bijv. zijn commentaar op de Psalmen, op Ps. 39 (PL 9, 379 C 2-380 A 3). Zie over het gebruik van Origenes door Hilarius in de exegese van de Psalmen: J. Doignon (ed.), *Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi Tractatus super psalmos: Instructio Psalmorum*, In *Psalmorum I-XVI*, Corpus Christianorum, Series Latina 61, Turnholt 1997, VII-X.

<sup>281</sup> Ps.79,*hyp.*; Ps.89,*hyp.*

<sup>282</sup> Hierbij moet bedacht worden dat ook in de 2<sup>de</sup> en 3<sup>de</sup> eeuw het chiliasme niet algemeen aanvaard was. Justinus geeft dan ook aan vrome en zuivere christenen te kennen die dit geloof in het 1000-jarig rijk niet hebben, *Dial.c. Trypho* 80. In bijvoorbeeld *V Ezra*, Clemens van Rome, en de *Herder van Hermas* is niets van chiliasme te bemerken, ja het woordgebruik rondom de eschatologie wijst op een geloof dat na de wederkomst de eeuwigheid aanbreekt, zonder tussenrijk. Zie J. Daniélou, *The Origins of Latin Christianity*, Londen 1977, 23. Daniélou veronderstelt dat het chiliasme in het Westen is binnengekomen vanuit Klein Azië middels de werken van Justinus, Irenaeus, Tertullianus en Commodianus.

<sup>283</sup> J.N.D. Kelly, *Early christian doctrines*, 469. G.W.H. Lampe, *Christian theology in the patristic period*, in: H. Cunliffe-Jones, *A History of christian doctrine*, 62.

<sup>284</sup> Vóór het Alexandrijnse verzet uit was er al in Rome de beweging van de Alogi en de presbyter Gaius (beiden in het begin van de 3<sup>de</sup> eeuw) die tegen het chiliasme waren. Tegen Gaius schreef Hippolytus een geschrift. Kort daarna bestreed bisschop Dionysius van Alexandrië een zekere Nepos, bisschop in Egypte, die leerde 'een zeker millennium op Joodse wijze als een periode van lichamelijk genieting op

zou het vreedrijk bestaan uit overvloedige aardse genietingen, in plaats van het genieten in God. Als voorbeeld wijzen we op Origenes. Hij berispt die christenen 'die een opstanding van het vlees geloven alleen maar om te doen wat tot vlees en bloed behoort: eten en drinken, huwelijksverbanden en opvoeding van kinderen, en de herbouw van de aardse stad Jeruzalem'. Origenes voegt er aan toe dat zulke christenen weliswaar in Christus geloven, maar ze 'verstaan de Schrift in Joodse zin en hebben uit haar niets genomen wat passend is bij de goddelijke beloften'.<sup>285</sup> Hoewel alle chiliasten het 1000-jarig rijk zagen als vrucht van de wederkomst en als voorportaal naar de eeuwigheid, kreeg het door het accent op de zinnelijke genietingen toch meer het karakter van een terugkeer naar het Oude Testament, terwijl daartegenover de aardse zegeningen in het O.T. juist een schaduw waren van de eeuwige zegeningen. In plaats van voorportaal naar de nieuwe bedeling, leek het 1000-jarig rijk zo aansluiting bij de oude bedeling te worden.<sup>286</sup>

Kort gezegd: het chiliasme diende om tegenover de gnostiek de realiteit van Gods verlossingswerk in de verschijning van Christus vast te houden. Als het chiliasme doorschiet in haar nadruk op het aardse karakter van het 1000-jarig rijk, komt vanuit Alexandrië de correctie om de verlossing wel als werkelijk, maar tegelijk als meer dan aards te omschrijven.

Heel anders ligt het bij de in de 3<sup>de</sup> eeuw opkomende hoop op een eschatologische bekering van Israël. Zij kan niet gezien worden als vrucht van een groeiend verzet tegen een al te 'materialistisch' gedachte eschatologie. Door D. Judant is naar voren gebracht dat de oorzaak vooral ligt in een gewijzigde ecclesiologie. Hij stelt dat (vooral) met Origenes een ecclesiologie in zwang komt met een 'raciale tendens', omdat volgens Origenes de voorrechten van de Joden zijn overgegaan op de heidenen, in plaats van op de Kerk die bestaat uit Joden en heidenen.<sup>287</sup> Dan zou dus niet de kerk, maar zouden de volkeren in plaats van Israël gekomen zijn. Vanuit deze visie zijn de Joden in het heden voor wat betreft het heil uitgerangeerd. Deze gedachte zou dan geleid hebben tot de verwachting dat de Joden aan het einde der tijden weer aan de beurt komen. Omdat de kerkvaders vóór Origenes niet de volkeren, maar de Kerk (bestaande uit heiden en Jood) als opvolgster van Israël noemden, zijn die niet tot een verwachting van een dergelijke eschatologische bekering gekomen.<sup>288</sup> Deze redenering van Judant stuit echter op grote problemen. Want inderdaad is het zo dat Origenes veelvuldig spreekt over de roeping van Israël die vervangen is door de roeping der heidenen. Maar het is onmogelijk te veronderstellen

---

aarde' (Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, VII. 24). Zie hierover ook A. Harnack, *Dogmengeschiede* I, 617-620.

<sup>285</sup> *De Principiis* II, 11, 2 (Görgemanns-Karpp, 440-443).

<sup>286</sup> Tertullianus was zich bewust van dit probleem en verklaart dat het 1000-jarig rijk geestelijk is: het nieuwe Jeruzalem is niet gelocaliseerd in Palestina; er zijn geen materiële zegeningen, maar geestelijke; ook geen buitengewone vruchtbaarheid in mens en natuur (*De resurrectione* XXVI, 9 en 11). Overigens ontbreken ook in Openbaring 20 deze materiële aspecten, evenals bij Justinus en Irenaeus. Zie ook J. Daniélou, *The origins of Latin christianity*, 144-145.

<sup>287</sup> D. Judant, *Judaïsme et Christianisme*: 'La fixation à la fin du monde de la conversion des Juifs est la conséquence d'une ecclesiologie à tendance raciste qui transfère les privilèges de l'Ancien Israël aux Gentils, alors qu'en réalité, ainsi que l'avaient compris les premiers Pères, c'est l'Eglise qui a hérité de ces privilèges' (227).

<sup>288</sup> Id., 177-180.

dat Origenes daarmee bedoelde dat er in zijn tijd geen Joden tot bekering konden komen en zouden komen. Hij had zelf goede contacten met een Joodse rabbi die christen was geworden.<sup>289</sup> Daarom moeten we bij Origenes' spreken over de roeping van Israël tegenover de roeping der volkeren nadrukkelijk het element van het collectivum inbrengen. Israël als collectief is buiten de roeping gevallen, de volkeren zijn er als geheel in gebracht. Maar dat betekent niet dat alle leden van de volkeren hoofd voor hoofd bij de kerk horen, en dat de Joden hoofd voor hoofd er niet bij horen. Nee, maar het Evangelie vindt na Christus' hemelvaart zijn wezen en grote getal onder de volkeren, zoals het dat eertijds in Israël vond. Dat laat onverlet dat er eertijds individuele heidenen bij Israël konden gaan horen, zoals nu individuele Joden bij de Kerk uit de volkeren.

Overigens kent ook Irenaeus dit spreken over de roeping van Israël tegenover de roeping der volken,<sup>290</sup> ja zij vertolkt een reeds in het N.T. naar voren gebracht element,<sup>291</sup> maar dat dan door Origenes centraal gezet wordt en bijna bepalend voor het spreken over de kerk. Daarentegen is het in het N.T. en ook bij Irenaeus meer een ondergeschikte gedachte, die staat in het kader van de ene kerk die gevormd wordt door Joden en heidenen die tot geloof zijn gekomen. Deze accentverschuiving van Origenes vinden we bij Athanasius terug. Meerdere malen spreekt hij over de roeping van de Joden die vervangen is door de roeping van de volkeren.<sup>292</sup> Tegelijk modificeert Athanasius deze wijziging enigszins door haar weer nadrukkelijker te verbinden met het spreken over de Kerk die bestaat uit Jood en heiden. Hij neemt hierbij opzettelijk afstand van Origenes. Die indruk wordt tenminste door de exegete gewekt. Bijvoorbeeld bij Psalm 8,9 ('schapen en runderen' tegenover 'dieren des velds'). Origenes en Eusebius verklaren dit vers als een samenvatting om de levende schepselen aan te duiden. Athanasius gaat een geheel andere kant op en brengt naar voren dat hier de gelovige Joden enerzijds en de gelovige heidenen anderzijds bedoeld zijn, en zo de ene Kerk die bestaat uit Jood en heiden naar voren brengend.<sup>293</sup> Dit geeft aan dat Athanasius het accent van Origenes weer meer expliciet heeft willen verbinden met de gedachte dat de Kerk uit de gelovigen van zowel Israël als de volkeren bestaat.

Blijft staan de vraag waarom deze eschatologische bekering juist bij Origenes is opgekomen en daarna in Alexandrië vastgehouden. We zullen voor een antwoord wel moeten denken aan het feit dat in die periode veel minder Joden tot de Kerk gingen behoren,<sup>294</sup> en als parallelle beweging dat het getal van gelovige Joden procentueel steeds geringer werd in verhouding tot de vele gelovigen uit de volken. Kennelijk is het vooral Origenes (en in geringere mate ook al Hippolytus) geweest die dit feit theologisch heeft doordacht en getracht heeft om de goddelijke bedoeling en plan in dit alles aan het licht te brengen. Vooral Romeinen 11 is hem daarbij de

<sup>289</sup> *Homélie sur les Nombres*, XIII, 5 (SC 29, 270-271).

<sup>290</sup> *Adv. Haer.* IV, 36, 2. Irenaeus spreekt daar over de gelijkenis van de wijngaard (Matth. 21: 33-44) die 'van u afgenomen zal worden en aan een volk gegeven dat zijn vrucht voortbrengt' en verklaart dan dat God de Joden rechtmatig verworpen heeft en de wijngaard aan de heidenen gegeven.

<sup>291</sup> Zie bijvoorbeeld I Petrus 2, 10: 'U die eertijds geen volk waart, maar nu Gods volk zijt'.

<sup>292</sup> Zie Ps. 17, 1; 21, 27; 23, *hyp.*; 28, *hyp.*; 33, 11; 65, *hyp.*; 77, *hyp.*

<sup>293</sup> PG 27, 84 A 10-14. Zie verder ook Athanasius' commentaar bij Ps. 67, 14. Daar spreekt hij over de gelovigen uit 'de twee volken' (τοὺς ἐκ τῶν δύο λαῶν πιστεύσαντας).

<sup>294</sup> K. Hruby, *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*, 59.

sleutel geworden, en gezien zijn verwoording heeft ook Athanasius zijn gedachte over de eschatologische bekering op dat hoofdstuk gebaseerd. Hierbij is ook van belang dat het juist Hippolytus en Origenes zijn die aan de Kerk de vorm van de doorlopende Schriftcommentaar op een geheel bijbelboek hebben geleerd.<sup>295</sup> Wellicht kwam daardoor een vers als Rom. 11,26 ook meer in de belangstelling en in een ander licht te staan. Dat zou betekenen dat het naar voren komen van de hoop op een eschatologische bekering van Israël een vrucht is van aan de ene kant de gegroeide werkelijkheid in de christenheid rondom de Joden aan de ene kant, en exegetisch onderzoek aan de andere kant.

Hierbij komt wel de vraag op waarom Athanasius aan de Joden in hun verleden, heden en toekomst zo'n belangrijke plaats geeft in zijn commentaar. We noemden al de reden dat zij met hun verwerping van Christus als Zoon van God typen zijn van de Arianen en als zodanig volop aktueel waren. Toch moet ook aan een andere reden gedacht worden. Dat is de aanwezigheid in Egypte, en in Alexandrië in het bijzonder, van een niet geringe Joodse gemeenschap. Deze Joodse gemeenschap nam al eeuwen een belangrijke plaats in. Hun aantal was aanzienlijk geweest, al was het na het door Hadrianus neerslaan van de Joodse opstand in 117 wel sterk afgenomen.<sup>296</sup> Maar hun positie was daarna toch weer van gewicht geworden.<sup>297</sup> Hierbij moet ook bedacht worden hoe de Joden rondom de strijd van Athanasius en de Arianen meededen aan de kant van de Arianen.<sup>298</sup> Deze aanwezigheid van 'het oude volk' riep altijd vragen op voor 'het nieuwe volk', en niet minder omgekeerd. Het afwijzen van Christus door de meerderheid van de Joden was een afwijzing van het christelijk geloof, het erkennen van Christus als Zoon van God door de Kerk bevatte, minstens impliciet, een oproep aan de Joden tot loslating van de Joodse godsdienst.<sup>299</sup> Als dan ook in Alexandrië een grote Joodse gemeenschap, met de pretentie van volk van God te zijn, aanwezig was, dan is het niet vreemd dat Athanasius de christenen grondig onderricht in de plaats die Israël in het heilsplan innam en inneemt. Toen in de 2<sup>de</sup> en 3<sup>de</sup> eeuw het getal van de christenen onder de Joden geringer werd, terwijl de Kerk onder de volkeren velen won, kwam daar dan nog de vraag bij of er nog wel een bestemming en toekomst voor dit 'oude volk van God' was. In de eerste eeuwen bleef men erbij dat voor de Joden net als voor ieder ander de weg tot het heil openlag. Er kwamen er ook zovelen tot geloof dat duidelijk was hoe God hen heil schonk. Na hun marginalisering in de christenheid werd hun heil tot een prangende vraag en werd de bekering van hen als volk tot Christus vooral een zaak van de (eschatologische) hoop. Op grond van dit alles kan gesteld worden

<sup>295</sup> Zie bijv. ook R. Wilde, *The Treatment of the Jews*, 209: 'His (Origenes') very devotion to the Bible, however, gave him a balance that must not be lost sight of. It led him to speak in the very highest terms of the position of the Jews in God's plan for humanity, of their past glory, and of their future salvation'.

<sup>296</sup> R.S. Bagnall, *Egypt in late Antiquity*, Princeton 1993, 275-278; R. van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leiden 1996, 182.

<sup>297</sup> C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, Leiden 1991, 190 en 221 (n.121).

<sup>298</sup> *Epistula encyclica* 2.2-4.5. Zie ook T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, Cambridge (USA) 1993, 47-48; A. Harnack, *Dogmengeschichte* II, 237. Uit in deze eeuw gevonden papyri en inschriften zijn verschillende botsingen tussen Joden en Christenen, vooral in de vierde eeuw, aan het licht gekomen, zie Pietri, C. en Marksches, C., 'Eine neue Geographie', in: *Geschichte des Christentums*, bd.2, Freiburg 1996, 110.

<sup>299</sup> K.H. Rengstorff und S. von Kortzfleisch (Hrsg.), *Kirche und Synagoge*, Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden I, Stuttgart 1968, 47-64.

dat in de 3<sup>de</sup> eeuw het eschatologisch aspekt van het 1000-jarig rijk meer op de achtergrond raakte, terwijl de eschatologische bekering van Israël naar voren treedt. Deze verschuiving geschiedde binnen het ene en gelijkblijvende kader van de wederkomst van Christus met het daaraan verbonden gericht en de noodzaak van bekering voor zowel Jood als heiden om -met inlijving in de ene christelijke Kerk- toegang te ontvangen tot de opstanding uit de doden en als kroon het deelgenootschap aan het eeuwige leven. Deze wisseling ging vooral uit van Alexandrië. Athanasius staat in dezen voluit in de Alexandrijnse richting, met een lichte terugbuiging naar de patres van de 2<sup>de</sup> eeuw waardoor het spreken over 'roeping van Israël tegenover roeping der volkeren' weer nauwer verbonden werd met het besef dat de Kerk in het heden bestaat uit heiden en Jood die tot geloof in Christus zijn gekomen.

### 3. De verlossing middels de ascese

#### 3.1 Geloof en deugden

Ten opzichte van de door hem gebruikte commentaren van Origenes en Eusebius geeft Athanasius in zijn uitleg meer ascetische aanwijzingen waardoor de *EP* een duidelijker ascetischer 'kleur' heeft dan de commentaren van beiden eerder genoemden.<sup>300</sup> Athanasius wekt de christenen gedurig op tot een heilig leven. Dit heilig leven omschrijft hij met verschillende aanduidingen: 'levenswandel volgens Gods geboden', 'leven volgens de deugd', 'godvruchtige levenswijze', 'hemelse levenswijze', 'levenswijze volgens het Evangelie', 'het geestelijke leven'.<sup>301</sup> Hierbij onderscheidt hij binnen dat ene heilige leven twee aspecten. Soms aangeduid als geloof tegenover de geboden, ook wel als geloof tegenover de werken. Bijvoorbeeld Ps. 1,3 ('Die zijn vrucht geeft op zijn tijd. En zijn blad zal niet afvallen'):

Met de vrucht van de boom bedoelt hij het geloof; met zijn blad bedoelt hij de vervulling van de geboden.<sup>302</sup>

Dit schrijft Athanasius als hij in het voorgaande heeft verklaart dat Christus 'het lichaam van onze vernedering gelijkvormig zal maken aan het lichaam van Zijn heerlijkheid'. Daarmee heeft hij het verlossingswerk omschreven vanuit Christus gezien. Maar dan direkt erna vult hij dat aan met het verlossingswerk zoals dat werkelijkheid wordt en zich voltrekt in de christen: door het geloof en de vervulling van de geboden. Deze wijze van benaderen doortrekt de gehele *EP*. Aan de ene kant schildert Athanasius de rijkdom en de grootsheid van het verlossingswerk zoals door Christus in de *oikonomia* tot stand gebracht. Aan de andere kant brengt hij het nieuwe leven naar voren waartoe de mens die aan de verlossing deel krijgt geroepen wordt, om middels dat nieuwe leven deel te krijgen aan de reeds voltooide verlossing zoals die in Christus als Verlosser aanwezig is. Dit nieuwe leven bestaat dus uit twee delen: geloof en werken. Athanasius acht die tweedeling van belang want hij

<sup>300</sup> Zie V.2.

<sup>301</sup> Ps. 100, *hyp.* (τὸν κατὰ Θεὸν πολιτευόμενον); Ps.117,19 (οἱ διὰ τῶν ἀρετῶν περιπατοῦντες); Ps.47,13 (τοῦ θεοσεβοῦς πολιτεύματος); Ps.49, 4 (τοὺς οὐράνιον πολιτείαν ἐπιτηδεύοντας); Ps.68, *hyp.* (τῆς εὐαγγελικῆς πολιτείας); Ps. 24, *hyp.* (τὴν πνευματικὴν ζωὴν).

<sup>302</sup> PG 27, 61 D 3-4: Καρπὸν τοῦ ξύλου νοήσεις τὴν πίστιν· φύλλα δὲ αὐτοῦ τὴν πλήρωσιν τῶν ἐντολῶν.

brengt haar telkens weer naar voren. We geven enkele voorbeelden. In Ps. 21,28 geeft hij aan dat Christus ons uit de dwaling der demonen heeft gevoerd 'tot het geloof in Hem, en tot verstandigheid en tot rechtvaardigheid'.<sup>303</sup> Met de laatste twee lijkt Athanasius enkele van de klassieke hoofddeugden naar voren te willen brengen<sup>304</sup> en dat ter aanduiding van een heilig leven. In Ps. 22,3 gaat het over de christen die belijdt dat Christus hem 'uit de gevangenschap van de duivel heeft gevoerd tot Zichzelf, en vervolgens tot Zijn geboden'.<sup>305</sup> In Ps. 24,18 is sprake van 'vertrouwen op Gods barmhartigheid' in verbondenheid met 'inspanning middels de werken'.<sup>306</sup> Bij Ps. 32,2 ziet Athanasius een oproep aan hen die reeds in Christus geloven om God te loven middels het tiensnarig instrument, dat is het lichaam',<sup>307</sup> terwijl we bij Ps. 48,12 lezen over 'geloof en een zuivere levenswandel'<sup>308</sup> waardoor wordt bewerkt dat 'onze namen in de hemel worden opgeschreven'. Heel pregnant schrijft Athanasius bij Ps. 23,3 ('Wie zal opgaan op de berg des Heeren'):

Nadat hij het geloof heeft voorgesteld, voegt hij er het onderricht in de werken aan toe, opdat zij die horen door middel van beide de ware erfenis verkrijgen.<sup>309</sup>

Zo brengt Athanasius telkens geloof en werken, geloof en een leven naar de deugden, naar voren als gezamenlijk de ene weg vormend die uitmondt in de hemel. Voor hem zijn beide onafscheidelijk, en dat vanuit de werkzaamheid van Christus. Christus doet immers het *kerygma* prediken, roept daardoor de mensen tot Zich, middels de aanneming van het geloof, en doet ze vervolgens gehoorzaam Hem dienen. Het is onmogelijk het geloof te scheiden van een leven in goede werken en deugden. Wel ziet Athanasius reden om de gelovigen aan te sporen tot goede werken. Hij verklaart dat zij die geloven 'niet nalatig moeten zijn en niet de zaak op zijn beloop moeten laten, maar er veeleer door de werken inspanning aan moeten toevoegen'.<sup>310</sup> En in Ps. 75,12 merkt hij op dat we goede werken moeten bedenken en niet aarzelen ze te volbrengen.<sup>311</sup> Zo is Christus door het *kerygma* degene van wie het initiatief uitgaat, om zo de mensen te leiden tot geloof (erkenning van Hem) en tot werken (dienen van Hem). Deze tweedeling van geloof en werken is Athanasius eigen. In zijn elfde *Paasbrief* heeft hij beschreven hoe hij deze tweedeling in de Schrift heeft gevonden, in het bijzonder bij Paulus:

<sup>303</sup> PG 27, 137 C 2-3: ἐκ τῆς τῶν δαιμόνων πλάνης εἰς τὴν αὐτοῦ πίστιν, καὶ εὐγνωμοσύνην καὶ δικαιοσύνην.

<sup>304</sup> De vier hoofddeugden zijn: σωφροσύνη, φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία. Athanasius heeft dan wel φρόνησις vervangen door εὐγνωμοσύνη. Beide woorden kunnen hetzelfde betekenen.

<sup>305</sup> PG 27, 140 B 8-10: Ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας τοῦ διαβόλου ἐπιστρέψας πρὸς ἑαυτὸν τὴν ψυχὴν μου, ὠδήγησεν ἐπὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ.

<sup>306</sup> PG 27, 145 C 1-3: Δεῖ γὰρ ὑπτίους εἶναι καὶ ἀναπεπτωκότας, θαρροῦντας τῷ ἐλέει τοῦ Θεοῦ· ἀλλὰ γὰρ εἰσφέρειν τὸν διὰ τῶν ἔργων πόνον.

<sup>307</sup> PG 27, 164 B 10-11: Δεκάχορδον ψαλτήριον τὸ σῶμα φησίν. Het tiensnarig instrument is voor Athanasius altijd symbool-woord voor het lichaam, dat immers vijf zintuigen (αἰσθήσεις) kent en ook vijf daarmee corresponderende werkingen (ἐνεργείας).

<sup>308</sup> PG 27, 225 D 8-9: διὰ πίστεως καὶ πολιτείας λαμπράς.

<sup>309</sup> PG 27, 141 B 5-7: Μετὰ τὸ ἐκθέσθαι τὴν πίστιν, καὶ ἔργων διδασκαλίας ἐξηγεῖται, ἵνα δι' ἀμφοτέρων τῆς ὄντως κληρονομίας ἐπιτύχωμεν οἱ ἀκούοντες.

<sup>310</sup> Ps. 24,18.

<sup>311</sup> PG 27, 345 A 1-4: Ἐπειδὴ τὰ εἰρημένα, φησίν, ἔσται ἐν τῷ θεῷ δικαστηρίῳ, τούτου χάριν ἕως ἔστέ ἐν τῷ παρόντι βίω, εὐξασθε τῷ Κυρίῳ ἀγαθῶν ἔργων εἶναι ἐπιμεληταί, καὶ τούτων μὴ βραδύνετε ποιήσασθαι τὴν ἀπόδοσιν.

Omdat hij (=Paulus) ervaren was in deze goddelijke zaken en de kracht kende van het goddelijke onderricht, beschouwde hij het als noodzakelijk om eerst bekend te maken het woord aangaande Christus en het geheimenis rondom Hem, en dan daarna te verwijzen naar de verbetering van de levensgewoonten, zodat, wanneer zij de Heere hadden leren kennen, zij oprecht zouden verlangen om de dingen te doen die Hij opdroeg. Want als de Gids tot de geboden onbekend is, zal iemand niet gemakkelijk overgaan tot het onderhouden van de geboden.<sup>312</sup>

Athanasius omschrijft deze werkwijze van Paulus als ‘het plan van die heilige man’ en stelt dat ook Mozes deze methode gebruikte. Want voordat hij de geboden naar voren bracht, ontvouwde hij eerst de kennis van God: ‘Hoor, o Israëel, uw God is één Heere’. In dezelfde brief noemt Athanasius het geloof en de godsvrucht zo aan elkaar verbonden dat ze zijn als ‘zusters’. Ze zijn ook zo op elkaar betrokken dat wie gelooft goed zal gaan leven, en omgekeerd wie goed leeft des te meer zal geloven, terwijl wie slecht leeft, ook zal gaan dwalen in het geloof. In de *EP* zien we hoe deze tweedeling die Athanasius bij Paulus en Mozes heeft ontwaard, telkens gebruikt als sleutel om de inhoud en indeling van de Psalm naar voren te brengen. Voor wat betreft het eerste deel, het geloof, brengt Athanasius naar voren de onderdelen van de Godsopenbaring: dat God Schepper is, dat de Logos waarachtig God is; dat de Logos mens is geworden en zo is geboren uit Maria, wonderen heeft gedaan, is verworpen door de Joden, gekruisigd, opgestaan, ten hemel gevaren, en zal wederkomen. Omdat dit in paragraaf 1 van dit hoofdstuk besproken is, laten we dat hier rusten, en richten we ons nu op ‘het leven in de werken’, ‘het leven volgens de deugd’. Dit ‘leven volgens de deugd’ komt vanzelfsprekend naar voren bij die Psalmen waar het leven van de rechtvaardige wordt getekend. Om de deugden te omschrijven gebruikt Athanasius in zijn verklaring meestal de woorden die LXX zelf al aangeeft. Zo haalt hij uit Ps. 5 de dingen naar voren die door God gehaat worden en die ‘de godminnende ziel’<sup>313</sup> in zijn leven nalaat: wetteloosheid, slechtheid, losbandigheid, leugen, afgunst en bedrog. Vervolgens is er in Ps. 14 sprake van: gerechtigheid oefenen, het hart tot een huis van waarheid maken, geen bedrieglijke tong hebben, de naaste geen leed toebrengen, de naaste niet hoogmoedig smaden, geen aanzien des persoons hebben, geen eed breken, geen woeker nemen, onomkoopbaar zijn.<sup>314</sup> Hierbij valt op hoe Athanasius één deugd er uit licht, namelijk de eerste van de door LXX genoemde deugden (‘zijn weg onberispelijk gaan’). Deze ziet hij als een verwijzing naar Christus. Athanasius verklaart het ‘zijn weg onberispelijk gaan’ als ‘gaan over de onberispelijk weg’, en dat is Christus.<sup>315</sup>

<sup>312</sup> *Ep. Fest. XI.3* (PG 26, 1405 B 8-C 9).

<sup>313</sup> Athanasius ziet in deze Psalm als sprekende persoon ‘de godminnende ziel’ (ἡ θεοφιλῆς ψυχή). Hij komt tot deze uitleg omdat het opschrift van de Psalm luidt: voor de erfgename (τῆς κληρονομίουσῆς). Athanasius maakt dan de verbinding met I Kor. 2,9: ‘Wat het oog niet heeft gezien, en het oor niet heeft gehoord, en in het hart des mensen niet is opgeklommen, hetgeen God bereid heeft voor die, die Hem liefhebben’. Daar ziet Athanasius ‘de erfgename van Gods heil’ geschilderd, en dat is degene die God liefheeft. Zo wordt het in de Psalm beschreven leven volgens de deugd een onderdeel van de liefde tot God.

<sup>314</sup> PG 27, 100 B 11-C 5.

<sup>315</sup> PG 27, 100 B 9: καὶ πρῶτον μὲν εἰ τὴν ἄμωμον ὀδεύσωμεν ὁδὸν, ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστός. Het is duidelijk een combinatie van woorden als ‘weg’ en ‘onberispelijk’ die vanuit Joh. 14,6 door Athanasius direkt op Christus worden geduid.

Hiermee is aan het hoofd van de rij deugden Christus, en het geloof in Hem, komen te staan, waardoor ook hier het geloof en de werken nauw verbonden zijn tot één heilig leven. De volgende beschrijving van een heilig leven is in Ps. 23,4-5. Omdat de daar genoemde deugden nogal overeenkomen met Ps. 14, verwijst Athanasius voor de uitleg naar die Psalm. Dan is er Ps. 33,12-15. Athanasius ziet een vijftal deugden: God vrezen, geen kwaad spreken van een broeder, je lippen bewaren voor bedrog, de onthouding van het kwade en de beoefening van het goede in alle dingen, als laatste de vrede vasthouden. Terwijl Athanasius bij Ps. 14 in de eerste deugd ('de onberispelijke weg bewandelen') een verwijzing zag naar Christus, hier bij Ps. 33 ziet hij het bij de laatste deugd ('de vrede vasthouden'), want de vrede is Christus.<sup>316</sup> Ook in deze Psalm wordt zo het leven volgens de deugd nauw verbonden aan het geloof, te beginnen met de vreeze Gods, eindigend met het vasthouden van Christus, daartussen 'de werken'. In de tot nu toe onderzochte beschrijvingen van een rechtvaardig leven zoals in enkele Psalmen gegeven, sluit Athanasius zich in zijn beschrijving van de deugden aan bij het woordgebruik van LXX. Buiten deze lijsten komt zijn eigen woordgebruik meer aan het licht. Bijvoorbeeld in Ps. 33,21 ('De Heere bewaart al zijn (=rechtvaardige) beenderen'). Athanasius verklaart: 'Met beenderen bedoelt hij de vermogens van de ziel. Ze zijn rechtvaardigheid, volharding, godsvrucht, en iedere deugd, om zo te zeggen'.<sup>317</sup> Waarom Athanasius juist deze drie er uit licht is niet helemaal duidelijk. Waarschijnlijk als een beknopte samenvatting van alle deugden, waarbij de rechtvaardigheid zich richt op de naaste, de godsvrucht op God, en de volharding op het onophoudelijk voortgaan in beide. In Ps. 83,4 spreekt hij over 'kuisheid en ingetogenheid'.<sup>318</sup> Hier lijkt de enige plaats te zijn waar Athanasius expliciet de monniken en maagden op het oog heeft. In Psalm 83 is sprake van de mus en de duif die een woning vinden bij Gods altaren. Athanasius beziet de mus als de ziel 'die verlost is uit het net van de demonen', terwijl de duif wijst op de ziel die 'leeft in kuisheid en ingetogenheid'. Vervolgens verklaart Athanasius dat elk van beide zielen toegang krijgt tot Gods altaren. Hier zien we hoe Athanasius enerzijds het onderscheid in eer tussen de 'gewone' christenen en de monniken/maagden aangeeft, maar tegelijk hun eenheid in de toegang tot het heil. Het is precies deze lijn die zo karakteristiek is voor Athanasius ascetische geschriften en zijn *Epistulas Festales*. Vooral de gelijkenis van het zaad is hem daarbij dienstbaar: het zaad dat 100-voudige vrucht voortbrengt slaat op de monniken en maagden, dat 60-voudige vrucht voortbrengt heeft betrekking op hen die in onthouding leven, en de 30-voudige vrucht op de gehuwde christenen. Ondertussen delen ze in één zaligheid en verlossing. In Ps. 83 laat Athanasius de middelste categorie vallen, maar zegt hij van de beide andere ook dat ze dezelfde toegang hebben tot de genade. Vervolgens Ps. 117,19. Daar is sprake van 'de poorten der gerechtigheid'. Athanasius ziet daarin een heenwijzing naar de deugden en noemt met name de gerechtigheid, verstandigheid, mannelijkheid, en geestelijke overwinning.<sup>319</sup>

<sup>316</sup> PG 27, 169 A 3-5.

<sup>317</sup> PG 27, 169 A 15-B 2: Ὅσα φησι τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις. Ἀὐτὰ δὲ εἰσι δικαιοσύνη, καρτερία, εὐσέβεια καὶ πᾶσα, ὡς εἰπεῖν, ἀρετή.

<sup>318</sup> PG 27, 368 D 8-9: τρυγὸνα δὲ τὴν ἐν ἀγνείᾳ καὶ σωφροσύνῃ συζῶσαν ψυχὴν.

<sup>319</sup> Vian, *Testi inediti*, 32: δικαιοσύνην, φρόνησιν, ἀνδρείαν, νίκην πνευματικὴν (fragm. 69). Vergelijk de deugden die Athanasius, door de mond van Athonius naar voren brengt: φρόνησις, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία, σύνεσις, ἀγάπη, φιλοπρωξία, πίστις ἢ εἰς Χριστὸν, ἀοργησία, φιλοξενία (*Vita Ant.* 18; Bartelink, 182. 25-27).



Athanasius noemt hier drie van de vier 'hoofddeugden'. Hij vervangt de vierde (gematigdheid) door het meer christelijk-ascetische 'geestelijke overwinning', waarschijnlijk om daarmee de beheersing van het zondige in de mens aan te vullen met de overwinning over de demonen. Naast dergelijke expliciet genoemde deugden, brengt Athanasius meestal meer algemene aansporingen naar voren om 'in deugden te leven' en 'passende handelingen' te verrichten. Ook op zichzelf meer specifieke deugden kan hij zo algemeen inkleuren. Als voorbeeld wijzen we op Ps. 44,15. Daar brengt Athanasius de onthouding (ἐγκράτεια) naar voren, maar dan niet met betrekking tot de seksualiteit, maar in de algemene zin van 'onthouding van slechte daden'.<sup>320</sup> Dat geldt ook (in Ps. 36, *hyp.*) voor zijn gebruik van 'onthouding van voedsel' (ἀποχή), waar hij ook de algemene toespitsing geeft van 'onthouding van het slechte'.<sup>321</sup> Dit geven van meer algemene aansporingen tot 'deugden' en 'zich onthouden van het kwade' komt in de *EP* meer voor dan nader gespecificeerde deugden. Kennelijk veronderstelt Athanasius bij de lezers een aanwezige kennis van wat de deugden inhouden.

In dit deugdzame leven waarin geloof en werken nauw zijn verbonden, is ook de verhouding van ziel en lichaam van groot belang. Want zoals Athanasius geloof en werken dicht bij elkaar houdt, zo doet hij ook met ziel en lichaam. Hij omschrijft het lichaam als een muziekinstrument waarmee de musicus (=de ziel) zijn melodie ten gehore kan brengen. De christen kan zich met zijn lichaam wenden tot lof aan God, door ieder zintuig en ledemaat verstandig te bewegen (Ps. 48,4).<sup>322</sup> Athanasius beschouwt het lichaam dus niet als iets negatiefs. Ascese dient dan ook niet om het lichaam zoveel mogelijk in te perken omdat het toch alleen maar om de ziel zou gaan, maar ascese dient om het lichaam in het goede en rechtvaardige te leiden en het zo als instrument van de geheiligde ziel deel te geven aan het heilig leven.<sup>323</sup>

Om de visie van Athanasius op het lichaam helder te krijgen is vooral zijn *Epistula ad Amun* instructief. Amun, een monnik, heeft vragen rondom de nachtelijke 'zaadlozingen'.<sup>324</sup> Hij heeft het gevoel dat het iets zondigs (ἀμάρτημα) is en iets onreins (ἀκάθαρτον). Athanasius wijst er dan op dat ook deze organen door God

<sup>320</sup> Hij verklaart ἐγκράτεια als ἐγκρατεύονται ἀπὸ πράξεων πονηρῶν.

<sup>321</sup> ἀποχὴν τῶν πονηρῶν.

<sup>322</sup> PG 27, 224 C7-11: Καὶ ταῦτα πράξω διὰ τοῦ ἑμαυτοῦ ψαλτηρίου, τοῦ σώματος δηλαδὴ, ὀργάνου δίκην ἐπιχοῦντος, δι' οὗ πρὸς ὕμνον τρέπεται ἡ ψυχὴ, δι' ἑκάστου αἰσθητηρίου καὶ μέλους καὶ μέρους ἐπιστημόνως κινουμένη.

<sup>323</sup> J. Roldanus, *Le christ et l'homme dans la théologie d'Athanasie d'Alexandrie* omschrijft Athanasius' houding tegenover het lichaam zoals dat naar voren komt in *Vita Antonii*: 'Nous l'avons constaté, Athanasie ne partageait pas l'opinion que le corps, en tant que tel, c.à d. en tant qu'il est matériel, est mauvais et doit par conséquent être châtié ou négligé. Ce qu'il réclame c'est que les exigences, souvent toutes puissantes, du corps soient assujetties à l'âme de telle sorte que celle-ci puisse parvenir sans encombre sa destination d'organe d'unité avec Dieu par la fois' (145-6). Zie ook B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen I, München en Wenen 1969, over Antonius: 'Motiv für die Askese ist bei Antonius und den frühen Anachoreten keineswegs die Leibfeindlichkeit im Sinne der Antike. Vielmehr richtet sich die Askese auf den Leib nur insofern, als er den Ort ist, wo dem Menschen vornehmlich die Versuchungen begegnen. Die Entsagung betrifft daher wohl den Leib und seine Bedürfnisse, aber sie meint letztlich die Lösung von der welt und von der Sünde' (194). P. Brown, *The body and society*, New York 1988, laat zien hoe bij de Egyptische monniken de ascese dienstbaar was aan het verlangen ook met lichaam terug te mogen keren in de staat van Adam en Eva in het paradijs waarin het lichaam volkomen instrument was van de heilige ziel (213-225).

<sup>324</sup> PG 26, 1169-1180.

geformeerd zijn (παρὰ Δημιουργοῦ διαπέπλασθαι). ‘Zaadlozingen’ die tijdens de slaap, buiten je wil om, plaatsvinden, zijn de manier waarop het lichaam het over-tollige (περίττωμα) van de ‘zaadbuisen (τῶν σπερματικῶν πόρων)’ af doet vloeien.<sup>325</sup> een schepselmatige zaak, een noodzaak van de natuur (τῆ τῆς φύσεως ἀνάγκη).<sup>326</sup> Athanasius roept uit: Hoe kan het dan bij God zonde zijn, zeer door God beminde oudste, als de Heere die al wat leeft heeft gemaakt, zulke lichaamsdelen wilde en maakte om te dienen als uitweg (διεξόδους). Vervolgens geeft Athanasius aan dat pas het *gebruik* van het lichaam bepaalt of iets zondig is of niet.<sup>327</sup> Als de geslachtsorganen hun werking hebben binnen het huwelijk is het wettig en eervol, daarbuiten is het overspel en zonde. Athanasius brengt ook het verschil tussen het huwelijk en het celibaat naar voren. Het celibaat is op de wijze der engelen en niet te overtreffen. Het huwelijk is lager en gewoner. Maar tegelijk is zij, met de binnen haar plaatsvindende gemeenschap, ook goed. Athanasius wil duidelijk Amun van de gedachte afhelpen dat de geslachtsorganen en de gemeenschap in zichzelf zondig zijn. Hij benadert het lichaam, ook met haar sexuele mogelijkheden, als schepping van God. En wat God heeft gemaakt mogen wij niet als slecht afwijzen, maar moeten we naar Gods wil goed gebruiken. Athanasius leert geen ‘lichaamsmijding’, maar ‘lichaamswijding’. Hetzij in het celibaat, hetzij binnen het huwelijk.

Zoals de ziel van het terrein van het kwade in dat van het goede gebracht moet worden, zo ook het lichaam. Athanasius brengt ook aanwijzingen naar voren om het lichaam in de goede richting’ te krijgen. Hij merkt op bij Ps. 62,2 (‘Mijn ziel dorst naar U, hoe vaak dorst mijn vlees naar U?’):

Niet alleen, zegt hij, is mijn ziel van de goddelijke liefde vervuld, maar ook intens mijn vlees. Want wij moeten niet alleen de godsvrucht beoefenen, maar ook in het lichaam God behagen, zoals door vasten, gedurig gebed, liggen op de grond, arbeid met de handen, om de behoeftigen te kunnen helpen.<sup>328</sup>

Het is goed om deze aanwijzingen van Athanasius nader te bezien:

a. Als eerste noemt hij het vasten. In zijn *Paasbrieven* spoort Athanasius de christenen aan te vasten gedurende de veertig dagen voor Pasen, behalve op de zaterdagen en zondagen, en om het vasten te intensiveren gedurende de week van Goede Vrijdag<sup>329</sup>. Hoe dat vasten er precies uitzag is onbekend, maar Athanasius spoort een ieder aan het te doen ‘naar vermogen’. In zijn Paasbrieven verbindt Athanasius het lichamelijke vasten onmiddellijk, en uitgebreid, met het geestelijke vasten: de ziel afwenden van het voedsel van het kwade en toebrengen tot de deugden. Zie als voorbeeld *Ep.Fest.* I.5: ‘Van ons wordt gevraagd dat we niet alleen met het lichaam vasten, maar ook met de ziel. Welnu, de ziel vernedert zich wanneer het geen zondige gedachten volgt, maar zich voedt met het verkrijgen van deugden. Want deugden en zonden zijn het voedsel voor de ziel, en de ziel kan zich wenden tot elk van beide

<sup>325</sup> PG 26, 1173 A 4.

<sup>326</sup> PG 26, 1172 B 10.

<sup>327</sup> Zie over het goede en verkeerde gebruik van andere lichaamsdelen *Con.Gen.* 5.

<sup>328</sup> PG 27, 277 C5-10: Οὐ μόνον, φησίν, ἡ ψυχὴ τοῦ ἔρωτος ἐμπέπλησται τοῦ θείου· ἀλλὰ γὰρ πλέον τι καὶ ἡ σὰρξ. Οὐ γὰρ μόνον τὴν εὐσέβειαν ἡμᾶς ἐπιτηδεύειν δεῖ, ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦ σώματος ἀρέσκειν Θεῷ, οἷον διὰ νηστείας, διὰ συνεχοῦς προσευχῆς, διὰ χαμευνίας, διὰ τῆς ἐργασίας τῶν χειρῶν, εἰς τὸ δεομένοις χορηγεῖν.

<sup>329</sup> D. Brakke, *Athanasius and the politics of Asceticism*, Oxford 1995, 187-8.

soorten voedsel, overeenkomstig haar wil. Als het zich neigt tot deugden, zal het worden gevoed door deugden, door rechtvaardigheid, goedheid, gematigdheid, dapperheid'.<sup>330</sup> In hetzelfde gedeelte iets verderop geeft als orde van deugden: 'nederigheid, wegdoen van trots, zachtmoedigheid, kennis van de ware God'.<sup>331</sup> Zo zien we ook in de *EP* dat het zich onthouden van het kwade meer nadruk krijgt dan het lichamelijke vasten, al houdt Athanasius ze beide vast en bijeen. Het doel van het vasten blijft in de *EP* ongenoemd, behalve dat zij in Ps. 100, *hyp.* naar voren komt in samenhang met het gebed.

b. Dat is dan direkt ook het tweede dat Athanasius naar voren brengt: het gedurig gebed.<sup>332</sup> We kunnen hierbij denken aan de intensieve gebedsperiode van de vastentijd, maar ook het gehele jaar door. Over het gebed brengt Athanasius in Ps. 5 als een belangrijk punt naar voren dat een christen voor het opkomen van de zon zich al met dankzegging tot God richt. Ook roept Athanasius op om niet alleen overdag te bidden, maar ook 's nachts, wat niet anders dan op de vigilen wijzen kan (Ps. 76,3).

c. Vervolgens noemt Athanasius 'het slapen op de grond'. Dat vinden we in zijn overige werken alleen in *Vita Antonii*. Omdat Athanasius in de 40 dagen voor Pasen alle christenen in gematigde vorm doet ondergaan wat de monniken en maagden het gehele jaar beoefenen,<sup>333</sup> zou dit ook op de vastenperiode gericht kunnen zijn, maar dat is niet met zekerheid te zeggen.

d. Na de drie oefeningen die vooral gericht zijn op de verhouding van de mens op God, is de laatste bestemd voor de verhouding tot de naaste: 'de arbeid met de handen om een bijdrage te geven aan de behoeftigen'. Met 'arbeid' (ἐργασία) bedoelt Athanasius in zijn andere geschriften soms een bepaalde geestelijke activiteit,<sup>334</sup> maar ook wel, net als hier in de *EP* het dagelijkse werk.<sup>335</sup> Ook dat (lichamelijke) werk krijgt een plek in het christenleven, maar dan bijzonder gericht op de naastenliefde: zorgen voor hen die behoeftig zijn. We zien hier een verband met de Paasbrieven, waarin door Athanasius dikwijls wordt opgeroepen tot het geven van aalmoezen.<sup>336</sup>

Er zijn nog enkele andere deugden die Athanasius met duidelijk accent in de *EP* naar voren brengt. Vooral het ijverig onderzoeken van de Heilige Schrift. Al direkt bij Ps. 1 merkt hij op dat het nodig is 'zonder verwaarlozing het Woord van God te onderzoeken'.<sup>337</sup> Daarbij verhoort God het gebed van hen die gewoon zijn over de goddelijke woorden na te denken (Ps. 16,1).<sup>338</sup> De reden daarvan is natuurlijk dat het ijverig onderzoeken en opnemen van de goddelijke woorden iemands gedachten en lippen heiligen. In dezelfde Psalm stelt Athanasius tegenover de goddelijke woorden de sterfelijke en menselijke woorden, en verklaart dat we ons er voor

<sup>330</sup> L.-Th. Lefort, *Lettres Festales et Pastorales en copte*, 4.

<sup>331</sup> *Ibid.* 5.

<sup>332</sup> Deze uitdrukking ook in *Vita Ant.* 5 (Bartelink, 142).

<sup>333</sup> Brakke, *Athanasius*, 183-4.

<sup>334</sup> Zie voor het gebruik van ἐργασία bij de monniken G. Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford, 1993, 170-174.

<sup>335</sup> *Apologia contra Arianorum* 15 (PG 25, 273 A 11); *Historia Arianorum* 55 (PG 25, 760 A 13).

<sup>336</sup> Zo in *Ep. Fest. I*, 11: 'Laat ons de armen gedenken, en niet de gastvrijheid aan de vreemdelingen vergeten' (PG 26, 1366 B 10-11). Zie ook XIV.5 (PG 26, 1422 A 13-14).

<sup>337</sup> PG 27, 61 A 10-11: οὐ γὰρ ἡμελημένως δεῖ μελετᾶν τὸν νόμον τοῦ Κυρίου. Οὐ γὰρ ποτὲ δεῖ τοῖς μελετᾶν, ποτὲ δὲ οὐδ', ἀλλ' αἰεὶ καὶ διαπαντὸς τοῖς θείοις λόγοις προσηλωσθαι.

<sup>338</sup> PG 27, 105 D 2-3: καὶ τὰ θεῖα λόγια μελετᾶν εἰθισμένης ἐνωτίζεται ὁ Θεός.

moeten hoeden ‘iets sterfelijks of menselijks te verkondigen’.<sup>339</sup> Hier wordt niet het gewone menselijke spreken afgewezen, maar het uitdragen van onderricht dat vol is van menselijke gedachten over God. Elders geeft Athanasius aan dat dergelijke slechte woorden en gedachten afkomstig zijn van de demonen.<sup>340</sup> De Heilige Schrift is voor de gelovige ook zijn voedsel, en wel om hem krachtig in geloof en deugden te laten worden.<sup>341</sup> Tegelijk weet Athanasius (vanuit zijn eigen leven) ook dat een mens in tijden van vervolging verstoken kan zijn van de Heilige Schrift. Als dan het ‘gewone middel’ tot geestelijke voeding door de vijand is weggenomen, dan voedt de Heere Zijn gelovige door Zijn Geest.<sup>342</sup> Het onderzoek van de Heilige Schrift is wel direkt verbonden met de praxis van het christenleven: ‘Achtend op de goddelijke woorden, moet je je lichaam God tot een offer stellen’.<sup>343</sup> Hierbij is het ook niet genoeg om Gods Woorden te horen, ze moeten ook vastgehouden worden in het hart: ‘Want als je Gods Woorden niet als een schat in je hart bergt, komt de boze en neemt ze weg’.<sup>344</sup> Behalve de boze is er ook innerlijk het gevaar van een zielsgesteldheid waarin je afkeer en verveling gaat gevoelen jegens het leven met God. Ook deze mentaliteit wordt niet anders verdreven dan door de goddelijke woorden (Ps. 118,28).<sup>345</sup> Vanuit de *Paasbrieven* is bekend hoe Athanasius de christenen sterk aanspoort om de Schrift te onderzoeken, in het bijzonder wel tijdens de 40-dagen voor Pasen, maar ook gedurende het gehele jaar.<sup>346</sup> Hij legt daarbij ook het verband tussen het bestuderen van de goddelijke woorden en het leven volgens de deugd, omdat ‘de gedachten van de ziel van gezonde mensen behoort vooraf te gaan aan daden verricht door het lichaam’.<sup>347</sup> Onbekend is of het aantal christenen dat kon lezen groot was. In ieder geval de bisschoppen en presbyters, evenals de christenen met hogere posities in de maatschappij. Ook bij de monniken en maagden was dat hoogstwaarschijnlijk in aanzienlijke mate het geval.<sup>348</sup> Bij de ‘onderlaag’ van de maatschappij was de leesvaardigheid minder aanwezig.<sup>349</sup> Toch is duidelijk vanuit de *Paasbrieven* dat Athanasius alle christenen in het algemeen aanspreekt in zijn oproep tot onderzoek van de Heilige Schrift.

Deze beschrijving van ‘het leven volgens de deugd’ laat zien hoe Athanasius aan het lichaam en haar handelingen een ruime plaats toebedeelt als het gaat om de uitwerking van de verlossing in het leven van de christen. Het verlossingswerk van Christus gaat de mens aan in zijn compleetheid van ziel en lichaam. Door het christenleven te betreden wordt iemand met zijn gehele existentie in gemeenschap met

<sup>339</sup> PG 27, 108 A 1-3: πρὸς τὸ μηδὲν θνητὸν μηδὲ ἀνθρώπινον φθέγγεσθαι.

<sup>340</sup> Ps. 20,11.

<sup>341</sup> Ps. 21,30.

<sup>342</sup> Ps. 32,19.

<sup>343</sup> Ps. 80,3.

<sup>344</sup> Ps. 118,11.

<sup>345</sup> PG 27, 484 D 12-14: Ἰδίδασκει, ὡς τὸ πνεῦμα τῆς ἀκηδίας οὐκ ἔστιν ἄλλως ἐκβάλλειν ἢ ἐκ τῆς μελέτης τῶν θεῶν λογίων.

<sup>346</sup> Brakke, *Athanasius*, 192-3.

<sup>347</sup> *EP.Fest.XI. 7.*

<sup>348</sup> S. Rubenson, ‘Origen in the Egyptian Monastic Tradition of the Fourth Century’, in: W.A. Bienert en U. Kühneweg (ed.), *Origeniana Septima*, Leuven 1999, 319-337. Rubenson geeft aan dat vanuit sociologische overwegingen wel gedacht is dat het vooral de ongeletterde onderlaag van de maatschappij was die de woestijn introk, maar dat alle archeologische en literaire gegevens juist wijzen op een wijd verbreide kennis van lezen en schrijven onder de monniken (326).

<sup>349</sup> R.S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993, 230-260.

Christus gesteld, en in beide onderdelen van zijn bestaan (ziel en lichaam) leeft hij met Christus. We moeten daarbij niet menen alsof Athanasius aan de ziel het geloof toeschrijft en aan het lichaam de werken. Als zou er een dichotomie bestaan in de mens waarbij elke onderdeel een eigen deel van de verlossing zou hebben. Nee, de relatie tussen ziel en lichaam, en daaraan verbonden die tussen geloof en werken is complexer. Want Athanasius roept op tot vasten en gedurig gebed: middelen waardoor het lichaam tot een steun wordt voor het geloof in de ziel. Maar ook het omgekeerde brengt Athanasius naar voren: de werken naar het lichaam verlangen een passende gezindheid en passende gedachten daarachter in de ziel.<sup>350</sup> Zodat de werken van het lichaam verworteld willen zijn in de gezindheid van de ziel, terwijl het geloof in de ziel zich wil uiten en ondersteund worden door de inspanningen en handelingen van het lichaam. Ziel en lichaam, geloof en werken zijn, hoewel verschillend, geheel aan elkaar verbonden. Het geloof wil zich uiten door werken, zoals de ziel door het lichaam. Het lichaam moet zo geleid worden dat het de ziel sterkt in haar goede leven, maar tegelijk is het de ziel die het lichaam moet leiden dat dit gebeurt. Juist een samenwerking van ziel en lichaam, geloof en werken, is nodig voor een goed christenleven. Deze harmonie tussen ziel en lichaam brengt Athanasius twee keer naar voren naar aanleiding van het symbool-woord 'harp'.<sup>351</sup> Eerst bij Ps. 70,22:

Hij bedoelt met de harp de harmonie van de ziel. Want wanneer de ziel niets tegen zichzelf doet of ondergaat, noch in leer, noch in leven, dan is zij naar recht een ware geestelijke harp.<sup>352</sup>

Een lichaam en ziel die samen het 'leven volgens de deugd' zijn binnen gebracht. Deugden van rechtvaardigheid, bezonnenheid, dapperheid, oprechtheid, nederigheid, barmhartigheid. En deze beoefend in lichaam en ziel, in geloof en werken, in gezindheid en handelingen, in gedachten en uitingen. Dit is het ideaal van het christenleven. Zelfs zodanig dat Athanasius de christen die gekomen is tot harmonie van ziel en lichaam omschrijft als 'volmaakt' (Ps. 80,3):

Met een tiensnarig instrument bedoelt hij het lichaam wegens de overeenstemming en verbinding van de ziel met het lichaam, opdat de mensen van God volkomen zijn en niet alleen hun ziel aan God wijden, maar ook hun lichaam niet aan de wereld, maar aan de Heere wijden.<sup>353</sup>

Athanasius spreekt meerdere keren over de mens die volkomen is. In Ps. 16, *hyp.* stelt hij dat de Psalm wordt gezongen in de persoon van 'hem die volkomen is overeenkomstig Gods wil'.<sup>354</sup> In de uitleg komt dan een mens naar voren die tot in zijn woorden en gedachten rechtvaardig en oprecht is, en zelfs middel is om ook anderen

<sup>350</sup> Ps. 20,11; 64,11; 118,61; 118,160; 140,2.

<sup>351</sup> Bij Ps. 97,3 komt ook het symbool-woord 'harp' voor, maar daar geeft Athanasius geen verdere verklaring en schrijft alleen: 'Met harp bedoelt hij de harmonie tussen lichaam en ziel'.

<sup>352</sup> PG 27, 321 D 1-4: Τῆ τῆς ψυχῆς ἀρμονία φησίν· Ὅταν γὰρ μηδὲν ἐναντίον ἑαυτῆ μήτε κατὰ τὸν βίον μήτε περὶ τὰ δόγματα ποιῆ ἡ ψυχὴ, τότε νοητὴ κιθάρα ἀληθείῃ δικαίως.

<sup>353</sup> PG 27, 361 D 7-11: Ψαλτήριον πάλιν τὸ σῶμα φησί, διὰ τὴν γινομένην συμφωνίαν καὶ συναρμονίαν πρὸς αὐτὸ τῆς ψυχῆς· Ἰν' ἄρτιοι γένωνται οἱ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωποι, καὶ τὰς ψυχὰς ἀνατιθέντες τῷ Θεῷ, καὶ τὸ σῶμα, οὐ τῷ κόσμῳ, ἀλλὰ Κυρίῳ.

<sup>354</sup> PG 27, 105 C 3-4: Ἦδεταὶ ὁ ψαλμὸς ἐκ προσώπου τοῦ κατὰ Θεὸν τελείου.

uit een zondig leven te leiden tot een leven met God. In dezelfde lijn spreekt hij bij Ps. 64,3 over hen die ‘volmaakt zijn volgens de deugd’.<sup>355</sup> In Ps. 90,*hyp.* stelt Athanasius aan de orde ‘de mensen die door Christus volmaakt worden’.<sup>356</sup> Dat ‘volmaakt worden’ blijkt te bestaan uit de overwinning over de demonen die door Christus wordt geschonken aan de mens die geheel op Hem vertrouwd. Vervolgens ziet Athanasius in Ps. 100 de beschrijving van een volkomen mens.<sup>357</sup> Dat is een mens die in gedachten, woorden en daden onberispelijk is. Tegelijk laat Athanasius zien dat deze volmaaktheid niet betekent een vrij zijn van zondige invloed. In zijn uitleg van Ps. 100,8 heeft hij het over zondige gedachten die de volmaakte mens door morgengebeden en door gedurige omgang met God in toom houdt’.<sup>358</sup> Dus bij de volmaakte mens denkt Athanasius niet aan een mens die al de hemelse heerlijkheid bezit, maar een mens in wie de op zich wel opkomende en opdringende gedachten, alsook de omsluitende demonen, geen overwinning kunnen behalen, door zijn diepe en gehoorzame gemeenschap met God. Hierop valt nog weer nader licht vanuit Ps. 118,63 (‘Ik ben een deelgenoot van allen die U vrezen’). De mensen die God vrezen verklaart Athanasius als ‘de mensen die ingevoerd worden’, dat zijn dus de catechumenen. Vervolgens zet hij hen in tegenstelling met degene die volmaakt is, dat is degene die deelgenoot is van Christus.<sup>359</sup> Het kan niet anders of hier staan de catechumenen tegenover de gedoopten. Zij die God vrezen tegenover hen die deel hebben aan Christus. Dat betekent dat we bij Athanasius tweeërlei volmaaktheid zien. De ene is in de Doop geschonken tot deelgenootschap aan Christus, de ander is vrucht op een heilig leven waarin ziel en lichaam als in een harmonie verenigd raken. Nu valt op dat ook in Athanasius’ andere geschriften beide lijnen te vinden zijn.<sup>360</sup> In de Doop wordt de volmaaktheid -door de afwassing van het oude leven en het door het deelgenootschap aan Christus inkomende nieuwe leven- als werkelijkheid geschonken. Maar vanaf dat moment rust op de christen de roeping om naar lichaam en ziel geheel en al van die volmaaktheid doortrokken te worden, en zo een volmaakt mens te zijn. Zo ligt er tussen de Doop, het leven naar de deugd, en de volmaaktheid een nauwe samenhang. Het verband wordt nog inzichtelijker als we er *Or.c.Ar.* II.67 bij betrekken. Athanasius schrijft daar ‘dat het menselijk geslacht in Christus volkomen is gemaakt en hersteld in zijn oorspronkelijke staat, ja zelfs met nog groter genade’.<sup>361</sup> In Zijn sterven, opstanding en hemelvaart heeft Christus als representant van het menselijk geslacht dat menselijk geslacht gebracht in de volmaaktheid. In de doop wordt een individueel mens aan Christus verbonden en wordt hij deelgenoot van die volmaaktheid. In het ‘leven volgens de deugd’ oe-

<sup>355</sup> PG 27, 284 B 15: Τοὺς τελειωθέντας κατ’ ἀρετήν.

<sup>356</sup> PG 27, 400 C 7-9: τὸ πρόσωπον εἰσάγει τῶν διὰ Χριστοῦ τελειουμένων, καὶ νικῶντων δι’ αὐτοῦ τοὺς νοητοὺς ἐχθροὺς.

<sup>357</sup> PG 27, 424 C 12-14: Ἐν τούτῳ τῷ ψαλμῷ τὸν τέλειον ἡμῖν διαγράφει, τὸν κατὰ Θεὸν πολιτευόμενον, διδάσκων ἡμᾶς ποίαν δεῖ πολιτείαν ἐπιτηδεύειν τοὺς ἐπιθυμοῦντας τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας ἐπιτυχεῖν.

<sup>358</sup> 424 C 7-9.

<sup>359</sup> PG 27, 492 A 4-7: Ὁ μὲν τέλειος Χριστοῦ ἂν εἶη μέτοχος, κατὰ τὸ εἰρημένον· Μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν. Ὁ δὲ παρών, ὡς εἰσαγόμενος, τῶν φοβουμένων τὸν Κύριον μέτοχον ἑαυτὸν εἶναι λέγει.

<sup>360</sup> Voor de in de doop geschonken volmaaktheid, zie *Ep.ad Serapion* IV, 13. Voor de volmaaktheid als vrucht van ‘het leven volgens de deugd’, zie *Apologia de fuga* 11; *Or.c.Ar.* III. 52-53.

<sup>361</sup> PG 26, 289 B 9-12: Τετελείωται οὖν ἐν αὐτῷ καὶ ἀποκατεστάθη, ὥσπερ ἦν καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν γεγονός, τὸ ἀνθρώπινον γένος, καὶ μείζονι μᾶλλον χάριτι.

fent de mens opdat die volmaaktheid naar lichaam en ziel meer en meer verwerkelijk wordt in zijn leven.

Doordat Athanasius zo sterk oproept tot ‘streven’, ‘werken’, ‘volmaaktheid’, enz. kan het lijken alsof dat ‘leven volgens de deugd’ een zelfwerkzaamheid van de gelovige is. Dat is het ook, maar ten dele, èn pas in de tweede plaats. Dat wordt al duidelijk uit de in het begrip ‘volmaaktheid’ naar voren komende dubbele laag (volkomenheid in Christus en verwerkelijkte volkomenheid), alsook vanuit de aan het begin van deze paragraaf genoemde verbondenheid tussen geloof en werken. De verworteling van het ‘leven volgens de deugd’ in het geloof en in de in Christus aanwezige volmaaktheid laten zien dat de zelfwerkzaamheid van de gelovige nauw verbonden is aan het verlossingswerk van Christus. Athanasius laat op verschillende plaatsen daar iets van zien. Zo schrijft hij bij Ps. 44,8 (‘gerechtigheid hebt U bemind en onrecht gehaat’):

Zo is de Eniggeborene dan mens geworden en voerde in Zijn persoon de natuur van de mensen daarheen, dat zij gerechtigheid gingen liefhebben en onrecht haten. Dat is de reden van de menswording. Daarom zegt hij: ‘Daarom heeft u God gezalfd’. Wat betekent ‘daarom’ anders, als dat ook zij, die aan U deelhebben, zich verheugen, omdat hen de barmhartigheid ten deel is gevallen, dat zij door U zover zijn gekomen om gerechtigheid lief te hebben en onrecht te haten.<sup>362</sup>

Hier wordt de omzetting van de menselijke natuur, zoals gestalte kriegend in het ‘leven volgens de deugd’, naar voren gebracht als vrucht van de gemeenschap met Christus die eerst, mensgeworden, de menselijke natuur heeft teruggebracht in de liefde tot de gerechtigheid, en daarna Zijn gelovigen aan deze vernieuwde natuur deel geeft in Zichzelf. De gelovige beoefent deze gemeenschap met Christus door het gebed. Athanasius schrijft dan ook dat je een leven naar Gods geboden alleen kunt hebben door hemelse hulp. En die ontvang je op het gebed.<sup>363</sup> Als de dichter in Ps. 85,2-3 verklaart dat hij heilig is, dan neemt Athanasius dat als uitspraak van een werkelijk heilig mens die het goede heeft gedaan. Maar voegt hij er dan aan toe: ‘Nadat hij verklaard heeft dat hij heilig is, wendt hij zich in zijn gebed weer tot nederigheid en verklaart dat hij alleen op God zijn hoop zet’. Athanasius voegt er aan toe: ‘De woorden leren ons dat hij die ‘iets van het goede’ (hier in de context van een leven in deugden) wil ontvangen, zonder ophouden in gebed moet zijn’.<sup>364</sup> En bij Ps. 118,65 geeft hij aan dat we niet anders worden overgezet van een leven in zonde naar een leven met God dan door een zekere goddelijke genade die de oorzaak is van zo’n leven.<sup>365</sup> Zo is dat leven volgens de deugd enerzijds een vrucht vanuit de genade in Christus, en wordt op het gebed gegeven. Aan de andere kant verwerkelijkt zij zich in de gedachten, woorden en daden van de gelovige zelf. Een leven volgens de deugd is een zekere samenwerking van de gelovige met Christus, waarbij Christus als Verlosser de eerste is, en de bron is, terwijl de gelovige biddend

<sup>362</sup> ‘Die aan U deelhebben’: τοὺς ἐν μεθέξει σου γενομένους. Ook wel omschreven als deelgenoot van Christus: μέτοχος Χριστοῦ (Ps. 118,63).

<sup>363</sup> Bij Ps. 118,5: ‘Omdat hij weet dat hij niet zonder hemelse hulp een bewaarder van de wet kan worden, bidt hij dit voor zichzelf, opdat hij het rechte zal doen’.

<sup>364</sup> PG 27, 376 A 2-4: Διδάσκει ἡμᾶς ὁ λόγος, ὡς τὸν βουλούμενόν τι παρὰ τοῦ Θεοῦ λαβεῖν ἀγαθόν, ἀδιάλειπτον δεῖ εἶναι ἐν προσευχαίς.

<sup>365</sup> PG 27, 492 B 7-8: εἰ μὴ θεία τις χάρις τούτων αὐτῶ αἰτία γέγονεν.

uit Hem het nieuwe leven gestalte geeft.<sup>366</sup> Christus heeft in Zichzelf het nieuwe leven gereed gemaakt, de christen heeft de roeping het uit Hem in eigen leven te verwerkelijken. In de *EP* krijgt deze tweeslag gestalte doordat Athanasius enerzijds zeer uitvoerig de *oikonomia* in Christus naar voren brengt, en aan de andere kant veelvuldig oproept tot het ijverig streven naar een leven volgens de deugd in God.

### 3.2 Deugden en demonen

Uit de vorige paragraaf is naar voren gekomen hoe een heilig leven bestaat uit geloof en deugden, waarbij het geloof voorop gaat, en het leven in deugden onlosmakelijk aan het geloof verbonden is. Dit moet niet zo gedacht worden dat eerst het geloof als het ware in iemand voltooid raakt en daarna het leven in deugden aangevangen kan worden. Nee, zodra het geloof gewekt is, behoort daaraan een leven van deugden verbonden te worden. En in dat nieuwe leven is het dan de roeping van de christen om zowel in het geloof, als in de deugden voortgang te maken en toe te nemen. Athanasius gebruikt hier voor wel het woord vooruitgang, toename (προκοπή).<sup>367</sup> Tussen Doop en binnenkomst in de hemel ligt de roeping tot èn beoefening van de vooruitgang in geloof en deugd.<sup>368</sup> Rondom het geloof betekent deze vooruitgang een dieper en rijker kennen en ingewijd worden in de hoogte en diepte van God en Zijn heilsplan. Athanasius verklaart bij Ps. 118,89 ('In eeuwigheid, Heere, verblijft Uw Woord in de hemel'):

Hij is in vooruitgang en houdt zich bezig met de zeer verheven leringen. Hij roept zich het eeuwige Woord van de Vader in gedachten en zegt bijna het 'In de beginnen was het Woord'. Ook roept Hij zich de inrichting van het Al in gedachten en noemt de gehele schepping de dienstmaagd van het Woord.<sup>369</sup>

Vanuit deze verklaring moeten we Athanasius' apologetische geschriften *Contra Gentes* en *De Incarnatione* rekenen tot 'de verheven leringen', omdat die twee ontvouwen wat Athanasius hier kort aanduidt. Naast deze vooruitgang in het geloof is er ook de vooruitgang in de deugden. Bij Ps. 117,19 ('Opent voor mij de poorten der gerechtigheid') geeft hij, zoals reeds opgemerkt, aan:

<sup>366</sup> Zie ook K. Anatolios, *Athanasius. The coherence of his thought*, Londen 1998, 173-177.

<sup>367</sup> Ps. 5,9; 5,11; 83,6; 117,19 (Vian); 118,12; 118,89. Een voorbeeld van hoe de monniken deze vooruitgang zagen bijvoorbeeld rondom het krijgen van zondige gedachten, is te vinden in de *Apophthegmata Patrum*. Aan een oudere monnik wordt gevraagd in hoeverre je zulke gedachten moet kunnen weerstaan, in dit geval de gedachte van overspel. Deze antwoordt (in de vertaling van G. Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*, 49): 'It is demanded from each according to his measure; someone who has reached a high measure, a high level of achievement in the monastic life, when he is tempted by a desire to take something forbidden, will not even allow the thought to remain but will cut it off and will therefore not be defiled. But even someone who has not reached this level need not be defiled: he will desire the object and even dwell upon his thought, but he will not take it'.

<sup>368</sup> Dit streven naar vooruitgang in geloof en deugd benoemt Athanasius ook wel samenvattend: 'vooruitgang overeenkomstig Gods wil' (τῆ κατὰ Θεόν προκοπή), zie Ps. 5, 9 (Vian); 11.

<sup>369</sup> PG 27, 496 C 11-D 2: 'Ἐν προκοπῇ γινόμενος, καὶ ὑψηλοτέρων ἄπτεται δογμάτων, τοῦ τε αἰδίου Λόγου τοῦ Πατρὸς μνημονεύων, καὶ μονουχὶ τό· Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, λέγων, καὶ τῆς διακοσμῆσεως τοῦ παντός, σαφῶς τε δούλην αὐτοῦ τὴν σύμπασαν κτίσιν ἀποκαλεῖ.



Met 'poorten der gerechtigheid' bedoelt hij de vooruitgang in de deugd, zoals rechtvaardigheid, inzicht, mannelijkheid, geestelijke overwinning.<sup>370</sup>

Athanasius geeft hier het beeld van elke deugd als een ommuurde stad, waarbij de 'vooruitgang' de poort vormt tot deze stad. Door te staan naar vooruitgang komt je in de stad van die betreffende deugd. Deze notie van de vooruitgang komt in Athanasius' andere geschriften ook naar voren. Zoals te verwachten valt zien we dat in de *Vita Antonii*,<sup>371</sup> maar ook meer doordacht in de *Orationes contra Arianos*. Dan gebruikt Athanasius de notie van de vooruitgang (προκοπή) om het verschil tussen Christus en mensen aan te duiden. Christus is niet door vooruitgang tot Zoon van God geworden, maar juist omgekeerd heeft Hij als Zoon van God door Zijn menswording de menselijke natuur tot vooruitgang gebracht.<sup>372</sup> Hoe anders met de mensen. Zij kunnen streven naar deugd en daarin toenemen. Athanasius noemt dan verschillende figuren uit het O.T. en laat zien hoe zij de mogelijkheid hadden tot groei: zij zagen altijd een volgende trap voor zich.<sup>373</sup> In deze lijn tekent Athanasius in de *EP* het christenleven als een leven van verlangen en streven naar vooruitgang in geloof en deugden. Dit is verre van gemakkelijk, want Athanasius spreekt over 'zware arbeid' (πόνος), 'inspanning' (κόπος), 'strijd' (ἄγών), en het daarbij ondergaan van 'verdrukking' (θλίψις).<sup>374</sup> Om in geloof en deugden te blijven en verdiept te raken, om een leven te verkrijgen dat innerlijk en uiterlijk gevormd is naar de kennis van God en de rechtvaardigheid, dat vergt zeer, zeer veel van de mens. Athanasius schrijft dat een christen middels een leven van inspanning en inzet het eeuwige leven zal verkrijgen (Ps. 48,9).<sup>375</sup> En iets verderop (Ps. 48,11) tekent hij aan dat alleen diegene het eeuwige leven bereikt, die in dit tegenwoordige leven 'zichzelf heeft opgebruikt'.<sup>376</sup> Athanasius lijkt in deze Psalm te bedoelen dat een christen zijn energie en krachten moet geven om zich in te spannen voor vooruitgang in deugd en geloof, en dat hij daarmee in het oog van de wereld zichzelf 'verspilt'. Hij verwijst bij hetzelfde vers ook naar Paulus die schrijft over de wijsheid der wijzen die door God teniet wordt gedaan. Alles wat rijk en waardevol is in de wereld is niet in staat om je in het eeuwige leven te brengen, maar datgene wat verspilling lijkt voor de wereld (inspanning en inzet tot vooruitgang in geloof en deugd), brengt juist in het eeuwige leven. Om de 'sfeer' waarin Athanasius deze 'vooruitgang' plaats ziet vinden, vermelden we hier ook zijn beschrijving van Antonius op dit punt in *De Vita Ant.* 7. Antonius keek nooit terug op hoeveel en hoelang hij al bezig was om voortgang (προκοπήν) te maken op de christelijke weg, maar alsof hij altijd aan het begin van de ascese was (ἀρχὴν ἀσκήσεως) spande hij zich om te komen tot voortgang (εἰς προκοπήν) in de weg van de deugd (τὴν τῆς ἀρετῆς ὁδόν) en de afzondering van de wereld ten dienste daarvan (τὴν δι' αὐτὴν ἀναχώρησιν).<sup>377</sup> De

<sup>370</sup> Vian, *Testi inediti*, fragm. 69: Πύλας δικαιοσύνης τὰς κατ' ἀρετὴν νοήσεις προκοπὰς, οἷον δικαιοσύνην, φρόνησιν, ἀνδρείαν, νίκην πνευματικὴν.

<sup>371</sup> *Vit. Ant.* 7, 23, 51 en 66.

<sup>372</sup> *Or. c. Ar.* 1.38, 40, 43.

<sup>373</sup> *Or. c. Ar.* III.52.

<sup>374</sup> Ps. 5,13; 6, *hyp.*; 24,18; 33,16; 48,9; 72,13; 91, *hyp.*; 95,7; 114, *hyp.*; 117,5; 118, *hyp.*; 118,105.

<sup>375</sup> PG 27, 225 B 7: τὸ ἐγκοπον καὶ ἐπίπονον βίον.

<sup>376</sup> PG 27, 225 C 8: Μόνος δὲ ἐκεῖνος τεύξεται τῆς αἰωνίου ζωῆς ὁ ἐν τῷ παρόντι βίῳ κατατήξας.

<sup>377</sup> PG 26, 853 A 13-B 3.

voortgang diende niet zozeer om terugkijkend te bedenken hoe ver je al was, maar vooruitkijkend welke weg voor je lag.

Waarom is een dergelijk leven van vooruitgang in geloof en deugd een zware arbeid en inspanning? De oorzaak daarvan moet vooral worden gezocht in de tegenwerking die de gelovige ondervindt op deze weg. Tegenwerking die afkomstig is van de overal aanwezig demonen. Dit aspect van de hindernis die de demonen opherpen bij iemand die in de deugd voortgang wil maken komt ook duidelijk naar voren in de *Vita Antonii*: 'Als de demonen alle christenen, en de monniken in het bijzonder, bezig zien om vooruitgang te maken, proberen ze eerst een aanval door verzoeking en plaatsen ze hindernissen om onze weg te blokkeren door zondige gedachten'.<sup>378</sup> Daarnaast speelt ook wel de zwakke natuur van de mens een rol, alsook de verstrooiingen in de wereld, maar de demonen krijgen in de *EP* wel de meeste aandacht. Zoveel aandacht, dat de *EP* in haar zware accent op de demonen zich nauw aansluit bij de *Vita Antonii*.<sup>379</sup> We vinden geen uitleg over hun oorsprong en gestalte. Athanasius benoemt ze als 'geestelijke vijanden',<sup>380</sup> 'tegenwerkende en kwade machten',<sup>381</sup> 'onzichtbare machten',<sup>382</sup> 'onreine demonen'.<sup>383</sup> Ook geeft hij aan dat de duivel het hoofd is, en dat de demonen aan hem verbonden zijn.<sup>384</sup> De eerste keer dat Athanasius de demonen ter sprake brengt, is het ook gelijk in hun grootste kader. Bij Ps. 3 verklaart hij dat de mensheid gezondigd heeft en daarom aan de demonen is overgeleverd. De zondeval is de toegangspoort geweest voor de demonen waardoor ze invloed en macht hebben verkregen over de mensheid in haar geheel. Tegelijk is de duivel ook de aanleiding tot de zonde. Athanasius noemt hem zelfs 'de uitvinder van de zonde'.<sup>385</sup> Zo zijn duivel en demonen tot heersers van de wereld geworden.<sup>386</sup> Na de zondeval treedt er een splitsing op tussen Israël en de volkeren. De volkeren komen onder het bedrog van de demonen zover dat ze afgoden gaan vereren en net als de dieren aardsgericht gaan leven.

Bij Ps. 17,8 merkt Athanasius op dat de demonen de bewoners van de aarde misleidden middels het bijgeloof van het vereren van veel goden (διὰ τῆς πολυθεοῦ δεισιδαιμονίας). Daarom kan hij ook zeggen dat 'de zogenaamde goden der heidenen geen goden zijn, maar demonen' (Ps. 95,4; 64,2). Bij Ps. 9,21 ziet hij het werk van de demonen onder de heidenen meer in het brengen tot een aards-gerichte levenswijze: Τῆ ὑπερβολῇ τῆς τῶν δαιμονίων ἀπάτης εἰς κτηνῶν ἦσαν μετενεχθέντες τρόπον.

<sup>378</sup> *Vita Ant.* 23. Zie daarbij vooral *Vita Ant.* 7. Voor een algemeen overzicht van de demonen en hun werk in de kringen van de monniken zie H. Lietzmann, *Geschichte der alten kirche* IV, 138-146.

<sup>379</sup> J. Daniélou, 'Les démons de l'air dans la Vie d'Antoine', in: B. Steidle, *Antonius magnus eremita*, Rome 1956, 136-147; *Vie d'Antoine*, G.J.M. Bartelink (ed.), SC 400, 1994, 54-55. Voor de Origenistische achtergrond van Antonius in dezen, zie P. Bright, 'The Combat of the Demons in Anthony and Origen', in W.A. Bienert en U. Kühneweg (ed.), *Origeniana Septima*, Leuven 1999, 339-343.

<sup>380</sup> Zie bijv. Ps. 9, 6: Τοῦς νοητοῦς ἐχθροῦς.

<sup>381</sup> Zie bijv. Ps. 11,8: αἱ ἀντικείμενα καὶ πονηρὰ δυνάμεις.

<sup>382</sup> Zie bijv. Ps. 34, *hyp.*: ὑπὸ τῶν ἀφανῶν δυνάμεων, en Ps.55,3: παρὰ τῶν ἀοράτων δαιμόνων.

<sup>383</sup> Zie bijv. Ps. 145,7a: τῶν ἀκαθάρτων δαιμόνων.

<sup>384</sup> Ps. 56,2. Bij Ps. 9,7 geeft Athanasius aan dat de duivel krachtig is juist vanwege de talrijke demonen.

<sup>385</sup> Ps. 108,6. Bij Ps. 57,5 verklaart Athanasius dat de duivel als de slang in het paradijs door vriendschappelijke huichelachtige woorden de dood in de wereld bracht.

<sup>386</sup> Ps. 65,2.

Israël was door haar leven met God vrij gemaakt van de demonen. Maar in tijden dat Israël tot afgoderij verviel, raakte zij evenzeer als de heidenen onder de macht van de demonen.<sup>387</sup> Ja, ook in zondige figuren die in Israël leefden was de duivel aan het werk: in Doëg,<sup>388</sup> en in Saul.<sup>389</sup> Rondom de verschijning van Christus brengt Athanasius de demonen nauwelijks ter sprake in hun strijd tegen Jezus tijdens Zijn leven,<sup>390</sup> ook niet rondom de kruisiging, maar veelvuldig en in verband met de opstanding als moment waarop Christus de demonen heeft verslagen en aan Zich onderworpen. Athanasius gebruikt zeer sterke uitdrukkingen om hun nederlaag aan te duiden: Hij heeft ze geslagen, verbrijzeld, vertrappt, neergeworpen.<sup>391</sup> Athanasius wil duidelijk de nadruk leggen op de volledige nederlaag van de duivel en de demonen tegenover Christus, waardoor ze in het moment van de opstanding uit hun heerschappij zijn geworpen.<sup>392</sup> Vanuit deze overwinning heeft Christus de apostelen de wereld in gezonden met het *kerygma*, en dat *kerygma* als woord van de overwinnaar Christus heeft grote onrust onder demonen veroorzaakt.<sup>393</sup> De stem van de apostelen heeft bijna de dood van de demonen veroorzaakt.<sup>394</sup> Athanasius verwijst ook naar de belofte van Christus aan de apostelen dat zij ‘op slangen en schorpioenen zouden treden (Luk. 10,19)’,<sup>395</sup> Christus heeft aan de apostelen de schare van demonen onder de voeten gelegd, wat blijkt uit het feit dat de volkeren op de prediking van de apostelen los kwamen van de afgodendienst. Via het *kerygma* wordt de macht van de demonen over de volkeren gebroken. Het Evangelie zuivert het geestelijk klimaat, zich uitend in het loslaten van de afgoderij, en het gaan dienen van God. Terwijl dus de mensheid de heerschappij van God verliet en zo onder het gezag van de duivel kwam, is Christus verschenen om de mens uit de macht van de boze terug te voeren onder Zijn scepter.<sup>396</sup> Omgekeerd is nu Israël onder de macht van de demonen gekomen. Athanasius ziet dus geen ‘neutraal’ tussengebied: het is of God, of de demonen die over een mens en over een volk heersen. Door haar afwijzing van God heeft Israël zich prijsgegeven aan de demonen. Bij Ps. 79,13 (‘Allen die over de weg langs komen, plukken hem’) geeft Athanasius als verklaring: dat de zielen der Israëlieten als ‘weide van de demonen’ zijn ingenomen (νέμονται) door de demonen en zijn beroofd van hun geestelijk vruchtbaarheid (τῆς νοητῆς εὐκαρπίας). Athanasius brengt hier het beeld naar voren van demonen die het volk telkens geestelijk kaal grazen. Hij ziet de Joden en de duivel ook al samenwerken in hun willen ombrengen van Jezus (Ps. 88,23). Athanasius stelt dat de Joden vervolgens ‘aan de

<sup>387</sup> Ps. 77,58. Athanasius wijst dat erop dat Israël, als ze offerde aan een afgod, haar offer bracht aan een van de demonen.

<sup>388</sup> Ps. 51,3: τὸν ἐνεργήσαντα ἐν αὐτῷ διάβολον.

<sup>389</sup> Ps. 55,3: ἐνηχοῦμενος παρὰ τῶν ἀοράτων δαιμόνων.

<sup>390</sup> De weinig keren dat hij dat doet is het om de vrees van de demonen voor Jezus' verschijning aan te duiden (Ps. 64,8).

<sup>391</sup> Ps. 3,9 (πατάξαι); 19, 8 (συνέτριψε); 23, 10 (καταπατήσας); 67, hyp. (καθαίρεσιν).

<sup>392</sup> Ps. 67,2: τῆς τυραννίδος ἐξηλάθησαν. Zie ook Ps. 71,12 en 18 waar sprake is van het ‘ten onder brengen van de macht van satan’ (καταργῆσαι τὴν δυναστείαν τοῦ Σατανᾶ) en het ‘bevrijden van de heerschappij der demonen’ (ἐξελέσθαι τῆς τῶν δαιμόνων τυραννίδος).

<sup>393</sup> Ps. 45,2. Athanasius tekent hierbij aan dat de demonen deze oorlog tegen de gelovigen voeren omdat ze zelf in de afgrond (εἰς τὴν ἄβυσσον) geworpen zullen worden.

<sup>394</sup> Ps. 67,24.

<sup>395</sup> Ps. 46,3.

<sup>396</sup> Ps. 92,1. Athanasius gebruikt βασιλεία voor het koningschap van God, τυραννίς voor het gezag van de duivel, σκῆπτρον voor het regeren van Christus. In Ps. 71,12 en 80,2 spreekt hij over de onderdrukking door de satan (καταδυναστεία τοῦ Σανατά).

verachting van mensen en demonen ten prooi zijn gevallen' door hun verwerping van degene die hen kwam verlossen. De demonen trachten een mens in de zonde te brengen. Vervolgens verachten ze degene die zich door hun verzoeking laat meeslepen. Vanuit deze verachting van de demonen voor Israël hebben zij Israël verstrooid over de wereld (na 70 n.Chr.).<sup>397</sup> Als iemand dan ook de afgoden afzweert en de levende God gaat dienen, dan raakt hij vrij van het gezag van de demonen, maar niet van de aanvallen van de demonen. Integendeel. De boze geesten zijn er op uit om juist iemand die vooruitgang in God maken wil aan te vallen.<sup>398</sup> Ze loeren op diens ziel<sup>399</sup>, proberend die mens de zaligheid te ontroven.<sup>400</sup> Hun weg daartoe is om die persoon tot een zonde te verleiden.<sup>401</sup> Een demon is een vijand van het goede en probeert je met de strik van de zonde te binden.<sup>402</sup> Hij wil de gelovige middels een zonde laten struikelen op de renbaan van de deugd.<sup>403</sup> En je loopt veel risico omdat de demonen je in groten getal omringen.<sup>404</sup> Want als je zondigt, wordt de boze verhoogd, als je niet zondigt, wordt hij vernederd. De boze verzoekt via gedachten,<sup>405</sup> en heeft daarbij een aanknopingspunt in de natuur van de mens, die tot zonde geneigd is, maar ook van natuur zwak is.<sup>406</sup> Tegelijk kan hij ook gebruik maken van mensen die hij tot vreemde leringen en ketterij aanzet, of ook tot haat die vervolging van de christenen teweeg brengt.<sup>407</sup> Zo ontstaat er een zekere samenwerking tussen de demonen als geestelijke vijanden aan de ene kant en de kettters en vervolgers als uiterlijke vijanden aan de andere kant.<sup>408</sup> Deze vervolgers kunnen ook bestaan uit overheden. Bij Ps. 47,5 brengt Athanasius naar voren de samenwerking tussen onzichtbare demonen en zichtbare koningen die vanwege de prediking de apostelen achtervolgen. Als Athanasius dit schrijft zijn de vervolgingen nog maar enkele decennia voorbij. In Ps. 47,12 meldt hij dat God de door de demonen opgehitste strijd tegen de Kerk heeft stilgelegd. Daarin ligt wel een verwijzing naar het aanbreken van de nieuwe tijd onder Constantijn.

Hoe kunnen de demonen bestreden worden? De *EP* zet duidelijk de overwinning van Christus op de demonen centraal. De demonen zijn aan Hem onderworpen. En dat niet voor Hemzelf, maar 'terwille van ons'. Daarom zal 'een mens Gods' geheel op Christus vertrouwen. Die zal er zorg voor dragen dat degene die op Zijn heil vertrouwt niet in een strik van de boze vast komt te zitten.<sup>409</sup> Het is dan ook door Christus dat de gelovigen de overwinning over de demonen behalen.<sup>410</sup> Door deze

<sup>397</sup> Zie bij Ps. 146,2 (Vian, *Testi inediti*, fragm. 127).

<sup>398</sup> Ps. 67,31.

<sup>399</sup> Ps. 7,2 (ἐφεδρεύοντος τῆ ἡμετέρας ψυχῆ).

<sup>400</sup> Ps. 11,8 (ἐπιβουλεύοντες τῆ ἡμῶν σωτηρίᾳ). Vanwege dit oogmerk noemt Athanasius de strijd van de demonen 'een strijd die niet sterfelijk is' (Ps. 17,5: οὐδενος πολέμου θνητοῦ).

<sup>401</sup> Ps. 30,5 (Ἐφεδρεύσαντες γὰρ αὐτοῦ τὴν ψυχὴν. συνελάβοντο αὐτόν. Ἐν τίνι; ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ).

<sup>402</sup> Ps. 101,21.

<sup>403</sup> Ps. 85,14.

<sup>404</sup> Ps. 30,14; 68,5 (Πολλοὶ οἱ τῆς ἀνθρωπείας φύσεως ἐπιβουλοὶ δαίμονες).

<sup>405</sup> Ps. 143,7.

<sup>406</sup> Ps. 61,4: νενευκίᾳ τῷ τοῦ ἀθρώπου φύσει ἐπὶ τὰ πονηρὰ ἐν διὰ τὴν φυσικὴν ἀσθένειαν.

<sup>407</sup> Ps. 118,107-115. Hier zet Athanasius naast elkaar de demonen, de wijzen der wereld, de leiders van de kettters, en de slechte gedachten.

<sup>408</sup> Ps. 58,2.

<sup>409</sup> Ps. 90,2-4.

<sup>410</sup> Ps. 90, *hyp.*: τὸ πρόσωπον εἰσάγει τῶν διὰ Χριστοῦ τελειουμένων, καὶ νικόντων δι' αὐτοῦ τοὺς νοητοὺς ἐχθρούς.

macht van God over de demonen klinken er bij de gelovigen lofzangen.<sup>411</sup> Als de Psalmist zingt ‘Met mijn God spring ik over een muur’, dan is die muur de duivel.<sup>412</sup> Iemand die op Christus gericht is, kan het gebeuren dat hij zelf helemaal niet meer de demonen bemerkt die hem omgeven.<sup>413</sup> Verder brengt Athanasius als wapen van de gelovige het gebed naar voren,<sup>414</sup> en ook het denken en zich wijden aan God.<sup>415</sup> In de strijd tegen de menigte demonen zijn echter ook de vele soorten deugden van groot belang.<sup>416</sup> Tot deze deugden behoort o.a. het bewaren van Gods wet. Want demonen krijgen wel invloed waar een mens zondigt, maar ze worden gehinderd waar het goede en rechtvaardige is. Na het zondigen dreigt echter nog een groter gevaar. Want vanwege die zonde verlaten de engelen je<sup>417</sup>, en dringen de demonen des ter sterker op je aan, om tot een algehele instorting te brengen.<sup>418</sup> Hiermee wordt door Athanasius wel een volledige geloofsafval bedoeld. Dit na een zonde sterkere aandringen van de demonen is tevens een straf van God, want Hij staat de demonen toe vanwege de zonde zo aan te vallen.<sup>419</sup> Zodra er echter vergeving is, raken de demonen hun macht weer kwijt, want daar wordt de zonde door de genade weggenomen.<sup>420</sup> De demonen zijn hun macht tegenover de gelovige kwijt op het moment dat deze zijn plaats in het hemelse Sion betreedt.<sup>421</sup> Bij dit alles brengt Athanasius nog het punt in dat de aanvallen van de demonen op de mens onrechtmatig zijn. Bij Ps. 34,22 ziet Athanasius de persoon van Christus ingevoerd worden, die bidt voor ons ‘vanwege het ons door de demonen toegebrachte onrecht’. De reden is wel dat de demonen van de kant van de mens geen onrecht te doorstaan hebben gekregen, terwijl zij de mens zoeken te doden.<sup>422</sup> Dit aspect van de rechtvaardigheid keert terug bij het laatste gericht: dan krijgen de demonen te doorlijden, wat ze zelf de heiligen hebben aangedaan (Ps. 36,14: ‘Laat het zwaard indringen in hun eigen hart’)<sup>423</sup> en moeten ze voor altijd met schande overladen wonen in de afgrond.<sup>424</sup> De demonen kunnen ook niet in het eeuwige leven komen, omdat ze geen kennis van God in zich hebben.<sup>425</sup> Zo verschaft Christus recht aan de gelovigen, en ook aan de demonen.<sup>426</sup>

---

<sup>411</sup> Ps. 117,15.

<sup>412</sup> Ps. 17,30; 90,13.

<sup>413</sup> Ps. 100,4.

<sup>414</sup> Ps. 67,31; 69,1. Bij Ps. 118,84 bidt hij God om het wegsturen van de satan, opdat hij zich aan God kan onderwerpen en het Woord in zich kan toelaten.

<sup>415</sup> Ps. 118,10. In de *Apophthegmata Patrum* wordt de monniken ook aangeraden om in verzoeken op God te letten: ‘Vast lang, strijdt, bepeins het Evangelie en de andere gedeelten van de Schrift, en als een gedachte in je komt, kijk dan nooit naar omlaag, maar omhoog, en onmiddellijk zal de Heere je helpen’ (G. Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*, 43).

<sup>416</sup> Ps. 90,7; 143,1 (Vian, *Testi inediti*, fragm.100).

<sup>417</sup> Ps. 37,12, 13 en 20.

<sup>418</sup> Ps. 17,18.

<sup>419</sup> Ps. 38,11.

<sup>420</sup> Ps. 62,12.

<sup>421</sup> Ps. 75,4.

<sup>422</sup> Ps. 68,5; 93,21. Zie ook bij Ps. 92,2 waar Athanasius verklaart dat Christus de demonen oordelen zal die ons onrecht hebben toegebracht.

<sup>423</sup> Zie dezelfde gedachte bij Ps. 56,7.

<sup>424</sup> Ps. 70,24; 91,12; 109,6.

<sup>425</sup> Ps. 113,25.

<sup>426</sup> Ps. 100,1.

Door de talrijke verwijzingen naar de demonen kunnen we ons een goed beeld vormen van Athanasius' kijk op de werkelijkheid van de wereld. Hij ziet hemel en aarde als werkstuk van God, vol harmonie en schoonheid. Maar tegelijk ziet hij deze wereld omgeven en belaagd door talloze geestelijke wezens die de allerslechtste bedoelingen met de mens hebben. Zeker, er zijn ook goede geestelijke wezens, de engelen. Maar die komen maar beperkt ter sprake.<sup>427</sup> Het accent ligt op de overvloed aan kwaadwillende demonen, die voor alles de mensheid en Christus van elkaar los willen weken. Dat doen ze door de mensen die Christus niet kennen te misleiden door afgoderij en aardsgezindheid, dat doen ze door te proberen de christenen van alle kanten tot zonde te brengen en hun 'leven in deugden' te verstoren. Tegelijk beïnvloeden ze mensen tot dwalingen, opdat door ketterij de eer van Christus teloor zal gaan, en ook porren ze overheden aan om de christenen te vervolgen. Ze richten zich op de ziel en het gedachtenleven. Een mens is van zichzelf te zwak om over deze demonen de overhand te kunnen krijgen. Het is alleen Christus die boven hen staat en die ze volstrekt en definitief aan Zich heeft overwonnen. Door zich biddend en vol vertrouwen op hem te verlaten, alsook door een leven in deugden, moet de boze wijken. Hoewel een dergelijke blik op de werkelijkheid een vervolg is op een uitbouw van het onderricht van Paulus,<sup>428</sup> waarbij parallelle gedachten te vinden zijn bij de Rabbijnen en Grieken,<sup>429</sup> is het in de vorm waarin Athanasius het naar voren brengt, afkomstig van Origenes.<sup>430</sup> Deze blik op de werkelijkheid is een wezenlijk onderdeel van zijn theologie.<sup>431</sup>

Uit het voorgaande is duidelijk hoe het werk van de demonen nauw verbonden is aan de zonde. Aan de ene kant trachten ze voortdurend de christen tot zonde aan te zetten, aan de andere kant trachten ze hem na een gedane zonde tot een algehele afval van God te brengen. Juist met het oog op dat dubbele werk van de demonen is de vraag hoe een christen na een gedane zonde weer op het goede spoor kan komen, zodat de demonen geen uiteindelijke overwinning behalen. Als antwoord daarop verschijnt de beoefening van de boetvaardigheid (μετάνοια).<sup>432</sup> De *EP* geeft dan

<sup>427</sup> Ps. 90,10: 'het geloof leert dat een engel tot hulp wordt gezonden aan hen die geloven'.

<sup>428</sup> Efeze 6.

<sup>429</sup> J. Daniélou, 'Les démons de l'air dans la Vie d'Antoine', in: B. Steidle (ed.), *Antonius magnus eremita*, Rome 1956, 136-137. De leer van de demonen is niet te vinden in O.T., ook niet in de voorchristelijke joodse apokalyptiek, maar alleen in het rabbijnse Jodendom. Bij de Grieken is het vooral bij Plutarchus en Porphyrius.

<sup>430</sup> Daniélou, *ibid.*, 139-140; L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Parijs 1960, 353-356; P. Bright, 'The combat of the demons in Anthony and Origin', in: W.A. Bienert en U. Kühnweg (ed.), *Origeniana Septima*, Leuven 1999, 339-343.

<sup>431</sup> H. Lietzmann, *Kirchengeschichte* IV, 128-129, laat zien hoe in de werkzaamheid van de demonen een venster opengaait op een wezenlijk deel van Athanasius' vroomheid. Tegelijk geeft hij aan daar niet zo blij mee te zijn: 'Erst dieses Mönchsbuch (= Vita Antonii) eröffnet uns den Einblick in die geheimsten Winkel athanasianischen Frömmigkeit, und wir erkennen mit Staunen, wie in der Seele dieses zur Führerschicht gehörenden spätantiken Menschen die tiefe christliche Einsicht seiner theologischen Schriften auf den derben Vorstellungen einer mit tausend Teufeln und Gespenstern sich herumschlagenden Naturreligion aufbaut und das Ganze von den Kulturkräften abgeklungener griechischer Philosophie gestaltet wird'. Hier spreekt in de kerkhistoricus duidelijk de geest van rationalisme en Verlichting.

<sup>432</sup> Zie over de boetvaardigheid in de Bijbel en de Vroege kerk *Dictionnaire de Spiritualité* XII, Parijs 1984, 943-966.

ook een niet geringe plaats aan de boete.<sup>433</sup> Wat houdt zij in? Athanasius brengt de volgende elementen naar voren: schuldbelijdenis van de gedane zonde, zich de zonde in herinnering roepen tot innerlijke smart, het afstotende en afschuwelijke van de zonde overdenken, wenen over de gedane zonde, het bidden om de barmhartigheid Gods.<sup>434</sup> Deze boetvaardigheid is dus een oefening voor een bepaalde tijd waarin het erge van de zonde wordt overdacht, en zo de eigen ziel tot afkeer van en tot smart over de zonde wordt gebracht, en tegelijk aan God wordt gesmeekt weer te mogen terugkeren in het leven met Hem. Zo'n periode van boete is zeer zwaar en vergt veel van de vermogens van een mens. Athanasius spreekt over 'de krachten van de ziel die onrustig en verward zijn', 'bovenmatig berouw', 'dag en nacht wenen', 'zichzelf afmatten', en 'lange tijd ongelukkig zijn'.<sup>435</sup> Deze periode kan korter of langer zijn, al brengt Athanasius vooral de langdurigheid van de boete enkele keren naar voren.<sup>436</sup> Hij schildert de angst van de zondaar of hij zijn periode van boete wel kan afsluiten voor hij sterft, want hij wil in vrede voor God verschijnen. Zo schrijft Athanasius bij Ps. 6,6:

Omdat ik een lange periode van boete heb, zegt hij, zo vrees ik, dat de dood, waarin er geen belijdenis is, uw barmhartigheid voor zou zijn. Daarom bid ik, dat U snel uw barmhartigheid bewijst.<sup>437</sup>

De tijd van de boete is dus gekenmerkt door onzekerheid. Er is wel het gebed om Gods erbarmen, er is geen zekerheid van Gods erbarmen. Athanasius noemt dat het kwellende van deze periode: de vrees om in de zonde te sterven.<sup>438</sup> Waarbij je geen vastigheid hebt van het mogen ingaan in de hemel. Aan de andere kant is de boete weer hoopvol vergeleken met de zondaren die de boete afwijzen, want wie zonder boete met zijn zonden het dodenrijk ingaat, heeft geen Heiland en wordt niet zalig.<sup>439</sup> Maar als de periode van boete tijdens je aardse leven kan worden afgesloten, en het Avondmaal weer toegankelijk is, dan kan de christen zonder vrees het dodenrijk ingaan.<sup>440</sup> Bij deze Psalmen vol boetvaardigheid noemt Athanasius meestal geen concrete zonden (alleen bij Ps.50: het overspel en de moord door David), en nergens noemt hij daarbij passende boeteperioden. Nu weten we o.a. van een jongere tijdgenoot van Athanasius hoe deze boeteperioden zeer lang konden zijn. Basilius de

<sup>433</sup> Niet alle boetepsalmen (6, 31, 37, 50, 101, 129, 142) verklaart Athanasius als zodanig. Ps. 101, 129, en 142 niet. Daarentegen betreft hij een heel aantal andere psalmen wel op de boetvaardigheid: Ps. 3, 7, 12, 17, 30, 38, en 61. Hieruit blijkt al welke grote plaats de boetvaardigheid in de *EP* inneemt.

<sup>434</sup> Zie bijv. Ps. 17,18 (ἐξομολόγησις); 38,3 (μνήνη τῆς ἁμαρτίας); 37,6 (μυσαρά και δυσώδης); 30,12 (κλαίω); 12,6 (ἔλεος).

<sup>435</sup> Ps. 29,6; 30,10; 30,12; 30,23; 31,*hyp.*; 37,*hyp.* Vergelijk Origenes die als onderdelen van de boetvaardigheid naar voren brengt: 1.het terugkeren naar een levend geloof, want zonde is allereerst afval van God; 2.vrees hebben voor het gericht van God; 3.schaamte en berouw voelen; 4.afhankelijk van de gedane zonde een poosje smart hebben over het verkeerde; 5.echtheid van berouw bewijzen door werken, zoals gebed, schriftlezen, aalmoezen, belijden. Zie G. Teichtweier, *Die Sündenlehre des Origenes*, 299-303.

<sup>436</sup> Ps. 6,*hyp.*; 6,4; 7,6; 12,1.

<sup>437</sup> PG 27, 77 A8-11: Ἐπειδὴ μακρὸς μοι γέγονε, φησίν, ὁ τῆς μετανοίας καιρὸς, δέδοικα μὴ φθάσῃ τὸν παρὰ σοῦ ἔλεον ὁ θάνατος, ἐν ᾧ τὰ τῆς ἐξομολογήσεως οὐκ ἔστι. Τοῦτου χάριν ἐπιταχῦναι τὸν ἔλεον αἰτῶ.

<sup>438</sup> PG 27, 96 D 4-6: Ἀνιώμαι γὰρ, φησί, βουλευόμενος κατὰ ψυχὴν μήπως ἄρα ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ἀποθανοῦμαι, καὶ τοῦτό ἐστιν ὁ μάλιστα ὀδύνας μου τῆ ψυχῆ παρασκευάζει.

<sup>439</sup> Ps. 49,22.

<sup>440</sup> Ps. 38,14.

Grote geeft in zijn drie *Epistula Canonica* verschillende voorbeelden. Bij abortus een periode van 10 jaar boete; bij onopzettelijke moord elf jaar;<sup>441</sup> een maagd die haar gelofte breekt één jaar; een overspelige man moet vier jaar boete oefenen, onverdeeld in één jaar wenen bij de kerkdeur, dan toelating tot de preek, dan na nog één jaar toelating tot de boetedoening, het volgende jaar toestemming om bij het volk te staan in de kerk, daarna toelating tot het Avondmaal;<sup>442</sup> een opzettelijke moordenaar heeft 20 jaar, waarvan vier jaar wenen staan bij de kerkdeur, dan vijf jaar hoorder, dan 7 jaar tussen hen die knielen, vervolgens vier jaar tussen het volk, en daarna het Avondmaal; bij echtbreuk geldt 15 jaar, waarvan vier jaar wenen bij de kerkdeur, vijf jaar hoorder, vier jaar knielen, 2 jaar staan tussen het volk, en dan het Avondmaal; een dief die uit zichzelf schuld beled is slechts voor één jaar uitgesloten van het Avondmaal, een dief die pas bekende na beschuldiging voor twee jaar; bij incest met een zus geldt dezelfde periode van boete als bij een moordenaar; bij verloochening van Christus geldt een levenslange boete, waarbij de betreffende persoon weer het sacrament waardig zal zijn in het uur van zijn dood, door geloof in de genade van God.<sup>443</sup> Vanuit deze brieven van Basilius treedt ons de sfeer tegemoet waarbinnen we ook de aanwijzingen tot boete in de *EP* moeten plaatsen.<sup>444</sup> Al moeten we ons realiseren dat de oproep tot boete niet opgaat in de door de kerk voorgeschreven wijze en tijdsduur, maar dat in de *EP* met de boetvaardigheid ook bedoeld kan worden op persoonlijke, innerlijke houding en omgang met in eigen leven ontdekte zonden.<sup>445</sup> Overigens kunnen we tussen Basilius en Athanasius nog dit verschil opmerken dat bij Basilius het wenen, het schuld belijden, en het om barmhartigheid smeken over verschillende periodes verdeeld is, terwijl deze aspecten bij Athanasius meer als met elkaar verbonden naar voren komen. Bij Athanasius is het meer één periode waarin voortdurend naast elkaar wenen, belijden, om barmhartigheid smeken kunnen voorkomen.

In het Psalter zijn verschillende Psalmen die speciaal dienen tot de beoefening van deze boetvaardigheid. Athanasius noemt zulke Psalmen een voorbeeld voor wanneer wij zelf in zonde zijn gevallen, opdat we weten hoe we dan tot God moeten gaan.<sup>446</sup> In de periode van boetvaardigheid kan de christen deze Psalm biddend gebruiken om op de rechte wijze berouw te hebben. Zo'n (door de Kerk opgelegde) periode van boete verbindt Athanasius met wat in de Psalmen 'de tuchtigingen van God' wordt genoemd. De boete is dus als een tuchtiging van God. Hij kastijdt Zijn kind.<sup>447</sup> De vrucht van (de periode van) het berouw is de goddelijke vergeving, want

<sup>441</sup> Basilius de Grote, Epistula 188, *NPNF*, 225-226 (PG 32, 654 B 2-684 B 9).

<sup>442</sup> Basilius de Grote, Epistula 199, *NPNF*, 237-238 (PG 32, 716 C 1-732 C 9).

<sup>443</sup> Basilius de Grote, Epistula 217, *NPNF*, 256-257 (PG 32, 793 A 7-809 A 8).

<sup>444</sup> Zie over de boetvaardigheid in de Vroege kerk H. Karpp, *Die Busse*, Zürich 1969, IX-XXXI. Vanuit minstens een halve eeuw eerder dan de *EP* is er vanuit het kerkelijk leven in Syrië de *Didascalia apostolorum*, waarvan hoofdstuk VI en VII uitvoerig over de boete spreken. Zeker ook wat betreft mildheid, in de zin dat er ook voor grote zonden boete mogelijk is, ademen beiden dezelfde geest, R.H. Connolly (ed.), Oxford 1929 (liv-lvi, 40-77). Voor de boete bij Origenes, zie G. Teichtweier, *Die sündenlehre des Origenes*, Regensburg 1958, en H.J. Voigt, *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Wenen 1974, 118-192. Origenes ziet, ook na de doop, voor iedere zonde vergeving mogelijk, op voorwaarde van boete, zie Teichtweier, 287-291.

<sup>445</sup> G. Teichtweier, *Die sündenlehre des Origenes*, 1958, 295-6.

<sup>446</sup> PG 27, 96, C 7-9: Δι'οὐ ἐλάβομεν ὑπογραμμὸν, πῶς δεῖ ἡμᾶς ἐν ἁμαρτίας γεγομένους προσέ-  
ναι Θεῷ.

<sup>447</sup> Ps. 38,10.



ieder die de toevlucht neemt tot Christus krijgt vergeving der zonden.<sup>448</sup> Daarnaast is een vrucht de vernieuwing van de ziel. In het berouw wordt de mens vrijgemaakt van de zonde, en dat brengt de ziel weer terug in de situatie van de deugd<sup>449</sup> die zij had voor dat ze in de zonde viel. Dat de ziel uit die situatie van deugd kon geraken ligt enerzijds aan de demonen met hun verzoeken, maar ook aan een gebrek in de ziel van de zondaar. Athanasius beschrijft deze innerlijke oorzaak als: ‘slaap van zijn geest’, ‘de kracht ontbreekt in de ziel’, ‘overmoed vanwege rijkdom’, ‘gezonde gezindheid weg’, ‘de ziel is dwaas geworden’.<sup>450</sup> Duidelijk kunnen de demonen aansluiten bij een reeds opgekomen ‘defect’ in de gelovige zelf. Zijn leven in de deugd, zijn leven met God, is aangedaan door traagheid, wereldgezindheid, dwaasheid. Als het de demonen lukt om in aansluiting bij dat gebrek de gelovige tot een zonde te brengen, is deze zijn leven volgens de deugd kwijt.<sup>451</sup> Dan komt de tweede stap van de demonen. Ze gaan de gelovige het erge van zijn zonde voorhouden<sup>452</sup> om hem tot wanhoop te brengen (vanuit het gevoel vanwege de zonde door God verworpen te zijn)<sup>453</sup>, en in ieder geval tot een uiteindelijke afval.<sup>454</sup> Athanasius beschrijft het met een zekere dramatiek in Ps. 85,15:

Wanneer ik ook, zegt hij, toen de boze geesten zich tegen mij verhieven, in de zonde stortte en door haar in de gereedstaande diepste onderwereld, hebt U o God, Uw barmhartigheid over mij uitgebreid en mijn ziel verlost. Daarom verlang ik weer barmhartigheid te verkrijgen.<sup>455</sup>

Want de christen is door de zonde zijn vastigheid en harmonie kwijt, hij wordt door elkaar geschud. Athanasius roept degene die in zonde is gevallen toe om zich aan God te onderwerpen opdat hij niet meer en erger heen en weer geschud wordt.<sup>456</sup> Athanasius zal hier wel denken aan de grote teleurstelling die de mens gevoelt die vol ijver bezig is voortgang in het leven met God en volgens de deugd te maken en dan ineens weer terugvalt. Want dan kan een dergelijke teleurstelling omslaan in moedeloosheid en opgeven van de strijd. Daar tegenover houdt Athanasius de zondaar voor om zich tot God te wenden, met daarbij de boetvaardigheid als het middel om in plaats van tot afval, juist tot herstel van ‘het leven volgens de deugd’ te komen en om de vooruitgang in het leven met God weer voort te zetten. En er kan niet zo’n menigte van zonden zijn, of het berouw zet ze ‘snel’ om in vreugde<sup>457</sup> Door Gods hulp en het berouw wordt de ziel vernieuwd en krijgt de mens weer een standvastige ziel (in plaats van de door de zonde heen en weer geschudde, onstandvastige ziel), opdat deze niet meer zo gemakkelijk in een zonde valt.<sup>458</sup> Bij deze boetvaar-

<sup>448</sup> Ps. 85, *hyp.*

<sup>449</sup> Ps. 61,2: Τῆς κατ’ ἀρετὴν στάσεως.

<sup>450</sup> Ps. 3,6; 6,2; 29,7; 30, *hyp.*; 37,6.

<sup>451</sup> Ps. 106,10: Door de keten van zijn eigen zonden is een ieder gebonden, arm aan al het goede en schone.

<sup>452</sup> Ps. 8,3

<sup>453</sup> Ps. 30,23.

<sup>454</sup> Ps. 17,18; 29,7.

<sup>455</sup> PG 27, 376 D 2-5.

<sup>456</sup> Ps. 61,2.

<sup>457</sup> Ps. 29, *hyp.*; 29,6; 29,11.

<sup>458</sup> Ps.51,12. Even verderop noemt Athanasius een dergelijke vernieuwde ziel een geest die heerst, dat is: die heerst over de zonde en de verzoeken.

digheid is er wel een onderscheid tussen de zonden begaan voor de Doop en daarna. Bij Ps. 22, 32 en 50 brengt Athanasius de boetvaardigheid ter sprake met het oog op de Doop. De andere keren gaat het meer over de boetvaardigheid van iemand die reeds gedoopt is. In Ps. 22,2 zegt hij van de Heilige Doop dat zij de last van de zonden afwast. In Ps. 31 noemt Athanasius de Doop ‘het bad der wedergeboorte waardoor we vergeving ontvangen’. De dopeling is zalig als hij oprecht tot de doop nadert met het gebed om vergeving. In Ps. 50 spreekt hij over de algemeen intredende verlossing van de zonden door de heilige Doop.<sup>459</sup> Athanasius ziet deze vergeving zich in de Doop voltrekken met een daaraan verbonden schuldbelijdenis, en middels het werk van de Heilige Geest.<sup>460</sup> Duidelijk is de Doop verbonden aan voorafgaande boete, en de erin werkzame Heilige Geest. Zo is de Doop een wegneming van het totaal van alle zonden, welke dan ook, van de dopeling. Maar na de doop kan de gelovige opnieuw in een zonde vallen. Voor die zonden is er een periode van boete vastgesteld. Een periode van smeken en wenen, zonde overdenken om er het afschuwelijke van in te zien,<sup>461</sup> en bidden om Gods barmhartigheid. Daarbij keert aan het einde van de periode van boetvaardigheid de zekerheid terug van verlossing, wat bij Basilius de Grote wordt bezegeld in de toegang tot het Avondmaal. Bij Athanasius blijven we daarover in het ongewisse. Hij geeft wel aan dat het door God in Christus aan allen geschonken heil aan de boetvaardige moet geven dat God hem vergeving schenken zal.<sup>462</sup> En meer algemeen, dat een ieder die tot Christus de toevlucht neemt, vergeving krijgt. Zo is de vergeving verankerd in Christus als verlosser der mensheid.<sup>463</sup>

Binnen deze aan het berouw, de doop, en aan Gods barmhartigheid gebonden vergeving, is er één plaats in de *EP* waar Athanasius tegenover de zonden de goede werken stelt. Er staat bij Ps. 17,21 (‘En de Heere zal mij vergelden’):

Want wanneer Hij mijn overige werken, die in gerechtigheid verricht werden, gelijk in een weegschaal met mijn zonden zou afwegen en ze tegenover elkaar stellen, zo zal Hij ze veel zwaarder vinden dan de door mij gedane zonde. Deze woorden leren de mogelijkheid dat hij die, vanwege een zekere zwakheid is uitgeleden, zich door latere goede werken kan herstellen.<sup>464</sup>

Hier blijken de goede werken een zeker tegenwicht te kunnen bieden voor de zonden. Athanasius brengt het duidelijk naar voren om de rechtvaardigheid van God aan te duiden. God weegt zuiver af: Hij kijkt niet alleen naar het moment dat iemand

<sup>459</sup> PG 27, 237 B 12- C 2: Εἰσάγει τῆς καθ’ ὅλου γενησομένης τῶν ἀμαρτημάτων λυτρώσεως τὴν διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος προφητείαν.

<sup>460</sup> PG 27, 241A 7-9: Ὑσσωπὼ δὲ τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐνέργειαν ἀφομοιοῖ, θερμὴν οὖσαν καὶ πάντα τὸν ἐν ἡμῖν ῥύπον ἀποσμύχουσαν.

<sup>461</sup> Bij Ps. 37,6 (‘Mijn striemen stinken en verrotten in het aangezicht van mijn dwaasheid’) verklaart Athanasius dat zo, dat iedere zonde ‘afschuwelijk’ (μισαρά) en ‘stinkend’ (δυσώδης) is.

<sup>462</sup> Ps. 12,6. Zie ook Ps. 17,18 waar Athanasius evenzeer de vergeving van de zonde nauw verbindt aan de verschijning van Christus in de wereld.

<sup>463</sup> Omdat de apostelen (middels hun prediking) de dragers zijn van Christus, kan Athanasius ook schrijven dat ‘zij die de apostelen in zich opgenomen hebben van de hemelse koning ter beloning de reiniging van hun zonden ontvangen (τὸ καθαρὸν τῶν ἀμαρτιῶν)’, zie bij Ps. 67,15.

<sup>464</sup> PG 27, 113 C 9-14: Τὰς γὰρ ἄλλας μου πράξεις τὰς ἐν δικαιοσύνῃ ὥσπερ ζυγῶ ἀντιπαράβαλλον καὶ ἀντιστήσας τῷ ἀμαρτηματί μου, κατὰ πολὺ πλεοναζούσας εὐρήσει τοῦ γενομένου μοι ἀμαρτήματος. Διδάσκει δὲ ὁ λόγος τὸ δύνασθαι τὸν κατὰ τινα ἀσθένειαν ὠλισθηκότα ἀναλαμβάνειν ἑαυτὸν διὰ δευτέρων κατορθωμάτων.

in een zonde valt, maar ook naar de periode daarna dat iemand weer in de rechte weg gaat. Athanasius neemt hiermee de mismoedigheid weg die iemand kan krijgen als die in een zonde is gevallen, als zou nu alles verloren zijn. Maar het gaat hier om Gods rechtvaardig beschouwen van iemands val in de zonde in verhouding tot een verder leven in rechtvaardigheid, en het gaat hier niet om het middel waardoor voor die betreffende zonde vergeving wordt verkregen. Daarom roept hij nergens de zondaren op tot goede werken als middel om vergeving te verwerven voor een gedane zonde. Uit de gehele *EP* blijkt dat de vergeving gebonden is aan Christus, in de Doop wordt geschonken, en op de boetvaardigheid wordt verkregen. Binnen dit 'genadekader' geeft Athanasius ook plaats aan een afweging van zonden en goede werken in het gericht, ter ondersteuning van de rechtvaardigheid van God.

Naast de demonen die, met aansluiting bij de zwakheid in de ziel van de mens zelf, hinderen in 'het leven volgens de deugd', moet ook nog de verstrooiing van het leven naar voren worden gebracht als struikelblok voor een heilig leven, zij het dat Athanasius het beduidend minder vermeldt dan de demonen. Bij Ps. 38,6-7 ('Toch is alles ijdelheid, elk mens die leeft. Werkelijk wandelt een mens in een beeld, en tevergeefs maakt hij zichzelf onrustig') verklaart hij:

Indien een mens, zegt hij, in een beeld wandelt, en niet in waarheid, noemt hij zulk leven tevoren terecht ijdelheid. Want dat is niet het waarachtige leven, maar in een beeld. En wij hebben niet de ijver tot de ware goederen. Daarom ook laten we ons tevergeefs door zorgen onrustig maken. Het leven, zegt hij, van hen die op aarde zijn, omdat het cirkelt rondom de wereldse zorgen, kan als ijdelheid beoordeeld worden.<sup>465</sup>

Athanasius vindt dus in de uitdrukking 'leven in een beeld' reden om een tegenstelling te maken met een 'leven in waarheid'. Bij een leven in waarheid streef je naar 'de ware goederen'. Maar een 'leven in een beeld' is een leven dat cirkelt rondom de wereldse zorgen, de zorgen van alle dag. Een leven dat zo opgaat in de zorgen van de dag, zonder te streven naar de ware goederen, is ijdelheid. Het is duidelijk dat Athanasius niet het leven in de zin van de geschapen werkelijkheid beschouwt als iets wat ijdel is, maar het leven voor zover het zich in wereldse zorgen beweegt. Hij spitst dat daarna nog iets toe door in plaats van 'wereldse zorgen' te spreken van 'wereldse begeerten' naar schatten die vergankelijk zijn. Athanasius zet dan tegenover elkaar: een leven in vertrouwen op God tegenover een leven dat vol verwachting is van de verstrooiingen in het leven (Ps. 38,8).<sup>466</sup> Het leven kent veel van dergelijke verwarrende verstrooiing en afleidende omstandigheden, die een mens kunnen afbrengen van Gods geboden.<sup>467</sup> Maar ook al span je je nog zo intens in om iets te bereiken in de dingen die de wereld biedt: het is tevergeefs.<sup>468</sup> Daarom is nodig elke dubbelhartigheid en wereldse begeerte uit je leven te verwijderen (Ps.

<sup>465</sup> PG 27, 188 D 14-15: 'Ο βίος, φησί, τῶν ἐπὶ γῆς, ἅτε περὶ φροντίδας στρεφόμενος κοσμικᾶς, κριθεῖη ἂν ματαιότης.

<sup>466</sup> PG 27, 189 A 10-11: Εἰκότως τὴν ἐλπίδα ἐπὶ Κύριον ἔχειν φησὶν, ἅτε καταγνοὺς τῶν ἐν βίῳ περισπασμῶν.

<sup>467</sup> PG 27, 320 C4: τοὺς ματαίους καὶ πολυπλόκους τοῦ βίου περισπασμούς (Ps. 70,15); 224 D 10: περισπασμῶ καὶ ἀπάτη τὸν θεῖον παραβᾶς νόμον (Ps. 48,6).

<sup>468</sup> Ps. 30,7.

67,7), en je leven geheel aan God te wijden.<sup>469</sup> Ook hier is weer te zien hoe niet de aarde en het leven zelf worden veracht, maar het je dompelen in haar afleidende gebeurtenissen en goederen, waardoor je God zou kwijtraken. Bij Ps. 73,25 ('Wat heb ik in de hemel, en wat zou ik verlangen boven U op aarde?') tekent Athanasius aan dat alle dingen op aarde vergankelijk en tijdelijk zijn en dat zijn ene verlangen daarom is dat God voor hem als erfdeel zal worden. Wie dan ook een op God gerichte gezindheid heeft, zal geen rekening houden met de aardse dingen, wegens de gerichtheid op de hemelse (Ps. 100,4).<sup>470</sup> Hij acht de getuigenissen van God zijn vreugde boven goud, eer en macht (Ps. 118,14). Het is een deugd om een innerlijke terughouding te hebben tegenover het aardse bestaan in al zijn gebeurtenissen, rijkdom, en goederen. Om zich innerlijk te richten op hetgeen eeuwig goed is. Deze deugd is noodzakelijk, want, verklaart Athanasius, 'wie niet vrij is van alle wereldse zorg, kan God niet kennen'.<sup>471</sup> Hij maakt deze opmerking naar aanleiding van Ps. 45,11: 'Rust uit en weet dat Ik God ben'. Athanasius wil de ziel weg hebben uit een leven van volledig opgaan in de alle zorg om levensonderhoud, bezitsvermeerdering, gezondheid, werk, enz. met als doel om in de ziel ruimte te verkrijgen om tot werkelijke kennis van God te kunnen komen. Onttrekking van de zorg is nodig om te komen tot een betrekking met God.

### 3.3 Geloof, deugden, en hemelse heerlijkheid

Een leven in geloof en deugden is de brug naar de hemelse heerlijkheid. Alle strijd, inspanning, en volharding: het vindt zijn bekroning in het ontvangen van de erfenis die 'God bereid heeft voor degenen die Hem liefhebben'.<sup>472</sup> We kunnen bij Athanasius voor wat betreft zijn gedachten over deze hemelse erfenis een drietal aspecten onderscheiden: het gericht, het binnengaan in de hemel, en de opstanding uit de doden. Om te beginnen de kennis van het uiteindelijke gericht. Deze kennis is voor Athanasius een wezenlijk onderdeel van het geestelijk leven. Want als de gedachte aan God als Rechter op de achtergrond raakt, kom je eerder tot een zonde. Bij Ps. 9,25-26 brengt Athanasius deze volgorde als een logische naar voren. Daar staat: 'God is niet voor zijn (= de zondaars) aangezicht; Uw oordelen zijn van zijn aangezicht weggenomen'. Athanasius geeft van hieruit aan: wie niet weet dat er een God is, weet ook niet dat er een rechter is; en er niet aan denken dat God een rechter is, is de aanvang van het doen van zonden ('Αρχὴ πάσης πονηρίας πράξεως). Het doet denken aan Romeinen 1 waar Paulus ook een verband legt tussen het ongeloof en een leven in zonden. Alleen gaat het bij Paulus om de kennis van God als Schepper, bij Athanasius van God als Rechter. In *Contra Gentes* brengt Athanasius ook het verband naar voren tussen het loslaten van de contemplatie van God en het daardoor vervallen van de ziel tot allerlei zonden.<sup>473</sup> Zoals dus positief een verband bestaat tussen geloof en een leven in deugden, zo is er negatief een verband tussen ongeloof

<sup>469</sup> In Ps. 67,7 ('God doet de eenzamen wonen in een huis') duidt Athanasius 'eenzamen' geestelijk op de mensen die geheel aan God gewijd zijn. Hij geeft geen verwijzing naar het solitair wonen van een monnik.

<sup>470</sup> PG 27, 425 B 4-6: Γνώμης δὲ ἀπόδειξις ἀνακειμένης Θεῷ τὸ τῶν κάτω μηδένα ποιεῖσθαι λόγον διὰ τὴν ἄνωθεν προσοχὴν.

<sup>471</sup> PG 27, 216 D 8-10: Εἰ μὴ γὰρ τις πάσης κοσμικῆς φροντίδος γένηται ἐκτός, οὐ δύναται γινῶναι τὸν Θεόν.

<sup>472</sup> Ps. 5, *hyp.*; 18, 12.

<sup>473</sup> Zie *Con.Gen.* 3 en ook E.P. Meijering, *Athanasius: Contra Gentes*, 20-23.

en een leven in zonden. Waar God uit het hart wordt gebannen, opent zich de bron om het mensenleven van het kwaad te vervullen. Athanasius geeft ook aan hoe de gedachte aan God als rechter een goede uitwerking heeft: het gericht sterkt immers de afkeer van het kwade, omdat het je doet voelen waar de zonde je brengen kan, namelijk in de buitenste duisternis. Want wie met zonden in het dodenrijk komt, heeft geen Verlosser.<sup>474</sup> Om de veroordeling in het gericht aan te duiden gebruikt Athanasius vooral de bewoordingen van Jezus in het Evangelie: eeuwige vuur, buitenste duisternis, plaats van tandengeknars, plaats waar de worm niet sterft. In die plaats van veroordeling lijkt er wel onderscheid te zijn. Athanasius geeft tenminste aan dat iedere zonde zijn eigen straf oproept.<sup>475</sup> Ook verklaart hij dat ‘de herder van het dodenrijk’ de zondaren naar hun betreffende weiden voert, sommigen in het eeuwige vuur, anderen naar de plaats van het wenen en tandengeknars, weer anderen naar de buitenste duisternis’.<sup>476</sup> Net zoals in de hemel een rangorde bestaat (zie hieronder) is er kennelijk ook in de plaats van de verlorenheid een onderscheid al naar gelang de zonde die iemand gedaan heeft.<sup>477</sup> Dit gericht gaat overigens niet over de mensen alleen, maar over ieder door God geschapen wezen.<sup>478</sup> Dus ook de duivel en de demonen. Dat maakt het eindgericht een zaak van grote vreugde, als de duivel en de demonen geworpen worden in het eeuwige vuur en in de dood.<sup>479</sup> Athanasius brengt hierbij het rechtvaardigheids-principe naar voren: de boze heeft de mens onrechtmatig verleid tot de dood, dan wordt hij rechtmatig zelf in de dood geworpen.<sup>480</sup> Met de boze worden ook de goddelozen in de verlorenheid geworpen,<sup>481</sup> alsook de Israëlieten die Jezus zoveel leed hebben aangedaan en zich niet wilden bekeren.<sup>482</sup> Bij Athanasius vinden we geen spoor van de gedachte aan het ‘herstel van alle dingen’ (ἀποκατάστασις), zoals die door Origenes naar voren is gebracht, waarbij uiteindelijk elk geestelijk wezen terugkeert naar de plaats waar het bij God vandaan komt.<sup>483</sup> Athanasius eindigt in het gericht als definitieve grote scheiding, waarin de duivel, demonen en goddelozen voor altijd terecht komen in de verlorenheid. Zo spreekt hij bijv. vanuit Ps. 36,13 over het eeuwig leven (τὴν αἰώνιον ζωὴν) tegenover de eeuwige straf (τὴν αἰώνιον κόλασιν). Hierbij is opmerkelijk wat Athanasius schrijft bij Ps. 9,4. Hij geeft daar aan dat de dood ‘zal terugkeren tot niet-zijn (εἰς τὸ μὴ εἶναι)’. Bij het vers er na spreekt hij over een ‘buiten werking gesteld worden (καταργηθήσεται)’ van de dood. Athanasius lijkt te willen zeggen dat de dood zoals wij die nu kennen (als toegang tot het dodenrijk) op de dag van het gericht verdwijnt, en dat dan de eeuwige dood er zal zijn, als oord zonder ontkoming, waarin duivel, demonen en goddelozen hun plaats zullen hebben. Het is de gedachte die we ook in de Openbaring vinden waar sprake is van de tweede dood, in contrast met de eerste ons bekende dood (Openb. 2,11; 20,6 en 14;

<sup>474</sup> Ps. 49,22.

<sup>475</sup> Ps. 139,12.

<sup>476</sup> Ps. 48,15.

<sup>477</sup> Deze gedachte is aan het eind van de Middeleeuwen op onvergelykelijke wijze uitgewerkt door Dante in zijn *Divina comedia*.

<sup>478</sup> Ps. 48, *hyp.*

<sup>479</sup> Ps. 7,16; 9,17; 34,8; 45,3; 93,21; 103,35; 139,12.

<sup>480</sup> Ps. 94,21.

<sup>481</sup> Ps. 93,1.

<sup>482</sup> Ps. 20,10.

<sup>483</sup> *De Principiis* 1.6.1-3 (Görgemanns-Karpp, 214-227). Zie ook J. Daniélou, *Origène*, Parijs 1948, 281-283.

21,8). Daarbij heeft het gericht een boodschap voor zowel ongedoopten als gedoopten. Bij Ps. 75,4 ('Verschrikt zijn allen die een onverstandig hart hebben') verklaart Athanasius:

Zij die de verlichting door de Geest niet aangenomen hebben, zullen vervuld worden van schrik en onrust, wanneer de goddelijke rechterstoel verschijnt.<sup>484</sup>

De verlichting met de Heilige Geest is nauw verbonden aan de Doop. Hier brengt Athanasius dus de ongedoopten in verband met het gericht. Maar aan het eind van de Psalm brengt hij het gericht naar voren juist met het oog op hen die wel gedoopt zijn. Bij vs.13 ('De Vreeswekkende, die de geest der vorsten wegneemt') lezen we:

God is in die wijze vreeswekkend, dat Hij ook van hen die eens behoorden tot 'de vorsten' en slecht zijn geworden, de Geest zal afsnijden. Want voor die goddelijke vreeswekkende rechterstoel zal van iedere zondaar de Geest worden weggenomen, die door de Doop is verleend. Dat is het wat de Heere sprak: De boze knecht zal door zijn heer, als die komt, afgezonderd worden en hem zijn deel bij de trouwelozen aanwijzen.<sup>485</sup>

Athanasius verklaart 'de vorsten' hier als de gedoopten. Wellicht vanuit een verbinding met Openb.1,6 waar de christenen God de lof toe brengen, omdat 'Hij hen gemaakt heeft tot koningen en priesters'. Bij de Doop ontvangt een mens de Heilige Geest en wordt tot 'een vorst'. Maar als een gedoopte weer terugvalt in een zondig leven zal hij ondanks de gave van de Geest toch niet zalig worden, maar zal hem voor de rechterstoel de Geest afgenomen worden. Dit wekt de indruk dat de Doopgenade, de gave van de Geest, bij de dopeling blijft ook als die weer terugvalt in een zondig leven. Pas bij het gericht wordt het hem afgenomen. Maar tot aan het sterven blijft er een mogelijkheid om door een weg van boetvaardigheid weer tot de omgang met God terug te keren en weer te gaan leven uit die gave van de Geest die bij de Doop geschonken was. Alles bij elkaar is het gericht een zeer indrukwekkend gebeuren die het leven onder de spanningsboog van de ernst brengt.<sup>486</sup> En duidelijk is Athanasius' bedoeling dat een mens gedurig zich dat gericht voor ogen houdt. Als een eeuwige straf voor de goddelozen, maar ook als een eeuwige vreugde voor de rechtvaardigen. Athanasius houdt het gericht dus niet voor om de gelovigen te voeren tot een leven in vrees en onzekerheid, maar juist om tot meer inspanning te komen in een leven van geloof en deugd, ziende hoe zo'n leven op de gerichtsdag de toegang verkrijgt tot het eeuwige leven.<sup>487</sup> Hij zegt het ook met zoveel woorden bij Ps. 72,1 ('Hoe goed is God jegens Israël, jegens hen die oprecht van hart zijn'):

Omdat hij zich opmaakt het geluk van de mensen te laten zien die in goddeloosheid leven, alsook de straffen die bewaard worden om later over hen te brengen, zegt hij

<sup>484</sup> PG 27, 344 A 2-4: Οἱ μὴ δεξάμενοι τὸν φωτισμὸν τὸν διὰ τοῦ Πνεύματος, ἐν ταραχῇ καὶ σάλῳ γενήσονται, τοῦ θεοῦ ἐπιφανέντος δικαστηρίου.

<sup>485</sup> PG 27, 345 A 11-B 2: Οὕτως δὲ ὁ Θεὸς φοβερός ἐστιν, ὡς καὶ ἀπὸ τῶν πάλαι ἀρξάντων καὶ γενομένων πονηρῶν τὸ πνεῦμα ἀφαιρεθήσεται. Ἐν γὰρ ἐκείνῳ τῷ θεῷ καὶ φοβερῷ βήματι ἐξ ἑκάστου τῶν ἡμαρτηκότων ἀφαιρεῖται τὸ δοθὲν διὰ τοῦ βαπτίσματος. Καὶ τοῦτο ἐστὶν ὁ ὁ Κύριος ἔλεγε: Διχοτομήσει τὸν δοῦλον τὸν πονηρὸν ἔλθων ὁ κύριος αὐτοῦ, καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τὸ ἄπιστον θήσει.

<sup>486</sup> Ps. 63,10.

<sup>487</sup> Ps. 48,9.

van tevoren dat God jegens de rechtvaardigen goed is; opdat zij, die de godsvrucht tot hun deel verkiezen, erkennen zullen, dat God alleen goed zal zijn jegens hen die oprecht van hart zijn, op geen enkele wijze echter jegens hen die geheel slechte zondaren zijn.<sup>488</sup>

De werkelijkheid van het laatste gericht, als leidend tot òf straf òf het eeuwige goede, is een beslissende reden om een zondig leven te ontvluchten en je toe te leggen op een leven in geloof en deugden.<sup>489</sup> Het opmerkelijk daarbij is dat een leven in geloof en deugden ook in het gericht gevolgen kan hebben voor zonden die je hebt gedaan. Deze gedachte komt slechts eenmaal naar voren, en wel bij Ps. 17 (zie hierover ook V.3.2). Als iemand die met God leeft door een zwakte is uitgegleden, dan kan hij er door latere goede daden weer bovenop komen. Als God in een weegschaal zijn goede daden afweegt tegenover zijn zonde, zal Hij de rechtvaardige daden als overvloediger vinden dan de gedane zonde.<sup>490</sup> Athanasius brengt deze gedachte vooral naar voren om de goedheid van Gods gericht aan te duiden en om de waarde van het leven in geloof en deugden te benadrukken. Dat God de gelovige niet behandelt overeenkomstig de val die hij op een zeker moment heeft gemaakt, maar overeenkomstig het latere rechtvaardige leven. Hier moet niet te gauw ingelezen worden wat later 'de verdienstelijkheid van de goede werken' is gaan heten. Bij Athanasius is deze gedachte geplaatst binnen het kader van een leven in geloof en deugden als geheel, dat God iemand in een dergelijk leven nooit vanwege een struikel, zal afwijzen.

Als vrucht van dit gericht ontvangen de gelovigen de toegang naar de hemel, vaak aangeduid als de hemelse woningen, het hemelse huis, het hemelse Jeruzalem, de woonplaats van God. Want 'zij die de hemelse levenswijze leiden, worden door God in de hemelse woningen verzameld'.<sup>491</sup> Het gericht is de poort die elk van beide levenswijzen doet uitkomen in de bij de betreffende levenswijze passende eeuwige bestemming. Zoals omgekeerd zij die het zondige navolgen in hun zielen blind zijn. Zij zullen daardoor in dit sterfelijke leven niet verlicht worden door het licht der kennis, noch in het toekomstige leven het eeuwige licht verwaardigd worden.<sup>492</sup> Waar je terecht komt in het eeuwige leven is een intrinsiek vervolg op het leven hier op aarde. De hier aanwezige levenswijze naar ziel en lichaam, zet zich in het eeuwige voort en komt daar tot zijn uiteindelijke bestemming. Dit ingaan tot het wonen bij God is een herstel van de vroegere heerlijkheid van de mens.<sup>493</sup> Het hemelleven is ten diepste voor de mens geen vreemde zaak, maar het leven waar hij vandaan komt. Paradijs en hemel zijn één als het gaat om het leven in gemeenschap met God.

<sup>488</sup> PG 27, 328 B 6-12.

<sup>489</sup> Zie ook bij Ps. 36,37: 'Zowel de straf van de zondaren, wil hij zeggen, als ook het andere, namelijk de erfenis van de (ware) goederen, zet je aan om een leven te leiden (ἐπιτηδεύειν) in eenvoud (ἀπλότητα)'.

<sup>490</sup> PG 27, 113 C 9-12: Τὰς γὰρ ἄλλας μου πράξεις τὰς ἐν δικαιοσύνῃ ὡσπερ ζυγῶ ἀντιπαραβάλλον καὶ ἀντιστήσας τῷ ἁμαρτήματί μου, κατὰ πολὺ πλεοναζούσας εὐρήσει τοῦ γενομένου μοι ἁμαρτήματος.

<sup>491</sup> Ps. 49,4 (PG 27, 233 A 11-13): Τοὺς δικαίους τοὺς οὐράνιον πολιτείαν ἐπιτηδεύοντας, συνάξει εἰς τὰς ἄνω μονάς. Dezelfde gedachte is te vinden bij Ps.83,8 (PG 27, 369 B 4-6): Λέγει ἀπὸ τῆς ἐνταῦθα πολιτείας τῆς κατὰ Θεὸν εἰς τὴν ἄνω Ἱερουσαλήμ, ἐνθα καὶ ἀπελθόντες ὄψονται τὸν Θεὸν καθὼς ἔστιν.

<sup>492</sup> Ps. 48,20 (PG 27, 229 A 11-14): μήτε ἐν τῷ θνητῷ βίῳ φωτὶ τῆς γνώσεως φωτισθέντες, μήτε ἐν τῷ μέλλοντι τοῦ αἰωνίου φωτὸς ἀξιωθησόμενοι.

<sup>493</sup> Ps. 29,10 (τὴν προτέραν ἐμαυτοῦ δόξαν).

Athanasius geeft dit hemelleven geregeld aan met ‘de erfenis van het goede’, ‘de ware goederen’.<sup>494</sup> Rondom God is de zonde en het kwaad geheel weg. Daar is alles louter goed: waar en eeuwig goed. Dat is mede oorzaak van de vreugde in de hemel: dat de heiligen dan de ware goederen ongestoord bezitten zullen.<sup>495</sup> Elke mogelijkheid van verlies of verderf is uitgesloten. Het loon der heiligen is onvergankelijk en eeuwig.<sup>496</sup> Elders geeft Athanasius aan dat vanwege deze onvergankelijkheid en eeuwigheid de staat van de zaligen die van de eerste mens in het paradijs te boven gaat, zie *Or.c.Ar.* II. 67: ‘het menselijk geslacht is dus in Hem volkomen gemaakt en hersteld in zijn oorspronkelijke staat, ja zelfs met nog groter genade. Want uit de doden opgestaan vrezende wij de dood niet meer, maar zullen wij in Christus eeuwig heersen in de hemelen’.<sup>497</sup> Het centrum van dit eeuwige leven is de aanschouwing van God, en met de daaraan verbonden gesteldheid van gedurig opzenden van lofzangen. Niet als harde plicht, maar als opgeroepen door de verzadiging van de aanschouwing Gods. Athanasius omschrijft bij Ps. 60,9 de zaligheid als: ‘in de toekomst voortdurend voor Uw aangezicht blijven’.<sup>498</sup> Vervolgens noemt hij dat ‘blijven voor Uw aangezicht’ een zalige situatie die teweegbrengt dat hij onophoudelijk tot God lofzangen opzendt.<sup>499</sup> Dus die lofzangen zijn een gevolg van de gemeenschap met God, welke bestaat uit de aanschouwing van Hem en genieting van de ware goederen, welke de heiligen vervullen met de hoogste vreugde. Dat gaat zover dat Athanasius zelfs kan spreken over ‘het zwelgen’ in de lofzangen, daarmee aangevend hoe de aanschouwing Gods de heiligen als het ware in een zekere hemelse vervoering en extase brengt.<sup>500</sup> In deze zwelgende lofprijzing is de mens engelgelijk geworden.<sup>501</sup> In de hemel is wel onderscheid binnen de ene gemeenschap der gezaligden. Athanasius noemt op grond van Psalm 67 een viertal ‘rangorden’.<sup>502</sup> In vs.35-36 (‘Over Israël Zijn heerlijkheid, en Zijn macht is in de wolken. Wonderlijk is God in Zijn heiligen. De God Israëls zal Zijn volk sterkte en kracht geven’) is sprake van Israël, wolken, heiligen, en Gods volk. Athanasius ziet daarin vier rangorden in de gezaligden aangeduid, en tevens ook de bij een ieder passende eerbetoening:<sup>503</sup> heerlijkheid, macht, wonder, kracht. Tegelijk benadrukt hij hun aller eenheid in de ene door de aanschouwing Gods opgeroepen lofprijzing. Helaas verklaart Athanasius zijn viervoudige rangorde niet nader. Wel kunnen we vaststellen dat deze rangorde niet een dezelfde ordening is als hij geeft in *Ep.Fest.I*, waar hij spreekt over een drievoudige rangorde tussen de christenen.<sup>504</sup> Daar brengt hij de rangorde naar voren vanuit de gelijkenis van het zaad: er zijn er met 100-voudige vrucht, anderen met 60-voudige vrucht, nog weer anderen met 30-voudige vrucht. Athanasius geeft er in zijn *Ep.Fest. I* wel een verklaring van: de eerste groep bestaat uit de monniken en maagden, de tweede groep uit hen die in onthouding leven, de

<sup>494</sup> Zie bijv. Ps. 4,7; 9,38; 14,5; 38,7.

<sup>495</sup> Ps. 14,5 (ἀσάλευτον).

<sup>496</sup> Ps. 36,18 (Ἐφθαρτοὶ καὶ αἰώνιοι τῶν ἁγίων αἱ ἀνταποδόσεις).

<sup>497</sup> PG 26, 289 B 8-12.

<sup>498</sup> PG 27, 273 C 14: Διαμείνας ἐνώπιον σου ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι.

<sup>499</sup> 273 C 15: Τότε γὰρ τῆς μακαρίας ἐκείνης στάσεως ἀξιοθεῖς, ἀδιαλείπτως ἀναπέμψω τοὺς ὕμνους.

<sup>500</sup> Ps. 72,22 (Αὕτη δὲ ἐστὶ τὸ τοῖς σοῖς ὕμνοις ἐντρυφῶν αἰ).

<sup>501</sup> Ps. 102,5.

<sup>502</sup> PG 27, 305 A 8-9: τὰ διάφορα τῶν ἁγίων τάγματα.

<sup>503</sup> 305 A 7-8: τὰς διαφόρους ἀποδοθησόμενας τοῖς ἁγίοις τιμάς.

<sup>504</sup> PG 26, 1362 A.



derde groep uit de getrouwden.<sup>505</sup> Het verschil in aantal onderverdelingen met de rangorde van Ps. 67 zou dan gezocht mocht worden in de groep van de martelaren, die Athanasius meer dan eens apart en met bijzondere eer noemt.<sup>506</sup> Alleen: in de *Ep.Fest.* gaat het over een rangorde tussen de christenen hier op aarde, terwijl in de *Ep* bij Ps. 67 een rangorde onder de gezaligden aan de orde is. Nu geeft Athanasius ook in zijn *Ep.Fest.* wel aanwijzingen dat hij aan de onderscheiden levensstaat op aarde een onderscheiden ‘beloning’ in de hemel verbonden ziet.

Zie *Ep.Fest.I.3*, waar Athanasius verklaart dat ieder van de drie levensstaten een passende beloning ontvangt. Verder *Ep.Fest.X.4*, waar Athanasius opnieuw net als in *Ep.Fest.I* de gelijkenis van het zaad naar voren brengt om het verschil in levensstaat aan te duiden. Om het gevolg daarvan in de hemel aan te duiden gebruikt hij dan vanuit Joh. 14,2 het beeld van het Vaderhuis met de vele woningen. Athanasius stelt dat de woningen onderling variëren in overeenstemming met de vooruitgang in de deugden, terwijl ze toch binnen dezelfde muur één hemels huis vormen. iedere woning.

Zo schrijft hij in zijn *Ep.Virg.I* aan de maagden over het goede van het huwelijk, en het betere van de maagdelijkheid. Athanasius brengt dan het verschil in beloning in de hemel naar voren aan de hand van de gelijkenis van de talenten: ‘Het is dezelfde Heere die tot de maagd zegt ‘Wees gezet over tien steden’, en tot de getrouwde vrouw ‘Wees gezet over vijf steden’.<sup>507</sup> Maar tegelijk laat hij zien hoe daarbij de invulling van die betreffende levensstaat evenzeer van belang is. In zijn traktaat *De virginitate* verwijst Athanasius naar de gelijkenis van de dwaze maagden. Hij laat zien hoe je met onthouding en maagdelijkheid toch nog buiten het feest gesloten kunt worden. Bij de zuiverheid van het lichaam moet een leven in deugden (door Athanasius aangeduid middels de negen zaligsprekingen) gevoegd worden om zo de hemel en de kroon te ontvangen.<sup>508</sup> Gewoonlijk echter laat Athanasius het verschil in rangorde rusten en spreekt hij in het algemeen over het verblijf in de hemel, dat hij gekenmerkt ziet door grote vreugde: de enige keer dat er in de *EP* sprake is van dansen is als schets van de hemel. Naar aanleiding van Ps. 9,15 (‘Hij verhoogt mij uit de poorten van de dood’) merkt Athanasius op: ‘Daarom wekt U mij op uit het land van de vernedering, opdat ik mee zal dansen in het hemelse Sion’.<sup>509</sup> De aanschouwing Gods die ‘zwelgen doet’ in lofzangen, geeft de zaligen vreugde tot een eeuwige dans. Aan deze vreugde in de hemel is ook verbonden het feit dat het eindeloos is. Athanasius spreekt geregeld over eindeloze tijden, en eeuwige tijden.<sup>510</sup> De vergankelijkheid is verdwenen. Het duister van de dood is verzwolgen in het eeuwige licht van de hemel. Zo is de hemel louter licht en luister, vreugde en aanbidding, de heiligen vervullend vanuit het aangezicht Gods. Terwijl zo het christenleven op aarde door Athanasius getypeerd wordt met woorden als strijd, moeite,

<sup>505</sup> Athanasius benoemt ze als: παρθενία, ἐγκράτεια, συμφωνία γάμου. Zie D.Brakke, *Athanasius and the politics of ascetism*, 172.

<sup>506</sup> *De Incarnatione* 27-28.

<sup>507</sup> D. Brakke, id., 280.

<sup>508</sup> D. Brakke, id., 306-7.

<sup>509</sup> PG 27, 85 D 6-8: Διὰ τοῦτο ἐγείρεις ἐκ γῆς ταπεινώσεως, ἵνα τῇ ἐπουρανίῳ συνχορεύσω Σιών.

<sup>510</sup> Zie bijv. Ps. 11,9 (εἰς ἀπεράντους αἰῶνας) en 47,15 (εἰς τοὺς μέλλοντας καὶ ἀτελευτήτους αἰῶνας).

inspanning; zo typeert hij het hemelleven met woorden als vreugde, genieting, dans, en licht.

Als derde aspekt van de toekomstige heerlijkheid is er de opstanding der doden. Deze is wel een zeer wezenlijk onderdeel van het heil, want Athanasius beschrijft de opstanding van het lichaam als ‘de terugkeer in het leven’.<sup>511</sup> In de opstanding komt de verlossing tot haar voltooiing. Daarbij is het lichaam van de opgestane Christus het einddoel, want ‘Hij zal het lichaam van onze vernedering gelijk maken aan het lichaam van Zijn heerlijkheid’.<sup>512</sup> Deze opstanding als deelkrijgen aan wat Christus in Zichzelf heeft voltrokken, is een vrucht van het feit dat Christus in de gelovigen woont: ‘zij zullen de onvergankelijkheid ontvangen vanuit Christus, die in ons woont en de rechterhand des Vaders is’.<sup>513</sup> Als opgestane en verhoogde woont Hij in de gelovigen. In de inwoning daalt Hij als het ware af tot de gelovigen om hen uiteindelijk te brengen waar Hij is: de opstanding in onvergankelijkheid. Hierbij trekt Athanasius, net zoals we ook zagen bij de hemel, weer de lijn naar het ‘oerbegin’, bij de schepping. God wil het schepsel redden, zoals Hij het gevormd heeft (Ps. 88,48-49).<sup>514</sup> Alleen middels de opstanding van het lichaam keert het schepsel weer terug in zijn bestemming.<sup>515</sup> Dat brengt wel de vraag naar voren naar de verhouding tussen het ‘ingaan in de hemel’ en ‘de opstanding der doden’. Athanasius spreekt zich daar niet expliciet over uit. Hij brengt ze naast elkaar en onlosmakelijk aan elkaar naar voren, waarbij de hemel wel het meest naar voren gebracht wordt en het overkoepelende is, terwijl de opstanding een deel is van die hemelse heerlijkheid. De hemel is als woonplaats van God, en als plaats van de aanschouwing van God, het uiteindelijke en het hoogste. En de opstanding is de weg om als ‘compleet mens’ in de hemel voor Gods aangezicht te zijn en Hem te loven.<sup>516</sup> In de opstanding is de vernieuwing van de mens voltooid, maar zij is een voltooiing in het hemelse leven, dat een verblijf is voor het aangezicht van God en in de aanschouwing van God. De gedachte aan de nieuwe hemel en aarde wordt niet zozeer genoemd.<sup>517</sup> Het toekomstperspectief is vooral dat in de opstanding de gelovige met heel zijn bestaan naar ziel en lichaam is opgenomen in het hemelse, waar immers de onvergankelijke heerlijkheid is. Hoger eer en waardigheid is voor de mens niet denkbaar en verkrijgbaar. We vinden deze gedachte in Athanasius’ andere geschriften terug. De *Epistula Festales* schetsen veelvuldig de hemel met haar feest en vreugde als het einddoel,<sup>518</sup> en ook *De Incarnatione*, dat wel uitvoerig de opstanding der doden bespreekt, eindigt in het perspectief van de hemel.<sup>519</sup> De opstanding garandeert de werkelijkheid van de verlossing, de hemel is de plaats van het einddoel van de verlossing. De vraag hoe het dan gesteld is met de ziel van degene die gestorven is terwijl de dag van de opstanding nog niet is aangebroken, komt in de *EP* niet expli-

<sup>511</sup> Ps. 15,11: τὸ ἀναβῖναι κατὰ τὸν τῆς ἀναστάσεως καιρὸν.

<sup>512</sup> Deze tekst uit Fil. 2 citeert Athanasius tweemaal: bij Ps. 1,3 en 15,11.

<sup>513</sup> Ps. 15,11.

<sup>514</sup> PG 27, 393 C 6-7: Οὐκοῦν τὴν ἀφθαρσίαν ἐλπίδος ἵνα σώζονται, καθάπερ ἐπλάσθη τὸ ποίημα.

<sup>515</sup> 393 C 10-11: Οὐδεὶς, φησὶν, οὔτε θανάτου κρείττων γενήσεται, οὔτε μὴν ἐκ χειρὸς ἕδου τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ῥύσεται, εἰ μὴ σὺ, ὦ Δέσποτα, τὴν ἀνάστασιν ἐπιδῶς.

<sup>516</sup> Ps. 42,1.

<sup>517</sup> Bij Ps. 46,10 (‘De machtigen Gods worden op aarde zeer verhoogd’) brengt Athanasius wel naar voren dat hier de aarde der zachtmoedigen bedoeld wordt, die aan de heiligen gegeven wordt. Een duidelijk verwijzing naar de bergrede.

<sup>518</sup> Zie bijv. *Ep.Fes.* I.10; II.2; V.6; VI.1, 11 en 12; VII.10; X.4.

<sup>519</sup> *De Incarn.* 27-28 tegenover 52.

ciet aan de orde. Aan de ene kant is het vooruitzicht gericht op het op de jongste dag plaatsvindende gericht met de opstanding van het lichaam en de genieting in de hemel. Aan de andere kant wordt de indruk gewekt dat de hoop uitziet naar de intrede in de hemel direkt bij het sterven. Deze indruk wordt onderbouwd in de *Epistulae Festales* waar Athanasius de ingang in de hemel als direkt bij het sterven beschouwt.<sup>520</sup> Maar de verhouding tussen de ingang in de hemel bij het sterven en de beleving van de volle heerlijkheid in de hemel na de opstanding van het lichaam, wordt bij hem nergens uitgewerkt.<sup>521</sup>

### 3.4 Conclusie

We willen nu komen tot de omschrijving van de theologische spits van de door Athanasius in de *EP* voorgedragen ascese. Vanuit de ascetische aanwijzingen van Athanasius, zoals die in het voorgaande zijn besproken, komen vooral twee aspecten sterk naar voren, die onderling samenhangen. In de eerste plaats dat Athanasius de verlossing ziet als een reeds in het hier en nu aanvangend en zich verwerkelijkend gebeuren. Vervolgens dat deze verlossing zich in het hier en nu uitwerkt niet alleen in de ziel, maar zeker ook in het lichaam. Die twee aspecten zijn nauw met elkaar verbonden. Samen benadrukken zij dat door het deelgenootschap aan Christus de complete mens wordt overgezet in een nieuw leven, en dat tijdens zijn aardse existentie.<sup>522</sup> De ascese moet in dit kader worden gezien.<sup>523</sup> De beslissende grens ligt voor de mens dus niet in de toekomst tussen leven en dood, maar in het heden tussen een levenswijze in de zonden, onder de demonen en zonder God, tegenover een levenswijze in gemeenschap met God, vrijgemaakt van de demonen, en in deugden. Het is in de ontmoeting met Christus dat een mens met deze grens in aanraking komt. Middels het *kerygma* van de apostelen treedt Christus toe op de volken. Als degene die terwille van de mensheid en in de persoon van de mensheid verlossing heeft bewerkt. Hij heeft de demonen verslagen, de dood overwonnen, de zonde weggedaan. Middels het in geloof ontvangen *kerygma* geeft Christus de mens deel aan Zijn verlossing door die mens weg te halen uit de macht van de demonen en hem in gemeenschap met God te brengen; door hem van een zondig leven te voeren tot een heilig leven in gedachten, woorden en handelingen, waardoor ziel en lichaam

<sup>520</sup> *Ep.Fest.XI*.

<sup>521</sup> Dit zelfde ook in *Vita Antonii* 91. Eerst spreekt Antonius over het ingaan in de hemelse woningen bij het sterven (PG 26, 972 A 5-7). Even daarna geeft hij opdracht zijn lichaam te begraven op een onbekende plaats, want 'bij de opstanding der doden zal ik het onvergankelijk ontvangen van de Verlosser' (972 B 1-4). Zie verder over de 'tussentoestand in het N.T.' G.C. Berkouwer. *Dogmatische studiën. De wederkomst van Christus I*, Kampen 1961, 61-79. Het N.T. laat het volle licht vallen op de parousie met het daaraan verbonden gericht, de opstanding der doden en de uiteindelijke zaligheid tegenover de verlorenheid. Tegelijk kent het N.T. ook de heilsverwachting bij het sterven. Niet als tegenstelling met, maar voorvloeiend uit de 'grote' heilsverwachting.

<sup>522</sup> A. Pettersen, *Athanasius*, verklaart vanuit Athanasius' *Epistulae Festales* en *Vita Antonii*: 'Hence the religious impetus (van de ascese, P.F.B.) is not to escape from the temporal and the particular and the fleshly but to see and to realize human experience in its entirety as the arena of God's saving activity' (98).

<sup>523</sup> Al direkt bij Ps. 1 brengt Athanasius dit als samenhangend geheel naar voren. Daar is sprake van 'de rechtvaardige die gelijk is aan de boom geplant aan waterbeken, die zijn vrucht geeft en waarvan het blad niet afvalt'. Athanasius verklaart dat de gelovigen Christus' lichaam zullen zijn. Vervolgens dat Christus het lichaam der nederigheid van de gelovige gelijk zal maken aan Zijn eigen lichaam der heerlijkheid. Daarna dat de rechtvaardige als vrucht het geloof voortbrengt, en als blad de vervulling der geboden.

in de hemelse levenswijze worden geleid. Anders gezegd: met het *kerygma* breekt het hemelse door Christus verworven leven door,<sup>524</sup> en dat midden in deze wereld en zij maakt de mens in het hier en nu deelgenoot van dat hemelse leven. Ja, via het *kerygma* brengt Christus het eschatologische heil reeds hier en nu tot de gelovige en geeft hem er deel aan. Het geloof is niet een element binnen iemands aardse leven, maar heeft te maken met een overzetting van de complete mens naar ziel en lichaam tot 'het leven volgens God'.<sup>525</sup> Zoals gezegd is het lichaam daar volledig in betrokken. In een hemelse levenswandel wordt het lichaam tot instrument van de geheiligde ziel, en krijgt zo deel aan de verlossing. De ascese is dan ook niet uit verachting van het lichaam, maar om het lichaam mede deel te geven aan de verlossing.<sup>526</sup> Opdat de mens iedere dubbelhartigheid en wereldse begeerte uit zijn leven verwijdert, en zich met ziel en lichaam aan God wijdt.<sup>527</sup> In zijn *Epistula ad Marcellinum* zien we dezelfde visie op de vereniging van lichaam en ziel in de verwerkelijking van de verlossing naar voren komen, als Athanasius schrijft:

'Opdat er niet een soort verwarring in ons ontstaat, verlangt de rede dat de ziel de gezindheid van Christus heeft, zoals de apostel Paulus zegt (I Kor. 2,6), en deze tot gids neemt, en hierdoor gezag heeft over de begeerten in haar, en te heersen over de ledematen van het lichaam, tot gehoorzaamheid aan de rede. Als een plektrum in de muziek wordt de ziel zo als een harp, geheel gericht op de Geest, opdat de mens zal gehoorzamen middels alle ledematen van het lichaam en de bewegingen van de ziel, en zo de wil van God zal dienen'.<sup>528</sup>

Dit leven gaat het natuurlijke leven zoveel te boven dat 'wie deel heeft aan Christus, die acht het leven van het tegenwoordige bestaan voor niets'.<sup>529</sup> Daarmee is geen *theologia gloriae* gesuggereerd. Athanasius beschrijft juist met zoveel dramatiek de kracht en vijandschap van de demonen, het gevaar van verzoeking, de zwakke natuur van de mens, het vallen in de zonde, de verstrooiingen in de wereld. Maar omdat tegelijk in Christus de demonen overwonnen zijn, evenals de zonde en de dood, en Christus de door Hem verworven verlossing schenkt aan Zijn gelovigen, werkt die verlossing zich in het hier en nu al met grote kracht uit. Athanasius ziet het leven in deugden als de grote vrucht van die uitwerking van de verlossing.<sup>530</sup> Hierbij is duidelijk dat deze uitwerking van de verlossing in de christen niet vanzelf

<sup>524</sup> Athanasius noemt dit nieuwe leven ook het 'geestelijk leven'. In Ps. 24, *hyp.* omschrijft hij de Kerk als 'zij die samengebracht zijn om geleid te worden in het geestelijke leven' (τὸν συνειλεγμένον εἰς τὴν πνευματικὴν ἀπευθύνεσθαι ζωὴν). Dat er geen tegenstelling met het lichaam wordt bedoeld, blijkt uit het vervolg, waar dit leven wordt verklaard als het loslaten van de afgoden en het daadwerkelijk God dienen in werken.

<sup>525</sup> Ps. 67,31.

<sup>526</sup> P. Brown, *The Body and Society*, omschrijft de bedoeling van de ascese zelfs als 'the long return of the human person, body and soul together, to an original, natural and uncorrupted state' (223). En ook: 'Seldom, in ancient thought, had the body been seen as more deeply implicated in the transformation of the soul' (235).

<sup>527</sup> Ps. 67,7 en 80,3.

<sup>528</sup> *Ep.ad.Marc.* 28 (PG 27, 40, B 7-C 1).

<sup>529</sup> Ps. 62,4. Als Athanasius spreekt over het 'niets achten van het leven van het tegenwoordige bestaan' (τοῦ παρόντος βίου τὴν ζωὴν) dan bedoelt hij het concrete bestaan zonder gemeenschap met God. Dat geeft hij verderop in zijn verklaring aan als hij aangeeft dat Gods barmhartigheid hem meer waard is dan de een lang tegenwoordig bestaan.

<sup>530</sup> Zo ook in *Con. Gen.* 30-31; *De Incarn.* 29.

komt. Athanasius spreekt geregeld over ‘moeite’ en ‘inspanningen’. De doorgaande lijn van de *EP* is een opwekking en prikkeling om ‘zich via werken in te spannen’ en ‘niet nalatig te zijn’. De verwerkelijking van de verlossing is wel door Christus en vanuit het deelgenootschap aan Hem, maar zij gaat niet buiten de mens om. De christen draagt hierin een eigen verantwoordelijkheid en roeping. In de eerste plaats door het gebed, ook door het onderzoeken van de Heilige Schrift, berouw bij zonden, het doen van rechte en barmhartige handelingen die passen bij de deugden, het toezien op de gedachten, en ook door zaken als vasten en andere ‘zelfgekozen harde oefeningen’.<sup>531</sup> Hieruit blijkt opnieuw dat de verlossing zich hier en nu verwerkelijkt in en door de concrete menselijk existentie met haar huidige faculteiten van ziel en lichaam. In een zekere ‘samenwerking’ waarin Christus als eerste door het *kerygma* tot de mens komt en die mens door het geloof tot deelgenoot van Zijn verlossing en genade maakt, maar waarin vervolgens de mens met inzet van zijn faculteiten, vanuit gedurig gebed om genade als grondhouding, zich beijvert om met God en naar alle deugden te leven.<sup>532</sup> In deze samenwerking tussen Christus en de gelovige ligt de mogelijkheid om vooruitgang te maken in een leven volgens de deugd.<sup>533</sup> In Athanasius’ werken is zijn beschrijving van het leven van Antonius wel het grote voorbeeld hoever hierin vooruitgang te verkrijgen is.<sup>534</sup>

De Kerk is de ene gemeenschap van allen die door het deelgenootschap aan Christus zijn overgeplaatst in dat nieuwe leven.<sup>535</sup> Van haar geldt dan ook dat zij de plaats is van de realisering van de verlossing, waarbij de christenen die in een ‘leven volgens de deugd’ er boven uitsteken het sieraad van de kerk zijn.<sup>536</sup> Dat de verlossing zich hier en nu verwerkelijkt rondom de Kerk komt vooral naar voren in het feit dat Christus in haar ‘woont’. De hemel is immers de woonplaats van Christus, maar de Kerk op aarde evenzeer. De Kerk is dan ook in zekere zin ‘de hemel op aarde’. In haar is het ware hemelse leven reeds op aarde aanwezig en bezig zich meer en meer te verwerkelijken in de gelovigen. Dat maakt de Kerk tot een geheel eigen en unieke gemeenschap in de wereld. Het is in deze lijn dat Athanasius het verschil in ascese tussen monniken/maagden enerzijds en overige christenen anderzijds vrijwel laat liggen, om alle christenen als geheel te leiden in ‘een leven volgens de deugd’ en dat in de ene Kerk als de woonplaats van Christus. Tegelijk houdt hij door de notie van ‘vooruitgang in de deugd’, die de gehele *EP* doortrekt, het ideaal hoog en laat hij ook ruimte voor hogere ‘levensstaten’ zoals die van monniken en

<sup>531</sup> Ps. 118,107 (PG 27, 500 A 13-14): ταῖς ἰδίαι καὶ ἐκ προαιρέσεως σκληραγωγίαις.

<sup>532</sup> K. Anatolios, *Athanasius The coherence of his thought*, laat vanuit de *Epistulae Festales* en de *Vita Antonii* zien hoe deze ‘samenwerking’ voor Athanasius van groot belang is, en hoe zij ingebed is in het geheel van zijn theologie. Zowel rondom de schepping als de verlossing denkt Athanasius in een ‘active-passive framework’, waarin een goddelijk geven en een menselijk ontvangen samen komen, waarbij het goddelijk geven altijd primair is, en waarbij alle kracht en genade van Christus uitgaat (187). Voor het laatste zie Athanasius’ omschrijving van het christenleven bij Ps. 17,38: ‘Door Gods genade (διὰ τῆς θείας χάριτος) is hij toegerust (κατεσκευασμένος) voor de wedloop en heeft vertrouwen op de overwinning’.

<sup>533</sup> Hoewel deze vooruitgang voor ieder gelovige in zekere zin gelijk is, maakt Athanasius in zijn *Ep.Fest.* I.3 wel onderscheid tussen de maagden bij wie deze vooruitgang zich verbindt met de onthouding, en de gehuwden bij wie zij zich met de huwelijksharmonie verenigt.

<sup>534</sup> K. Anatolios, *ibid.*, spreekt van ‘Athanasius’ presentation of Antony as the ideal type of the Christian’ (188).

<sup>535</sup> Ps. 8,*hyp.*: De Kerk ontvangt de vruchten van hen die in godsvrucht leven’.

<sup>536</sup> Ps. 25,8.

maagden.<sup>537</sup> Zij leeft temidden van de mensheid in de wereld. Tegelijk is zij al overgezet in dat hemelse leven. Athanasius geeft dat in zijn uitleg met voorkeur aan bij de talrijke plaatsen waar sprake is van Sion, Jeruzalem, of de stad Gods. Hij geeft aan dat dikwijls beide (hemel en kerk) bedoeld kunnen zijn: zo nauw zijn kerk en hemel met elkaar verbonden. Soms werkt hij dat beeld van de kerk als de stad (πόλις) Gods uit, en spreekt hij over de christenheid als een burgergemeenschap (πολίτευμα)<sup>538</sup> der godsvrucht, en over levenswijze (πολιτεία) van het Evangelie of de hemelse levenswijze (πολιτεία).<sup>539</sup>

In het N.T. komt dit woord (πολίτευμα) éénmaal voor. Paulus schrijft in Fil. 3,20 dat onze πολιτευμα in de hemel is. Daarbij bedenken we dat Athanasius met de gedachte van πολιτευμα zeer vertrouwd was, omdat Alexandrië, evenals andere Romeinse steden, bepaalde bevolkingsgroepen in de stad tot een eigen πολιτευμα liet zijn: burgers die wel tot de πόλις behoren, maar geen volledige burgerrechten hebben.<sup>540</sup> Dan zou Athanasius door zijn gebruik van dit woord willen duiden op de wijze waarop de christenheid in deze wereld haar bestaan heeft: terwijl ze leeft temidden van de anderen is haar ware vaderland in de hemel.

In de concrete werkelijkheid van wereld en maatschappij heeft Christus een eigen stad, een eigen volk, een eigen gemeenschap, die naar lichaam en ziel is overgezet in het leven met God, en uit wier 'leven volgens de deugd' blijkt hoe zij in gemeenschap met Christus deel heeft aan de verlossing. De dood is hierbij dan nog maar een geringe drempel. Want het 'leven volgens de deugd' is voor de gelovigen als een toegangspoort, waardoor ze komen tot de aanschouwing van God.<sup>541</sup> Het leven met God hier op aarde is een opgang naar de aanschouwing van God in de hemel.<sup>542</sup> Zo is het doorbrekende hemelse leven hier en nu tegelijk onderpand en toeleiding tot het eigenlijke doel: de volkomen gemeenschap met God in de hemel. Deze gemeenschap wil in geloof en werken, gesterkt door ascese, hier en nu beginnen, maar hunkert naar het volkomen, naar lichaam en ziel, in dat leven met God opgenomen zijn in de hemel. Zo werkt Athanasius de bij het begrip 'koninkrijk van God' voorkomende dubbelheid van 'reeds aanwezig' en 'nog komend' uit op de verlossing, waarbij de existentie in geloof en deugden in zekere zin 'gerealiseerde eschatologie is', terwijl het ingaan in de hemel en de opstanding van het lichaam de volkomen verwerkelijking van het eschatologische heil is.<sup>543</sup>

<sup>537</sup> Zie ook de wijze waarop J. Roldanus, *Le christ et l'homme*, het verwoordt t.a.v. Athanasius' ascetische geschriften: 'Chez Athanase, cette distance (namelijk tussen monniken en andere christenen, P.F.B.) est beaucoup plus faible et différente en principe; d'une part, même l'ascète le plus avancé -tel Antoine-, reste placé sous l'autorité de l'Eglise et du clergé, il ne peut invoquer de révélations particulières qui seraient inaccessibles aux autres et il reste, malgré sa retraite au désert, intégré à l'Eglise organisée et gouvernée par ses cadres officiels. D'autre part, les membres du clergé et les croyants ordinaires ne sont pas à un niveau inférieur, enfermés dans des dimensions où de grands progrès spirituels ne seraient pas possibles...Athanasie sait garder les parfaits près de la communauté, et la communauté près de l'aspiration à la perfection' (343-4).

<sup>538</sup> Ps. 44,11; 47,13.

<sup>539</sup> Ps. 49,4; 68,hyp.; 100,hyp.; 11,hyp.118,hyp.

<sup>540</sup> Zie K.L. Noethlichs, *Das Judentum und der Römische Staat*, 32-34.

<sup>541</sup> Ps. 117,19.

<sup>542</sup> Ps. 83,6.

<sup>543</sup> Hier komt de grote overeenstemming in geestelijk klimaat tussen de *EP* en de *Epistulas Festales* naar voren. Want ook in zijn *Ep.Fest.* brengt Athanasius zo sterk de verwerkelijking van de verlossing, de werkelijke aanwezigheid van het nieuwe leven in Christus, 'het leven volgens de deugd' als weg daar

Terwijl Athanasius met zijn -bij hem voor het eerst voorkomende- uitdrukking dat Christus spreekt 'in de persoon van de mensheid' de reikwijdte van de verlossing heeft aangeduid,<sup>544</sup> brengt hij in zijn ascese de verwerkelijking van de verlossing in het individu naar voren. De Kerk is de plaats waar de reikwijdte en de verwerkelijking zich met elkaar verenigen. Dat geeft de kerk in een wereld vol heidenen (met afgoden en andere godsdiensten) en Joden (die Christus verwerpen) en ketters (die Christus evenzeer verwerpen) een unieke positie. Zij is als enige in de wereld door de overgave aan Christus deelgenoot van de verlossing en het hemelse leven in God. In haar midden is te vinden het eschatologische hemelse leven, namelijk in een heilig leven in geloof en deugden, waarbij ieder christen wordt opgeroepen hierin goede voortgang te maken, tot uiteindelijk de toegang wordt verleend tot de aanschouwing Gods, wat de verheerlijkte en opgestane mens zal vervullen met onophoudelijke vreugde en dans en daaruit opwellende lofzangen.

---

naar toe, en ook de daarbij nodige inspanning en strijd naar voren. Tegelijk is dit nieuwe leven geheel gericht op de hemel en haar volkomenheid. Zie P. Merendino, *Paschale Sacramentum*, 2-9. Zowel in de *Ep.Fest* (zie bijv. *Ep.Fest*. I.9) als in de *Ep* (zie bijv. Ps. 100,2) komt in dit verband de wederkomst in het vizier als schakel tussen de aanvangende verlossing hier en nu tegenover de volheid van de verlossing in de opstanding. De aanvangende verlossing hier, zich verwerkelijkend in een leven volgens de deugd, is de weg om Christus' komst te verwachten. En tegelijk is Christus' komst de realisering van de volle verlossing.

<sup>544</sup> Zie V.1.1.

# Samenvatting en evaluatie

Nu de exegese van Athanasius onderzocht is, willen we een samenvatting geven van de belangrijkste resultaten en ter afsluiting Athanasius' christologische uitleg van de Psalmen nog evalueren met het oog op het gebruik ervan in het heden.

### 1. Samenvatting

*Hoofdstuk 1:* De *Expositiones in Psalmos* is een geschrift van Athanasius van Alexandrië. De argumenten tegen zijn auteurschap, zoals die door G. Dorival en G.C. Stead naar voren zijn gebracht, bleken niet doorslaggevend te zijn, terwijl omgekeerd enkele theologische karakteristieken van de *EP*, naast de vele toeschrijvingen aan Athanasius in de historie, juist bevestigend zijn voor een Athanasiaans auteurschap. Vanwege het positieve gebruik van Eusebius' *Commentaria in Psalmos* moeten we de *EP* plaatsen na de verschijning van Eusebius' werk, dat is na 330. De bovengrens heeft verband met de breuk tussen Athanasius en Eusebius rondom de Synode van Tyrus in 335: na dat moment is het zo positieve gebruik van een geschrift van Eusebius moeilijk denkbaar. De *EP* behoort dan tot de vroege periode van Athanasius' werkzaamheid als bisschop, geschreven tussen 330 en 334. Athanasius wilde met dit geschrift in de beginjaren van zijn episcopaat aan de psalmmeditatie leiding geven, bij bisschoppen, monniken en maagden, maar ook, gezien het algemene karakter van de *EP*, bij de andere christenen.

*Hoofdstuk 2:* De exegese van het Psalter wortelt in Athanasius' visie op de heilige Schrift als geheel. De Schrift bestaat uit de eigen woorden van God waarin Hij Zich aan de mens openbaart. Dit bepaalt de hermeneutiek van Athanasius: omdat de uitleg van de Bijbel is gebonden aan de werkelijkheid van enerzijds Gods wezen en anderzijds Gods heilsplan, bepaalt de werkelijkheid waarheen de woorden verwijzen (God en diens heilsplan) hoe de woorden moeten worden uitgelegd. De Bijbel is dan ook niet zozeer een tekst waarmee de exegeet in relatie treedt, maar een tekst die een plaats heeft in de relatie van de exegeet tot God. Het vraagt van de exegeet de existentiële toegang van nederigheid en heiliging om passend over God en diens heilsplan te kunnen denken en dus de Schrift op de rechte wijze uit te kunnen leggen. Vervolgens bepaalt het wezen van God als onveranderlijk dat de Schrift als openbaring van God een eenheid is, ja dat zij ook één 'spraak' heeft, en dus Schrift met Schrift vergeleken moet worden. Verder betekent het ene heilsplan van God dat het O.T. als schaduw van dat heilsplan, en het N.T. als verkondiging van de verwerkelijking van dat heilsplan, één zijn. Deze eenheid wortelt hierin dat overal in de Schrift Christus te vinden is. Hierbij moeten de profeten van het O.T. worden verklaard door de apostelen in het N.T.: het Psalter is profetie en vindt dus haar verklaring door het apostolisch *kerygma*.



*Hoofdstuk 3:* Om het O.T. als profetie en schaduw van het verwerkelijkte heilsplan in Christus uit te leggen gebruikt Athanasius verschillende instrumenten. We vonden er vier:

a. Hij zoekt naar de sprekende persoon of personen in de betreffende Psalm, ook wel de prosopologie genoemd. De verwoording van dit instrument is afkomstig uit de stoische Homerus-filologie en de neo-platoonse Dialogen-uitleg, met op de achtergrond de Griekse tragedie. Het verschijnsel dat met dit instrument wordt aangeduid is echter reeds in het N.T. aanwezig als een procedure om te achterhalen namens wie een profeet in een bepaalde profetie spreekt. Dit instrument is door Justinus en later vooral door Origenes gepreciseerd en systematischer gebruikt. Athanasius heeft in de *EP* als eerste de bij dit instrument behorende uitdrukking ('spreken in de persoon van') op theologische wijze ingezet als hij aangeeft dat Christus spreekt 'in de persoon van de mensheid'. Daarmee gebruikt hij een exegetisch instrument om een aspect van de soteriologie aan te duiden: de plaatsvervangende zijde van Christus' verlossingswerk.

b. Vervolgens verklaart hij de in de Psalm gebruikte symbool-woorden: dat zijn door de profeet gebruikte woorden met een verwijzende betekenis. Voor de vaststelling van de betekenis heeft Athanasius enkele richtlijnen: als het N.T. van een bepaald symbool-woord de uitleg geeft is dat voldoende. Verder speelt de context een belangrijke rol: de context van het vers of van de gehele Psalm. Ook zijn de eigenschappen van het object waarnaar het symbool-woord verwijst van belang. Als voorbeeld noemen we het symbool-woord 'bliksem'. Dat roept het beeld op van intense belichting waardoor de gehele aarde baadt in het licht. Athanasius ziet bliksem dan ook als verwijzend naar de apostelen die door hun prediking de gehele wereld in het licht van de kennis van God hebben gebracht.

c. Ook is het vaststellen van het genre voor hem van belang. Hij maakt onderscheid tussen het genre van de historie, de profetie, en het geloofsleven. Psalmen of psalmgedeelten die profetisch zijn krijgen één uitleg: het heilsplan. Psalmen die over het geloofsleven gaan (gebed, boetepsalmen, etc.) krijgen één uitleg: de letterlijke, maar dan wel in de verwoording van de christelijke ascese. Psalmen die in het opschrift aan een historie zijn verbonden krijgen een dubbele uitleg, in deze zin dat de genoemde historie typologisch aangeeft op welke situatie uit het heilsplan de betreffende Psalm doelt. Verder worden opsommingen van gebeurtenissen uit Israëls historie alsook beschrijvingen van de schepping in een Psalm in de letterlijke betekenis uitgelegd.

d. De in de LXX gebruikte opschriften geven het karakter van de betreffende Psalm aan. De meeste opschriften zijn een verwijzing naar het heilsplan. 'De 15 tredenpsalmen' zijn tezamen een groot overzicht van de verschillende fasen van de heilshistorie (1 t/m 8) en van het heilsleven (9 t/m 15).

Deze instrumenten hebben te maken met het  $\delta\upsilon\gamma\gamma\mu\alpha$ -schema uit de scholen van de Rhetorica: het zoeken naar de juiste persoon, zaak, en tijd. Voor Alexandrië moet hierbij vooral het handboek van Aelius Theonos genoemd worden. Deze regels zijn ook bij Clemens en Origenes te vinden, en geven aan dat Athanasius hierin als een

‘echte’ Alexandrijn het wetenschappelijk instrumentarium van zijn tijd heeft gebruikt.

*Hoofdstuk 4:* De analyse van de *EP* brengt aan het licht dat Athanasius gebruik maakt van Origenes en Eusebius, maar dat daarbij enkele significante verschillen naar voren treden. Origenes is in zijn commentaar vooral gericht op filologie, Eusebius op de historie waarin de Psalm is ontstaan, terwijl Athanasius zich vrijwel geheel beperkt tot de christologische uitleg. Ten opzichte van zijn beide voorgangers zijn ook theologische verschillen op te merken. Athanasius brengt in zijn spreken over ‘Christus in de persoon van de mensheid’ een sterk soteriologische spits in de uitleg. Ook wordt Israël en haar positie in het heilsplan meer naar voren gebracht. Als laatste noemen we het toevoegen van ascetische elementen als weg tot verwerkelijking van de verlossing in de mens hier en nu. Daarmee brengt de *EP* de Psalmen naar voren als liederenboek waarin de door Christus tot stand gebrachte verlossing voor de mensheid wordt overdacht en toegepast.

*Hoofdstuk 5:* In dit hoofdstuk onderzoeken we de drie in hoofdstuk 4 gevonden theologische karakteristieken van de *EP*:

a. Ons onderzoek van Athanasius’ gebruik van de term ‘Christus in de persoon van de mensheid’ bracht aan het licht dat de verhouding van Christus tot resp. mensheid en Kerk bij Athanasius vanuit Paulus verklaard moet worden. Terwijl L. Bouyer teveel het accent op de Kerk legt, waardoor Athanasius’ eigen accent op de mensheid verdampt, en A. Harnack veel nadruk legt op de mensheid, waardoor de Kerk teveel uit het zicht raakt, komen de twee zaken vanuit Paulus nauwkeurig samen. Athanasius heeft Rom.5 met de Adam-Christus typologie, waarin Christus als representant van de mensheid naar voren komt, verwerkt in de term ‘Christus in de persoon van de mensheid’. Daarin heeft Christus het heil ten behoeve van de mensheid als geheel tot stand gebracht. Binnen deze grote cirkel van de mensheid als geheel staat de cirkel van de Kerk. Daarin is Christus niet representant alleen, maar tevens woont Hij in haar, waardoor zij ook het heil toegeëigend krijgt. Hier brengt Athanasius de bij Paulus voorkomende gedachte naar voren van Christus die woont in Zijn Kerk (Ef. 2,22; 3,17) en die het Hoofd is van de Kerk als Zijn lichaam (I Kor. 12,27; Kol. 1,18). Zo heeft *en* Christus tegenover de mensheid *en* Christus in de kerk beide bij Athanasius een belangrijke plaats. Door de gedachte van Christus in de persoon van de mensheid brengt Athanasius het christelijk geloof in zijn omvattende gestalte naar voren, terwijl hij tegelijk door zijn spreken over de Kerk de noodzaak van het geloof en de bekering tot Christus laat zien om deel te krijgen aan wat Christus voor de mensheid als geheel tot stand heeft gebracht.

b. Het onderzoek naar de verhouding van Israël en de volkeren laat zien hoe Athanasius in het heilsplan een beslissende caesuur ziet rond de kruisiging van Christus. Vanaf dat moment eindigt de periode dat Israël als collectief het volk van God is, en begint de periode dat de volkeren als collectief tot Christus worden geroepen. De Kerk bestaat dan ook voor een groot deel uit gelovigen uit de volkeren, maar ook in Christus gelovige Israëlieten behoren tot haar. De Kerk is het ware volk van God, Israël alleen nog ‘het oude volk van God’. Niet Israël is dan ook de rode draad van de heilsgeschiedenis, maar Christus die Zich een volk bijeen roept. Eerst riep

Christus het volk Israël waarbij individuele heidenen ingevoegd konden worden. Door hun afwijzing van Christus is Israël als volk verworpen, en roept Christus nu de volkeren als geheel, waarbij individuele Israëlieten ingevoegd kunnen worden. Door de verwerping van Christus is Israël onder de macht van de demonen geraakt. Athanasius verwacht vanuit Rom. 11 nog een hernieuwde roeping door Christus van het volk Israël als geheel, waarbij dat volk zich zal bekeren vlak voor de wederkomst van Christus. Dan zal Israël als geheel alsnog deel worden van de Kerk. Maar de Kerk van Christus in de wereld blijft ook dan het volk van God, waar Israël alleen door bekering tot Christus bij kan gaan horen.

c. Athanasius geeft de ascese van de christen een belangrijke plaats. Zij is nodig met het oog op de verwerkelijking van de verlossing in het concrete leven van de christen, naar ziel en lichaam, in het hier en nu. Het geloof betekent een overzetting van de mens in zijn complete existentie uit een leven zonder God en onder gezag van de demonen tot een leven in gemeenschap met God, vrijgemaakt van de demonen, en in rijkdom van de deugden. Door gebed, lezen van de Heilige Schrift, berouw bij zonde, het doen van handelingen passend bij de deugden, toezien op de gedachten, vasten en andere oefeningen verwerkelijkt zich het nieuwe leven. Ascese komt dan ook niet voort uit verachting van het lichaam, maar dient ter verlossing van het lichaam en de ziel opdat de mens in zijn compleetheid deel heeft aan de door Christus verworven verlossing. Het eindpunt van de ascese is de hemel met de aanschouwing van God. Athanasius leert de opstanding van het lichaam, maar die betekent dat de mens ook met zijn lichaam, dus in zijn complete existentie, deel krijgt aan de hemel als de plaats van de heerlijkheid van God.

De in hoofdstuk 5 onderzochte drie centrale theologische aspecten zoals die in de *EP* naar voren komen, geven ons een inzicht in de spits van Athanasius' theologie. In zijn accent op Christus tegenover mensheid en kerk wil hij het wereldomspannende van de verlossing aangeven; zijn accent op de verhouding Israël en de volkeren wil de gang van de verlossing door de tijden aanduiden; en de ascese legt de vinger bij het karakter van de verlossing als bestemd voor de mens in zijn complete existentie van ziel en lichaam. De spits ligt dus bij het omvattende, bij de blik op het grote geheel: omvattend in plaats (mensheid), omvattend in tijd (eerst Israël, nu de volkeren), omvattend voor de menselijke persoon (ziel en lichaam in de verlossing betrokken). In zijn *Expositiones in Psalmos* leidt Athanasius de christen aan de hand van de Psalmen binnen in de grootheid en genoegzaamheid van de verlossing zoals Christus die in Zijn verschijning ten behoeve van de wereld tot stand heeft gebracht.

Deze beschrijving van de spits van Athanasius' theologie werpt ook licht op de verhouding van zijn polemisch-dogmatische geschriften tot zijn ascetische geschriften. Die twee 'soorten' geschriften zijn nauw met elkaar verbonden binnen het ene kader van de verlossing: in zijn verdedigen van de godheid van de Zoon staat voor Athanasius de algemene verwerving van de verlossing voor de mensheid op het spel, in zijn oproep tot ascese gaat het hem om de persoonlijke verwerkelijking van de verlossing. Athanasius' ascetische geschriften completeren dus zijn dogmatische geschriften. Voor een adequate beschrijving van Athanasius' theologie zijn dan ook zijn ascetische geschriften en inzichten onontbeerlijk. De *EP* is van dit Athana-

siaanse nauwe verband tussen christologie en ascese binnen de ene goddelijke verlossing in Christus een duidelijk voorbeeld.

## 2. Evaluatie

We willen de evaluatie van Athanasius' christelijke psalmuitleg uitvoeren in drie richtingen. Terugkijkend willen we bezien wat de achtergrond van deze exegetische is, vooruitblikkend overwegen we wat de betekenis van deze exegetische voor ons kan zijn, ter afsluiting verdiepen we ons in de vraag naar de Psalmen als liederen van de Kerk.

### 2.1. Achtergrond van Athanasius' christelijke psalmexegetische

De christologische uitleg van het Psalter was een feit vanaf het N.T., via de Vroege kerk, de Middeleeuwen, en de Reformatie, tot aan -globaal aangeduid- 1800.<sup>1</sup> Het door de Verlichting opgeroepen nieuwe geestelijke klimaat bracht de psalmuitleg echter op ander spoor. Vooral twee zaken vormen de achtergrond van deze gewijzigde psalmuitleg. In de eerste plaats werden de psalmopschriften, als latere toevoegingen, terzijde gelaten. Juist deze opschriften, tezamen met doxologieën, markeerden groepen Psalmen en waren aanwijzingen van een interne structuur in het Psalter. Met het laten vallen van de opschriften raakte het zicht op een interne structuur van het Psalter als geheel op de achtergrond. Vervolgens had het opkomende rationalisme tot gevolg dat er minder oog kwam voor het aspect van de toekomstvoorspelling in de Bijbel, waardoor de christologische uitleg wegviel, in ieder geval geen basis meer had in het Psalter zelf.<sup>2</sup> De Psalmen werden vanaf die tijd meer onderzocht als een geestelijk liedboek van Israël, waarbij de afzonderlijke liederen weinig onderlinge samenhang hadden, en de tijd en de plaats van ontstaan het belangrijkste object van onderzoek werden. Op deze wijze werd de 'oorspronkelijke' betekenis van de Psalmen gezocht, met de daaraan verbonden gevolgtrekking dat de christologische uitleg niet de 'oorspronkelijke' betekenis van de Psalmen bevatte, maar een, aan de tekst vreemde en van buitenaf erin gebrachte, vergeestelijking of allegorie. In de tweede helft van de 20ste eeuw is echter een kentering gekomen in deze benadering. Eerst door de zgn. kanonieke exegetische,<sup>3</sup> daarna en ook parallel ermee vanuit het Septuaginta-onderzoek. Met het laatste willen we beginnen. Het Psalter in de LXX is recent onderzocht door J. Schaper in zijn studie uit 1995 over de eschatologie in het Griekse Psalter.<sup>4</sup> In zijn studie past Schaper de nieuwe fase van het LXX-

<sup>1</sup> Zie voor een overzicht D.C. Mitchell, *The Message of the Psalter. An Eschatological Programme in the Book of Psalms*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 252, Sheffield 1997, 15-66. Voor een overzicht van de psalmcommentaren in de Vroege Kerk en het psalmgebruik in de liturgie zie A. Rose, *Les Psaumes. Voix du Christ et de l'Eglise*, Parijs 1981, 55-191.

<sup>2</sup> Mitchell, *Message*, 44: 'The obfuscation of the Psalter's internal structure following the dismissal of the headings.'

<sup>3</sup> Zie over deze 'kanonieke exegetische', M. Oeming, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 1999, 75-82.

<sup>4</sup> J. Schaper, *Eschatology in the Greek psalter*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 76, Tübingen 1995. Schaper geeft het kader van zijn studie als volgt aan: ten eerste beziet hij het Griekse Psalter niet zozeer als een vertaling, maar als een document van het religieuze, intellectuele en politieke leven van het Hellenistisch Jodendom. Vervolgens beziet hij de Septuaginta als een katalysator van nieuwe ideeën en geloofsinzichten binnen het hellenistische Jodendom, die de taal en beelden de eredienst en het denken van de Vroege Kerk hebben gevormd en zo mede hebben geleid tot de vorming van een wereldreligie (19). Zie verder ook J. Schaper, 'Der Septuaginta-Psalter als Dokument

onderzoek toe op het Psalter. Terwijl veel LXX-onderzoek filologisch van aard was, betekent de nieuwe fase dat de LXX in nauw verband wordt gebracht met de situatie, de godsdienstige beleving en het gedachtenklimaat van de Joden in de periode van 300 v.Chr-200 n.Chr. De LXX wordt dan niet meer alleen onderzocht als vertaling, maar veeleer als religieus document dat de in die tijd binnen het hellenistische Jodendom aanwezige godsdienstige inzichten en ontwikkelingen weerspiegelt.<sup>5</sup> Op deze wijze krijgt de LXX reliëf in de concrete godsdienstige beleving en gedachten van het Jodendom in de intertestamentaire periode. Schaper onderzoekt dan bij 18 Psalmen hoe de religieuze ontwikkelingen van de tijd waarin ze vertaald werden in die betreffende Psalmen naar voren komen, in het bijzonder wat betreft de eschatologische verwachting.<sup>6</sup> Er blijken dan zeer vele aanwijzingen te zijn van een eschatologische 'kleuring' en toespitsing van het Psalter in de LXX. Het Psalter heeft er een gerichtheid gekregen op 'de voleinding', het laatste gericht, de opstanding der rechtvaardigen, en de eeuwige dood van de zondaren.<sup>7</sup> Tegelijk is er ook een toenemende messiaanse duiding te ontwaren. Schaper ziet hierbij twee typen messiaanse verwachtingen naar voren treden. Aan de ene kant het uitzien naar de Messias als een historische figuur die Israël weer tot heerlijkheid zal brengen (Ps. 59 en 107). Aan de andere kant een meer 'transcendente' Messias ('de Zoon des mensen', Ps.8 en 79) wiens preëxistentie beleden wordt (Ps.109).<sup>8</sup> Wat betreft woordgebruik en gedachtenontwikkeling in dezen toont het LXX-Psalter verwantschap met het boek Daniël, alsook met de apocriefe boeken *Testamenten van de 12 Patriarchen* en *I Henoch*.<sup>9</sup> Deze verwantschap versterkt de hypothese dat de oorsprong van het LXX-Psalter in de 2<sup>de</sup> eeuw v.Chr. ligt. Het LXX-Psalter heeft de in de 2<sup>de</sup> eeuw aanwezi-

---

jüdischer Eschatologie', in: M. Hengel en A.M. Schwemer (ed.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 72, Tübingen 1994, 38-62. Daar omschrijft hij zijn methode iets uitvoeriger in drie grondbeginselen: 1.Hij benadert de Septuaginta niet alleen als vertaling, maar als een dokument van het religieuze, inlektuele en politieke leven van het hellenistische jodendom; 2.De Septuaginta heeft de taal en voorstellingswereld van de Vroege Kerk gestempeld. Daarom moet het Griekse Psalter als een katalysator van nieuwe ideeën en voorstellingen van het hellenistische jodendom bezien worden. Het heeft deel aan een religieus overgangsproces, dat belangrijk bijdroeg aan het ontstaan en het religieuze zelfverstaan van een nieuwe wereldgodsdienst; 3.Detailonderzoek aangaande vertaaltechniek en grammatika van de LXX is waardevol hulpmiddel, maar geen doel in zichzelf. De resultaten ervan moeten ingebracht worden in een breder onderzoek waarbij de vooral de historische context een rol speelt (41).

<sup>5</sup> M. Harl, 'Les divergences entre la Septante et le texte massorétique', in: M. Harl e.a., *La Bible Grecque des Septante*, Parijs 1988, 201-229; M. Müller, *The first Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 206, Sheffield 1996, 107-124; J.W. Wevers, 'The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version', in M. Sæbo, *Hebrew Bible/Old Testament. The history of Its Interpretation I*, Göttingen 1996, 84-107; W. Aalders, *De Septuagint. Brug tussen synagoge en Kerk*, Heerenveen 1999, 40-48; E. Tov, 'Theologically motivated Exegesis embedded in the Septuagint', in: E. Tov, *The Greek and Hebrew Bible*, Leiden 1999, 257-269. De aanzet tot deze nieuwe fase in het LXX-onderzoek is gegeven door I.L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah: A Discussion of its Problems*, Leiden 1948.

<sup>6</sup> Ps. 1; 2; 8; 15; 21; 44; 45; 47; 48; 55; 58; 59; 67; 71; 72; 79; 86; 109. Schaper onderscheidt hierbij tussen enerzijds messiaanse, anderzijds eschatologische verwachtingen. Het messianisme staat dan voor nationale, op de heilskoning gerichte verwachtingen, en eschatologie voor individuele op het leven na dit leven gerichte verwachtingen (*Eschatology*, 29). We laten dit onderscheid hier verder rusten. Voor ons is van belang dat beide zijn gericht op de definitieve grens die de historische tijd afsluit en de heilstijd inluit.

<sup>7</sup> Schaper, *Eschatology*, 144-160.

<sup>8</sup> Schaper, *Eschatology*, 138-144.

<sup>9</sup> Schaper, *Eschatology*, 160.

ge eschatologische verwachting binnen het (Hellenistische) Jodendom in zich opgenomen en is zo document van de diep ingrijpende religieuze ontwikkeling van het Jodendom in die periode, waarvan de talloze apocalyptische geschriften uit deze en volgende eeuw getuigenis afleggen.<sup>10</sup> Deze 2<sup>de</sup> eeuw is in de historie van Israël cruciaal geweest. Eerst was er Antiochus Epiphanes IV die in 167 v.Chr. wetten verordende die een einde moesten maken aan Israëls verering van God.<sup>11</sup> De tempeldienst met haar door de Wet voorgeschreven offers werd afgeschaft, de onderhouding van de sabbat en de besnijdenis werd verboden, op straffe van de dood. In iedere Joodse stad moest aan de heidense goden worden geofferd. Iedere maand moest worden gecontroleerd. Wie gevonden werd met een boekrol van de Thora of wie een kind had besneden, werd ter dood gebracht.<sup>12</sup> In december van 167 n.Chr. werd in de tempel een altaar opgericht voor Zeus, aan wie de tempel door Antiochus gewijd was. Met deze wetgeving en onderdrukking leek het einde van Israël, als volk van Gods Wet, aanstaande. Maar vervolgens was er de aangrijpende strijd voor vrijheid in de zgn. Maccabese oorlogen, wat na de overwinning leidde tot het herstel van de aan God gewijde tempeldienst en ook tot de vestiging van de dynastie van de Hasmoneën.<sup>13</sup> Vele Joden zagen daarin de dageraad van de messiaanse eeuw.<sup>14</sup> Men zag de priestervorsten van de Hasmoneën niet als de eschatologische vervulling zelf, maar wel als een teken van het nabij zijn ervan.<sup>15</sup> Juist in deze 2<sup>de</sup> eeuw, met haar dreigende ondergang en wonderlijk herstel, was de lucht zwanger van heilsverwachtingen. Het LXX-Psalter draagt van deze verwachting de sporen. Schaper geeft aan dat het LXX-Psalter door de in haar, vanuit de 2<sup>de</sup> eeuw, opgenomen eschatologische accenten Israël's geloof verrijkte met gedachten die in de christenheid later tot rijke bloei zouden komen.<sup>16</sup>

Deze eschatologische gerichtheid van de LXX roept wel de vraag op naar haar verhouding tot de Hebreeuwse tekst. Om daarop een antwoord te vinden willen we ons eerst richten op de uitleg van het Psalter in de Masoretische tekst (MT), en wel zoals de zgn. kanonieke exegese die beoefent. Vanuit deze 'school' verscheen in 1997 een studie over het Psalter van de hand van D.C. Mitchell.<sup>17</sup> Deze onderzoekt de spits van het Psalter zoals die in de uiteindelijke redactie en haar ordening naar voren komt. Deze uiteindelijke redactie moet hebben plaatsgevonden na de ballingschap

<sup>10</sup> Tegelijk grenst het LXX-Psalter zich af van de apocalyptische geschriften doordat in haar de overvloedige beelden en schilderijen, bijvoorbeeld rondom de kwellingen van de zondaren in de verlorenheid, ontbreken (Schaper, *Eschatology*, 157).

<sup>11</sup> O. Mørholm, 'Antiochus IV', in: W.D. Davies en L. Finkelstein (ed.), *The Cambridge History of Judaism II, The Hellenistic Age*, Cambridge 1989.

<sup>12</sup> E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D.135): A New English Version*, G. Vermes en F. Miller (ed.) I, Edinburgh 1973, 138-199. Zie vooral 154-156.

<sup>13</sup> P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike*, Stuttgart 1983, 52-81.

<sup>14</sup> J.A. Goldstein, 'The Hasmonean revolt and the Hasmonean dynasty', in: W.D. Davies en L. Finkelstein (ed.), *The Cambridge History of Judaism II*, 299-301.

<sup>15</sup> Schaper, *Eschatology*, 139-140.

<sup>16</sup> Schaper, *Eschatology*, 138, 168.

<sup>17</sup> D.C. Mitchell, *The Message of the Psalter. An Eschatological Programme in the Book of Psalms*, Sheffield 1997. Mitchell geeft zelf aan dat hij met zijn studie voortbouwt op het werk van vooral B.S. Childs, maar noemt ook Joodse wetenschappers als A. Cohen, S.R. Hirsch en U. Cassuto, alsook W. Zimmerli en C. Westermann (56-57). Zie verder G.H. Wilson, *The editing of the Hebrew Psalter*, California 1985.

en vóór het ontstaan van het LXX-Psalter, dus tussen 500 en 200 v.Chr.<sup>18</sup> Mitchell laat zien hoe het Psalter in de uiteindelijke redactie een eschatologische oriëntering heeft, zowel qua inhoud, als qua ordening, waarbij de ordening zowel gaat over het Psalter als geheel, alsook van de afzonderlijke onderdelen van het Psalter. Hij noemt vier overwegingen:<sup>19</sup>

a. De redaktor leefde tussen 500-200 v.Chr. De Joodse geschriften uit deze tijd geven aan hoe Israël, onderworpen eerst aan het Perzische en het Grieks-hellenistische wereldrijk, steeds meer ging uitkijken naar een plotseling ingrijpen van God om de natie te herstellen: het is de periode van de groeiende eschatologische hoop. De redaktor leefde in deze context.

b. De personen waarnaar de psalmen verwijzen werden al in bijbelse tijden gezien als profetische figuren die de toekomst voorzegden. Dat sommige Psalmen in het opschrift verwijzen naar een periode uit de historie van Israël is daar niet mee in strijd, omdat tot de essentie van Israëls profetie de gedachte behoorde dat gebeurtenissen uit de heilshistorie afbeeldingen zijn van toekomstige heilsdaden van God.

c. Bepaalde psalmen hebben een duidelijk 'ultimate' karakter. Ze gaan de gewone werkelijkheid zeer te boven en verwijzen naar een nog te verachten eschatologische werkelijkheid.

d. De koninklijke Psalmen wijzen er op dat de redaktor deze Psalmen ziet als verwijzing naar de toekomstige Messias-Koning. De redaktor plaatst deze Messiaanse Psalmen 'ertussen' om het gehele Psalter ermee te 'infecteren'.<sup>20</sup>

Uit het onderzoek van de verschillende onderdelen van het Psalter<sup>21</sup> laat Mitchell zien dat de historische visie op het Psalter, bezien in de uiteindelijke redactie, moet worden getypeerd als eschatologisch-voorspellend.<sup>22</sup> Hij geeft als conclusie dat de algemene eschatologische uitleg zoals aanwezig in de oude vertalingen, de Qumran-literatuur,<sup>23</sup> het N.T. en in rabbijnse en patristische literatuur aansluit bij het Psalter zoals het in haar uiteindelijk redactie is bedoeld.<sup>24</sup> Voor ons onderzoek is vooral van belang dat de eschatologische gerichtheid van het LXX-Psalter dus geen volstrekte

<sup>18</sup> Mitchell, *Message*, 76-77.

<sup>19</sup> Mitchell, *Message*, 82-88.

<sup>20</sup> We beperken ons hier tot de uiteindelijke redactie, en laten hier de inhoudelijke ontwikkeling van de Psalmen in en na de ballingschap rusten. P. Grelot, *Sense chrétien de l'Ancien Testament*, Parijs 1962, duidt deze ontwikkeling aan: 'C'est pourquoi les vieux psaumes pré-exiliens conservent leur place dans la liturgie du Judaïsme tardif, aux prix d'une simple adaption qui eschatologise les expressions archaïques de l'espérance. On le constate dans la relecture messianique des anciens psaumes royaux (par exemple Ps. 2; 72; 110), comme dans certains psaumes du Règne (Ps. 94; 96; 97; 98; 99), où le thème fondamental de psaumes plus anciens est repris dans l'optique du Second Isaïe' (336-339).

<sup>21</sup> Mitchell onderzoekt: de Psalmen van Asaf (90-107); de liederen Hamaäloth (108-128); Messiaanse Psalmen (243-272); Psalmen 90-106 (272-297).

<sup>22</sup> Mitchell, *Message*, 297. Er blijkt vooral veel verwantschap te bestaan van de eschatologie van het Psalter met die van Zacharia 9-14 (298).

<sup>23</sup> Zie M.A. Knibb, 'Eschatology and Messianism in the Dead Sea Scrolls', in: P.W. Flint en J.C. Vanderkam (ed), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, Leiden 1999, 379-402.

<sup>24</sup> Mitchell, *Message*, 298: 'This hypothesis (namelijk dat het Psalter eschatologisch is geordend en bedoeld, P.F.B.) also harmonizes with the ancient commentators, both Jewish and Christian. It accords with the general eschatological interpretation of the Psalms found in the ancient translations, in the Qumran literature, in the New Testament and in the rabbinic and patristic literature. It also accords with their view that the Psalter is purposefully shaped. But it agrees with them not only in general matters, but also in particular interpretations of individual psalms'.

‘nieuwheid’ is tegenover het Hebreeuwse Psalter, maar dat er na de ballingschap een voortgaande beweging is waarin een toenemend eschatologische, en later vanaf de 2<sup>de</sup> eeuw apokalyptische, gerichtheid naar voren treedt. Deze toenemende eschatologische gerichtheid is in zichzelf een vervolg op de boodschap van de profeten waarin de komende daden des Heeren aangekondigd worden.<sup>25</sup> Maar in deze ene stroom van de profetie treden in en na de ballingschap wijzigingen op die reden vormen om de profetie van die tijd als eschatologie of apokalyptiek te gaan benoemen. Deze wijzigingen hebben te maken met het feit dat Israël na de ballingschap geen zelfstandige natie meer is geweest, maar onderdeel van grotere ‘wereldmachten’. Israël kwam met haar verering van God te staan in de samenhang van de volkerenwereld als geheel. Dat gaf een universele blik die ook in de profetie haar plaats kreeg. Vervolgens kwam er ook meer aandacht voor het individu, gezien los van het volk. De heilsverwachting ontvouwde zich met het oog op de persoonlijke toekomst na dit leven. Dan was er ook de toenemende verwachting van de dag des Heeren als het einde van deze bedeling en het aanbreken van de heilstijd. De verwachting verhief zich van een binnenwereldse toekomst naar een hemelse, bovennatuurlijke heilstijd.<sup>26</sup> Zo heeft Israël in de tijd van de ballingschap en de daarop volgende permanente inlijving in de volkerenwereld een verdiepte heilsverwachting ontvangen, terwijl in de 2<sup>de</sup> eeuw, met de dramatische gebeurtenissen rondom Antiochus Epiphanes IV, deze gerichtheid op het nabije einde zich binnen het Jodendom<sup>27</sup> aanmerkelijk versterkt, zoals af te lezen is uit de overvloedige apokalyptische literatuur van die periode.<sup>28</sup> In deze eschatologische/apokalyptische heilsverwachting heeft Israël het voor die tijd passende uitzicht gekregen, bestaande uit een verdieping en verwijding van de door de profeten gebrachte boodschap.

Uit het bovenstaande wordt duidelijk hoe belangrijk de periode van 500-200 v.Chr. is geweest voor het Psalter. Zowel m.b.t. de redactie van het Hebreeuwse psalter, als de vertaling van het Psalter in het Grieks. De zeer belangrijke ontwikkeling die in deze eeuwen plaats vond in het (Hellenistische) Jodendom, bestaande uit

<sup>25</sup> E. Schürer, *The History of the Jewish People* II, 492: ‘Expectation of the better future was already a basic element of the religious consciousness of the Old Testament prophets. It was never entirely lost by the people, even though it was not always as vigorous as it became after the Maccabean uprising’. Ook H. Gese, ‘Die Bedeutung der Krise unter Antiochus IV. Epiphanes’, in: H. Gese, *Altestamentliche Studien*, Tübingen 1991, 202-217. Gese geeft aan dat we wat de apokalyptiek betreft te maken hebben met ‘einem kontinuierlichen Entwicklungsprozess aus der profetischen Literatur heraus’ (202). M. Müller, *The first Bible of the Church*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement series 206, Sheffield 1996, spreekt voor wat betreft de eschatologische verwachting in de LXX over: ‘Here the Old Testament tradition reaches ‘the last stage of maturation’ (116). Zie ook H.J. de Bie, ‘Wat is apokalyptiek’, in: *Theologia Reformata* XXXIII.2 (1990 (103-123).

<sup>26</sup> Zie voor de drie hier genoemde elementen E. Schürer, *The History of the Jewish People* II, 493-497. Verder G. Wanke, ‘Prophecy and Psalms in the Persian period’, in: W. Davies en L. Finkelstein (ed.), *The Cambridge History of Judaism* I, Cambridge 1984, 162-188: ‘For eschatological prophecy developed during the years of Exile, in the Light of historical experience and as the result of a particular interpretation of pre-exilic prophecy; thereafter it provided the essential impulses for the prophecy of the post-exile period’ (180).

<sup>27</sup> H. Gese, ‘Die Bedeutung der Krise unter Antiochus IV. Epiphanes’, 203.

<sup>28</sup> Het is moeilijk het onderscheid tussen eschatologie en apokalyptiek precies aan te geven. Beide zijn gericht op het einde. De apokalyptiek is echter, vooral vanuit de gebeurtenissen in de 2<sup>de</sup> eeuw, heftiger, beeldrijker. H. Gese, ‘Die Bedeutung der Krise’, geeft aan dat ‘die Apokalyptik die Aufrichtung der eschatologischen Königsherrschaft Gottes durch ein umfassendes Weltgericht als Ende der Geschichte in der Form einer Offenbarung in eigentümlicher bildhafter und symbolträchtiger Weise beschreibt’ (202). Zie ook P.D. Hanson, *Old Testament apocalyptic*, Nashville 1987, 27-28.



een toenemende eschatologische, c.q. apocalyptische verwachting, heeft zich met het Psalter verenigd. Deze verwachting heeft in het O.T. dus niet alleen een plaats gekregen in meer apocalyptische gedeelten zoals Jes. 24-27, Zach. 9-14, en Daniël 7-12. Maar ook in een boek als het Psalter, reeds in haar uiteindelijk ordening, maar vooral in haar Griekse vertaling. Terwijl Israël in de 2<sup>de</sup> eeuw één van de ingrijpendste momenten van zijn bestaan meemaakte, werd het volk bepaald bij het nabij zijn van de beslissende dag des Heeren, het aanbreken van de eeuwige heilstijd: met de komst van de Messias (de Zoon des Mensen) en het laatste gericht; vervolgens individueel de eeuwige dood van de zondaren tegenover de opstanding uit de dood voor de rechtvaardigen. Dit uitzicht is ook in het Psalter vastgelegd. We hebben deze apocalyptische 'kleuring' nadrukkelijk niet te bezien als het toevoegen van vreemde elementen aan het Psalter. Het LXX-Psalter blijft in de eerste plaats Griekse vertaling van het Hebreeuwse Psalter en zij is dat getrouw.<sup>29</sup> Maar het in de apokalyptiek naar voren komende uitzicht werd als voortgang, rijping en verdieping van de profetie, ingebracht. Schaper wijst erop, dat de vertaler van het LXX-Psalter niet bedoelde een nieuw werk te schrijven, maar verlangde een betrouwbare vertaling te maken.<sup>30</sup> Daarbij scherpte de als een godsgeschenk ontvangen apokalyptische heilswachting de reeds in het Psalter aanwezige profetische en eschatologische verwachting aan.<sup>31</sup> Zo werd het uitzicht op de beslissende voleinding, die de kroon was op Wet en profeten, ook vastgelegd in het Psalter.

Het is juist in deze eschatologische gerichtheid van de LXX dat het Psalter in het N.T. is ontvangen en uitgelegd.<sup>32</sup>

E.E. Ellis geeft een overzicht van de overeenkomsten en verschillen tussen de wijze waarop de eschatologie functioneert in het apokalyptische Jodendom enerzijds en in de wijze waarop het N.T. het O.T. exegetiseert anderzijds.<sup>33</sup> Ellis ziet overeen-

<sup>29</sup> J. Schaper, *Eschatology*, 33: 'We can therefore conclude this section by stating that the general quality of the Septuagint translation of psalms is high, that it is marked by a considerable degree of consistency and only occasionally affected by grammatical and lexical shortcomings'.

<sup>30</sup> Schaper, *Eschatology*, 41 en 135.

<sup>31</sup> Zie voor de vele profetische elementen in de afzonderlijke Psalmen het grondige overzicht van H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, 2<sup>de</sup> dr. Göttingen 1966, 329-381. Verder E. Schürer, *The History of the Jewish People* II, 492-493. Voor het verband tussen profetie en eschatologie/apokalyptiek, zie H. Geese, *Alttestamentliche studien*, Tübingen 1991: 'Das Ende der prophetischen Traditionsbildung hat einen entscheidenden inneren Grund: der prophetische Geist hatte sich in den apokalyptischen verwandelt. Dass das nicht eine von aussen eindringende Verfremdung der Prophetie war, mag man an den Nachtgesichten Sacharjas ablesen, die man als eine erste Apokalypse betrachten kann. Die Apokalypse schliesst sich nahtlos an den Prophetismus an und ist uns darum auch reichlich in den vielen apokalyptischen Ergänzungen der prophetischen Ueberlieferungen bezeugt. Aus dem Propheten war der Wissende geworden, aus der seherischen Wahrnehmung des im göttlichen Gericht stehenden Israel die tiefgründige Erkenntnis des eschatologischen Weltgerichts und der geheimnisvollen Vollendung der Geschichte' (21). Th.C. Vriezen, *Hoofddlijnen der theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1977, ziet eveneens de eschatologie als voortkomend uit de profetie, en wel als opgeroepen in een uiterste noodsituatie, met als conclusie: 'Aldus is de eschatologie een religieuze zekerheid, die direkt uit het israëlitisch Godsgeloof, zoals dit in zijn heilsgeschiedenis geworteld is, is voortgekomen' (496).

<sup>32</sup> H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, Biblisches Kommentar Altes Testament XV/3, Neukirchen 1979, 223-257; J. Trublet, 'Le Psautier et le Nouveau Testament', in: *Dictionnaire de Spiritualité* XIIb, Parijs 1986, 2552-2562; J. Schaper, *Eschatology*, 165-174; D.C. Mitchell, *The Message of the Psalter*, 26-28.

<sup>33</sup> E.E. Ellis, *The Old Testament in Early Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 54, Tübingen 1991, 101-105. Voor een vergelijking rondom de eschatologie tussen N.T. en

stemming van de apostelen met het apocalyptisch Jodendom in drie aspecten: 1. Zij bezien de historie in het 'framework' van twee eeuwen en werelden: deze wereld en de toekomstige; 2. Zij bezien zichzelf als levend in de laatste dagen die aan de voleinding voorafgaan; 3. Zij prediken Gods beslissende verlossing als een verlossing in de historie. Tegelijk zijn er ook verschillen in eschatologie: 1. De apostelen beschrijven een voleinding in twee stadia: reeds begonnen in de verschijning van Christus en nog komend in het laatste gericht bij Jezus' wederkomst; 2. Bij de apostelen is er naast het horizontale onderscheid van deze wereld en de wereld die komt, ook het verticale onderscheid van hemel en aarde, in het bijzonder opgekomen vanuit de verhoging van de opgestane Christus; 3. De apostelen brengen de overgang van deze wereld naar de wereld die komt naar voren als zowel in continuïteit als in discontinuïteit. De wereld die komt wordt beschouwd als een transformatie en transfiguratie van de huidige wereld welke tot stand komt door een machtige daad Gods; 4. De apostelen geven aan dat de wereld die komt niet aanvangt bij het einde van deze wereld, maar reeds begonnen is in de opgestane Christus temidden van de huidige wereld.

Hierbij moet bedacht worden dat het Psalter het meest van alle oudtestamentische boeken geciteerd wordt in het N.T.<sup>34</sup> Van haar eschatologische uitleg zijn vele voorbeelden te geven. Zo wordt Ps. 1 betrokken op het laatste gericht,<sup>35</sup> Ps. 2 op de verschijning van Christus,<sup>36</sup> Ps. 15 op de opstanding van Christus,<sup>37</sup> Ps. 109 op preëxistentie van Christus.<sup>38</sup> Vervolgens zien we in de Openbaring vele Psalmwoorden en regels terugkeren in lofliederen op God en op Christus.<sup>39</sup> Vanuit het bovenstaande onderzoek van het Psalter moet gesteld worden dat deze christologische uitleg in het N.T. niet een geheel nieuwe, aan de psalmtekst vreemde uitleg is, maar een aansluiting bij de gerichtheid die het Psalter in de Hebreeuwse tekst reeds kreeg, en die vooral inhoudelijk in de LXX is vastgelegd. In de verschijning van Christus is het laatste der dagen aangebroken, de voleinding. In Hem komen de historische, transcendent en preëxistente messiaanse verwachtingen tot vervulling; maar ook het gericht, de opstanding, en de eeuwige dood zijn aan Zijn persoon gebonden. In het N.T. wordt aangesloten bij de in het Psalter aanwezige eschatologische gerichtheid, maar als in de persoon van Christus tot werkelijkheid geworden.<sup>40</sup> Tegelijk verdeelt

---

de Essenen, zie: H.-W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesu*, Göttingen 1966, 189-205.

<sup>34</sup> D.C. Mitchell, *The Message of the Psalter*, 27; *Dictionnaire de Spiritualité* XII b, Parijs 1986, 2552-2559.

<sup>35</sup> Matth. 12,41.

<sup>36</sup> Matth. 3,17; Hand. 4,25; Hebr. 1,5.

<sup>37</sup> Hand. 2,25-28; 13,35.

<sup>38</sup> Matth. 22,44; 26,64; Hand. 2,34; Hebr. 1,13.

<sup>39</sup> A. Rose, *Les Psaumes. Voix du Christ et de l' Eglise*, Collection Bible et vie chrétienne, Parijs 1981 (41): 'Ainsi, les hymnes de l' Apocalypse montrent bien que les premiers chrétiens adressaient les hymnes du Psautier soit à Dieu le Père, soit au Christ glorieux, qui dans l' Eglise primitive est souvent appelé du titre de Kyrios (Seigneur)'. Rose noemt als voorbeeld het loflied in Openbaring 15: 3-4, dat opgebouwd is uit regels van verschillende Psalmen: Ps. 110,2; 138,14; 144,17; 85,10. H.J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, vat zijn onderzoek van de nieuwtestamentische liederen, zowel in de Openbaring als in de brieven, zo samen: 'Der Psalter ist gleichsam der Wurzelboden, aus dem die Geist-gewirkten Hymnen und Gebetslieder der ersten Christenheit ihre Sprache gewannen. Der Einfluss der Septuaginta in diesem Rezeptionsgeschehen ist besonders hoch einzuschätzen' (226).

<sup>40</sup> H.J. Kraus, *Theologie der Psalmen*: Die Proklamation der Erfüllung lässt die zur Verheissung qualifizierten alttestamentlichen Hymnen an der neu eröffneten Wirklichkeit partizipieren' (246-7).

deze eschatologische vervulling zich over twee momenten: de eerste verschijning van de Zoon des Mensen tot verlossing, en de tweede verschijning van de Zoon des Mensen tot het gericht. De tussenliggende periode heet het laatste der dagen, en is dienstbaar aan Christus die in deze periode door Zijn apostelen de volkeren tot Zijn discipelen maakt, om zo velen deel te geven aan het eschatologische heil.<sup>41</sup>

## 2.2. *Perspectief voor de christelijke Psalmuitleg.*

Na het onderzoek van de achtergrond van Athanasius' christologische uitleg van het Psalter is nu het moment aangebroken om naar het perspectief van deze uitleg te vragen. Is de wijze waarop Athanasius het Psalter verklaart voor ons in de 21<sup>ste</sup> eeuw alleen maar een historisch restant geworden<sup>42</sup> of zijn er redenen die juist aansporen tot een aansluiting bij het hoofdmotief van zijn exegese? We menen het laatste en noemen daartoe enkele uit ons onderzoek naar voren gekomen zaken die we als markeringspunten beschouwen voor een hedendaagse psalmexegese:

1. De psalmexegese zal de LXX grondig in haar uitleg moeten betrekken.<sup>43</sup> Vanuit het voorgaande is duidelijk geworden dat Athanasius' psalmuitleg een (Alexandrijnse) doortrekking en uitbouw is van de in het Nieuwe Testament naar voren tredende psalmexegese, terwijl deze nieuwtestamentische uitleg op haar beurt aansluit bij de eschatologische 'kleur' die het Psalter in de LXX gekregen heeft. Hieruit blijkt dat de post-exilische periode voor de uitleg van het Psalter van het grootste belang is. De eeuwen tussen de terugkeer uit de ballingschap en de verschijning van Christus heeft Israël in haar geloof een ontwikkeling doorgemaakt, waarbij zij verdiept zicht ontving op de beslissende dag des Heeren, de voleinding, de opstanding, het gericht, en de grootheid van de Messias. Deze periode, vastgelegd in het bijzonder in apokalyptische gedeelten zoals Daniël 7-12, maar ook in de LXX als geheel, moet beschouwd worden als de kroon op Wet en profeten, aan Israël geschonken ter voorbereiding op de verschijning van Christus.<sup>44</sup> De Psalmen mogen niet los van deze ontwikkeling gezien worden daar de Psalmen in de LXX het stempel van deze eschatologische en apokalyptische periode dragen, terwijl ook het MT-Psalter in de uiteindelijke vastlegging en ordening in meer aanvangende zin het teken draagt van een eschatologische gerichtheid. Bij de exegese van de Psalmen zal dan ook de LXX een belangrijke plaats moeten innemen, en zal gebruik gemaakt moeten wor-

<sup>41</sup> Mattheüs 28, 16-20.

<sup>42</sup> 'Lorsqu'on aborde l'exégèse patristique en venant de l'exégèse critique et scientifique telle que l'a élaborée le XIX<sup>e</sup> siècle et telle qu'on la pratique de nos jours, on est facilement rebuté et déçu. Et l'on parle alors d'allégorisme outré, d'extravagance, de jeu puéril, d'étranges divagations, de dévergondage de l'imagination' (A. Benoit, *L'actualité des Pères de l'Eglise*, Cahiers Théologiques 47, Neuchâtel 1961, 65).

<sup>43</sup> We laten hier de vraag naar de inspiratie van de LXX en daarbij haar verhouding tot de MT liggen. Zie hierover C. Perrot, 'L'inspiration des Septante et le pouvoir scripturaire', in: *KATA TOYΣ O' Selon les Septante. En hommage à Marguerite Harl*, Parijs 1995, 169-183. Voor een overzicht van de toenemende belangstelling voor de LXX rondom de exegese en ook van de vragen daarbij zie C.G. den Hertog, 'De betekenis van de Septuaginta voor de bijbelwetenschap', in: *Theologia Reformata* 43.4 (2000). 208-226.

<sup>44</sup> G. Bertram, 'Zur Bedeutung der Religion der Septuaginta in der hellenistischen Welt', *Theologische Literatur Zeitung* 92, 1967 (4), 245-250, benoemt de LXX dan ook als een voorbereiding op het Evangelie: 'Die LXX hat sich unbewusst und ungewollt gestaltet zur Präparatio Evangelica'. Zie ook R. Hanhart, 'Die Bedeutung der Septuaginta-Forschung für die Theologie', in: S. Jellicoe (ed.), *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions, and Interpretations*, New York, 1974, 583-609 (vooral de conclusie op 609).

den van de kennis van de geestelijke ontwikkelingen in Israël in de eeuwen voorafgaand aan de verschijning van Christus.

2. In het apostolisch *kerygma* wordt de verschijning van Christus gepredikt als de vervulling van Israëls eschatologische verwachting en het aanbreken van de definitieve dag des Heeren. Hiermee is de basis van de christologische uitleg van de psalmen gegeven: als een recht doen aan de in het Psalter aanwezige eschatologische verwachting.

Wij bespreken hier de christologische exegese gezien vanuit de in de tekst zelf aanwezige eschatologische verwachting. Een benadering van de andere kant is ook mogelijk: dat de Psalmen worden gezien vanuit de voortgaande openbaring. In het licht van de latere openbaring in Christus komt de eigenlijke en werkelijke betekenis van het O.T. naar voren. Deze voortgaande openbaring roept op tot en wettigt een herlezing (relecture) van de tekst in christologische zin. In de openbaring van Christus is de christologische uitleg als de in de tekst werkelijk bedoelde naar voren gekomen. We laten deze evenzeer belangrijke benadering hier rusten en beperken ons tot de in het Psalter aanwezige eschatologische verwachting als leidend tot de christologische exegese. M. Müller, *The first Bible of the Church*, stelt deze twee benaderingswijzen echter meer als tegenstelling tegenover elkaar en meent dat er geen directe weg loopt van het O.T. naar het N.T. Hij geeft aan dat het O.T. geen 'Christianity, but rather an Israelite-Jewish religion' bevat. De christelijke uitleg is voor hem alleen een *interpretatio christiana*, opgeroepen door de verschijning van Christus. Ondanks het waarheidselement hierin (dat de verschijning van Christus het O.T. verklaart), wordt hier toch tekort gedaan aan de in het O.T. aanwezige en zich in de historie van Israël steeds verdiepende profetie en eschatologische verwachting waarin de contouren van de komende Verlosser steeds meer naar voren treden. Müller maakt de tekst van het O.T. teveel los van de historie waarin God zich openbaart aan Zijn volk ter voorbereiding op volheid van de openbaring in de komst van Christus. Op deze wijze wordt het O.T. tot alleen een *tekst* die in het licht van Christus een christelijke uitleg krijgt, in plaats dat zij document is van de eeuwenlange *historie* waarin God Zijn volk toeleidt tot de verschijning van Christus.<sup>45</sup>

In zijn pogen om de Psalmen te verbinden aan het heilsplan in Christus moet Athanasius' christologische psalmuitleg dan ook als een voortzetting worden gezien van de weg die het N.T. wijst. Zijn exegese kan -wat betreft de christologische pointeniet afgewezen worden als vreemd aan de tekst, omdat hij juist recht doet aan de eschatologische gerichtheid, als zijnde tot vervulling gekomen in de verschijning van Christus. De vraag naar de legitimiteit van de christologische exegese is dan ook niet op exegetische gronden te beantwoorden, maar heeft te maken met de vraag of in de verschijning van Christus de definitieve verwerkelijking van de heilsverwachting aangebroken is. De christelijke Kerk kan in haar kennis en erkenning van Christus als opgestane en verhoogde Heere niet anders dan in Hem de verwerkelijking zien van deze eschatologische verwachting. Dit betekent dat de Kerk de Psalmen niet anders dan christologisch zal uitleggen en daarmee zich bewegen in het spoor van het N.T. en van Athanasius.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> M. Müller, *The first Bible of the Church*, Sheffield 1996, 126.

<sup>46</sup> H.J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, brengt eveneens de christologische exegese van de Psalmen naar voren als vervulling van de in de Psalmen aanwezige eschatologische verwachting, maar dan gezien vanuit 'de Naam Gods': 'Die alttestamentliche und auch die auf die Psalmen bezogene Namens-

3. Athanasius maakt in zijn exegese volop gebruik van de Alexandrijnse exegetische instrumenten. De hem ten dienste staande instrumenten zet hij in om vanuit de betreffende psalm te komen tot haar in Christus bedoelde betekenis. Anders gezegd: via deze instrumenten komt hij van de beschreven verwachting tot de bedoelde vervulling. In de afgelopen eeuwen zijn de voor handen zijnde instrumenten aanzienlijk uitgebreid. We hoeven maar te denken aan wat beschikbaar is gekomen vanuit de archeologie, filologie, tekstkritiek, historische kritiek, literatuurwetenschap, enz. Terwijl de Alexandrijnse instrumenten (prosopologie, symboolwoorden, Schrift met Schrift vergelijken, enz.) het nadrukkelijk overwegen waard blijven, zullen ze zeker aangevuld moeten worden met de vele andere instrumenten die ons ten dienste staan.<sup>47</sup> Dit kan niet anders dan belangrijke gevolgen hebben voor de exegese. Maar bij al dit vooral historische onderzoek zal toch de aan het licht gekomen eschatologische strekking van het Psalter in MT en vooral LXX, alsook de door het N.T. voor het Psalter aangeduide vervulling in Christus, het kader moeten blijven vormen van de exegese. Christologische psalmexegese is geen allegorie of aan de Psalm vreemde uitleg, maar uitleg die zich gebonden weet aan de verwerkelijking van de eschatologische gerichtheid die de Psalmen meer en meer hebben gekregen in de eeuwen voorafgaand aan Christus' komst.

Uit deze drie markeringsen blijkt duidelijk hoe belangrijk de periode van de eeuwen tussen de ballingschap en Christus' verschijning is voor de exegese van de Psalmen.

De tekst van het O.T. en Israëls historie zijn onlosmakelijk aan elkaar verbonden. In de historie heeft zich de omgang van God en volk voltrokken met een daarbij behorende geestelijke ontwikkeling. De uitleg van het O.T. vraagt dan ook om historische verankering. H. Geese, 'Der auszulegende Text', snijdt in dit verband het hedendaagse probleem aan in Kerk en Theologie dat men zich moeilijk identificeren kan met de heilsgeschiedenis van het O.T. Hij ziet als één van de oorzaken een aanwezig 'pro-judaïsme' dat een christelijke 'overname' van het O.T. tegen wil gaan. Geese stelt daar tegenover dat er maar één Godsopenbaring is die zich als openbaringsgeschiedenis voltrekt en dat de christenheid zich als 'Spätberufener' van die geschiedenis niet kan distancieren (280). Uit ons onderzoek blijkt hoe de kennis van Israëls (godsdienstige) historie van juist de laatste eeuwen v. Chr. kan helpen om de toegroei van Israëls verwachting naar de komst van Christus te verhelderen en zo de eenheid van de openbaringsgeschiedenis (van O.T. en N.T.) en van het volk Gods (Israël in het O.T., de Kerk in het N.T.) meer inzichtelijk te maken<sup>48</sup>

---

Theologie wird keinen Augenblick absehen können von der für die Zukunft angezeigten, im Neuen Testament zur Sprache kommenden, neuen Rede vom Namen Gottes Israels. Es ist Christus Jesus, der im Eschaton den Namen Gottes geoffenbart hat: ἐφ' ἀνθρώπων σου τὸ ὄνομα (Joh. 17, 6). Christus Jesus selbst ist der Name gegeben worden, der über alle Namen ist: der ΚΥΡΙΟΣ-JHWH-Name (Phil. 2, 9). Auf dieses eschatologische Geschehen hin wird die biblisch-theologische Rede vom Namen Gottes sich zu beziehen haben' (24).

<sup>47</sup> Zie voor een overzicht van deze hedendaagse instrumenten en een poging ze in een geloofsmatig verband te beoordelen en te gebruiken: R.B. Dillard en T. Longman III (Ned. vert. van H.J. de Bie en M.J. Paul), *Inleiding op het Oude Testament*, Heerenveen 2000; Pauselijke bijbelcommissie, 'De interpretatie van de Bijbel in de Kerk', *Kerkelijke documentatie* 22.3, Utrecht 1994.

<sup>48</sup> H. Geese, 'Der auszulegende Text', in: *Alttestamentliche Studien*, 266-282.

De geestelijke ontwikkeling van die periode vormt de brug tussen Wet/Profeten en Christus. De Psalmen zijn over die brug meegekomen als liederenboek van de eschatologische verlossing en hebben vervolgens een historische verankering gekregen in de verschijning van de Zoon des Mensen. Hedendaagse exegetische zal daaraan recht trachten te doen en wat betreft dit primaire kader in continuïteit staan met Athanasius. Mede vanwege deze continuïteit kan Athanasius' exegetische (alsook de Alexandrijnse exegetische in het algemeen) als waardevol in de hedendaagse uitleg van de Psalmen betrokken worden.

### 2.3 De Psalmen: liederen van de Kerk?

Na het onderzoek van de achtergrond en het perspectief van Athanasius' christelijke psalmuitleg, willen we tenslotte nog bezien of hieruit ook licht valt op de plaats die de Psalmen in de Kerk innemen. Mogen de Psalmen als liederen van de Kerk worden getypeerd? Voor Athanasius is dit duidelijk. Wanneer in de Psalmen sprake is van het volk van God, Sion, de stad Gods, of Israël, dan ziet Athanasius daarmee de Kerk bedoeld, als zijnde het ware volk van God. Deze overbrenging moeten we zien in het licht van de in de Psalmen aanwezige gerichtheid op de dag des Heeren en de vervulling daarvan in de komst van Christus. Rondom de verschijning van de Zoon des Mensen is immers de eschatologische overgang voltrokken waarin alle volkeren tot het heil zouden worden geroepen.<sup>49</sup> Na Pinksteren is de gemeente, bestaande uit in Christus gelovige Joden en mensen uit de volkeren, het volk van God. Op dit punt moet de exegetische van Athanasius dan ook als legitiem, want passend bij de verwerking van het heilsplan, gekwalificeerd worden. De Psalmen zijn als blijvende schat van het volk van God door het prisma van Christus' opstanding de liederen van de Kerk geworden.<sup>50</sup> De Psalmen worden in hun vervulling gezongen door het volk van God in haar vervulling, dat wil zeggen: in haar omvatten van alle aan Christus verbonden gelovigen uit Israël en de volkeren. Toch is hiermee niet alles gezegd. Wij menen dat het nuttig is om Athanasius' spreekwijze aan te vullen waardoor de historische overgang van oude naar nieuwe volk beter aan het licht treedt. Athanasius zet veelvuldig tegenover elkaar: Israël als het oude volk en de Kerk uit de volkeren als het nieuwe volk van God. Daarbij geeft hij zeker ruimte voor Israëlieten die in Christus geloven en die daardoor wezenlijk bij Gods volk horen. Maar de nadruk ligt toch op: Israël tegenover de volkeren. Hier lijkt ons een historische aanvulling dienstig die duidelijk maakt hoe er in de overgang van oud naar nieuw ook een constante is gebleven. We moeten dan denken aan de bij de profeten voorkomende gedachte van 'het overblijfsel' van het volk.<sup>51</sup> Na de tragedie van de ondergang van het volk Gods in de ballingschap zien de profeten hoop voor het overblijfsel

<sup>49</sup> Ps. 47,4; Jes. 14,1-2; 45,14-16; 24-25; 49,22-23; 60, 14; 66,12 + 20.

<sup>50</sup> Zo heeft de Kerk de Psalmen vanaf het begin beleefd: 'Wer die Rezeption alttestamentlicher Psalmen im Neuen Testament bis in die Nuancen hinein verfolgt, der wird erstaunt sein angesichts der Art und Weise, wie im Urchristentum die Gebets- und Loblieder Israels lebendig und gegenwärtig waren' (H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, 245). C. Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 1984, wijst op het feit dat het N.T. geen eigen gebeds-/liederenboek bevat (al bevat zij wel stukken van nieuwtestamentische liederen, zoals bijv. in Fil. 2,6-11). Hij ziet als reden het feit dat het Psalter als gebedsboek van kracht bleef, zowel voor Jezus, als voor de apostelen, als voor de generaties na hen: 'Das war möglich, weil sich an den Grundelementen des Gebets nichts änderte, auch wenn im Einzelnen sich manches wandelte' (206).

<sup>51</sup> Zie hierover P. Benoit, 'L'Eglise et Israël', in: P. Benoit, *Exégèse et Théologie III*, Parijs 1968, 422-441, vooral 426-431.

sel van het volk waarmee God verder zal gaan.<sup>52</sup> Als Christus verschijnt onder dit overblijfsel blijkt er een trouw deel in Israël te zijn, waarvan de discipelen de kern vormen.<sup>53</sup> Zij, met een groep anderen, zijn het die rondom Christus te vinden zijn tijdens Zijn leven, sterven, opstanding, en hemelvaart. Zij zijn het die na Pinksteren worden uitgebreid met vele anderen uit Israël. En deze gemeente is het waar later velen uit de volkeren aan worden toegevoegd. In die zin zijn de volkeren bij Israël ingelijfd: niet bij Israël in het algemeen, maar bij het Israël dat de Zoon des mensen heeft erkend. Deze gedachte vinden we ‘verbeeld’ door de apostel Paulus in Rom. 11,17-21. Het volk van God is als een olijfboom. Enige takken (=het deel van Israël dat Christus niet heeft willen erkennen) zijn uitgenomen, en de gelovigen uit de heidenen zijn als takken in gebracht, tezamen met de ‘van nature’ aanwezige takken (=het deel van Israël dat in Christus gelooft). Duidelijk vinden we bij Paulus geen inlijving van de gelovige heidenen bij Israël in het algemeen, maar bij het deel van Israël dat Jezus als Zoon des mensen heeft erkend. Terecht is dan ook opgemerkt dat Paulus zich niet zag als buiten Israël, maar als buiten het Judaïsme. Net zoals in het O.T. is er een gedeelte van Israël ‘naar de belofte’ en een gedeelte naar ‘de werken’. De gelovige heidenen worden ingelijfd in dat gedeelte van Israël dat naar ‘de belofte’ is, het verkoren deel. En die gelovige heidenen en gelovige Israëlieten vormen tezamen het ene ware Israël, die de Kerk genoemd wordt.<sup>54</sup> Vanuit een ontwikkeling van deze gedachte kan Paulus in een latere brief aangeven hoe in Christus Jood en heiden door het geloof in Christus tot één huis van God is geworden (Ef. 2,11-22): Door Christus hebben beiden de toegang tot de Vader, in de Heilige Geest. Paulus verbindt daar de dubbelheid van Jood en heiden tot een éénheid in de drieheid van de Vader, de Verlosser en de Geest, en dat door het gemeenschappelijk christelijk geloof. Hiermee is de kloof Jood-heiden zoals die in het O.T. bestaat, geworden tot een kloof binnen zowel Joden als heidenen, waarbij de in Christus tot één gemeente verenigde Joden en heidenen onderscheiden zijn van zowel Joden als heidenen die Jezus niet als de Zoon des Mensen erkennen. Zo wordt duidelijk dat het niet zozeer gaat om een ‘vervangings-gedachte’, maar veeleer om een ‘vervullings-’ en ‘verbredingsgedachte’.<sup>55</sup> Hierbij slaat vervulling en verbreding op de eschatologische verwachting die in Christus verwerkelijk is en als heil tot alle volkeren is gekomen. De Kerk, bestaande uit de gelovigen uit Joden en heidenen, is de erfgename en voortzetting van het oudtestamentische volk van God.<sup>56</sup> Dit betekent wel het einde van Israëls nationale verkiezing onder de volkeren wat betreft het heil zoals dat zichtbaar was in de Mozaische wetsdienst. Tevens betekent dit ook dat het volk van God niet meer zijn grens vindt in de omtrek van het volk Israël, maar dat deze grens te vinden is bij het toebehoren aan de verschenen Zoon des mensen. Daarom kan

<sup>52</sup> Jes. 16,14; 37,4; Zach. 8,6; 11,12.

<sup>53</sup> P. Benoit, ‘La valeur spécifique d’Israël dans l’histoire du salut’, in: P. Benoit, *Exégèse et Théologie III*, Parijs 1968, 400-421.

<sup>54</sup> J.D.G. Dunn, *The Parting of the Ways*, Londen 1991, 248-251; J.S. Siker, *Disinheriting the Jews. Abraham in Early Christian Controversy*, Louisville 1991, 187.

<sup>55</sup> P. Benoit, ‘L’Eglise et Israël’: ‘Cette extension universelle du nouveau Peuple élu ne s’est nullement faite par expulsion des Juifs, mais par addition des païens. Ceux-ci n’ont pas été <substitués> à ceux-là, comme on le dit parfois; ils leur ont été associés’ (430).

<sup>56</sup> P. Benoit, ‘La valeur spécifique’: ‘Cette séparation ne signifie nullement que l’Eglise se détourne d’Israël ou prétend le <remplacer>. Tout au contraire, elle se tient pour son authentique héritière, pour *le vrai Israël*’ (412).

over het historische Israël niet meer gesproken worden als volk van God in de zin zoals dat vóór de komst van Christus gebeurde. Een deel van het volk Israël is in de erkenning van de Verlosser mee overgebracht in de vervulling tot het nieuwe en ware volk van God. Maar een ander deel heeft zich van de vervulling afgewend.<sup>57</sup> En alleen zij die met Christus de vervulling zijn ingegaan vormen, samen met de tot Christus bekeerde gelovigen uit de volkeren, het ene volk van God, dat als zodanig erfgename en voorzetting is van Israël als volk van God ten tijde van het O.T. Athanasius doet overigens aan deze notie recht door te spreken over 'het oude volk' en 'het nieuwe volk'. Maar toch komt bij hem te weinig naar voren de continuïteit van het volk Gods in 'het overblijfsel van Israël' dat in verbondenheid met Christus als het ware de overgang van oud naar nieuw mee voltrokken heeft. Dat 'overblijfsel' was in zichzelf afsluiting van het oude volk en aanvang van het nieuwe volk. De Psalmen zijn, vanuit hun eschatologische verankering, mee overgegaan en hebben in het nieuwe volk van God, bestaande uit de Israëlieten die behoren bij de Zoon des mensen alsook velen uit de volkeren die tot dezelfde erkenning zijn gebracht, gezamenlijk de ene Kerk van alle tijden en plaatsen, legitiem hun plaats als liederen die in Christus en de door Hem verwerkelijkte eschatologische verlossing hun inhoud vinden.

---

<sup>57</sup> Het N.T. spreekt weinig in expliciete zin over de positie van 'het ontrouwe deel van Israël' na Pinksteren. Het is vooral, en vrijwel uitsluitend, Paulus die daarover schrijft. Zo omschrijft hij hen in Rom. 11, 28 als 'beminden naar de verkiezing om der vaderen wil', maar tevens als 'vijanden aangaande het Evangelie'. Hiermee verklaart Paulus hun bestaan als een dubbelheid: eer bij God vanuit het verleden en afval van God in het heden.



## Summary

This study consists of an investigation into Athanasius of Alexandria's only commentary handed down to us rather completely: *Expositiones in Psalmos*. On the basis of this commentary Athanasius' hermeneutic principles, exegetic instruments and theological themes are brought forward. At the same time his exegesis is put into the framework of the preceding patristic tradition as well as the Graeco-Roman culture of those days. Moreover, by means of this method an attempt is made to bring forward 'supra-personal' lines in an exegetic study focussed on one person so that Athanasius' position in the development of early-church (Psalm-)exegesis can be made clear too.

*Chapter 1:* *Expositiones in Psalmos* is a writing by Athanasius of Alexandria. The arguments against his authorship, as put forward by G. Dorival and G.C. Stead, proved not to be decisive, whereas on the other hand some theological characteristics of *EP*, in addition to the many attributions to Athanasius in history, are affirmative indeed for Athanasius' authorship. On account of the positive use of Eusebius' *Commentaria in Psalmos* we must date *EP* after the publication of Eusebius' work, which is after 330 A.D. The upper limit is related to the rift between Athanasius and Eusebius around the Synod of Tyre in 335 A.D.: after that moment such a positive use of a writing by Eusebius is hardly imaginable. Consequently *EP* belongs to the early period of Athanasius' activity as a bishop, written between 330 A.D. and 334 A.D. In the early years of his episcopacy Athanasius wanted to use this document to direct Psalm-meditation, not only with bishops, monks and virgins but also, considering the general character of *EP*, with other Christians.

*Chapter 2:* The exegesis of the Psalter is rooted in Athanasius' view of Holy Scripture as a whole. The Scriptures consist of God's own words in which He reveals Himself to man. This determines Athanasius' hermeneutics: because the exposition of the Bible is bound by the reality of God's Being on the one hand and God's plan of salvation on the other, the reality the words refer to (God and His plan of salvation) determines how the words must be expounded. Then the Bible is not so much a text the exegete enters into relation with, but a text that has a place in the relation of the exegete with God. It calls for the existential access of humility and holiness on the part of the exegete to be able to think about God and His plan of salvation in an appropriate way and consequently to be able to expound Scripture in the proper way. Subsequently God's being as unchanging determines that Scripture as a revelation of God is a unity indeed, it also has one 'voice' and so Scripture must be compared with Scripture. God's one plan of salvation also means that the Old Testament as shadow of that plan of salvation and the New Testament as proclamation of the realization of that plan of salvation, are one. This unity is rooted in the fact that all over the Scriptures Christ can be found. So the old Testament prophets must be interpreted by the New Testament apostles: the Psalter is prophecy and consequently finds its explanation by the apostolic kerygma.

*Chapter 3:* In order to interpret the Old Testament as prophecy and shadow of the realized plan of salvation in Christ, Athanasius uses various instruments. Four have been found:

a. In the Psalm concerned Athanasius looks for the speaker or speakers, also called *prosopology*. The expression of this instrument is derived from stoic Homer-philology and Neo-Platonic explanation of Dialogues with in the background Greek tragedy. The phenomenon referred to with this instrument, however, is already present in the New Testament as a procedure to find out on behalf of whom a prophet is speaking in a particular prophecy. This instrument was defined and used more systematically by Justin and afterwards by Origen. In EP Athanasius is the first to use the expression going with this instrument ('speaking in the person of') in a theological way when indicating that Christ speaks 'in the person of mankind'. In doing so he uses an exegetic instrument to show an aspect of soteriology: the substitutional aspect of Christ's work of redemption.

b. He goes on to explain the symbol-words occurring in the Psalm: they are words used by the prophet with a referential meaning. For the determination of the meaning Athanasius has some guidelines: if the New Testament gives the explanation of a certain symbol-word, then it will be sufficient. Further context plays an important part: the context of the verse or of the whole Psalm. The characteristics of the object referred to by the symbol-word are important too. An example is the symbol-word 'lightning'. That evokes the image of intense illumination by which the entire earth is bathed in light. Thus Athanasius looks upon lightning as referring to the apostles who by their preaching brought the whole world into the light of the knowledge of God.

c. Determining genre is also of great importance to Athanasius. He distinguishes between the genre of history, prophecy and religious life. Psalms or passages of Psalms that are prophetic get one interpretation: the plan of salvation. Psalms about religious life (prayer, Psalms of penitence, etc.) get one interpretation: the literal one, but then in the words of Christian asceticism. Psalms with a historical link in the heading get a double interpretation, in this sense that the history mentioned indicates typologically what situation from the plan of salvation the particular Psalm refers to. Moreover enumerations of events from the history of Israel, together with descriptions of Creation in a Psalm are interpreted in the literal meaning.

d. The headings used in LXX (Septuagint) mark the character of the Psalm involved. Most headings are references to the plan of salvation. The 'Songs of Degrees' (Psalms 119 – 133) collectively are a great survey of the phases of the history of salvation (Psalms 119 – 126) and of religious life (Psalms 127 – 133).

These four instruments have to do with the *διήγημα*-scheme from the schools of Rhetoric: searching for the right person, matter and time. As far as Alexandria is concerned especially Aelius Theonos' handbook should be mentioned. These rules can also be found with Clement and Origen and indicate that in this way Athanasius uses the scientific set of instruments of his days as a 'real' Alexandrian.

*Chapter 4:* The analysis of *EP* shows that Athanasius makes use of Origen and Eusebius, but that in that process some significant differences appear. Origen in his commentary is especially focussed on philology, Eusebius on the history in which the Psalm has originated, whereas Athanasius confines almost completely to the Christological interpretation. As regards both his predecessors also theological differences can be found. In his speaking about 'Christ in the person of mankind' Athanasius brings a strongly soteriological accent into his interpretation. Moreover he speaks more about Israel and its position in the plan of salvation. Finally the addition of ascetic elements is mentioned as a road to realization of the redemption in man here and now. So in *EP* the Psalms are brought to the fore as a book of songs in which Christ's redemption of mankind is applied and meditated on.

Chapter 5: In this chapter the three theological characteristics of *EP* found in Ch.4 are investigated:

a. Our investigation of Athanasius' use of the term 'Christ in the person of mankind' revealed that in Athanasius' writings Christ's relation to mankind and Church respectively must be explained in line with St. Paul. Whereas L. Bouyer emphasizes the Church too much, as a result of which Athanasius' own emphasis on mankind evaporates, and A. Harnack lays much stress on mankind so that the Church falls too much into the background, the two things come precisely together starting from St. Paul. Romans Ch.5 with the Adam – Christ typology, in which Christ comes forward as representative of mankind, has been dealt with by Athanasius in the term 'Christ in the person of mankind'. In that Christ has achieved salvation for the benefit of mankind as a whole. Within this big circle of mankind as a whole there is the circle of the Church. As such Christ is not only representative, but He also lives in it, so that the Church is also blessed with salvation. Here Athanasius speaks of the idea also found with St. Paul, of Christ who dwells in His Church (Eph. 2,22; 3,17) and who is Head of the Church as His body (I Cor. 12,27; Col. 1,18). Thus both Christ in relation to mankind and Christ in the Church are very important for Athanasius. By the notion of Christ in the person of mankind Athanasius refers to the Christian faith in its all-embracing shape whereas at the same time, speaking about the Church, he shows the necessity of faith and conversion to Christ in order to share what Christ has achieved for mankind as a whole.

b. The examination of the relation between Israel and the nations shows how Athanasius sees a decisive caesure in the plan of salvation around the crucifixion of Christ. That moment is the end of the era in which Israel as a collective is God's own people and the period begins that the nations as a collective are called towards Christ. That is why a large part of the Church consists of believers from the nations, but Israelites who believe in Christ belong to it too. The Church is the true people of God, Israel only 'the old people of God'. Therefore it is not Israel that is the continuous thread of the history of salvation, but Christ who calls together a people for Himself. First Christ called the people of Israel to whom individual Gentiles could be added. By their denial of Christ Israel as a nation has been rejected and now Christ calls the nations as a whole, while

individual Israelites can be included. By rejecting Christ Israel has come under the power of demons. Starting with Rom. 11 Athanasius still expects Christ to call the people of Israel as a whole again, after which they will convert just before Christ's return. Then Israel as a whole will become part of the Church after all. But also then Christ's Church in the world will remain God's people to whom Israel can only belong through conversion to Christ.

c. Athanasius gives an important place to the asceticism of a Christian. It is necessary in view of the realization of the redemption in a Christian's concrete life, both in soul and body, here and now. The Christian faith means a change of man in his entire existence from a life without God and under the power of demons into a life in fellowship with God, freed from demons and rich in virtues. That new life is realized in prayer, reading Scripture, repentance of sin, acting according to the virtues, taking care of thoughts, fasting and other exercises. In fact asceticism doesn't arise from despising the body but its purpose is the redemption of both body and soul so that man in his completeness shares the redemption achieved by Christ. The terminus of asceticism is Heaven with the beholding of God. Athanasius teaches the resurrection of the body, but that means that man with his body too, that is in his complete existence, enters on the joys of Heaven as the place of the glory of God.

The three central theological aspects appearing in *EP*, examined in chapter 5, give us an understanding of the essence of Athanasius' theology. In his emphasis on Christ in relation to mankind and Church he wants to show the worldwide aspect of redemption; his stress on the relation between Israel and the nations shows the course of redemption through the ages; and asceticism points out the character of redemption as intended for man in his entire existence of both soul and body. So the essence is comprehensiveness, considering entirety: comprehensive in place (mankind), comprehensive in time (Israel first, the nations now) and comprehensive for the human person (soul and body involved in redemption). In his *Expositiones in Psalmos*, starting from the Psalms, Athanasius shows the Christian into the grandeur and sufficiency of redemption as Christ has achieved in His appearing for the benefit of the world.

This description of the essence of Athanasius' theology also sheds light on the relation of his polemic-dogmatic writings towards his ascetic writings. Those two 'kinds' of writing are closely related to each other within the one framework of redemption: in his defence of the Deity of the Son the general attainment of redemption for mankind is at stake for Athanasius. In his appeal for asceticism he is concerned with the personal realization of redemption. So Athanasius' ascetic writings complete his dogmatic ones. Thus for an adequate description of Athanasius' theology his ascetic writings and views are indispensable. *EP* is a clear example of this Athanasian close relation between Christology and asceticism within the one divine redemption in Christ.

Chapter 6: Apart from a summary this chapter also gives an evaluation of *Expositiones in Psalmos* as a type of Christian Psalm-interpretation. Especially the period of Israel in the ages preceding the birth of Christ appears to be fundamental for Christian Psalm-interpretation. In those ages a strong increase in eschatological expectations can be found in Israel, leading to apocalyptic vistas. The effect of this can be seen in many non-canonical writings, but also in books of the Bible like Daniel as well as in the Greek translation of the Old Testament, LXX. The Psalter of LXX also bears the marks of this eschatological expectation. This increasingly eschatological belief has also attributed to give the Psalter its Christian interpretation after Christ's appearing. Christian interpretation of Psalms is an interpretation that links up with and does justice to this eschatological expectation and interprets the Psalms from the conviction that in Christ's appearing this expectation has been fulfilled according to its deepest intention. It is as much via this eschatological expectation that the Church acknowledges the Psalms as its own songs: with the fulfilment of the expectation of salvation the Psalter has moved to the people of that fulfilment: the one Church of Christ, called together from Israel and the nations.

# BIBLIOGRAFIE

## 1. Primaire bronnen: teksten en vertalingen

### I. Athanasius

- Bartelink, G.J.M., *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine*, (Sources Chrétiennes 400), Parijs 1994.
- Bright, P., 'Athanasius. On the Interpretation of the Psalms', in: Kannengiesser, C., *Early Christian Spirituality* (Sources of early christian thought), Philadelphia 1986.
- Camelot, P.T., *Athanase d'Alexandrie. Contre les Paiens*, (Sources Chrétiennes 18), Parijs 1977.
- Fisch, J., *Ausgewählte Schriften des heiligen Athanasius I en II* (Bibliothek der Kirchenväter, ed.V. Thalhofer), Kempten 1872 en 1875.
- Gregg, R.C., *Athanasius: The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, Classics of Western Spirituality 14, New York 1980.
- Kannengiesser, C., *Athanase d'Alexandrie: Sur l'Incarnation du verbe* (Sources Chrétiennes 199), Parijs 1973.
- Lebon, J., *Athanase d'Alexandrie: Lettres a Sérapion sur la Divinité du Saint-Esprit* (Sources Chrétiennes 15), Parijs 1947.
- Lefort, L.-Th., *S. Athanasius: Lettres Festales et Pastorales en copte* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 151, Scriptorum Coptici 20), Leuven 1955.
- Meijering, E.P., *Athanasius: Contra Gentes*, (Philosophia Patrum. Interpretations of Patristic Texts, vol. 7), Leiden 1984.
- Meijering, E.P., *Athanasius: De Incarnatione Verbi*, Amsterdam 1989.
- Meijering, E.P., *Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer I, II en III*, Amsterdam 1996, 1997 en 1998.
- Montfaucon, B. de, *Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae exstant* (J.P. Migne, Patrologia Graeca 25-27), Parijs 1857.
- Newman, J.H., *Select Treatises of St. Athanasius in Controversy with the Arians I en II*, Londen 1920.
- Opitz, H.G., *Athanasius Werke 2*, Berlijn en Leipzig 1935-1941, pag. 1-280.
- Robertson, A., *St. Athanasius. Select Works and Letters* (A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, second series, ed. H. Wace and P. Schaff, vol. 4), Londen 1891, repr. Edinburgh en Grand Rapids 1987.
- Stegmann, A., *Des heiligen Athanasius ausgewählte Schriften I en II* (Bibliothek der Kirchenväter 13 en 31, ed. O. Bardenhewer, Th. Schermann, en K. Weyman), München z.j.
- Szymusiak, J.M., *Athanase d'Alexandrie. Deux Apologies*, (Sources Chrétiennes 56bis), Parijs 1987.
- Thomson, R.W., *Athanasius. Contra Gentes and De Incarnatione*, Oxford Early Christian Texts, Oxford 1971.
- Thomson, R.W., *Athanasiana Syriaca III en IV. Expositio in Psalmos* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 386 en 387, Scriptorum Syri 167 en 168), Leuven 1977.

Vogel, C.J. de, *Athanasius. Redevoeringen tegen de Arianen* (Monumenta Christiana II), Utrecht 1949.

## 2. Overige klassieke en christelijke auteurs

Basilius van Caesarea, *Regula fusius tractatae* en *Regulae brevius tractatae*, vert. K.S. Frank, *Basilius von Caesarea. Die Mönchsregeln*, St.Ottiliën 1981.

Clemens van Alexandrië, *Paedagogus* II, ed. H.-I. Marrou en M. Harl, *Le Pedagogue* II (Sources Chrétiennes 108), Parijs 1965.

Clemens van Alexandrië, *Stromata* II, ed. P.Th. Camelot en C. Mondésert, *Les Stromates* II (Sources Chrétiennes 38), Parijs 1954.

*Didascalia apostolorum*, ed. R.H. Connolly, The syriac version translated and accompanied by the Verona Latin fragments, Oxford 1929.

Eusebius van Caesarea, ed. B. de Montfaucon (J.P. Migne, *Patrologia Graeca* 23), Parijs 1857.

Irenaeus, *Adversus Haereses*, ed. L. Doutreleau en A. Rousseau, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies* II (Sources Chrétiennes 293 en 294), Parijs 1982.

Origenes, *Selecta in Psalmos*, ed.C. en C.V. Delarue (J.P. Migne, *Patrologia Graeca* 12), Parijs 1857.

Origenes, *De Principiis*, ed. H. Görgemanns en H. Karpp, Vier Bücher von der Prinzipien (Texte zur Forschung 24), Darmstadt 1992.

Origenes, *Excerpta de Psalterio*, ed. E. Prinzivalli, H. Crouzel, en L. Brésard, *Origène. Homélie sur les Psaumes 36 à 38* (Sources Chrétiennes 411), Parijs 1995.

Plato, Verzamelde werken, ed. L. Robin, *Platon-Werke* 1-8, Darmstadt 1990.

Plutarchus, *De Homero*, ed. J.F. Kindstrand, Leipzig 1990.

*Rhetores Graeci* II, ed. L. Spengel, Frankfurt am main 1966.

*The Seven Ecumenical Councils*, ed. H.R. Percival (Nicene and Post Nicene Fathers 14, second series), Londen 1899, repr. Edinburgh en Grand Rapids 1991.

Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, ed. R.F. Refoulé en P. de Labriolle, *Traité de la prescription contra les Hérétiques* (Sources Chrétiennes 46), Parijs 1957.

## B.Secundaire bronnen

Aalders, W., *Wet, Tragedie, Evangelie*, Den Haag 1976.

Aalders, W., *De Septuagint. Brug tussen synagoge en kerk*, Heerenveen 1999.

Abegg, M.G., 'The Messiah at Qumran: are we still seeing double', *Dead Sea discoveries. A Journal of Current Research on the Scrolls and Related Literature* 2 (1995)125-144.

Altaner, B. en Stuiber, A., *Patrologie*, 8<sup>ste</sup>, durchg. und erw. Auflage, Freiburg 1978.

Anatolios, K., Athanasius. *The Coherence of his Thought*, Londen en New York 1998.

Anatolios, K., 'Theology and Economy in Origen and Athanasius', in: Bienert, W.A. en Kühneweg, U. (ed.), *Origeniana Septima*, Leuven 1999, 165-171.

Andersen, A.A., *The Book of Psalms* I, New Century Bible, Grand Rapids 1971.

Andresen, C., 'Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes', *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 52 (1961), 1-39.

- Armstrong, A.H. en Markus, R.A., *Christian Faith and Greek Philosophy*, Londen 1964.
- Arnold, D.W.H., *The early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria* (Christianity and Judaism in Antiquity 6), Notre Dame 1991.
- Bader, G., *Psalterium affectuum palaestra, Prologomena zu einer theologie des Psalters*, Tübingen 1996.
- Backes, I., 'Das trinitarische Glaubensverständnis beim Hl. Athanasius', *Trierer Theologische Zeitschrift* 82, 1973, 129-140.
- Bagnall, S.B., *Egypte in Late Antiquity*, Princeton 1993.
- Baker, D.L., 'Typology and the Christian Use of the Old Testament', *Scottish Journal of Theology* 29 (1976), 137-157.
- Bammel, C.P., 'Die Juden im Römerbriefkommentar des Origenes', in: Frohnhofen, H. (ed.), *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus*, Hamburg 1990.
- Bardy, G., *Saint Athanase*, Parijs 1925.
- Bardy, G., 'Commentaires patristiques de la Bible', in: *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, deel II, Parijs 1934, 73-103.
- Bardy, G., 'Exégèse patristique', in: *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, deel IV, Parijs 1949, 569-591.
- Barnes, T.D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge (USA) 1981
- Barnes, T.D., *Athanasius and Constantius. Theology and politics in the Constantinian Empire*, Cambridge (USA) 1993.
- Barthélémy, D., 'Eusèbe, la Septante et les autres', in: *La Bible et les Pères*, Parijs 1971.
- Baumstark, A., *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn 1922.
- Benoit, A., *L'actualité des Pères de l'Eglise* (Cahiers théologiques 47), Neuchatel 1961.
- Benoit, P., *Exégèse et Theologie* I en II, Parijs 1961.
- Benoit, P., *Exégèse et Theologie* III, Parijs 1968.
- Bie, H.J. de, 'Wat is apocalyptiek', in: *Theologia Reformata* XXXIII.2 (1990), 103-123.
- Bienert, W.A., *Allegoria und Anagoge bei Didymos dem Blinden von Alexandria*, Berlijn 1972.
- Bienert, W.A., 'Zur Logos-Christologie des Athanasius von Alexandrien in *Contra Gentes* und *De Incarnatione*,' in: *Studia Patristica* XXI (1989), 402-419.
- Bienert, W.A. en Kühneweg, U., *Origeniana septima*, Leuven 1999.
- Blume, H.-D., *Einführung in das Antike Theaterwesen*, Darmstadt 1984.
- Bouyer, L., *L'Incarnation et l'Eglise-Corps du Christ dans la théologie de Saint Athanase*, Parijs 1943.
- Bouyer, L., *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Parijs 1960.
- Brakke, D., *Athanasius and the Politics of Asceticism* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 1995.
- Brien, D. O', 'L'immortalité chez saint Athanase', in: *Studia Patristica* XXI (1989), 426-434.
- Briggs, C.A., *A critical and exegetical Commentary on the Book of Psalms*, 5<sup>de</sup> dr., Edinburgh 1952.
- Bright, P., 'The Combat of the Demons in Anthony and Origin', in: Bienert, W.A. en Kühneweg, U. (ed.), *Origeniana Septima*, Leuven 1999, 339-343.



- Broek, R. van den, *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Traditions* (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 24), Leiden 1972.
- Broek, R. van den, 'Origenes en de Joden', *Ter Herkenning* 13/1 (1985), 80-91.
- Broek, R. van den et alii (ed.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden 1988.
- Broek, R. van den, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity* (Nag Hammadi and Manichean studies XXXIX), Leiden 1996.
- Bromiley, G.W., 'The Church Fathers and Holy Scripture', in: Carson, D.A. en Woodbridge, J.D., *Scripture and Truth*, Leicester 1983, 199-220.
- Brown, P., *The Body and Society. Men, Women, and sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988.
- Campbell, C., 'The Doctrine of Holy Spirit in the Theology of St. Athanasius', *Scottish Journal of Theology* 27 (1974), 408-440.
- Campenhäuser, H. von, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart 1986.
- Carleton Paget, J.N.B., 'The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition', in: Sæbo, M. (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament*, Göttingen 1996, 478-543.
- Cayré, F., *Patrologie et Histoire de la théologie I-IV*, Parijs en Rome, 1930 en 1938.
- Constantelos, D.J., 'Jews and Judaism in the Early Greek Fathers (100 A.D.-500 A.D.)', in: *Studies in Early Christianity* VI, New York 1993, 273-284.
- Cremers, V., *De Verlossingsidee bij Athanasius den Grooten*, Turnhout 1921.
- Cross, F.L., *The study of St. Athanasius*, Oxford 1945.
- Cunliffe-Jones, H. (ed.), *A History of Christian Doctrine*, Edinburgh 1978.
- Culmann, O., 'The Tradition', in: *Studies in Early Christianity* III. New York 1993, 109-150.
- Daniélou, J., 'Les démons de l'air dans la "Vie d'Antoine"', in: B. Steidle, *Antonius Magnus Eremita*, Rome 1956, 136-147.
- Daniélou, J., *Origène*, Parijs 1948.
- Daniélou, J., *Sacramentum Futuri, Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Parijs 1950.
- Daniélou, J., 'The Fathers and the Scriptures', *Theology* 57 (1954), 83-89.
- Daniélou, J., 'Origène comme exégète de la Bible', in: *Studia Patristica* I (1957), 280-290.
- Daniélou, J., 'Typologie et allégorie chez Clément d'Alexandrie', *Studia Patristica* IV (1961), 50-57.
- Daniélou, J., *The Theology of Jewish Christianity* (A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea 1), Londen 1962.
- Daniélou, J., *Études d'exégèse judéo-chrétienne* (Théologie historique 5), Parijs 1966.
- Daniélou, J., *Gospel Message and Hellenistic culture* (A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea 2), Londen 1973.
- Daniélou, J., *The Origins of Latin Christianity* (A History of early christian doctrine before the council of Nicaea 3), Londen 1977.
- David, J., 'Les éclaircissements de saint Athanase sur les Psaumes. Fragments d'une traduction en copte sahidique', *Revue de l'Orient Chrétien* 24 (1924) 3-57.
- Davies, W.D. en Finkelstein, L. (ed.), *The Cambridge History of Judaism* II, Cambridge 1989.

- Davies, W.D., Horbury, W, en Sturdy, J. (ed.), *The Cambridge History of Judaism III*, Cambridge 1999.
- Davies, W.D., 'Jewish Territorial Doctrine and the Christian Response', in: McInnes, V.A., *Renewing the Judeo-Christian Wellsprings*, New York 1987, 1-30.
- Devresse, R., *Les anciens Commentateurs des Psaumes* (Studi et testi 264), Città del Vaticano 1970.
- Devresse, R., 'Chaînes exégétiques grecques', in: *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, Parijs 1928, 1125.
- Diestel, C., *Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche*, Jena 1869.
- Dodd, C.H., *According to the Scriptures*, Londen 1952.
- Dodd, C.H., *The Bible and the Greeks*, Londen 1954.
- Dodds, E.R., *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, Cambridge 1968.
- Dorival, G., 'Athanasie ou pseudo-Athanasie', *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 16 (1982), 80-89.
- Dorival, G., *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes II* (Etudes et Documents 44), Leuven 1989.
- Dorival, G. en Boullucq, A. le (ed.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible*, Leuven 1995.
- Dragas, G.D., 'Ἐνανθρώπησις, or ἐγένετο ἄνθρωπος. A neglected Aspect of Athanasius' Christology', in: *Studia Patristica XVI* (1985), 281-294.
- Dunn, J.D.G., *The Parting of the Ways*, Londen 1991.
- Eisenhut, W., *Einführung in die antike Rhetorik und ihre Geschichte*, Darmstadt 1990.
- Ellis, E.E., *Paul's Use of the Old Testament*, Grand Rapids 1957.
- Ellis, E.E., *Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 18), Tübingen 1978.
- Ellis, E.E., *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 54), Tübingen 1991.
- Ernest, J.D., 'Athanasius of Alexandria: the Scope of Scripture in polemical and pastoral context', in: *Vigiliae Christianae* 47 (1993), 341-362.
- Evans, C.A., en Hagner, D.A., *Anti-Semitism and Early Christianity*, Minneapolis 1993.
- Fantino, J., 'Le passage du premier Adam au second Adam comme expression du salut chez Irénée de Lyon', *Vigiliae Christianae* 52 (1998), 418-429.
- Ferguson, E., 'Athanasius' Epistola ad Marcellinum in interpretationem psalmodum', in: Livingstone, E.A., *Studia Patristica XVI* (1985), 295-308.
- Ferguson (ed.), E., *The Bible in the Early Church* (Studies in Early Christianity III), New York 1993.
- Fischer, B., 'Die Psalmen als Stimme der Kirche', in: A.Heinz (ed.), *Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit*, Trier 1982.
- Flashar, M., 'Exegetische Studien zum Septuagintapsalter', *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 32 (1912), 81-268.
- Flesseman-van Leer, E., *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assen 1953.
- Florowski, C., 'The Concept of Creation in Saint Athanasius', in: *Studia Patristica VI* (1962), 36-57.
- Frank, K.S. (ed.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Darmstadt 1975.

- Frank, K.S., *Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt 1993.
- Frend, W.H.C., 'The Old Testament in the Age of the Greek Apologists', in: *Scottish Journal of Theology* 23 (1970), 129-150.
- Frend, W.H.C., *The Rise of Christianity*, Philadelphia 1985.
- Geerard, M., *Clavis Patrum Graecorum I*, Patres antenicaeni, Turnhout 1983.
- Geest, J.F.L. van der, *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien*, Nijmegen 1972.
- Gese, H., *Alttestamentliche Studien*, Tübingen 1991.
- Göglér, R., *Zur Theologie des Biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963.
- Goppelt, L., *Typos. Die typologische Deutung des alten Testaments im Neuen*, Darmstadt 1966.
- Gould, G., *The Desert Fathers on Monastic Community* (Oxford early christian studies), Oxford, 1993.
- Grant, R.M., *The Letter and the Spirit*, Londen 1957.
- Grant, R.M., 'From Tradition to Scripture and Back', in: Kelly, J.F. (ed.), *Perspectives on Scripture and tradition*, Notre Dame 1976, 18-37.
- Grant, R.M., *The Interpretation of the Bible in the Church*, Londen 1984.
- Grelot, P., *Sens chrétien de l'Ancien testament* (Bibliothèque de Théologie série I, Théologie Dogmatique 3), Parijs 1962.
- Griggs, C.W., *Early Egyptian Christianity. From its Origins to 451 C.E.* (Coptic studies 2), Leiden 1990.
- Grünbeck, E., *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache* (Supplements to Vigiliae Christianae XXVI), Leiden 1994.
- Guillet, J., 'Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu?', *Recherches de Science Religieuse* XXXIV (1946), 257-302.
- Gunkel, H., *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1966.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, deel 5, Cambridge 1989.
- Haarlem, A. van, *Incarnatie en verlossing bij Athanasius*, Wageningen 1961.
- Hamerton-Kelly, R., 'Allegory, Typology, and Sacred Violence. Sacrificial Representation and the Unity of the Bible in Paul and Philo', in: *The Studia Philonica Annual* III, Atlanta 1991, 55-70.
- Hamman, A.-G., 'La typologie biblique et sa formulation chez Tertullien', in: *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A.R. Bastiaensen*, Instrumenta Patristica XXIV, Steenbrugge 1991, 137-146.
- Handspicker, M.B., 'Athanasius on Tradition and Scripture', *Andover Newton Quarterly* 3/1, 1962, 13-29.
- Hanhart, R., 'Die Bedeutung der Septuagintaforschung für die Theologie', in: Jellicoe, S., *Studies in de Septuagint: Origins, Recensions, and Interpretations* (Library of Biblical Studies), New York 1974, 583-609.
- Hanhart, R., 'Die Bedeutung der Septuaginta in neutestamentlicher Zeit', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 81 (1984), 395-416.
- Hanhart, R., *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum* (Forschungen zum Alten Testament 24) Tübingen 1999.
- Hanson, A.T., *Studies in Paul's Technique and Theology*, Londen 1974.
- Hanson, R.P.C., *Allegory and Event*, Richmond 1959.
- Hanson, R.P.C., 'The Church and the Tradition in the Pre-Nicene Fathers', in: *Scottish Journal of Theology* 12 (1959), 21-31.

- Hanson, R.P.C., *Tradition in the Early Church*, Londen 1962.
- Hanson, R.P.C., Biblical Exegesis in the Early church, in: P.R. Ackroyd (ed.), *The Cambridge History of the Bible I*, Cambridge 1970.
- Harl, M. en Dorival, G., *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118* (Sources Chrétiennes 189 en 190), Parijs 1972.
- Harl, M. en Dorival, G. en Munnich, O., *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénique au christianisme ancien*, Parijs 1988.
- Harnack, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte I-III*, Tübingen 1909.
- Harvey, G., *The True Israel. Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*, Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 35, Leiden 1996.
- Hengel, M. (ed.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 72), Tübingen 1994.
- Hengel, M. en Löhr, H. (ed.), *Schriftauslegung* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum neuen Testament 73), Tübingen 1994.
- Hertog, C.G., 'De betekenis van de Septuaginta voor de bijbelwetenschap', in: *Theologia Reformata* 43.4 (2000), 208-226.
- Hess, H., 'The Place of Divinization in Athanasius' Soteriology', in: *Studia Patristica* XXVI (1993), 369-374.
- Holm-Nielsen, S., *Hodayot. Psalms from Qumran* (Acta Theologica Danica II), Aarhus 1960.
- Holtz, T., 'Zur Interpretation des Alten Testaments im Neuen Testament', in: Reinmuth, E. en Wolff, C. (ed.), *Geschichte und Theologie des Urchristentums*, Tübingen 1991, 75-91.
- Hübner, H., 'New Testament Interpretation of the Old Testament', in: Sæbo, M., *Hebrew Bible/Old Testament*, Göttingen 1996, 332-373.
- Jacob, B., 'Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen', *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 16 (1896), 128-181.
- Jacquet, L., *Les Psaumes et le coeur de l'homme I*, Parijs 1970.
- Jellicoe, S., *The Septuagint and Modern Study*, Oxford, 1968.
- Judant, D., *Judaïsme et christianisme. Dossier patristique*, Parijs 1969.
- Kannengiesser, C., 'La date de l'Apologie d'Athanase 'Contre les Païens' et 'Sur l'Incarnation du verbe', *Recherches de Science Religieuse* 58 (1970), 383-423.
- Kannengiesser, C. (ed.), *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Parijs 1974.
- Kannengiesser, C., 'La Bible et la crise arienne', in: C. Mondésert (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Parijs 1984, 301-312.
- Kannengiesser, C. en Petersen, W.L., *Origen of Alexandria. His World and His Legacy* (Christianity and Judaism in Antiquity I), Notre Dame 1988.
- Kannengiesser, C., 'Das Vermächtnis des >fleissigen< Origenes zur Theologie des Athanasius', in: Bienert, W.A. en Kühneweg, U. (ed.), *Origeniana Septima*, Leuven 1999, 173-184.
- Karo, G. en Lietzmann, H., *Catenarum graecarum catalogus. Catenae in Psalterium* (Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse I, III, V), Göttingen 1902.
- Karpp, H., *Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens* (Traditio Christiana I), Zürich 1969.

- Kelly, J.N.D., *Early Christian Creeds*, Londen 1952.
- Kelly, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, Londen 1977 (5<sup>de</sup> dr.).
- Kennedy, G.A., *Greek Rethoric under Christian Emperors*, Princeton 1983.
- Kinzig, W., *Erbin Kirche. Die Auslegung von Psalm 5, 1 in den Psalmhomilien des Asterius und in der Alten Kirche* (Abhandlungen der Heidelbergischen Akademie der Wissenschaften.Philologisch-Historische Klasse 1990/2), Heidelberg 1990.
- Kissane, E.J., *The Book of Psalms*, Dublin 1953.
- Knijff, H.W. de, *Sleutel en slot. Beknopte geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek*, Kampen 1980.
- Koch, D.-A., 'Die überlieferung und Verwendung der Septuaginta im ersten nachchristlichen Jahrhundert', in: Koch, D.-A. en H. Lichtenberger, *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum im Antike und Mittelalter. Festschrift für Heinz Schreckenberg*, Göttingen 1993, 215-245.
- Kooij, A. van der, 'On the place of origin of the old Greek of Psalms', in: *Vetus Testamentum* XXXIII,1 (1983), 67-74.
- Koole, J.L., *De overname van het Oude Testament door de christelijke Kerk*, Hilversum 1938.
- Kraus, H.J., *Psalmen I* (Biblischer Kommentar Altes testament XV/1), Neukirchen 1978.
- Kraus, H.J., *Theologie der Psalmen* (Biblischer Kommentar Altes Testament XV/3), Neukirchen 1979.
- Lamarche, P., 'La Septante', in: Mondésert, C., *Le monde grec ancien et la Bible*, Parijs 1984, 21-35.
- Laminski, A., *Die Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des Trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert* (Erfurter Theologische Studien 23), Leipzig 1969.
- Larcher, C., *L'Actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, Parijs 1962.
- Larentzakis, G., *Einheit der Menschheit, Einheit der Kirche bei Athanasius*, Vor-und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius von Alexandrien, Graz 1981.
- Lauchert, F., *Leben des heiligen Athanasius des Großen*, Keulen 1911.
- Linton, O., 'Interpretation of the Psalms in the Early Church', in: *Studia Patristica* IV (1961), 143-156.
- Lohse, B., *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche* (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen I), München en Wenen 1969.
- Louth, A., 'Reason and Revelation in St.Athanasius', *Scottish Journal of Theology* 23 (1970), 385-396.
- Louth, A., 'Athanasius' Understanding of the Humanity of Christ', in: *Studia Patristica* XVI (1985), 309-317.
- Lubac, H.de, 'Typologie et Allégorisme', *Recherches de Science Religieuse* XXXIV (1947), 180-226.
- Lubac, H. de, *Histoire et Esprit*, Parijs 1950.
- Lubac, H. de, *Der Geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952.
- Luneau, A., *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise*, Parijs .

- Mackay, T.W., 'Didymos the Blind on Psalm 28 (LXX): Text from Unpublished Leaves of the Tura Commentary', in: *Studia Patristica XX* (1989), 40-49.
- Macleod, C.W., 'Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa', in: Ferguson, E. (ed.), *Studies in Early Christianity I*, New York 1993, 362-279.
- Margerie, B. de, *Introduction à l'histoire de l'exégèse I: Les Pères grecs*, Parijs 1980.
- Meer, F. van de, *Christus' oudste gewaad*, Utrecht 1949.
- Meer, F. van de en Mohrmann, C., *Atlas van de Oudchristelijke wereld*, Amsterdam 1961.
- Mercati, G., 'L'ultima parte del Commentario d'Eusebio Cesariense ai Salmi', *Opera Minori II* (Studi e Testi 77), Città del Vaticano 1937, 58-68.
- Mercati, G., 'Il Catalogo dei codici greci dell' Escuriale compilato avanti l' incendio del 1671 da Colvill', in: *Opere Minori II*, Città del Vaticano 1937, 100 - 108.
- Mercati, G., 'Altri codici del sacro Convento di Assisi nella Vaticana', in *Opere Minori IV*, Città del Vaticano 1937, 487 - 506
- Merendino, P., *Paschale sacramentum, Eine Untersuchung über die Osterkatechese des heiligen Athanasius von Alexandrien in ihrer Beziehung zu den frühchristlichen exegetisch-theologischen überlieferungen*, Münster 1965.
- Merki, H., *ὉΜΟΙΩΣΣ ΘΕΩΙ von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Paradosis. Beiträge zur geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie VII), Freiburg 1952.
- Meijering, E.P., *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or antithesis?*, Leiden 1968.
- Meijering, E.P., 'HN ΠΙΟΤΕ ΟΤΕ ΟΥΚ ΗΝ Ο ΥΙΟΣ. A discussion of time and eternity', *Vigiliae Christianae* 28 (1974), 161-168.
- Meijering, E.P., *God being History*, Amsterdam 1975.
- Meijering, E.P., 'A Discussion on Time and Eternity', *Vigiliae Christianae* 39 (1985) 81-88.
- Meijering, E.P., *Klassieke gestalten van christelijk geloven en denken*, Amsterdam 1995, 52-68.
- Meyer, J.R., 'Athanasius' use of Paul in his Doctrine of Salvation', *Vigiliae Christianae* 52 (1998), 146-171.
- Mitchell, D.C., *The Message of the Psalter. An Eschatological Programme in the Book of Psalms* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 252), Sheffield 1997.
- Möhler, J.A., *Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit*, Mainz 1827.
- Mohrmann, Chr., 'Linguistic Problems in the Early Church', *Vigiliae Christianae* 12 (1957) 11-36.
- Mondésert, C., *Le monde grec ancien et la Bible* (Bible de tous les temps I), Parijs 1984.
- Mozley, F.W., *The Psalter of the Church*, Cambridge 1905.
- Mühlenberg, E., *Psalmekommentare aus der Katenenüberlieferung III*, Patristische Texte und Studien 19), Berlin en New York, 1978.
- Müller, M., *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 206), Sheffield 1996.
- Müller-Karpe, H., *Grundzüge früher Menschheitsgeschichte 5, Vom 4. bis zum 2.Jahrhundert v.Chr.*, Darmstadt 1998.
- Nautin, P., *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Parijs 1977.

- Nielsen, J.T., *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons*, Assen 1968.
- Noethlichs, K.L., *Das Judentum und der Römische Staat. Minderheitspolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1993.
- Oort, J. van (ed.), *Christliche Exegese zwischen Nicea und Chalcedon*, Kampen 1992.
- Opitz, H.G., *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius*, Berlin 1935.
- Osborn, E., *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge 1993.
- Packroyd, P.R. (ed.), *The Cambridge History of the Bible I*, Cambridge 1970.
- Perrot, C., L'inspiration des Septante et le pouvoir scripturaire, in: Dorival, G. en Munnich, O. (ed.), *KATA TOYΣ O' Selon les Septante. Trente études sur la Bible grecque des Septante. En hommage à Marguerite Harl*, Parijs 1995, 169-183.
- Pettersen, A., *Athanasius*, Londen 1995.
- Pietersma, A., 'David in the Greek Psalms', *Vetus Testamentum* 30 (1980), 213-226.
- Pollard, T.E., 'Exegesis of the Scripture and the Arian controversy', *The Bulletin of the John Rylands Library* 41, 1959, 414-459.
- Prestige, G.L., *God in Patristic Thought*, Londen 1936.
- Procopé, J.F., 'Greek Philosophy, Hermeneutics and Alexandrian Understanding of the Old Testament', in: Sæbo, M., *Hebrew Bible/Old Testament*, Göttingen 1996, 451-478.
- Quasten, J., *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 25, Münster 1930.
- Quasten, J., *Patrology I-III*, Utrecht 1950, 1953, 1960.
- Rahlfs, A., *Septuaginta-Studien I-III*, Göttingen 1965.
- Richard, M., *Quelques manuscrits peu connus des chaînes exégétiques et des commentaires grecs sur le Psautier* (Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 3), 1954.
- Ritschl, A., *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I*, Bonn 1903.
- Ritter, A.M., 'Dogma und Lehre in der Alten Kirche', in: Andresen, C. (ed.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I*, Göttingen 1988.
- Robinson, J.M. (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, 3<sup>de</sup> ed., Leiden en New York, 1988.
- Roldanus, J., *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie* (Studies in the History of Christian Thought IV), Leiden 1968.
- Roldanus, J., 'Die Vita Antonii als Spiegel der theologie des Athanasius', *Theologie und Philosophie* 58 (1983), 194-216.
- Rondeau, M.J., 'L'épître à Marcellinus sur les Psaumes', *Vigiliae Christianae* 22 (1968), 176-197.
- Rondeau, M.J., 'Une nouvelle preuve de l'influence littéraire d'Eusèbe de Césarée sur Athanase: l'interprétation des Psaumes', *Recherches de Science Religieuse* 56 (1968), 385-434.
- Rondeau, M.J., 'Le Commentaire des Psaumes de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109/110', *Revue de l'histoire des religions* 176 (1969), 5-33, 153-188.
- Rondeau, M.J., *Les commentateurs patristiques du Psautier I en II*, Orientalia Christiana Analecta 219 en 220, Rome 1982 en 1985.
- Rose, A., *Les Psaumes. Voix du Christ et de l'Eglise*, Collection Bible et vie chrétienne, Parijs 1981.

- Rubenson, S., 'Origen in the Egyptian Monastic Tradition of the Fourth Century', in: Bienert, W.A. en Kühneweg, U. (ed.), *Origeniana Septima*, Leuven 1999, 319-337.
- Runia, D.T., *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Assen 1993.
- Runia, T.D., 'Philo and the Beginnings of Christian Thought', in: *The Studia Philonica Annual VII*, Atlanta 1995, 143-160.
- Sæbo, M. (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Göttingen 1996.
- Sailhamer, J.H., *The translational technique of the Greek Septuagint for the Hebrew Verbs and Participles in Psalm 3-41* (Studies in Biblical Greek 2), New York 1991.
- Schaper, J., *Eschatology in the Greek Psalter* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 76, 2. Reihe), Tübingen 1995.
- Schäublin, Ch., *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese*, Keulen en Bonn 1974.
- Scheidweiler, F., 'Zum neuen Ausgabe des Athanasios', *Byzantinische Zeitschrift* 47 (1954), 73-94.
- Schneemelcher, W., 'Der Schriftgebrauch in den Apologien des Athanasius', in: Brecht, M. (ed.), *Text-Wort-Glaube*, Berlin 1980.
- Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (ed. Vermes, G et alii) I-III, Edinburgh 1973-1987.
- Sieben, H.J., *Studien zur Psalterbenutzung des Athanasius von Alexandrien im Rahmen seiner Schriftauffassung und Schriftauslegung*, Parijs 1968 (dact.).
- Sieben, H.J., 'Athanasius über den Psalter', *Theologie und Philosophie* 48 (1973), 157-173.
- Sieben, H.J., 'Herméneutique d'exégèse dogmatique d'Athanase', in: Kannengiesser, C., *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Parijs 1975, 1095-214.
- Siegert, F., 'Homerinterpretation - Tora-Unterweisung - Biblauslegung. Vom Ursprung der patristischen Hermeneutik', in: *Studia Patristica XXV* (1993), 159-171.
- Siker, J.S., *Disinheriting the Jews. Abraham in Early Christian Controversy*, Louisville 1991.
- Simonetti, M., *Biblical Interpretation in the Early Church*, Edinburgh 1994.
- Sizoo, A., *Geschiedenis der oud-christelijke letterkunde*, Haarlem 1952.
- Slomovich, E., 'Formation of Historic Titles in the Book of Psalms', *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 91 (1979), 350-380.
- Smith, R.W., *The Art of Rhetoric in Alexandria. Its Theory and Practice in the Ancient World*, Den Haag 1974.
- Staats, R., *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, Darmstadt 1996.
- Staerk, W., 'Zur Kritik der Psalmenüberschriften', *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 12 (1892), 91-151.
- Starobinski-Safran, E., 'La communauté juive d'Alexandrie à l'époque de Philon', in: *Alexandrina: Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, parijs 1987, 45-75.
- Stead, G.C., 'Rhetorical Method in Athanasius', *Vigiliae Christianae* 30 (1976), 121-137.
- Stead, G.C., *Divine Substance*, Oxford 1977.
- Stead, G.C., 'St. Athanasius on the Psalms', *Vigiliae Christianae* 39, 1985, 65-78.



- Stead, G.C., 'Athanasius' Earliest Written Work', *Journal of Theological Studies, New Series*, 39 (1988), 76-91.
- Stead, G.C., 'Knowledge of God in Eusebius and Athanasius', in: Broek, R.van den et alii (ed.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman world*, Leiden 1988, 229-242.
- Stead, G.C., *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge 1994.
- Strange, C.R., 'Athanasius on Divinization', in: *Studia Patristica XVI* (1985), 342-346.
- Stuhlmacher, P., *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, Göttingen 1979.
- Stuhlmacher, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments* bd.2, Göttingen 1999.
- Swete, H.B., *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1914, herdr. Peabody 1989.
- Teichtweier, G., *Die Sündenlehre des Origenes*, Studien zur Geschichte der kath. Moralthologie 7, Regensburg 1958.
- Thümmel, H.G., 'Materialen zum liturgischen Ort der predigt', in: Mühlenberg, E. en Oort, J.van (ed.), *Predigt in der Alten Kirche*, Kampen 1994.
- Torrance, T.F., 'Biblical Hermeneutics', *Ekklesiastikos Faros* 52, 1970, 1: 446-486; 2/3: 89-106; 4: 237-249.
- Torrance, T.F., *The Trinitarian Faith*, Edinburgh 1988
- Torrance, T.F., *Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics*, Edinburgh 1995.
- Torrance, T.F., *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*, Edinburgh 1996.
- Tov, E., *The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jeruzalem 1981.
- Tov, E., 'Theologically motivated Exegesis embedded in the Septuagint', in: Tov, E., *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*, Leiden 1999, 257-269.
- Vian, G.M., 'I Codici vaticani del <commento ai Salmi> di Atanasio', *Vetera Christianorum* 13 (1976), 117-128.
- Vian, G.M., *Testi inediti dal commento ai Salmi di Athanaso* (Studia Ephemeridis <Augustinianum> 14), Rome 1978.
- Vian, G.M., 'Il testo delle expositiones in Psalmos di Atanasio', in: *Studia Patristica XVII*, dl.3, Berlijn 1982, 1041-1045.
- Vian, G.M., 'Il 'De Psalmorum titulis'; l'esegesi di Atanasio tra Eusebio e Cirillo', *Orpheus* 12, 1991, 3-42.
- Vogel, C.J. de, 'Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground?', *Vigiliae Christianae* 39, 1985, 1-62.
- Vogt, H.J., *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 4, Keulen en Wenen 1974.
- Vriezen, Th.C., *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen, 1977.
- Wallace-Hadrill, D.S., *Eusebius of Caesarea*, Londen 1961.
- Wellesz, E.J., 'The Earliest Example of Christian Hymnody', in: *Studies in Early Christianity II*, New York 1993, 286-297.
- Westermann, C., *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 1984.
- Widdicombe, P., *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford 1994.
- Wilde, G. de, *Athanasius als bestrijder der Arianen*, Groningen 1868.
- Wilson, G.H., *The Editing of the Hebrew Psalter*, California 1985.
- Winden, J.C.M. van, 'On the Date of Athanasius' Apologetical Treatises', *Vigiliae Christianae* 29, 1975, 291-295.

- Woldendorp, J.J., *De Incarnatione. Een geschrift van Athanasius*, Groningen en Den Haag 1919.
- Woolfenden, G.W., 'The Use of the Psalter by Early Monastic Communities', in: *Studia Patristica XXVI* (1993), 88-94.
- Young, F.M., *From Nicaea to Chalcedon*, Londen 1983.
- Young, F.M., 'The Rhetorical Schools and their Influence on Patristic Exegesis', in: Williams, R. (ed.), *The Making of Orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989, 182-199.
- Young, F.M., 'Exegetical Method and Scriptural Proof: The Bible in Doctrinal Debate', *Studia Patristica XXIV* (1989), 291-304.
- Young, F., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997.

## Curriculum vitae

Peter Frans Bouter werd op 8 december 1961 ter Zwijndrecht geboren. In 1980 slaagde hij voor het examen VWO (met Latijn en Grieks) aan het Christelijk Lyceum te Dordrecht. Van 1980 tot 1986 studeerde hij theologie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht en legde in 1984 het kandidaatsexamen af, in 1986 het kerkelijk examen. Het doctoraal examen volgde in 1994 (hoofdvak kerkgeschiedenis (Vroege Kerk), bijvakken Filosofie en Hellenisme). Van 1985-1988 was hij pastoraal medewerker in de hervormde Gemeente van Alblasterdam. Van 1988-1994 diende hij als predikant de Hervormde Gemeente van Schelluinen, van 1994-1999 de Hervormde Gemeente van Oudewater-Hekendorp. Sinds 1999 is hij verbonden aan de Hervormde Gemeente van Putten. In 1985 trouwde hij met Wilma Vogelesang. Zij hebben vier kinderen.