

GNOSTISCHE SPIRITUALITEIT:
DE GRIEKS-FILOSOFISCHE COMPONENT

ABRAHAM P. BOS

Voor een goede beoordeling van het verschijnsel van de Gnostiek is het nodig rekening te houden met (A) de invloed van Philo van Alexandrië, (B) het geschrift *Over de kosmos* en (C) de filosofie van Aristoteles. In de moderne discussie zijn die drie factoren vaak verkeerd ingeschat.

Een hausse in spiritualiteit

Er is in onze tijd veel belangstelling voor spiritualiteit. Maar wat spiritualiteit precies is, zullen niet veel mensen gemakkelijk onder woorden kunnen brengen¹. Wel zullen ze vaak zeggen dat het te maken heeft met een besef dat er ‘meer’ is dan datgene waarop de moderne mens zijn vertrouwen stelt, en meer dan datgene waartoe het publieke debat zich beperkt. Er zit een stuk reactie in tegen de dominante geest van de tijd, die sterk gestempeld is door wat ‘de wetenschap’ dicteert. En ‘de wetenschap’ is dan meestal nog ouderwets positivistisch en empiristisch opgevat².

De opkomst van de moderne *New Age* beweging vertoonde vergelijkbare trekken van kritiek.³ En de belangstelling voor de geschriften uit Nag Hamma-di, de collectie niet-canonieke evangeliën en aanverwante teksten die in 1945

¹ Ze zullen al evenmin kunnen uitleggen wat de omschrijving van ‘spiritualiteit’ inhoudt die gegeven werd door C. Aalders, *Spiritualiteit. Over geestelijk leven vroeger en nu* (’s Gravenhage 1969; ²1971) 13: ‘Overall waar de mens met bewuste bedoelingen en op een min of meer methodische wijze bezig is zijn leven te doen beantwoorden aan een transcendente zingeving, is er sprake van spiritualiteit’. Een poging tot verheldering is te vinden in G. Groenewoud (ed.), *Tussen de regels van de filosofie. Spiritualiteit bij grote filosofen* (Zoetermeer 2000) 8 en v. Zie nu ook het zeer veel omvattende werk van K. Waaijman, *Spiritualiteit: vormen, grondslagen, methoden* (Gent 2000).

² Ik wil hier graag de stelling poneren dat ‘spiritualiteit’ in verband gebracht moet worden met de traditie waarin, sinds Philo van Alexandrië, aan het ‘*pneuma*’ of de ‘*spiritus*’ de rol is toebedeeld van de instantie in de mens dankzij dewelke de mens openheid heeft voor het Transcendente. De exegese van Genesis 2:7 heeft daarbij een essentiële rol gespeeld. Daar wordt gesproken over de ‘levensadem’ die door God ingeblazen wordt in de neus van de mens. Philo heeft het *pneuma* daarom belangrijker geacht dan de ziel, die hij met het bloed en de lichamelijke van de mens verbonden achtte. Philo is daarbij sterk beïnvloed door Aristoteles’ spreken over ‘*pneuma*’ en ‘intellect’. Vgl. mijn bijdrage in G. Groenewoud (ed.) (2000) 27-29.

³ Vgl. M. Ferguson, *The Aquarian conspiracy. Personal and social transformation in the 1980’s* (Los Angeles 1980); Ned. vert.: *De Aquarius samenzwering* (Deventer 1982); D. R. Groothuis, *Unmasking the New Age* (Downers Grove 1986). R. Kranenborg (red.), *New Age. Visies vanuit het christelijk geloof* (Amersfoort 1993); C. van der Kooi, *Heil en verlangen. Centrale thema’s in het geding tussen christelijk geloof en nieuwe-tijdsdenken* (Zoetermeer 1995); W. Hanegraaff, *New Age Religion and western culture. Esotericism in the mirror of secular thought* (Leiden 1996).

ontdekt werd in het zuiden van Egypte, is er zeker ook een symptoom van.⁴ En dat is heel begrijpelijk, inzoverre ook die geschriften, uit dat verre verleden, een vergelijkbare kritiek leverden op de geest van hun tijd.

De koptische teksten van Nag Hammadi kunnen voor het grootste deel gerekend worden tot de gnostiek. De geestelijke achtergrond van die beweging wil ik hier nader belichten.

Wat is gnostiek?

'Gnostiek'⁵ is al even lastig helder te omschrijven als 'spiritualiteit'. Het is een traditie die zich in allerlei varianten heeft voorgedaan. In de beginfase van het moderne onderzoek ernaar leek het alsof zij een facet was van de vroeg-christelijke kerk. Want de oudste beschrijving van gnostische leringen was afkomstig van vroeg-christelijke auteurs, die, vaak erg weinig zachtzinnig, die gnostici bestreden. Later kreeg men oog voor het gnostische karakter van het *Corpus Hermeticum*,⁶ waarin invloeden vanuit het christelijk geloof niet onomstotelijk aanwijsbaar zijn. Van dat hermetische *Corpus* heeft A. J. Festugière toen de wortels trachten bloot te leggen in het oeuvre van de Griekse filosoof Plato.⁷ Hij zag in de opkomst van de hermetische gnostiek⁸ een reactie op het falen van de rationaliteit, waarvan men in de hoogtijdagen van de Griekse filosofie veel had verwacht, maar waarin men steeds meer teleurgesteld was geraakt. Maar in het *Corpus Hermeticum* waren ook duidelijk sporen te onderkennen van kennis van de joodse bijbel⁹. En in veel gnostische geschriften trof men ook een soms felle anti-joodse toon en inhoud aan. Daarvoor is men een verklaring

⁴ Vgl. J. M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden 1977); E. Pagels, *The Gnostic gospels* (New York 1979); Ned. vert.: *De gnostische evangeliën* (Amerongen 1980); R. v. d. Broek, *De taal van de gnosis. Gnostische teksten uit Nag Hammadi* (Baarn 1986); G. P. Luttikhuisen, *Gnostische geschriften I* (Kampen 1986); S. van Wersch, *De gnostisch-occulte vloedgolf. Van Simon de tovenaer tot New Age. Een kritische beoordeling* (Kampen 1990); J. Slavenburg, *Valsheid in geschrifte. De gespleten pen van bijbelschrijvers* (Zutphen 1995).

⁵ Vgl. K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion* (Göttingen 1977); H. Jonas, *The Gnostic religion. The message of the alien God and the beginning of Christianity* (Boston 1963); G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (Zürich 1951); B. Layton, *The Gnostic scriptures* (Gordon City, N.Y. 1989); G. Quispel (red.), *Gnosis – de derde component van de Europese cultuurtraditie* (Utrecht 1988); R. Roukema, *Gnosis en geloof in het vroege christendom* (Zoetermeer 1998); Eng. ed. *Gnosis and faith in early Christianity. An introduction to Gnosticism* (London 1999); A. P. Bos, 'Cosmic and meta-cosmic theology in Greek philosophy and Gnosticism', W. E. Helleman (ed.), *Hellenization revisited: shaping a christian response within the Greco-Roman world* (Lanham Ma. 1994) 1-21.

⁶ Vgl. *Hermès Trismégiste* par A. D. Nock; A. J. Festugière, 4 dln (Paris 1945-1954); *Corpus Hermeticum*, ingel., vertaald en toegelicht door R. van den Broek; G. Quispel (Amsterdam 1990); *Asclepius, de volkomen openbaring van Hermes Trismegistus*, ingel., vertaald en toegelicht door G. Quispel (Amsterdam 1996); *The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new Engl. transl. with notes and introd. by B. P. Copenhaver* (Cambridge 1992).

⁷ A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 dln (Paris 1949-1954) dl II xii en 92.

⁸ Overigens moet hierbij opgemerkt dat in de periode na Festugière men steeds vaker het hermetisme als onafhankelijk van de gnostiek is gaan behandelen. Vgl. G. Löhr, *Verherrlichung Gottes durch Philosophie. Der hermetische Traktat II im Rahmen der antiken Philosophie- und Religionsgeschichte* (Tübingen 1997) 8-12.

⁹ Vgl. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (London 1935) 97 en volgende.

gaan zoeken door het ontstaan van de gnostische denkwereld in verband te brengen met kringen die in ieder geval goed bekend waren met het jodendom.¹⁰ Sindsdien is een levendige discussie gevoerd, waarin telkens nieuwe facetten van de gnostische denkwereld naar voren zijn gehaald, teneinde een bepaalde visie op het ontstaan van die beweging te adstrueren. Daarbij wordt soms toch ook weer de opvatting verdedigd dat het wezen van de gnostiek verklaard moet worden tegen de achtergrond van de Griekse filosofie.¹¹

Wat is kenmerkend voor gnostiek?

Is er nu een kenmerkend leerstuk dat in alle gnostische geschriften een rol speelt? Op die vraag is vaak het antwoord gegeven: de leer van de 'kwade Demiurg', de figuur van een Wereld-schepper die als een negatieve, kwaadaardige macht wordt voorgesteld¹². Het produkt van zijn scheppend handelen (de zichtbare wereld waarin de mensen leven) wordt in de gnostiek voorgesteld als een oord van kommer en kwel, waaruit een mens, wanneer hij tot besef daarvan gekomen is, alleen maar zal willen ontsnappen.

Toch is het onjuist om de leer van de 'kwade Demiurg' als kenmerk van gnostische systemen aan te merken. Want dan zouden allerlei geschriften die deze leer niet hebben maar wel degelijk 'gnostisch' van karakter zijn, buiten de boot vallen. In de geschriften van het *Corpus Hermeticum* is er geen 'kwade Demiurg'. En in de leer van de christianiserende gnosticus Basilides van Alexandrië ook niet. Omvattender en daarom geschikter is de stelling dat in

¹⁰ G. Quispel, 'Gnosticism and the New Testament', J. P. Hyatt (ed.), *The Bible in modern scholarship* (Nashville 1965) 252-271; id., 'The origins of the Gnostic demiurge' in id. *Gnostic studies*, dl. 1 (Istanbul 1974) 213-220; R. M. Grant, *Gnosticism and early christianity* (New York 1966); G. Stroumsa, *Another seed: studies in Gnostic mythology* (Leiden 1984); J. E. Fossum, *The name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish concepts of intermediation and the origin of Gnosticism* (Tübingen 1985); D. Parrott, 'The reign of John Hyrcanus as the seedbed for Sethian Gnosticism', paper SBL conference 1994; B. A. Pearson, 'Philo and Gnosticism', *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 21, 1 (Berlin 1984) 295-342; id., 'The problem of "Jewish Gnostic" literature', in C. Hedrick; R. Hodgson (eds), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity* (Peabody Mass. 1986) 15-35; id., 'Jewish elements in Gnosticism and the development of gnostic self-definition', B. A. Pearson (ed.), *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity* (Minneapolis 1990) 124-135.

¹¹ M. J. Edwards, 'Neglected texts in the study of Gnosticism', *Journal of Theological Studies* 41 (1990) 26-50 betoogde dat de beoordeling van de gnostici door Plotinus geheel spoorde met die van de kerkvaders.

¹² Porphyrius gaf in zijn *Leven van Plotinus* 24, 56 het geschrift 'Tegen de gnostici' (Plot. *Enn.* II 9 [33]) van zijn leermeester de inhoudsaanduiding mee: 'Tegen hen die de Demiurg van de kosmos kwaadaardig noemen en de wereld slecht'. Voor het thema van de 'kwade Demiurg' vgl. J. Mansfeld, 'Bad world and Demiurge: a "gnostic" motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo', R. van den Broek; M. J. Vermaseren (eds), *Studies in Gnosticism and Hellenistic religions* (Leiden 1981) 263-314; M. A. Williams, 'The demonizing of the Demiurge: the innovation of Gnostic myth', M. A. Williams e.a. (eds), *Innovation in religious traditions* (Berlin 1992) 73-107; id., *Rethinking 'Gnosticism'. An argument for dismantling a dubious category* (Princeton 1996); G. P. Luttikhuisen, 'The thought pattern of Gnostic mythologizers and their use of biblical traditions', J. D. Turner; A. McGuire (eds), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years* (Leiden 1997) 89-101.

gnostische geschriften *de God die de wereld 'schept'*, in de zin van 'produceert', *niet de hoogste God is*, maar een goddelijk wezen van lagere rang¹³. Gnostiek heeft altijd een 'dubbele theologie', waarin een God 'van deze wereld' gesteld wordt tegenover een God die 'niet van deze wereld' is¹⁴. Maar deze onderscheiding is niet te verstaan als een produkt van joodse religiositeit, zoals bijvoorbeeld M. Waldstein heeft verdedigd.¹⁵ Zij is een Grieks-filosofische onderscheiding.

Binnen-kosmisch en buiten-kosmisch

En die dubbele theologie impliceert ook altijd dat de gnostiek probeert besef van 'transcendentie' bij te brengen. De hoogste God, die voor de gnostici de waarlijk goede God is, is in niets gelijkend op de dingen van onze zichtbare werkelijkheid. Hij is daarboven zo hoog verheven, dat Hij onkenbaar, onbenoembaar en 'boven alle naam' verheven is.

Daarentegen is de God van deze wereld nadrukkelijk wel kenbaar en ook alle eeuwen door al gekend. Dat is ook juist waartegen de gnostiek zich verzet. Alle eeuwen door hebben mensen zich God of het goddelijke voorgesteld als behorend tot deze kosmos. En net zoals de moderne spiritualiteit het besef weer wakker wil roepen, dat er 'meer' is dan de wereld van de feiten en de zichtbare dingen, zo wilden de gnostici in vroeger dagen besef wekken voor een werkelijkheid die 'oorspronkelijker' was dan de wereld om ons heen. De gnostiek ontstond dan ook in een tijd waarin het materialisme dominant was in de wetenschappelijke wereld: zowel in de filosofie van de Stoa als in die van het epicureïsme. En het platonisme kon, in de vorm van het scepticisme van de Nieuwe Academie, daartegenover lange tijd geen oppositie van betekenis vormen.

Waar het mij in het navolgende primair om gaat is, de stelling te onderbouwen dat het ontstaan van de gnostische 'dubbele theologie' uitsluitend kan worden begrepen binnen het kader van de Griekse wijsgerige theologie. Drie stadia in die discussie wil ik bespreken, die mijns inziens van elkaar afhankelijk zijn, maar die elk op zich in de traditionele uitleg verkeerd geïnterpreteerd zijn en niet in hun samenhang onderkend. Ik bedoel (A) de figuur van Philo van

¹³ Vgl. M. A. Williams, *Rethinking 'Gnosticism'* 26. Op p. 51 van dat zelfde werk stelt deze auteur voor om in plaats van de zijns inziens niet bruikbare term 'gnostiek' de aanduiding 'biblical demiurgical traditions' te gebruiken, waarbij hij 'demiurgical tradition' toelicht als 'those that ascribe the creation and management of the cosmos to some lower entity or entities, distinct from the highest God'. Het is verbazingwekkend dat Williams niet aanvoelt dat de toevoeging 'biblical' in die uitdrukking een *contradictio in adiecto* insluit.

¹⁴ Zo R. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament* (Oxford 1968) 4 en K. Rudolph (1977) 66.

¹⁵ M. Waldstein, 'The primal Triad in the *Apocryphon of John*', J. D. Turner; A. McGuire (eds), *The Nag Hammadi Library* 182-187. Op het bestaan van joodse tradities waarin onderscheiden wordt tussen de 'Allerhoogste' God en één of meerdere representanten heeft R. Roukema, 'De Zoon van de Allerhoogste. Over engelen en de christologie', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 100 (2000) 174-183 gewezen.

Alexandrië; (B) het geschrift *Over de kosmos* en (C) de filosofie van Aristoteles.¹⁶

(A) *Philo van Alexandrië en zijn kritiek op het gesloten wereldbeeld van de Chaldeeërs*

Moderne beoordelingen van Philo van Alexandrië¹⁷ lopen nogal uiteen. Van A. J. Festugière is de uitspraak dat hij in het hele (omvangrijke) oeuvre van Philo geen enkele werkelijk originele gedachte heeft gevonden.¹⁸ Maar daartegenover staat dat de grote Philo-kenner H. A. Wolfson verklaard heeft dat Philo een filosoof geweest is van de statuur en de invloed van Plato. Volgens Wolfson was Philo degene die de hele filosofische traditie vanaf de eerste eeuw van onze jaartelling tot aan die andere grote joodse filosoof, Baruch de Spinoza, in de 17e eeuw heeft gestempeld en alle joodse, christelijke en islamitische filosofie tot aan de tijd van de Moderne filosofie beslissend heeft beïnvloed, doordat hij voor het eerst een conceptie ontwikkelde waarin de filosofie de dienaar van de theologie was.¹⁹ De tijd van Festugière en Wolfson en hun zeer omvattende concepties ligt echter al weer tamelijk ver achter ons. Veel waardevol onderzoek heeft de figuur van Philo van Alexandrië aan alle kanten op een nieuwe manier belicht.²⁰

In het hier volgende wil ik vooral een punt onder de aandacht brengen dat tot dusver onvoldoende aandacht heeft gekregen. En dat punt is juist van belang om Philo's rol als invloedrijke factor binnen de opkomende gnostiek goed te kunnen inschatten.

Philo was een telg uit een zeer rijke en vooraanstaande joodse familie in Alexandrië (in Egypte), die leefde vanaf ongeveer 15 voor Christus tot ongeveer 45 na Christus. Van hem bezitten we een omvangrijke collectie geschriften, die voor het grootste deel bestaat uit commentaren op de eerste vijf boeken van de joodse bijbel. Die werken van Philo zijn in het Grieks geschreven. De Alexandrijnse joden hadden het Grieks als voertaal overgenomen en lazen ook hun bijbel in Griekse vertaling²¹. In Philo's commentaren blijkt voortdurend dat hij

¹⁶ In de grote studie van A. J. Festugière komen deze drie onderwerpen wel ter sprake, maar, geheel ten onrechte, in deel 2 getiteld: '*Le Dieu cosmique*', als voorbeelden van een kosmische theologie. In het recente boek van R. Roukema, *Gnosis en geloof in het vroege christendom* 96 krijgt de rol van Aristoteles ook nog te weinig accent.

¹⁷ Vgl. over hem ter inleiding A. P. Bos, *Geboeid door Plato. Het christelijk geloof bekneld door het glinsterend pantser van de Griekse filosofie* (Kampen 1996) 13-36; 122-140. Voor het thema van Philo's relatie tot de gnostiek zie B. A. Pearson, 'Philo and Gnosticism'.

¹⁸ A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, deel II 534.

¹⁹ H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 dln (Cambridge, Mass. 1947; ⁴1968) I 103; 114. Vgl. ook D. T. Runia, 'History of philosophy in the grand manner: the achievement of H. A. Wolfson', *Philosophia Reformata* 49 (1984) 112-133; herdr. in id. *Exegesis and philosophy. Studies in Philo of Alexandria* (Aldershot 1990) hfdst.X.

²⁰ Voor een bibliografisch overzicht vgl. R. Radice; D. T. Runia, *Philo of Alexandria. An annotated bibliography 1937-1986* (Leiden 1988) en de jaarlijkse aanvullingen daarvan in *Studia Philonica Annual*. Vernieuwend is ook geweest D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Leiden 1986). Zie ook id., *Philo in early Christian literature. A survey* (Assen 1993).

²¹ Vgl. W. Aalders, *De Septuagint. Brug tussen synagoge en kerk* (Heerenveen 1999) en A. P. Bos, *Philosophia Reformata* 65 (2000) 114-117.

een filosofische uitleg van die geschriften nastreeft. Want Philo heeft een zeer goede opleiding gehad en is daardoor grondig onderwezen in de traditie van de filosofie, die tot op dat moment nog uitsluitend Griekse filosofie was. Philo was tot de overtuiging gekomen dat het voor zijn joodse geloofsgenoten van groot belang was om niet alleen aan hun geloofstraditie vast te houden, maar ook om op niveau te geloven en daarbij rekening te houden met de belangwekkende inzichten die in de Griekse filosofie waren bereikt.

Voor Philo bestond er geen twijfel aan dat de inhoud van de boeken van Mozes 'van boven' kwam. Aan het openbaringskarakter van de joodse bijbel tornde hij beslist niet. Mozes was een profeet, en de grootste van alle profeten. Dat de geschriften van Mozes 'van kaft tot kaft' de Waarheid bevatten, stond voor Philo als een paal boven water. Maar, omdat ze volstrekt waar waren, konden ze ook niet anders dan volstrekt redelijk zijn. Behalve dat Mozes de grote profeet was, had hij ook de top van de filosofie bereikt. De goddelijke Waarheid van zijn geschriften was ook filosofisch volstrekt verantwoord en gefundeerd.

Het meest bekend en het meest gelezen uit Philo's oeuvre is wel zijn boek 'Over de schepping van de kosmos' (*De opificio mundi*)²². Daarin geeft hij een verklarende uitleg bij het eerste hoofdstuk van het bijbelboek Genesis. En hij behandelt dat als een leerboek van het algemeen, onbetwijfeld en redelijke joodse geloof. Maar voor hem is dat hetzelfde als een inleiding tot de filosofie in algemene zin, die niet specifiek joods is maar universeel geldig.

Van het genoemde werk zijn de hoofdstukken 7 tot en met 9 heel belangrijk.²³ Het bevat Philo's 'opmerkingen vooraf', voordat hij aan het eigenlijke werk van zijn uitleg van Genesis 1 gaat beginnen. Hij zegt daar:

7. Sommigen, immers, hebben meer bewondering opgevat voor de kosmos dan voor de Maker van de kosmos en van eerstgenoemde verklaard, dat hij ongeworden en eeuwig is, en zij hebben God op zeer verwerpelijke en leugenachtige wijze beschuldigd van een volstrekt niets doen (*apraxia*). Maar ze hadden juist vol ontzag moeten zijn voor de Krachten (*Dynameis*) van God, als de Maker en Vader van de kosmos, en laatstgenoemde niet meer moeten verheerlijken dan passend is.

8. Maar Mozes, die niet alleen de hoogste top van de filosofie bereikt had, maar bovendien ook nog door godsspraken grondig onderwezen was in de meest fundamentele principes van de Natuur, was tot het inzicht gekomen dat het volstrekt noodzakelijk is dat er in de sfeer van de zijnden enerzijds een *bewerkende oorzaak* is en anderzijds een *passief principe*, en dat de bewerkende oorzaak het volstrekt zuivere en volstrekt onvermengde, universele Intellect (*Nous*) is, dat transcendent is aan de Deugd en aan het ware Weten (*epistēmē*) en aan het Goede zelf en het Schone zelf. 9. Daarentegen bezit het passieve principe geen ziel en geen beweging uit zich zelf, maar het ontvangt beweging en vorm en ziel door toedoen van het Intellect en wordt zo getransformeerd tot het meest volmaakte produkt: deze kosmos die voor ogen is. En degenen die daarvan zeggen dat hij ongeworden is, ondermijnen impliciet datgene wat in de

²² Zie nu D. T. Runia, *Philo of Alexandria, On the Creation of the Cosmos according to Moses*. Introduction, translation and commentary (Leiden 2001).

²³ Zie A. P. Bos, *Geboeid door Plato* 125-140.

hoogste mate nuttig is voor een leven in godvrezendheid, namelijk het dogma van Gods voorzienigheid (*pronoia*).

Philo maakt hier duidelijk dat hij theïst is. Hij verwerpt alle vormen van pantheïsme of materialisme. En hij maakt een fundamenteel onderscheid tussen God en de kosmos. Die kosmos is voor zijn bestaan afhankelijk van God.

Maar hij wijst ook direct een bepaalde visie op de kosmos af. Een visie die hij buitengewoon verwerpelijk acht. Dat is de visie van de mensen die de kosmos ongeworden en onvergankelijk achten, en die meer bewondering hebben voor de kosmos dan voor de wereldschepper. Die mensen, zegt Philo, hadden liever vol ontzag moeten zijn voor de Krachten (*Dynameis*) van God, in plaats van de kosmos te veel eer waardig te keuren. Hun opvatting heeft als consequentie dat er van goddelijke Voorzienigheid met betrekking tot de kosmos (als geheel) geen sprake kan zijn. Ja zelfs, dat er eigenlijk *anarchie* heerst in de kosmos, omdat er niet één oorsprongsprincipe is, maar een veelheid van goddelijke machten. (Dat werkt Philo verder uit in hfdst. 9 en 11).

Over wie heeft Philo het hier? Het is gebruikelijk om te noteren dat Philo hier de opvatting van Aristoteles afwijst²⁴, die inderdaad gezegd heeft dat de wereld ongeworden en onvergankelijk is. Maar als we te snel concluderen dat Philo hier in zijn '*Prolegomena*' de filosofie van Aristoteles als de meest verwerpelijke afwijst, trekken we het beeld van Philo totaal scheef. Het gaat Philo hier niet om een bestrijding van de filosofie van Aristoteles, die wel degelijk God als 'Eerste Oorzaak' van de kosmos had aangemerkt, maar om de filosofen die geen hogere werkelijkheid dan de zichtbare kosmos erkennen. De mensen die hij hier op het oog heeft, komen we in Philo's geschriften herhaaldelijk tegen met de aanduiding van 'de Chaldeeërs'. Dat is de naam van een volk dat uit de bijbelse traditie bekend is. Maar het was ook in de Griekse traditie bekend als een cultuur die nog ouder was dan die van de Perzen. En van die Chaldeeërs wist Philo dat zij de sterren en planeten als goddelijke machten vereerden²⁵. Daarom deden ze ook veel aan astrologie. En in de tijd van Philo was dat nog niet onderscheiden van astronomie. De Chaldeeërs, dan, zijn mensen die het aardse bestaan begrijpen als afhankelijk van de astrale wezens en die daarom in hun observatoria nauwgezet alles wat er in het hemelgewelf gebeurt, vastlegden en op basis daarvan regels gaven voor het doen en laten van mensen. Zij zijn dus vol diep ontzag voor goden en goddelijke machten. Maar dat zijn wel goden die deel uitmaken van de zichtbare kosmos.

Zulke mensen kijken niet verder dan de kosmos groot is. En daarom dringen zij niet door tot de werkelijke oorzaak van de kosmos. De Chaldeeërs houden er een 'kosmische theologie' op na. Philo daarentegen, en (volgens Philo ook) Mozes, staan een 'meta-kosmische theologie' voor; volgens Philo is God geen deel van de kosmos, maar transcendent, meta-fysisch, meta-kosmisch.

²⁴ Vgl. *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* dl. 1: *De opificio mundi*, introd., traduction et notes par R. Arnaldez (Paris 1961) 146; H. A. Wolfson, *Philo* I 295; J. Dillon, *The middle platonists. A study of platonism 80 BC to AD 220* (London 1977) 157.

²⁵ Voor de Chaldeeërs als astrologen/astronomen vgl. Hippolytus, *Haer.* IV 2 en volgende.

Voor die theologie van Philo zelf is heel belangrijk dat hij onderscheid maakt tussen God Zelf en Zijn Krachten (*Dynameis*). God is voor Philo de bewerkende oorzaak van de zichtbare kosmos, niet doordat Hij zelf de schepper is van alle zichtbare dingen, maar doordat Hij zijn *Logos* voortbrengt als de totaliteit van alle geestelijke beginselen of 'Krachten' die in de zichtbare kosmos producerend, vormend en besturend werkzaam zijn. God is de 'Eerste Oorzaak' die door middel van zijn *Logos* als 'instrument' (*organon*)²⁶ de zichtbare wereld tot stand brengt en in stand houdt.

Die keuze van Philo voor een 'dubbele theologie' maakt duidelijk dat hij Plato's spreken over een goddelijke Demiurg die als een soort timmerman de wereld in elkaar zette, te primitief, te 'menschvormig' acht. Alles wat ontstaat, ontstaat door de Krachten van God. God zelf is volstrekt transcendent, onveranderlijk, zelfgenoegzaam. Hij is 'het Zijnde' of 'de Zijnde'.

Daarmee lost Philo een probleem dat naar zijn mening zit in de theorie van Plato over het ontstaan van de kosmos, op met een middel dat hij ontleende aan Aristoteles. Die had gezegd: niet de eeuwige, onveranderlijke Ideeën zijn de onveranderlijke grond van alle werkelijkheid, maar dat is God. En God is volstrekt onveranderlijk en zelfgenoegzaam. En dus kan God niet ineens, op een willekeurig ogenblik, beginnen iets te doen wat Hij voorheen nooit gedaan had, bijvoorbeeld scheppen. Maar van God gaat wel eeuwigdurend Kracht uit. En we kunnen ook legitiem spreken van een veelheid van Krachten. Die Krachten die van God uitgaan, zijn productief en creatief. En die zijn in de kosmos werkzaam. Alles wat er in de kosmos te bewonderen valt, is het resultaat van die Krachten van God.

Het grote verschil tussen de dwaalleer van de Chaldeeërs en de filosofie van Mozes, die Philo hartelijk aanbeveelt, is dus dat de filosofie van de Chaldeeërs een filosofie 'van deze wereld' is. Die blijft steken in het bestuderen, bewonderen en vereren van wat voor handen en voor ogen is. Maar die filosofie komt niet tot de ware spiritualiteit! Want die filosofie stoot niet door naar de eigenlijke bron en oorsprong van alles. De grote waarde van de filosofie van Mozes is, dat zij dat wel doet. Mozes' filosofie is een 'filosofie van het Transcendente'. En daarin stemt Mozes' filosofie overeen met zowel de filosofie van Plato²⁷ als die van Aristoteles²⁸. Mozes, die natuurlijk veel vroeger leefde dan Plato en Aristoteles, wordt door Philo voorgesteld als de auteur van een kosmos-visie die de evenknie is van de concepties van de grote Grieken Plato en Aristoteles! Een conceptie waarin een wijsheid die 'niet van deze wereld' is, geboden lijkt te worden, en die aan 'geestelijke dingen' de voorrang toekent boven de tastbare dingen²⁹.

²⁶ Over Philo's leer van de *Logos* vgl. *Opif.* 15-22. Voor zijn visie op de *Logos* als 'instrument' vgl. *Cher.* 125-127; *Leg.* III 96; *Migr.* 6.

²⁷ Vgl. C. J. de Vogel, *Plato. De filosoof van het Transcendente* (Baarn 1968; 41987).

²⁸ Vgl. A. P. Bos, *In de greep van de Titanen. Inleiding tot een hoofdstroming van de Griekse filosofie* (Amsterdam 1991) 79.

²⁹ P. Perkins, 'Ordering the cosmos: Irenaeus and the Gnostics', C. Hedrick; R. Hodgson (eds), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity* (Peabody Mass. 1986) 221-238 besteedt uitvoerig aandacht aan Philo van Alexandrië, maar ziet zijn visie als een waarin God nadrukkelijk als actieve schepper wordt voorgesteld. Daarmee miskent zij het belang van Philo's onderscheiding tussen Gods wezen en Zijn Krachten/*Logos*.

Er is nog een tweede tekst van Philo die ik hier wil bespreken. Die is te vinden in zijn geschrift *Over Abraham*. Daarin komt aan de orde dat Abraham een goddelijke opdracht kreeg om uit zijn land en zijn familieverband weg te trekken en naar een ander land te gaan. De bijbel deelt ook mee dat Abraham oorspronkelijk woonde in Ur der Chaldeeërs.

60. (Abraham) vervuld met ijver voor de godsvrucht, de hoogste en grootste van de deugden, beijverde zich om God na te volgen en Zijn geboden te gehoorzamen. ...

62. Getroffen door een goddelijke boodschap dat hij zijn vaderland en zijn vaders huis moest verlaten en gaan emigreren, gehoorzaamde hij in alle haast, in de gedachte dat het onmiddellijk gehoorgeven aan een bevel in waarde gelijk was aan het uitvoeren ervan, alsof het ging om een terugkeer van het buitenland naar huis en niet om een voorgenomen verhuizing in de omgekeerde richting.

...

68. De vermelde verhuizingen zijn, in de letterlijke betekenis van de Schrift, uitgevoerd door een wijs man. Volgens de wetten van de allegorie echter door een deugdzaam levende ziel die op zoek is naar de ware God. 69. De Chaldeeërs hielden zich namelijk vooral bezig met de sterrenkunde. Zij schreven alle gebeurtenissen toe aan de bewegingen van de sterren en veronderstelden dat alles in de kosmos bestuurd wordt door krachten die uitgedrukt zijn in getallen en getalmatige verhoudingen. Van een onzichtbare en geestelijke werkelijkheid geen notie hebbend, vereerden zij in plaats daarvan de werkelijkheid die zichtbaar is. In hun onderzoekingen naar de orde in het gebied van de hemellichamen, zoals die (orde) zichtbaar wordt in de omwentelingen van de Zon en de Maan en de andere Planeten en de Vaste Sterren, en in de wisseling der seizoenen, en in de nauwe affiniteit tussen hemelse en aardse dingen, concludeerden zij dat de kosmos zelf god was, het geworden zodoende op een ongeoorloofde manier gelijkmakend aan Degene die het gemaakt heeft.

70. In deze geestelijke stroming groeide Abraham op en lange tijd is hij Chaldeeër, dat wil zeggen sterrenvereerder geweest. Toen, *als uit een diepe slaap ontwaakend*, opende hij het oog van zijn ziel en begon hij, in plaats van diepe duisternis, een zuivere lichtstraal te zien. Hij volgde het licht en ontwaarde datgene wat hij niet eerder gezien had, namelijk dat de kosmos een Wagenmenner en Stuurman heeft, die Zijn eigen werk op heilzame wijze in goede banen leidt en die ook toezicht houdt op de delen ervan die de goddelijke zorg waardig zijn.

In *Over Abraham* 62 lezen we dat Abraham die opdracht opvatte, niet als een bevel tot een tocht naar den vreemde, maar veeleer als een terugkeer naar zijn thuisland, naar zijn vaderland. En in hfdst. 68 noteert Philo dat we niet hoeven te blijven staan bij de *letterlijke* betekenis van de tekst, maar dat het verhaal over Abrahams exodus uit Chaldea ook geestelijk opgevat mag worden, als een symbool van de weg die de ziel die naar de volmaaktheid streeft, heeft af te leggen.

En dan lezen we over de geestescultuur van de Chaldeeërs. Uit hun vergoddelijking van de kosmos wordt Abraham bevrijd! Hoe gaat dat in zijn werk? Heel opmerkelijk is dat in hfdst. 70 gezegd wordt dat Abraham, toen hij uit de Chaldeeese wereldvisie wegtrok, 'als uit een diepe slaap ontwaakte', en dat 'het oog van zijn ziel' geopend werd. Toen pas zag hij het licht, in plaats van diepe duisternis. Dat wil zeggen: Philo stelt het voor alsof diegenen die studie maken van de kosmos en die astronomie beoefenen zoals de

Chaldeeërs, hoeveel ze ook over die kosmos weten misschien, toch volstrekt in het duister verkeren. Zij zien wel, maar alleen met hun lichamelijke ogen. Met het oog van hun ziel kunnen ze nog niet zien. Wat dat betreft leven ze nog als het ware in 'een Grot'. Zij zijn nog zo blind als mollen of als vleermuizen. Voor Philo is Abraham de eerste mens die gewekt is tot de ware spiritualiteit.

Er moet dus iets fundamenteel veranderen in een mens, voordat hij of zij van een natuur-filosofie kan doorstoten tot een filosofie van het transcendente. Maar daar zit ook een fundamenteel probleem. Want Philo verwijt het de Chaldeeërs dat zij er een verkeerde filosofie op na houden (net zoals Paulus het in zijn Brief aan de Romeinen, hfdst. 1, de heidenen verwijt dat zij 'Gods eeuwige Kracht en goddelijkheid' in de kosmos niet opmerken³⁰). Maar de vraag is altijd, in hoeverre dat verwijtbaar is als 'hun ogen verduisterd zijn' en als je het 'niet ziet'. Philo ziet, wat een Chaldeeër niet ziet. Maar in hoeverre is dat een 'empirisch controleerbare werkelijkheid'? In hoeverre is met de feiten aan te tonen, dat de Chaldeeër fout zit³¹?

Het is het zelfde probleem dat Plato had aangeduid toen hij poneerde dat de aardse mens van zijn geboorte af geboeid is door de zichtbare werkelijkheid, maar daardoor verhinderd wordt, op te stijgen naar de wereld van de Ideeën en de volmaakte Waarheid. Plato heeft het daar ook over het 'bevrijd worden' van die boeien en over een meegevoerd worden naar het Licht. Maar wie kan die taak van het bevrijden van de anderen op zich nemen, wanneer iedereen vanaf zijn geboorte vastzit?

Dat Philo het hier heeft over een conditie van slaap waaruit Abraham gewekt wordt, is een beeld dat hij (direct of indirect) heeft van de Griekse filosoof Aristoteles. Die heeft de mens voorgesteld als een levend wezen dat een ziel bezit maar waarvan de ziel aanvankelijk alleen maar biotische functies heeft. Pas langzamerhand komen de waarnemings- en de emotionele functie tot ontwikkeling, die in potentie al aanwezig waren, maar nog niet in act. Dat verschil tussen 'in potentie' en 'in act' illustreert Aristoteles met de tegenstelde condities van 'slapen' en 'waken'.³² Maar dat zelfde motief had Aristoteles ook nog op een hoger niveau gebruikt³³. De mens die, onder leiding van zijn ziel, tot volwassenheid gekomen is, die is in staat om kennis te nemen van de wereld om zich heen en zelfs te komen tot de beoefening van ambachten, kunsten en (empirische) wetenschappen³⁴. Maar hoe komt die mens tot de ware filosofie? Dat is de laatste fase van de ontwikkeling die de ziel van een

³⁰ Vgl. A. P. Bos, 'Het meta-kosmische perspectief van de *Brief aan de Kolossenzen*', *Geref. Theol. Tijdschr.* 101 (2001) 63-71.

³¹ P. Koslowski, 'Christliche Gnosis als andere Aufklärung. Überlegungen zur christlichen Philosophie', id. (ed.), *Russische Religionsphilosophie und Gnosis* (Hannover 1992) 87-129, p. 87v. laat goed zien hoe verwant het adagium van de Verlichting ('Heb het lef, weg te trekken uit de onmondigheid die je eigen schuld is' is met dat van de gnostiek ('ontwaak, gij die slaapt, en kom tot *gnosis*'). We zullen er daarbij oog voor moeten hebben dat 'slaap' altijd de twee associaties heeft van 'natuurlijk' enerzijds, maar ook van 'schadelijk', 'antinormatief' anderzijds.

³² Vgl. Arist. *De anima* II 1, 412a23-27 en 412b17-413a3.

³³ Vgl. Arist. *Metaphysica* boek Lambda 9, 1074b15-18; *Nikomachische Ethiek* X 8, 1178b18-21.

³⁴ Vgl. Arist. *Metaph.* A 1-2.

mens vanaf haar eerste begin in de bevruchte ei-cel doormaakt. En niet ieder mens komt er toe om dat niveau te bereiken. Het is niet een zaak van 'natuurlijke ontwikkeling' ook al is de mens er wel op aangelegd. Het vergt een 'ervaring' van een hoger orde. Niet meer een 'ervaring' in de empirische zin van het woord.

Maar gezien vanuit die toestand van hoger bewustzijn, van geestelijk 'gewekt' zijn, is die vorige situatie een nog 'gebonden' zitten aan de zintuiglijkheid en de zichtbare kosmos; een situatie van verblinding en slaap³⁵.

Philo van Alexandrië is altijd voorgesteld als een 'platonist', een representant van het Midden-platonisme.³⁶ Maar door dat etiket van 'platonisme' verliest de beoordeling van Philo's visie veel aan scherpte. Elders heb ik betoogd, dat Philo een platonist is naar het beeld en de gelijkenis van Aristoteles³⁷. Philo kent weliswaar een groot deel van het oeuvre van Plato door en door, en met name Plato's *Timaeus* is voor hem een bron van inspiratie geweest³⁸. En Plato is voor hem ook de Griekse filosoof die heel dicht in de buurt gekomen is van de leer van Mozes, in zoverre hij een heel geschrift gewijd heeft aan het thema van de schepping van de wereld. En Philo is er, net als Plato, van overtuigd dat de zichtbare wereld alleen maar tot stand kon komen naar het model van een geestelijke wereld van Ideeën. Maar op even cruciale punten wijkt Philo af van typisch platonische dogma's. Omdat hij de kritiek van Aristoteles daarop overtuigend achtte.

Die kritiek had hij leren kennen uit het werk *Over de kosmos (De mundo)*, een geschrift dat hij als een werk van Aristoteles beschouwde, en dat in de hele oudheid als werk van Aristoteles beschouwd werd maar in onze tijd vrij algemeen aan deze auteur ontzegd³⁹.

(B) *De bijziendheid van de natuurfilosofie volgens het geschrift Over de kosmos*

In dat werk *Over de kosmos*⁴⁰ wordt gesproken over God als 'de bewaarder en verwekker van wat in deze kosmos op enigerlei wijze tot stand wordt gebracht'.

³⁵ Vgl. de beroemde vergelijking van het bevattingvermogen van het intellect van de ziel voor wat van nature het meest kenbare is met dat van een vleermuis voor het daglicht in Arist. *Metaph.* Klein Alpha 1, 993b9-11. Met het beeld van de vleermuis zinspeelt Aristoteles vrijwel zeker op de Homerische vergelijking van de 'dode zielen' van de vrijers van Penelope met vleermuizen in Hom. *Od.* 24, 1-8. Die tekst was door de gnostische secte der Naässenen allegorisch uitgelegd in de zin dat 'dode zielen' slechts door toedoen van het *pneuma* levend worden. Vgl. Hipp. *Haer.* V 7, 34.

³⁶ Vgl. J. Dillon, *The middle platonists* 139-183; B. A. Pearson, *gecit. art.* (1984) 340 en D. T. Runia, 'Was Philo a Middle Platonist? A difficult question revisited', *Studia Philonica Annual* 5 (1993) 112-140.

³⁷ A. P. Bos, 'Philo of Alexandria: a Platonist in the image and likeness of Aristotle', *Studia Philonica Annual* 10 (1998) 66-86.

³⁸ Vgl. D. T. Runia (1986).

³⁹ Vgl. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias* dl. II (Berlin 1984) 5-82; H. B. Gottschalk, 'Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century', *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, dl. II 36, 2 (Berlin 1987) 1132-1139.

⁴⁰ Vgl. Aristoteles, *Over de kosmos*, ingeleid, vertaald en van verkl. aantekeningen voorzien door A. P. Bos (Meppel 1989); G. Reale, A. P. Bos, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele* (Milano 1995).

Maar het geschrift laat daarop direct volgen: ‘zonder daarbij echter de afmatting van een zwoegende handwerksman te ondergaan’ (6, 397b20-23). Dat is maar niet een losse toevoeging, maar een duidelijke kritiek op de al te mensvormige voorstelling van de goddelijke wereldschepper of Demiurg van Plato’s *Timaeus*. God doet, volgens de auteur van *Over de kosmos*, niet het handwerk van een Schepper, maar is uitsluitend de initiatiefnemer of eerste oorzaak. Want God is niet zelf in heel de kosmos aanwezig, maar troont in het kosmische hoofdkwartier (397b24-27).

In het inleidende hoofdstuk heeft de auteur de machtige Alexander (de Grote) al aangespoord om niet te blijven steken in de blikvernuwing van mensen die reisgidsen schrijven over allerlei interessante deelgebieden van de wereld, maar om zich te verheffen tot een omvattend perspectief op de kosmos als geheel (391a18-b3). Direct daarna begint hij zijn eigenlijke betoog over de kosmos met een tweetal definities van ‘kosmos’ (2, 391b9-12). En die twee definities hebben een heel bepaalde bedoeling in het betoog. Ze staan voor twee verschillende manieren van de kosmos bezien, waarvan de auteur van *Over de kosmos* de eerste wel een voorlopige waarde toekent, maar uiteindelijk afwijst als beperkt en onvoldoende.

In definitie (1) wordt ‘kosmos’ omschreven als ‘het samenstel dat bestaat uit hemel en aarde en de natuurlijke substanties die daarbinnen omvat worden’. De hoofdstukken 2 tot en met 5 van het geschrift spreken over de kosmos geheel in de lijn van deze definitie. Daar bespreekt hij de vijf elementen en de orde in de hemelsferen en het gebrek aan orde in het ondermaanse; de indeling in continenten, landen en eilanden en alle meteorologische en geologische verschijnselen die hij significant acht. Maar in hoofdstuk 6 blijkt dat de auteur kiest voor de andere omschrijving van ‘kosmos’, namelijk die van definitie (2). Daarin heet ‘kosmos’: ‘de organisatie en ordening van de componenten van de werkelijkheid, in stand gehouden door God en omwille van God’.

Want in hoofdstuk 6 stelt hij vast, dat je op basis van alles wat voor ogen is wel veel wetenswaardigs over de kosmos kunt te weten komen, maar dat dan toch wat voor die kosmos het belangrijkste is, buiten beschouwing blijft (397b10-13)! En dat is God, door wie en omwille van wie alles bestaat en ontstaat.

Hij haalt dan de oude natuurfilosofen aan, die al heel goed onder woorden hadden gebracht dat geen enkele substantie kan bestaan zonder Gods bewaerende werking. Dat hadden ze ook uitgedrukt in hun dogma dat ‘alles vol goden’ is. Maar die stelling, hoewel ze een waardevolle intentie had, wordt toch door de auteur van *Over de kosmos* gecorrigeerd. Die oude natuurfilosofen, zoals Thales van Milete, ‘poneerden een stelling die wel recht doet aan iets van God, namelijk *de Kracht* van God, maar niet aan *het Wezen* van God’ (397b13-20).

Die oude natuurfilosofen bewonderden de kosmos te veel (zoals Philo later zou zeggen). Zij hielden voor God en voor goddelijk, wat niet God zelf was, maar de Kracht van God. De *echte* filosofie blijft, wil de auteur zeggen, niet steken in een immanentie-perspectief, maar stoot door tot een meta-kosmisch

perspectief, en verwerft inzicht in de Oorzaak van de kosmos als aan die kosmos transcendent. Dan komt een mens, met behulp van een filosofie van hoger orde dan de natuurfilosofie, tot het inzicht dat God troont op het hoogste topje van het hemelgewelf, in het hoofdkwartier van de kosmos, de controlekamer of het zenuwcentrum. En dat God vandaaruit alles in de kosmos veroorzaakt en in stand houdt 'gebruik makend van zijn niet aflatende *Kracht*, waarmee Hij zelfs wat ver van hem verwijderd schijnt te zijn, de baas wordt' (397b20-398a31).

In de hele rest van het, uitvoerige, hoofdstuk 6 presenteert de auteur een verder gezuiverde theologie, waarin God niet maar een goddelijke handwerksman is, die nu eens dit en dan weer dat produceert, maar de 'denk-tank', de strateeg, de bestuurder, de koning der koningen die de spil is waarom een groot '*global*' en hiërarchisch georganiseerd netwerk van uitvoerders draait. De ondergeschikten vormen samen het *uitvoerende* orgaan dat het goddelijke structuurplan in de praktijk concrete gestalte geeft. De hoogstgeplaatste van die onder-geschikten is de buitenste hemelsfeer, die door Gods Kracht eeuwigdurend in omloop blijft, en die op het eerste gezicht wel de hoogste soeverein is, maar, bij scherper toezien, toch ook geen bestand in zichzelf heeft.

Het is deze theologie die al door de jood Aristobulus uit de tweede eeuw voor Christus⁴¹, maar meer nog door Philo van Alexandrië is beschouwd als geheel in overeenstemming met het bijbelse spreken over de 'Heer van de Krachten' of 'HERE der heerscharen'. Het is niet een platonistische theologie, maar een door en door aristotelische theologie, zelfs indien het werkje *Over de kosmos* niet van Aristoteles zou zijn.⁴²

(C) *Natuur en boven-natuur in Aristoteles*

Dat brengt mij tot het derde deel van dit artikel. En dat is wel het meest prikkelende. Omdat ik daarin wil poneren dat de moderne kijk op de gnostiek, op Philo en op het werkje *Over de kosmos* ingrijpend herzien moet worden, omdat in onze tijd een volstrekt foutief beeld van de filosofie van Aristoteles

⁴¹ Vgl. R. Radice, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il <<De mundo>> attribuito ad Aristotele* (Milano 1994). Deze Aristobulus wordt vermeld in het apocriefe bijbelboek Macca-beeën II 1:10.

⁴² Het enige serieuze argument tegen de echtheid van het werk is het argument ontleend aan taal en stijl dat D.M. Schenkeveld, 'Language and style of the Aristotelian <<De mundo>> in relation to the question of its inauthenticity', *Elenchos* 12 (1991) 221-255 gedetailleerd heeft besproken. Maar zijn datering van het werk op basis van taal en stijl tussen 350 en 200 voor Christus roept het probleem op, welke anonieme auteur van hoog niveau in die periode zijn eigen ideeën op die manier voor aristotelisch zou willen presenteren en waarom. Het is aardig om hiermee te vergelijken het argument dat M. Furth, *Substance, form and psyche: an aristotelean metaphysics* (Cambridge 1988) 38 nt. 12 geeft: 'My belief in the Aristotelean authorship of the *Categories* is indeed based chiefly on the onlikelihood that there should have been a second person having so deep and exact a comprehension of Aristotelean metaphysics as to be able to write an introductory text to it that everywhere comes precisely to the edge of what can be rounded off in a plausible way without toppling off into the depths of the *Metaphysics* — and that we should know nothing else whatsoever about him'.

dominant geworden is⁴³. Dat is het gevolg van de invloed van het beroemde boek van W. Jaeger uit 1923.⁴⁴

Jaegers boek heeft, kan men rustig zeggen, een paradigma-switch teweeg gebracht in de studie van Aristoteles. Vóór 1923 sprak men over de ene filosofie van Aristoteles als rustende op de pijlers van zijn logica, fysica, metafysica en ethica. Door toedoen van Jaeger ging men onderscheiden tussen de Aristoteles van het bewaarde *Corpus Aristotelicum* en de man van de verloren werken, waarvan zoveel interessante brokstukken overal vandaan verzameld waren door V. Rose⁴⁵. Maar nadat Jaeger eenmaal overtuigd was geraakt van het duidelijke verschil tussen de opvattingen van Aristoteles in zijn verloren geschriften en die van het *Corpus*, ging hij door. Hij probeerde ook nog sporen van oudere opvattingen in dat bewaarde *Corpus* zelf te traceren en te onderscheiden van zijn laatste conceptie. Zo kregen we: (1) de vroege, platonistische Aristoteles; (2) de filosoof in zijn overgangsfase en (3) de rijpe filosofie van zijn tweede verblijf in Athene.

De pijler voor W. Jaegers nieuwe aanzet is geweest de constatering dat in fragmenten van Aristoteles' verloren dialoog de *Eudemus* heel nadrukkelijk gesproken is over een voortbestaan van de ziel, van de hoofdfiguur Eudemus en van mensen in het algemeen. Na de dood keert de ziel terug naar haar land van herkomst⁴⁶, zoals Odysseus na veel ellendige ontberingen tenslotte in veilige haven op Ithaca belandde. Daarentegen wordt in het bewaarde werk van Aristoteles nergens gesproken over een voortbestaan van de ziel. Voorzover Aristoteles sprak over onsterfelijkheid en onvergankelijkheid, was dat altijd in verband met het intellect van de mens⁴⁷. Want intellectualiteit was voor Aristoteles van een andere orde dan de verschillende activiteiten van de ziel. Scherper dan Plato heeft hij de eigenwettelijkheid van het intellect ten opzichte van het biotische en het psychische gemarkeerd.

Opmerkelijk is wel dat Jaeger en andere moderne auteurs met grote stelligheid verklaren dat volgens Aristoteles in zijn rijpe, definitieve fase de ziel

⁴³ Vgl. A. P. Bos, 'De filosofie van Aristoteles. Een nieuwe koers noodzakelijk', *Wijsgerig Perspectief* 39 (1998-1999) 17-21; id. *De ziel en haar voertuig. Aristoteles' psychologie geherinterpreteerd en de eenheid van zijn oeuvre gedemonstreerd* (Leende 1999); een uitvoerige Engelse versie onder de titel *The soul and its instrumental body. A reinterpretation of Aristotle's philosophy of living nature* zal in 2003 in Leiden verschijnen; 'Aristoteles: filosoof van hart en ziel', *Filosofie* 11 (2001) no. 3, 2-8; 'Aristotle's psychology: diagnosis of the need for a fundamental reinterpretation', *Amer. Cathol. Philos. Quart.* 73 (1999) 309-331; 'Aristotle's doctrine of the instrumental body of the soul', *Philosophia Reformata* 64 (1999) 37-51; "Aristotle's *De anima* II 1: the traditional interpretation rejected", D. Sfendoni-Mentzou (ed.), *Aristotle and contemporary science* dl. II (New York 2001) 187-201; 'Pneuma and aether in Aristotle's philosophy of living nature', *The modern schoolman* 79 (2002) 255-276.

⁴⁴ W. Jaeger, *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlijn 1923); Eng. ed.: *Aristotle. Fundamentals of the history of his development*, vertaald door R. Robinson (Oxford 1934; 2e ed. 1948; herdr. 1962).

⁴⁵ V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* (Leipzig 1886; herdr. 1966). Zie tegenwoordig ook W. D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta* (Oxford 1955; herdr. 1964); O. Gigon, *Aristotelis Opera*, deel III: *Deperditorum librorum fragmenta* (Berlijn 1987).

⁴⁶ Dit thema werd door Philo van Alexandrië gebruikt in *Over Abraham* 62.

⁴⁷ Vgl. Arist. *Anim.* I 4, 408b18-25; b29; II 2, 413b24-27.

vergaat tegelijk met het lichaam van de mens⁴⁸. Maar dat staat nergens in de teksten van Aristoteles zelf! Dat is een conclusie die moderne auteurs trekken uit bepaalde teksten. En die zij, mijns inziens, ten onrechte hebben getrokken. Het bijzondere is ook dat in de oudheid nooit iemand die mening aan Aristoteles heeft toegeschreven vóór Alexander van Aphrodisias in de derde eeuw na Christus. In de vijf eeuwen van 300 vóór tot 200 na Christus vinden we juist herhaaldelijk mededelingen over een bijzondere ziel-leer van Aristoteles. Daarin houdt die ziel als het ware het midden tussen vergankelijkheid en onvergankelijkheid: zij blijft voortbestaan na de dood van het menselijk individu, maar lost *na verloop van tijd* op in de hemelse aether-sfeer⁴⁹! Maar nergens in de moderne literatuur is die theorie ooit als serieuze aristotelische opvatting beschouwd. En de betreffende teksten zijn zelfs nooit opgenomen in de collecties van fragmenten van Aristoteles.

Wat is nu de reden om zo stellig te zijn in de afwijzing van de antieke overlevering? De oorzaak daarvan ligt in de interpretatie van Aristoteles' college-tractaat *De anima*. In boek I heeft Aristoteles eerst een kritisch overzicht gegeven van alle vroegere psychologieën inclusief de platonische, en daarvan uitvoerig laten zien hoe onhoudbaar ze waren. In boek II ontwikkelt hij dan zijn eigen alternatief, met natuurlijk de pretentie dat voor hem al die gestrande theorieën als een baken in zee waren geweest. En hij komt dan tot de volgende beroemde definitie:

de ziel is de eerste *entelechie* van een natuurlijk lichaam dat potentie tot leven bezit en dat *organikon* is⁵⁰.

De uitleg van deze formule is de crux van de hele aristotelische filosofie. Alle moderne uitleggers hebben die passage zo opgevat dat met 'natuurlijk lichaam' bedoeld is het zichtbare, concrete lichaam van een plant, dier of mens. De ziel heet daarvan de '*entelechie*' of de vorm (*eidos*). Dus is de ziel het vorm-principe van heel het zichtbare lichaam. En dat lichaam is volgens die uitleggers '*organikon*', omdat het is 'uitgerust met organen'⁵¹. En omdat Aristoteles in het vervolg van *De anima* II 1 betoogt dat er sprake is van een onverbreekelijke eenheid van dat vorm-principe en het 'natuurlijke lichaam dat *organikon* is', concluderen die moderne onderzoekers, zoals Alexander van Aphrodisias vóór hen gedaan had, dat hier sprake is van een ziel die vergaat tesamen met het concrete, zichtbare lichaam.

Maar hier zit ook de fundamentele fout van heel de moderne Aristoteles-uitleg! Want '*organikon*' betekent nergens in het werk van Aristoteles 'uitgerust

⁴⁸ Vgl. W. Jaeger, *Aristotle* 45. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, deel VI (Cambridge 1981) 248.

⁴⁹ Vgl. Hippolytus van Rome, *Haer.* I 20, 3-4; 6; Hermias, *Irisio* 3; Boëthus van Sidon, bij Simplicius, *In De an.* 247, 23-27; Proclus, *In Tim.* III 238 (ed. E. Diehl); Philoponus, *In De an.* 10, 4-8; 12, 20 (ed. M. Hayduck).

⁵⁰ Arist. *De anima* II 1, 412a27-28; b5-6.

⁵¹ Vgl. Alexander van Aphrodisias, *De anima* 16, 11; Philoponus, *In Arist. anim.* 217, 13; R. D. Hicks (1907) 51: 'a natural body furnished with organs'; W. S. Hett (1936) 69: 'a natural body possessed of organs'; I. J. M. van den Berg (1953) 95-96: 'organisch fysisch lichaam'; 'een dergelijk lichaam hebben we als het organen bezit'; W. Theiler (1959) 25: 'des natürlichen mit Organen ausgestatteten Körpers'; D. W. Hamlyn (1968) x en 9: 'a natural body which has organs'; R. Bodeüs (1993) 137: "un corps naturel ... pourvu d'organes".

met organen'! Maar altijd: 'dienend als instrument', 'instrumenteel'. Dat is ook het geval in de twee andere passages van *De anima* waar de term voorkomt⁵². En ook in de oudheid vóór Alexander van Aphrodisias heeft men de term in Aristoteles' definitie uitgelegd als 'instrumenteel'⁵³.

En de lichamen van planten, dieren en mensen heten bij Aristoteles nooit 'natuurlijke lichamen' maar altijd 'bezielde lichamen'! 'Natuurlijke lichamen' zijn bij Aristoteles de elementaire lichamen⁵⁴, de elementen of hun mengvormen.

Er is hier dus iets heel raars aan de hand. Uitgerekend op de plaats waar Aristoteles zijn eigen, nieuwe leer van de ziel zo kernachtig als mogelijk is, formuleert, worden twee termen uitgelegd op een manier die geen filologische basis heeft in het oeuvre van de filosoof! En dat leidt bovendien tot de onaangename consequentie dat het werk *De anima* fundamenteel verschilt van de positie van het werk *Parva naturalia*, dat frequent naar dat *De anima* verwijst voor nadere explicatie.

Want wat was de positie van de *Parva naturalia*? Daarin spreekt Aristoteles over de ziel als een onstoffelijk vorm-principe van het levende wezen. Maar hij betoogt heel nadrukkelijk dat de ziel gelocaliseerd is *in een centrale plaats* (bij hogere diersoorten en mensen is dat het hart). Vanuit die centrale locatie leidt en reguleert de ziel alle vitale activiteiten van het levende wezen. Maar hoe kan de ziel als onstoffelijk principe en gesitueerd in een centraal en klein deel van het levende wezen leiding geven aan alle vitale processen, bijvoorbeeld van een vinger of van een oog? Dat is mogelijk, doordat die ziel in direct contact staat met het vitale *pneuma* of de vitale warmte. Laatstgenoemde instantie doortrekt heel het zichtbare lichaam van het levende wezen en bewerkt alle levensactiviteit.

Daarom zullen we de traditionele uitleg moeten corrigeren en vaststellen dat Aristoteles in *De anima* de ziel definieert als de *entelechie* van een 'natuurlijk lichaam' (bijvoorbeeld vuur of lucht), dat potentie tot leven bezit, en dat voor dat ziel-principe 'tot instrument dient'! Dan is gemakkelijk in te zien dat de theorie van de *Parva naturalia* daarmee geheel in lijn is. Het *pneuma*, respectievelijk de vitale warmte die daar telkens ter sprake komt, is nadrukkelijk een 'natuurlijk lichaam' en fungeert als het instrument waardoor voedsel omgezet wordt tot bruikbare bouwstoffen, waardoor waarnemingen tot de ziel doordringen, waardoor de motoriek van het zichtbare lichaam bewerkstelligd wordt en waardoor praktisch handelen gerealiseerd wordt.

Als we op die manier de fundamentele overeenstemming tussen *De anima* en de *Parva naturalia* hebben hersteld, valt op dat de 'instrumentistische'

⁵² Arist. *De anima* III 9, 432b18; b25. Ook S. Everson, *Aristotle on perception* (Oxford 1997) 64 noteert, dat 'organikon' bij Aristoteles nooit betekent 'uitgerust met organen'. Zie nu ook Aristoteles. *De ziel*, vert., inleiding en aantekeningen door B. Schomakers (Leende 2000) 220: 'een werktuiglijk lichaam', en pp. 111-116.

⁵³ Vgl. Plutarchus, *Platonicae quaestiones* 8, 1006D; Diogenes Laërtius, V 33; Hippolytus van Rome, *Haer.* VII 23, 7 – 24,2.

⁵⁴ Dat dat ook in *Anim.* II 1 bedoeld is, kan blijken uit een vergelijking met *Metaph.* Z 2, 1028b9-15 en 16, 1040b5-10.

psychologie van de *Parva naturalia* ook in een veelbesproken tekst van *De anima* expliciet wordt voorgedragen⁵⁵.

Maar dan is ook duidelijk dat de onverbreekelijke eenheid van het ziel-principe met haar instrumentele lichaam niets impliceert over de relatie van die ziele-combinatie tot het grof-stoffelijke, zichtbare lichaam. Er is dan gewoon ruimte voor een notie van uitreden van de ziel met haar pneumatische lichaam uit het 'stoffelijke omhulsel' bij de dood van het concrete levende wezen, zoals ook herhaaldelijk aan Aristoteles wordt toegeschreven in de oudheid⁵⁶. W. Jaeger had als groot belang van zijn nieuwe zicht op Aristoteles aangewezen dat daardoor duidelijk werd dat Aristoteles in zijn jonge jaren geheel in de lijn van het dualisme van Plato en de Orfici stond⁵⁷. Maar Jaeger had er zelf krachtig aan bijgedragen dat de moderne Aristoteles-studie voor de latere Aristoteles een bijna modern, positivistisch beeld accepteerde⁵⁸. Echter, ook voor de late Aristoteles was er ruimte voor de notie van een 'terugkeer naar het hemels Vaderland', zoals in de *Eudemus* is voorgesteld. Dat fijn-stoffelijke voertuig is daarvoor zelfs noodzakelijk, omdat Aristoteles heeft vastgesteld dat er van beweging van plaats geen sprake is zonder natuurlijk lichaam⁵⁹. En ook in de *Metaphysica* weet Aristoteles dat de menselijke natuur in velerlei opzicht onvrij is⁶⁰. Dat wil zeggen, dat hij ook daar van mening is dat aan de 'bevrijding' van de mens van alles wat hem 'bindt' aan de zintuiglijk waarneembare, stoffelijke werkelijkheid, gewerkt moet worden in de weg van de filosofie, die de mens aan God (= het universele Intellect) gelijk maakt. Omdat die mens (die structureel als mens een potentie heeft tot intellectualiteit) als 'natuurlijk wezen', vanaf zijn verwekking in de moederschoot, tot lange tijd daarna die intellectualiteit slechts 'slappend' bezit! Die potentie kan pas aan het einde van een lange 'ont-wikkeling' tot realisering komen!

Wat zijn de consequenties van deze ingrijpende correctie van het eeuwenlang gangbare beeld van de filosofie van Aristoteles? Het komt er op neer, dat Aristoteles als de eigenlijke substanties in de kosmische werkelijkheid de levende entiteiten heeft beschouwd. Die bestaan uit een zichtbaar lichaam, dat is samengesteld uit de vier elementen uit het ondermaanse. Maar het karakteristieke van al wat leeft, is de ziel als *eidos* en vorm-principe. Die ziel is als zodanig onstoffelijk,⁶¹ maar heeft voor al haar typische levensfuncties een bijzonder *sôma* als haar instrument nodig. Voor planten is dat een instrument dat vegetatieve functies kan realiseren. Voor dieren is dat een instrumenteel lichaam dat behalve vegetatieve ook sensitieve en motorische functies kan uitvoeren. Voor mensen is dat een instrument dat zelfs doelmatige handelingen kan realiseren⁶².

⁵⁵ Arist. *Anim.* III 10, 433b19. Zie ook I 3, 407b25-26 en *Motu anim.* 10.

⁵⁶ Zie nt. 49 hierboven.

⁵⁷ W. Jaeger, *Aristotle* 100.

⁵⁸ Zie daarover A. P. Bos, *Cosmic and meta-cosmic theology in Aristotle's lost dialogues* (Leiden 1989) 97 en v.

⁵⁹ Arist. *Cael.* I 9, 279a15.

⁶⁰ Vgl. Arist. *Metaph.* A 2, 982b4-983a11 en Alpha minor 1, 993b9-11.

⁶¹ Arist. *Anim.* II 2, 414a20-21.

⁶² Zie hierover uitvoeriger A. P. Bos, 'Why the soul needs an instrumental body according to Aristotle (*Anim.* I 3, 407b13-26)', *Hermes* 128 (2000) 20-31.

Maar een cruciaal onderdeel van die ziel-leer is, dat de ziel niet vanaf het begin in haar volle luister functioneert, maar dat daarin *ontvouwing* of *ontwikkeling* een wezenlijke factor is. Reeds in een embryo van een mens is een menzeniel aanwezig en werkzaam; maar aanvankelijk nog slechts vegetatief. De ziel is het principe dat het levende wezen gericht houdt op zijn *telos*, maar zij is aanvankelijk aanwezig als 'eerste entelechie'. Pas in het volgroeide, tot zijn *telos* gekomen, exemplaar is de ziel als 'tweede entelechie' aanwezig.⁶³ En dat verschil tussen de ziel als 'eerste entelechie' en de ziel als 'tweede entelechie' verduidelijkt Aristoteles met de metafoor van 'slapen' en 'waken'.⁶⁴

Door die theorie kan Aristoteles duidelijk maken dat alle ziele-functies van een nieuw levend wezen door middel van het sperma van het vader-exemplaar worden overgebracht op het menstruatie-bloed van het moeder-exemplaar⁶⁵, ook die zielefuncties die aanvankelijk nog niet geactualiseerd zijn. En dus ook die heel bijzondere zielefunctie die de mens als potentie bezit, namelijk de functie van intelligenen, oftewel de activiteit van de *nous*. En van die functie verzekert Aristoteles met grote klem en herhaling dat het de functie is die geen enkele relatie heeft met lichamelijkeheid.⁶⁶

Voor de mens die kennis probeert te verwerven betreffende de natuurlijke werkelijkheid, zal het er daarom om gaan, zicht te krijgen op datgene wat van de levende substantie het wezenlijke uitmaakt, te weten haar *eidōs* of ziel, die een concreet zichtbaar lichaam produceert naar intelligibel model door middel van het instrumentele lichaam (de vitale warmte bij planten, of het *pneuma* bij dieren en mensen; maar steeds ook deelhebbend aan het astrale element!⁶⁷)

Maar de mens, die van nature verlangt naar weten⁶⁸, zal, tenslotte, begeren kennis te verkrijgen over datgene wat het wezenlijke is van het gehele kosmische levende wezen, namelijk het *eidōs* of de *entelecheia* van de kosmos als geheel. Dat is datgene waarnaar heel de kosmos, en in het bijzonderheid de hemelsferen streven, het ultieme Goede of het universele Intellect.⁶⁹ Maar door die kennis te verwerven realiseert een mens ook zelf die unieke potentie van zijn ziel waarmee hij niet aan de wereld van de stof gebonden is: dat is de activiteit van de enige *waarlijk vrije* wetenschap, de contemplatieve 'eerste filosofie' of 'theologie'.⁷⁰ Dan realiseert de mens zijn eigen ultieme *telos*, en heft tegelijkertijd alles wat hem onderscheidt van het *Telos* van de kosmos, op.

⁶³ Arist. *Anim.* II 1, 412a21-28.

⁶⁴ Arist. *Anim.* II 1, 412a23-26. In *Cosmic and meta-cosmic theology in Aristotle's lost dialogues* heb ik betoogd dat Aristoteles' spreken over een 'dromende god Kronos' in een van zijn verloren werken, moet gezien worden tegen de achtergrond van deze doctrine. De 'dromende Kronos' representeert de nog niet tot volmaakte *gnōsis* gekomen wereld-ziel.

⁶⁵ Recent heeft F. Siegert, *Studia Philonica Annual* 10 (1998) 11 duidelijk gemaakt dat ook Philo van Alexandrië in zijn fragment *De Deo* caput 3 dit schema heeft toegepast op de verhouding van God tot het passieve principe. Vgl. Philo, *Opif.* 8 en *Fug.* 133.

⁶⁶ Arist. *Anim.* II 2, 413b24-32; *Gener. anim.* II 3, 736b27-29.

⁶⁷ Arist. *Gener. anim.* II 3, 736b29-737a1.

⁶⁸ Vgl. Arist. *Metaph.* A 1, 980a20.

⁶⁹ Vgl. Arist. *Metaph.* Lambda 7, 1072a19-b4.

⁷⁰ Arist. *Metaph.* A 2, 983a5-10 en 982b27.

De inleidende hoofdstukken van de *Metaphysica* werken die thematiek uit: het *natuurlijke* verlangen naar weten is ten diepste een gerichtheid van de ziel en haar instrumentele lichaam op een kennis die het menselijke intellect kan verwerven zonder enige hulp van een stoffelijk instrument. Die kennis is zelfkennis en kennis van het metafysische, goddelijke principe. Het boek *Lambda* van die zelfde *Metaphysica* maakt duidelijk, hoe van dat boven-natuurlijke principe alle orde en vorm in de kosmos afhankelijk is. Dat boek eindigt dan ook geheel in aristotelische stijl met de verzekering dat de kosmos in zijn totaliteit niet begrepen kan worden vanuit een veelheid van principes. Dat zou anarchie in de kosmos betekenen. Maar: ‘Een veelheid van leiderschap is niet goed. Eén leider moet er zijn!’ Daarmee wees Aristoteles een immanentie-theologie af net zoals later Philo zou doen in zijn kritiek op de Chaldeeërs.⁷¹

Dat principe is de hyper-kosmische, metafysische Eerste Onbewogen Beweager. Het is volstrekt uitgesloten dat Aristoteles ooit een theologie heeft voorgestaan, waarin hij het goddelijk Intellect niet als transcendent en hyperkosmisch heeft voorgesteld.⁷²

Plato had in zijn *Timaeus* God voorgesteld als ‘Maker en Vader’ van de kosmos. Maar Plato had vooral de ambachtelijke metafoor van het doelmatige produceren uitgewerkt. Aristoteles heeft de biotische metafoor van ‘verwekken’ van nieuw leven sterk benadrukt en daarbij God de rol toebedacht van Eerste Onbewogen Beweager en initiatief-nemer. Maar het eigenlijke productieproces heeft hij toebedacht aan ‘de Kracht’ van God die in de kosmos werkzaam is, zoals het vorm-principe van een nieuw levend wezen in een embryo.

De problematiek van besef van transcendentie

De moderne spiritualiteit wil besef bijbrengen van ‘transcendentie’. De oude gnostiek wilde net zo haar volgelingen opwekken, zich te verheffen boven een immanentie-perspectief van de natuurlijke werkelijkheid (de ‘elementen’ — de *stoicheia* — de ‘wereldgeesten’ of de Wereld-archonten), om zo het niveau van natuur-wezens achter zich te laten en een ‘geestelijk’ niveau te bereiken. Philo van Alexandrië zag dat als de grondlijn van de joodse geloofstraditie. De auteur van het boeiende geschrift *Over de kosmos* heeft dat ook als de rode draad van zijn betoog. Maar voor Aristoteles van Stagira, de grote leerling en discussiepartner van Plato, geldt dat net zo, ook al is dat vaak onvoldoende onderkend. Maar het ‘dualisme’ van Plato (tussen stoffelijk lichaam en onstoffelijke ziel) verschilt van het ‘dualisme’ van Aristoteles (tussen bezielde lichamelijke en immaterieel intellect!).⁷³ Plato’s probleem was, uit te leggen hoe een onstoffelijke ziel uit de onstoffelijke, eeuwige werkelijkheid, terecht gekomen kon zijn in de stoffelijke, veranderlijke werkelijkheid van de zichtbare

⁷¹ Arist. *Metaph.* Lambda 10, 1076a4 met aanhaling van Hom. *Il.* 2, 204. Vgl. Philo, *Conf.* 170.

⁷² Ook al is dat door veel vooraanstaande deskundigen als H. von Arnim, W. K. C. Guthrie, A. J. Festugière, J. Pépin, H. J. Easterling en J. M. Rist aangenomen. Zie daarover A. P. Bos, *Cosmic and meta-cosmic theology* 94 en 187-188.

⁷³ Vgl. A. P. Bos, ‘“Aristotelian” and “Platonic” dualism in Hellenistic and early Christian philosophy and in Gnosticism’, *Vigiliae Christianae* 56 (2002) 273-291.

dingen. Aristoteles' probleem was gecompliceerder. Hij zocht een antwoord op de vraag, hoe het mogelijk was dat in de wereld van de bezielde, levende, vergankelijke wezens die zich volgens natuurlijke weg konden voortplanten, er ook wezens waren (de mensen) die een aanleg bezaten tot kennis van een transcendente werkelijkheid. Zijn oplossing was, dat intellectuele principes een binding waren aangegaan met een fijn-stoffelijk, aetherisch ziele-lichaam en vervolgens aan lager wal geraakt waren in een grof-stoffelijk vergankelijk lichaam. In die visie is de ziel het vitaliserende, beweging-bewerkende principe, maar het intellect het eigenlijk besturende principe. Op kosmische schaal is Aristoteles uitgekomen bij een opvatting waarin de zichtbare, kosmische goden rechtstreeks inwerken op de aardse werkelijkheid, maar daarin toch slechts uitvoerders zijn van een goddelijk plan van hoger orde. Daardoor is de meta-kosmische God van Aristoteles nog verder af komen te staan van de aardse mens, als een echte 'god van de filosofen', abstract en onbereikbaar en veel minder 'menschvormig' dan de Demiurg van Plato.

De gnostische theologieën van een 'onbekende', onbenoembare, transcendente, hoogste God, wiens raadsplan uitgevoerd wordt door kosmische Archonten (zelfs als die zich daarvan niet bewust zijn!), en de gnostische heilsleer van het komen tot een boven-natuurlijke *gnosis* als einddoel van een natuurlijk proces van ont-wikkeling, hebben die Grieks-wijsgerige discussies diepgaand verwerkt⁷⁴.

Cruciaal in de beschreven wereld- en mens-visie is, dat steeds de ontdekking van 'het transcendente' gepaard gaat met de ontdekking van iets transcendent *in de mens!* In zoverre zal met W. Pannenberg geconstateerd moeten worden dat deze 'filosofie van het transcendente' produkt is van een '*Rückschlussverfahren*'.⁷⁵ Vanuit de apartstelling van het menselijk intelligeren is in een 'natuurlijke theologie' geconcludeerd tot het wezen van God als zuiver, onvermengd Intellect.

In zoverre hier ontdekking en besef van transcendentie altijd gepaard gaat met ontdekking en besef van de verwantschap van het hoogste menselijke vermogen met God, is dit concept van transcendentie een totaal ander dan het bijbelse concept van de 'vreze des HEREN', dat bewerkt dat een mens zich nietig schepsel en zondaar weet voor het aangezicht van de Hoogheilige. Daarom is het terecht de spiritualiteit van de gnostiek te kwalificeren als typerend voor de hellenistische filosofische traditie, en christelijke gnostiek als een resultaat van de hellenisering van het christelijk geloof.

⁷⁴ Vgl. A. P. Bos, 'Basilides as an Aristotelianizing Gnostic', *Vigiliae Christianae* 54 (2000) 44-60 en G. P. Luttikhuisen, 'Traces of Aristotelian thought in the *Apocryphon of John*', H.G. Bethge (ed.), *For the Children, Perfect instruction. Studies in honor of H.-M. Schenke* (Leiden 2002) 181-202.

⁷⁵ W. Pannenberg, 'Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriff als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie', *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 70 (1959) 45.