

Lexi 13

MEDEDELINGEN DER KONINKLIJKE NEDERLANDSE
AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN, AFD. LETTERKUNDE
NIEUWE REEKS - DEEL 36 - No. 2

13. oct. 1160 36

BAL 3670

De ἀφθονία van God in de oudchristelijke literatuur

BIBLIOTHEEK DER
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT

W. C. VAN UNNIK

B.V. NOORD-HOLLANDSCHE UITGEVERS MAATSCHAPPIJ - AMSTERDAM, LONDEN - 1973

INSTITUUT LAAT LATIJN
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT 3432

overgeplaatst uit
van de bibliotheek

ISBN 72048247 X

LIBRARY OF CONGRESS

CATALOGUE CARD NUMBER: 72-96849

AANGEBODEN IN DE VERGADERING VAN

11 SEPTEMBER 1972

Deze voordracht sluit aan bij een mededeling, die ik vorig jaar in een vergadering van onze Vlaamse zusterinstelling deed onder de titel: *ΑΦΘΟΝΩΣ ΜΕΤΑΔΙΔΩΜΙ*¹. Daarin werd uiteengezet, hoe in het Griekse spraakgebruik van de Keizertijd bij „heidense”, joodse en christelijke auteurs het woord *ἀφθονος* (lett.: „zonder nijd”) dikwijls op een eigenaardige wijze voorkomt in verband met heilsleer: prijzend wordt van iemand, die over geheime openbaringskennis beschikt, gezegd, dat hij deze *ἀφθόνως* meedeelt.

Maar eigenlijk gaat de oorsprong van deze voordracht veel verder terug, want in dit geval kan, gelijk zo dikwijls in wetenschappelijk onderzoek, met een lichte variatie een bekende franse zegswijze toegepast worden: „on revient souvent à ses premières questions”. De vraag, die vanmiddag besproken zal worden, kwam als vraagje bij me op zo’n veertig jaar geleden, toen ik onder leiding van de onvergetelijke Wensinck² de bundel prachtige oudchristelijke hymnen, die onder de titel „Oden van Salomo” vrijwel compleet in het syrisch bewaard zijn, las. In Ode 3 : 6 verklaart de onbekende dichter: „En ik ben geen vreemde; omdat er geen nijd is bij de Heer, de Allerhoogste en Barmhartige”³. Deze motivering, dat er „geen nijd” is bij de Heer, is merkwaardig en leidt tot de vraag wat daarmee bedoeld is. Ofschoon er, zoals nog blijken zal, op verschillende andere plaatsen in deze Oden over de afwezigheid van „nijd” gesproken wordt, boden deze bij eerste lezing geen verklaring. De commentaren op deze liederen noch geschriften, die over de Godsleer in de Oude Kerk handelden, schonken opheldering. Zo bleef de vraag onbeantwoord liggen, tot hij enkele jaren geleden weer bij me boven kwam tijdens het lezen van de slotpassage van de „Brief aan Rheginos over de Opstanding”, een van de vele onbekende gnostische geschriften, die door de ontdekking van de

¹ W. C. van Unnik, *ΑΦΘΟΝΩΣ ΜΕΤΑΔΙΔΩΜΙ*, in: *Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren*. Jaargang 1971, nr. 4, Brussel 1971 (in het vervolg wordt deze Mededeling aangehaald onder de titel: *Aphthonoos*).

² Zie over hem J. Huizinga, *Levensbericht van Arent Jan Wensinck*, in: *Jaarboek der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen 1939-1940*, Amsterdam 1940, blz. 215-224 (ook afgedrukt in: J. Huizinga, *Verzamelde Werken*, Haarlem 1950, deel 6, blz. 518-525). — Tot vertroosting van hen, die de universiteit van die dagen slechts kunnen zien als het terrein, waar autoritaire, paternalistische professoren hun luguber werk deden, zij meegedeeld, dat bij Wensinck de inspraak reeds zover gevorderd was, dat hij aan mij de keuze van de lectuur overliet.

³ A. J. Wensinck, *De Oden van Salomo, een oud-christelijk psalmbok*, in: *Theologische Studiën* 1911, blz. 1-60.

Bibliotheek van Nag-Hammadi aan de wetenschap zijn teruggegeven. Dit was aanleiding om het gebruik van *φθόρος* en *ἀφθονία* in religieus verband⁴ aan een nader onderzoek te onderwerpen, omdat al spoedig bleek dat het motief niet tot de Oden en de „Brief aan Rheginos” beperkt was. In de bovengenoemde Brusselse publikatie is het resultaat van deze nasporingen voorzover deze „nijd” betrekking heeft op het al of niet bekendmaken van heilsleer van mensen aan mensen behandeld. Daarbij bleef het motief, dat de geciteerde Ode van Salomo zo klaar onder woorden brengt, bewust onbesproken⁵, omdat bij de behandeling van dit aspect van de *φθόρος* andere facetten aan de orde moeten komen. Wat toen achterwege bleef, komt hier thans ter sprake. Daarbij zij nog opgemerkt, dat het woord „God” in de verbinding van ons thema ruim opgevat is; ook Jezus of de Wijsheid, kortom alles wat aan God’s zijde t.o. de mens staat, is onder die naam begrepen.

Alvorens tot de behandeling van ons onderwerp over te gaan, moet nog een enkel woord aan de titel van deze voordracht gewijd worden, omdat hierin het griekse woord gehandhaafd is, ondanks het vermaan van een jonge doctor uit Leiden dit niet te doen. Aan het eind van mijn voorgaande studie werd uiteengezet, dat het niet wel mogelijk is één nederlands equivalent voor *ἀφθονος* c.a. te geven, omdat dit griekse woord twee aspecten n.l. een negatief (de afwezigheid van de „nijd”) en een positief (de overvloed) bevat, die niet door één enkele nederlandse term weer te geven zijn. Dr. N. Bakker wees in een stelling bij zijn promotie deze opvatting af en wil overal *ἀφθονος* door „royaal” vertalen⁶. In een aantal gevallen is dit inderdaad mogelijk⁷, maar zeker niet in alle, zeker niet waar de zaak met een werkwoordsvorm uitgedrukt is⁸. Men leze de teksten zelf na om zich hiervan te overtuigen. Het gebruik van *ἀφθονος* riep in de oudheid bepaalde positieve en negatieve associaties op, die ons woord „royaal” beslist niet heeft. Bij ver-

⁴ E. Milobenski, *Der Neid in der griechischen Philosophie*, Wiesbaden 1964; deze voor ons onderwerp zeer belangrijke monografie behandelt de *φθόρος* geheel in het kader van de ethiek.

⁵ Zie *Aphthonoos*, blz. 13, nt. 2 en blz. 33, nt. 1.

⁶ N. T. Bakker, *De hermeneutiek van de Römerbrief van Karl Barth*, dissertatie Leiden 1972, stelling X: “In afwijking van hetgeen door W. C. van Unnik is betoogd, kan de dubbele betekenis van het adjectivum *aphthonos* n.l. ‘zonder afgunst’ en ‘overvloedig’ goed in het nederlands worden weergegeven met ‘royaal’”, met verwijzing naar *Aphthonoos*, blz. 70.

⁷ Namelijk in die teksten waar het aspect van „overvloedig” op de voorgrond staat.

⁸ Men zie bijv. waar niet *ἀφθονος* gebruikt is, maar *ὁ φθονῶν* met dezelfde betekenis; een duidelijk geval bij Clemens Alexandrinus (zie *Aphthonoos*, blz. 52). Ook komt in de vertaling van *ἀφθονος* met „royaal” het negatieve aspect niet voldoende door, wat zeker in de combinatie met andere negatieve als in *Sapientia Salomonis* 7:13, Justinus Martyr, *Dial. c. Tryphone* 58,1 noodzakelijk is.

taling kan men dan, omdat men één woord moet neerschrijven en niet met „multiple choice” kan werken, wel kiezen voor het ene of het andere aspect⁹, maar men mag dan niet uit het oog verliezen, dat voor de griekse lezer het andere, niet-opgenomen aspect ook meespelen kan. Dit bekende probleem bij alle vertaalwerk, dat vooral ook bij de Bijbelvertaling vaak zeer scherpe vormen kan aannemen, dat iedere vertaling tot „exegese in een notedop” en de vertaler naar het bekende Italiaanse woordspel tot een verrader¹⁰ dreigt te maken, kan in dit verband nu niet verder behandeld worden. Aangezien ons onderzoek het gebruik en de werkingssfeer van een *griekse* term betreft, is het m.i. verantwoord om dit ook in de titel te doen uitkomen.

Het uitgangspunt voor de behandeling van de ἀφθονία Gods in de oud-christelijke literatuur kiezen we in de bespreking van de vraag, hoe dit thema in de „Oden van Salomo”¹¹ ter sprake komt. Deze keuze is niet door redenen van subjectieve voorkeur gemotiveerd, maar door het feit, dat mij geen oud-christelijk auteur bekend is, die zo vaak en op zulke centrale punten dit thema laat horen als de dichter van deze lofliederen¹².

Aan de bespreking van de zeven teksten, waar ἀφθονος, -ία in deze Oden voorkomt, moge een enkel woord betreffende de overlevering van deze bundel voorafgaan. Na eeuwenlang alleen bij name en uit een enkel citaat bij de latijnse kerkvader Lactantius bekend te zijn geweest, werd dit liederenboek in 1909 voor het eerst in vrijwel complete vorm gepubliceerd door de befaamde engelse onderzoeker J. Rendel Harris, die het in een syrisch manuscript van zijn collectie ontdekt had¹³. Daarbij kon Harris tevens aantonen, dat 5 Oden op naam van Salomo, die in het

⁹ In dit verband moge ik er aan herinneren, dat in de kanttekeningen van de Statenvertaling (1637) zeer veel alternatieve vertalingen gegeven zijn. Vrijwel iedere bladzijde biedt daarvan voorbeelden. Jammer genoeg heeft ook in deze zaak de zuinigheid de wijsheid bedrogen, want in de eeuwen, dat de Statenvertaling nog onbestreden *de* nederlandse Bijbelvertaling was, zijn de kanttekeningen al spoedig uit de verschillende edities verdwenen om economische redenen en daarmee verloor de lezer het zicht op deze alternatieve vertalingen.

¹⁰ Tradutore — traditore.

¹¹ De standaardeditie is die van Rendel Harris — A. Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon*, Manchester 1916–1920, 2 volumes. — De vele problemen, waarvoor deze Oden ons stellen, kunnen in deze Mededeling grotendeels onbesproken blijven.

¹² Naar mijn mening vertonen deze Oden zulk een eenheid van geest, dat men wel mag aannemen, dat ze van één auteur afkomstig zijn. Ze eindigen steeds met het woord: Halleluja; vandaar de aanduiding „lofliederen”.

¹³ Dit handschrift berust thans in de Rylands Library te Manchester (Ms. syr. 9). Na de eerste publicatie vond F. C. Burkitt een tweede handschrift in het Brits Museum, maar dit manuscript is zeer onvolledig.

gnostische Boek „Pistis Sophia” met een soort commentaar opgenomen waren, ook inderdaad deel van deze verzameling waren¹⁴. Een halve eeuw na de *editio princeps* werd door Testuz¹⁵ uit de collectie Bodmer-Papyri de griekse tekst van Ode 11 uitgegeven naar een handschrift, dat hij in de 3e eeuw dateert. Daarbij dient opgemerkt te worden, dat dit stuk met de titel „Ode van Salomo” in deze papyrus niet als een deel van een verzameling is overgeleverd, maar als een op zichzelf staand lied¹⁶.

Op de vraag, die van meet af aan in de discussie een rol van betekenis gespeeld heeft, n.l. die naar de oorspronkelijke taal, behoeft hier niet ingegaan te worden¹⁷. Maar in die kwestie heeft ook onze uitdrukking een rol gespeeld. Volgens Wensinck bijv. was de syrische woordverbinding *dela chesam(a)*, die men meestal met de woorden „zonder nijd” of „zonder te misgunnen” weergeeft, de vertaling van *ἀφθovos*; daarom was deze voortreffelijke kenner van het Syrisch van oordeel, dat deze liederen in het grieks gedicht en later in het syrisch vertaald waren¹⁸. Harris-Mingana bestreden niet, dat achter de syrische woordverbinding deze griekse uitdrukking zit, maar zij ontkenden, dat dit bewijs voor een vertaling moet zijn, omdat ook in origineel-syrische teksten *dela chesam(a)* gevonden wordt¹⁹. Inderdaad, onweerlegbaar en afdoend was Wensincks argument niet; het zou alleen in verband met veel andere soortgelijke verschijnselen cumulatief kunnen werken.

Voor ons onderzoek is het niet nodig om deze strijdvraag te beslissen. Maar wel moet de opmerking gemaakt worden, dat, waar in de tijd, toen de syrische versie alleen²⁰ bekend was, nog

¹⁴ Het aantal Oden was oorspronkelijk 42, waarvan in de syrische tekst 40 bewaard zijn; een van de 5 in het koptisch bewaarde Oden is niet in de syrische overlevering te vinden en wordt dus algemeen als een van de beide ontbrekende liederen opgevat.

¹⁵ M. Testuz, *Papyrus Bodmer X-XII*, Coligny-Genève 1959, p. 46-69.

¹⁶ In dit handschrift draagt de Ode geen nummer. De tekst sluit direct op dezelfde bladzijde aan bij het voorafgaande stuk, de zgn. *Derde Brief van Paulus aan de Corinthiërs*.

¹⁷ Zie A. Adam, *Die ursprüngliche Sprache der Salomon Oden*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* LII (1961), S. 141-156; J. A. Emerton, *Some problems of Text and Language in the Odes of Solomon*, in: *Journal of Theological Studies*, N.S. XVIII (1967), p. 372-406.

¹⁸ A. J. Wensinck, *De Oden van Salomo*, blz. 54: „Harris heeft reeds van eenige uitdrukkingen aangetoond, dat ze blijkbaar uit het Grieksch vertaald zijn. . . . Zoo is bv. *dela chesama* (in het oorspronkelijk met Hebreeuwse letters, v.U.) weergave van *ἀφθovos*”; in zijn aantekeningen wees hij hier op, bijv. blz. 4, nt. 1 en elders. — Zo ook W. Bauer, *Die Oden Salomos*, in: E. Hennecke — W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*³, Tübingen 1964, Bd. II, S. 579, Ak. 7: „entsprechend dem griechischen *ἀφθovos*, *ἀφθovia*.”

¹⁹ Harris-Mingana, *The Odes*, vol. ii, p. 243: „the use of the expression does not necessarily imply translation”.

²⁰ De koptische tekst is in deze niet van belang.

vermoed moest worden — zij het met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid —, dat ἀφθόνως de achtergrond van de syrische verbinding *dela chesam(a)* was, thans na de publikatie van Ode 11 in het grieks de mogelijke twijfel is weggenomen. Immers, in vs. 6 van dit lied leest men in de syrische tekst: „en sprekend water naderde tot mijn lippen uit de bron van de Heer zonder nijd (afgunst — *dela chesam*), terwijl de griekse lezing is: τὸ ὕδωρ τὸ λαλοῦν ἤγγισε πρὸς τὰ χεῖλη μου ἀπὸ πηγῆς ζωῆς κυρίου ἐν ἀφθονίᾳ αὐτοῦ.

In elk geval mag men er zeker van zijn, dat op de na te noemen plaatsen ἀφθονος de achtergrond van *dela chesama* is.

Na deze noodzakelijke inleidende opmerkingen gaan we thans over tot een bespreking van het gebruik, dat de auteur van deze term maakt.

a) Ode 3 : 6 (7): „En ik zal geen vreemde zijn, omdat er geen afgunst is bij de Heer, de Allerhoogste en Barmhartige”.

In deze Ode belijdt de dichter de volkomen liefde, die tussen de Heer en hemzelf bestaat, omdat de Heer deze geschonken heeft. In het onderhavige vers spreekt hij uit, dat hij geen vreemdeling zal zijn bij de Heer, geen buitenstaander aan wie allerlei voorrechten onthouden zijn²¹. En de zekerheid daarvoor ligt in de overtuiging, dat er geen φθόνος is bij de Heer, die daarom alles zal schenken zonder iets terug te houden in een liefde die volkomen is en in alles doet delen.

Men ziet hier dus, dat voor de dichter deze gedachte van het ontbreken van de φθόνος een deel is van zijn „doctrina de Deo”, of, misschien zegt men beter: zijn kennis Gods; dat deze gedachte gerelateerd is aan en bepalend is voor zijn verhouding tot de Heer, die in het woord „liefde” zijn hoogste en diepste uitdrukking vindt; dat die liefde volkomen is zonder slagen om de arm en zonder reserve. Reeds de eerste maal, dat we dus met deze ἀφθονία Gods in aanraking komen, blijkt, hoe essentieel hij voor deze dichter en zijn „Selbstverständnis” als Christen is (zie ook blz. 26).

b) Ode 7 : 3: „Hij (de Heer) heeft mij Zichzelf doen kennen zonder afgunst in zijn eenvoud, want zijn vriendelijkheid²² heeft zijn grootheid kleingemaakt”; daarop wordt in de volgende verzen

²¹ Andere plaatsen, waar van „vreemd” sprake is, zijn 6:3: want Hij (=de Heer) vernietigt wat vreemd is en alles is des Heren, en 20:6 (5): verwerf u geen vreemde voor het bloed uwer ziel. — Vgl. G. Stählin, ξένος, in: G. Kittel-G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1954, Bd. V, S. 1-36. — Hier is m.i. geen samenhang met Eph. 2:19, zoals W. Bauer, *a.a.O.*, S. 579, Ak. 6 suggereert, omdat de beeldspraak hier niet die van de opname in het volk is, zoals in die tekst van Ephese. Er is ook geen samenhang met de gnostische opvatting van de „vreemde”, zie daarover Stählin, *a.a.O.*, S. 32 ff.

²² Het hier gebruikte woord *basimuta* is in de Peschitta van Titus 3:4 de vertaling van φιλανθρωπία.

de incarnatie bezongen: in de menselijke gestalte werd God „vatbaar” voor de mens (vs. 4); vgl. vs. 6: „als mijn natuur werd Hij, opdat ik Hem leerde kennen”.

Wanneer men hier met Gressmann vertaalt: „Er offenbarte sich mir reichlich in seiner Unverfälschtheit”²³, mist men eigenlijk de karakteristieke formulering van dit vers en doet te kort aan de gedachte, die de dichter onder woorden brengt. Deze komt veel beter in het licht door Tondelli’s vertaling: „senza riserbo”²⁴.

De kontekst is zeer markant, want er wordt over openbaring van heilskennis gesproken, die *ἀφθόνως* geschonken wordt. In dit opzicht past deze tekst geheel in het stramien, dat in onze vorige studie is blootgelegd²⁵: de heilskennis moet *ἀφθόνως*, zonder iets achter te houden worden meegedeeld. Bij die gedachte sluit ook het woord „in zijn eenvoud” aan, want dit staat voor het griekse *ἀπλότης*²⁶, dat ook in dit verband thuishoort om aan te geven, dat die heilsmededeling niet op een ingewikkelde en daardoor toch weer verduisterende wijze, maar simpel gegeven is²⁷. Doch nu is het verrassende van deze tekst, dat die heilskennis niet in een leer, maar in een persoon bestaat: de Heer heeft niet iets *over* zichzelf volkomen zonder terughoudendheid meegedeeld, maar Hij is zelf gekomen. Het wonder voor de dichter is de paradoxie van de incarnatie²⁸: de grootheid Gods wijdde hem niet in tot een steeds diepere graad van mysterie, maar daalde af tot het niveau van de mens en schonk Zichzelf op die wijze volkomen. Wat men zocht bij en verwachtte van de mededeling der heilskennis, n.l. dat deze *ἀφθόνως*, zonder reserve, geschonken zal worden, is in de menswording van de Heer totaal ontvangen. Men ziet hier dus, hoe de bekende notie van de *ἀφθονία* in de mededeling van heil leer toegepast wordt op en een verrassende verbinding aangaat met het centrale christelijke feit van de incarnatie.

Wat de vertaling „zonder reserve” betreft, dient nog opgemerkt, dat deze natuurlijk meer is dan „in overvloed” of zelfs „totaal”;

²³ H. Gressmann, *Die Oden Salomos*, in: E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*², Tübingen 1924, S. 442.

²⁴ L. Tondelli, *Le Odi di Salomone*, Roma 1914, p. 158.

²⁵ Hiervoor zij verwezen naar het materiaal, dat ik in de Mededeling, genoemd op blz. 3, nt. 1, verzameld en besproken heb.

²⁶ Hier staat in het syrisch *peschithuta*, in de Peschitta van Rom. 12: 8, 2 Cor. 1: 8 de vertaling van *ἀπλότης*; daarom is de vertaling „Edelmut” (Bauer) minder juist.

²⁷ Vgl. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*⁵, Berlin 1958, Sp. 169–170. — Ik hoop n.a.v. Rom. 12: 8 elders op deze zaak in te gaan.

²⁸ Vgl. Irenaeus, *Adv. Haer.* IV 38,3 (zie beneden, blz. 25) en Eusebius, *Demonstratio Evangelica* VI 9, waarheen Harris-Mingena, *The Odes*, ii p. 247 verwijzen.

dat deze in onze taal ook een persoonlijk aspect heeft en daarom in dit geval wel bruikbaar is; een bezwaar daarbij is echter, dat in dit „reserve” niet voldoende het element van psychische spanning, die in het griekse φθόνος en in ons woord „jaloezie” of „afgunst” ligt, tot uiting komt.

c) *Ode 11: 6* καὶ τὸ ὕδωρ τὸ λαλοῦν ἤγγισε πρὸς τὰ χεῖλη μου ἀπὸ πηγῆς ζωῆς κυρίου ἐν ἀφθονία αὐτοῦ (zie boven blz. 7).

Door de „besnijdenis van het hart”²⁹ is de dichter bekeerd; hij heeft volkomen inzicht ontvangen (vs. 4); door dat water uit de bron des Heren wordt hij dronken³⁰, maar daardoor juist leert hij zich af te keren van de ijdelheden der wereld en een nieuw leven te leiden.

Voor dit ὕδωρ λαλοῦν verwijzen de commentatoren terecht naar Ignatius, *Ad Rom.* 7: 2: ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἔσωθεν μοι λέγον· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα³¹. Het „water” is hier duidelijk beeld van de Heilige Geest³². Voor de beeldspraak van „sprekend water” wordt gewezen op de voorstelling, die in de Oudheid wel wordt aangetroffen, dat bij sommige orakels het drinken van bronwater inspiratie schenkt³³. De πηγὴ ζωῆς is een uitdrukking die in de LXX meermalen voorkomt, waarbij voor deze tekst vooral van belang zijn *Psalm* 35 (36): 9 παρά σοι (God) πηγὴ ζωῆς en *Jeremia* 17: 13 ἐγκατέλιπον πηγὴν ζωῆς τὸν κύριον (vgl. ook 2: 13)³⁴, waarin dus duidelijk de verbinding tussen „levensbron” en de Heer uitgedrukt is.

Ten aanzien van de ἀφθονία valt op te merken, dat de griekse tekst hier duidelijk door het possessivum αὐτοῦ een speciaal accent geeft. Toen de syrische tekst, die dit mist³⁵, alleen voorhanden was kon men nog vertalen „überreichlich” (Gressmann), gedachtig

²⁹ Vgl. Paulus in *Rom.* 2: 29 en de aantekening van H. Lietzmann, *An die Römer*³, Tübingen 1929, z.St.; zie ook *Barnabas* 9 met de commentaar van H. Windisch, *Der Barnabasbrief*, Tübingen 1920, z.St.

³⁰ H. Lewy, *Sobria Ebrietas, Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen 1929, S. 82 ff. behandelde deze Ode, waarvan hij, toen de syrische tekst alleen bekend was, een retroversie in het grieks maakte. Hoe voorzichtig men daarmee moet zijn, bleek in dit geval, want in tegenstelling met de andere commentatoren, die n.a.v. de woorden van Ignatius hier van ὕδωρ λαλοῦν uitgingen, meende hij, dat er van ὕδωρ λογικόν sprake was. De papyrus Bodmer (zie boven, blz. 6, nt. 15) stelde hem in het ongelijk.

³¹ Ook in een passage, waarin er de nadruk op gelegd wordt om niet aan deze wereld vast te houden.

³² Zie L. Goppelt, *ὕδωρ*, in: Kittel-Friedrich, *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, Stuttgart 1969, Bd. VIII, S. 313–333. — Vgl. ook ondanks alle duisterheid, waarmee deze tekst nog omgeven is, *Joh.* 7: 38 v.

³³ Het materiaal bij Harris-Mingana, *The Odes*, vol. ii, p. 270 f.

³⁴ W. Michaelis, *πηγὴ*, in: Kittel-Friedrich, *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, Stuttgart 1959, Bd. VI, S. 114.

³⁵ Is dit een aanwijzing, dat de griekse tekst toch oorspronkelijker is?

aan de zeer gebruikelijke aanwending van dit woord³⁶. Maar in de griekse versie is duidelijk de nadruk gelegd op de schenker. In het licht van de andere plaatsen, waar van ἀφθονία in de Oden sprake is, moet men wel zeggen, dat meer bedoeld is dan bijv. met de woorden: „zijn rijkdom” gezegd wordt; de persoonlijke verhouding van de Heer tot de gelovige is in het spel: Hij schenkt dit „sprekend water” zonder de gelovige iets te onthouden, omdat — om met *Ode 3 : 6* te spreken — er bij Hem geen φθόνος is.

d) *Ode 15 : 6*: „De weg der dwaling heb ik verlaten en ik ben gegaan naar Hem en heb ontvangen verlossing van Hem *zonder afgunst*”.

Dit lied bezingt de oorsprong en het effect van het nieuwe leven met Christus. Het „verlaten van de weg der dwaling” is een ook bij Justinus Martyr voorkomende uitdrukking voor de bekering³⁷. De „verlossing” staat in deze Oden centraal³⁸; zie bijv. *Ode 25 : 1-2* „Ik ben ontkomen uit mijn banden en vluchtte tot U, mijn God; omdat Gij waart de rechterhand der verlossing en mijn helper”.

De uitdrukking „zonder afgunst” is hier meer dan „rijkelijk” (zo Wensinck, Gressmann), want de verlossing is een afgedane zaak; hij moet hier dus weergegeven worden met de woorden „zonder dat er iets aan ontbreekt”, „volkomen”. Opmerkelijk is ook in dit lied, dat dit ἀφθότως weer met een centraal motief van het christelijk heil, n.l. de verlossing, verbonden is.

e) *Ode 17 : 12*: „En ik gaf mijn kennis *zonder afgunst*”. Het deel van de Ode, waartoe dit vers behoort, is zeker, zoals Harris-Mingana reeds aanduiden³⁹, „ex ore Christi” gesproken. Het werk der verlossing wordt hier in de „Ik-vorm” beschreven. Een onderdeel daarvan is de onderwijzing, waarvan hier dus gezegd wordt, dat hij ἀφθότως geschonken wordt. Dit is geheel in overeenstemming met het gebruik, dat in mijn eerste verhandeling beschreven en met teksten geïllustreerd is.

f) *Ode 20 : 7*: „Maar bekleed U met de goedheid des Heren *zonder afgunst*”. In dit lied over de priesterlijke dienst, die in ethisch handelen bestaat, vormt dit vers duidelijk een tegenstelling met het voorafgaande, n.l. het gebod in aansluiting op het Oudtestamentische voorschrift (*Exod. 22 : 26*) om niet de kleding van de naaste te roven. Men moet zich bekleden — een beeldspraak, die men ook elders in de oudechristelijke geschriften frequent gebruikt vindt voor het aannemen van bepaalde eigenschappen en

³⁶ Vgl. H. G. Liddell-R. Scott-H. Stuart Jones, *Greek-English Lexicon*⁹, Oxford 1940, vol. i, p. 289 en E. Milobenski, *a.a.O.*, S. 28, Ak. 22.

³⁷ Justinus Martyr, *Dial. c. Tryphone* 39 : 2: ἀπολείποντας τὴν ὁδὸν τῆς πλανῆς.

³⁸ Zie de concordantie van Harris-Mingana in vol. ii van *The Odes*, s.v. *prq, purgana, peroqa*.

³⁹ Harris-Mingana, *The Odes*, vol. ii, p. 290.

deugden⁴⁰ — met de goedheid (in het Syrisch ook gebruikt voor „genade”) van de Heer. Deze „goedheid” is in de Oden ook een centraal gegeven, zie bijv. 5 : 3 „Om niet heb ik Uw genade ontvangen, uit haar leef ik”; 24 : 6 „de genade is openbaar geworden tot een verlossing; gelooft en leeft en wordt verlost”; 41 : 3 „wij zullen leven in de Heer door Zijn genade en leven ontvangen wij in zijn Christus”. Deze goedheid of genade wordt „zonder terughouding”, dus „volkomen” geschonken. Daarom kon de zanger, zoals in het vervolg gezegd wordt, het Paradijs binnentreden.

g) *Ode 23 : 4*: „Wandelt in de kennis van de Heer en gij zult de goedheid des Heren kennen *zonder afgunst* tot Zijn vreugde en de voleinding van Zijn kennis”.

Of een anti-gnostische pointe in dit vers steekt, is moeilijk uit te maken; maar in elk geval is het markant, dat de inhoud van die kennis de goedheid (of genade, zie boven) van de Heer is, die men steeds dieper, volkomen leert kennen. Dat kan, omdat van de zijde van de Heer die genade zonder enige terughouding geschonken wordt. In dit woord „zonder nijd” ligt dus uitgedrukt de volstrektheid van Gods genade.

Ook in deze beide laatste gevallen bemerken wij, dat de uitdrukking bepalend is voor een centraal gegeven van de christelijke prediking, n.l. Gods genade.

Wanneer men deze 7 teksten, waar de ἀφθονία [ἀφθονος] in de Oden ter sprake komt, overziet, dan moet men vaststellen, dat daarin een gedachte door de dichter is uitgedrukt, die hem na aan het hart lag. Eenmaal is er een directe aansluiting bij de bekende opvatting, dat de heilskennis ἀφθόνως meegedeeld moet worden, maar in de andere teksten is daarin het volstreekte karakter van alles wat God aan de mens schenkt onder woorden gebracht, omdat immers volgens 3 : 6 bij God geen φθόνος is. Daardoor wordt de relatie van de Heer tot de mens bepaald en dit werpt ook zijn licht op het nieuwe leven, waarvan deze zangen getuigen.

Gezien het feit, dat deze gedachte zo geprononceerd in de Oden naar voren komt, is het merkwaardig, dat er in de commentaren tot heden toe vrijwel geen aandacht aan besteed is. Alleen G. Diettrich heeft er een opmerking over gemaakt. In zijn uitgave van 1911 schreef hij: „Das „„ohne Neid” ” . . . scheint mir immer eine leise Polemik gegen den jüdischen (pharisäischen) Partikularismus zu enthalten, der der Heidenwelt seine Erkenntnisse vorenthielt”, met verwijzing naar *Sapientia Salomonis* 6 : 23 v.,

⁴⁰ Vgl. A. Oepke, ἐνδύω, in: Kittel-Friedrich, *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, Stuttgart 1935, Bd. II, S. 319 ff. — Voor het gebruik in den Oden zie de concordantie, s.v. *lisch*.

waar ook een toon van polemieek niet te miskennen valt⁴¹. Zoals men ziet, drukt Diettrich zich met zijn „scheint mir” voorzichtig uit, en dat er in ἀφθονος een polemische ondertoon zit, heeft hij fijn aan gevoeld. Maar hoe hij op de gedachte kon komen, dat het zgn. joodse particularisme zijn inzichten (welke?) aan de heidense wereld onthield, is mij een raadsel. Het bestaan van de LXX en Nieuwtestamentische getuigenissen als *Matth.* 23 : 15, *Rom.* 2 : 19–20 — om slechts deze feiten te noemen — wijzen juist in de tegenovergestelde richting. Hier wreekt zich, dat een onderzoeker op een indruk afgaat en niet de „Sitz im Leben” van een dergelijk woordgebruik aan de hand van voldoende tekstmateriaal tracht vast te stellen.

De enige andere onderzoeker van deze Oden, die bij mijn weten even naar de betekenis van dit woord gekeken heeft, is W. Bauer. In een aantekening op Ode 3 : 6 somt hij de andere teksten in de Oden op, want: „Dass der Herr ohne Missgunst ist, wird immer wieder betont”⁴². Bauer had dus oog voor de theologische importantie van dit woord. Bovendien verwees hij naar een parallel in de *Acta Johannis*, waarop we nog terug zullen komen (zie blz. 13 v.), al moge nu reeds worden aangetekend, dat het wel merkwaardig is, dat deze voortreffelijke lexicograaf niet meer wist te noemen. Hij besluit zijn — relatief uitvoerige — voetnoot met de woorden: „Ein solcher Gott spendet „reichlich” entsprechend dem griechischen ἀφθονος, ἀφθονία”. Zonder nu de juistheid van deze laatste opmerking op zichzelf te willen bestrijden, moge ik toch opmerken, dat, zoals we op verschillende plaatsen konden vaststellen, deze vertaling met „rijkelijk” toch te weinig zegt, omdat daarin die afwezigheid van φθόνος bij de al-bezittende God ten opzichte van de mens niet voldoende tot uiting komt, omdat zo het volstreekte geven, dat niets voor zichzelf behoudt, niet doorklinkt.

Een bijbelse parallel, die men bij het laatste deel van Bauers aantekening wellicht verwachten zou, geeft hij niet op deze plaats, maar in een annotatie op Ode 7 : 3, waar hij de opmerking plaatst: „Gott der edle Spender wie Jak. 1, 5”⁴³. Nu zou men deze toelichting passender bij een van de andere teksten dan juist bij deze, die een heel duidelijke achtergrond heeft (zie boven, blz. 7 v.v.), kunnen geven. Maar veel belangrijker dan dit enigszins formele bezwaar is de vraag, of inderdaad dat woord uit het Nieuwe Testament als parallel kan gelden. In *Jacobus* 1 : 5 wordt de overtuiging, dat God

⁴¹ G. Diettrich, *Die Oden Salomos*, Berlin 1911, S. 86 Ak. 3, vgl. ook S. 4, Ak. 5. — Over *Sap. Sal.* 6 : 23 v. zie mijn *Aphthoos*, blz. 14 v.v.

⁴² W. Bauer, in: Hennecke-Schneemelcher, *Neutest. Apokryphen*³, S. 579, Ak. 7.

⁴³ W. Bauer, in: Hennecke-Schneemelcher, *Neutest. Apokryphen*³, S. 584, Ak. 2.

zeker schenkt aan iemand die Hem bidt, geformuleerd met de woorden: τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἀπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος. Dus: God geeft zonder meer, positief uitgedrukt door ἀπλῶς⁴⁴ en negatief door μὴ ὀνειδίζοντος. Wat is dit „verwijten“? Terecht tekent Dibelius hierbij aan: „Noch auf eine andere Unsitte beim Geben wird von Jak. . . angespielt, auf das Nörgeln, das dem Beschenkten unzart die Grösse der Gabe mit Schelten vorhält“ en hij wijst er op, dat hier-teen in de griekse, joodse en oud-christelijke moraal gewaarschuwd wordt⁴⁵. Uit de vele illustraties, die vooral Mayor gegeven heeft⁴⁶, mogen als zeer sprekend aangehaald worden: Demosthenes, *De Corona* 269, p. 316: τὸ τὰς ἰδίας ἐνεργεσίας ὑπομιμνήσκειν μικροῦ δεῖν ὁμοίον ἐστὶ τῷ ὀνειδίζειν en *Sirach* 41: 25 καὶ μετὰ τὸ δοῦναι μὴ ὀνειδίξει. Maar hier heeft men toch met een heel andere relatie tussen geven en ontvangen te doen dan in ἀφθόνως-schenken; het ὀνειδίξειν vindt nà de schenking plaats, wrijft de ontvanger onder de neus wat hij de gever te danken heeft, terwijl het ἀφθόνως ziet op een houding, die vóór de daad van het geven bestaat en de bereidheid aangeeft om wat men zelf bezit zonder reserve en zonder het aan de ander te misgunnen te geven. Men kan dus onmogelijk *Jacobus* 1: 5 als een echte parallel voor de ἀφθονία Gods in de Oden beschouwen.

Wij moesten enigszins uitvoerig bij deze N.T.-ische tekst stilstaan, omdat deze de enige is uit de oudchristelijke letterkunde, die voor vergelijking in aanmerking komt. Bij een vorige gelegenheid heb ik er reeds op gewezen, dat voor dit gebruik van φθόνος c.a. in O.T. en N.T. en bij de Apostolische Vaders met uitzondering van 2 *Clemens* 15: 5 geen voorbeelden te vinden zijn⁴⁷. De vraag is nu of de „Oden van Salomo“ in hun geprononceerd gebruik alleen staan dan wel op een zeer nadrukkelijke wijze een gedachte vertolken, die ook elders bij auteurs op christelijk erf of daarbuiten voorkomt.

Opgemerkt werd reeds, dat Bauer naar de apocriefe *Acta Johannis* 55 verwees. Daar wordt verteld, dat uit Smyrna gezanten tot de apostel Johannes, die in Ephese verblijf houdt, komen om hem uit te nodigen hun stad te bezoeken. Zij zeggen: ἀκούομεν, ὃν κηρύσσεις θεὸν, ἀφθονός ἐστι καὶ διετάξατό σοι μὴ ἐμφιλοχωρεῖν ἐν ἐνὶ τόπῳ. ὡς οὖν θεοῦ τοιοῦτου κήρυξ ὑπάρχεις, ἔλθὲ εἰς τὴν Σμύρναν καὶ εἰς τὰς λοιπὰς πόλεις, ἵνα σου τὸν θεὸν ἐπιγνώμεν, καὶ ἐπιγνόντες αὐτὸν ἐν αὐτῷ τὰς

⁴⁴ Zie hierover de uitvoerige aantekeningen van J. B. Mayor, *The Epistle of St. James*³, London 1910, p. 39 f. en M. Dibelius-H. Greeven, *Der Brief des Jakobus*¹¹, Göttingen 1964, S. 106 f.

⁴⁵ M. Dibelius-H. Greeven, *Jakobus*, S. 108.

⁴⁶ J. B. Mayor, *St. James*, p. 39 f.

⁴⁷ Mijn *Aphthonoos*, blz. 13 en 50; over de tekst van 2 *Clemens* 15: 5 zie mijn artikel in: *Vigiliae Christianae* 1973.

ἐλπίδας ἔχωμεν. In c. 37 wordt Johannes al door enkele broeders uit Milete aangespoord om ook naar Smyrna te gaan, omdat ze gehoord hebben, dat ook daar τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ (vgl. *Hand.* 2:11) bekend geworden zijn, maar Johannes is nog in Ephese gebleven om de mensen daar in het geloof te versterken (c. 45). Hoe men in Smyrna dit over God gehoord heeft, wordt niet duidelijk, maar, ook al zouden deze *Acta Johannis* niet in zo'n onvolledige staat zijn overgeleverd als tot nu toe het geval is, dan nog zou men geen volledigheid van berichtgeving mogen verwachten.

Hier is *ἀφθονος*⁴⁸ duidelijk een „epitheton ornans” van God (*τοιούτου*). Maar al zeggen die gezanten: „wij horen, dat de God, die gij predikt” enz., toch vindt men daarvoor in de voorafgaande delen van deze *Acta* geen aanknopingspunt. Men moet de betekenis uit het verband afleiden. Het adjectief heeft natuurlijk betrekking op de evangelieprediking, maar staat hier in een merkwaardig geografisch verband. Had Hij opdracht gegeven, dat de apostel op één plaats zou blijven, dan zou daaruit zijn *φθόρος* gebleken zijn. Op de achtergrond spreekt hier mee de rivaliteit, die tussen verschillende steden in Klein Azië bestond⁴⁹ op allerlei gebied als heiligdommen, scholen enz. Wanneer nu van de God der Christenen gezegd wordt, dat Hij *ἀφθονος* is, betekent dit, dat Hij geen voorkeur voor een bepaalde stad boven een andere aan de dag legt, zich om geografische grenzen niet bekommert en niet aan de ene stad onthoudt wat Hij aan de andere schenkt, n.l. de kennis van Hemzelf en de daaruit voortvloeiende hoop. Men kan in dit *ἀφθονος* een eigenaardige formulering vinden van het N.T.-ische universalisme⁵⁰, maar dan toch ook in een soort polemieek tegen allerlei prediking van openbaringskennis, die slechts aan bepaalde groepen (hier: steden) geschonken werd⁵¹.

Wanneer men dit praedicaat van God hier zo gebruikt ziet, zou men geneigd kunnen zijn te vermoeden, dat het zeer gebruikelijk is. Bij Apologeten als Aristides, *Apol.* 1:5, Theophilus, *Ad Autolyicum* I 3, in het *Keragma Petri*, fr. 2 (ap. Clemens Alex., *Strom.* VI 5, 39), in gnostische geschriften als het *Apocryphon Johannis* en

⁴⁸ De commentaar van E. Hennecke op deze plaats zal later (zie beneden, blz. 50) besproken worden. — De datering van de *Acta Johannis* is zeer onzeker: 2^e–3^e eeuw? Zie K. Schäferdiek, *Johannesakten*, in: Hennecke-Schneemelcher, *Neutest. Apokryphen*³, II S. 143; zelf acht ik de 2^e helft van de 2^e eeuw waarschijnlijk, zie mijn artikel: *Johannesakten*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*³, Tübingen 1959, Bd III, Sp. 821 f.

⁴⁹ Men zie daarvoor bijv. de redevoeringen van Dio Chrysostomus en Aelius Aristides over *Homonoia* en D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton 1950, vol. I, p. 635 ff.

⁵⁰ Zie bijv. *Hand.* 1:8, *Rom.* 10:12 v., 1 *Tim.* 2:4.

⁵¹ Vgl. voor het materiaal *Aphthonos*, passim. — Bij Aristides *Apol.* 15:7 wordt het gebruikt bij het geven van geschenken in concrete zin: *ὁ ἔχων τῷ μὴ ἔχοντι ἀνεπιφθόνως ἐπιχορηγεῖ*.

*Sophia Jesu Christi*⁵² vindt men in hun Godsleer uitvoerige opsommingen van praedicaten⁵³, die alle sterk het karakter van een „theologia negativa” dragen, want vele van die adjectiva beginnen met een *a*-privans. De christelijke auteurs spreken daarin over hun God uit wat ook in de religieuze filosofie van hun tijdgenoten gedacht werd⁵⁴. Maar nergens in die lijsten treft men ἀφθονος als Godspraedicaat aan.

Nu is het natuurlijk dikwijls hachelijk om te veel waarde aan het ontbreken van een dergelijk woord te hechten. In de lijst van Theophilus mist men bijv. het woord ἀπροσδεής, dat met zekere synoniemen regelmatig in deze opsommingen voorkomt, maar toch kent de schrijver blijkens II 10 deze gedachte zeer wel. Doch tegenover dit voorbehoud dient een andere opmerking gesteld te worden, n.l. dat deze lijsten sterke onderlinge overeenstemmingen vertonen; zonder dat ze kennelijk van elkaar afgeschreven zijn, geven ze ongeveer dezelfde reeksen van praedicaten. Dan is het natuurlijk toch wel frappant, dat nu uitgerekend ἀφθονος nergens voorkomt. Naast praedicaten als „onzienlijk”, „onsterfelijk”, „onvatbaar” en dergelijke vervulde het kennelijk in het religieus bewustzijn van de 2e eeuw geen in het oog springende rol. Was het feit, dat God ἀ-φθονος was, zo vanzelfsprekend en de gedachte, dat hij wel φθόνος zou hebben, zo absurd, dat men er geen woorden aan vuil maakte?

De enige plaats, die voorzover mij bekend in dit verband genoemd zou kunnen worden, omdat hij misschien een echo van zulke algemeen onder de filosofisch-geschoolden aanvaarde noties over God bevat, vindt men in een argumentatie van *Celsus* in zijn *ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ* (ap. Origenes, c. *Celsum* VIII 21). Uit het algemeen aanvaarde inzicht, dat God is *ἅπασιν κοινός, ἀγαθός τε καὶ ἀπροσδεής καὶ ἔξω φθόνου*, trekt *Celsus* de conclusie, dat daarom ook zij, die Gode het meest toegewijd zijn best aan de publieke religieuze feesten kunnen deelnemen (omdat God immers allen gemeen is). Met het uitgangspunt, de *περὶ θεοῦ θεωρία*, is Origenes het wel eens, maar niet met de gevolgtrekking, die naar zijn mening alleen zou kloppen, als bewezen kon worden, dat die feesten geen afwijking van de zuivere godsverering betekenen.

Opvallend is dus, dat Origenes zonder meer deze praedicaten

⁵² Zie mijn artikel: *Die Gotteslehre bei Aristides und in gnostischen Schriften*, in: *Theologische Zeitschrift* XVII (1961), S. 166-174.

⁵³ E. Hennecke, *Die Apologie des Aristides*, Leipzig 1893, S. 52-54 geeft in zijn „Wort- und Sachregister” s.v. *θεός* een uitstekend overzicht van deze Godspraedicaten.

⁵⁴ Zie A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, tom. IV *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954, p. 303-304 over de attributen van God, en de daar gegeven verwijzingen.

overneemt en in de godsleer met zijn tegenstander overeenstemt. Over de herkomst van enkele van deze noties zal later (zie blz. 46) nog gehandeld worden. Wat ἀπροσδεής betreft, zij opgemerkt, dat dit woord in de hellenistische, joodse en christelijke theologie van de eerste eeuwen een grote rol speelt in de polemiek tegen de offercultus⁵⁵. Van hieruit ontvangt ook dit ἔξω φθόνου licht; men zou immers kunnen denken, dat God weliswaar geen behoefte aan die offers had, maar dat Hij aan de mensen de pretjes, die met de feesten gepaard gingen, niet gunde. Merkwaardig is de uitgesproken negatieve formulering: niet ἀφθονος, doch ἔξω φθόνου = God staat dus volkomen buiten de sfeer van de φθόνος en daarom — zo is de gedachte — misgunt Hij aan niemand de vreugden van die uitbundige religieuze volksfeesten. Maar al stemt Origenes wel in met de opvatting, dat God zonder deze φθόνος is, die feesten passen niet bij Zijn dienst. Typerend is het, dat Origenes in deze de bewoordingen van zijn tegenstander overneemt, maar dat, voorzover ik heb kunnen nagaan, deze gedachte in de theologie van Origenes zelf praktisch niet voorkomt.

Met het oog op de bovenstaande opmerkingen is het dan ook niet verwonderlijk, dat het thema van de ἀφθονία Gods niet behandeld wordt in enkele moderne studies over „God in patristic thought”⁵⁶. Trouwens, ook in latere dogmatische handboeken zoekt men, waar in de „Locus de Deo” de „eigenschappen” of, zoals J. H. Gunning zei, de „deugden” Gods behandeld worden, tevergeefs naar een bespreking van deze „eigenschap”. Maar al geeft deze nogal negatieve conclusie een scherper relief aan het feit, dat dit aspect van het Wezen Gods in de Oden van Salomo zo prominent is, toch betekent dit niet, dat deze liederenbundel in deze uniek is, maar veeleer, dat hier een „witte vlek” in het onderzoek waarneembaar is. Uit het vervolg zal blijken, dat dit stuk van de kennis Gods bij de Christenen der 2e eeuw en hun „Umwelt” niet onbekend was⁵⁷.

Wij citeren en behandelen hier eerst enkele *gnostische teksten*, die uit de bibliotheek van Nag Hammadi te voorschijn zijn gekomen.

a) De tekst uit *De Resurrectione (Epistula ad Rheginum)*,

⁵⁵ Men zie de commentaren van R. Knopf, *Die Apostellehre, die zwei Clemensbriefe*, Tübingen 1920, ad 1 Clem. 52: 1 en H. Windisch, *Barnabasbrief*, ad Barn. 2: 4; M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1951, S. 42 ff; E. des Places, *La Religion Grecque*, Paris 1969, p. 341 s.s. — Aan dit belangrijke thema hoop ik te gelegener tijd een studie te wijden.

⁵⁶ Zoals G. L. Prestige, *God in patristic thought*, London 1936.

⁵⁷ Ofschoon het wellicht overbodig is, wil ik hier toch uitspreken, dat ongetwijfeld het door mij verzamelde materiaal niet volledig is, vooral op het gebied van de „Umwelt” van het vroege Christendom. Voor aanvullingen houd ik mij dus ten zeerste aanbevolen.

waar aan het einde van zijn tractaat de onbekende auteur verklaart: „Ces choses (n.l. de door hem gegeven opvatting van de opstanding), je les ai reçues de la liberté (-φθονεῖν) de mon Seigneur, Jésus le Christ”, is reeds in mijn vorige verhandeling aangehaald ⁵⁸, omdat hier en in het vervolg sprake is van het mededelen van heilsleer. Maar toch mag deze passage ook nu niet ontbreken, omdat hier gezegd wordt dat de schrijver zijn inzichten dankt aan de ἀφθονία van Jezus. Deze wordt hier wel als leraar gezien, maar Hij is in dit werk meer dan alleen dat; Hij is ook de Verlosser, de Heer, de Zoon van God ⁵⁹. Hier is dus een verbinding van twee motieven: a) de ἀφθονία van de goddelijke persoon, die zich uit in b) het mededelen van deze openbaring. Dat de schrijver hier zo spreekt over degene, die hem zonder φθόνος dit inzicht geschonken heeft, waarborgt de zuiverheid van zijn leer.

b) *Evangelium Veritatis*, fol. 18: „Il les a trouvés en Lui, et Lui, ils l'ont trouvé en eux, l'Insaissable impensable, le Père parfait qui a produit le Tout, au qui est le Tout et de qui le Tout a besoin, puisqu'Il a détenu leur perfection en Lui, celle qu'Il n'a pas accordée au Tout. Non point qu'Il soit jaloux (φθονεῖ), le Père: quelle jalousie (φθόνος), en effet, y avait-il entre Lui et ses membres (μέλος)?” Op de volgende bladzijde wordt dan uitgelegd, wat de reden wel was, n.l. dat, „het Al” tot Hem zou terugkeren en Hem volkomen zou kennen. „Lui qui a produit et en qui était le Tout et de qui le Tout a besoin.”

In het kader van de Mededeling is het onmogelijk om deze passage uitvoerig te exegetiseren, omdat dit een bespreking van de hele theologie van dit „Evangelie der Waarheid” zou moeten betekenen ⁶⁰. Wij volstaan nu met de opmerking, dat het voor een goed verstaan noodzakelijk is om als achtergrond te zien woorden van Paulus als *Rom. 11:36* ὅτι ἐξ αὐτοῦ (n.l. God) καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα en *1 Cor. 8:6* εἰς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, formuleringen die een duidelijk stoische achtergrond hebben ⁶¹. Τὰ πάντα (= le Tout) is heel deze zichtbare werkelijkheid.

Voor de gedachte van de „besoin” vgl. *Keragma Petri* fr. 2 in de lijst van God's praedicaten: ἀνεπιδεῆς οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται

⁵⁸ Zie *Aphthonoos*, blz. 10 v.

⁵⁹ Zie mijn artikel *The newly discovered gnostic „Epistle to Rheginos” on the Resurrection*, in: *The Journal of Ecclesiastical History* XV (1964), p. 148 s.

⁶⁰ In de commentaren van H. C. Puech-G. Quispel, K. Grobel en J. E. Ménard op het „Evangelie der Waarheid” vindt men geen toelichting over deze ἀφθονία.

⁶¹ Men zie het materiaal in: O. Michel, *Der Brief an die Römer*¹², Göttingen 1963, S. 286.

(Aristides, *Apol.* 1 5 δι' αὐτοῦ [n.l. God] δὲ τὰ πάντα συνέστημεν. οὐ χεῖρ ἔχει . . . τινος πάντων τῶν φαινομένων. πάντες δὲ αὐτοῦ χεῖρ ἔχουσιν). (zie boven, blz. 16). Deze werkelijkheid is dus in zichzelf niet perfect; die volkomenheid is bij God bewaard en wordt door τὰ πάντα alleen bereikt via de ware Godskennis-gnosis.

Maar nu moet de schrijver rekenschap geven van het feit, dat God die perfectie niet aan τὰ πάντα geschonken heeft, maar gereserveerd heeft. Daarbij verwerpt Hij *expressis verbis* de gedachte, dat hier van φθόνος aan Gods zijde sprake zou zijn: de reden was juist om tot ware γνῶσις te brengen. Men merke op, dat het object, dat deze φθόνος zo bewaart, niet de Gnosis zelf is, maar de volkomenheid. Bij de rhetorische vraag, waarmee die gedachte aan φθόνος in dit verband verworpen wordt, kan men als parallel denken aan Paulus' uitspraak in *Eph.* 5 : 29: οὐδεὶς γὰρ ποτε ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν 30 ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, al is de overeenkomst, ook wat het verband hier en ginds betreft, niet zeer sterk. Het is duidelijk, dat φθόνος hier inderdaad het niet-gunnen aan een ander, het voor-zich-zelf-houden van een groot goed is; deze kan niet voorkomen, waar de verhouding als die van lichaam en leden bestaat. Dit is een begrijpelijke argumentatie, maar het is wel significant voor de kring waarin de auteur leefde, dat deze gedachte als een die weerlegd moest worden terstond bij hem op kwam ⁶².

c) In dezelfde geest kan men ook uitleggen *Evangelium Veritatis*, fol. 42, waar gezegd wordt van hen, die „tendent vers cet Un unique et parfait qui est là (n.l. En haut) pour eux . . . Il n'y a pas pour eux ni (οὔτε) envie (φθόνος) . . .”

Hier wordt dus van de lezers van dit Evangelie verzekerd, dat er bij hun opgang tot de Ene geen φθόνος belemmerend zal optreden, n.l. van de zijde van degene naar wie ze streven.

d) *Tractatus Tripartitus* in *Codex Jung*, fol. 62 ⁶³: „de Vader geeft voorlopig de voleinding nog niet aan de aeonen, niet uit φθόνος, maar opdat de aeonen zich niet van stonde aan zouden beroemen en zouden denken, dat zij de kennis van de Vader uit zichzelf hadden”.

Deze tekst herinnert aan die van *Evang. Veritatis*, fol. 18, al is de motivering van het paedagogische doel anders, negatiever geformuleerd. Nu is het een feit, dat de aeonen ⁶⁴ in gnostische

⁶² Vgl. *Aphthonoos*, blz. 52, en in deze Mededeling, hierna blz. 29.

⁶³ De gegevens uit dit nog niet gepubliceerde tractaat zijn mij ter beschikking gesteld door mijn collega Dr. J. Zandee (brief van 28-4-1972), die ik hier gaarne mijn dank uitspreek voor zijn hulp.

⁶⁴ De „aeonen” zijn in de gnostische systemen wezens, die in staan tussen de hoogste God en de materiele wereld; zie H. Sasse, *Aion*, in: Th. Klauser, *Reallexicon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950, Bd. I, Sp. 200 ff.

systemen zich dikwijls zelfstandig trachten te maken van de Vader. Ook hier is het weer opvallend, hoe direct de noodzaak gevoeld wordt om de gedachte aan φθόvoς te elimineren (zie boven, blz. 18).

e) *Tractatus Tripartitus*, fol. 70: „Er is geen φθόvoς bij de Vader jegens hen, die uit Hem voortkwamen, opdat zij Zijn beeld en gelijkenis zouden voortbrengen”.

De woorden „beeld en gelijkenis” herinneren aan *Gen.* 1:27, een tekst, die in de ontwikkeling van de anthropologie bij de oude Christenen, ook bij de Gnostici⁶⁵, van groot belang is geweest. Het betekent dus de volkomen gelijkheid met de Vader. Zandee⁶⁶ is geneigd bij deze uitspraak aan de goddelijke mildheid te denken. Persoonlijk geef ik toch aan de negatieve opvatting van de formulering in dit Tractaat de voorkeur, omdat daarin scherper uitgedrukt wordt, dat wèl de mogelijkheid denkbaar ware, dat de Vader dit dragen van Zijn beeld aan de mens onthouden had, maar dat dit feitelijk niet zo is, omdat er bij God geen φθόvoς is. Deze interpretatie vindt mede zijn steun in de manier, waarop de zaak in *Ode van Salomo* 3:6 (boven blz. 7) en bij Celsus (boven, blz. 15) geformuleerd is en in de platonische achtergrond, waarover we nog zullen spreken⁶⁷.

f) *De leringen van Silvanus*, p. 101⁶⁸: „God is all which is in the truth. But it is as impossible to look at Christ, as at the sun. God sees everyone; no one perceives him. But Christ without jealousy (φθoveiv) receives and gives. He is the Light of the Father, since he gives light without being jealous (φθoveiv). In this manner he gives light to every place”.

In deze passage geeft de schrijver een verklaring van Christus als het licht der wereld. Hij maakt daarbij gebruik van enkele gedachten, die gemeengoed onder de Christenen waren. Daarbij vraag ik me wel af, of niet in de zin, waar de vergelijking met de zon gemaakt wordt, in de overlevering een vergissing binnengeslopen is, en of er niet moet staan, dat het onmogelijk is om naar Christus te zien, maar om „God” te zien. In het Grieks zou dit kunnen teruggaan op een kleine leesfout, n.l. ΧΝ i.p.v. ΘΝ. De hele samenhang is dan veel sluitender. In het O.T. is meer dan eens uitgesproken, dat niemand God kan zien en in leven blijven

⁶⁵ Vgl. J. Jervell, *Imago Dei, Gen. 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960.

⁶⁶ Blijkens zijn brief van 28 april 1972.

⁶⁷ Zie beneden, blz. 46.

⁶⁸ Deze engelse vertaling is van Dr. M. L. Peel (Coe-College, Cedar Rapids, U.S.A.), die met Prof. Dr. J. Zandee een uitgave van deze „Leringen van Silvanus” voorbereidt. — Aan beide heren betuig ik mijn dank voor hun vriendelijkheid om mij kennis te laten nemen van deze tekst en voor hun toestemming om deze hier te publiceren.

(vgl. *Exod.* 33 : 20, *Jes.* 6 : 5), en deze opvatting is later toegelicht door de vergelijking met de zon, waarin men ook niet zien kan zonder verblind te raken. In *Barnabas* 5 : 10 is dit een van de opgenoemde motieven voor de incarnatie. Op veel andere plaatsen wordt die vergelijking gevonden⁶⁹, maar dan is altijd God degene die niet gezien kan worden⁷⁰ en juist Christus maakt die Onzichtbare op een bepaalde manier zichtbaar (cf. boven, blz. 8). Daarom lijkt het mij noodzakelijk, dat gelezen wordt: „it is impossible to look at God (Theon) as at the sun”. Daarbij sluit de volgende zin goed aan, die ook een gedachte uitdrukt, die in de 2e eeuw bij de godspraedicaten telkens voorkomt: God is ὁ ἀόρατος ὃς τὰ πάντα ὄραϊ (Kerugma Petri fr. 2); Aristides, *Apol.* 1 : 4 ἀόρατος, αὐτὸς δὲ πάντα ὄραϊ⁷¹.

Juist tegen deze achtergrond komt dan de betekenis van Christus als bemiddelaar van dit goddelijk licht goed uit. Het is wel overbodig om, waar de aanduiding van Christus als het licht, zo frequent is in het N.T., met name in de Johanneïsche theologie, daar uitvoerig over te spreken⁷². En in dit verband krijgt men de meest bevredigende opvatting van de, op het eerste gezicht wat bevreemdende, herhaling van de ἀφθονία van Christus, wanneer men in het eerste geval de „letterlijke” betekenis aanhoudt en in het tweede aan overvloed, beter nog: volkomenheid denkt (alle plaatsen!)

Christus ontvangt het licht van de Vader zonder dat Deze iets ervan terughoudt en geeft het zelf zonder iets aan een ander te misgunnen, in volkomenheid. Wanneer men de samenhang in het oog vat en ziet naar de parallellie met uitspraken bij contemporaine kerkelijke schrijvers, dan kan men concluderen, dat hier niets gezegd wordt, dat buiten het algemeen christelijk kader valt. In het gebruik van φθόρος is niets opvallends te bespeuren.

g) *Boek van Thomas de Athleet*, fol. 142⁷³: nadat Jezus de Heiland (sotèr) een beschrijving van de helse kwellingen, die de ongelovigen wachten, gegeven heeft, antwoordt Thomas: „uns hast du zwar überzeugt, Herr. Wir haben in unserem Herzen erkennt, und es ist offenbar, dass das die Wahrheit ist und dass dein Wort ohne Missgunst (φθόρος) ist, aber die Worte, die du uns sagst,

⁶⁹ Veel parallellen biedt H. Windisch, *Barnabasbrief*, S. 331 f.

⁷⁰ Voor zover mij bekend vindt men alleen in *Clem. Hom.* XVI naast God ook de Zoon en een engel in verband met deze vergelijking (met de motivering, dat zij ἀσρακοί zijn).

⁷¹ Veel parallellen noteerde Hennecke, *Apologie des Aristides*, S. 53, s.v. ἀόρατος.

⁷² Men zie het artikel van H. Conselmann, φῶς in: Kittel-Friedrich, *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, Stuttgart 1971, Bd IX S. 302-349, vooral S. 342 ff.

⁷³ Dit werk is kortgeleden uitgegeven door M. Krause-P. Labib, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, Glückstadt 1971.

sind für die Welt Gelächter und Naserümpfen, weil sie sie nicht verstehen”.

Jesus is hier dus weer de leraar van de openbaring, die voor het eeuwige lot van de mens van beslissende betekenis is (de hellschildering doet denken aan die in de *Apocalypse van Petrus*). Thomas aanvaardt deze als de volle waarheid, al weet hij, dat deze boodschap ook bespot wordt⁷⁴. Voor ons onderwerp is het interessant op te merken, dat eerst gezegd wordt, dat Jezus' openbaring de waarheid is, en dat er dan aan toegevoegd wordt, dat het zonder φθόρος is. Dit werpt, dunkt mij, een duidelijk licht op de waarde van dit „ohne Missgunst”, want daardoor is dus duidelijk uitgedrukt, dat het niet alleen de waarheid is, maar de volle waarheid, want Jezus heeft niets achtergehouden. En dit laatste wordt er nog eens met zoveel woorden bij gezet, omdat Thomas weet heeft van de spot, die Jezus' boodschap ook ontmoet. Het is dus ook een expressie van zekerheid.

Hiermede zijn die plaatsen uit de gnostische literatuur, die over de ἀφθονία van God of Christus handelen⁷⁵, voor zover thans bekend ter sprake gebracht. Het is natuurlijk mogelijk, dat later bij de verdere publikatie van de geschriften van Nag Hammadi nog meer voor de dag komt. Men kan uit het voorhanden materiaal niet concluderen, dat het een typisch-gnostische term zou zijn⁷⁶. Ten aanzien van de frequentie van het gebruik van dit woord in deze

⁷⁴ M. Krause-P. Labib, *a.a.O.*, S. 99, Ak. 1 verwijzen naar 1 Cor. 1: 23; men kan ook denken aan *Hand.* 17: 32.

⁷⁵ Hierbij zij nog vermeld, dat in enkele gnostische geschriften n.l. de zgn. *Schrift ohne Titel*, fol. 167 en die over *Het Wezen der Archonten*, fol. 138 het verbod, dat God in de paradijsgeschiedenis aan Adam en Eva gaf, om van de boom der kennis te eten, volgens de verleider voortkomt uit φθόρος van God, omdat Hij niet wil, dat de mensen Hem gelijk worden. Deze opvatting is ook aan Theophilus van Antiochië en Irenaeus bekend, die daartegen opponeren (zie beneden, blz. 27). De zaak is hier dus gecompliceerd, omdat in deze teksten niet gezegd wordt, dat die φθόρος er bij God is, doch dat dit door de Duivel gesuggereerd wordt. Dus is hier geen sprake van de ἀφθονία van God. Daarom zijn deze teksten niet in deze verhandeling opgenomen, maar worden ze pro memoria vermeld onder verwijzing naar de uitvoerige bespreking in mijn artikel: *Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten*, in: M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in honour of Alexander Böhlig*, Leiden 1972, p. 120-132. Daar is ook verwezen naar *Apoc. Mosis* 18: τούτο δὲ γνώσκων ὁ θεός, ὅτι ἔσεσθε ὅμοιοι αὐτοῦ, ἐφθόνησεν ὑμῖν. — Over de „goede” God van Marcion, waarschijnlijk in tegenstelling tot die van het Oude Testament, wordt gezegd in Pseudo-Tertullianus, *Adversus Marcionem* I 84: *sed parcat cunctis, vitam non invidet ulli*. — Natuurlijk vindt men in gnostische teksten ook uitspraken over het ontstaan van de φθόρος, maar die blijven hier onbesproken, evenals een tekst, zoals in *Evangelie van Philippus* 61, waar gezegd wordt, dat de onreine geesten iemand, die uit de wereld vrijkomt, niet kunnen vasthouden o.a. omdat hij „ist frei vom Neid”.

⁷⁶ In de index van „technische termen” der gnostici bij F. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947, p. 634 is hij niet te vinden.

teksten kan men geen vergelijking met de „Oden van Salomo” maken, omdat de omvang van deze laatste bundel zoveel kleiner is dan die van de geschriften uit de gnostische bibliotheek. Met zoveel woorden wordt dus met zekere nadruk gezegd, dat bij God geen φθόνος bestaat in bepaalde situaties, die een uitdrukking zijn van de typisch-gnostische theologie en dat de openbaring zonder φθόνος geschonken wordt. Maar om te kunnen vaststellen, of dit gebruik van φθόνος-ἀφθονία specifiek-gnostisch dan wel algemeen-christelijk is, zullen we nog wat verder moeten rondzien.

De gedachte van de ἀφθονία Gods ontmoet men verschillende malen in het grote werk van Irenaeus, *Adversus Haereses* ⁷⁷.

1) In de *Praefatio* van boek III schrijft de bisschop van Lyon, dat hij na de uiteenzetting en de weerlegging van de ketterse doctrines in de voorafgaande boeken, nu bewijzen uit de H. Schrift zal geven. Dit is meer dan wat hem gevraagd was, maar de goddelijke liefde pleegt meer te geven dan iemand van haar vraagt: *quae enim est in Deo caritas, dives et sine invidia existens, plura donat quam postulat quis ab ea*. Sagnard verwijst hierbij naar enkele paulinische teksten ⁷⁸, maar daarbij lijkt het me onjuist om de woorden *sine invidia* als een reminiscentie aan 1 Cor. 13: 4 ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ op te vatten, omdat ζηλοῦν in het latijn door *aemulari* pleegt vertaald te worden.

De bedoeling is hier echter niet om de rivaliteit, de naijver uit te schakelen, doch om de overvloed der liefde uit te drukken. In het licht van de later te bespreken plaatsen mag men wel zeggen, dat de uitdrukking *sine invidia* vertaling is van ἀφθονος, een bekend synoniem van „rijk”. Het is opvallend, dat Irenaeus de rijkdom van de goddelijke liefde met twee adjectiva onder woorden brengt, één positief, één negatief, die natuurlijk niet als loos vulsel gebruikt zijn. Men kan, dunkt me, zeggen, dat *dives* = πλούσιος nadruk legt op het objectieve, de rijkdom op zichzelf; *sine invidia* = ἀφθονος op de relatie tot de ontvangers. Opmerkelijk, dat hier sprake is van de *caritas in Deo*, die uit zijn rijkdom zonder terughouding aan de mensen schenkt meer dan waarom zij vragen. Zo geeft Irenaeus zelf ook door de Schriftbewijzen van dit boek meer dan wat men van hem verwachtte. Hier spreekt dus mee een element van „imitatio Dei”.

⁷⁷ Dit hoofdwerk van Irenaeus is, zoals bekend, in zijn geheel alleen in latijnse vertaling overgeleverd; van de oorspronkelijke griekse tekst zijn slechts, soms uitvoerige, fragmenten bewaard. Maar uit *A.H.* IV 38, 3 (zie beneden, blz. 25) is het duidelijk, dat *invidia* de vertaling van φθόνος is, zoals men verwachten mocht.

⁷⁸ F. M. Sagnard, in: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies, livre III*, Paris 1952, p. 93 en marge, verwees naar N.T. *Eph.* 2: 4; 3: 16, 19-20, 1 *Cor.* 13: 4, maar op deze plaatsen ontbreekt juist de notie van *invidia*, φθόνος.

2) In *A.H.* III 25, 5 roept de schrijver het getuigenis van Plato in tegen de aanhangers van Marcion, die de goedheid van God in Zijn schepping bestrijden en daardoor God lasteren. Hij geeft twee testimonia uit Plato⁷⁹ n.l. eerst *Leg.* IV 715e–716a en dan het beroemde woord uit de *Timaeus* 29e. Irenaeus schrijft aldus: *Et iterum Factorem et Fabricatorem huius universi talis bonum ostendit: „Bono autem (inquit) nulla unquam de quoquam nascitur invidia”*⁸⁰ *hoc initium et causam fabricationis mundi constituens bonitatem Dei*, en niet allerlei motieven, die in gnostische mythen genoemd worden en die hier met name genoemd worden.

Over dit veelgebruikte zinnetje uit de scheppingsgeschiedenis van de *Timaeus* zal in het vervolg nog gesproken worden. Voor Irenaeus ligt alle nadruk hier — in overeenstemming met de *Timaeus* — op het woord ἀγαθῶ; over de afwezigheid van φθόρος wordt direct niet gerept, maar indirect wel onder de termen: *initium et causam fabricationis mundi*, want omdat er bij de goede God geen φθόρος was, is deze wereld tot stand gekomen.

3) Voor de belichting van de onderzochte term is ook van groot belang de uitspraak, die Irenaeus in *A.H.* IV 1,2 doet in zijn polemieek met de Gnostici, die aan hun aeonen de titels van „goden”, „vaders”, „Heren” enz. geven (§ 1). Als Jezus, zo betoogt Irenaeus, daarvan geweten zou hebben, had Hij zijn discipelen niet geleerd, dat er maar één God en Vader was: *si autem nobis quidem praecepit unum vocare Patrem et Deum, ipse autem interdum alteros confitetur Patres et Deos eodem modo, alia quidem praecipiens videbitur discipulis, alio vero ipse faciens: non est autem hoc magistri boni, sed seductoris et invidi.*

Hier wordt dus een algemene regel over het onderscheid tussen een goede leraar en een, die φθόρος heeft, gegeven⁸¹ en op het geval van Jezus' leer toegepast. Had Hij gedaan, wat de Gnostici Hem eigenlijk in de schoenen schoven, n.l. een verschil gemaakt tussen wat Hij blijkens de Evangelieën aan zijn discipelen leerde (één God) en wat Zijn eigen opvatting was (meer Goden), dan zou Jezus niet alleen misleid hebben, maar ook *invidus* (φθονερός) zijn geweest, want dan zou Hij aan Zijn discipelen de volle waarheid op dit allesbeheersende punt van de Godsleer onthouden hebben. — Deze opvatting van de φθόρος bij het doorgeven van de heilsleer stemt geheel overeen met de conclusie van onze vorige studie⁸².

⁷⁹ Irenaeus formuleert dit beroep met de woorden: *Quibus religiosior Plato ostenditur.*

⁸⁰ Voor de griekse tekst, zie beneden, blz. 46.

⁸¹ Deze tekst had eigenlijk reeds in de vorige studie behandeld moeten worden; maar wat toen door een omissie achterwege bleef, wordt hier nu geboden.

⁸² Zie *Aphthonos*, o.a. blz. 63.

Hier wordt hij toegepast op Jezus' onderwijs, als een scherp wapen tegen de gnostische geheimleer. De onuitgesproken conclusie van Irenaeus is, dat bij Jezus' prediking van een dergelijke φθόνος geen sprake kan zijn; dat Hij ἀφθόνως leerde: Hij onthield niets in Zijn openbaring aan Zijn discipelen.

4) In *A.H.* IV 14, 2 wordt het epitheton toegeschreven aan de Logos. Irenaeus zet hier uiteen, hoe God de mensen voorbereidde op hun heil. In de zin: *ipse (sc. Deus) quidem nullius indigens, his vero qui indigent eius suam praebens communionem*, slaat hij een bekend oud-christelijk thema aan (vgl. bijv. *Kerigma Petri*, fr. 2 ἀνεπιδήξ οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται⁸³, dat hier niet gelijk zo dikwijls als een polemiek tegen offers of als zelfstandige zin, als godspraedicaat gebruikt wordt, maar als thema voor een heils-historische samenhang). Het onderstreept het wonder, dat God, die niets behoeft⁸⁴, schenkt aan hen die zijn gemeenschap behoeven. Met een aantal bijbelse voorbeelden wordt dit toegelicht. In aansluiting op *Apoc.* 1 : 15 „Zijn stem was als de stem van vele wateren” heet het dan: *Vere enim multae aquae Spiritus Dei*⁸⁵, *quoniam dives et quoniam magnus est Pater. Et per omnes illos transiens Verbum sine invidia utilitatem praestabat eis qui subjecti sibi erant, omni conditioni congruentem et aptam legem conscribens*.

Hier is dus sprake van de ἀφθονία van de Logos.

Opvallend is hoe op deze plaats naast elkander voorkomen *dives* en *sine invidia* (vgl. *A.H.* III praef. en de daarover op blz. 22 gemaakte opmerkingen), maar „verdeeld” over de Vader en de Logos: de eerste is de bezitter, de tweede de uitdeler.⁸⁶ De verbinding tussen ἀφθονία en ὠφελεία (*sine invidia* en *utilitas*) is niet vreemd, noch een specialiteit van Irenaeus, want deze maakt hier van een combinatie gebruik, die zeer dikwijls voorkomt⁸⁷. De Logos gaf in alle opeenvolgende generaties „nut”, d.w.z. de mogelijkheid om de gemeenschap met God te bereiken door hen de passende maatregelen (lex) te geven. Hij deed dit ἀφθόνως (*sine invidia*), dus: zonder iets achter te houden, volkomen, zodat de *utilitas* zijn doel bereiken kan en er geen onzekerheid bestond. — De hier door Irenaeus gegeven opvatting is dus nauw verwant aan die van het mededelen van heilsleer, die we in onze vorige

⁸³ Zie boven, blz. 16 en de parallellen bij Hennecke, *Apologie des Aristides*, S. 53 f.

⁸⁴ Terecht verwees H. Gressmann, *a.a.O.*, S. 439 naar deze tekst bij zijn toelichting van *Ode van Salomo* 4: 9: „Gij geeft ons de gemeenschap met u zelf; het is niet zo, dat Gij ons nodig hebt, maar wij hebben U nodig”.

⁸⁵ Ook hier weer de verbinding van „water” en Heilige Geest; zie boven, blz. 9, noot 32.

⁸⁶ Cf. A. Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée*, Louvain-Gembloux 1955, p. 109 s.s.

⁸⁷ Zie *Aphthonoos*, blz. 10 en aldaar noot 3 met verwijzingen.

studie behandelden, wat niet verwondert gezien het karakter van de Logos als openbaringsmiddelaar, maar hij gaat toch verder, omdat de Logos, die ook scheppend is, de middelen om het heil te bereiken verschaft.

5) Volgens *A.H.* IV 16, 5 heeft de Heer de Mozaïsche Wet, de slavernij afgeschaft, en in het nieuwe Verbond der vrijheid de aan alle mensen gemeenschappelijke natuurlijke geboden uitgebreid, *sine invidia largiter donans hominibus per adoptionem Patrem scire Deum et diligere eum ex toto corde et sine aversatione sequi eius Verbum.*

Uit de hierna te bespreken tekst uit IV 38, 3 waar een soortgelijke verbinding gevonden wordt, mag men opmaken, dat de woorden *sine invidia largiter donans* de vertaling zijn van ἀφθόνως χαριζόμενος. In de lijn van Paulus (vgl. *Rom.* 8 : 15, *Gal.* 4 : 5) is voor Irenaeus de adoptie karakteristiek voor het nieuwe Verbond: men kent nu God niet meer als een meester, die men als slaaf dient, maar als Vader, met wie men als kind verkeert. Liefde en eerbied gaan daarin samen. In Christus' geboden voor deze kinderen Gods komt bij de daad de gezindheid⁸⁸. Dit „extra”, dat maakt dat men God kan „liefhebben met zijn gehele hart” is de inhoud van Christus' daad, die met ἀφθόνως χαριζόμενος omschreven is. Het volkomen heil wordt door deze gave gerealiseerd. Deze kwalificatie van ἀφθόνως is hier dus verbonden met het centrum van het christelijk geloof en het werk van Christus, die niets terughield.

6) Als een eigenschap van God brengt Irenaeus in *A.H.* IV 38, 3 de ἀφθονία ter sprake in zijn discussie van de voor zijn tegenstanders en hem belangrijke vraag, waarom God de mens niet volmaakt geschapen heeft. In antwoord op deze objectie betoogt Irenaeus, dat het geschapene als geworden een tijd van groei nodig heeft zoals de ontwikkeling van het kind tot volwassene. Het te-kort ligt bij de geschapen mens en niet bij God, wiens macht, wijsheid en goedheid hier uitkomen. Van de geworden dingen zegt Irenaeus: ἅτινα διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν αὐτοῦ ἀγαθότητα αὐξήσω προσλαβόντα καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐπιμένοντα ἀγενήτου δόξαν ἀποίσεται, τοῦ Θεοῦ ἀφθόνως χαριζόμενον τὸ καλόν⁸⁹, wat in een volgende zin geparafraseerd wordt met de woorden: τοῦ θεοῦ προῖκα δωρουμένου τὴν εἰς αἰὲν παραμονὴν αὐτοῖς, want zo wordt de geschapen mens tot beeld en gelijkenis van de ongeschapen God.

⁸⁸ Met een aantal geboden van Christus wijst Irenaeus dit aan, waaraan hij de conclusie verbindt: *quoniam non solum factorum reddemus Deo rationem ut servi, sed etiam sermonum et cogitationum, tamquam qui et libertatis potestatem acceperimus.*

⁸⁹ De Griekse tekst is hiervan bewaard gebleven. — Vgl. de verbinding in *Corpus Hermeticum* XVII (zie beneden, blz. 37) en bij Eusebius (beneden, blz. 35, nt. 118).

In deze passage is op een bepaalde manier in een notedop beschreven, wat volgens Irenaeus de bestemming van de mens is en de weg om tot dat doel te komen. De mogelijkheid om dat te bereiken is gelegen in Gods overvloedige goedheid, die ἀφθότως schenkt, zonder iets terug te houden en om niet. Men kan op allerlei wijze geven, stukjes en beetjes; maar ware dat hier het geval geweest, dan zou het gestelde doel der volkomenheid niet bereikt worden. De verzekering, die in de bijstelling ἀφθότως besloten ligt, moet bij de vermelding van Gods schenken genoemd worden, om de *certitudo salutis* vast te leggen.

7) Ook in *A.H.* V 24, 4 wordt ervan gesproken, dat God geen φθόνος kent, maar wel in een enigszins andere zin dan in de teksten, die hiervoor besproken werden. Irenaeus schrijft daar over de duivel: *invidens homini apostata a divina factus est lege: invidia enim aliena est a Deo*. In de loop der tijden stelde hij zich meer en meer tegenover de mens op, *invidens vitae eius et in sua potestate apostatica volens concludere eum*.

Hier is dus het bekende motief van de afgunst des duivels aan de orde, die, omdat hij jaloers was op bepaalde voorrechten, welke de mens van God verkregen had, de zondeval veroorzaakte⁹⁰. De befaamde Schrifttekst, die in deze steeds geciteerd wordt en het denken beïnvloedde, is *Sapientia Salomonis* 2: 24 φθόνῳ τοῦ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. De φθόνος is dus hier die van de niet-bezitter ten opzichte van de bezitter en valt dus eigenlijk buiten ons onderzoek, dat zich bezighoudt met φθόνος als een houding van de bezitter t.o. de niet-bezittende⁹¹. Maar voor ons thema is deze tekst van Irenaeus wel in zoverre van belang, dat hier als vaste regel uitgesproken wordt: *invidia enim aliena est a Deo*⁹². Hierbij zou zeer goed de aanhaling van Plato, *Phaedrus* 247 a: φθόνος γὰρ ἔξω θεῖον χοροῦ ἴσταται, gepast hebben. Maar Irenaeus geeft dit citaat niet. Waarschijnlijk was dit naar zijn mening ook niet nodig, omdat, zoals we hiervoor al zagen (zie blz. 23) Plato hooguit als een, eigenlijk overbodige, getuige geldt van een waarheid, die voor de Christen zonder meer vaststaat. Als een duidelijke uitspraak van deze christelijke overtuiging, die de φθόνος „tout court” geldt, is toch deze passage van betekenis.

⁹⁰ Zie daarover mijn artikel: *Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten*. — Vgl. Irenaeus, *Epideixis* 16 (vertaling van L. M. Froidevaux, *Irénée de Lyon, Démonstration de la Prédication Apostolique*, Paris 1959, p. 55): „Ce commandement, l'homme ne l'observa pas, mais il désobéit à Dieu, ayant été égaré par l'ange qui, à cause de la jalousie et de l'envie qu'il éprouvait à l'égard de l'homme pour les nombreux dons que Dieu lui avait accordés . . .”

⁹¹ Vgl. *Aphthonoos*, blz. 12–13, 62.

⁹² Vgl. *Ode van Salomo* 3: 6 (zie boven, blz. 7).

De afwezigheid subs. de aanwezigheid van de φθόνος geeft het verschil aan tussen God en Zijn tegenspeler, de duivel.

8) A.H. III 23, 6: *Quapropter et eiecit (sc. Deus) eum (sc. Adam) de Paradiso et a ligno vitae longe transtulit, non invidens ei lignum vitae, quemadmodum audent quidam dicere, sed miserans eius.*

Deze uitspraak met duidelijke afwijzing van de φθόνος als motief van Gods oordeel over Adam reageert zeer scherp tegen bepaalde gnostische opvattingen (zie boven, blz. 21 noot 75).

In dit opzicht stemt Irenaeus overeen met Theophilus van Antiochië, *Ad Autolyicum* II 25: διὸ οὐχ ὡς φθονῶν αὐτῶ ὁ θεός, ὡς οἴονται τινες, ἐκέλευσεν μὴ ἐσθίειν ἀπὸ τῆς γνώσεως⁹³. Deze polemische spits mag men niet over het hoofd zien. Merkwaardig bij Irenaeus is het, dat hij als werkelijk motief de barmhartigheid Gods opgeeft (zie ook beneden blz. 34).

Samenvattend kunnen we dus zeggen, dat Irenaeus verschillende malen op essentiële punten van zijn theologie spreekt over ἀφθονος-ἀφθόνως als een kwalificatie van het handelen van God en Zijn Zoon Jezus Christus. Deze bijstelling is niet als een element van literaire verfraaiing gebruikt, maar is zeer functioneel om uitdrukking te geven aan de volkomenheid van Gods openbaring t.o. van de mens en daarmee aan de zekerheid van wat de mens van God ontvangt. Het berust op Gods goedheid in schepping, verlossing en voleinding. En — wat bij Irenaeus maar zelden geschiedt — Plato wordt mede als getuige hiervoor opgeroepen. Aan de ene kant kan men zeggen, dat de ἀφθονία Gods niet een van de sleutelwoorden van Irenaeus' theologie is, aan de andere kant mag men toch zeggen, dat het voor deze oud-kerkelijke theoloog een essentieel en niet alleen een polemisch element voor zijn geloofsleven en -leer was.

Wenden wij ons thans tot *Clemens Alexandrinus*, een jongere tijdgenoot van Irenaeus met een geheel andere achtergrond en werkkring dan de bisschop van Lyon.

1) Bij het gebruik, dat Clemens in zijn *Paedagogus* III 40, 3 van de uitdrukking maakt, kan men aarzelen, of deze tekst in dit verband thuishoort. Maar omdat er sprake is van de Logos heb ik gemeend hem toch te moeten opnemen. Clemens betoogt daar, dat een rechtvaardige geen gebrek zal leiden, aangezien hij God kan bidden en ontvangen zal, als hij trouw blijft aan de Zoon; en hij verzekert: ὁ παιδαγωγικὸς ἡμῶν οὗτος λόγος τὸν πλοῦτον ἡμῖν δίδωσι, καὶ πλουτεῖν οὐ φθόνος τὸ ἀνευθεὲς κτωμένοις δι' αὐτοῦ. ὁ τοῦτον ἔχων τὸν πλοῦτον βασιλείαν κληρονομήσει θεοῦ.

⁹³ Deze beide teksten, hun overeenstemming en verschil heb ik behandeld in mijn bijdrage tot de „*Festschrift-A. Böhlig*“ (zie blz. 21, nt. 75).

Terecht ziet Marrou hier een weerslag in van VII 37, 3⁹⁴, waar Clemens in aansluiting op *Matth.* 19: 23 v. uitspreekt, dat iemand, die genot het hoogste goed acht en rijkdom najaagt, het Koninkrijk Gods maar zeer zelden zal beërven. Bij *ἀνευδέες* moet men bedenken, dat in VII 39, 4 gezegd is: *ἀνευδέης γὰρ ὁ τὸν παντοκράτορα θεὸν λόγον ἔχων καὶ οὐδενὸς ὄν χρηζέει ἀπορεῖ ποτε κτήσις γὰρ ὁ λόγος ἀνευδέης καὶ εὐπορίας ἀπάσης αἰτίας*. Op de achtergrond staat, zoals Marrou zeer juist opmerkt⁹⁵, de door de Stoa beïnvloede gedachte van „L'absence de besoins comme vraie richesse”. — Nu kan men in dit verband οὐ φθόνος zuiver als een literaire figuur zien: verbonden met een infinitivus betekent hij dan „het is hen gaarne gegund”⁹⁶. Maar het is gezien de voorafgaande en de volgende zin de vraag of men dan met een dergelijke „neutrale” opvatting aan dit woord in zijn kontekst recht doet. Kon de geciteerde uitspraak van Jezus niet tot de gedachte leiden, dat iedere vorm van rijkdom een verhindering was om het Koninkrijk Gods te beërven? Nu is door de Logos zelf de weg geopend om die geestelijke rijkdom te verwerven en toch het hoogste doel te bereiken. Dit laatste wordt juist door de Logos mogelijk gemaakt. De woorden οὐ φθόνος zou men dan aldus kunnen vertalen: de Logos geeft juist aan hen, die de staat van een leven zonder behoeften door Hem bereikt hebben, het echte rijk-zijn.

Nogmaals: men kan in zijn interpretatie van οὐ φθόνος hier aarzelen. Maar m.i. laat een verklaring, waarbij de goddelijke Logos het logische subject is zich wel verdedigen. En dan wordt hier dus ook iets gezegd over de goddelijke ἀφθονία, die de mens het hoogste goed n.l. het Koninkrijk Gods, doet bereiken. In elk geval is er geen barrière meer om het heil deelachtig te worden.

2) *Stromata* II 18, 86, 1 in een samenhang, waar op de sociale aspecten van de O.T.-ische Wet (zorg voor de armen enz.) gewezen wordt: *ὁρᾶς ὅπως ἡ νομοθεσία τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην ἅμα καὶ ἀγαθότητα καταγγέλλει, τοῦ πᾶσιν ἀφθόνως χορηγοῦντος τὰς τροφάς*; Hier ligt het voor de hand aan de vertaling „royaal” voor ἀφθόνως te denken en dit geeft een uitstekende zin. Toch zij op enkele aspecten die een speciale kleur aan deze uitspraak geven gewezen. In de eerste plaats is daar die verbinding van πᾶσιν met ἀφθόνως, die ook elders zo in het oog springt⁹⁷, want daardoor komt er ook

⁹⁴ H. I. Marrou, in: Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, livre III, Paris 1970, p. 89, nt. 4.

⁹⁵ H. I. Marrou, *l.l.*, p. 89, nt. 3 met verwijzing naar W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, S. 190, Ak. 2 en S. 194.

⁹⁶ Vgl. H. G. Liddell-R. Scott-H. Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*⁹, Oxford 1940, vol. ii, p. 1930, s.v. φθόνος II.

⁹⁷ Zie *Aphthonoos*, blz. 65 v.

de notie in van „aan allen zonder uitzondering”, rijken en armen. In de tweede plaats is het hier verbonden met de gerechtigheid en de goedheid van God. En in de derde plaats wordt het door Clemens als een karakteristiek van de O.T.-ische Wet, dus van Gods openbaring gezien, dat God zelf zo geeft.

3) *Stromata* V 4, 24, 2: ὄνειροι τε καὶ σύμβολα ἀφανέστερα πάντα τοῖς ἀνθρώποις οὐ φθόνῳ (οὐ γὰρ θέμις ἐμπαθῆ νοεῖν τὸν θεόν), ἀλλ' ὅπως εἰς τὴν τῶν αἰνιγμάτων ἐννοίαν ἢ ζήτησις παρεισδύουσα ἐπὶ τὴν εὐρεσιν τῆς ἀληθείας ἀναδράμη.

Met veel voorbeelden wordt in dit hoofdstuk aangetoond, dat overal ter wereld de waarheid in raadselen bekend gemaakt is door hen die zich met de echte godskennis bezighielden. Een van de terreinen, waarop deze „verhulde openbaring” plaats vindt, wordt hier besproken, n.l. dat van de dromen en symbolen. Hier heeft de inkleding dus een stimulerende bedoeling, om de ontvangers tot dieper onderzoek te prikkelen. Maar eerst wordt uitdrukkelijk de gedachte afgewezen, dat hier van φθόνος aan Gods kant sprake zou zijn. Enerzijds is het merkwaardig, dat dit vermoeden zo voor de hand ligt, maar uit andere voorbeelden blijkt wel, dat hier direct aan gedacht werd⁹⁸; anderzijds bevreedt dit toch niet, daar dit verschijnsel zich bij het bekendmaken van openbaringskennis vaak voordeed. Het is duidelijk, dat de φθόνος hier betrekking heeft op het niet volledig openbaren van de heilskennis. De gedachte bij Clemens is, dat die kennis er inderdaad geheel in te vinden is; men moet hem er alleen met gescherpt inzicht uit weten te halen⁹⁹. Bij menselijke leraars moge van φθόνος sprake kunnen zijn, maar niet bij God, want het is volstrekt ongeoorloofd (οὐ θέμις!) om God als behept met παθῆ te denken¹⁰⁰, waarvan φθόνος er een is. Hier wordt dus duidelijk een — negatieve — reden gegeven om van de ἀφθονία Gods te spreken.

4) *Stromata* VI 11, 90, 1: τὸν θεὸν δοξάζοντες ἐπὶ τῇ ἀφθόνῳ τῶν ἀνθρωπείων ἀπολαύσεων δωρεᾶ τῶν τε εἰς τὴν τοῦ σώματος τῶν τε εἰς τὴν τῆς ψυχῆς αὔξησιν τροφῶν αἰδίως ἐπιχορηγησῶν.

In deze verbinding met „geschenk” wordt door ἀφθονος de overvloed uitgedrukt: opmerkelijk is wel, dat met αἰδίως nog de eeuwige duur onderstreept wordt. Het is dus een reden om God te prijzen.

⁹⁸ Zie andere voorbeelden hiervan op blz. 18, 31 en 34.

⁹⁹ De terminus *technicus* daarvoor is συμβάλλειν, vgl. mijn opstel: *Die rechte Bedeutung des Wortes treffen, Lukas 2, 19*, in: *Verbum, Essays on some aspects of the religious function of words dedicated to Dr. H. W. Obbink*, Utrecht 1964, S. 129–147.

¹⁰⁰ Zie G. L. Prestige, *God in patristic thought*, p. 6 f.; Th. Rütger, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien*, Freiburg 1949, S. 15, Ak. 72; S. 31, 39, 41, 57 f.

5) *Stromata* VII 2, 7, 1-2: οὐτ' ὄν φθονοίη ποτ' ἄν τισι ὁ πάντας μὲν ἐπ' ἴσης κεκληγκώς, ἐξαιρέτους δὲ τοῖς ἐξαιρέτως πεπιστευκόσιν ἀπονεύμας τιμάς . . . ἀλλ' οὐδὲ ἄπτεται τοῦ κυρίου ἀπαθοῦς ἀνάρχως γενομένου φθόνος.

Clemens heeft in het voorafgaande gedeelte uiteengezet, dat de leraar Jezus Christus de redder (*sotër*) van allen is, niet van sommigen wel en anderen niet; naar ieders bevattelijkheid schonk Hij aan Grieken en barbaren zijn weldaad en wel, zoals hij in aansluiting aan Paulus' woord in *Rom.* 8 : 30 zegt, aan die welke van tevoren daartoe bestemd, op het geëigende ogenblik geroepen waren. Hij, die allen gelijkelijk riep, kan niet de zaligheid aan sommigen onthouden, want *φθόνος* komt niet op bij de Heer, die van eeuwigheid zonder *παθῆ* was. Hier heeft men dus weer dit motief, dat we reeds eerder tegenkwamen (zie boven, blz. 29)¹⁰¹. De samenhang, waarin deze tekst staat, is dus duidelijk die van het heilswerk van Christus, leraar en zaligmaker; daarin is voor *φθόνος* geen plaats, omdat Zijn leer voor allen is.

Hiermee zijn die teksten van Clemens Alexandrinus, die voor ons thema van belang zijn, behandeld¹⁰². Volledigheidshalve dient nog vermeld te worden, dat, wanneer in *Quis dives salvetur* 24 gezegd wordt: ὁ κύριος οὐ φθονεῖ, deze uitspraak blijktens de context wil zeggen, dat de Heer de rijkdom die zij bezitten aan de mensen niet misgunt¹⁰³. Dan is dus een andere betekenis van *φθόνος* in het spel dan die welke hier behandeld wordt¹⁰⁴.

Bij Clemens treft men dus de gedachte van de ἀφθονία van God of Christus wel aan en ook op centrale punten zonder dat men zeggen kan, dat hij zeer geprononceerd is, wanneer men de omvang van zijn bewaard gebleven oeuvre in ogenschouw neemt. Gods mildheid in het schenken wordt enkele malen sterk in het licht gesteld en Christus' leer is voor allen bestemd. Ook waar de openbaring in raadselen gehuld is, wordt hij toch volledig gegeven. In dat verband klinkt bij Clemens een soort apologetische toon door: dat bij Christus van *φθόνος* sprake zou wezen (als bij andere leraars) wordt afgewezen. Opvallend en, voor zover ik zien kan, uniek bij

¹⁰¹ In het vervolg van deze passage: οὐδὲ μὴν τὰ ἀνθρώπων οὕτως ἔχει ὡς φθονητὰ εἶναι πρὸς τοῦ κυρίου. ἄλλος δὲ φθονῶν, οὗ καὶ πάθος ἦγατο, is dan *φθόνος* in andere zin, n.l. als afgunst op wat een ander bezit, gebruikt: de ἄλλος is Gods tegenspeler, de Duivel, die wel aan deze *pathos* leed, vgl. de befaamde tekst *Sapientia Salomonis* 2 : 24, geciteerd op blz. 26.

¹⁰² Vgl. ook de tekst van *Paedag.* III 12, 88, 3 besproken in *Aphthonoos*, blz. 54.

¹⁰³ De tekst luidt aldus in Clemens Alex., *Quis dives salvetur* 24, 1: Δύνασαι καὶ τῶν χρημάτων ἐπιπροσθεῖν εἶναι; φόβσον καὶ οὐκ ἀπάγει δε Χριστὸς τῆς κτήσεως, ὁ Κύριος οὐ φθονεῖ.

¹⁰⁴ Zie hierboven, blz. 26, met verwijzing naar *Aphthonoos*, blz. 12-13 en 62.

Clemens is, dat de afwezigheid van de φθόνος met zoveel woorden gemotiveerd wordt met de ἀπάθεια van God of Christus. Omdat God (Christus) zonder passies is, moet de gedachte aan de φθόνος bij Hem absurd geacht worden.

Dat Clemens met het uitdrukkelijk afweren van een opkomende gedachte aan φθόνος bij de Heer — in die zin, dat Hij de waarheid slechts aan een kleine groep en niet aan allen bekend zou gemaakt hebben, dus aan de meeste mensen bewust onthouden had — niet alleen stond, maar kon aanknopen bij iemand die diezelfde noodzaak gevoeld had, wordt duidelijk uit een eigenaardig citaat van onbekende oorsprong, dat Clemens in *Stromata* V 10, 63,7 brengt: „ὁ γὰρ φθονῶν” φησί, „παρήγγειλεν ὁ κύριος ἐν τινι εὐαγγελίῳ μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς νόις τοῦ οἴκου μου”. In onze vorige studie hebben we deze tekst reeds uitvoerig besproken¹⁰⁵, zodat een enkele opmerking thans voldoende is. Het is opvallend, dat deze ongenoemde zegsman van Clemens dus deze uitspraak van de Heer in een ons tot heden niet bekend evangelie op deze wijze meende te moeten afschermen tegen een mogelijk opkomende onjuiste interpretatie. Men kan wel zeggen, dat dit citaat gegeven in aansluiting op een lange aanhaling uit de Brief van Barnabas uit de 2e eeuw, waarschijnlijk uit de 2e helft van die eeuw is. Bij wie deze verkeerde uitleg gevonden wordt en tegen wie deze uitspraak zich richt, wordt niet gezegd. Men krijgt de indruk, dat hier niet met een feit, maar met een mogelijkheid gerekend wordt. Maar dat is op zichzelf al tekenend voor de geestelijke situatie.

Eveneens uit de 2e eeuw is misschien een tekst uit de *Apocalypse van Petrus*¹⁰⁶, die wellicht voor ons onderzoek relevant is. Helemaal zeker is dit niet, omdat noch de tekstoverlevering noch de interpretatie volkomen vast staan. Wat het eerste punt betreft dient opgemerkt te worden, dat de ons interesserende uitdrukking alleen voorkomt in een citaat, dat Methodius in zijn *Symposion* bewaard heeft, terwijl de andere tekstgetuigen deze formulering niet kennen¹⁰⁷. Omdat Methodius niet uitdrukkelijk citeert en omdat de hele passage in woordgebruik en constructie sterk de indruk maakt uit Methodius' pen gevloeid te zijn, meen ik, dat het zeer waarschijnlijk is, dat we hier met een min of meer vrije parafrase van

¹⁰⁵ Zie *Aphthonos*, blz. 52 v.

¹⁰⁶ Voor de datering zie C. Maurer, *Offenbarung des Petrus*, in: E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutest. Apokryphen*³, Bd. II, S. 469.

¹⁰⁷ Duidelijk overzicht van de verschillende tekstvormen bij Maurer, *a.a.O.*, S. 477: niet in de papyrus met griekse tekst noch bij Clemens Alexandrinus; de aethiopische vertaling heeft de gedachte met andere woorden uitgedrukt (zie beneden, blz. 32, nt. 109). Over de verhouding van die tekstgetuigen, zie Maurer, *a.a.O.*, S. 469 ff.

Methodius te doen hebben¹⁰⁸; dan is de tekst een getuigenis voor het woordgebruik in de 3e eeuw.

In een bespreking van Gods werkzaamheid bij het ontstaan van een mens herinnert hij aan een overlevering „in geïnspireerde schriften”, dat kinderen door abortus vermoord aan een beschermengel zijn toevertrouwd en hun ouders aanklagen voor de rechterstoel van Christus: σὸ οὐκ ἐφθόνησας ἡμῶν ὦ κύριε, τὸ κοινὸν . . . τοῦτο φῶς, οἳτοι δὲ ἡμᾶς εἰς θάνατον ἐξέθεντο καταφρονήσαντες τῆς σῆς ἐντολῆς (Methodius, *Symposium* II 6)¹⁰⁹. Men kan de woorden: σὸ οὐκ ἐφθόνησας, opvatten in de zin van: „gij hebt het ons niet onthouden” of als „gij hebt ons geschonken”.

In het eerste geval ligt dan het accent op de vraag, wie de schuld had, dat deze kinderen het levenslicht niet aanschouwden; bij de tweede vertaling draait het om de tegenstelling tussen de goede gave die de Heer schonk en de boze daad, die deze zogenaamde ouders bedreven. Hoe dit ook zij, voor Methodius is het blijkens het hele verband van zijn uiteenzetting wel duidelijk, dat de mensen het levenslicht danken aan de goedheid en macht van de Schepper.

Het gebruik bij Hippolytus, *In Daniele* III 6, 2 staat in de context van openbaring. Naar aanleiding van Nebucadnezars droom in *Daniel* 4 merkt de schrijver op, dat die droom zijn eigen verklaring met zich meebracht en voor allen duidelijk is (ἀθερμῆεντον εἶναι καὶ πᾶσιν εὐδηλον), en hij vervolgt dan: ἀλλὰ γοῶν ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἀφθόνως συνετίζει τὸν ἄνθρωπον, ἵνα ἐν πᾶσιν τὸν νοῦν ἀνεμπόδιον ἔχοντες wij niet acht geven op menselijke koningen, maar alleen doen wat God welbehagelijk is en het komend oordeel ontvluchten. Het bijzondere van deze droom is dus het feit, dat hij in zichzelf duidelijk is, want dit was immers lang niet altijd of meestal niet het geval en het boek Daniel en zijn uitlegger wijzen er telkens op, hoe met uitzondering van de door God geïnspireerde Daniel alle professionele droomuitleggers der Chaldaeen hulpeloos staan t.o.v. de nachtgezichten, die de koningen hebben. Maar in elk geval

¹⁰⁸ Zie de opmerking van H. Musurillo, *St. Methodius, The Symposium, a treatise on chastity*, London 1958 (in de serie: *Ancient Christian Writers*, vol. 27), p. 196: „Since the Greek of the *Apocalypse* is not fully preserved at this point, we do not know how close Methodius' text came to the original Greek recension”. — F. J. Dölger schreef uitvoerig over deze tekst in: *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike*, in: *Antike und Christentum* IV (1933), S. 50 ff.

¹⁰⁹ De aethiopische tekst luidt in de vertaling van H. Duensing bij Hennecke-Schneemelcher, *Neutest. Apokryphen*³, Bd. II, S. 476 f. aldus: „Und sie seufzen und schreien zu Gott wegen ihrer Eltern: „Das sind sie, welche vernachlässigt und verflucht und deine Gebote übertreten haben. Und sie töteten uns und fluchten dem Engel, der (uns) geschaffen hatte, und hängten uns auf. Und sie enthielten das Licht, das du für alle bestimmt hast (uns) vor”.”

brengt de goddelijke genade door die droom van de machtige koning, die in zijn hoogmoed waanzinnig wordt en verdierlijkt, de mens tot inzicht omtrent zijn levenshouding. De toevoeging van het adverbium ἀφθόνως is begrijpelijk in het licht van wat we vroeger opmerkten omtrent de samenhang met openbaringen¹¹⁰; wat in dromen misschien een enkele maal duidelijk, maar meestal verhuld bekend gemaakt wordt, geschiedt hier door de genade van God zonder enige terughouding. Dat hiermee volledigheid uitgedrukt is, blijkt ook uit het volgende ἐν πάσιν. Het is een mededeling, die beslissend is voor het leven op aarde en 's mensen eeuwig heil.

Bij Pseudo-Melito, *Apologia* 10¹¹¹, waarschijnlijk geschreven in het syrisch in de tijd van Caracalla¹¹², komt het thema ter sprake in verband met de kennis van God; niets verhindert een mens om zijn levenswijze te veranderen, te zoeken en te vinden, wie de Heer van het heelal is en Hem met zijn gehele hart te dienen, *quia non invidet cognitionem sui quaerentibus eum, ita ut valeant eum cognoscere*¹¹³. Hier is, kan men zeggen, aansluiting aan de situatie van de openbaarmaking der heilskennis, maar het accent ligt meer op het zoeken naar de ware God, een vraag die velen in de eerste eeuwen van onze jaartelling bewoog. De zekerheid wordt

¹¹⁰ Zie *Aphthonos*, blz. 63 en het in die Mededeling passim gegeven bewijsmateriaal. — Hier kunnen nog toegevoegd worden: Hippolytus, *In Daniele* IV, 1, 2: ὅσα μὲν οὖν ὑπὸ τοῦ πνεύματος δι' ὁραμάτων ἀπεκαλύφθη τῷ μακαρίῳ προφήτῃ, ταῦτα καὶ ἑτέροις ἀφθόνως διηγήσατο, ἵνα μὴ μόνον αὐτὸς ἐάντῳ προφητεύων τὰ μέλλοντα φανῇ. ἀλλὰ καὶ ἑτέροις τοῖς βουλομένοις μετὰ πίστεως ἐρευνᾶν τὰς θείας γραφὰς προφήτης ἀποδειχθῇ — Hippolytus, *De Antichristo* 29 na een uitleg van het beeld in *Daniel* 2: ταῦτά σοι, ἀγαπητέ, μετὰ φόβου μεταδίδομεν ἀφθόνως "διὰ τὴν ὑπερβάλλονταν χριστοῦ ἀγάπην" (*Eph.* 3: 19). εἰ γὰρ οἱ πρὸ ἡμῶν μακάριοι προφήται γεγενημένοι εἰδότες αὐτὰ οὐκ ἠθέλησαν παρησιᾶ κηρῶσαι, ἵνα μὴ τάραχον ἐγγενήσωσι ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς, ἀλλὰ μυσικῶς διηγήσαντο διὰ παραβολῶν καὶ αἰνιγμάτων. . . , πόσῳ μᾶλλον ἡμεῖς κινδυνεύσομεν τολμῶντες τὰ ἀπ' ἐκείνων ἀποκρύφως εἰρημένα εἰς φανερόν ἄγειν; (de hier gebruikte terminologie met zijn tegenstellingen is bijzonder karakteristiek; maar vooral opvallend moet genoemd worden, dat Hippolytus enerzijds uitvoerig betoogt, waarom hij grote schroom kent om de verklaring van die droom te geven en anderzijds deze toch ἀφθόνως meedeelt met de frappante motivering van de overgrote liefde van Christus); *De Antichristo* 36: Johannes op Patmos zag de ἀποκάλυψιν μυστηρίων φρικτῶν ὅτινα διηρούμενος ἀφθόνως καὶ ἑτέροις διδάσκει.

¹¹¹ De tekst naar de vertaling bij J. C. Th. Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, Jenae 1872, vol. IX, p. 429 (ten onrechte schreef G. Ficker in zijn zeer waardevolle aantekeningen op de *Acta Petri* bij E. Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1904, S. 454: „das 10. Fragment Melitos", een fout, die kennelijk zonder controle overgenomen werd door L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, Paris 1922, p. 363).

¹¹² Vgl. F. Haasse, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*, Leipzig 1925, S. 133 f.

¹¹³ Vgl. *Hand.* 17: 27; „naar de mate", zie Clemens Alexandrinus, hiervoor blz. 30.

gegeven, dat dit zoeken niet tevergeefs zal zijn, omdat God Zich niet in de onbekendheid verborgen gehouden heeft en de mogelijkheid Hem te kennen heeft geschonken ¹¹⁴. De ἀφθονία is dus ook hier even essentieel voor leven en heil van de mens.

In de Pseudo-Clementinische *Homilien*, waar ἄφθορος c.a. verschillende malen op een zeer karakteristieke wijze in verband met het doorgeven van de heilsleer voorkomt ¹¹⁵, staat het ook eenmaal i.v.m. God, n.l. *Hom.* XVII 16, 3: de onlichamelijke idee van de Vader of de Zoon kan de mens niet zien, omdat de ogen van stervelingen door het overweldigende licht verblind worden ἴθην τὸ μὴ ὁρᾶσθαι τῷ εἰς σάρκα τετραμμένῳ ἀνθρώπῳ οὐ φθοροῦντός ἐστιν θεοῦ, ἀλλ' ἐλεῶντος, want wie Hem ziet kan niet leven (cf. *Exod.* 33 : 20) ¹¹⁶.

De *visio Dei* wordt dus in dit aardse leven aan de mensen niet geschonken; de reden daarvan ligt in Gods barmhartigheid en niet in zijn begeerte om aan de mens iets te onthouden, want, „niemand kan God zien en leven”. Ook hier is het frappant, zoals we dat ook hiervoor bij Clemens Alexandrinus vaststelden, dat uitdrukkelijk moet gesteld worden, dat aan het motief van de φθόρος van Gods kant niet gedacht moet worden. Die gedachte lag dus voor de hand, als God dit hoogste doel niet bereikbaar stelde voor de mens op aarde. Het is een treffende gedachte, dat hier in de *Homiliën* als motief niet de majesteit, maar de barmhartigheid Gods in relatie tot de mens genoemd wordt. Die „passie” kent God!

In de formulering van het thema van deze mededeling is tot uitdrukking gebracht, dat ons onderzoek zich met het voorkomen en gebruik van de gedachte, dat God ἄφθορος is, in de vroegchristelijke literatuur wil bezighouden.

Daarom laten we nu verder de vraag, of die gedachte ook door christelijke auteurs uit later tijd onder woorden gebracht en aangewend is, onbesproken. Een aanzet tot een uitbreiding van ons onderwerp in die richting vindt men in de studie van Nikolaou, die in zijn werk over „der Neid bei Johannes Chrysostomus” niet nagelaten heeft ook aan dit aspect van de φθόρος aandacht te schenken en daarbij enkele uitlatingen van tijdgenoten van

¹¹⁴ De uitdrukking „zonder nijd” vindt men ook in deze Apologie c. 3 (Otto, l.c., p. 424 s.): *Qui enim erubescunt vivere, necesse est ut moriantur. Quapropter ego consilium do iis ut aperiant oculos suos et videant. Ecce enim lux sine invidia nobis omnibus est data, ut ea videamus. Si vero post, quam lux nobis orta est, claudit homo oculos suos ne videat, est via eius ad foveam.* Hier is de betekenis toch wel die van „in overvloed”.

¹¹⁵ Zie *Aphthonos*, blz. 55 v.v.

¹¹⁶ Voor dit motief vgl. hiervoor, blz. 20 en 27.

Chrysostomus ter sprake bracht¹¹⁷. Maar dat materiaal dient als illustratie van wat de bisschop van Antiochië en Constantinopel te zeggen had. Het zou, wanneer men over de „Neidloosheid Gottes” bij de kerkvaders van de 4e en 5e eeuw zou willen handelen, gemakkelijk uitgebreid kunnen worden¹¹⁸. Het zou de moeite waard kunnen zijn om na te gaan, in hoeverre nog wijzigingen in semantisch opzicht optreden. Maar in deze richting zullen wij onze speurtocht niet voortzetten.

Wel echter moet de vraag gesteld worden, of de gedachte van de ἀφθονία Gods ook buiten het christelijk erf gevonden wordt. Inderdaad is dit het geval, maar, voorzover ik zien kan¹¹⁹, niet zeer frequent. Inderdaad is het eigenlijk opvallend, hoe weinig materiaal men vindt. Of is het niet zo bijzonder? Moet men zeggen, dat de φθόνος bij de Grieken zo algemeen als een verachtelijke ondeugd verworpen werd¹²⁰, dat men, mede onder de indruk van enkele later te noemen uitspraken van Plato (zie blz. 46), het absurd vond om zelfs maar te denken, dat deze ondeugd aan God kon worden toegeschreven; dat het zo absurd was, dat het niet eens *expressis verbis* gezegd behoefde te worden? Ik meen — met alle bescheidenheid, die bij anderer stilzwijgen past — te mogen zeggen, dat het antwoord op deze vragen bevestigend moet luiden. Maar als dit juist is, dan moet men bij die enkele plaatsen, waar de gedachte wèl wordt uitgesproken, zeer attent zijn.

In dit verband is dan in de eerste plaats een aantal teksten uit het Corpus Hermeticum te noemen. Een beslissing over de vraag of deze tractaten van één auteur of school afkomstig zijn,

¹¹⁷ Th. Nikolaou, *Der Neid bei Johannes Chrysostomus unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie*, Bonn 1969, S. 44 ff.

¹¹⁸ Naast de teksten uit syrische schrijvers, die J. Rendel Harris-A. Mingana noemden in hun editie van de „Oden van Salomo”, vol. ii, p. 243 noteerde ik bijv. uit Eusebius naast het citaat van Plato, *Timaeus* 29 e in: *Adv. Hieroclem* 6 en de reeds in *Aphthonos*, blz. 59 uit de *Praep. Ev.* aangehaalde teksten de volgende plaatsen: *Dem. Evang.* II 3, 38 alle mensen zullen de God van het heelal aanbidden τὸ σωτήριον αὐτοῦ τοῖς πᾶσι ἀφθόνως κεχαρισμένῳ — III 4, 21 over Jezus' genezingen τὴν ἰασιν ἀφθόνως δωρούμενος — IV 1, 8 over God τὴν οὐσίαν τοῖς πᾶσι καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰ εἶδη πλοσίως καὶ ἀνεπιφθόνως ἐξ αὐτοῦ κεχαρισμένους (vgl. hierbij de terminologie bijv. van Irenaeus, hiervoor blz. 25). — Eriphanus, *Panarion* xl 4, 8: in een merkwaardige verklaring van de Doxologie δι' ἣν ἠθέλησεν ὁ ἀφθονος ἡμῶν θεός καὶ βασιλεὺς χαρίσασθαι ἐκάστῳ τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγεννημένων δόξαν προσήκουσαν, waarbij men zich kan afvragen of dit gezegd wordt in tegenstelling tot de φθόνος, die volgens de Gnostici een rol speelde in de mythe van de zondeval (zie boven, blz. 21).

¹¹⁹ Dit voorbehoud is noodzakelijk met het oog op de veelheid van de bronnen, die voor onderzoek in aanmerking komen en waarbij wel het een en ander aan mijn aandacht ontsnapt zal zijn.

¹²⁰ Althans in de theorie, die grondig beschreven is door E. Milobenski, *Der Neid in der griechischen Philosophie*, Wiesbaden 1964.

dan wel een verschillende herkomst hebben, behoeft hier niet getroffen te worden, want het is onze bedoeling de functie van deze term vast te stellen.

1) De tekst in het tractaat: Het *Mengvat* of de *Monade* IV 3 hebben we reeds in onze vorige studie besproken¹²¹, maar is ook hier van belang. Van de Schepper wordt daar gezegd, dat hij wel aan alle mensen de *logos* heeft toebedeeld, maar nog niet de *nous*, οὐ φθονῶν τισιν. ὁ γὰρ φθόνος οὐκ ἔνθεν ἔρχεται, κάτω δὲ συνίσταται ταῖς τὸν νοῦν μὴ ἔχόντων ἀνθρώπων ψυχαῖς. Als antwoord op de vraag, waarom de *nous* niet aan allen gegeven is, wordt gezegd, dat deze als een prijs veroverd moet worden.

De verbinding οὐ φθονῶν herinnert aan het citaat, dat bij Clemens Alexandrinus gevonden wordt (zie boven, blz. 31). Uitdrukkelijk wordt dus gezegd, dat dit bij de Schepper niet kan voorkomen door een verklaring van de oorsprong van de *φθόνος* te geven¹²²: die komt in elk geval niet „vandaar” (d.i. de goddelijke sfeer), maar ontstaat onder mensen zonder verstand. Hier wordt dus de ἀφθονία Gods uitgesproken als de volstreckte scheiding van Schepper en *φθόνος*. Terecht herinnert Festugière in zijn aantekening aan Plato (zie beneden, blz. 46)¹²³, maar het is goed op te merken, dat hier geen letterlijk citaat gegeven wordt, doch een zelfstandige formulering.

2) Een ander, positief aspect ontmoet men in de uitspraak C.H. V 2, waar gezegd wordt, dat God niet waarneembaar is en toch waargenomen kan worden: εἰ δύνασαι, τοῖς τοῦ νοῦ ὀφθαλμοῖς¹²⁴ φανήσεται. . . . ἄφθονος γὰρ ὁ κύριος φαίνεται διὰ παντὸς τοῦ κόσμου. Dat God kenbaar is door de schepping, is een bekende gedachte, die in de hellenistische wereld wijd verbreid was¹²⁵. Of hier in het Corpus Hermeticum invloed van de Septuaginta te bespeuren valt, zoals C. H. Dodd wil¹²⁶, is de vraag. In elk geval lijkt het me juist, dat Festugière hier ἄφθονος vertaalt met: „en toute liberalité”, want daardoor wordt eerst recht de paradox van dit tractaat duidelijk, dat Hij, die niet waarneembaar is, toch waargenomen kan worden; en dan natuurlijk niet voor een deel, zodat

¹²¹ Zie *Aphthonoos*, blz. 34.

¹²² Vgl. daarbij Milobenski, *a.a.O.*, passim.

¹²³ A. J. Festugière-A. D. Nock, *Corpus Hermeticum*, Paris 1945, tom. I, p. 53, nt. 8.

¹²⁴ Zie over die uitdrukking M. Dibelius-H. Greeven, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*³, Tübingen 1953, S. 64; H. Schlier, *Der Brief an die Ephesier*, Düsseldorf 1957, S. 80, Ak. 1 ad *Eph.* 1: 18.

¹²⁵ Vgl. *Rom.* 1: 20 en de commentaren van H. Lietzmann, *An die Römer*³, Tübingen 1928, S. 31 f. en O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1957, S. 63 f.

¹²⁶ C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London 1935, p. 237.

men Hem toch niet werkelijk kan kennen, maar geheel, zonder enige terughouding.

3) In *C.H.* XVI 5 wordt van de Demiurg—de Zon gezegd: εἰς αὐτὸν τὰ πάντα ἔλκων καὶ ἀπὸ ἑαυτοῦ πάντα διδοὺς πᾶσι, καὶ τὸ φῶς ἀφθονον χαρίζεται. De verbinding van ἀφθονος met „alles” en „allen”, die in deze passage zo markant is, is typisch en klinkt telkens door, waar van dit woord sprake is¹²⁷. Treffend is hier na διδοὺς de climax in χαρίζεται, dat in combinatie met ἀφθονον¹²⁸ het wonder van de overvloed tot uitdrukking brengt.

4) Eveneens met de schepping verbonden is ons thema in de *Asclepius* 25, waar van deze wereld gezegd wordt naast allerlei andere epitheta ornantia: machina volentatis dei in suo opere absque invidia suffragantis [in de Koptische vertaling: „der Überfluss (χορηγία) der nicht neidisch ist (-φθονεῖν)]”¹²⁹.

Het kan natuurlijk „toeval” zijn, dat de ἀφθονία Gods in het „Corpus Hermeticum” overal in verband met de schepping gebracht wordt. In *C.H.* V 2, speelt daarin dan ook nog de gedachte aan openbaring mee, maar deze is niet sterk geprononceerd, hoewel men dit gezien de aard van deze geschriften¹³⁰ wel verwachten zou. Maar waarschijnlijk was voor de schrijver(s) van deze tractaten dit niet gewenst, omdat in dit woord ἀφθονος besloten lag, dat de openbaring dan voor allen bestemd was, en dat is zeer zeker niet het geval¹³¹.

Hoewel de astroloog Vettius Valens dank zij zijn door hem zelf niet onder stoelen en banken gestoken ἀφθονία bijzonder veel gegevens verschaft om de uitdrukking te verstaan in verband met de heilsleer¹³², biedt hij merkwaardig genoeg slechts een paar teksten, die over ons tegenwoordige thema handelen. Zo schrijft hij in een van zijn talrijke polemieken met voorgangers (*Anthol.* VII 3), dat hij niet kan uitmaken of zij de kracht van de voorkennis wel geweten, maar meegesleept door φθόνος hem verborgen hebben dan wel in raadselen gesproken hebben μὴ καταλαμβάνομενοι, ἅπερ ἡ φύσις διήρθρωσε καὶ ἐνομοθετήσε καὶ ἀνάγκη περικείσασα ἀφθόνως ἀνθρώποις ἐδωρήσατο en dan vervolgt hij: οὐδὲν γὰρ μοι δοκεῖ τῶν ἐν κόσμῳ καλλίστων στοιχείων καὶ πλείστον καὶ μεγάλων δημιουργημάτων ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐφθονημένον ἀνθρώποις πρὸς καιρικὴν

¹²⁷ Zie *Aphthoos*, blz. 65 en passim voor illustraties.

¹²⁸ Vgl. hiervoor de teksten van Irenaeus, blz. 25 en Eusebius, blz. 35, noot 118.

¹²⁹ Nag Hammadi, cod. VI fol. 72 in: M. Krause-P. Labib, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, Glückstadt 1971, S. 197.

¹³⁰ Zie ook het gebruik op andere plaatsen in dit Corpus, *Aphthoos*, blz. 34 v.v.

¹³¹ Vgl. *Aphthoos*, blz. 35-36.

¹³² Deze werden behandeld in *Aphthoos*, blz. 39-46.

χρησιμ. οὐδὲ γὰρ ἂν προέδειξε τὸ θεῖον μὴ βουληθὲν παρέχειν¹³³. Het spraakgebruik is juist door de verklarende zinnen, die Vettius Valens toevoegt, volkomen duidelijk; de natuur of de godheid geeft in de wetmatigheid van de hemellichamen de voorkennis zonder iets terug te houden, maar slechte mensen hebben precies het tegendeel gedaan, omdat zij die kennis aan anderen niet gunden. En onze auteur spreekt de overtuiging uit, dat niets van de scheppingswerken door God uit *φθόνος* weggehouden is van de mensen, zodat zij ze niet gebruiken konden. Dit is dus een heel duidelijk voorbeeld van wat *φθόνος* inhoudt: wel hebben, maar niet gunnen. De *ἀφθονία* van God is hier zichtbaar in de kosmos en dus verbonden met de schepping¹³⁴, wat bij deze astrologische schrijver ook wel te verwachten was. Maar opmerkelijk bij deze tekst is, dat, al wordt dit niet met zoveel woorden gezegd, de *ἀφθονία* Gods hier ten voorbeeld aan de mens wordt gesteld; of misschien moet men zeggen, dat zij het heldere wit is, waartegen het smerig zwart van de menselijke *φθόνος* des te scherper afsteekt. En zeker moet ook geconstateerd worden, dat hier een onmiskenbaar verband bestaat met de onderwijzing van heilsleer; de godheid geeft deze *ἀφθόνως* door zijn scheppingswerken, de mens moet deze ontvangen en zonder *φθόνος* doorgeven.

2) Eenzelfde verbinding met de Kosmos, maar nu niet in polemisch verband vindt men in *Anthol.* VI 8: *καὶ γὰρ αὐτὸς ὁ κόσμος ἀπλανῆς τυγχάνει καὶ ἂ κέκτηται ἀγαθὰ καὶ σεβάσματα ἡμέρας καὶ νυκτὸς προφανῆ πᾶσι δεικνύται ἀφθόνως*. Naast het feit, dat *ἀφθόνως* weer met „aan allen” verbonden is (zie boven, blz. 37) en dat hier van een „openbaring” sprake is, treffen ons hier twee punten:

a) de Kosmos toont *ἀφθόνως*, wat hij zelf bezit, dag en nacht; hij houdt dus niet een gedeelte schuil gedurende een bepaald deel van de tijd;

b) het bezit bestaat uit *ἀγαθὰ καὶ σεβάσματα*. Hierin komt duidelijk uit, dat *ἀφθονος* steeds, al is het dikwijls niet uitgesproken, in betrekking staat tot iets goeds¹³⁵.

Enkele zeer interessante getuigenissen biedt de Neo-Platonicus Jamblichus¹³⁶ in zijn boek *De Mysteriis*, door Des Places gekarakteriseerd als „ce bréviaire du paganisme à son déclin”¹³⁷,

¹³³ Vgl. hierbij mijn opmerkingen in *Aphthonoos*, blz. 41.

¹³⁴ Maar niet om Zichzelf te openbaren, vgl. daarbij hiervoor blz. 36.

¹³⁵ Het scheen mij wel juist om deze onderstelling hier eens uitdrukkelijk te noemen, want op zichzelf genomen zou men ook aan een „overvloed van kwaad” kunnen denken. Zie daarbij de tegenstelling in *Corpus Hermeticum* XIII *φθόνος ἀγαθόν*.

¹³⁶ H. Dörrie, in: K. Ziegler-W. Santheimer, *Der Kleine Pauly*, Stuttgart 1957, Bd. II, Sp. 1305 f. en E. des Places, *Jamblique, Les Mystères d'Égypte*, Paris 1966, p. 5 s.

¹³⁷ Des Places, *l.c.*, p. 12.

waarin de theurgie gezien en verklaard wordt als het middel om met de hemelwezens in contact te komen.

1) In *De Mysteriis* III 17¹³⁸ bespreekt Jamblichus de moeilijkheid, dat de godheid zich in de orakels soms op een belachelijke wijze neerlaat op het niveau van de mensen. Hij verwerpt deze opvatting als onjuist, want οὔτε ἐν τῇ ποιήσει τῶν κόσμων οὔτε ἐν τῇ προνοίᾳ τῆς γενέσεως οὔτε ἐν τῇ περὶ αὐτῆς μαντεία καθέλκεται ποτε εἰς τὰ μετέχοντα, ἀλλὰ μεταδίδωσι μὲν πᾶσι τῶν ἀγαθῶν καὶ παραπλήσια πρὸς ἑαυτὴν τὰ ὅλα ἀπεργάζεται, ὠφελεῖ τε τὰ διοικούμενα ἀφθόνως.

De goddelijke kracht verlaagt zichzelf dus niet, maar trekt alles tot zichzelf omhoog. De Neo-Platonicus maakt hier in zijn weerlegging van de objectie gebruik van een terminologie die tot de standaard-elementen van het complex rond ἀφθόνως behoren: μεταδίδωσι -πᾶσι - τῶν ἀγαθῶν - ὠφελεῖ¹³⁹.

Speelt er bovendien niet een reminiscens mee aan de beroemde tekst uit Plato, *Timaeus*, 29 e: τούτου (n.l. φθόνου) δ' ἐκτός ὦν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ? Enige regels verder wordt een paraphrase van deze passage gegeven, waarin die zin: ὠφελεῖ - ἀφθόνως omschreven wordt met de woorden: σφῆζει μὲν αὐτὰ παντελῶς. Voor ons onderwerp is het van betekenis, dat Jamblichus hier dus spreekt over hetgeen door de hele activiteit rond het geven van een orakel (en niet alleen door de boodschap van het orakel!) geschiedt. Maar de gebezigde terminologie is typisch die van de mededeling van heilsleer; alleen is daarbij opvallend de plaats, waar dit ἀφθόνως staat, n.l. niet bij het werkwoord waar men het verwachten zou, n.l. μεταδίδωσι, maar bij ὠφελεῖ. Komt door deze omzetting tot uiting, dat voor Jamblichus de woorden μεταδίδωσι . . . τῶν ἀγαθῶν meer inhouden dan het verstrekken van juiste informatie, maar deelgeven aan de goddelijke wereld? In elk geval is voor Jamblichus' oor ἀφθόνως = παντελῶς en drukt uit, dat de mens niet slechts gedeeltelijk geholpen wordt. Hier wordt dus de moeilijkheid juist in zijn tegendeel verkeerd.

Dit woord drukt dus ook voor Jamblichus in het kader van zijn theologische opvattingen de heilszekerheid uit (σφῆζει . . . παντελῶς!).

2) Op een andere plaats, n.l. *De Mysteriis* I 5, waar Jamblichus spreekt over de wezens, die in staan tussen goden en mensen, komt ons thema ook aan de orde. Dit is een belangrijke plaats, want hij

¹³⁸ Collega S. Dresden was zo vriendelijk om mij op deze tekst te wijzen, waarvoor ik gaarne ook hier mijn dank uitspreek.

¹³⁹ Voor dit motief van „nut” vgl. hiervoor blz. 24 en zie voor de andere punten het materiaal in deze Mededeling en in *Aphthonoos*, passim.

beschrijft daar de aard der „daemonen”, die als intermediair van de goden naar de mensen dienen (het woord „daemon” wordt dus in gunstige zin gebruikt) en daarom bij het geven van de orakels naar zijn theorie zulk een grote rol spelen. Deze tussenwezens doen zichtbaar worden wat bij de goden onzichtbaar is, spreken het onuitsprekelijke uit en geven in klare taal wat bij de goden de taal te boven gaat. Zij ontvangen door hun afkomst deel van de goddelijke schoonheid en geven dat deelgenootschap door ἀφθόνως aan de wezens die na hen komen. Wel verre dus van de τῶν καλῶν μετουσία voor zich te houden of slechts voor een deel aan anderen te schenken, geven zij het geluk zonder het anderen te misgunnen en volledig¹⁴⁰.

Moge dan al, gelijk we hierover opmerken¹⁴¹, het motief van de ἀφθονία Gods niet veelvuldig in de „Umwelt” van het jonge Christendom vermeld worden, al is hij wel ondersteld, toch is het goed op te merken, dat hij bij Philo enkele malen met nadruk genoemd wordt. En dit feit is des te belangrijker, omdat deze joodse wijsgeer een diepgaande invloed in de christelijke theologie uitgeoefend heeft¹⁴².

1) In een eigenaardige „exegese” van de geschiedenis van Abrahams offer (*Gen.* 22) verklaart Philo, dat niet de mens, maar alleen God vrij van lijden en smart is; dat God alleen de gelukzaligheid bezit. Doch *χρηστός ὢν καὶ φιλόανθρωπος ὁ θεός, φθόνον ἑλλητικῶς ἀφ’ ἑαυτοῦ, προσηκόντως ἀντιχαρίζεται τὸ δῶρον* n.l. van de vreugde aan degene, die eerlijk erkent, dat bij God alleen het volmaakte geluk is, waarbij God van deze overweging uitgaat: *κεκτημένος δ’ ὁμῶς οὐ φθονῶ τοῖς ἀξίοις χρῆσθαι* (*de Abrahamo* 36, § 203–204). Met deze woorden geeft Philo de betekenis aan van het feit, dat Abraham zijn zoon Izaak, wiens naam „lachen” betekent, op Gods bevel moest offeren, maar die zoon weer door Gods ingrijpen terug ontving.

Deze tekst is voor ons thema merkwaardig, omdat hierin twee betekenissen van φθόνος meespelen. God wil, dat Abraham afstand zal doen van de vreugde, omdat de volle gelukzaligheid Hem alleen toekomt. Daarmee wijst Hij de mens zijn plaats in deze wereld van moeite en zorg. Betekent dit nu, dat God φθόνος heeft, jaloers is op het geluk van Abraham en dit hem wil ontnemen? Hier zou

¹⁴⁰ Deze opvatting is volstrekt tegengesteld aan die van de alchemist Zosimus (vgl. diens opvatting weergegeven in *Aphthonoos*, blz. 48).

¹⁴¹ Zie blz. 35.

¹⁴² Vgl. P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, Münster i.W. 1908, die vooral spreekt over invloed op Barnabas, Justinus en Clemens Alexandrinus, maar deze gaat verder in en via Origenes en Ambrosius.

men immers aan het motief van de „nijd der goden”, dat uit de griekse literatuur bekend is en dat we nog ter sprake zullen brengen (zie beneden blz. 51), kunnen denken. Wat deze gedachte bij Philo suggereerde, of hij spontaan opkwam dan wel hem uit de literatuur bekend was, wordt niet duidelijk. Maar wel is volkomen klaar, dat Philo deze mogelijke verklaring radicaal afwijst (hij zegt niet: „bij God is geen φθόνος”, doch bezigt de woorden: φθόνον ἐληλακως ἀφ’ ἑαυτοῦ. Maar dan komt de keerzijde naar voren: God geeft weerom en onthoudt het geluk dat Hij bezit de mens niet. Daarbij is het overigens opvallend, dat hier niet van de mensen in het algemeen sprake is, maar van degenen die „waardig” zijn, dus een beperkter groep¹⁴³. Belangrijk is ook, dat hier een relatie gelegd is met de *philantropia*, die we ook elders aantreffen¹⁴⁴. Maar er wordt niet gezegd, dat God ἀφθονος is; niet op een eigenschap, maar op een activiteit van God wordt de nadruk gelegd.

2) Met de schepping brengt Philo het thema in verband in: *De opificio mundi* 5, § 21. Als reden voor de schepping wordt daar opgegeven, dat een van de ouden gezegd heeft: ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητήν. οὗ χάριν τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόνησεν οὐσία μηδὲν ἐξ αὐτῆς ἐχούση καλόν, δυναμένη δὲ πάντα γίνεσθαι.

Hier wordt dus duidelijk herinnerd aan Plato, *Timaeus* 29 e, waar van de Schepper gezegd wordt: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίνεται φθόνος. In § 23 wordt dan gezegd, dat God ἐγνω δεῖν εὐεργετεῖν ἀταμιεύτοις καὶ πλουσίαις χάρισι τὴν ἄνευ δωρεᾶς θείας φύσιν οὐδενὸς ἀγαθοῦ δυναμένην ἐπιλαχεῖν ἐξ ἑαυτῆς (en dit woord „wel-doen” komt in die paragraaf dan nog driemaal terug!)¹⁴⁵. Dit is duidelijk de positieve zijde van de scheppingsgoedheid Gods. In § 22 heeft Philo aangewezen, hoe die οὐσία een in zichzelf ongeordende, ziellose rommel was, maar nu een „verandering naar het tegendeel” ontvangt. Daardoor wordt haar dus een aandeel aan de φύσις van God gegeven, omdat de Schepper haar dit niet met opzet onthield. Dit vloeit voort uit Gods goedheid.

¹⁴³ Zie W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig 1938, S. 204; maar dit gebruik van „waardig” is zeer verbreid, vgl. mijn artikel: „Worthy is the Lamb”. *The Background of Apoc. 5*, in: *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Bédarida*, Gembloux 1970, p. 451 s.s.

¹⁴⁴ Zie bijv. teksten in *Aphthonoos*, blz. 37.

¹⁴⁵ J. Cohn merkt in een aantekening bij zijn vertaling in: *Die Werke Philos von Alexandria*, Breslau 1909, 1. Teil., S. 34, Ak. 1 terecht op: „Diese Anschauung, dass Gottes Güte die Ursache der Welterschöpfung sei, ist auch echt jüdisch”, met beroep op *Sap. Sal.* 11: 24 en het *Morgengebed*: „en in Zijn goedheid vernieuwt Hij iedere dag bestendig het scheppingswerk”. — Daarnaast kan men ook verwijzen naar *Psalmen* als 136, 145, vgl. ook Philo, *De Cherubin* 35, § 127: τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ.

3) Het motief komt nog op een andere plaats in Philo's bespreking van Gods scheppingswerk naar voren, n.l. in *De opificio mundi* 25, § 77 bij behandeling van de vraag, waarom de mens het laatste stuk van de schepping was ¹⁴⁶. Bij zijn antwoord beroept Philo zich op mensen, „die dieper in de betekenis van de Schrift zijn doorgedrongen” ¹⁴⁷. Volgens hen heeft God de mens niet alleen aan verwantschap met Zichzelf deelgegeven door de beste gave n.l. de Logos (dit n.a.v. *Gen.* 1 : 27), maar οὐδὲ τῶν ἄλλων ἐφθόνησεν· daarom had Hij dat alles van tevoren klaargemaakt voor het schepsel, dat Hem het meest verwant en dierbaar is βουληθεὶς γενόμενον αὐτὸν μηδενὸς ἀπορῆσαι τῶν πρὸς τε τὸ ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν. In de volgende zin wordt dit nader toegelicht: voor het zijn dient de overvloed aan heerlijke levensmiddelen (αἱ χορηγίαὶ καὶ ἀφθονίαι τῶν πρὸς ἀπόλασιν· voor het wel-zijn de beschouwing van de hemel, waaruit voortkomt dat de sterfelijke mens onsterfelijk wordt.

We hebben deze tekst in zijn geheel weergegeven, omdat hier zowel het οὐ φθονεῖν van God als de ἀφθονία in de „neutrale” betekenis van „overvloed” genoemd worden. Ook elders gebruikt Philo het woord in de laatstgenoemde zin, maar zelfs al is daar sprake van Gods gaven, dan toont de samenhang wel, dat er geen licht valt op ons thema ¹⁴⁸. Voor ons onderwerp is wèl van belang, dat het hier met en naast μεταδίδομι ¹⁴⁹ voorkomt en tot uitdrukking brengt, dat God de weg tot het volle mens-zijn niet heeft gesloten gehouden, maar juist mogelijk gemaakt. Hier spreekt eigenlijk een bij Philo opvallende positieve waardering van de natuur, die voor de mens bereid gemaakt is.

4) Bij een bespreking van het gebod, dat de doodstraf stelt op ontheiliging van de sabbat (*Exod.* 31 : 15, 35 : 2), merkt Philo in: *De Specialibus Legibus* II 8, § 249 op, dat men juist omgekeerd te werk moet gaan en aan het onheilige wijding moet verlenen, hetgeen hij curieus genoeg motiveert met een citaat van een niet nader genoemde: ἐπειδὴ ᾿φθόνοϛ, ὡϛ ἔφη τις, ᾿ἔξω θείου χοροῦ βάλει”. Dit is dus het bekende woord uit de *Phaedrus* 247a van Plato. De toepasbaarheid zit in het feit, dat men uit naijver het lagere verhindert om hoger te komen en dat is anti-goddelijk,

¹⁴⁶ Zit achter die vraag de gedachte, die in de Oudheid sterk leefde, dat het oudste ook het beste is?

¹⁴⁷ Zie daarvoor E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908, p. 45 s.s.

¹⁴⁸ Zo bijv. *De opificio mundi* 26, § 79; *de Ebrietate* 9, 32; *de Execrationibus* 9, 168. In deze laatste tekst is er wel een zeker verband met God's weldaden, maar is toch geen sprake van God's ἀφθονία: αἱ τε πατέρων καὶ προγόνων εὐτυχία βραχὺ μέρος εἶναι νομισθήσονται διὰ τὰς ἀφθόνους τῶν ἐν χειρὶ περιουσίας, αἱ καθάπερ ἀπ' ἀενάων πηγῶν τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων ἴεονσαι βαθὺν πλοῦτον ἰδίᾳ τε ἑκάστῳ καὶ πᾶσι κοινῇ περιποιήσουσι φθόνῳ κρείττονα.

¹⁴⁹ Zie *Aphthonoos*, blz. 16, nt. 2.

want φθόνος staat buiten het goddelijk koor. Als dit zo is, dan is het helemaal bar en boos om het gewijde van zijn karakter te beroven, zoals door sabbatsschending. In directe zin zegt deze tekst dus wel niets over de goddelijke ἀφθονία. Maar indirect lijkt hij mij toch van belang, ten eerste omdat dit woord van Plato zo gezaghebbend in de argumentatie wordt gebruikt, en ten tweede omdat toch eigenlijk ondersteld is, dat, waar dit woord omtrent de goddelijke wereld geldt, het ook op aarde moet gelden; dus impliciet speelt hier een gedachte van „navolging Gods” mee.

5) Het zoëven genoemde citaat, maar nu met auteursnaam, „de allerheiligste Plato”, brengt Philo in *Quod omnis probus liber sit* 2, § 13: ἐπειδὴ δὴ κατὰ τὸν ἱερώτατον Πλάτωνα, „φθόνος ἔξω θείου χοροῦ ἰστιάται”, θειότατον δὲ καὶ κοινωνικώτατον σοφία συγκλείει μὲν οὐδέποτε τὸ ἑαυτοῦ φροντιστήριον, ἀναπεπταμένη δὲ αἰεὶ δέχεται τοὺς ποτίμων διψῶντας λόγων, οἷς ἀκράτον διδασκαλίας ἀφθονον ἐπαντλοῦσα νᾶμα μεθύειν τὴν νηφάλιον ἀναπειθεὶ μέθην.

In onze vorige mededeling hebben wij deze tekst reeds besproken¹⁵⁰. Maar aangezien de werkzaamheid van de goddelijke Wijsheid beschreven wordt, mag hij ook hier niet onvermeld blijven. Uitgangspunt, dat boven iedere twijfel verheven schijnt, is dit woord van Plato, dat aanwijst, hoe in de sfeer Gods geen enkel kwalijk gevoelen t.o. van de mensen bestaat, dat hen belet de goddelijke waarheid te leren kennen. Daardoor is het ook mogelijk, dat de goddelijkste Wijsheid degenen die smachten naar „drinkbare woorden” deel geeft aan διδασκαλίας ἀφθονον . . . νᾶμα. Zoals reeds bij de vroegere behandeling werd opgemerkt heeft dit ἀφθονος hier dubbele betekenis n.l. die van „zonder te misgunnen” en „in overvloed”. Hiernaast zouden ook gevoegelijk nog andere plaatsen, waar Philo over deze „Neidlosigheid” van de Wijsheid spreekt, herhaald kunnen worden. Met een verwijzing zij hier volstaan¹⁵¹.

6) *Legum Allegoriae* I 26, 80: ὁ γὰρ τῆς τοῦ θεοῦ φρονήσεως ἀσκητῆς ἐξομολογεῖται εὐχαριστικῶς τῷ τὸ ἀγαθὸν ἀφθόνως δωρησαμένῳ n.l. God.

Philo doet deze uitspraak in een verklaring over de betekenis van de naam Juda voor de vierde zoon van Jacob; hij geeft deze weer met ἐξομολογεῖσθαι als vertaling van het hebreeuwse verbum *Hoda* = belijden, loven¹⁵². Dit „belijden” uit zich in dank aan God, waarvan in § 82 gezegd wordt, dat dit niet een daad van zich

¹⁵⁰ Zie *Aphthonoos*, blz. 29; verwijzingen naar dat citaat zijn daar genoemd op blz. 31, nt. 1.

¹⁵¹ Vgl. de teksten in *Aphthonoos*, blz. 24 v.v.

¹⁵² Zie de aantekening van I. Heinemann, in: *Die Werke Philos von Alexandria*, Breslau 1919, 3. Teil, S. 44, Ak. 1; in § 82 geeft Philo hiervan een nadere „uitleg”.

zelf is, ἀλλὰ τοῦ φαίνοντος αὐτῇ θεοῦ τὸ εὐχάριστον. Men dankt Hem, omdat Hij het goede schenkt. Deze eigenschap van God, n.l. dat Hij geeft, wordt in Philo's geschriften telkens in het licht gesteld; uit de vele teksten, die hiervoor aangehaald zouden kunnen worden¹⁵³, volgen hierna twee die van belang zijn voor ons onderwerp. Zijn schenken wordt met ἀφθόνως nader gekarakteriseerd; voor de interpretatie van dit adverbium kan men kiezen tussen „overvloedig”¹⁵⁴ of „zonder iets te misgunnen”, zonder dat uit de context een beslissing afgeleid kan worden. De eerstgenoemde vertaling wordt aan de hand gedaan door de tekst, die we hierna zullen behandelen, maar voor de tweede pleit het gebruik van οὐ φθονῶν bij de beschrijving van Gods werken, dat hierboven aan de orde kwam.

7) *Legum Allegoriae* III 72, § 203: ὡσπερ δὲ τῇ αἰσθήσει τὰ ἀλγεινὰ πάντα παρανήσας τέθεικεν ὁ θεός, οὕτω τῇ σπουδαίᾳ ψυχῇ πλήθος ἀφθονον ἀγαθῶν δεδώρηται.

Deze plaats zou niet de aandacht verdienen in ons onderzoek, ware het niet, dat hier sprake is van de gave Gods. Maar aangezien ἀφθονος hier als adjectief aan πλήθος verbonden is, kan men het woord geen „theologische” betekenis geven en moet men het vertalen met „een oneindig grote menigte” (n.b. als parallel op πάντα in het eerste deel van de zin), een betekenis die ook elders bij Philo voorkomt¹⁵⁵.

8) *Quod Deus sit immutabilis* 23, § 108: God οὐδὲν δὲ κλίνας ἄξιον χάριτος ἀφθονα καὶ τῷ ὄλω καὶ τοῖς μέρεσι δεδώρηται τὰ ἀγαθὰ, ἀλλ' ἀπιδὼν εἰς τὴν αἰδίον ἀγαθότητα καὶ νομίσας ἐπιβάλλον τῇ μακαρίᾳ καὶ εὐδαίμονι φύσει ἑαυτοῦ τὸ εὐεργετεῖν.

Mocht iemand vragen, wat de oorzaak van het ontstaan van de kosmos is, dan antwoordt Philo μαθὼν παρὰ Μουσέως, dat het de goedheid van de Zijnde is.

Ook elders wijst Philo op Gods goedheid als oorzaak van de Schepping¹⁵⁶; maar het opvallende hier is, dat hij als zijn leermeester Mozes noemt en niet verwijst naar Plato, waar die gedachte inderdaad is uitgesproken. Is dit een „slip of the pen” of is dit een teken, hoe Philo Mozes en Plato in een lijn zag¹⁵⁷? Met Leise-

¹⁵³ Vgl. J. Leisegang, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Berolini 1926-1930, vol. VII Indices, p. 215-216, s.v. δωρεῖσθαι en p. 852, s.v. χαρίζεσθαι (waarbij, wellicht ten overvloede, opgemerkt zij, dat deze woord-index van Leisegang niet volledig is).

¹⁵⁴ Aldus de bovenaangehaalde duitse vertaling van I. Heinemann: „in reicher Fülle”.

¹⁵⁵ Zie hiervoor, blz. 42, nt. 148 en Philo, *Leg. ad Gaium* 21, § 141: ἀφθόνω καὶ πλουσίᾳ χειρὶ καὶ γνώμῃ (van Tiberius).

¹⁵⁶ Zie boven, blz. 41, nt. 45 en *Leg. Alleg.* III 24, 78.

¹⁵⁷ Men denke aan het beroemde woord van Numenius (2e eeuw n. Chr.): τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μουσῆς ἀτυκίτων (bij Clemens Alex., *Stromata* I 22, 150, 4 = Eusebius. *Praep. Ev.* IX 6, 9 = fr. 10 Leemans).

gang kan men ἀφθονία hier vertalen als „unermesslich”¹⁵⁸, maar doet dit volledig recht aan deze passage? Juist de inleiding: „daar Hij oordeelde, dat niets Zijn genade verdiende”, doet de verwachting opkomen, dat Gods gaven dus niet uitgedeeld zouden kunnen worden. Desniettenstaande worden ze toch gegeven en wel ἀφθονία: God heeft ze niet voor Zich gehouden en aan de wereld onthouden. Het tweede deel van de zin sluit hier uitstekend bij aan, doet de tegenstelling nog scherper uitkomen en belicht sterk dit ἀφθονία. Deze exegese sluit zo geheel aan bij de opvatting, die Philo in De *opificio mundi* 5, § 21 verkondigt (ἀφθονία-ὄχι ἐφθόνησε, zie boven, blz. 41). De zin beweegt zich dan in de richting van „overvloedig”, maar men mist, dunkt me, de pointe, wanneer men de etymologische betekenis van ἀφθονος niet duidelijk en als de eigenlijke zin mee laat spreken.

Samenvattend stelt men vast, dat bij Philo duidelijk sprake is van de ἀφθονία van God, waarbij hij juist niet het abstractum gebruikt. Deze is met de Schepping verbonden en berust op Gods goedheid en mildheid. God heeft Zijn rijkdom niet voor Zich gehouden, maar juist rijk uitgedeeld. Van groot belang in deze is de duidelijke invloed van Plato.

Enkele teksten, waar Flavius Josephus het *μη φθονεῖν* in verbinding met God gebruikt, worden reeds in de vorige studie besproken¹⁵⁹. Daarheen zij dus verwezen; alleen mogen hier nog drie opmerkingen toegevoegd worden:

- a) in *Ant. Jud.* III 5, 3, § 85 heeft de uitdrukking betrekking op de Wetgeving op de Sinai, fundament van Israëls leven;
- b) in *Ant. Jud.* II 12, 4, § 275 en IV 3, 2, 41 doet Mozes een beroep op God om hem de kennis van Zijn naam, resp. de waarheid niet te onthouden. Daar wordt niet gezegd, dat God ἀφθονος is, maar de hoop en verwachting uitgesproken, dat Hij zich zo in bepaalde ernstige situaties zal tonen;
- c) op al deze plaatsen wordt in de werkwoordsvorm gesproken; niet een eigenschap, maar een activiteit van God, die zich in allerlei momenten der geschiedenis kan voordoen, wordt hier beschreven¹⁶⁰.

Reeds verschillende malen, het laatste nog bij Philo, werd bij ons onderzoek gewezen in de richting van Plato. Het zijn met

¹⁵⁸ J. Leisegang, in: *Philos Werke*, Breslau 1923, 4. Teil, S. 96.

¹⁵⁹ Zie *Aphthonos*, blz. 33 v.

¹⁶⁰ Josephus kent ἀφθονος-ἀφθονία natuurlijk ook in de betekenis van „overvloedig”; ik noem slechts als voorbeelden *Ant. Jud.* VIII 15, 3, § 398; IX 3, 2, § 37; IX 4, 5, § 78; IX 9, 1, § 191.

name twee woorden in zijn uitgebreide oeuvre, die voor ons onderwerp van eminent belang zijn.

Het eerste staat in de *Timaeus* 29 e, waar in antwoord op de vraag naar de reden, welke de Samensteller had voor de wording van het Heelal, door Timaeus verklaard wordt: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῶ δὲ οὐδείς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. τούτου δ' ἐκτὸς ὦν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῶ.

Het tweede leest men in de *Phaedrus* 247a in de bekende mythe over de ziele-paarden. Voor de aanschouwing der Ideeën trekken de goden uit in geregelde orde: πολλὰ μὲν οὖν καὶ μακάριαι θεαί τε καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ, ἃς θεῶν γένος εὐδαιμόνων ἐπιστρέφεται πρᾶττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὐτοῦ, ἔπεται δὲ ὁ ἀεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος. φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἴσταται, dus geen van de zielen die mee omhoog willen en kunnen gaan met de stoet der goden wordt dit onmogelijk gemaakt, want in deze godenkring bestaat geen φθόνος.

Na de uitvoerige uitleg, die Milobenski van deze beide teksten gegeven heeft¹⁶¹, is het in het kader van ons onderzoek niet noodzakelijk om nader de vraag onder ogen te zien, wat hun betekenis in de platonische dialogen is. Wel mogen we vaststellen, dat de onderstreepte zinnen los van dat verband een eigen leven zijn gaan leiden. Wat de voortreffelijke kenner van de filosofie der Romeinse Keizertijd H. Dörrie schreef over die tekst uit de *Timaeus*, geldt eigenlijk van beide: „es ist das eine jener Wanderstellen, die zum festen Besitz aller Platoniker und darüber hinaus vieler Gebildeter geworden waren”¹⁶². Ze zijn tot „dicta probantia” geworden en leggen dan eens en voorgoed vast, dat er bij God geen sprake kan zijn van een φθόνος, die aan de schepping of aan de mensen iets misgunt van Zijn heerlijkheid. Dezelfde gedachte werd door Aristoteles onder woorden gebracht in de *Metaph.* I 2, 983 a 2: οὐτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐνδέχεται εἶναι. En waar men algemeen de φθόνος als een ondeugd beschouwde¹⁶³ of met de Stoïci erover sprak als een λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς,¹⁶⁴ daar was het zonder meer duidelijk, dat deze „eigenschap” of zielsgesteldheid aan de goden niet kon worden toegeschreven. Als dan de allerheiligste Plato, zoals Philo zegt (boven, blz. 43) in een paar prachtige spreuken die onmogelijkheid onder woorden brengt, is het afdoende bewezen.

¹⁶¹ Milobenski, *Der Neid*, S. 23 ff.

¹⁶² H. Dörrie, *Was ist „spätantiker Platonismus”?*, in: *Theologische Rundschau* XXXVI (1971), S. 294. — Dörrie toont daar aan, hoe Athanasius een van Plato's bedoeling afwijkende interpretatie van *Timaeus* 29 e geeft in *De Incarn.* 3.

¹⁶³ Zie daarover Milobenski, *Der Neid*, passim.

¹⁶⁴ Definitie van Chrysippus, ap. J. ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig 1903, vol. III, p. 99 s.s.

Zoals uit het hiervoor gegeven overzicht blijkt, hebben wij ons onderwerp niet beperkt tot die enkele plaatsen in de oudchristelijke letterkunde, waar het woord „de ἀφθονία van God” voorkomt, noch tot die waar aan God het praedicaat ἄφθονος wordt toegeschreven, maar hebben wij alle teksten onderzocht, waar op enigerlei wijze Gods handelen met het adverbium ἀφθόπως gekarakteriseerd wordt of waar expliciet gezegd wordt, dat er bij God geen φθόνος is.

Ofschoon er natuurlijk wel een duidelijk verschil is tussen teksten, waar uitgesproken wordt, dat God ἀφθόπως schenkt, en die, waar, om een verkeerde opvatting af te weren, gezegd wordt, dat God iets doet οὐ φθονῶν, toch drukken zij alle uit, dat de betrekking tussen God en Zijn schepping, de mens, van Gods zijde gekarakteriseerd wordt door Zijn ἀφθονία met zijn twee kanten: Hij misgunt niets en Hij schenkt in overvloed. Die ἀφθονία is niet zozeer een „eigenschap” van God als een kenmerk van Zijn relatie tot de mensen.

Nauwkeurige lezing van de teksten doet zien, dat men hierbij niet volstaan kan met de vertaling „royaal” of „mild”. In sommige gevallen is dit wel mogelijk, maar in de meeste wordt toch meer gezegd. Er is verschil tussen de mededeling, dat in de natuur planten ἐν ἀφθονίᾳ groeien of dat een gastheer een overvloedige maaltijd aanricht¹⁶⁵, en de uitspraak, dat God ἀφθόπως schenkt. In de eerste gevallen is het woord, ook al is er sprake van „overdaad”, niet zo geïmponeerd gebruikt. Van God gezegd, drukt het niet alleen uit, dat Hij niet met opzet iets achterhoudt, maar vooral, dat Hij alles geeft. Dit specifieke kenmerk van de ἀφθονία Gods is begrijpelijk, omdat hier Zijn heil voor de mens in het spel is; mocht daar iets aan ontbreken, dan ontstaat onzekerheid.

Uit het geboden materiaal blijkt, dat de gedachte binnen de christelijke theologie, zowel bij vertegenwoordigers van de „Grosskirche” als van de Gnostiek, maar ook buiten het christelijk erf bij „heidenen” en Joden voorkomt. Er bestaat in deze kennelijk een voor allen gemeenschappelijk religieus spraakgebruik. De inhoud van wat God zo schenkt, moge verschillend zijn, over Zijn „gezindheid” bestaat geen verschil. Dit deel van hun theologisch vocabularium vonden de Christenen niet in hun Heilige Schrift, omdat noch in de Septuaginta, noch in de Nieuw Testamentische geschriften zo uitdrukkelijk de ἀφθονία Gods voorkomt. Zij sloten

¹⁶⁵ Zoals bijv. in *Testamentum Abrahæ*, rec. A., ed M. R. James, *Texts and Studies* II 2, Cambridge 1892, p. 80-81, waar tot driemaal toe gezegd wordt, dat Abraham ἐν ἀφθονίᾳ een maaltijd voor de vreemdeling aanricht (collega J. Smit Sibinga te Amsterdam attendeerde me op deze tekst, waarvoor ik hem zeer erkentelijk ben).

zich dus kennelijk aan bij een spraakgebruik, dat in hun omgeving gangbaar was. Dit verklaart ook, waarom in allerlei gevallen een zekere toon van polemiek niet te miskennen valt. Op dit punt van die aansluiting zullen wij straks nog terugkomen, omdat dit m.i. met een bepaalde fase van de religieuze ontwikkeling samenhangt.

Men kan, wanneer men de opvattingen van de ἀφθονία van God beziet in het kader van de discussies over de Gods-leer in de eerste eeuwen van de christelijke theologie niet zeggen, dat dit een zeer geprononceerd epitheton van God is. Echt strijd is hierover niet gevoerd, zoals bijv. over de „eenheid” van God. Dit is te begrijpen. De φθόρος in welke vorm ook en bij wie ook gevonden, werd algemeen als een ondeugd beschouwd. Er werd geen religieus-voelend en denkend mens in de late Oudheid aangetroffen, die de vraag maar ter discussie had willen stellen, of de φθόρος soms bij God zou kunnen passen. Bovendien had Plato (zie boven, blz. 46) twee uitspraken gemunt, die eens en voorgoed de scheiding tussen God en φθόρος hadden vastgelegd. Maar al is dit dan nog zo vanzelfsprekend, dan blijft het toch opmerkelijk, dat op sommige plaatsen en bij sommige auteurs die ἀφθονία van God zo uitgesproken en onderstreept wordt.

De stukken staan in dit geval heel anders op het bord dan bij het onderwerp, dat we in onze vorige studie bestudeerden, al zijn er wel aanrakingspunten. Daar betrof het de houding van menselijke leraars, die als *mensen* wel aan de invloed van de φθόρος blootstonden, die in dit opzicht God konden navolgen of niet. Bij hen kon men niet zonder meer aannemen, dat zij ἀφθότως hun onderwijs gaven, en bij hen was dat beslist een bijzondere, uitstekende kwaliteit of aanbeveling. Men zie de felle strijd, waarvan het werk van Vettius Valens de weerklank doet horen. Bij God, zo mocht men aannemen, is dat helemaal niet ter discussie. Waarom het dan toch in enkele gevallen zo nadrukkelijk gesteld?

Het antwoord op die vraag is moeilijk afdoend te geven, omdat de bedoelde auteurs, bijv. die van de „Oden van Salomo”, hem niet gesteld hebben en dús ook niets wat op een solutie lijkt, geboden hebben. En toch moet er een bepaalde reden toe geweest zijn. Eer wij tot de formulering van een mogelijk antwoord komen, zal het nodig zijn de zaak nog iets scherper te omlijnen.

Wanneer men het gebruik van de term bij de Oden van Salomo, Irenaeus of de Gnostici beziet, kan men niet zeggen, dat deze schrijvers hier een afgesleten term of een theologische stoplap hanteren. De uitdrukking is zeer zeker functioneel en geeft een voor hun boodschap onmisbaar accent.

Nu is het uit allerlei citaten zonder meer evident, dat de woorden van Plato, vooral die uit de *Timaeus*, hun invloed hebben doen

gelden. Maar het is ook duidelijk, dat men niet bij die woorden is blijven staan of deze slechts gerepeteerd heeft. Men is er bovenuit gegaan. Van de mythische context in de *Phaedrus* heeft men geen gebruik gemaakt; alleen de zinsnede over de φθόνος, die „buiten het goddelijk koor” staat, is vastgehouden en heeft de scheiding voorgoed vastgelegd. Bij het woord uit de *Timaeus* viel alle licht op de goedheid van de Schepper, bij wie daarom geen φθόνος opkomt. Dit verband met de schepping houdt men in later tijden vast, maar de ἀφθονία van God ziet men niet alleen daar, doch ook verder stralen.

Voor Philo en de christelijke schrijvers openbaart dit kenmerk van Gods handelen zich in de gaven die Hij schenkt in het leven, met name in de toegang tot de ware levenswijsheid. Zonder iets achter te houden heeft God Zich, zo zien de Christenen het, gegeven in de incarnatie en opent de weg tot uiteindelijk herstel. Gods ἀφθονία geeft de prediking van het Evangelie en daarmee de volle gemeenschap tussen God en mens, die reeds hier in dit leven ervaren wordt. Zo is daarmee voor de Christen zijn ganse nieuwe existentie verbonden en is daarin uitgedrukt, dat de gelovige daarin niets ontbeert.

Het is opvallend, dat, voorzover uit het beschikbare materiaal opgemaakt kan worden, dit motief niet in een paraenetisch verband functioneert. Men zou zich kunnen indenken, dat erop gewezen zou zijn, dat, waar God ἀφθονος was, de mens dat ook moest wezen. Misschien is hierop wel gewezen; maar uit de teksten blijkt dit niet. In een samenhang, die men als „navolging Gods” zou kunnen karakteriseren, komt deze ἀφθονία slechts een paar maal voor. En daarbij ligt dan nog meer het accent op het doorgeven van de heilsleer, die aan anderen gegeven moet worden, zoals men hem zelf van de ἀφθονία van de Heer ontvangen heeft. Daarbij voelt de onderzoeker de vraag bij zich opkomen, of hier ook niet een ander proces in tegengestelde richting heeft plaats gevonden: degene die de ware heilsleer wil brengen, moet dit ἀφθόνως doen; dus zal dit zeker bij de oorsprong van die heilsleer (God of Jezus Christus) het geval zijn.

Op dit moment is het, dunkt me, gewenst om even stil te staan bij de vraag, uit welke tijd het ons ter beschikking staande materiaal afkomstig is. Hierboven (blz. 13, 47) werd reeds opgemerkt, dat voor de Christenen in het Oude en Nieuwe Testament geen aanknopingspunt te vinden was. In de geschriften, die meestal gebundeld worden onder de namen: „de Apostolische Vaders” en „de Apologeten”, treft men het thema ook niet aan. Met alle voorbehoud, dat bij een „argumentum e silentio” gemaakt moet worden, mag dit stilzwijgen toch wel gesignaleerd worden. Zo men in de tijd, zeg tot het midden

van de 2e eeuw, al op dit aspect van de relatie tussen God en mens gelet heeft, dan was het toch niet zo'n „living issue”, dat hij zijn weerslag in geschrifte vond. Maar dit laatste is wel het geval bij die auteurs, wier uitspraken wij in het hiervoor gegeven overzicht behandeld hebben. Van hen is Irenaeus, omstreeks 180 bisschop van Lyon, duidelijk te dateren, maar de *Oden van Salomo* en de gnostische teksten laten zich moeilijk chronologisch vastleggen. Doch is het te gewaagd om aan te nemen, dat ze op zijn vroegst in het midden van de 2e eeuw ontstaan zijn¹⁶⁶? Ik dacht van niet. Men kan m.i. dan gevoegelijk aannemen, dat het materiaal uit de 2e helft van de 2e en uit de 3e eeuw afkomstig is. We zullen daar later nog op terugkomen. Nu nemen wij eerst de vraag op naar de achtergrond van dit motief: waartegen wordt hier gereageerd?

Bij de geringe aandacht die aan ons thema gewijd is, valt het te begrijpen, dat geen breed spectrum van antwoorden te verwachten valt. De mening van G. Diettrich, die het gebruik in de *Oden van Salomo* als een reactie tegen het particularisme van de Farizeeërs zag, hebben we reeds besproken en als onwaarschijnlijk afgewezen (zie boven, blz. 11 v.) Zijn opvatting geeft ook geen verklaring voor de aanwending bij anderen als Irenaeus. In een aantekening op de *Acta Johannis* (zie boven, blz. 13 v.) gaf Hennecke de opvatting ten beste, dat dit ἀφθονος een afwijzing van de klassiek Griekse voorstelling omtrent de nijd der goden betekende¹⁶⁷. Nikolau wijdde ter inleiding van zijn bespreking van de „Neidlosigkeit Gottes” bij Johannes Chrysostomus ook enige aandacht aan die nijd der goden om daar de opmerking aan te verbinden, dat deze sinds Plato geen rol meer speelde¹⁶⁸. Maar het materiaal, dat wij in deze mededeling besproken hebben, liet hij terzijde en hoe de ontwikkeling in de vele eeuwen tussen Plato en Chrysostomus geweest is, blijft bij hem in het duister. Andere auteurs, zoals Festugière en Puech-Quispel¹⁶⁹, verwijzen eenvoudig naar de

¹⁶⁶ Over de datering van de „Oden van Salomo” is bij de huidige stand van zaken moeilijk zekerheid te krijgen; ze kunnen „at any time” in de 2e eeuw ontstaan zijn. En de gnostische teksten bieden ook weinig chronologisch houvast, al acht ik een datering tussen 140 en 170 het meest waarschijnlijk. Maar dat is niet meer dan een gissing.

¹⁶⁷ E. Hennecke, *Johannesakten*, in: E. Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1904, S. 509: „Gegensatz ist die klassische Vorstellung vom Neide der Götter”.

¹⁶⁸ T. Nikolau, *Der Neid bei Johannes Chrysostomus*, S. 44 f.: „Während diese Vorstellung in der Zeit Platons eine allgemeine Überzeugung war, verliert sie bald an Boden . . . Was Platon mit Recht als erster innerhalb der uns erhaltenen Literatur bemerkte: Φθόνος γὰρ ἔξω θεῶν χοροῦ ἵσταται wird in der christlichen Religion zur Voraussetzung, die keiner Diskussion bedarf”.

¹⁶⁹ A. J. Festugière, *Corpus Hermeticum* I, p. 53, nt. 8; H. C. Puech-G. Quispel, in hun uitgave van *De Resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, Zürich-Stuttgart 1963, p. 46.

bekende teksten uit Plato, maar op deze wijze blijft onverklaard, hoe dit motief, zoals we hiervoor (blz. 46) opmerkten, later een actieradius gekregen heeft, die veel verder reikt dan bij Plato.

Een enkel woord zij nog gewijd aan de mogelijke relatie van ons thema met dat van de φθόνος der goden, zoals dat vooral uit verhalen bij Herodotus aan velen bekend is. Dit laatste aspect van de φθόμος is in de loop der jaren in verschillende studies behandeld¹⁷⁰. Daarbij mag in deze mededeling als curiosum niet onvermeld blijven, dat bijna 90 jaar geleden bij deze Akademie haar lid de Amsterdamse theoloog S. Hoekstra Bzn. een uitvoerige verhandeling publiceerde over „De ‘wangunst der Goden op het geluk, ook der rechtvaardigen’ naar het Grieksche volksgeloof tot op het midden van de vijfde eeuw”¹⁷¹. Om zo dadelijk te noemen redenen wil ik thans niet diep op deze voorstelling ingaan. Alleen is het wellicht niet overbodig om de conclusie van de zeer gedegen behandeling van het thema door Steinlein over te nemen. Deze onderzoeker wees er, m.i. terecht, op, dat de „seelische Haltung”, waaruit de goddelijke φθόμος voortkomt wezenlijk anders is dan die bij de menselijke, en hij voegde daar aan toe, dat de φθόμος θεῶν niet in slechte zin moet opgevat worden, „als das der Gottheit auf Grund der Weltordnung zustehende Recht, dem Menschen, der auch ohne persönliche ἕβρις die sterbliche Glückseligkeit, Grösse und Macht gezogenen Grenzen übersteigt, Halt zu gebieten”¹⁷².

Hetzij men nu deze interpretatie van Steinlein volgt, hetzij men, zoals dikwijls gedaan is, denkt aan afgunst van de goden op het bijzondere geluk van mensen, in elk geval is het duidelijk, dat hier een andere opvatting van de φθόμος gevonden wordt dan die welke in ons onderzoek in het spel is, waarbij de godheid bewust iets aan de niet-bezittende mens onthoudt. Wanneer dus hier van de ἀφθονία van God sprake is, wordt tegen iets anders gereageerd dan tegen de bovenstaande oud-griekse opvatting. Met deze laatste heeft Plato, voor zover valt na te gaan, als eerste duidelijk gebroken¹⁷³ en nadien speelt hij in de griekse „theologie” geen rol

¹⁷⁰ Opgave van literatuur bij Th. Nikolaou, *a.a.O.*, S. 44, Ak. 6-S. 45.

¹⁷¹ S. Hoekstra Bzn., *De „wangunst der Goden op het geluk, ook der rechtvaardigen” naar het Grieksche volksgeloof tot op het midden van de vijfde eeuw*, in: *Verslagen en Mededeelingen van de Koninklijke Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde*, 3e Reeks, deel I (1883), blz. 17-105.

¹⁷² W. Steinlein, *Φθόμος und verwandte Begriffe in der älteren griechischen Literatur*, Dissertation, Erlangen 1941 (maschinenschriftlich), S. 80 (Dr. G. May te München was zo vriendelijk om mij een fotocopie van deze dissertatie te bezorgen, waarvoor ik hem ook op deze plaats gaarne dank zeg).

¹⁷³ W. Ch. Greene, *Moirai, Fate, Good and Evil in Greek thought*, New York 1963, p. 294: „Plato is indeed the first Greek to deny explicitly the vindictiveness or jealousy of the gods”.

meer¹⁷⁴. Dat hij dus plotseling afgewezen zou zijn in de 2e helft van de 2e eeuw n. Chr. is volslagen ondenkbaar. Het negatieve feit, dat we nergens in de teksten een reactie tegen de griekse mythologie tegen komen¹⁷⁵, is dan ook begrijpelijk: hier reageert men niet tegen die oude voorstelling. Tenslotte zou het bij de veronderstelling, dat men aan een afwijzing van deze φθόνος θεῶν moet denken, onbegrijpelijk zijn, waarom bijv. Irenaeus met zoveel nadruk dat „sine invidia” moet onderstrepen. De conclusie is dus duidelijk: al moge dan een verklaring als door Hennecke gegeven op het eerste gezicht voor de hand liggen, bij nader inzien — en wanneer men niet, zoals hij deed, van een enkele tekst uitgaat — is hij volstrekt ondeugdelijk.

Nu zou men zich bij die christelijke teksten kunnen afvragen, of die nadruk op God's ἀφθονία zo gelegd wordt als contrast tegen het optreden van de Satan¹⁷⁶. Volgens een bekende en voor de

¹⁷⁴ Met de caprices van Tyche-Fortuna is het natuurlijk een totaal ander geval.

¹⁷⁵ Behalve wellicht Tatianus, *Oratio ad Graecos* 21: 1; hij noemt, voorzover ik zien kan als enige onder de oud-christelijke auteurs, de jalousie van Zeus in een oproep om de griekse mythen niet met de christelijke verhalen te vergelijken. Hij schrijft daar: φθονερός ὁ Ζεὺς καθ' ἑμᾶς καὶ κρύπτει τὸν ὄνειρον τοῦ ἀνθρώπου βουλόμενος ἀπόλλυσθαι. — De tekst is niet zeer duidelijk; Von Wilamowitz nam aan, dat na κρύπτει de woorden τὸ πῦρ καὶ πέμπει uitgevallen waren. Dan heeft het eerste deel van de zin betrekking op de geschiedenis van Prometheus, die daarvoor is verhaald, en betekent φθονερός, dat Zeus de „weldaad” van het vuur niet aan de mensen gunde; het tweede deel van de zin is dan een reminiscentie aan Homerus, *Ilias* II 3-6, waar Zeus immers de droom zendt en niet verbergt; in dat geval is er geen verband met φθονερός, maar ligt de nadruk op de wil tot verderven. Dat Tatianus hier naar die tekst van Homerus verwijst, wordt algemeen aangenomen, maar de opvatting van Von Wilamowitz wordt niet door allen gedeeld, bijv. niet door R. C. Kukulka, in zijn vertaling in: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten*, Kempten-München 1913, Bd. I, S. 228 en P. Ubaldi, *Il discorso ai Greci*, Torino 1921, p. 50. De eerste vertaalt: „schickt dunkle Träume”, en meent, dat κρύπτει corrupt is; de laatste geeft de woorden weer met „cela il senso del sogno”. Het lijkt me niet juist om de zinssnede φθονερός κτλ met het voorafgaande te verbinden, want dan zou men de toevoeging van γὰρ verwacht hebben. Tatianus geeft in deze passage los naast elkaar uit de mythologie een aantal voorbeelden van het belachelijk optreden van de goden; één daarvan is dit over Zeus, die een valse droom zendt uit wraak. Men kan dan φθονερός opvatten in de zin, zoals we die i.v.m. openbaringen hebben leren kennen en zoals hij in Tatianus' dagen zeer gangbaar was; het was immers kenmerkend om iemand die de waarheid wist, maar haar niet om een of andere reden bekend wilde maken (hier: „omdat hij de mensen wilde verderven”), als φθονερός of φθονῶν aan te duiden. Maar dit oordeel betekent tevens een veroordeling. M.i. kan men dus de tekstoverlevering van deze plaats bij Tatianus handhaven en hem vertalen, zoals Ubaldi deed.

¹⁷⁶ Zo G. Ficker in: E. Hennecke, *Handbuch z.d. neutest. Apokryphen*, S. 454 in zijn aantekening op *Acta Petri* 23 (vgl. *Aphthonoos*, blz. 9 v.): „Neid ist eine Eigenschaft des Teufels; aus Neid hat der Teufel die Eva verführt”, nadat hij verwezen heeft naar *Acta Johannis* 55 en Pseudo-Melito, *Apol.* 10 (zie hiervoor, blz. 13 v., 33). Ook A. F. J. Klijn, *The Acts of*

latere christelijke theologie zeer invloedrijke tekst *Sapientia Salomonis* 2:24 was door de φθόρος van de Duivel de dood in de wereld gekomen en de ellende voor de mens begonnen. De duivel benijdde de mens wegens allerlei gaven, waarmee God de mens onderscheiden had¹⁷⁷. Wordt nu van Gods ἀφθονία gesproken, omdat Hij juist het tegendeel doet? Ook hier moet het antwoord luiden, dat uit de teksten nergens zulk een relatie blijkt en dat de voorstellingen verbonden met Gods „Neidlosigheid” totaal anders zijn dan die welke samenhangen met de jaloezie van de Satan. Uit Irenaeus, *A.H.* V 24, 4 (zie hiervoor, blz. 26) moet men eerder het tegendeel opmaken: de duivel is juist afvallig, omdat bij God geen φθόρος is. Bovendien zou langs deze weg het voorkomen van de gedachte der ἀφθονία Gods bij „heidense” auteurs praktisch onverklaarbaar zijn.

Zo blijft dus de vraag voor ons liggen: hoe is het te verklaren, dat in de loop van de 2e eeuw na Christus bij bepaalde auteurs zo de nadruk op deze ἀφθονία van God komt te liggen? Het antwoord moet naar mijn mening gezocht worden door te letten op het religieuze klimaat in de 2e eeuw en op bepaalde gegevens, die bij de bestudering van de uitdrukking ἀφθότως μεταδίωμι¹⁷⁸ voor de dag kwamen.

Het is een bekend feit, dat in de 2e eeuw met name onder de regering van Antoninus Pius en Marcus Aurelius een sterke religieuze opleving heeft plaats gevonden, een beweging, die zich in de 3e eeuw voortzette. Of dit nu een „failure of nerve” betekende, zoals Gilbert Murray indertijd over de ontwikkeling in de periode van Hellenisme en Romeinse Keizertijd oordeelde¹⁷⁹, dan wel een oprechte worsteling met de laatste levensvragen, moge hier onbesproken blijven. In elk geval is het zeker, dat dit revival niet een herstel van de oud-Griekse mythologie betekende, maar een diepgaande belangstelling voor oosterse religies, voor geheime openbaringen in geschriften en orakels. Zij, die over het bezit van de kennis om door te dringen in de grote en kleine levensraadsels, tot de „onbekende God” heten te beschikken, vonden een gretig gehoor, dat in die kennis begeerde ingewijd te worden. De wegen daartoe waren veel in getal en rijkgeschakeerd¹⁸⁰.

Thomas, Leiden 1962, p. 238 schijnt in die richting te denken: nadat hij gesproken heeft over de opvatting, dat de duivel jaloers is, zegt hij: „This is again contrary to God”, waarvoor hij naast *Act. Joh.* 55 citeert *Ode van Sal.* 3:6 (hiervoor, blz. 7).

¹⁷⁷ Vgl. mijn artikel: *Der Neid in der Paradiesgeschichte*, in de *Festschrift für A. Böhlig*.

¹⁷⁸ Zie *Aphthonoos* passim, vooral blz. 63 v.

¹⁷⁹ G. Murray, *Five Stages of Greek Religion*², Oxford 1935, ch. IV met deze titiel.

¹⁸⁰ In dit verband wil ik ook nog eens met nadruk erop wijzen, dat

Ook in deze betekende „kennis macht”; zij die op de een of andere manier in het bezit van deze mysterieuze kennis pretendeerden te zijn, waren meestal niet bereid om deze zonder meer aan een ieder mee te delen. De terughoudendheid, waarmee de geheimen gehoeid werden, was in de ogen van hen, die er naar haakten, *φθόρος*, en wie ze werkelijk aan anderen ten goede deed komen, was *ἀφθονος*. Daarbij moet dan wel dit woord „werkelijk” onderstreept worden, want het was juist de vraag, of men bij die mededeling wel „the truth, the whole truth, nothing but the truth” kreeg. Werd er niet iets achtergehouden, dat eventueel nog tot onaangename verrassingen zou kunnen leiden? Wie *ἀφθόνως* meedeelt, geeft de garantie, dat de volle waarheid geschonken wordt, die het heil brengt.

Hierbij is dan van een intermenselijke relatie sprake. Maar deze connotaties van *ἀφθονος* c.a. vormen m.i. ook de achtergrond, wanneer in de verhouding tussen God, oorsprong van het menselijk heil als kennis en ervaring, en mens gesproken wordt van Gods *ἀφθονία*. Zijn openbaring is volstrekt betrouwbaar, want Hij onthoudt niets aan de mens, die hem ontvangt. Bij Irenaeus kan men speciaal aan zijn strijd met de Gnostici denken, die hem ertoe bracht om die *ἀφθονία* te accentueren. Zij immers plachten sterke nadruk op de geheime leer te leggen en zochten op allerlei manieren de openbaring van de onbekende God. In hoeverre ook bij de „Oden van Salomo” met een dergelijke reactie op gnostieke stromingen gerekend moet worden, is niet helemaal duidelijk; uitgesloten acht ik dit niet¹⁸¹. Maar de indicia zijn gering in aantal en op dit punt alleen is de kwestie niet te beslissen, maar daartoe zou de verhouding van de „Oden” tot de „Gnostiek” in zijn geheel aan de orde moeten komen. Nu zal men in dit verband wellicht opmerken, dat er ook in gnostische teksten van de *ἀφθονία* Gods sprake is (zie hiervoor, blz. 16 v.v.); dit is juist, maar daarbij dient wel bedacht te worden, dat, zoals uit het eind van de „Brief aan

men bij de Gnosis of de Gnostiek met een grote variatie moet rekenen. Van de behandeling der gnostische richtingen door de ketterbestrijding van de kerkvaders en in het historisch onderzoek van de laatste tweehonderd jaar gaat menigmaal de *suggestie* uit, alsof men hier met één, zich telkens iets wijzigend verschijnsel te doen heeft. Men moet, zeker in de tegenwoordige fase van het onderzoek, uitgaan van de verscheidenheid bij al die groepen en scholen, die onder die éne naam gevat worden, en niet zonder de nodige voorzorgen de ene met de andere verbinden.

¹⁸¹ In tegenstelling met de door veel duitse onderzoekers gehuldigde opvatting, als zouden deze Oden gnostisch zijn, ben ik van oordeel, dat dit niet het geval is en dat, ook waar overeenstemming tussen deze dichter en gnostische teksten bestaat (of schijnt te bestaan) in de terminologie, de theologie van de Oden niet als een varieteit van de Gnostiek beschouwd kan worden, omdat die terminologie in een ander theologisch geheel functioneert.

Rheginos'' blijkt¹⁸² dit kenmerk van Gods openbaring alleen gold voor eigen kring en niet voor allen.

Verzekerd van de goedheid van God de Schepper, waarvan de Heilige Schrift getuigenis gaf, hebben de Christenen, die van de ἀφθονία Gods spraken, zich dankbaar op het klare woord van Plato ter bevestiging beroepen. In het Hellenistisch Jodendom was, zoals blijkt uit Philo, dit een uitdrukking voor de zekerheid, dat God in de schepping overvloedig, zonder terughouding zijn gaven schenkt, Zijn waarheid openbaart. Bij dat spraakgebruik sloten de Christenen zich aan en zagen die verhouding van God tot de mensen uitgebreid over Zijn ganse heilshandelen in de verlossing door Jezus Christus. Vooral de „Oden van Salomo'' zongen daarvan op een zeer persoonlijke toon. In deze aan het religieuze spraakgebruik van hun tijd ontleende uitdrukking hebben die Christenen beleden, dat hun God Zijn heil niet onthoudt aan de mensen, maar het in volheid schenkt. Zij gaven daarmee uitdrukking aan de zekerheid van hun heil, dat zij ontvingen van Hem, Die is — om het met een prachtig woord van de „Confessio Belgica'', art. 1 te zeggen — „een zeer overvloedige fontein van alle goed''.

¹⁸² Zie *Aphthonoos*, blz. 10, 66.