

„IDEE” EN „MATERIE” IN DE
VROEG-CHRISTELIJKE UITLEG
VAN DE BEGINWOORDEN VAN
GENESIS

Een hoofdstuk uit de ontmoeting tussen
Griekse filosofie en christelijk denken

J.C.M. VAN WINDEN

ISBN 0-444-85648-X

UITGESPROKEN IN DE VERGADERING VAN
14 OKTOBER 1985

INHOUD

„Voetnoten bij Plato”	5
Praenotanda	6
Het voorbeeld van Philo	7
Het Nieuwe Testament	10
„In het begin”	11
„De aarde”	13
„De hemel”	17
Appendix: Augustinus’ <i>De Ideis</i>	24
Inleiding	24
Vertaling	25

„Voetnoten bij Plato”

De Engelse wijsgeer Whitehead heeft in een werk uit 1929 een uitspraak gedaan over de Europese wijsbegeerte die befaamd geworden is; hij zegt daar dat deze wijsbegeerte het best te karakteriseren is als voetnoten bij Plato.¹ Zulke algemene uitspraken kunnen bedenkingen oproepen; men kan zich in dit geval afvragen of niet tekort gedaan wordt aan meer dan 20 eeuwen denkwerk door dit te kwalificeren als voetnoten. Maar het komt mij voor dat Whiteheads uitspraak een diepe waarheid bevat; het is namelijk zo dat Plato, tot aan de tijd van het existentialisme, aan de Europese wijsbegeerte zijn signatuur meegegeven heeft.

Wie Plato zegt, zegt „ideeënleer”. Deze leer houdt in, dat onze wereld van veranderlijkheid en beperktheid niet de ware werkelijkheid is. De ware werkelijkheid is die van de „ideeën”, de eeuwige onveranderlijke vormen.² Deze ware werkelijkheid is voor ons mensen te kennen, omdat wij iets in ons hebben dat aan die werkelijkheid verwant is: onze ziel, die „op zichzelf”³ dezelfde karaktertrekken heeft als de ideeën. De ideeën hebben hun afbeelding in de stoffelijke dingen; de ziel is in het lichaam. Zoals de ideeën een hoger zijnsniveau hebben dan die afbeeldingen, zo is ook de ziel méér dan het lichaam.

Met deze leer heeft Plato een wereldbeeld en een mensbeeld ontworpen dat meer dan 20 eeuwen de westerse wijsbegeerte heeft beheerst. Zeker, zijn beroemdste leerling, Aristoteles, schrapte de ideeën; hij vond deze „bovenbouw” onnodig om de werkelijkheid te verklaren. Maar hij bleef de werkelijkheid benaderen vanuit de in de dingen aanwezige vormen, die in begrippen gevat kunnen worden. Hij schrapte het zuiver geestelijke, maar handhaafde het algemene. Hij bleef inzoverre „Platoons” als hij bleef uitgaan van de essentie, ook al zocht hij die niet meer in een aparte hogere werkelijkheid. En deze benadering heeft zich gehandhaafd tot aan de tijd dat de „existentie” een centraal object van de wijsbegeerte werd.

1. *Process and Reality*, p. 53.

2. Men doet er goed aan te bedenken dat het woord *idéa* bij Plato niet „idee” in de zin van begrip betekent. E. des Places zegt in zijn *Lexique de Platon*: „Pas plus que pour εἶδος le sens de «concept» n'existe pour *idéa*” (p. 260).

3. In zijn dialoog *Phaedo*, die de ondertitel *περι ψυχῆς* draagt, is Plato geheel van de „ontdekking” van de ideeën en hun kenbaarheid door de ziel vervuld. Hij spreekt daar over de ziel „op zichzelf”, waarmee hij bedoelt de ziel in zuivere staat. In de *Phaedrus* zal hij onderscheid gaan maken tussen verschillende delen van de ziel: λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν. De ziel „op zichzelf” van de *Phaedo* beantwoordt aan het *logistikón* van de *Phaedrus*. Later zal dat hoogste deel van de ziel ook worden aangeduid met de term *νοῦς* (geest). In de (Ps)-Platoonse dialoog *Alcibiades I* (130 c3) komt de formule voor die van grote invloed geweest is in de Platoonse filosofie: „de mens is niets anders dan zijn ziel” (vgl. J. Pépin, *Idees grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, 71).

Dat Plato's denken de westerse wijsbegeerte zo is blijven beheersen, is mede veroorzaakt door wat het onderwerp van deze mededeling is, nl. de ontmoeting tussen Christendom en Griekse wijsbegeerte. Bij deze ontmoeting heeft namelijk de door Plato geïnspireerde filosofie een overwegende rol gespeeld. Ik wil dit toelichten aan de uitleg die door de vroeg-christelijke denkers gegeven is aan de beginwoorden van het eerste bijbelboek: „In het begin schiep God de hemel en de aarde”.

Praenotanda

Alvorens tot de bespreking van deze exegetische over te gaan moet ik enkele opmerkingen maken van algemene aard.

Het kan verbazing wekken dat hier bijbel en filosofie met elkaar in contact gebracht worden. Zijn dat twee grootheden, die in één denkkader thuis horen? Dit mag voor ons niet zo zijn, maar in de tijd waarover wij nu spreken, lag dit heel anders. Wanneer vroeg-christelijke denkers de bijbel bestuderen, dan zijn zij, naar hun eigen overtuiging en naar die van hun opponenten, filosofisch bezig. Filosofie is het zoeken naar wijsheid. Deze wijsheid kon men, naar de wijsgerige opvattingen van die tijd, langs verschillende wegen zoeken. Naast de weg die meestal als de typisch Griekse wordt beschouwd, nl. die van de rationele bewijsvoering, was daar ook die welke de bronnen van wijsheid zocht in de boeken van de oude volkeren. In de 2e eeuw na Christus is de arts-wijsgeer Galenus een representant van de eerste weg, Numenius van Apamea vertegenwoordigt de tweede.⁴ Welnu, als oude wijsheid een bron van wijsbegeerte was, konden dan de oude boeken van de Joden geen aanspraak op deze titel maken? Wanneer dus die vroeg-christelijke denkers de heilige boeken van de Joden ter hand namen, dan lag dit voor hen geheel in het verlengde van hun bezig zijn met de Griekse wijsbegeerte.

Met dit laatste heb ik al aangeduid dat de auteurs waarmee wij te doen hebben mensen waren die, wat wij zouden noemen, een academische vorming hadden genoten. Zij waren opgeleid in de Griekse wijsbegeerte (en de retoriek). Dit betekent dat zij zich met de grote vragen van die wijsbegeerte hadden bezig gehouden. Welnu, men kan zeggen dat de Griekse wijsbegeerte vanaf Thales tot Plotinus beheerst wordt door de vraag naar de *arché*, het beginsel (of de beginselen) waaruit alles voortkomt. Bij Thales was dit een stoffelijk beginsel, water; bij Plotinus het boven zijn en denken verheven Ene (een naam die over de aard van dit hoogste beginsel niets lijkt te zeggen, maar waarin wel het zoeken naar het *ene* beginsel ligt uitgedrukt). Hoe zal nu iemand die in deze wijsbegeerte gevormd is rea-

4. Zie J.C.M. van Winden, „Le Christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison”, in *Kyriakon*. Festschrift J. Quasten, I 205–213. Duitse vertaling in Cl. Zintzen (ed.), *Der Mittelplatonismus* (Wege der Forschung, 70). Darmstadt 1981, 397–412.

geren, wanneer hij de bijbel openslaat en daar het boek „Genesis”, het boek van de wording vindt, en leest „In het begin schiep God hemel en aarde”?

Het voorbeeld van Philo

Wij zijn nu bijna zo ver dat wij ons kunnen gaan richten op die vroeg-christelijke auteurs. Maar het is noodzakelijk eerst nog op te merken, dat deze denkers niet de eersten geweest zijn die hun heilige boeken met behulp van Grieks-wijsgerige categorieën wilden verklaren. Zij waren daarin voorafgegaan door een Joodse denker, Philo van Alexandrië, tijdgenoot van Jezus, die in het bolwerk van hellenisme, dat Alexandrië was, de heilige boeken, met name Genesis, voor zijn geloofsgenoten verklaarde met behulp van de Griekse wijsbegeerte.

Ik wil hier een kleine proeve geven van Philo’s uitleg van het scheppingsverhaal. Daarmee zullen wij ons dan meteen op de weg bevinden, die de vroeg-christelijke auteurs zullen gaan.

Wanneer in het Genesis-verhaal gezegd wordt dat God de wereld in 6 dagen schiep, moeten wij niet gaan denken dat God tijd nodig had om alles te scheppen. God schiep alles ineens. Dat toch van 6 dagen gesproken wordt, heeft te maken met de natuur van wat hier tot stand komt. Het gaat hier over een wereld van wording. Wording eist orde. Bij orde hoort getal. Welnu, het getal dat bij uitstek bij wording hoort is het getal 6. Dit is namelijk het product (= wording) van de eerste twee getallen, 2 en 3, het eerste even en eerste oneven getal, het vrouwelijke en het mannelijke; 6 is zo het eerste volmaakte getal.⁵ – U hoort hier pythagoreïsche klanken. – Iedere dag kreeg zo een deel van de zichtbare schepping toegewezen, uitgezonderd de eerste. Want wat op die eerste dag wordt vermeld is niet een deel van de zichtbare schepping, maar heeft betrekking op een andere werkelijkheid, een geestelijke, die aan de stoffelijke voorafging. Want zoals een architect die een stad moet gaan bouwen eerst in zijn geest een ontwerp maakt, zo vormde ook de Maker van dit al eerst een *kosmos noëtos*, een wereld in de geest, die als model voor de stoffelijke wereld moest dienen. Deze wereld van ideeën was in God’s *logos* – ik laat dit woord nog even onvertaald –, ja deze ideeënwereld wás de *logos* van God in Diens activiteit als Schepper.⁶

5. *De officio mundi* 13. De 1 is geen getal, want getal betekent veelheid. Zie Euclides, *Elementa* VII 1 μόνος ἔστι καθ’ ἑν ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν λέγεται. ἀριθμὸς δὲ τὸ μονάδων συγκείμενον πλῆθος.

6. *De officio mundi* 24 ... οὐδὲν ἄν ἕτερον εἴποι (τις) τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἡδὴ κοσμοποιούντος. Over deze tekst en de daarop volgende passage, zie J.C.M. van Winden, „The World of Ideas in Philo of Alexandria. An Interpretation of *De officio mundi* 24–25”, *Vigiliae Christianae* 37 (1983) 209–217.

Hoe komt Philo ertoe, deze ideeënwereld in Genesis te lezen? Het antwoord is allereerst dat hij kennelijk geneigd was iets dergelijks in de tekst te zoeken. Deze neiging had hij door zijn studie van de Griekse filosofie, waar die Platoonse conceptie een grote rol speelde, en wel in een heel speciale vorm, waarover aanstonds meer. Maar eenmaal gegeven deze geneigdheid kon hij wijzen op het feit dat er in het Genesisverhaal twee maal sprake is van een schepping van de hemel en de aarde, twee maal ook van een schepping van de mens. Dat gegeven leende zich uitstekend voor de opvatting dat er eerst van de schepping van een geestelijke (noëtische) en vervolgens van een stoffelijke realiteit sprake is. Een bevestiging vond Philo in het feit dat Mozes bij de schepping van de eerste dag niet van „eerste” dag spreekt maar van „dag één”. Dit is niets anders dan een hebraïsme, maar Philo zag hierin het karakter van de „eenheid”, de *μόνας*, aangegeven, de eenheid die hét kenmerk van de ideële werkelijkheid is.⁷

Het is nu nodig om eerst even naar Plato terug te grijpen. Ik heb in het begin wel over Plato's ideeënleer gesproken maar nog niet gezegd hoe in zijn latere dialoog, de *Timaëus*, deze ideeën ter sprake komen. In deze dialoog laat Plato namelijk een Maker, de Demiurg, optreden die kijkend naar een volmaakt voorbeeld, de kosmos tot stand brengt.⁸ Het zou eigenlijk gewenst zijn hier langer stil te staan bij deze dialoog, die wel het scheppingsverhaal van Plato wordt genoemd. Ik moet nu volstaan met te zeggen dat deze voorstelling van een Vader en Maker, die kijkend naar de eeuwige, onveranderlijke werkelijkheid der ideeën de wereld tot stand bracht, een geweldige discussie teweeg gebracht heeft. Er waren commentatoren die zeiden dat men hier niet meer in moest zien dan een beeldende uitdrukking van de werking van de eeuwige, goddelijke ideeën. Plato wilde dus helemaal niet zeggen dat er ook werkelijk een Vader en Maker was. Hij gebruikte een beeld. Maar er waren er ook, die een meer letterlijke interpretatie voorstonden. Deze auteurs zagen in de Demiurg een goddelijk wezen. En toen in de eeuwen na Plato steeds meer van één goddelijk wezen, dus van „God” (*ὁ θεός*) gesproken werd, moest de vraag wel naar voren komen, waar die voorbeelden, die ideeën, dan wel te situeren waren. Gezien het feit dat de ideeën ook als goddelijk werden gezien, lag het voor de hand dat God en ideeën als het ware ineenschoven, en de ideeën werden tot iets in God, tot gedachten van God.⁹ Volgens sommigen deed

7. *De opif. mundi* 15: „Aan elk van de dagen deelde hij enkele stukken van het al toe, met uitzondering van de eerste, die hij zelf ook niet eerste noemt, om te voorkomen dat men haar bij de andere zou tellen; hij geeft haar de treffende naam „één”, omdat hij de natuur van de eenheid in haar zag en haar dienovereenkomstig van een naam voorzag.”

8. *Tim.* 29 a 2 *vv.*

9. Zo werden de *ἰδέαι* van Plato van „vormen” tot „ideeën”. Doordat wij in het Nederlands van „ideeën” van Plato spreken, valt de overgang die hier aan de orde is ons minder op.

zich deze ontwikkeling al kort na Plato voor.¹⁰ Maar hoe dit ook zij, het is duidelijk dat Philo in deze traditie staat. Het was voor hem aanlokkelijk om een overeenkomst te zien tussen de Vader en Maker van Plato's *Timaeus* en de ene God, die hemel en aarde schiep.

Wij zagen dus dat Philo God eerst een plan in zijn geest liet scheppen, een ideeënwereld¹¹, die hij samen liet vallen met Gods *logos*. Deze term *logos* verdient ook even onze aandacht. In de Griekse wijsbegeerte vindt men deze term niet met betrekking tot de ideeënwereld. Wel komt *logos* op dominante wijze in deze wijsbegeerte voor, met name in de Stoa, waar hij het beginsel is van orde, harmonie en regelmaat. Men kan zelfs zeggen dat *logos* als geen ander woord geschikt is om een grondgedachte in de Griekse wijsbegeerte uit te drukken, nl. dat alles in deze wereld in proportie, in verhouding, „in orde” is, en daardoor met de geest te vatten. Dat is de ene kant van deze term. Maar ook uit het Joodse denken kende Philo de *logos*: de *logos* van God, het „woord” van God dat alles schiep. Genesis herhaalt steeds: „God *sprak*, en het was er”. Welnu, Philo was ongetwijfeld bekend met de Joodse bespiegelingen over dat woord van God, dat in die bespiegelingen als het ware een eigen zelfstandigheid kreeg. Dit Woord van God manifesteerde zich in de wijsheidsliteratuur als de Wijsheid, die bij God was, toen Hij de wereld schiep (*Prov.* 8,30).

Deze korte aanduiding moge hier volstaan om te laten zien hoe in die *logos* van Philo Grieks en Joods denken samenvloeiden. Daarmee is meteen gezegd, dat de vertaling van dit woord bij Philo moeilijk is. Vanuit de Griekse wereld gedacht is de ideeënwereld het „plan”, het „model” waarnaar de wereld geschapen is; Gods *logos* is dan Gods plan; vanuit de Joodse wereld is het Gods woord. Whitaker in de Loeb editie kiest voor de laatste vertaling; de Franse vertaler Arnaldez laat het woord onvertaald, zoals ik boven ook heb gedaan.

Een grote vraag is, hoe Philo de relatie tussen God en Zijn *logos* zag. Uit wat gezegd is bleek dat de *logos* gezien moet worden in relatie tot Gods scheppende activiteit. Maar is hij zelf schepsel? Men zou het zeggen, omdat de ideeënwereld die met de *logos* samen leek te vallen geschapen is.

10. Men wil soms aan Plato reeds een opvatting van ideeën als gedachten van God toeschrijven. De Rijk wijst er echter met recht op, dat deze opvatting onjuist is, omdat bij Plato het begrip „god” nog veeluidig is (L.M. de Rijk, *Quaestio de Ideis*. Some notes on an important chapter of Platonism”, in *Kephalaion*, Feestbundel C.J. de Vogel, ed. J. Mansfeld and L.M. de Rijk. Assen 1975, 204 vv. Vgl. ook A.N.M. Rich, „The Platonic Ideas as the Thoughts of God”, *Mnemosyne* IV 7 (1954) 123–133. Duitse vertaling in *Der Mittelplatonismus* (zie noot 4) 200–211.

11. Onze term ideeënwereld is de weergave van het Griekse κόσμος νοητός. Deze uitdrukking is niet van Plato, die over die hogere werkelijkheid spreekt als over een ζῆλον (παντελής), een (volmaakt) levend wezen. (*Tim.* 31 b2). Philo wilde deze terminologie niet gebruiken, omdat hij noch deze noch gene wereld als een levend wezen zag. Cf. H.A. Wolfson, *Religious Philosophy* (New York 1965) 32.

Maar duidelijk is het niet. Wolfson neemt twee fasen in de *logos* aan, een binnen God en een buiten God.¹² Dit doet denken aan Augustinus die een ongeschapen en een geschapen Wijsheid aanneemt. Deze kwestie moet hier verder blijven rusten. Wel is belangrijk nog op te merken dat de *logos* van God door Philo ook „beeld (εἰκὼν) van God”¹³ genoemd wordt; hij is het beeld van God waarnaar de mens gemaakt is.¹⁴ Deze uitdrukking wekt minstens de suggestie dat wij met een eigen entiteit te doen hebben, een hypostase. Tot zover over Philo.

Het Nieuwe Testament

Alvorens tot de vroeg-christelijke exegese van het scheppingsverhaal over te gaan, moet ik nog bij een andere tekst stilstaan waarin van „de *logos*” sprake is. U hebt daar wellicht al aan gedacht: het begin van het Johannesevangelie: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. „In het begin was het Woord, en het Woord was bij God, en het Woord was God”. Wat de achtergronden van deze term *logos* betreft kan ik verwijzen naar het zojuist bij Philo gezegde. Alleen is volstrekt duidelijk dat hier de betekenis „Woord” domineert, de Joodse wortel dus, en ook dat wij hier met de *Logos* als een eigen entiteit te doen hebben. Het gaat hier over het Woord dat vlees geworden is in Jezus Christus.

Ook elders in het Nieuwe Testament wordt over Christus gesproken in termen die aan Philo doen denken. In de hymne op Christus in Paulus' brief aan de inwoners van Kolosse heet het: „Hij is het beeld (εἰκὼν) van de onzichtbare God, de eerstgeborene van de hele schepping. Want in Hem is alles geschapen, het zichtbare en het onzichtbare ...” (*Kol.* 1, 15–16).

Met deze Nieuw Testamentische bespiegelingen is de laatste bouwsteen aangebracht voor de uitleg van het scheppingsverhaal van de vroeg-christelijke denkers.

12. *Religious Philosophy*, 38.

13. *De opif. mundi* 25. De mens is dus εἰκὼν εἰκόνοϛ, „beeld van een beeld”. Zie hierover het artikel, geciteerd in n.6. Een zelfde gedachte vindt men ook bij Origenes, *In Joh.* I 104.

14. Ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος. Soms werden ook de drie andere bekende vertalingen, die van Aquila, Symmachus en Theodotion, in de beschouwingen betrokken. Zie bv. Gregorius van Nyssa's *Apologia* c.17 Forbes, PG 40, 80AB en Calcidius' commentaar op Plato's *Timaeus*, 278 (ed. Waszink, 282–3). Voor de heel bijzondere vertaling die Calcidius daar geeft, zie J.C.M. van Winden, „Terra autem stupida quadam erat admiratione”. Reflexions on a remarkable translation of Genesis 1:2a”, in: R. van den Broek and M.J. Vermaseren (ed.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion*. Feestbundel voor Gilles Quispel. Leiden 1981, 458–464.

„In het begin”

„In het begin schiep God hemel en aarde, de aarde was onzichtbaar en ongeordend”, zo luiden de beginwoorden van Genesis in een Nederlandse vertaling, gebaseerd op de Griekse Septuagint. Het was deze Griekse vertaling die de vroeg-christelijke auteurs gebruikten¹⁴. Hoe klonken deze woorden nu in de oren van denkers die in de Griekse wijsbegeerte gevormd waren?

Ik zei U al, dat de vraag naar de *arché* der dingen deze wijsbegeerte beheerste. Wat lezen zij nu hier? Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός ... Als wij dit vertalen met „In het begin schiep God ...”, dan is dat weliswaar juist, maar toch horen de auteurs waarover wij het hebben er ook iets anders in. Er staat namelijk geen lidwoord bij ἀρχῇ, en men kan dus vertalen: „In ’n begin schiep God ...”, of: „Er is een begin geweest waarin God ...”. Dit betekent dat ἐν ἀρχῇ niet meer een tijdsaanduiding hoeft te zijn, maar ook andere betekenissen kan hebben. De vraag wordt dus: Wat is dat „begin” waarin God hemel en aarde schiep?

Om nu even te laten zien waartoe deze wijze van lezen leiden kan, geef ik U een voorbeeld. In zijn eerste preek op het scheppingsverhaal vindt Basilius de Grote in deze term *arché* de 4 beginselen van Aristoteles: het vorm- en materiebeginsel, het bewegings- en doelbeginsel. God gaf de hemel en de aarde een begin, dwz. een eerste beweging, een doel, een beginsel van orde (een *logos* die vormend is) en een eerste fundament (waarop alles is gefundeerd). Ook al zet Basilius de aristotelische beginselen wel enigszins naar zijn hand,¹⁵ de bedoeling is duidelijk. De bijbel wordt hier als een filosofisch werk gelezen. Dit blijkt nog eens te meer, als Basilius voor die verschillende betekenissen van *arché* plaatsen elders in de bijbel gaat zoeken.

Maar wat Basilius hier zegt is niet de eerste uitleg die in de vroeg-christelijke literatuur van *arché* in Genesis 1,1 gegeven wordt. Het „begin”, waarin God hemel en aarde schiep, is bij Origenes, de grote systematische denker uit Alexandrië (185–255), „onze Heer en Redder van allen Christus Jezus, „eerstgeborene van heel de schepping” (*Kol* 1, 15). In dit begin dus, dat is Zijn Woord heeft God de hemel en de aarde geschapen, zoals ook de evangelist Johannes aan het begin van zijn evangelie zegt: „In het begin was het Woord ...”. Het is dus niet zo dat Mozes hier een of ander begin in de tijd aangeeft, maar hij zegt dat in het begin, d.i. in de Redder,

15. Zie J.C.M. van Winden, „In the Beginning. Some observations on the Patristic Interpretations of Genesis 1:1”, *Vigiliae Christianae* 17 (1963) 105–121; alsook de in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* te verschijnen bijdrage „Frühchristliche Bibelexegese: Der Anfang”, waarvan de drukproeven reeds 10 jaar oud zijn!

de hemel en de aarde ... gemaakt zijn.” Aldus een fragment van zijn Commentaar op het boek Genesis.¹⁶

Na wat ik in het voorafgaande gezegd heb kan deze uitleg nauwelijks meer verbazing wekken. Deze uitleg ligt namelijk in het verlengde van die van Philo's *logos*. Maar de band met de Griekse filosofie is niet zo duidelijk. Waar zijn de ideeën? Om een antwoord op deze vraag te krijgen, moet men zijn commentaar op het Johannesevangelie ter hand nemen, met name zijn uitleg van het woord *arché*. Na vastgesteld te hebben dat, evenals in de Griekse wijsbegeerte, dit woord in de bijbel vele betekenissen hebben kan, gaat hij de verschillende mogelijkheden van interpretatie na. Eén daarvan is dat ἀρχή hier de Wijsheid van God is, en in die Wijsheid zijn de modellen der dingen, de ideeën.¹⁷ Want, zo zegt Origenes, zoals een huis of een schip gebouwd wordt volgens de ideeën in de geest van de bouwheer, zo moet ook al wat geschapen is volgens de patronen, die door God in zijn Wijsheid zijn gevormd, tot stand gebracht zijn.¹⁸

Het is duidelijk dat wij hier de ideeën van Plato zien voortleven, en wel als gedachten van God. Origenes' woorden roepen, vooral door de toelichting (de vergelijking met de architect), een duidelijke herinnering op aan Philo. Eigen aan Origenes is dat hij de ideeën in verband brengt met de Wijsheid van God. Hij citeert daarbij het Psalmwoord „Alles hebt Gij *in wijsheid* geschapen” (103, 24), dwz. God heeft in zijn Wijsheid, d.i. in zijn Logos, alles geschapen, waarna Hij alles naar het voorbeeld dat in de Logos was gemaakt heeft. En die Logos is de Zoon van God.

Bij deze beschouwingen van Origenes blijft de lezer nog wel met de vraag zitten, welke status die ideeën hebben; of zij ongeschapen dan wel geschapen zijn. Maar dat mag geen verwondering wekken, aangezien ook ten aanzien van de status van de Logos, God's Zoon, nog vele vragen on-

16. Migne, P.G. 12, 145 C (Latijnse vertaling van Rufinus): „*In principio creavit deus caelum et terram*”. *Quid* (Migne: *Quod*) *est omnium principium nisi dominus noster et salvator omnium Christus Jesus, „primogenitus omnis creaturae”* (Kol. 1, 15)? *In hoc ergo principio, hoc est in verbo suo, deus caelum et terram fecit, sicut et evangelista Joannes in initio evangelii sui ait dicens: „In principio erat verbum et verbum erat apud deum et deus erat verbum ...”* (Joh. 1, 1–3). *Non ergo hic temporale aliquod principium dicit; sed in principio id est in Salvatore factum esse dicit caelum et terram et omnia quae facta sunt.*

17. Dit is de verkorte weergave van de omschrijving die Origenes in *In Joh.* I 113 geeft. Hij zegt daar dat de woorden ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος verstaan kunnen worden als ἐν σοφίᾳ ἦν ὁ λόγος, hetgeen dan weer gelijk te stellen is met „de logos is wijsheid”. En deze wijsheid wordt dan omschreven als τοῦς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων (de modellen die zijn in het samenstel van de in Hem aanwezige gedachten (= ideeën). Een vergelijkbare formule biedt *In Joh.* I 111.

Dat men in plaats van ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ook lezen kan ἀρχὴ ἦν ὁ λόγος, wordt uitdrukkelijk betoogd door Acacius van Caesarea (†366), in een fragment dat te vinden is bij R. Devreese, *Les anciens commentateurs Grecs de L'octateuque et des Rois*, Roma 1959, 106.

18. *In Joh.* I 114.

beantwoord waren. Hier zou de strijd tegen het Arianisme eerst helderheid brengen.

Een uitgekristalliseerde leer vindt men twee eeuwen later in de werken van Augustinus. In zijn *Belijdenissen* zegt hij: „Gij, Heer ... Gij hebt *in het begin* (beginsel) dat uit U voortkomt, dit is in Uw Wijsheid die uit Uw wezen geboren is, iets gemaakt en wel uit niets” (XII 7). De formulering „die geboren is uit Uw wezen” is die welke ook geldt voor de Zoon: „geboren, niet gemaakt”. (Wij zullen zien dat Augustinus daarnaast ook een geschapen wijsheid aanneemt). Even verderop in hetzelfde werk geeft hij vier verschillende uitleggingen van Genesis 1:1, die hierin overeenkomen dat *In Principio* wordt verklaard met *in verbo suo sibi coaeterno*; wat boven „Wijsheid” werd genoemd heet hier „het Woord van God dat eeuwig als God is”. Augustinus wijdt nagenoeg het hele 11e boek van zijn *Belijdenissen* aan dit *In principio*. En in een speciale bespreking van de ideeën zegt hij dat deze zijn: „eeuwige, onveranderlijke modellen in Gods geest” (*in mente divina*).¹⁹ Het is duidelijk dat de ideeën van Plato hier een strict goddelijke werkelijkheid geworden zijn. Zij vallen samen met de van eeuwigheid in God geboren wijsheid, met het eeuwig Woord.

„De aarde”

Ik kom nu aan de interpretatie van „hemel en aarde”. De voor de hand liggende uitleg van deze woorden, dat ze namelijk de totaliteit van de zichtbare wereld aanduiden, vindt men vanzelfsprekend ook bij de vroeg-christelijke schrijvers. Maar evenals boven, gaan hier de bespiegelingen verder. Dit geldt vooreerst de term „aarde”. Daarvan wordt in het 2e vers gezegd: „de aarde was onzichtbaar en ongeordend”. Bij deze woorden kwam in de door een Griekse wijsbegeerte gevormde geest bijna vanzelf een associatie tot stand met wat Aristoteles over het stoffelijk beginsel, de ὕλη (materie) zegt: deze is ἄμορφος, ἀνείδεος, „zonder vorm, zonder gestalte”.

Aristoteles was zeer geboeid door de vraag naar de beginselen van de stoffelijke realiteit. Hij kwam op grond van een analyse van de verandering – die karaktertrek-bij-uitstek van de stoffelijke werkelijkheid – tot de bevinding dat men altijd kan zeggen dat er „iets” is dat van niet-a in a verandert. Dat „iets” is als zodanig noch het een noch het ander: water wordt van niet-warm warm. Dit is een zeer oppervlakkige vorm van verandering. Er zijn ook fundamentele. Maar steeds kan men dezelfde structuur vaststellen. Tenslotte komt men bij „iets” dat zelf geen enkele vorm meer heeft; men heeft daaraan de naam πρώτη ὕλη, *materia prima*,

19. Voor een vertaling met toelichting, zie de Appendix, p. 24.

gegeven.²⁰ Naast het begrippenpaar materie-vorm, hanteert Aristoteles ook dat van akt en potentie, werkelijkheid en mogelijkheid. Wat zojuist „eerste materie” heette, heet hier dan „lautere mogelijkheid”.

Het is verschrikkelijk moeilijk over deze „materie” juist te spreken. Het gevaar bestaat altijd dat men deze beginselen gaat verzelfstandigen; dat zo bv. die eerste materie iets wordt als „van dat hele fijne goedje waar je alles van kunt maken”. Dit is natuurlijk onjuist. Maar hoe wel spreken over „iets”, waarvan je niets kunt uitzeggen, niet dat het is, en niet dat het niet is? „Materie-vorm” kan men zien als een denkschema om de realiteit te vatten, maar men kan de elementen van dit schema nergens concreet aanwijzen.

Deze materie, die men alleen maar door ontkenningen kan benaderen, vindt de eerste christelijke auteur die een uitleg van Genesis geeft, Theophilus van Antiochië (± 180), in Genesis 1,2a: „de aarde was onzichtbaar en ongeordend”. Hij schrijft: „Dit is het wat de Schrift ons allereerst wil leren: dat er een geworden materie is, door God geschapen, waaruit Hij de wereld gemaakt en gevormd heeft”²¹. (Dit „waaruit” schijnt al in de richting te gaan van een opvatting van de materie als een fijne stof).

U hoorde in dit citaat ongetwijfeld al met hoeveel nadruk het geschapen-zijn van deze materie wordt aangegeven: „een geworden materie, door God geschapen”. Dit was niet zonder reden, omdat de woorden van Genesis hier gemakkelijk aldus gelezen konden worden: „God schiep hemel en aarde; deze aarde was (voordat God haar vormde) onzichtbaar en ongeordend”, m.a.w. die aarde was er al voordat God er iets mee deed. Deze interpretatie hield in dat de materie een onafhankelijk beginsel was, een beginsel naast God dus. Tegen deze visie is aan het einde van de 2e eeuw massaal verzet gerezen. Tot aan die tijd echter had men in de gedachte van een materie die God aanwendde om de wereld te maken niets kwaads gezien. Men sprak ook toen wel van een „schepping uit het niets”, maar dat betekende nog niet dat men een ongeschapen materie uitsloot. Schepping uit het niets betekende alleen dat de wereld er tevoren niet was.²²

Maar toen eenmaal het probleem van een materie naast God gesteld was, dus de vraag of er een tweede eeuwig beginsel naast God kon bestaan,

20. Bij Aristoteles is dit nog niet een technische term. De eerste $\delta\lambda\eta$ of $\tau\acute{o}$ $\pi\rho\acute{o}\tau\omega\nu$ $\delta\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ kan bij hem de eerste materie zijn die men bij de analyse van de verandering aantreft, bv. het water dat van warm koud wordt.

21. *Ad Autolyicum* II 10 einde.

22. Zie G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*. Berlin–New York 1978. In een recent artikel in *J.J.S.* 35 (1984) 127–135, getiteld „The origins of the Doctrine of Creatio Ex Nihilo”, verdedigt J.A. Goldstern de thesis dat de *creatio ex nihilo* een polemische doctrine is om het geloof in de lichamelijke verrijzenis te verdedigen. Het komt mij voor dat de auteur er niet in slaagt dit verband aan te tonen.

toen werd deze opvatting een voorwerp van heftige strijd. Men leze hierover Tertullianus' *Adversus Hermogenem*²³ en Ambrosius' *Exameron*²⁴.

Maar men hoefde natuurlijk dat tweede vers „de aarde was ...” niet zo te lezen dat het om een toestand vóór de schepping ging. Men kon het ook zo verstaan, dat de aarde, die God geschapen had, „onzichtbaar en ongeordend was”. En als men deze aarde als de materie opvatte, had God dus die materie ook geschapen.

Er waren echter kennelijk auteurs die zonder meer in het aannemen van een materie een gevaar van dualisme zagen. Zij beweerden, dat de stoffelijke werkelijkheid niets anders was dan een samenstel van hoedanigheden. Immers, zo zeiden zij, als men hardheid en zachtheid, koude en warmte, vochtigheid en droogheid, etc. van iets wegneemt blijft er niets over. In hun strijd tegen hen die een ongeworden materie aannamen redeneerden zij nu aldus: wij zijn het er allemaal over eens dat de hoedanigheden (de vormen) door God geschapen zijn. Als nu de hoedanigheden tesa-men de hele stoffelijke realiteit vormen, is alle grond voor het aannemen van een materie, en dus van een ongeworden materie, verdwenen. Deze opvatting is, voorzover bekend, het eerst verwoord door Origenes, in zijn grote werk over „*De Beginselen*”.²⁵ Men treft haar ook aan bij Basilius²⁶ en Gregorius van Nyssa.²⁷ De laatste poneert deze theorie in samenhang met de vraag, hoe het mogelijk is dat een onstoffelijke (ἄυλος) God de oorzaak van een stoffelijke realiteit is. Door nu te stellen dat de stoffelijke realiteit een συνδρομή τῶν ποιότητων, een „samenstel van hoedanigheden”, is, en hoedanigheden als zodanig niet stoffelijk zijn, maar objecten van denken (ἔννοιαι ψιλαι καὶ νοήματα) zijn, is de tegenstelling tussen God en materie opgeheven.

Verscheidende moderne auteurs hebben op deze merkwaardige theorie de aandacht gevestigd, het meest volledig Mme Alexandre.²⁸ Zij spreekt

23. Zie vertaling en commentaar van J.H. Waszink, *Tertullian, The Treatise against Hermogenes*. Ancient Christian Writers, 24. Westminster (Maryland)-London 1956.

24. Zie J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*. P. U. F. Paris 1964.

25. *De principiis* IV 4, 7 (34), waaraan de hier gegeven beschrijving ontleend is. De tekst luidt in Rufinus' vertaling aldus: *Quidam ergo altius de his volentes inquirere ausi sunt dicere nihil aliud esse naturam corpoream quam qualitates. Si enim duritia et mollities, calidum et frigidum, humidum et aridum qualitas est, his autem vel ceteris huius modi amputatis nihil aliud intellegitur subiacere, videbuntur qualitates esse omnia. Unde et hi, qui haec adserunt, adseverare conati sunt, ut quoniam omnes, qui materiam infectam dicunt, qualitates a deo factas esse confitentur, inveniatur per hoc etiam secundum ipsos nec materia esse infecta, si quidem qualitates sint omnia, quae utique sine contradictione ab omnibus a deo facta esse pronuntiantur.*

26. In *Hexameron* I 8

27. *Apologia in Hexameron*, PG 44, 69 A-C (ed. Forbes 1855, c.7, einde); *De hom. opif.* 24, PG 44, 212D-213B, *De anima et resurrectione*, PG 46, 124 C-D.

28. M. Alexandre, „L'exégèse de Gen. 1, 1-2a dans l'*In Hexameron* de Grégoire de Nysse: deux approches du problème de la matière”, in *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, herausg. von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm. Leiden, 1976, 168.

van een „thèse philosophique extrême” waarvan deze auteurs gebruik zouden maken, maar geeft niet aan, waar deze dan gesitueerd zou moeten worden.

Misschien ligt een oplossing van dit probleem in het volgende. Zoals gezegd, zoekt Aristoteles de verklaring voor de stoffelijkheid in de materie. Maar wij hebben vastgesteld dat deze materie bij nader toezien bijna in het niets verdwijnt. Zo zal Augustinus erover spreken als *prope nihil*.²⁹ Porphyrius zegt zelfs dat de materie is „waarlijk niet-zijnde” en „gemis van alle zijn”.³⁰ Welnu naarmate men de materie meer het niet-zijn laat naderen, wordt zij als verklaring van de stoffelijke werkelijkheid minder aanvaardbaar. Het ligt nu voor de hand te veronderstellen, dat bepaalde auteurs een eigenstandige materie hebben laten vallen als verklaring van de stoffelijkheid, maar deze in de vorm zijn gaan zoeken; waarbij zij dan als volgt redeneerden: de vormen van de stoffelijke realiteit zijn weliswaar immateriële werkelijkheden, maar zij zijn niet zo zuiver als de ideeën, waarvan zij immers de verzwakte afbeeldingen zijn. Zou nu juist dit element van „verzwakking” niet de verklaring van de stoffelijke realiteit kunnen bieden? Men neemt dan geen materie meer aan maar een lege ruimte waarin die verzwakte vormen (= hoedanigheden) gestalte krijgen en zo het aanzijn geven aan een stoffelijke werkelijkheid. Men kan hier een vergelijking maken met de leer van Plato in de *Timaeus* waar hij wiskundige figuren, geplaatst in de lege ruimte, de verklaring laat vormen van de zintuiglijke werkelijkheid.³¹ Welnu deze wiskundige figuren zijn zelf niet stof-

29. *Conf.* XII 7 (einde); XII 8 (midden). Zie ook XII 6 (einde): „*si dici potest 'nihil aliquid' et 'est non est'*”.

30. ἀληθινὸν μὴ ὂν ἐν ἑλλείψει παντὸς τοῦ ὄντος in 'Αφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, 22; cf. J.H. Waszink, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Londinii-Leidae, 1062, p.CIII

31. De hier gegeven verklaring voor het uitschakelen van de materie werd mij gesuggereerd door collega de Rijk; waarvoor ik hem hier dank. Wel moet gezegd worden, dat in de betreffende teksten de μέθεξις, die een verzwakking ten opzichte van de ideeën betekent, niet vermeld wordt.

Deze opvatting waarbij een stoffelijk beginsel als ontvanger of drager van de eigenschappen ontbreekt vertoont een zekere overeenkomst met de opvatting die G. Prauss, *Platon und der logische Eleatismus* (Berlin 1966) aan Plato in de vroege tijd van de Ideeënleer toeschrijft. Plato zou in die periode niet vanuit een onderscheid substantie-attribuuft denken; het zou dus niet zo zijn dat men bij een zintuiglijk waarneembaar object te doen heeft met „iets” dat bepaalde hoedanigheden, bepaalde eigenschappen heeft. Prauss verrijkt deze laatste termen en spreekt van „*Dynameis*”. De stoffelijke dingen nu zijn een samenstel of mengsel van *dynameis*. Hij zegt: „Solange er (Plato) ... die Dinge als Aggregate oder Mischungen stofflicher Dynameis denkt, besteht für ihn gar kein Grund zur Erklärung der Dinge ein allgemeines Stoffprinzip anzunehmen”. Deze interpretatie van de dingen als „Aggregate” van *dynameis* vertoont inderdaad overeenkomst met het bij Gregorius gesignaleerde „samenstel van hoedanigheden”. Maar er lijkt een wezenlijk verschil in zoverre door Prauss van de *dynameis* gezegd wordt dat zij *stoffelijk* zouden zijn, terwijl de hoedanigheden dit bij genoemde christelijke auteurs juist niet waren. Maar misschien drukt Prauss zich wat slordig uit en bedoelt hij de *in de stof* aanwezige (imma-

felijk, maar toch moeten zij de verklaring vormen van de stoffelijke realiteit.

„De hemel”

Tot zover over de term „aarde”. Maar hoe interpreteerde men dat andere woord „hemel”? Wij zullen zien dat de interpretatie een ontwikkeling heeft doorgemaakt die er uiteindelijk bij Augustinus toe geleid heeft dat „hemel” de geschapen geestelijke realiteit aanduidde, waarin ook een ongevormde en een gevormde fase werd onderscheiden.

In de eerste eeuwen echter werden hemel en aarde veelal opgevat als aanduiding van het totaal van de zintuiglijke waarneembare realiteit. En als dan van de aard gezegd werd dat zij ongevormd was, dan vatte men dit op als slaande op deze hele stoffelijke werkelijkheid, inclusief de (zichtbare) hemel.

Zo was Basilius van mening dat „hemel en aarde” onze wereld in haar totaliteit aanduidde. (Hij was geneigd om de woorden van de bijbel letterlijk op te vatten. Van een materie wilde hij, zoals bleek,³² niet weten). Maar hij merkte wel het volgende op: men moet niet denken dat de woorden „In het begin schiep God hemel en aarde” betekenen dat deze „hemel en aarde” ook het allereerste geweest zijn dat God gemaakt heeft. Nee, daar is al een andere schepping aan voorafgegaan, een boventijdelijke, die alleen met het denken te vatten is en die door Mozes onvermeld gelaten werd, omdat zijn toehoorders het niet zouden kunnen begrijpen. Deze wereld bevat volgens Basilius (1) „een geestelijk licht, dat past bij de gelukzaligheid van hen die de Heer liefhebben”, (2) „de verstandelijke, onzichtbare wezens en heel de geestelijke schepping”.³³ Basilius neemt dus een

nente) *dynameis* (die staan tegenover de transcendente). Dan is de overeenkomst met de hier besproken opvatting veel groter. De these van Prauss is nader uitgewerkt, ook t.a.v. Platos latere ontwikkeling, door L.M. de Rijk, in zijn *Plato's Sophist. A philosophical Commentary* (Verhand. Kon. Ned. Akad. v. Wet. Afd. Lett. Nieuwe Reeks deel 133, Amsterdam/Oxford/New York 1986).

32. Zie n. 24.

33. *In Hex.* 1 5 Δημιουργήματα δὲ ἐν αὐτῇ ὁ τῶν ὄλων κτίσις καὶ δημιουργὸς ἀπετέλεσε, φῶς νοητὸν πρέπον τῇ μακαριότητι τῶν φιλοῦντων τὸν κύριον, τὰς λογικὰς καὶ ἀοράτους φύσεις καὶ πᾶσαν τὴν τῶν νοητῶν διακόσμησιν ... Dezelfde gedachte vindt men ook reeds in Philo, *De op. mundi* 143, waar deze zegt dat het heelaar „reeds vóór de mens burgers gehad heeft, die men burgers van de Grote Wereldstad zou kunnen noemen (μεγαλοπολίται tegenover de mens die κοσμοπολίτης heet); zij hebben als woonplaats de uiterste ring gekregen en zijn ingeschreven in de grootste en meest volmaakte staat. Wie zouden dat anders kunnen zijn dan rationale, goddelijke wezens, deels onstoffelijk en noëtisch, deels niet zonder lichaam zoals bij de sterren het geval is? (ταύτης τῆς πόλεως καὶ πολιτείας ἔδει τινὰς εἶναι πρὸ ἀνθρώπου πολίτας, οἱ λέγονται ἂν ἐνδίκως μεγαλοπολίται, τὸν μέγιστον περίβολον οἰκεῖν λαχόντες, καὶ τῷ μεγίστῳ καὶ τελειοτάτῳ πολιτεύματι ἐγγραφέντες, οὗτοι δὲ τίνες ἂν εἴεν ὅτι μὴ λογικαὶ καὶ θεῖαι φύσεις, αἱ μὲν ἀσώματοι καὶ νοηταί, αἱ δὲ οὐκ ἄνευ σωματίων, ὁποίους συμβέβηκεν εἶναι τοὺς ἀστέραις; Hier wordt bovendien verband gelegd tussen die „goddelijke wezens”

noëtische d.i. geestelijke werkelijkheid aan, die duidelijk verhevener is dan die waarin de mens leeft. Het is een geschapen realiteit, en zij wordt noëtisch genoemd, hetgeen de eigenschap is van de Platoonse ideeën. Maar, zoals gezegd, hij vindt deze werkelijkheid niet in Genesis 1:1 vermeld.

Gregorius van Nyssa geeft een andere zeer boeiende uitleg van „hemel en aarde”. Ook volgens hem duidt Mozes met deze woorden de totaliteit van de stoffelijke wereld aan, maar slechts in kiem. „Hemel en aarde” zijn de kiemkrachten die God in het begin in de schepping gelegd heeft.³⁴ Het verhaal van de schepping in Genesis laat zien hoe die door God in de schepping gelegde krachten tot ontplooiing komen. Gods scheppend woord in Genesis duidt dan aan: het tot ontplooiing komen van die kiemen van wijsheid die in het begin door God in de schepping gelegd zijn. Het is boeiend te zien hoe Gregorius deze „evolutie” in de Genesisstekst weet te lezen. Hij vat het beginhoofdstuk van Genesis op als een „physica-traktaat in verhaalvorm”, zoals hij het zelf uitdrukt.³⁵ Hij wil zo aantonen dat er volstrekt harmonische opeenvolging in het scheppingsverhaal te vinden is.³⁶

en de sterren. Men bedenke dat Plato, *Epinomis* 984D, sprak over de hemellichamen als „de zichtbare goden”, en Aristoteles de hemelsferen zag als bestaande uit de *quinta essentia*, a quo essent astra mentesque (volgens Cicero *Acad.* I 7, 26). Zie L. Alfonsi, „Traces du jeune Aristote dans la „Cohortatio ad Gentiles” faussement attribuée à Justin”, *Vig. Chr.* 2 (1948) 65–88, speciaal 82 vv. Philo ziet de sterren als levende geestelijke wezens die volkomen deugdzzaam zijn, tegenover de mens bij wie deugd steeds vermengd is met ondeugd; iedere ster is een *nous*. (*De op. mundi*, 73; τὰ δ' αὖ μόνης κεκοινώνηκεν ἀρετῆς ἀμέτοχα πάσης ὄντα κακίας, ὥσπερ οἱ ἀστέρες· οὗτοι γὰρ ζῆα τε εἶναι λέγονται καὶ ζῆα νοερά, μᾶλλον δὲ νοῦς ἕκαστος, ὅλος δ' ὅλων σπουδαῖος καὶ παντὸς ἀνεπίδεκτος κακοῦ. τὰ δὲ τῆς μικτῆς ἐστὶ φύσεως, ὥσπερ ἄνθρωπος ...). Origenes zal over de sterren spreken als levende, rationele wezens. (*De princ.* I 7, 3: *Quodsi animantes sunt stellae et rationabiles animantes ...*). De grondgedachte achter deze teksten is de Platoonse idee, dat het ondenkbaar is dat de lagere, aardse sfeer wél levende wezens zou bevatten en de hogere niet.

34. Gregorius gebruikt in zijn *Apologia in Hexaemeron* de termen ἀφορμαί, αἰτιαί, δυνάμεις (PG 72B; Forbes c.9); en ook σπερματική τις δύναμις (PG 77D; Forbes c. 16).

35. *Apol.* c. 9 Forbes, PG 72C: ἐν διηγήσεως εἶδει περι τῶν φυσικῶν δογμάτων φιλοσοφίας.

36. Gregorius reageerde hiermee op de kritiek die de letterlijke uitleg van zijn broer, Basilius, veroorzaakt had. Men stelde bv. de vraag hoe het mogelijk was dat er van dag en nacht sprake kon zijn voordat zon en maan geschapen waren, hetgeen pas op de 4e dag geschiedt.

Hoe Gregorius' verklaring eruit ziet moge hier kort worden aangeduid door aan te geven hoe zijn antwoord is op de juist gemaakte objectie. God schiep hemel en aarde betekent: God schiep het al, maar in dat al waren de dingen nog maar in kiem aanwezig. Gregorius ziet dat al als een mengeling van elementen die zich in het midden van de ruimte bevindt als een grote bal. Een chaos-idee dus.

Wanneer er nu staat: „God sprak: er worde licht, en het licht werd”, dan is dit de aanduiding voor een proces dat zich in dat al gaat voltrekken. Het licht springt uit die kluwen van elementen omhoog – dat is zijn natuur – en doorklieft de ruimte, totdat het komt aan de grens van de stoffelijke wereld (daaraan voorbij bevindt zich de noëtische); dan kan het niet anders of het licht gaat een cirkelbeweging maken langs de rand van

Maar ook bij Gregorius is deze stoffelijke werkelijkheid niet de enige. Aan gene zijde van de grens van deze stoffelijke realiteit bevindt zich een geestelijke wereld, een νοητὴ κτίσις,³⁷ die volgens hem in het Genesisverhaal wordt aangeduid door „de wateren boven de hemel”. Gregorius besteedt ongeveer de helft van zijn verhandeling eraan, om aan te tonen dat met die term niet water in de gewone betekenis bedoeld kan zijn.

Evenals bij Basilius hebben wij hier te doen met een werkelijkheid die een noëtisch karakter heeft, zoals de ideeën, maar die buiten datgene valt wat met „hemel en aarde” wordt aangeduid.

Bij Augustinus verandert dit. Hij vat „hemel en aarde” op als de totaliteit van alles wat geschapen is, het geestelijke zowel als het stoffelijke, waarbij „hemel” de geestelijke, „aarde” de stoffelijke werkelijkheid weergeeft. Bovendien neemt Augustinus in beide het onderscheid tussen ongevormd (materie) en gevormd aan. Wat het ongevormde in de stoffelijke werkelijkheid is, bleek voldoende in hetgeen boven gezegd is. Wat hij met geestelijke materie bedoelt zegt hij duidelijk in het laatste commentaar dat hij aan het scheppingsverhaal wijdde, *De Genesi ad litteram*. Het ongevormde geestelijke is „het geestelijk leven, zoals het in zichzelf zijn kan, niet gekeerd naar de Schepper; door het zich keren naar de Schepper wordt dit leven gevormd en voltooid; maar als het zich niet naar Hem keert blijft het vormloos”.³⁸

de stoffelijke wereld. (Hij ziet het licht kennelijk als één groot complex, dat zich in de ronde beweegt). Door deze rondgang van het licht ontstaat op de kluwen van de overige elementen, die in het midden achtergebleven is, beurtelings licht en duister (zoals dat nu op de aarde gebeurt), dus reeds vóór het ontstaan van zon en maan.

Maar wat heeft dan de schepping van zon en maan op de 4e dag te betekenen? Het antwoord van Gregorius luidt aldus: dat licht, waarover op de eerste dag sprake was, had niet over de hele linie dezelfde natuur. Er waren verschillende soorten licht: zonlicht, licht van de verschillende soorten sterren. Welnu, in die dagen vóór de 4e dag vond in het element licht een schifting plaats waarbij de delen van de verschillende soorten licht zich samenvoegden. Met de schepping van de zon etc. op de 4e dag wordt de voltooiing van dit proces aangegeven.

37. *Apol.* c. 14 Forbes; PG 76D; in c. 19 Forbes, PG 81 C, spreekt hij van τὸ τῶν νοητῶν δυνάμεων πλήρωμα.

38. *De gen. ad lit.* I 2, 2: *spiritualis scilicet vita, sicuti esse potest in se, non conversa ad Creatorem, tali enim conversione formatur atque perficitur; si autem non convertatur informis est; cf. I 3, 7; I 4, 9.* In I 5, 10 wordt het geschapen geestelijke wezen tegenover het ongeschapen Woord van God gesteld. Het Woord van God, de Zoon, kent geen vormloosheid, omdat „zijn”, „leven” en „wijs leven” in Hem identiek zijn. Maar het geestelijke schepsel, dat het Woord van God meer nabij schijnt te zijn, kan een vormloos leven hebben, omdat „zijn” en „leven” bij hem wel identiek zijn, maar „leven” en „wijs leven” niet. Want afgekeerd van de onveranderlijke Wijsheid, leeft het dwaas en ongelukkig, en dit maakt zijn vormloosheid uit (*Non enim habet informem vitam Verbum Filius, cui non solum hoc est esse quod vivere, sed etiam hoc est vivere quod est sapienter ac beate vivere. Creatura vero, quamquam spiritualis et intellectualis vel rationalis, quae videtur esse illo Verbo propinquior, potest habere informem vitam; quia non sicut hoc est ei esse quod vivere, ita hoc vivere quod sapienter ac beate vivere. Aversa enim a sapientia incommutabili, stulte ac misere vivit, quae informitas eius est.*)

Men kan nu de woorden van Genesis 1,1 zo verstaan dat God in het begin (dit is voor Augustinus, in Zijn eeuwige Woord) de ongevormde geestelijke realiteit (=hemel) en de ongevormde stoffelijke realiteit (=aarde) schiep. Dit ongevormde zou dan voor wat betreft de „aarde” gevonden worden in de woorden „de aarde was onzichtbaar en ongeordend”, en voor wat betreft de „hemel” in de daaropvolgende Genesisstekst „duisternis was boven de afgrond”.³⁹

Maar, zegt Augustinus, het is ook mogelijk dat „hemel” de gevormde geestelijke werkelijkheid aanduidt, die vanaf het begin volmaakt en gelukkig was (dwz. die feitelijk nooit een toestand van ongeordend zijn gekend heeft), en „aarde” de ongeordende stoffelijke realiteit.⁴⁰ Augustinus laat in dit werk niet uitkomen welke uitleg zijn voorkeur heeft. Hij acht ook nog andere exegeses van die beginwoorden van Genesis mogelijk.⁴¹ Er zou ook alleen van de stoffelijke realiteit sprake kunnen zijn, waarbij dan weer de mogelijkheid bestaat dat „hemel en aarde” het totaal van die stoffelijke werkelijkheid in gevormde of in ongevormde staat aanduidt.⁴² De geestelijke realiteit zou dan hier buiten beschouwing blijven, zoals dit ook boven bij Basilius en Gregorius het geval was.

In zijn eerder geschreven *Belijdenissen*, ligt dat anders. Hij besteedt daar een heel boek, het twaalfde, aan de uitleg van „hemel en aarde”. Bij die uitleg spreekt hij duidelijk zijn voorkeur uit voor de opvatting dat met „hemel” de gevormde geestelijke, met „aarde” de ongevormde stoffelijke werkelijkheid wordt aangegeven.

In de eerste zestien hoofdstukken van dat twaalfde boek werkt hij deze interpretatie in telkens andere bewoordingen uit. De „hemel” van Genesis 1,1 is wat Psalm 113,16 *caelum caeli*, „hemel van de hemel”, d.i. hemel bij uitstek of hoogste hemel noemt;⁴³ hij is „de geschapen wijsheid”⁴⁴, het „huis van God” („huis” hier te verstaan als huisgezin, familie, die geheel gericht is op de Pater familias, God). De „hemel” wordt als het primair gevormde (*primitus formatum*) gesteld tegenover het volkomen ongevormde (*penitus informe*).⁴⁵ In *Conf. XII 7* zegt Augustinus het misschien nog het duidelijkst: de „hemel” is „vlak bij God” (*prope te*), de „aarde” „vlak bij

39. *De Gen. ad lit.* I 1, 3

40. *Ibid.*

41. *De Gen. ad lit.* I 1, 2

42. Zie J. Pépin, „Recherches sur le sens et les origines de l'expression *caelum caeli* dans le livre XII des *Confessions* de S. Augustin”, *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 23 (1953) 185–274. Dit artikel werd herdrukt in de bundel „*Ex Platoniorum persona*”. *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam 1977. De auteur gaat in de inleiding op deze bundel in op kritiek die zijn baanbrekend artikel had opgeroepen (zie p. XVII–XXVIII).

43. Vgl. voor dergelijke hebraïsmen: *Canticum canticorum*; *Sancta sanctorum*.

44. *Conf. XII 15*.

45. *Conf. XII 14*.

het niets” (*prope nihil*). Uit al deze uitspraken is duidelijk dat hij met hemel en aarde de twee uitersten van de schepping aangeduid wil zien, het hoogste (dus gevormde) geestelijke en het laagste (dus ongevormde) stoffelijke.

In *Conf. XII 17* laat Augustinus dan zijn opponenten zeggen dat volgens hen Mozes niet die twee bedoelde (*non ea tamen duo Moyses intuebatur*), en geeft dan een viertal andere opvattingen weer: „hemel en aarde” zou ofwel alleen de stoffelijke werkelijkheid aanduiden, hetzij in gevormde hetzij in ongevormde staat; ofwel „hemel” zou de geestelijke, „aarde” de stoffelijke werkelijkheid aangeven, en ook hier zou dan weer ofwel van een gevormde ofwel van een ongevormde staat sprake kunnen zijn. Zoals gezegd stelt Augustinus deze vier opvattingen tegenover de zijne. Ik zeg dit met nadruk omdat Pépin in zijn artikel uit 1953 met veel klem verdedigd heeft dat Augustinus ook in dit twaalfde boek van de *Confessiones* de mening zou voorstaan dat hemel de ongevormde stoffelijke werkelijkheid aanduidt. Maar dit zou betekenen dat hij in *Conf. XII 17* onder de opvattingen die hij aan zijn opponenten toeschrijft en die hij tegenover de zijne plaatst, ook de zijne zou weergeven. Deze implicatie is Pépin niet ontgaan,⁴⁶ maar hij zag er kennelijk geen onoverkomelijk bezwaar voor zijn interpretatie in; dit is het o.i. wel.

Er is bovendien nog een andere overweging die deze interpretatie in de weg staat. Deze ligt in de uitdrukking *caelum caeli* zelf. Pépin schijnt als vanzelfsprekend aan te nemen dat, gezien het feit dat Augustinus in de geestelijke werkelijkheid een onderscheid tussen gevormd en ongevormd aanneemt, de uitdrukking *caelum caeli*, die de geestelijke werkelijkheid aanduidt, zowel de gevormde als de ongevormde toestand ervan zou kunnen weergeven. Dit lijkt mij echter onmogelijk, omdat *caelum caeli*, juist als bv. *sancta sanctorum*, het allerhoogste aanduidt. Welnu dat geldt alleen van de geestelijke werkelijkheid in gevormde staat. Alleen deze is, zoals Augustinus het in *Conf. XII 7* uitdrukte: „vlak bij God”. Dat *caelum caeli* alleen de gevormde geestelijke realiteit uitdrukt blijkt nog ten overvloede uit de manier waarop Augustinus in de volgende teksten erover spreekt: „... *hoc totum, quod caelum et terra appellatum est, adhuc informis et tenebrosa materies erat, unde² fieret caelum intellegibile, quod alibi dicitur caelum caeli* ... Dit betekent dat *caelum caeli* datgene is wat *ontstaat uit* de ongevormde geestelijke realiteit. In ongevormde toestand is er dus nog niet van *caelum caeli* sprake.

46. Zoals blijkt uit hetgeen hij zegt op p. 202 (midden) en p. 203 n. 4 (einde) van zijn artikel uit 1953. Op p. 199 (einde) merkt hij op, dat er in de houding van Augustinus een „gau-chissement” te constateren valt, wanneer deze zegt, dat *het mogelijk is dat Mozes met „hemel” niet de gevormde geestelijke schepping aanduidde* maar de ongevormde. Deze uitspraak kan namelijk maar één ding betekenen, nl. dat de opvatting dat hemel de gevormde geestelijke realiteit betekent voor Augustinus vooropstaat; de andere opvatting wordt als een andere mogelijkheid daartegenover geplaatst. Pépin moet hier opnieuw een ernstige inconsistentie aannemen in Augustinus betoog.

En in *Conf.* XIII 5 spreekt hij over de ongevormde geestelijke werkelijkheid die zwerfend blijft, tenzij zij zich keert tot God en *caelum caeli* wordt. Tenslotte, in *Conf.* XII is dit *caelum caeli* ook *sapientia* (wijsheid) genoemd. Welnu, „wijsheid” kan toch alleen maar gezegd worden van de geestelijke realiteit in gevormde toestand. Want de ongevormde toestand, d.i. de toestand van afgekeerd staan van God, is juist geen wijsheid. Zo kan ook *caelum caeli* alleen de gevormde geestelijke realiteit aanduiden. Het moge hieruit duidelijk zijn dat Augustinus in de geestelijke realiteit een ongevormde en een gevormde fase onderscheidt, maar dat hij in *Belijdenissen* XII de term „hemel” interpreteert als de gevormde, dwz. op God gericht staande, geestelijke wezens.

Met dit onderscheid maken tussen gevormd en ongevormd in het geestelijke treedt hij in het voetspoor van Plotinus, die in alles wat buiten het Ene is, dus ook in de tweede hypostase, de Νοῦς (Geest), dit onderscheid aanneemt.⁴⁷ In alles buiten het Ene is er een fase van uittreden, van afgekeerd-zijn van de bron die het Ene is, en een fase van zich omkeren naar die bron, hetgeen bij Plotinus ἐπιστροφή heet; Augustinus spreekt van *conversio*. Bij Plotinus is de Νοῦς de hoogste geestelijke realiteit buiten het Ene. Augustinus denkt bij geestelijke werkelijkheid allereerst aan de hemelse machten, waarvan de bijbel op vele plaatsen spreekt. Deze hemelse machten staan vanaf het begin geheel op God gericht, ook al is er in hen een mogelijkheid van zich afkeren, van vormloosheid. Maar tot die werkelijkheid horen ook alle andere geestelijke wezens in zoverre zij op God gericht staan; zij vormen de „geschapen wijsheid”, het „huis van God”⁴⁸.

Deze geschapen geestelijke werkelijkheid wordt in het Grieks νοητόν genoemd, in het Latijn (*mundus*) *intelligibilis* of *intellectualis* en *spiritualis*. Men

47. Dit onderscheid vindt men ook reeds in een tekst van Calcidius, die waarschijnlijk uit Origenes' commentaar op Genesis afkomstig is (zie J.C.M. van Winden, *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources. A chapter in the history of Platonism*. Leiden 1965, 64): *Quod si facta est a Deo silva incorporea quondam informis, quam Scriptura terram vocat, non est, opinor, desperandum incorporei quoque generis fore intelligibilem silvam quae caeli nomine sit nuncupata* (Calcidius, *In Platonis Timaeum commentarius*, 278, ed. Waszink, 283, 8–11); zie Pépin's Introduction in de uitgave van 1977, (zie n. 42), p. XXIV. In deze tekst is nog niet te zien hoe deze *materia incorporea* (Calcidius gebruikt als vertaling van het Griekse ἄλη de term *silva*) moet worden opgevat en ook het begrip *conversio* ontbreekt. Men treft elders bij Origenes wel teksten aan, waarin het kennen van God als datgene wat de mens vormt beschreven wordt. Zo zegt hij in zijn commentaar op het Johannesevangelie dat er bij de voleinding der dingen nog maar één activiteit zal zijn nl. die van hen die door de Logos van God tot Hem gekomen zijn, en die activiteit bestaat in het kennen van God; zo zullen zij allen, in de kennis van de Vader gevormd (μορφωθέντες), zoon van God zijn, zoals nu alleen de Zoon is door Zijn kennis van de Vader (*In Joh.* I 16, 92).

48. Zie pag. 20.

zou kunnen zeggen dat hier de Platoonse ideeën ook op geschapen niveau voortleven. Zij zijn echter van onpersoonlijke vormen tot levende, geestelijke wezens geworden, wier vorm, d.i. volmaaktheid, bestaat in het gericht zijn op de Schepper. Het is met name deze laatste Plotinische gedachte, die een grote inspirerende kracht gehad heeft in het christelijk denken.

APPENDIX

Augustinus, *Quaestio 46: De ideis* (PL 40, 29–31)

Inleiding

Augustinus' korte verhandeling over de „ideeën” vormt een fraaie illustratie van het onderwerp van deze mededeling. Daarom wordt hier een proeve van vertaling gegeven van deze tekst, met een kleine toelichting. Voor een uitgebreider bespreking zij verwezen naar A. Solignac, s.j., „Analyse et sources de la Question «De Ideis»”, in *Augustinus magister* (Paris 1954) I 307–315.

In de editie van Migne bestaat de tekst uit twee paragrafen. In de eerste betoogt Augustinus dat men weliswaar zegt dat Plato het eerst de naam „ideeën” gebruikt heeft, maar dat de werkelijkheid die hij daarmee aanduidt ook al eerder bekend moet geweest zijn, omdat kennis van de ideeën een noodzakelijke voorwaarde is tot wijsheid. Welnu, er zijn ook vóór Plato wijzen geweest.

De tweede paragraaf valt in twee gedeelten uiteen, die oppervlakkig gezien voor een deel een herhaling van hetzelfde thema zijn. In het eerste gedeelte wordt een uiteenzetting gegeven over wezen en kenbaarheid van de ideeën: het is een theoretische beschouwing die men met Solignac als redenering *a priori* zou kunnen kwalificeren. In het tweede gedeelte gaat Augustinus na, hoe die kennis feitelijk bereikt wordt (*a posteriori*) en wat deze kennis voor de mens betekent.

In het eerste deel van de 2e paragraaf stelt Augustinus dat de ideeën eeuwige, altijd eendere *rationes* der dingen zijn in Gods geest. (*rationes* kan m.i. het best worden weergegeven met „modellen”; dit woord drukt namelijk enerzijds het „in juiste proportie zijn” uit dat in *ratio* ligt opgesloten, alsook de „werking” die het woord suggereert; soms is ook „plannen” een geschikte weergave, wanneer namelijk het subjectieve element de overhand heeft.) Na vastgesteld te hebben, dat de geschapen dingen naar deze modellen gevormd worden, gaat Augustinus de kenbaarheid ervan bespreken. Voor iemand die niet met de Platoonse gedachtengang vertrouwd is, komen de woorden *Anima vero negatur eas intueri posse* (begin van 2Ab in de vertaling) onverwacht. Men moet zich echter realiseren dat de definitie van de ideeën onmiddellijk de vraag van de kenbaarheid oproept; deze wordt door Plato beantwoord met het stellen van een verwantschap tussen idee en menselijke ziel. Augustinus beperkt zich ertoe te zeggen dat alleen de rationele ziel, en wel in zuivere staat (cf. in *Phaedo* 66 a εἰλικρινής), de ideeën kent.

In het tweede gedeelte laat Augustinus zien hoe de mens, ook al is zijn ziel nog niet zo zuiver dat hij de ideeën kan schouwen, toch tot kennis van het bestaan ervan kan komen. De gelovige kan namelijk niet aannemen dat God zonder *ratio* (plan) scheidt; dus moeten de *rationes* (plannen, modellen) der dingen in Gods Geest (*in mente divina*) aanwezig zijn. (Deze *rationes* noemt Plato *ideae*, zegt Augustinus. Wanneer hij dan toevoegt: „het zijn niet alleen *ideae*, maar echte realiteiten”, dan doet hij dat kennelijk omdat het woord *idea* in het Latijn, evenals „idee” in het Nederlands, de suggestie zou kunnen wekken dat het alleen maar om een „idee”, d.i. om iets dat onwerkelijk is zou gaan).

De ziel die zuiver is, is God het meest nabij en is daardoor in staat de ideeën te schouwen. Wat boven (p. 19–22) van de geestelijke realiteit in gevormde toestand, d.i. de geest gericht op God, gezegd werd, nl. dat hij „dicht bij God” is, wordt hier van de zuivere ziel gezegd. De zuivere ziel behoort tot de realiteit die in *Conf.* XII 15 „wijsheid” genoemd werd. De nabijheid van God betekent voor de ziel een verlicht- worden, dat haar volmaakt gelukkig maakt.

In navolging van Plato gebruikt Augustinus hier ook het beeld van het oog van de ziel. Cf. *Staat* VII 533 d 2 τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα). In 2Ab zegt Augustinus dat de ziel de ideeën schouwen kan met het hoogste dat in haar is en voegt toe: *quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili*. In deze woorden valt het gebruik van *facies* op, dat „gedaante, aangezicht” betekent, niet oog. Dat Augustinus hier toch dit woord naast *oculus* gebruikt, moet wel verklaard worden vanuit het beroemde (*videbimus*) ... *facie ad faciem* in *Cor.* I 13, 12.

Vertaling

1. Geen wijsheid zonder kennis van de ideeën

„Men beweert dat Plato de eerste geweest is die de naam „ideeën” gebruikt heeft. Maar het feit dat die naam er niet was voordat hij deze invoerde betekent niet dat de realiteiten zelf die hij ideeën noemde er niet waren, of dat ze door niemand werden gekend. Zij zijn echter misschien door verschillende mensen met verschillende namen genoemd. (Het staat immers iedereen vrij een onbekend iets dat geen vaste naam heeft de naam te geven die hij wil.) Want het is niet waarschijnlijk dat er ofwel vóór Plato geen wijzen geweest zijn of dat zij met betrekking tot die realiteiten die Plato, zoals gezegd, ideeën noemt niet begrepen hebben wat zij zijn. Zo groot is namelijk hun betekenis dat niemand wijs kan zijn, als hij hierin geen inzicht heeft.

Men moet aannemen dat er ook buiten Griekenland bij andere volkeren wijzen geweest zijn. Daarvan heeft Plato ook zelf getuigenis afgelegd, niet alleen doordat hij naar den vreemde trok om zijn wijsheid te vervolmaken, maar hij schrijft dit ook in zijn boeken. Als deze wijzen er dus geweest zijn,

moet men het erop houden dat zij de ideeën gekend hebben, hoewel zij ze misschien een andere naam gegeven hebben.

Dit moet genoeg zijn over de naam. Laten wij nu de zaak bezien, die bij uitstek verdient in ogeschouw genomen en gekend te worden, waarbij ieder de vrijheid gelaten wordt de zaak die hij heeft leren kennen te noemen met de naam die hij verkiest.”

2A. Over het wezen van de ideeën en de kenbaarheid ervan

a) *De ideeën zijn eeuwige, onveranderlijke modellen in Gods geest*

„„Ideaee” dan kunnen wij in het Latijn met *formae* (vormen) of *species* (gestalten) weergeven, als wij woordelijk willen vertalen. Maar als wij ze *rationes* (modellen) noemen, wijken wij weliswaar van de eigenlijke betekenis af – immers, aan *rationes* beantwoordt het Griekse *logoi*, niet *ideaee* –, maar wie deze term wil gebruiken, geeft daarmee de zaak juist weer. De ideeën zijn namelijk bepaalde oervormen of vaste, onveranderlijke modellen der dingen, die zelf hun vorm niet gekregen hebben en daardoor eeuwig en altijd eender zijn, en die in de goddelijke geest bestaan. En terwijl zij zelf geen ontstaan en vergaan kennen, geldt van alles wat kan ontstaan en vergaan en van alles wat feitelijk ontstaat en vergaat, dat het volgens die modellen gevormd is.”

b) *Alleen het verhevenste deel van de redelijke ziel kan, als het zuiver is, de ideeën kennen*

„Alleen de redelijke ziel, zo heet het, kan met het meest verheven deel van haar wezen, dat is met haar geest en rede zelf, als met een inwendig, verstandelijk gezicht of oog dat in haar is, deze ideeën schouwen. En dit geldt dan nog niet voor iedere willekeurige redelijke ziel; maar alleen de ziel die heilig is en zuiver wordt voor dat schouwen geschikt geoordeeld; dat wil zeggen, die ziel waarvan juist dat oog waarmee die dingen gezien worden gezond, zuiver en helder is en gelijk aan de werkelijkheden die zij wil zien.”

B. Over de feitelijke kennis der ideeën en het geluk dat daarin ligt

a) *Iedere ware gelovige zal, ook al is zijn innerlijk oog nog niet zo zuiver, het bestaan van de ideeën aanvaarden: God scheidt alles volgens de modellen in Zijn geest.*

„Welke vrome en van de ware godsdienst vervulde mens zal echter, ook al is hij nog niet in staat deze werkelijkheid te schouwen, durven ontkennen, ja zal niet openlijk belijden, dat alles wat bestaat, dat is: alles wat een specifieke natuur bezit en zo een eigen soort vormt, aan de scheppende God zijn ontstaan te danken heeft en dat door Hem leeft alles wat leeft, en dat de volkomenheid van het al en die orde waarmee datgene wat ver-

andert onder vaste leiding steeds weer zijn gang door de tijd maakt, door de wetten van de allerhoogste God wordt geleid en bestuurd? Wanneer dit vastgesteld en aanvaard is, wie zou dan durven zeggen, dat God alles zonder plan heeft geschapen? En als men dit niet goed zeggen of geloven kan, blijft alleen de mogelijkheid over dat alles volgens plan is geschapen. En de mens niet volgens een zelfde plan als het paard; dat te menen zou dwaas zijn. Alle afzonderlijke dingen zijn dus volgens een eigen plan geschapen. Waar nu kan men menen dat deze plannen anders zijn dan in de geest van de Schepper zelf? Het is immers niet zo dat Hij naar iets buiten Zichzelf keek, om in overeenstemming daarmee te maken wat Hij maakte; dat te denken zou heiligschennis zijn. Maar als deze plannen van alle te scheppen en geschapen dingen in de geest van God aanwezig zijn en als in Gods geest niets kan zijn dat niet eeuwig en onveranderlijk is, en Plato noemt deze oermodellen ideeën, dan zijn dat niet alleen dingen van het denken, maar hebben zij zelf een werkelijk bestaan, omdat zij eeuwig zijn en eeuwig en onveranderlijk blijven; en door deelname daaraan komt het dat al wat is, is zoals het is.”

b) *De zuivere ziel is God het meest nabij; zij schouwt de ideeën en vindt daarin het hoogste geluk*

„Maar de redelijke ziel overtreft al het andere dat door God geschapen is, en zij is God zeer nabij, wanneer zij zuiver is; en naar mate zij Hem in liefde aanhangt, in die mate wordt zij door Hem met dat geestelijke licht in zekere zin overgoten en verlicht; en daardoor schouwt zij die modellen, niet met de ogen van het lichaam, maar met de top van haar wezen waardoor zij boven alles uitsteekt, dit is door haar geest; en het schouwen daarvan geeft haar het hoogste geluk.

Deze modellen kan men, zoals gezegd, ofwel ideeën, ofwel vormen, ofwel gestalten, ofwel modellen noemen; en het zijn er velen aan wie het vergund is er de naam aan te geven die zij verkiezen, maar aan zeer weinigen is het vergund deze werkelijkheid te zien.”

