
Vroege christenen en de antieke wijsbegeerte

E.P. Meijering

Abstract

Early Christian theologians judged pagan philosophy from a position of superiority: they had God's truth as revealed in Scripture. The pagans possessed a partial knowledge of the truth. Christian theologians were the least negative about Plato's philosophy. They rejected his doctrine of pre-existence of the soul and of creation from chaotic matter, but welcomed his doctrines of life of the soul after death and of the good Creator. The Platonic view on time and eternity influenced their doctrine of the Trinity. Christian theologians argued that even as Israel took gold and silver vessels with them when they left Egypt, so they were justified in using pagan philosophy to the glory of God.

Als christenen vragen we ons vaak af hoe de buitenwacht over ons denkt en oordeelt. Als dat oordeel positief is, dan kunnen we bang worden, dat we ons te veel hebben geconformeerd aan de wereld, als het negatief is, dan kan dat ook zijn, omdat er weinig blijkt van het nieuwe leven in ons. Voor ons gaat deze vraag ook als gemeente extra klemmen, omdat die dus direct samenhangt met de vraag, wie we in de ogen van God zijn en behoren te zijn. Als anderen ons bekritisieren, zou dat dan misschien betekenen, dat we wel degenen zijn die we in Gods ogen moeten zijn, en als anderen ons prijzen, is dat niet een reden om ons af te vragen, of we niet verraad plegen aan Gods bedoeeling met ons?

Als ik het goed zie, dan stelden de vroege christenen zich deze vragen niet op deze manier. Ze antwoordden wel op kritiek die de buitenwacht op hen leverde en deden dat vanuit een duidelijk zelfbewustzijn. Kenmerkend voor de visie van veel heidenen op de vroege christenen was een ironische vraag van de platonische wijsgeer Celsus, die rond 180 een geschrift tegen hen had geschreven, waarop Origenes ruim vijftig jaar later antwoordt. Die vraag luidt: 'Vanwaar toch die voorkeur die jullie voor domme en zondige mensen hebben?'¹ Eerdere kritiek werd kennelijk sporadisch geuit, maar had dezelfde strekking: daarin werd op de domme en theatrale doodsverachting van de

1 Origenes, *Contra Celsum* III 44, vgl. III 55, 59vv.

christenen gewezen, aan wie een hemelse beloning na de dood was beloofd.²

De reactie van christenen hierop was verschillend. Iemand als Origenes probeert de aantijgingen van Celsus gedetailleerd te weerleggen en geeft daarbij blijk van een omvangrijke kennis van de Griekse wijsbegeerte.³ Anderen (bijvoorbeeld Irenaeus) antwoorden met een globaal negatief oordeel over de filosofen, maar maken ondertussen toch wel gebruik van wijsgerige argumenten, ook in hun polemieken tegen de ketters, dikwijls zonder namen te noemen.

Wilde men in die tijd op de intellectuele markt serieus worden genomen, dan moest men zijn eigen godsdienst als een filosofie presenteren en atticistisch Grieks schrijven. Dit betekende, dat men niet in het ook in de meeste nieuwtestamenische geschriften gebruikte *koiné* kon schrijven, en dat men moest tonen op niveau te kunnen meepraten. Dat is wat de apologeten in de tweede eeuw deden. Bekend is de theorie van de *logos spermatikos* bij Justinus Martyr. Meestal vertaalde men dit met 'de uitgezaaide logos', waardoor alle mensen tot op zekere hoogte deel hadden gekregen aan de goddelijke Rede of Waarheid. De juiste vertaling is 'de uitzaaiende logos',⁴ hetgeen een minder statisch beeld is: de goddelijke Logos is nog steeds bezig. Hij verdeelt de waarheid wel ongelijk, vandaar dat er gradaties in gebrek aan kennis zijn.⁵

Laten we de verschillende systemen even langslopen:

Volledig onaanvaardbaar waren de sceptici, die ontkenden dat de waarheid kenbaar is. Tegelijkertijd waren ze ook wel nuttig. De sceptici vielen alle andere wijsgerige systemen met rationele argumenten aan, en daarvan konden de christenen gebruikmaken in hun polemieken.⁶ Dat gold uiteraard ook voor de argumenten waarmee de dogmatische wijsgeren elkaar aanvielen.

2 Zie Marcus Aurelius, *Meditationes* XI 3, Epictetus, *Dissertationes* IV 7, 6, Lucianus, *De morte Peregrini* (vertaling van C.F.M. Deeleman, Utrecht 1902, p. 35vv).

3 Hij verkeert wel in de veronderstelling, dat Celsus een aanhanger is van Epicurus (wellicht is dit bedoeld als scheldwoord); zie voor de polemieken van Origenes tegen Celsus J.C.M. van Winden, *De ware wijsheid. Wegen van vroeg-christelijk denken*, 1992, p. 193vv.

4 Zie J.H. Waszink, *Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos*, *Mullus, Festschrift für Theodor Klauser. Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster i.W., p. 380vv.

5 Een helder beeld hiervan vinden we bij Justinus Martyr in de inleiding tot zijn dialoog met de jood Trypho. Daarin gebruikt hij het bekende beeld van een zoektocht naar de waarheid langs de verschillende wijsgerige systemen (*Dialogus cum Tryphone*, 1vv), zie hierover J.C.M. van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho. Chapters One to Nine, Introduction, Text and Commentary*, 1971.

6 Zie bijvoorbeeld Irenaeus, *Adv. Haer.* II 51 (ed. Harvey), waar hij op de manier van de sceptici aan Plato verwijt, dat deze onbeargumenteerd dogmatische beweringen doet.

Bij Aristoteles en Epicurus was de ontkenning van de voorzienigheid het meest verwerpelijke aspect, waarbij de volgelingen van Epicurus als bijzonder gevaarlijk golden, omdat zij met het opstellen van natuurwetten wilden bewijzen, dat er nooit van ingrijpen door God of de goden sprake is, omdat voor alle 'wonderbaarlijke' verschijnselen natuurlijke verklaringen konden worden gegeven.⁷ – De stoa bood op het terrein van de ethiek welkome gedachten.⁸

Het minst verwerpelijk was in de ogen van de christenen de filosofie van Plato. De invloed van het platonisme op de christelijke theologie was dan ook het grootst, en die heeft in de latere tijd aanleiding tot grote theologische controverses gegeven betreffende de aard van het gezag van het vroegkerkelijke dogma.⁹ Formeel maakten christenen geen onderscheid tussen het platonisme en de andere wijsgerige systemen. Van enkele platonische leerstellingen zeiden ze, dat die ronduit verwerpelijk zijn, bijvoorbeeld de leer van de pre-existentie van de ziel.¹⁰ Aan de andere kant biedt Plato evenwel aan de christenen een argument voor de onsterfelijkheid van de ziel: als Irenaeus de door sommige gnostici volgens hem in navolging van Plato aangehangen leer van de pre-existentie van de ziel heeft verworpen, dan wordt hij geconfronteerd met de tegenwerping, dat hij in dat geval ook het voortbestaan van de ziel na de dood moet ontkennen, want alles wat een begin heeft moet ook een einde hebben. Hij antwoordt daarop, dat wat door de wil van God tot aanzijn is gekomen ook door de wil van God voor de ondergang kan worden behoed. Hier maakt hij kennelijk gebruik van een binnen het platonisme voorkomend argument in verband met de eeuwigheid van de wereld. De meeste platonici vatten Plato's *Timaeus*, waarin wordt beschreven, hoe de goede Ambachtsman de kosmos uit een chaotische materie heeft geschapen, symbolisch op in de zin, dat deze mythe de eeuwige afhankelijkheid van de kosmos van de godheid wil uitdrukken. Enkele platonici waren bang, dat dit zou kunnen lijken op de ontkenning van schepping en vooral de voorzienigheid door Aristoteles en Epicurus, zodat de wereld ook weer ten onder zou kunnen gaan. Daarom

7 Hierop reageerden christenen trouwens verschillend. Irenaeus waarschuwt tegen dergelijke wetmatige verklaringen, zie *Adversus Haereses* II 40vv, terwijl Athanasius die natuurwetten juist gebruikt als bewijs voor de wijsheid van de goede Schepper, zie *Contra Gentes* 28vv.

8 Vgl. M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'église*, Parijs 1956. Onaanvaardbaar was uiteraard het door de stoïcijnen aangehangen determinisme, waarbij zelfs God aan het Lot was onderworpen.

9 Zie hierover het nog steeds niet achterhaalde boek van W. Glawe, *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*, 1912.

10 Irenaeus, *Adv. Haer.* II 51, hier noemt hij Plato's naam.

poneerden zij, dat de kosmos door de wil van de Demiurg is geschapen, en dus ook door de wil van de Demiurg voor de ondergang kan worden behoed, en dat daarom de stelling, dat wat een begin heeft ook een einde moet hebben, in dit geval niet geldt.¹¹ Dit argument past Irenaeus dus toe op de individuele menselijke ziel.¹² Op een vergelijkbare manier gaat hij om met Plato's leer van de schepping. Hij verwerpt de gedachte, dat God uit een reeds bestaande materie zou scheppen, want dat zou zwakheid bij de Schepper impliceren,¹³ maar hij haalt tegen Marcion, die een schepping en een voorzienigheid van een goede God ontkent, Plato aan, die de Ambachtsman 'goed' noemt en zegt, dat God zijn voorzienigheid over alles uitstrekt.¹⁴ De ketters hebben hun leerstellingen volgens Irenaeus bij de filosofen vandaan gehaald,¹⁵ ze hebben hun leermeesters dus nog verkeerd begrepen ook!

In deze verbanden fungeren de filosofen en ook Plato in ad-hoc argumentaties. Laten we nu onze aandacht richten op een kwestie die het wezen van de rechtzinnig kerkelijke godsleer raakt: de wezenstriniteit. We hebben gezien, dat er binnen het platonisme verschil van mening was over de vraag, of de schepping door de Ambachtsman impliceert, dat de wereld een begin in de tijd heeft. Platonici die deze vraag bevestigend beantwoordden zeiden dan ook: 'Er was eens een tijd, toen de wereld niet was.'¹⁶ Het is duidelijk, dat de arianse leuze 'Er was eens een tijd, toen de Zoon niet was', waarmee moest worden uitgedrukt, dat de Zoon een schepsel is (ieder schepsel heeft immers een begin in de tijd), frappante overeenstemming hiermee vertoont. De nadruk op de wil van God, die we bij deze platonici zien, constateren we ook bij de arianen, die op een gegeven moment de stelling poneren, dat Christus door de wil van de Vader is gegenereerd.¹⁷ Athanasius constateert (terecht) dat deze twee stellingen van de arianen feitelijk identiek zijn. Hij bestrijdt bei-

11 Zo redeneert de platonicus Atticus, ongeveer een tijdgenoot van Irenaeus, met een beroep op Plato, *Timaeus* 41A/B, – zie E. des Places, *Atticus, Fragments. Texte établi et traduit*, Parijs 1977, fragment 4.

12 *Adv. Haer.* II 56, hij noemt hier geen namen.

13 *Adv. Haer.* II 18, 3; II, 10.

14 Zie *Adv. Haer.* III 41, met een expliciete verwijzing naar Plato, *Timaeus* 29E, *Leges* 715E. Dezelfde verwijzingen met hetzelfde doel bij Atticus, zie het in noot 11 genoemde fragment.

15 *Adv. Haer.* II 18, vgl. Tertullianus, *De anima* 3, 1.

16 Albinus bestrijdt deze in eigen kring geponeerde stelling, *Epitome* 14, 3.

17 Zie bij Athanasius, *Contra Arianos* III 59. Zie over de wijsgerige achtergrond van Arius G.C. Stead, The Platonism of Arius, *The Journal of Theological Studies* (15) 1964, p. 16vv, E.P. Meijering, *God Being History. Studies in Patristic Philosophy*. Amsterdam 1975, p. 81vv.

de uitvoerig. Zijn polemiëk vertoont verwantschap met die van de platonisten, die de gedachte, dat de wereld een begin in de tijd heeft, verwierpen. Zijn hoofdargument is, dat de tijd met de wereld is geworden,¹⁸ en er vóór de wereld geen tijd was, en er dus geen tijd kan zijn geweest, waarin de Zoon niet was.¹⁹

We hoeven hier geen directe afhankelijkheid te veronderstellen, maar eerder een parallelle ontwikkeling van gedachten, die zich bij een bepaald onderwerp vanzelf wijst. Theologisch is het interessanter om te zien, hoe christenen en heidenen soms dezelfde lijn van redeneren volgen, dan om te constateren, dat christenen regelmatig heidense auteurs plunderen om op een bepaald punt te 'scoren'. Houdt dit in, dat de christenen zo van het platonische denken doordrenkt waren, dat ze automatisch een platonische en dus niet bijbelse leer omtrent God bieden? Persoonlijk durf ik niet met stelligheid te zeggen, wat bijbels is, – daarvoor lijkt me de verscheidenheid in de Bijbel te groot. Het lijkt me wel zinvol om te zeggen, dat de arianen een sterk voluntaristisch godsbeeld hebben, in de zin, dat volgens hen God op bepaalde momenten inderdaad iets wil doen, terwijl het godsbeeld van de meeste platonici ontologisch is, in de zin dat God eeuwig dezelfde is en niets 'doet'. De implicaties hiervan zijn van verstrekkende aard voor de hele theologie. De positie van de meeste platonici houdt in, dat er een tijdloze relatie is tussen God en de wereld. God is nooit zonder wereld geweest, en voor zover God een wil heeft, is die identiek met zijn wezen.²⁰ Zijn wezen houdt dus in, dat hij een wereld van eeuwigheid af voortbrengt. Die wereld is zo volmaakt, dat God daarin niets kan en wil veranderen.²¹ Voor het begrip 'zonde' of 'zondeval' (of men daarbij nu aan een gebeuren in het verleden of aan een zich in het heden telkens herhalend gebeuren denkt, doet in dit opzicht niet ter zake) is in dit denken geen plaats. Dat is bij de arianen wel het geval. Zij hebben de klassieke geloofsregel²² dan ook zeker beaamd, waarin over schepping, verschijning van de Messias en voleinding wordt gesproken. Hierbij gaven ze alleen aan de verschijning van de Messias een andere interpretatie dan de rechtzinnigen. Bij de ariaanse visie kan men de vraag stellen, of dit voluntarisme niet wille-

18 Zie voor de stelling, dat de tijd met de wereld is geworden, Plato, *Timaeus* 37Cvv.

19 *Contra Arianos* I 11vv, vgl. bij de platonisten, behalve de in noot 16 genoemde Albinus, Proclus, *In Timaeum* 28B, 34A/B., 37D/E.

20 Zie hierover het belangrijke en diepzinnige traktaat van Plotinus over 'de wil van het Ene', *Enneade* VI 8.

21 Zie de superlatieven betreffende de wereld waarmee Plato de *Timaeus* afsluit (92C).

22 De door Irenaeus in *Adv. Haer.* I 2 geciteerde geloofsregel komt inhoudelijk verregaand overeen met het veel latere Apostolicum.

keur is en ook veranderlijkheid in de zin van onbetrouwbaarheid inhoudt. Athanasius en zijn geestverwanten nemen hier een tussenpositie tussen een voluntaristisch en een ontologisch godsbeeld in. Athanasius verwerpt de stelling, dat de eeuwigheid van de Schepper een eeuwige schepping impliceert,²³ de schepping moet volgens hem juist wel een begin in de tijd hebben. Ook hij spreekt echter, evenals de platonici, over een eeuwige wil van God, die identiek is met zijn wezen, – en dat is de wil waarmee God van eeuwigheid af de Vader van de Zoon wil zijn. Omdat Hij als de eeuwige Vader van de eeuwige Zoon in de Zoon een wereld schept, daarom berust de schepping niet op een willekeurig besluit van God. Hoewel de arianen ook met een behoorlijk aantal bijbelteksten konden werken, lijkt het me, dat we in deze aan de athanasiaanse visie op theologische gronden de voorkeur moeten geven.

Betekent dit, dat de rechtzinnige christelijke godsleer een compromis tussen platonisme en arianisme is? Dat is in ieder geval nooit de bedoeling geweest. We kunnen alleen achteraf constateren, dat de theologie van Athanasius en zijn volgelingen naar de ontologische kant duidelijke verwantschap met de filosofie van de meeste platonici vertoont, en dat die van de arianen met hun sterke nadruk op de wil van God in dat opzicht op die van een minderheid onder de platonici lijkt en verder duidelijk met bijbelse gegevens werkt.

Christelijke theologen stonden tegenover de heidense filosofie met een duidelijk gevoel van superioriteit. Zij wisten wat Gods geopenbaarde waarheid was, de heidenen hadden daarvan in verschillende mate alleen maar een zeer beperkte kennis, op grond waarvan zij wel voor hun dwalingen verantwoordelijk waren: ze loochenden de duidelijke openbaring van God in de schepping (Rom. 1). Van die beperkte kennis van de heidenen konden de christenen dan weer gebruikmaken in hun polemieken tegen hen en tegen de ketters. Voor deze houding ten opzichte van de heidense filosofie ontwikkelden christelijke theologen een rechtvaardiging, die we de eeuwen door in de theologie aantreffen: De marcionieten wijzen op het verhaal in het Oude Testament, dat de Joden de Egyptenaren bij hun uittocht van gouden en zilveren voorwerpen beroofden. Hieruit blijkt volgens hen, hoe onbetrouwbaar de God van de Joden is: in de decaloog verbiedt Hij diefstal, maar Hij draagt de Joden bij hun uittocht wel diefstal op. Irenaeus antwoordt hierop, dat het hier geen diefstal, maar achterstallig loon voor de verrichte slavenarbeid betreft. Vervolgens geeft hij daaraan een typologische uitleg. Dit zal zich herhalen bij de overgang van het heidendom naar het christendom. De christenen zullen

23 *Contra Arianos* I 29.

de goederen, die ze als heidenen hadden verworven, behouden en ze gebruiken ter meerdere glorie van de ware God.²⁴ Deze uitleg wordt door Origenes en latere theologen uitgebreid en toegepast op de geestelijke goederen, die men als heidenen had verworven en die men nu gebruikt om de ware God te eren.²⁵ Hier is de filosofie duidelijk tot dienstmaagd van de theologie gemaakt.

Zuiver historisch moet hier worden geconstateerd, dat de discussie tussen heidenen en christenen verregaand over waarheden ging. Dat is begrijpelijk, want het christelijke geloof heeft een inhoud, en die inhoud heeft betrekking op Gods heilshandelen van schepping tot voleinding. De christenen hadden er behoefte aan om te bewijzen, dat de aanvallen van de buitenwacht op centrale christelijke leerstukken onterecht waren. Dat konden ze alleen overtuigend doen, als ze niet alleen getuigden, maar ook rationeel argumenteerden.

Theologisch kan hier worden opgemerkt dat dergelijke discussies over afzonderlijke waarheden tot een intellectualisering van het geloof kunnen leiden. De waarheden staan in verband met de Waarheid die Christus is, op wie men persoonlijk betrokken is in zijn geloof, denken en handelen. Laten we daarom ten slotte nog kort een blik op de ethiek werpen. Ook hier zien we dezelfde houding van superioriteit. De christenen hadden, evenals de joden, een duidelijke groepsmoraal, waarin ze zich wilden onderscheiden van de heidenen. Dit gold met name op het gebied van de seksualiteit. Ze zagen bij de heidenen een door hun eigen goden aangemoedigde losbandigheid,²⁶ maar ze wilden niet vervallen tot de dwaling van de marcionieten, die het huwelijk en de voortplanting verwierpen. Seksualiteit is geoorloofd ter wille van de voortplanting.²⁷ Dit houdt een verwerping van de homoseksualiteit in.²⁸ Wat de naastenliefde betreft durfden ze de vergelijking met de heidenen wel aan: het bijzondere van de christelijke liefde is, dat die ook de liefde tot de vijanden inhoudt.²⁹

Dit alles kan gemakkelijk tot moralisme leiden en lijkt daarom, dunkt me, niet bepaald normatief voor onze tijd. Ik eindig daarom liever met een

24 *Adversus Haereses* IV 46, vgl. Tertullianus, *Adversus Marcionem* II 20, 3; IV 24, 5.

25 *Epistula ad Gregorium* 2 (PG 11, 88v), vgl. Augustinus, *Confessiones* VII 9, 15. De calvinistische scholasticus F. Turretini rechtvaardigt meteen in het begin van zijn dogmatiek hiermee het gebruik van wijsgerige terminologie in de theologie, zie *Institutio theologiae elencticae* I 1, 4.

26 Zie bijvoorbeeld Athanasius, *Contra Gentes* 26.

27 Zie bijvoorbeeld Augustinus, *Sermo* 51, 14, 23-24.

28 Athanasius, *Contra Gentes* 26, belangrijk is het beroep op Rom. 1:26-27.

29 Zie Athenagoras, *Legatio* 12, 3, Justinus, *Apologia* I 15, 9-10.

gedachte van Irenaeus, waarin de ethiek direct wordt gekoppeld aan het geloof in de menswording van de Zoon van God. Oude en Nieuwe Testament vormen (dat zegt hij nadrukkelijk tegen Marcion, en dat is een van de hoofdgedachten van zijn theologie) een eenheid, maar er is wel verschil. In het Oude Verbond gehoorzaamden de joden als slaven en uit vrees voor straf aan Gods geboden, in het Nieuwe Testament handelen de christenen in vrijheid als kinderen van God uit innerlijke vreugde over de verschijning van de Zoon op de wereld.³⁰ Als we de negatieve verwijzing naar de joden hier weglaten en vervangen door het moralisme, waartoe we zelf steeds weer geneigd zijn, dan kunnen deze woorden ons inspireren tot het nieuwe leven, waartoe Christus ons heeft vrijgemaakt. Een kerk, die in deze vrijheid uit haar geloof leeft, zou zich weinig zorgen meer hoeven te maken over hoe de buitenwacht over haar denkt, maar kan wat het juiste zelfbewustzijn betreft nog veel van de vroege kerk leren.

E.P. Meijering (1940) was van 1968 tot 1995 (deeltijd)predikant en van 1976 tot 2001 lector in de theologiegeschiedenis aan de Universiteit Leiden. Hij is lid van de Remonstrantse Broederschap en gastlid van de gereformeerde kerk vrijgemaakt in Oegstgeest.

30 *Adversus Haereses* IV 24, 2-3.