

Populêre filosofie en die Nuwe Testament

Johan Thom

J.C. Thom, Departement Antieke Studie, Universiteit Stellenbosch

Opsomming

Onlangse navorsing het bevestig dat Paulus en ander Nuwe-Testamentiese skrywers van idees en praktyke gebruik gemaak het soortgelyk aan dié wat in tydgenootlike filosofiese tradisies aanwesig was. Dit is egter problematies om hierdie idees en praktyke na spesifieke tradisies soos die platonisme of stoïsisme terug te voer. Die bron van hierdie filosofiese invloede moet liever in populêre filosofie gesoek word. Populêre filosofie word egter dikwels te eng opgevat, naamlik dat dit hoofsaaklik van die sinisme of stoïsisme afkomstig is en deur openbare toesprake of pseudepigrafiese briewe verbrei is. Verskeie ander soort tekste kan uitgewys word wat in verskillende filosofiese tradisies ontstaan het, wat die stoïsisme, platonisme, pitagorisme en die peripatetiese tradisie insluit. Hierdie tekste is óf bewustelik met die oog op 'n algemene, niegespesialiseerde groep lesers geskryf, óf hulle was minstens vir 'n breër leserspubliek toeganklik eerder as slegs vir lesers wat tot 'n spesifieke filosofiese groepering behoort. Die filosofiese idees en topoi wat deur sodanige tekste oorgedra word, kan as populêre filosofie beskryf word omdat hulle nie die leerstellinge van 'n enkele filosofiese skool verteenwoordig nie. As ons sulke populêr-filosofiese tekste met Pauliniese en ander Nuwe-Testamentiese tekste vergelyk, vind ons dat hulle filosofiese topoi gemeen het wat oor verskillende filosofiese tradisies verbrei is. Die gevolgtrekking is dat die oorsprong van hierdie filosofiese elemente in die Nuwe Testament waarskynlik eerder populêre filosofie as 'n spesifieke filosofiese skool is.

Trefwoorde: populêre filosofie; kulturele repertorium; Nuwe-Testamentiese godsdiensthistoriese agtergrond; Paulus; topoi; die onsigbare God; voorsetsel-metafisika; demiurgiese beginsel

Abstract

Popular philosophy and the New Testament

Recent scholarship has established that Paul made use of ideas and practices similar to those found in contemporary philosophical traditions. The question is where such ideas and practices in the New Testament came from. It is problematic to trace these ideas and practices back to specific traditions like Platonism or Stoicism. I suggest that we should rather look at popular philosophy as source for such philosophical influences.

Popular philosophy is, however, often viewed too narrowly. Scholars like M.-O. Goulet-Cazé, A.J. Malherbe and others have argued that popular philosophy derived mainly from Cynicism

and Stoicism and that it was propagated by means of public orations or pseudepigraphical letters. Several other kinds of texts can, however, be identified that originated in different philosophical traditions, including Stoicism, Platonism, Pythagoreanism, and the Peripatetic tradition, all of which were either consciously written with a general, non-specialised audience in mind, or at least accessible to a wider audience than just readers belonging to a specific philosophical grouping. These texts include the Pythagorean *Golden verses*, the Stoic philosopher Cleanthes's *Hymn to Zeus* and Pseudo-Aristotle's *On the cosmos (De mundo)*. The philosophical ideas and topoi conveyed by such texts can be described as popular philosophy because they do not represent the tenets of one single philosophical school; they were accessible to a wide range of readers and there is evidence that at least some of them were well known outside their primary philosophical allegiance. Such ideas and topoi therefore formed part of the cultural repertoire of educated persons in the Hellenistic-Roman world.

When we compare such popular-philosophical texts with Pauline and other New Testament texts we find that they share philosophical topoi which are distributed over several philosophical traditions. In this article three such topoi are investigated: (a) the topos of *the invisible God made visible in God's works*; (b) the topos of *prepositional metaphysics*, in which relationships between God and the world are expressed by means of prepositional phrases; and (c) the topos of *splitting God or devolving the demiurgic principle*, in which a distinction is made between God and the demiurgic principle. The investigation concentrates on Cleanthes's *Hymn to Zeus* and *On the cosmos* by Pseudo-Aristotle on the one hand and Pauline letters, on the other. The fact that the same topoi are found in different philosophical traditions rather than in one or two specific traditions suggests that the origin of such philosophical elements in the New Testament is popular philosophy rather than any specific philosophical school.

It is not possible to determine exactly where New Testament authors and their readers encountered these popular-philosophical elements. Some may have come across such ideas as part of their education; others through their contact with Hellenistic Judaism, others more informally. This question is less important than recognising that these elements did indeed form part of their cultural repertoire and that New Testament texts have to be interpreted against this background.

Keywords: popular philosophy; cultural repertoire; New Testament religio-historical background; Paul; the invisible God; prepositional metaphysics; demiurgic principle

1. Inleiding

Om die Nuwe Testament as historiese dokument te lees, moet 'n mens insae hê in die denkwêreld van die tyd waarin die Nuwe Testament ontstaan het. Dit is egter nie so eenvoudig om vas te stel presies wat hierdie denkwêreld behels het nie. Die Hellenistiese Jodedom het klaarblyklik 'n belangrike rol in hierdie verband gespeel, maar verreweg nie die enigste nie. Onlangse navorsing suggereer dat kennis van bepaalde filosofiese inhoude en praktyke 'n belangrike deel gevorm het van die ontstaanskonteks van die Nuwe Testament: Paulus, Jakobus en die skrywers van die Vierde Evangelie, Handeling en Hebreërs was deeglik bewus van filosofiese topoi wat gangbaar was in hulle tyd, en het dit ook in hulle eie

geskryfte aangewend.¹ Paulus het in sy pastorale omgang met gemeentes gebruik gemaak van dieselfde psigagogiese (d.w.s. begeleidings-) praktyke as wat by filosowe aangetref word.² Die gebruik van briewe om vroeë Christen-gemeenskappe te begelei, is ook soortgelyk aan die wyse waarop briewe in filosofiese gemeenskappe aangewend is.³ Die styl wat in die Pauliniese briewe en in die Jakobus-brief gebruik word, is voorts diepgaande beïnvloed deur die diatribe-styl wat kenmerkend van sinies-stoïsinse filosowe is.⁴

Ten spyte van hierdie ooreenkomste in styl en werkswyse is dit egter problematies om die presiese aard en inhoud van die filosofiese kennis waarvoor Nuwe-Testamentiese skrywers mag beskik het, vas te pen. Pogings om direkte beïnvloeding tussen Nuwe-Testamentiese skrywers en spesifieke Grieks-Romeinse filosofiese tradisies soos die sinisme, stoïsisme of platonisme aan te toon, was tot dusver nie baie oortuigend nie. In die plek daarvan stel ek voor dat ons populêre filosofie as bron vir die ooreenkomste tussen Nuwe-Testamentiese tekste en filosofiese materiaal in oënskou neem.

2. Populêre filosofie

2.1 Die gangbare omskrywing van populêre filosofie

Die probleem is egter dat populêre filosofie 'n redelik vae en swak-gedefinieerde begrip is. In 'n onlangse artikel in die gesaghebbende ensiklopedie *Der Neue Pauly* beskryf Marie Goulet-Cazé (2001:154–5) populêre filosofie as 'n moderne begrip vir 'n kollektiewe kulturele antieke tradisie gebaseer op gemeenplase wat veral in die Hellenistiese en Romeinse tydvakke sterk neerslag gevind het. Hierdie tradisie word veral by siniese en stoïsinse filosowe aangetref, maar ook by ander filosowe wat deur hulle beïnvloed is. As verteenwoordigend van populêre filosofie noem Goulet-Cazé dus Bion van Borusthenes, Teles, Musonius Rufus, Seneca, Epiktetos, Dio Chrusostomos, maar ook Plutarchos, Maximus van Tirus, Libanios en selfs Nuwe-Testamentiese skrywers soos Paulus en vroeg-Christelike skrywers soos Tertullianus. Hierdie skrywers word almal gewoonlik met die diatribe-styl in verband gebring. Volgens Goulet-Cazé (2001:154) is populêre filosofie veral by wyse van diatribeagtige toesprake of briewe soos die pseudepigrafiese siniese en Sokratiese briewe verbrei; as moraalfilosofie was die oogmerk om die hoorders en lesers oor te haal om hulle gedrag te verander en hulle tot 'n deugsame leefwyse te bekeer.

Abraham Malherbe, 'n pas-ontslape Nuwe-Testamentikus wat bekend is vir sy navorsing oor populêre filosofie, huldig 'n soortgelyke siening. In een van sy laaste artikels (2010:278–9) beskryf hy populêre filosofie soos volg:

The term “popular” is serviceable to apply to philosophers whose teachings were intellectually accessible as well to a wide swath of society. Their philosophy was not conceptually complex or technical by way of formal argumentation; indeed, they were not interested in sustained or systematic exposition in or for itself. They aimed at the moral formation of people, to whom they advanced the proposition that human beings can live morally and virtuously only if they live rationally, and the rational life, they held, was the province of philosophy in the sense that it made that life possible and provided details as to what it should be ... The philosophers' interest was in ethics, the intellectual underpinning of which

was to a considerable degree provided by Stoicism, whose influence was widespread.⁵

Ons sien dus dat hierdie vorm van populêre filosofie algemeen toeganklik en nietegnies van aard was; dit het bespreking van polemiese kwessies vermy en het eerder op gemeenskaplike morele topoi gekonsentreer, met nadruk op die belang van rasonale besluite as grondslag vir morele gedrag. Dit het ook veronderstel dat deug onderrig kan word; dit het dus 'n sosiale fokus gehad deur te poog om hierdie soort leefwyse onder die algemene publiek te verbrei.

2.2 'n Meer genuanseerde omskrywing

Hoewel hierdie beskouing van populêre filosofie heel samehangend en oortuigend is, bied dit nie die volle prentjie nie. Die reikwydte van dit wat onder populêre filosofie ingesluit word, moet verbreed word. In 'n onlangse publikasie (Thom 2012) is voorbeelde gegee van tekste uit die Hellenistiese en Romeinse tydperke wat as uitdrukkings van populêre filosofie beskou kan word en as sodanig erken is, maar wat nie pas in die beeld van populêre filosofie wat tot hiertoe geteken is nie. Sulke tekste sluit die pitagorese *Goue verse*, die *Himne aan Zeus* deur die stoïsyn Kleantes en die Pseudo-Aristoteliese verhandeling *Oor die kosmos* (ook bekend as *De mundo*) in.

Goue verse is 'n gedig wat uit die Hellenistiese tydvak dateer.⁶ Dit het ontstaan in pitagorese kringe, maar put uitvoerig uit ander populêr-filosofiese en gnomiese tradisies; dit bevat bloedweinig wat spesifiek of tegnies pitagorees van aard is. Die gedig vertoon nogtans 'n redelike mate van konseptuele eenheid. *Goue verse* het 'n uitdruklik psigagogiese oogmerk, naamlik om die leser te help met morele vorming wat die grondslag sou lê vir verdere metafisiese insigte. Die gedig, of ten minste dele daarvan, was bekend aan 'n breë leserspubliek in die Hellenisties-Romeinse tydperk; dit sluit lesers soos Cicero, Seneca, Plutarchos, Epiktetos, Galenos, Klemens van Aleksandrië en Origenes in. In die laat antieke is die gedig as *propaedeuticum* in filosofiese onderrig gebruik en verskeie kommentare word ook in hierdie tyd daaraan gewy.

Kleantes se *Himne aan Zeus* is ook in die Hellenistiese tydvak geskryf, heel waarskynlik gedurende die eerste helfte van die 3de eeu v.C.⁷ Hoewel Kleantes een van die toonaangewende stoïsyne was, bevat die gedig baie min openlik stoïsynse elemente. Sy komposisie is gebaseer op die tradisionele himniese vorm en dit maak gebruik van 'n verskeidenheid literêre en godsdienstige asook niestoïsynse filosofiese bronne. Alhoewel ons oor geen getuienis aangaande sy *Sitz im Leben* beskik nie, was die gedig klaarblyklik toeganklik vir 'n wyer gehoor as slegs studente van stoïsisme. Die gedig se basiese boodskap is dat morele kwaad aan die irrasionele gedrag van mense toegeskryf kan word en dat dit 'n versteurende uitwerking op die kosmiese orde in die algemeen het. Hierdie versteuring kan egter met God se hulp reggestel word.

Die derde teks, *Oor die kosmos*, word aan Aristoteles toegeskryf, maar is heel waarskynlik in die laat-Hellenistiese of vroeë Keisertydperk deur iemand geskryf wat homself met die peripatetiese tradisie verbonde gevoel het.⁸ Volgens die skrywer het die werk ten doel om "oorsigtelike kennis" (*Oor die kosmos* 397b12) te verskaf. Selfs al aanvaar die skrywer sekere peripatetiese leerstellings as vanselfsprekend (bv. die leer van die vyfde element, van die ewigheid van die wêreld of van die twee verdampings), maak hy ook van

nieperipatetiese bronne vanuit verskillende oorde gebruik en vermy hy openlik tegniese besprekings van wetenskaplike of filosofiese aangeleenthede. Sy aanbieding van aardrykskunde is byvoorbeeld gebaseer op 'n reeds verouderde literêre bron (Eratostenes se relaas uit die 3de eeu v.C.) in plaas van eerstehandse wetenskaplike kennis (Dihle 1997; Burri 2014). Die komposisie is literêr en retories van aard en bevat 'n groot verskeidenheid vergelykings, beelde en metafore om die werk meer aantreklik en toeganklik te maak. Die algehele doelwit is om te verduidelik watter rol God speel om die harmonie en orde in die wêreld in stand te hou.

In al drie bogenoemde tekste vind ons 'n selektiewe gebruik van 'n verskeidenheid bronne, ook van buite die skrywer se eie primêre filosofiese verbondenheid. Die tekste strewe nogtans na 'n samehangende aanbieding van die betrokke aangeleenthede, al is die aanbieding soms heel eiesoortig. Die gebruik van verskeie bronne, aantreklike literêre middele en 'n nietegniese aanbieding dra alles daartoe by dat die tekste vir 'n gehoor van niespesialiste toeganklik gemaak word.

Ander tekste kan heel maklik hierby toegevoeg word, hoewel dit nie altyd so eenvoudig is om te onderskei tussen tekste wat op hul eie toeganklik is en tekste wat bewustelik vir 'n breër gehoor geskryf is nie.⁹ Hierokles die Stoïsyn se *Elemente van etiek* is 'n teks van die 2de eeu n.C. wat 'n opsomming van sosiale verantwoordelikhede op 'n praktiese, nietegniese wyse vanuit 'n stoïsynse perspektief aanbied (Malherbe 2010:379 n. 6; Ramelli 2009:lxviii). Hierokles het egter nie bloot vroeëre leerstellings gepopulariseer nie, maar was in staat om sy eie standpunt op 'n konsekwente en betreklik samehangende wyse te formuleer (Ramelli 2009:lxii-lxiii; Inwood 1984). Verskeie van Plutarchos se werke is deur Konrat Ziegler (1951:768–805) as “popularphilosophisch-etisch” geklassifiseer, maar heelwat meer werke kan onder die algemene hofie “populêre filosofie” ingesluit word (Van der Stockt 2011:21; Van Hoof 2010:6–7). Plutarchos se rol as populêre filosoof word in besonderhede in 'n onlangse bundel met die betekenisvolle titel *Virtues for the people* (Roskam en Van der Stockt 2011) bespreek. 'n Werk wat nie in hierdie bundel bespreek word nie, maar wel beskryf is as “a high-quality account for the man in the street” (Donini 1988a:126–7), is Plutarchos se dialoog *Oor die gesig in die maan*, wat op eienaardige wyse kennis van fisika, sterrekunde en geometriese optika in die eerste deel met fantasievolle eskatologiese mites in die tweede deel kombineer.¹⁰ Sonder om die lys onnodig uit te brei, kan mens as 'n laaste voorbeeld ook verwys na Maximus van Tirus se *Redevoerings*, wat deur 'n onlangse vertaler as “philosophy made easy” beskryf word (Trapp 1997:xvi-xx).

As ons sulke tekste in berekening bring, kom 'n meer komplekse beeld van populêre filosofie na vore. Hierdie tekste spruit voort uit 'n wyer verskeidenheid filosofiese tradisies as slegs sinisme of stoïsisme; hulle verteenwoordig ook 'n breër spektrum van literatuursoorte as slegs briewe of toesprake. Hoewel die meeste daarvan wel 'n etiese doelstelling het, geld dit nie almal nie: Pseudo-Aristoteles se *Oor die kosmos* bespreek ook geografie en meteorologie as agtergrond vir sy hoofbelangstelling, kosmoteologie. Hy verwys slegs heel indirek na etiek. Plutarchos se *Oor die gesig in die maan* kombineer weer wetenskaplike kennis met mites oor siele en *daimones*.¹¹

2.3 Verhelderende opmerkings

Hierdie meer omvattende beskouing van populêre filosofie roep egter 'n eie stel aangeleenthede na vore wat ons aandag kortliks verg.

Eerstens moet 'n paar onderskeidings getref word wat die begrip *populêr* betref. *Populêr* verwys in hierdie konteks nie na iets wat algemeen byval vind nie: verskeie populêre filosowe, byvoorbeeld onder die sinici of neopitagoreërs, is as irriterend ervaar of is tot spot gemaak (vgl. ook Malherbe 2010:378). *Populêr* moet ook nie met *demoties* of *volks* verwar word nie: populêre filosofie was nie in die eerste plek vir gewone mense bedoel nie, maar eerder vir opgevoede persone (Pelling 2011:50, 56; Van Hoof 2010:11). Populêre filosofie is voorts ook nie dieselfde as "lae" filosofie, wat veral in die sinisme aangetref word nie (Desmond 2009),¹² dit wil sê 'n filosofie wat uitgeleef word, in kontras met 'n "hoë" filosofie, wat beskryf kan word as "the *impersonal presentation* of what purports to be philosophical truth in written form" (Baltzly 2009:530).

Die volgende kwessie is die verband tussen populêre filosofie en eklektisisme. In die verlede is baie van die tekste waarna hier bo verwys is as eklekties beskryf omdat hulle selektief gebruik maak van verskillende bronne en tradisies, waarvan sommige selfs in stryd mag wees met die primêre filosofiese verbondenheid van die teks.¹³ Die skrywer van *Oor die kosmos* gebruik byvoorbeeld stoïsynse terminologie en begrippe, hoewel sy primêre verbondenheid aristotelies is. In onlangse navorsing word die (pejoratiewe) gebruik van die etiket *eklektisisme* om hierdie tekste te beskryf, egter bevraagteken, aangesien vele van die sogenaamde eklektiese tekste inderdaad 'n eie innerlike samehang en konsekwentheid vertoon, ten spyte daarvan dat hulle uiteenlopende bronne gebruik.¹⁴ Om dit konkreet te stel: die blote feit dat 'n skrywer uit verskeie tradisies put in die formulering van sy of haar standpunt, maak nie so 'n skrywer "eklekties" as met hierdie etiket onsamehangendheid of inkonsekwentheid veronderstel word nie. Skrywers soos Cicero, Filo van Aleksandrië en Plutarchos het hulle eie individuele standpunte ontwikkel, al het hulle 'n verskeidenheid bronne in hulle werk benut.¹⁵

'n Aanverwante aangeleentheid is die filosofiese waarde van hierdie tekste. Die feit dat skrywers soos Pseudo-Aristoteles, Plutarchos of Hierokles poog om hulle denke op 'n populêre oftewel toeganklike wyse oor te dra, sluit nie uit dat hulle werke betreklik nuwe en oorspronklike oplossings vir tradisionele probleme verskaf nie.¹⁶

'n Volgende aangeleentheid behels die basiese funksie van populêr-filosofiese tekste. Soos ons reeds gesien het, het die meeste van hierdie tekste die "morele vorming" van mense as doelstelling.¹⁷ Waar pas populêr-filosofiese tekste met 'n meer wetenskaplike of metafisiese inhoud soos Pseudo-Aristoteles se *Oor die kosmos* in hierdie prentjie? Miskien kan mens sê dat hulle help om 'n kosmologiese raamwerk te vestig wat verwysingspunte vir mense se morele besluite en handeling bied.¹⁸ Die fokus van al Plutarchos se onderrig en skryfwerk was byvoorbeeld τέχνη βίου (*Lebenskunst*) (Ziegler 1951:664).

Vir wie was hierdie tekste bedoel? Nie alle populêr-filosofiese tekste het die dieselfde gehoor in gedagte gehad nie. Malherbe (2010:379) meen dat wat betref die tekste wat hy gebruik het, "the educational level presumed is that of adolescent males". Christopher Pelling (2011:50, 56), daarenteen, beweer dat Plutarchos se teikengehoor insig en 'n mate van verfyndheid benodig het; hulle was *pepaideumenoï* ("opgevoed"), heel waarskynlik mense

baie soos Plutarchos self (vgl. ook Van Hoof 2010:11–3, 19–26). In die geval van sommige tekste was die leser dus betreklik ongesofistikeerd, terwyl vir ander tekste 'n betreklik hoë vlak van opvoeding veronderstel is – die teikengehoor moet vir elke teks opnuut bepaal word. Op dieselfde wyse verskil die sosiale kontekste van hierdie tekste ook: sommige tekste is vir 'n openbare voordrag saamgestel, ander vir 'n klaskamer, gimnasium of privaatwoning.¹⁹

Hierdie soort tekste wat gepoog het om filosofiese denke vir 'n breër leserskring beskikbaar en toeganklik te maak, bied dus 'n belangrike toegang tot populêre filosofie in die antieke, hoewel nie die enigste nie. Populêre filosofie self kan egter as deel van die kulturele repertorium van 'n antieke gehoor met 'n bepaalde opvoedingsvlak beskou word. Dit dui op filosofiese kennis wat die grense van 'n spesifieke filosofiese tradisie oorskry het en wat vir mense sonder 'n formele filosofiese opleiding toeganklik was. Dit behels filosofiese konsepte, terminologie en topoi wat algemeen gebruik is, sowel as die literêre vorme en uitdrukkingswyses wat gebruik is om sodanige filosofiese idees oor te dra. Dit het dus deel gevorm van die instrumentarium wat nodig was om bepaalde vorme van filosofiese diskoers te begryp en daaraan deel te neem.

3. Populêre filosofie en die Nuwe Testament

3.1 Inleidende opmerkings

Voor ons probeer om hierdie populêr-filosofiese tekste te gebruik om ons te help om die kulturele repertorium te verstaan wat vir 1ste-eeuse lesers van die Nuwe Testament beskikbaar was, moet ek eers 'n paar voorbereidende opmerkings maak.

In die eerste plek: hoewel dit moontlik is dat 'n Nuwe Testament-skrywer sommige van hierdie tekste geken het – die skrywer van Handeling was byvoorbeeld vertrou met tekste soortgelyk aan Kleantes se *Himne aan Zeus*²⁰ – is dit nie noodsaaklik om sodanige kennis te veronderstel nie. Dit is nie nodig om enige direkte genealogiese verband tussen 'n Nuwe-Testamentiese teks en een of meer van hierdie populêr-filosofiese tekste aan toon nie. Wat ons egter wel moet veronderstel, is dat die skrywer en sy gehoor oor 'n algemene bekwaamheid of vermoë ten opsigte van die kulturele repertorium van die betrokke tydperk beskik het, wat op sy beurt weer in populêr-filosofiese tekste tot uitdrukking kom.²¹ Min opgevoede moderne lesers het byvoorbeeld al enige van Sigmund Freud of Max Weber se werke gelees, maar hulle is wel vertrou met begrippe soos die sublimasie van seksuele begeerte of die Protestantse werketos.

Ons moet in die tweede plek ook 'n mate van opvoeding veronderstel wat die skrywer en sy optimale lesers betref. Die opvoedingspeil van Nuwe-Testamentiese skrywers is 'n debatteerbare onderwerp, maar in Paulus se geval kan 'n goeie argument aangevoer word vir 'n retoriese opvoeding ná sekondêre onderrig.²² Sulke opvoeding het heel moontlik blootstelling aan populêr-filosofiese tekste ingesluit, aangesien hierdie tekste gerig was op lesers met 'n algemene opvoeding eerder as 'n formele opleiding in filosofie of natuurwetenskap. Dit is nie van belang of Paulus sy opvoeding in Tarsus (sy geboortestad volgens Hand. 9:11, 30; 11:25; 21:39; 22:3), wat bekend was vir 'n belangstelling in kultuur

en filosofie gedurende die 1ste eeu n.C.,²³ of in Jerusalem ontvang het nie: in albei stede kon hy aan helleniserende invloede blootgestel gewees het.²⁴

Die meeste van die ooreenkomste tussen Nuwe-Testamentiese tekste en Hellenisties-Romeinse filosofieë wat begrippe, styl, vorm en psigagogiese praktyke betref, sou dus verklaar kan word deurdat populêre filosofie deel van die algemene kulturele repertorium gevorm het. Ek beoog nie om hier 'n uiteensetting van al hierdie elemente te verskaf nie: daar bestaan reeds uitstaande oorsigte deur Abraham Malherbe en ander geleerdes.²⁵ In die plek daarvan wil ek in die res van hierdie artikel die aandag bepaal by 'n paar voorbeelde van populêr-filosofiese begrippe en motiewe wat in sommige van die tekste waarna ek vantevore verwys het, voorkom. Ek laat ook populêre *morele* filosofie tersyde, aangesien dit in die afgelope ruk heelwat aandag ontvang het, en ek spits my eerder toe op 'n paar kosmologiese en teologiese topoi.

3.2 Die onsigbare God word sigbaar deur God se werke

Ons kan die eerste topos *Die onsigbare God word sigbaar deur God se werke* noem. Die aard van die verhouding tussen God en die wêreld word op verskillende wyses deur die onderskeie filosofiese tradisies betrag, maar een van die konstante vrae wat bespreek word, is hoe ons weet God bestaan as ons God nie kan sien nie, en wat ons van hierdie onsigbare God kan weet.

'n Algemene argument vir die bestaan van God in die Hellenisties-Romeinse natuurlike teologie, die sogenaamde ontwerp-argument, is gebaseer op die orde en reëlmaat in die natuur: sodanige orde sou nie bestaan het sonder 'n goddelike intellek wat verantwoordelik is vir die ontstaan en volgehoue bestaan daarvan nie.²⁶ Ons ken God dus uit wat ons uit God se werke in die natuur kan aflei.²⁷

Die opvatting van die onsigbare God wat slegs deur God se werke geken kan word, is uitdruklik aanwesig in Pseudo-Aristoteles se *Oor die kosmos*. Die eerste helfte van die verhandeling bied 'n redelik uitgebreide en gedetailleerde oorsig van verskeie kosmiese, geografiese en meteorologiese verskynsels. Hierdie oorsig wek ontsag en verwondering vir die skoonheid van die kosmos; die eerste deel eindig inderdaad met 'n prosahimne wat die kosmos loof (397a5–b8). Die belangrikste rede vir hierdie uitgebreide beskrywing is egter om die vraag te opper na die oorsaak van die harmonieuse orde en stabiliteit van die kosmos. Hierdie oorsaak word dan in die tweede helfte van die werk as God self geïdentifiseer. In hierdie deel probeer die skrywer 'n verklaring vir God se betrokkenheid in die orde en samehang van die wêreld bied wat as alternatief vir die stoïsinse opvatting van panteïstiese immanensie kan dien. Volgens Pseudo-Aristoteles bly God apart van en transendent tot die wêreld, maar God werk nogtans in op die wêreld deur God σεδύναμις of krag.²⁸

Vanweë God se transendensie is God ook onsigbaar, maar God kan duidelik uit die werke self gesien word:

Dit [t.w. die vermoë om te handel al is God onsigbaar] moet mens ook dink oor God, wat die sterkste in krag, die mooiste in skoonheid, onsterflik in lewe, uitstaande in uitnemendheid is; want hoewel God nie deur enige sterflike wese gesien kan word nie, word God gesien uit die werke self. Want dit kan waarlik

gestel word dat alles wat in die lug en op land en in die water plaasvind die werke van God is wat mag oor die kosmos het. (*Oor die kosmos* 399b19–25)²⁹

letwat vroeër in die teks verwys die skrywer na God, “die aanvoerder en verwekker van alle dinge, onsigbaar behalwe vir die rede”, as die oorsaak en oorsprong van alles wat gebeur (399a30–5). Om God te kan sien, dit wil sê om te verstaan dat God die oorsaak van alle dinge is, moet mense dus hulle redeneervermoë inspan. Hierdie gedagte hervat ’n motief wat die skrywer in sy inleiding gebruik, naamlik dat filosofie die verstand in staat stel om kosmoteologiese verbande raak te sien:

Die siel, deur middel van filosofie, met die verstand as sy gids, steek dus die grens oor en reis rond [t.w. in die heilige gebied = die hemelruim], omdat dit ’n weg gevind het wat nie uitputtend is nie. Dit bring in gedagte dinge bymekaar wat ruimtelik baie ver van mekaar verwyderd is, omdat, soos dit vir my lyk, dit maklik dinge wat verwant is, herken, en met die goddelike oog van die siel die goddelike dinge begryp en aan mense verduidelik. (391a11-16)³⁰

God is sigbaar vir mense wat die deduktiewe vermoë van die rede gebruik om sy bestaan uit die geordende aard van die kosmos af te lei. Kennis van God is in beginsel vir elkeen beskikbaar, maar die implikasie is dat ons filosofie benodig om die waarheid aangaande God te verstaan. Die “goddelike dinge” (τὰ θεῖα) kan slegs intellektueel ervaar word, “met die goddelike oog van die siel”.

Kleantes se *Himne aan Zeus* behandel ook die verhouding tussen die orde in die natuur en kennis van God, maar dit fokus meer op die morele, menslike dimensie. Volgens Kleantes het onkunde oor die orde wat God in die natuur gevestig het, ingrypende gevolge. God se bewind strek dwarsdeur die natuur, “op aarde, in die goddelike hemelsfeer ... [en] in die see” (vv. 15–6).³¹ Hierdie orde is gebaseer op “die universele rede [κοινὸς λόγος] wat alles deurdring” (vv. 12–3). God het alles so beskik “dat daar een ewige rasonale orde [λόγος] vir alles tot stand kom” (v. 21). Onverstandige, slegte mense ignoreer God se universele orde (θεοῦ κοινὸς νόμος) omdat hulle dit nie kan sien of hoor nie (vv. 17, 22, 24). Gevolglik jaag hulle waardelose en vernietigende doeleindes na, wat uitloop op onsamehangende, ontwrigtende en onbevredigende lewens (vv. 26–31). Die *Himne* is ook bewus van die ironie en selfs tragedie van die menslike bestaan (vgl. v. 23): mense, wat van al die skepsels op aarde naaste aan God is, omdat hulle in God se rasionaliteit deel het (vv. 4–5), is die enigste wesens wat in hulle onkunde God se orde verwerp en versteur (vgl. vv. 7–17). Slegs God kan mense van hierdie vernietigende onkunde (v. 33) red en hulle die insig (v. 35) gee wat hulle nodig het om ’n leefwyse te voer waarin God se werke geloof word, dit wil sê ’n lewe in ooreenstemming met God se universele wet wat die natuur in die geheel onderlê (vv. 33–9).

Ons sien dus dat wat Pseudo-Aristoteles betref, kennis van God, selfs al is hy onsigbaar, in beginsel vir diegene moontlik is wat geleer het om uit God se handeling in die kosmos af te lei wie en wat God is. Kleantes veronderstel ook dat dit moontlik is om God te ken uit die wyse waarop die kosmos bestuur word, maar vir hom as stoïsyn is sulke kennis moontlik omdat mense in die rasionaliteit deel wat die kosmiese orde deurdring. Ironies genoeg is dit juis mense wat hierdie rasionaliteit ignoreer en wat dus onkundig is aangaande God.

Verskeie motiewe wat ons in hierdie populêr-filosofiese tekste waargeneem het, kom ook in Nuwe-Testamentiese tekste voor. Volgens Rom. 1:18–32 lei onkunde aangaande God tot

verkeerde aanbidding en selfs tot immorele gedrag. Hoewel God onsigbaar is, beteken dit nie dat hy onkenbaar is nie, “aangesien wat van God geken kan word, vir hulle duidelik is, want God het dit aan hulle geopenbaar/bekend gemaak” (v. 19). Paulus ondersteun hierdie stelling met ’n merkwaardige formulering in v. 20: τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, “Want God se onsigbare eienskappe, naamlik ewige krag en goddelikheid, word duidelik uit die wêreld as skepping gesien,³² omdat dit deur God se werke met die verstand waargeneem word.”³³ Verskeie ongewone kenmerke onderstreep die belang van hierdie sin: (a) die oksimoron “sy onsigbare eienskappe ... word duidelik gesien”; (b) die gebruik van woorde wat nêrens elders nie, of selde, in die Nuwe Testament voorkom (καθοράω, θεϊότης slegs hier in die Nuwe Testament; ποίημα, αἰδιος slegs een maal elders, in Ef. 2:10 en Jud. 6 onderskeidelik); (c) die vertraagde plasing van ἢ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης (in apposisie tot τὰ ... ἀόρατα αὐτοῦ) aan die einde van die sin, wat dus besondere klem verkry en ’n *inclusio* met τὰ ... ἀόρατα αὐτοῦ vorm.

Volgens Paulus is God onsigbaar, maar God word “sigbaar” wanneer ons ons verstand gebruik om na te dink oor wat hy in die wêreld gedoen het.³⁴ Mense as rasonale wesens het nie slegs die vermoë nie, maar ook die verantwoordelikheid om God se werke reg te interpreteer; hulle het dus geen verskoning nie (Rom. 1:20). Versuim om dit te doen word veroorsaak deur ’n foutiewe redenasie waardeur hulle gedagtes niks werd word nie en hulle onverstandige harte verduister word (v. 21). Hoewel hulle hulleself as wys beskou, het hulle dwaas geword (v. 22), terwyl hulle die waarheid oor God vir ’n leuen verruil (v. 25). Omdat hulle God nie die erkenning gee wat hom toekom nie, word hulle verstand nutteloos (v. 28). Die gevolg is dat hulle deur hulle begeertes aangedryf word (v. 24) en doen wat nie gedoen behoort te word nie (v. 28).³⁵

Hoewel daar ooreenkomste in v. 20 met Hellenisties-Joodse tekste is wat terminologie betref,³⁶ is die naaste parallel aan die formulering in hierdie vers in ’n sin in Pseudo-Aristoteles se *Oor die kosmos* 339b21–2 te vinde waarna ek reeds verwys het: πάση θνητῇ φύσει γινόμενος ἀθεώρητος ἀπ’ αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται (“hoewel hy [d.w.s. God] nie deur enige sterflike wese gesien kan word nie, word hy gesien uit die werke self”).³⁷ Filo verwys inderdaad dikwels na die ontwerp-argument (bv. *Allegorieë van die wette* 3.98–99; *Oor die besondere wette* 1.33–35; *Oor belonings en strawwe* 41–43). Hy praat ook van die ewige en onsigbare God, skepper van alle dinge, wat slegs deur die verstand begryp kan word (τοῦ ἀειδοῦς καὶ ἀόρατου καὶ μόνῃ διανοίᾳ καταληπτοῦ..., ὃς οὐ μόνον θεὸς θεῶν ἐστὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἀλλὰ καὶ πάντων δημιουργός; *Oor die besondere wette* 1.20), maar geeneen van sy formulering is so na aan Rom. 1:20 as dié van *Oor die kosmos* nie. Betekenisvolle parallele word ook in Wysheid 13:1–9 aangetref:

1 Want alle mense was van nature onnosel omdat hulle onkundig was oor God,³⁸ en hulle was nie in staat om uit die goeie dinge wat gesien word die Een wat bestaan te ken nie, nog het hulle, hoewel hulle aandag skenk aan sy werke, die ambagsman herken, 2 maar hulle het gemeen dat óf vuur óf wind óf vinnige lug óf die sterrekring óf malende water óf die hemelligte gode is wat die wêreld regeer. 3 As hulle deur hulle plesier aan die skoonheid daarvan hierdie dinge as gode beskou het, moet hulle weet hoeveel beter as hierdie dinge die Heer daarvan is, want die oorspronklike Skepper van skoonheid het hulle geskep. 4 En as hulle verbaas was oor die krag en werking van hierdie dinge, moet hulle

op grond daarvan bedink hoeveel sterker die Een is wat dit gemaak het. 5 Want uit die grootsheid en skoonheid van geskape dinge word hulle Skepper by wyse van analogie gesien. 6 Maar daar rus nogtans min blaam op hulle, want hulle dwaal miskien in hulle soeke na God en hulle begeerte om God te vind. 7 Want hulle soek op grond van hulle vertrouwdheid met God se werke, en word oortuig deur die voorkoms, omdat dit wat gesien word, mooi is. 8 Maar aan die ander kant kan selfs hulle nie verskoon word nie, 9 want as hulle in staat was om soveel te weet dat hulle die wêreld kan ondersoek, hoekom het hulle nie gouer die Heer van hierdie dinge gevind nie?

Parallele tussen Rom. 1:18–32 en Wysheid 13:1–9 kan kortliks opgesom word: (1) Mense behoort in staat te gewees het om die Skepper te herken uit wat hulle van sy werke in die skepping kan sien, maar hulle onkunde het dit verhinder; (2) hulle onkunde het verder tot wanopvatting oor wie die ware God is, aanleiding gegee; (3) hulle het dus geen verskoning nie.

Paulus is waarskynlik deur populêr-filosofiese idees wat deur die Hellenistiese Jodedom bemiddel is, beïnvloed, maar dit sluit nie kontak met populêre filosofie in die Hellenisties-Romeinse wêreld uit nie (Schmeller 2001:101). Hy maak gebruik van motiewe wat sowel in *Oor die kosmos* as in Kleantes se *Himne aan Zeus* voorkom. Hy deel met Pseudo-Aristoteles die motief dat die onsigbare God deur God se werke sigbaar word en dat mens jou verstand moet gebruik om die waarheid aangaande God waar te neem. Met Kleantes het Paulus weer die gedagte gemeen dat menslike versuim voortspruit uit die weiering om God se betrokkenheid in die wêreld te erken, wat op sy beurt weer lei tot drogredenasies en 'n lewe voortgestu deur begeertes in plaas van gelei te word deur 'n ware begrip van God (vgl. ook Paulus se nadruk op “waarheid” in Rom. 1:18, 25). Paulus neem dus nie eenvoudig 'n pasklaar topos oor nie, maar kombineer motiewe vir sy eie doeleindes.³⁹

3.3 Voorsetsel-metafisika

'n Tweede topos kan *voorsetsel-metafisika* genoem word.⁴⁰ Aristoteles is bekend vir sy onderskeiding van vier oorsake: die materiële oorsaak, die formele oorsaak, die bewegingsoorsaak en die doeloorsaak.⁴¹ Gedurende die eeue ná Aristoteles het die onderskeie filosofiese skole kenmerkende standpunte jeens die oorsake ingeneem, en in die loop van hierdie ontwikkeling het verskillende oorsaaklike of oorsaakagtige verhoudings deur middel van voorsetselfrases tot uitdrukking gekom.⁴² In die laat Stoa vind ons die frases ὅφ' οὗ (waardeer), ἐξ οὗ (waarvan), ἐν ᾧ (waarin), δι' ὃ (waartoe, of as gevolg waarvan), en εἰς ὃ (met die oog waarop); in middelplatonisme word al hierdie frases aangetref behalwe die laaste, maar daarbenewens ook δι' οὗ (deur middel waarvan), καθ' ὃ en πρὸς ὃ (albei: waarvolgens).⁴³

In populêr-filosofiese tekste is sulke voorsetselfrases skynbaar as afkortings vir teologiese begrippe gebruik. Die opeenstapeling van frases is ook vir retoriese effek gebruik. 'n Bekende voorbeeld is die stoïsynse keiser Marcus Aurelius wat die natuur met so 'n kombinasie loof: ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα, “Alle dinge is *uit jou*, alle dinge is *in jou*, alle dinge is *vir jou*” (*Oorpeinsinge* 4.23).⁴⁴

Soortgelyke frases kom ook in ons tekste voor. In die eerste paar reëls van Kleantes se *Himne* lees ons: “Want ons het ons oorsprong *uit u* [ἐκ σοῦ]” (v. 4); “[Hierdie hele

kosmos] word vrywilliglik regeer *deur u* [ὑπὸ σεῖο]” (v. 8); “Nie ’n enkele handeling vind op aarde plaas *sonder u* [σοῦ δίχα] nie, God” (v. 15). Nog treffender is twee gevalle in *Oor die kosmos*. Die eerste kom voor aan die begin van hoofstuk 2 in ’n definisie wat Pseudo-Aristoteles van die kosmos gee: die kosmos is “die samestelling en orde van die heelal, in stand gehou *deur God* en *as gevolg van God* [ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη]” (391b11–2). Die kosmiese orde het God as oorsaak en word deur God onderhou. Die tweede geval kom voor in ’n sleutelgedeelte aan die begin van hoofstuk 6 waarin God geïdentifiseer word as “die oorsaak wat die heelal bymekaar hou” (ἡ τῶν ὅλων συνεκτικὴ αἰτία, 397b9). Die skrywer bevestig dit deur na ’n ou tradisie, “dat alle dinge tot stand gekom het uit God en as gevolg van God [ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεὸν συνέστηκεν]” (397b14), te verwys: God is die bron en bewegingsoorsaak van alle dinge.⁴⁵

Ons vind hierdie topos ook in Hellenisties-Joodse skrywers. Filo maak verskeie kere daarvan gebruik, waarvan die opvallendste *Oor die gerubs* 124–7 is.⁴⁶ Ek haal aan uit 125 en 127:

... omdat God die oorsaak was, nie die instrument nie; en dit wat tot stand kom, kom tot stand deur middel van ’n instrument, maar uiteindelik deur ’n oorsaak. Want baie dinge moet in die skepping van iets saamwerk: dit waardeur, dit waaruit, dit deur middel waarvan, dit as gevolg waarvan. En dit waardeur is die oorsaak; waarvan, die materiaal; deur middel waarvan, die instrument; en as gevolg waarvan, die doel ... Kyk na die grootste gebou of stad, naamlik hierdie kosmos: jy sal vind dat die oorsaak daarvan God is, deur wie dit tot stand gekom het; die materiaal is die vier elemente, waaruit dit saamgestel is; die instrument is die Logos van God, deur middel waarvan dit gemaak is; en die doel van die konstruksie is die goedheid van die Skepper.

Filo pas hierdie topos toe op God as oorsaak van alle dinge, maar hy sluit die Logos as instrumentele oorsaak van die skepping in.⁴⁷

Sulke voorsetselphrases kom herhaaldelik in Pauliniese en ander Nuwe-Testamentiese tekste voor, veral in himniese materiaal, soos Sterling aangetoon het.⁴⁸ Sterling probeer tussen tekste wat deur stoïsinse formuleringe en dié wat deur platoniese formuleringe beïnvloed is, onderskei. In eersgenoemde geval verwys al die formuleringe in ’n bepaalde teks na één oorsaak, naamlik God. ’n Duidelike voorbeeld hiervan is Rom. 11:36: ἐξ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, “uit Hom en deur Hom en tot Hom is alle dinge.” God word geloof as die bron, instrumentele agent en doel van die kosmos. Nog ’n voorbeeld is Heb. 2:10: δι’ ὃν τὰ πάντα καὶ δι’ οὗ τὰ πάντα, “[God] as gevolg waarvan en deur wie alle dinge bestaan”.⁴⁹

In die geval van platoniese formuleringe is daar volgens Sterling (1997b:233) ’n duidelike onderskeid tussen God en die skeppingsagent (vgl. ook Filo, *Oor die gerubs* 124–7). Nuwe-Testamentiese voorbeelde hiervan is Heb. 1:2 en Joh. 1:3, 10; in al hierdie tekste word Christus se instrumentele rol deur die voorsetsel διὰ met die genitief uitgedruk:

Heb. 1:2 “[die Seun] *deur wie* Hy ook die wêreld gemaak het” (δι’ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας)

Joh. 1:3 “Alle dinge het *deur Hom* ontstaan” (πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο)

Joh. 1:10 “Die wêreld het *deur Hom* ontstaan” (ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο).

Kol. 1:15–20 bied 'n meer uitgebreide voorbeeld van instrumentele agentskap in die Pauliniese tradisie (Sterling 1997b:234–5). Die skrywer gebruik δι' αὐτοῦ twee maal vir die instrumentele rol van Christus: in v. 16f vir Christus se kosmologiese rol (τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, “Alle dinge is *deur Hom* en vir *Hom* geskep”) en in v. 20a vir sy soteriologiese rol (δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, “om alle dinge *deur Hom* met Homself te versoen”). Die voorsetselphrases ἐν αὐτῷ en εἰς αὐτόν kom egter ook in die kosmologiese gedeelte van die perikoop voor (v. 16a: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, “*In/deur Hom*⁵⁰ is alle dinge geskep”; v.17b: τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, “Alle dinge het *in/deur Hom* tot stand gekom”;⁵¹ kyk v. 16f vir εἰς αὐτόν). Sterling is van mening dat hierdie voorsetsels deur vroeë Christene gebruik is wat die kosmologiese funksies van Christus uitgebrei het.⁵² Elders, soos wat ons in die geval van Rom. 11:36 gesien het, word διὰ met die genitief gebruik om instrumentele agentskap aan God toe te skryf.⁵³

Daar is volgens Sterling (1997a:335–6) ook gemengde tekste in die Nuwe Testament. As voorbeeld haal hy 1 Kor. 8:6 aan: ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ, “Tog is daar vir ons een God, die Vader, *uit wie* alle dinge is en *vir wie* ons bestaan, en een Here, Jesus Christus, *deur wie* alle dinge is en *deur wie* ons bestaan.” Daar is hier volgens Sterling “a distinction between the source (God) and the agent of life (Christ)”.⁵⁴ In die eerste deel vind ons die sogenaamde stoïsynse formulering wat op God toegepas word,⁵⁵ in die tweede gedeelte platoniese formulering wat op Christus betrek word.⁵⁶ 'n Verdere voorbeeld van 'n gemengde teks is Ef. 1:3–5 (Sterling 1997a:336).

Die verdienste van Sterling se bydrae is daarin geleë dat hy na die verskillende filosofiese tradisies onderliggend aan die gebruik van sodanige voorsetselphrases verwys; ander geleerdes is geneig om sulke frases slegs na stoïsisme terug te voer.⁵⁷ Dit is egter twyfelagtig of dit moontlik is om so netjies tussen stoïsynse en platoniese formulering te onderskei. Die feit dat beide tipes formulering in dieselfde teks kan voorkom (soos in 1 Kor. 8:6 of Heb. 1:2 en 2:10) en dat sulke formulering ook in aristoteliese tekste soos *Oor die kosmos* aangetref word,⁵⁸ suggereer eerder dat sulke formulering deel was van die populêr-filosofiese kulturele repertorium en dat dit dus beskikbaar was om deur 'n skrywer na behoefte gebruik te word.

3.4 Die splyting van God, of die afwenteling van die demiurgiese funksie

Soos ons gesien het, skryf Sterling (1997b:233) die onderskeiding tussen God en die agent van die skepping aan middelplatonisme toe.⁵⁹ Dit bring ons by ons derde en laaste topos, *die afwenteling van die demiurgiese funksie*. Die Belgiese antieke filosoof Jan Opsomer (2005) het onlangs uitgewys dat daar 'n neiging in platoniese en neopitagorese tekste van die vroeë Keistertyd is om die demiurg-god (die skeppergod) in twee (of meer) beginsels te verdeel: 'n god wat heeltemal transendent is en 'n laer beginsel waarop die demiurgiese funksies afgewentel word. Hierdie tweede beginsel word onderskeidelik geïdentifiseer as die wêreldsiel, die kosmiese intellek, 'n tweede of derde demiurg, ens. (Opsomer verwys onder andere na die tekste van Numenius, Nikomachos, Plutarchos, Alkinous, Plotinos en Porfirios). Die onderskeiding wat in hierdie tekste tussen die verskillende goddelike beginsels getref word, het ten doel om God se transendensie te beskerm, aangesien dit onvanpas geag is dat God self in die skepping betrokke

is.⁶⁰ Terselfdertyd verklaar dit hoe dit moontlik is dat God in die wêreld optree (Opsomer 2005:56–62).

Soos Opsomer (2005:59–62) tereg opmerk, word so 'n onderskeiding ook in Pseudo-Aristoteles, *Oor die kosmos* aangetref. In 'n ongepubliseerde lesing (2006) suggereer hy selfs dat *Oor die kosmos* ons vroegste getuigenis vir hierdie proses verteenwoordig. Soos ons gesien het, probeer Pseudo-Aristoteles 'n peripatetiese oplossing vir die probleem van goddelike betrokkenheid in die ondermaanse wêreld (gewoonlik voorsienigheid genoem) verskaf. Die vraag wat hy aanspreek, is hoe dit moontlik is dat God verantwoordelik is vir die orde en behoud van die wêreld sonder om God se selfgenoegsaamheid en onafhanklikheid prys te gee, dit wil sê die probleem wat gewoonlik beskryf word as transendensie teenoor immanensie.⁶¹ Die skrywer se eie oplossing vir die probleem is om sodanige immanente betrokkenheid af te wentel na God se δύναμις (krag). Deur dit te doen, reageer die skrywer skynbaar op stoïsynse opvattinge oor oorsaaklikheid en immanensie, terwyl hy ook die aanvoorwerk doen vir 'n splyting van die demiurgiese beginsel soos wat ons dit later in middelplatoniese en neopitagorese tekste aantref.

In 'n sleutelgedeelte aan die begin van hoofstuk 6 van *Oor die kosmos* waarna ek vroeër verwys het, maak Pseudo-Aristoteles 'n onderskeid tussen God se wese (οὐσία) en sy krag (δύναμις) en gaan dan voort:

God is inderdaad die behouer (σωτήρ) van alle dinge en die verwekker (γενέτωρ) van elke ding, hoe dit ook al in die kosmos tot stand gebring word, sonder om egter die geswoeg van 'n skepsel wat vir homself moet werk, te verduur, maar deur gebruik te maak van 'n onvermoeide krag (δύναμις), deur middel waarvan God selfs oor dinge wat skynbaar ver weg is, heers. (397b20–4)

Volgens *Oor die kosmos* is God self in die hoogste streek gevestig en doen God self geen werk nie, omdat dit nie vir God gepas sou wees nie, maar God se heilsame invloed dring deur tot die laagste vlak (397b24–398a1). God bewerkstellig dit egter sonder om self hoef op te tree; aktiewe betrokkenheid in die wêreld word tot die krag van God afgewentel.

Dat God deur God se δύναμις op die wêreld inwerk, kom ook in Hellenisties-Joodse tekste soos die *Brief van Aristeas* 132 en Aristobulos fragmente 2 en 4 voor.⁶² Filo van Aleksandrië gebruik ook die begrip *goddelike kragte* (δυνάμεις) as bemiddelende agentskappe tussen God en die wêreld om te verseker dat die transendente God nie met materie in aanraking kom nie.⁶³ Filo skryf verder skeppende funksies aan die Logos toe, soos ons hier bo gesien het,⁶⁴ asook aan Sofia (Wysheid), wat normaalweg aan die Logos gelyk gestel word, maar soms ook 'n onafhanklike bestaan het.⁶⁵ Sofia het ook demiurgiese funksies in Hellenisties-Joodse wysheidstradisies, soos in Wysheid 7:24–7:

Want Wysheid beweeg vinniger as enige beweging, en sy deurdring en gaan deur alle dinge vanweë haar reinheid. Want sy is 'n asem van die krag van God en 'n suiwer uitvloeisel van die heerlijkheid van die Almagtige. Daarom dring niks wat besoedel is, haar binne nie. Want sy is 'n uitstraling van ewige lig en 'n onbevleete spieël van die werking van God en 'n beeld van sy goedheid. Hoewel sy één is, is sy tot alles in staat, en terwyl sy in haarself bly, vernuwe sy alle dinge ... Sy strek kragtig van grens tot grens en bestuur alle dinge goed.

Soos ons met betrekking tot die vorige topos gesien het, word 'n splyting van goddelike beginsels ook in die Nuwe Testament aangetref. Ten spyte van duidelike verskille tussen die kosmologieë van *Oor die kosmos* en Nuwe-Testamentiese tekste, deel hulle die gedagte dat daar 'n verwydering tussen God en die wêreld is wat slegs deur 'n soort bemiddelaar wat nou verbonde is aan God oorbrug kan word. Beide *Oor die kosmos* en die Nuwe Testament vertoon die tipe ontkoppeling van die transendente beginsel en die demiurgiese beginsel wat meer prominent in tydgenootlike platoniese en neopitagorese tekste na vore tree. In *Oor die kosmos* is die bemiddelende demiurgiese beginsel die krag van God (δύναμις τοῦ θεοῦ); in die Nuwe Testament is dit Christus as die "beeld van God" (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) in 2 Kor. 4:4 en Kol. 1:15; die Woord (Logos) in Joh. 1, veral vv. 2–3; en die Seun in Heb. 1:3, "wat die uitstraling (ἀπαύγασμα) is van die heerlikheid van God en die afdruk (χαρακτήρ) van God se wese (ὑπόστασις), wat alles dra deur die woord van sy [die Seun se] krag (φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ)".

Ons sien dus weer dat hierdie topos in verskeie filosofiese tradisies gevind word, te wete middelplatonisme, neopitagorisme en aristotelisme. Dit sou dus 'n fout wees om die agtergrond daarvan wat die Nuwe Testament betref slegs in een tradisie te gaan soek.

4. Slot

Ek het in hierdie artikel probeer aantoon dat die begrip *populêre filosofie* verbreed moet as ons dit op die bestudering van Nuwe-Testamentiese tekste wil toepas. Ons kan nie slegs op die sinies-stoïsinse tradisie konsentreer wat mense in populêre toesprake of briewe leer ken het nie, maar ons moet ook rekening hou met idees en topoi wat in ander populêr-filosofiese tekste aangetref word. Vanweë die aard daarvan is sulke opvattinge nie beperk tot 'n spesifieke filosofiese tradisie nie. Hulle vorm eerder deel van die algemene kulturele repertorium van die tydperk. Terselfdertyd kan hierdie motiewe en topoi slegs in die hele konteks van die tekste waarin dit voorkom, verstaan word.

Hierdie gevolgtrekkings het twee implikasies. Dit is in die eerste plek minder sinvol en dikwels onnodig om die presiese oorsprong van die konsepte en fraseologie wat deur Nuwe-Testamentiese skrywers gebruik word, te bepaal. Tweedens moet die integriteit van populêr-filosofiese tekste eerbiedig word: begrippe en frases moet nie na willekeur uitgelig word en in afsondering as vergelykingsmateriaal vir Nuwe-Testamentiese tekste aangehaal word nie.

Dit is nie moontlik om presies te bepaal waar Nuwe-Testamentiese skrywers en hulle lesers met hierdie populêr-filosofiese elemente kennis gemaak het nie. Sommige persone het moontlik sulke idees as deel van hulle opvoeding teengekom, ander deur kontak met die Hellenistiese Jodedom, ander op meer informele wyse. Hierdie vraagstuk is van minder belang as die erkenning dat hierdie elemente deel gevorm het van hulle kulturele repertorium en dat Nuwe-Testamentiese tekste teen hierdie agtergrond vertolk behoort te word.

Bibliografie

Albrecht, M. 1994. *Eklektik: Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Algra, K. 2003. Stoic theology. In Inwood (red.) 2003.

Asmis, E. 2014. Galen's *peri alupias* and the idea of a "critical philosophy". In Rothschild en Thompson (reds.) 2014.

Baltzly, D. 2009. High philosophy. In Boys-Stones e.a. (reds.) 2009:530–40.

Bauer, T.J. 2011. *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie: Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Bauer, W. 2000. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. 3de uitgawe. Hersien en geredigeer deur F.W. Danker. Chicago, Londen: University of Chicago Press.

Berger, K. 1984. Hellenistische Gattungen im Neuen Testament. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2.25.2:1031–432, 1831–85.

Betz, H.D. 1992. Paul (person). *Anchor Bible Dictionary*, 5:186–201.

Boys-Stones, G., B. Graziosi en P. Vasunia (reds.). 2009. *The Oxford handbook of Hellenic studies*. Oxford: Oxford University Press.

Bultmann, R. 1910. *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Burri, R. 2014. The geography of *De mundo*. In Thom (red.) 2014.

Capelle, W. 1905. Die Schrift von der Welt: Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Popularphilosophie. *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur*, 8:529–68.

Collins, A.Y. en M.M. Mitchell (reds.). 2001. *Antiquity and humanity: Essays on ancient religion and philosophy presented to Hans Dieter Betz on his 70th birthday*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Conzelmann, H. 1975. *1 Corinthians: A commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Philadelphia: Fortress.

Courcelle, P. 1972. Flügel (Flug) der Seele. *Reallexikon für Antike und Christentum*, 8:29–65.

Desmond, W.D. 2009. Low philosophy. In Boys-Stones, Graziosi en Vasunia (reds.) 2009.

Dihle, A. 1997. Die Geographie der Schrift vom Kosmos. *Geographia Antiqua*, 6:5–12.

Dillon, J.M. 1977. *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca: Cornell University Press.

—. 1988. "Orthodoxy" and "eclecticism": Middle Platonists and Neo-Pythagoreans. In Dillon en Long (reds.) 1988.

—. 1996. Eclecticism. *Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

Dillon, J.M. en A.A. Long (reds.). 1988. *The Question of "eclecticism": Studies in later Greek philosophy*. Berkeley, Los Angeles, Londen: University of California Press.

Donini, P. 1988a. Science and metaphysics: Platonism, Aristotelianism, and Stoicism in Plutarch's *On the face of the moon*. In Dillon en Long (reds.) 1988.

—. 1988b. The history of the concept of eclecticism. In Dillon en Long (reds.) 1988.

Dörrie, H. 1969. Präpositionen und Metaphysik: Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen. *Museum Helveticum*, 26:217–28.

Dragona-Monachou, M. 1976. *The Stoic arguments for the existence and providence of the gods*. Atene: National and Capodistrian University of Athens, Faculty of Arts.

Dunn, J.D.G. 1988a. *Romans 1–8*. Dallas: Word Books.

—. 1988b. *Romans 9–16*. Dallas: Word Books.

Eckstein, P. 2004. *Gemeinde, Brief und Heilsbotschaft: Ein phänomenologischer Vergleich zwischen Paulus und Epikur*. Freiburg im Breisgau, New York: Herder.

Farandos, G.D. 1976. *Kosmos und Logos nach Philo von Alexandrien*. Amsterdam: Rodopi.

Fascher, E. 1931. Deus invisibilis: Eine Studie zur biblischen Gottesvorstellung. *Rudolf Otto-Festgruss I: Zur biblischen Theologie*. Gotha: Klotz.

Ferguson, E. 2003. *Backgrounds of early Christianity*. 3de uitgawe. Grand Rapids: Eerdmans.

Festugière, A.J. 1946. Les thèmes du Songe de Scipion. *Eranos*, 44:370–88.

—. 1949. *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Vol. 2, *Le dieu cosmique*. Parys: Gabalda.

Fitzgerald, J.T. (red). 1996. *Friendship, flattery, and frankness of speech: Studies on friendship in the New Testament world*. Leiden: Brill.

—. 1997. *Greco-Roman perspectives on friendship*. Atlanta: Scholars.

—. 2008. *Passions and moral progress in Greco-Roman thought*. Londen, New York: Routledge.

- Fitzgerald, J.T., T.H. Olbricht en L.M. White (reds.). 2003. *Early Christianity and classical culture: Comparative studies in honor of Abraham J. Malherbe*. Leiden: Brill.
- Fitzmyer, J.A. 1993. *Romans: A new translation with introduction and commentary*. New Haven, Londen: Yale University Press.
- Frede, D. en A. Laks (reds.). 2002. *Traditions of theology: Studies in Hellenistic theology, its background and aftermath*. Leiden, Boston, Keulen: Brill.
- Frede, M. 2004. Eclecticism. *Brill's New Pauly*, 4:789.
- Gasque, W.W. 1992. Tarsus (place). *Anchor Bible Dictionary*, 6:333–4.
- Gifford, E.H. 1886. *The epistle of St. Paul to the Romans*. Londen: John Murray.
- Glad, C.E. 1995. *Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and early Christian psychagogy*. Leiden: Brill.
- Glucker, J. 1988. Cicero's philosophical affiliations. In Dillon en Long (reds.) 1988.
- Goulet-Cazé, M.-O. 2001. Popularphilosophie. *Der Neue Pauly*, 10:154–5.
- Hadot, I. 2000. Philosophische Unterricht. *Der Neue Pauly*, 9:877–82.
- Hahn, J. 1989. *Der Philosoph und die Gesellschaft: Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*. Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden.
- Helmig, C. en C. Marksches (reds.). In die pers. *The world soul and cosmic space: New readings on the relation of ancient cosmology and psychology*. Berlyn: De Gruyter.
- Hirsch-Luipold, R. (red.). 2005. *Gott und Götter bei Plutarch: Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*. Berlyn, New York: De Gruyter.
- Hirsch-Luipold, R., H. Görgemanns en M. von Albrecht (reds.). 2009. *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit: Literaturgeschichtliche Perspektiven*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hock, R.F. 2003. Paul and Greco-Roman education. In Sampley (red.) 2003.
- Holzhey, H. 1989. Popularphilosophie. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 7:1094–100.
- Inwood, B. 1984. Hierocles: Theory and argument in the 2nd century A.D. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2:151–84.
- Inwood, B. (red.). 2003. *The Cambridge companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Jauss, H.R. 1982. *Toward an aesthetic of reception*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Jewett, R. 2007. *Romans: A commentary*. Minneapolis: Fortress.
- Jones, R.M. 1926. Posidonius and the flight of the mind through the universe. *Classical Philology*, 21:97–113.
- Koller, H. 1973. Jenseitsreise des Philosophen. *Asiatische Studien*, 27:35–57.
- Kühner, R. en B. Gerth. 1898–1904. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache II: Satzlehre*. 3de uitgawe. Hannover, Leipzig: Hahn.
- Lietzmann, H. 1933. *An die Römer*. 4de uitgawe. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Maguire, J.P. 1939. The sources of Pseudo-Aristotle De mundo. *Yale Classical Studies*, 6:111–67.
- Malherbe, A.J. 1986. *Moral exhortation, a Greco-Roman sourcebook*. Philadelphia: Westminster.
- . 1987. *Paul and the Thessalonians: The philosophic tradition of pastoral care*. Philadelphia: Fortress.
- . 1989. *Paul and the popular philosophers*. Minneapolis: Fortress.
- . 1992. Hellenistic moralists and the New Testament. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2.26.1:267–333.
- . 2010. Godliness, self-sufficiency, greed and the enjoyment of wealth: 1 Timothy 6:3–19. Part I. *Novum Testamentum*, 52:376–405.
- . 2013. *Light from the gentiles: Hellenistic philosophy and early Christianity*. Leiden: Brill.
- Manning, C.E. 1994. School philosophy and popular philosophy in the Roman empire. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2.36.7:4995–5026.
- Mansfeld, J. 1988. Philosophy in the service of Scripture: Philo's exegetical tactics. In Dillon en Long (reds.) 1988.
- McGowan, A.B.en K.H. Richard (reds.). 2011. *Method and meaning: Essays on New Testament interpretation in honor of Harold W. Attridge*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Michaelis, W. 1967. ὀράω, κτλ. *Theological Dictionary of the New Testament*, 5:315–82.
- Moo, D.J. 1996. *The epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans.

- Moraux, P. 1984. *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*. Vol. 2, *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.* Berlyn: de Gruyter.
- Moreschini, C. 1994. Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2.36.7:5101–33.
- Norden, E. 1923. *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Leipzig: Teubner.
- Opsomer, J. 2005. Demiurges in early imperial Platonism. In Hirsch-Luipold (red.) 2005.
- . 2006. Over de wereld en haar bestuur. Ongepubliceerde lesing gelewer aan die Vrije Universiteit Amsterdam op 28 April 2006 tydens 'n simposium "Over de kosmos" ter ere van prof. dr. A.P. Bos.
- Pease, A.S. 1941. Caeli enarrant. *Harvard Theological Review*, 34:163–200.
- Pelling, C. 2011. What is popular about Plutarch's "popular philosophy"? In Roskam en Van der Stockt 2011.
- Pervo, R.I. 2009. *Acts: A commentary*. Minneapolis: Fortress.
- Pépin, J. 1964. *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1,1–4)*. Parys: Presses Universitaires de Frances.
- Pohlenz, M. 1949. Paulus und die Stoa. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 42:69–104.
- Porter, S.E. (red.). 1997. *Handbook to exegesis of the New Testament*. Leiden, New York: Brill.
- Radice, R. 1994. *La filosofia di Aristobulo: E i suoi nessi con il "De mundo" attributo ad Aristotele*. Milaan: Vita e pensiero.
- Ramelli, I. 2009. *Hierocles the Stoic: Elements of ethics, Fragments, and Excerpts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Riedweg, C. 1993. *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos: Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus)*. Tübingen: Narr.
- Roskam, G. en L. Van der Stockt (reds.). 2011. *Virtues for the people: Aspects of Plutarchan ethics*. Leuven: Leuven University Press.
- Rothschild, C.K. en T.W. Thompson (reds.). 2014. *Galen's De indolentia: Selected essays*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Runia, D.T. 1986. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.

—. 2002. The beginnings of the end: Philo of Alexandria and Hellenistic theology. In Frede en Laks (reds.) 2002.

—. 2011. Ancient philosophy and the New Testament: "Exemplar" as example. In McGowan en Richard (reds.) 2011.

Sampley, J.P. (red.). 2003. *Paul in the Greco-Roman world: A handbook*. Harrisburg: Trinity Press International.

Schmeller, T. 1987. *Paulus und die "Diatriben": Eine vergleichende Stilinterpretation*. Münster: Aschendorff.

—. 2001. *Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit*. Freiburg, New York: Herder.

Schnelle, U. 2003. *Paulus: Leben und Denken*. Berlin: De Gruyter.

Schweitzer, F. (red.). 2008. *Kommunikation über Grenzen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Smith, J. 2011. *Christ the ideal king: Cultural context, rhetorical strategy, and the power of divine monarchy in Ephesians*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Sterling, G.E. 1997a. Hellenistic philosophy and the New Testament. In Porter (red.) 1997.

—. 1997b. Prepositional metaphysics in Jewish wisdom speculation and early Christian liturgical texts. *Studia Philonica Annual*, 9:219–38.

—. 2009. Philosophy as the handmaid of wisdom: Philosophy in the exegetical traditions of Alexandrian Jews. In Hirsch-Luipold, Görgemanns en Von Albrecht (reds.) 2009.

Stowers, S.K. 1981. *The diatribe and Paul's letter to the Romans*. Chico: Scholars.

Strohm, H. 1952. Studien zur Schrift von der Welt. *Museum Helveticum*, 9:137–75.

—. 1970. *Aristoteles: Meteorologie; Über die Welt*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

—. 1987. Ps. Aristoteles De Mundo und Theilers Poseidonios. *Wiener Studien*, 100:69–84.

Theiler, W. 1934. *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. Berlin: Weidmann.

Thiselton, A.C. 2000. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, Carlisle: Eerdmans, Paternoster.

Thom, J.C. 1995. *The Pythagorean Golden verses: With introduction and commentary*. Leiden: Brill.

- . 2001a. Cleanthes, Chrysippus and the Pythagorean Golden Verses. *Acta Classica*, 44:197–219.
- . 2001b. Cleanthes' *Hymn to Zeus* and early Christian literature. In Collins en Mitchell (reds.) 2001.
- . 2003. "The mind is its own place": Defining the *topos*. In Fitzgerald, Olbricht en White (reds.) 2003.
- . 2005. *Cleanthes' Hymn to Zeus: Text, translation, and commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2012. Popular philosophy in the Hellenistic-Roman world. *Early Christianity*, 3:279–95.
- . 2014a. Introduction. In Thom (red.) 2014.
- . 2014b. The cosmotheology of *De mundo*. In Thom (red.) 2014.
- . In die pers. The power of god in Pseudo-Aristotle's *De mundo*: An alternative approach. In Helmig en Marksches (reds.) (In die pers).
- Thom, J.C. (red.). 2014. *Cosmic order and divine power: Pseudo-Aristotle, On the cosmos*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Trapp, M.B. 1997. *Maximus of Tyre: The philosophical orations*. Oxford: Clarendon.
- Van der Stockt, L. 2011. *Semper duo, numquam tres? Plutarch's Popularphilosophie on friendship and virtue in On having many friends*. In Roskam en Van der Stockt (reds.) 2011.
- Van Hoof, L. 2010. *Plutarch's practical ethics: The social dynamics of philosophy*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Vegge, T. 2006. *Paulus und das antike Schulwesen: Schule und Bildung des Paulus*. Berlyn, New York: De Gruyter.
- Willi, W. 1923. *Griechische Popularphilosophie: Ein gemeinverständlicher Vortrag*. Greifswald.
- Williams, G.D. 2012. *The cosmic viewpoint: A study of Seneca's Natural Questions*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Zeller, D. 2010. *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zeller, E. 1919–23. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig: Reisland.
- Ziegler, K. 1951. Plutarchos von Chaironeia. *Paulys Realenzyklopädie*, 21.1:636–962.

Zimmermann, C. 2008. Die negativen Gottesbezeichnungen in 1 Tim 1,17 und 6,15f.: Eine sprachliche Grenzüberschreitung und ihre Folgen. In Schweitzer (red.) 2008.

Eindnotas

¹ Kyk bv. die onderskeie referate wat oor baie jare in die Hellenistic Moral Philosophy and Early Christianity- en in die Corpus Hellenisticum Novi Testamenti-werks-groepe van die Society of Biblical Literature gelewer is. Sommige hiervan is gepubliseer in Fitzgerald (red.) 1996; 1997; 2008. Vir die toepassing van die begrip *topos* in die bestudering van die Nuwe Testament kyk Malherbe 1992:320–5; Sterling 1997a:329–30; Thom 2003.

² Belangrike onlangse publikasies is Malherbe 1987; 1989; 1992:301–4; Glad 1995.

³ Malherbe 1992:278–93. Kyk ook die onlangse publikasies deur Eckstein (2004) en Bauer (2011).

⁴ Kyk veral Bultmann 1910; Stowers 1981; Schmeller 1987; Malherbe 1992:313–20. Kyk verder Sterling 1997a:322; Vegge 2006:212–20.

⁵ Vir sy bydrae oor populêre filosofie kyk bv. Malherbe 1986; 1989; 2013.

⁶ Teks, vertaling, inleiding en kommentaar in Thom 1995.

⁷ Teks, vertaling en kommentaar in Thom 2005. Vir moontlike intertekstuele en selfs genealogiese verbande tussen die *Goue verse* en die *Himne aan Zeus* kyk Thom 2001a.

⁸ Teks, vertaling, notas en vertolkende essays in Thom (red.) 2014; kyk veral Thom 2014a; 2014b. Vir *Oor die kosmos* as populêr-filosofiese teks, kyk reeds Capelle 1905:566: “Es ist keine philosophische Fachschrift, in der in wissenschaftlicher Weise die Probleme *in utramque partem* diskutiert werden, sondern hier wird dogmatisch eine Weltanschauung im Umriß vorgetragen, in zum Teil schwungvoller Darstellung, die für jeden höher gestimmten Menschen ohne weiteres verständlich ist. Die Schrift gehört in das Gebiet der ‘Popularphilosophie.’”

⁹ Kyk bv. Willi 1923:31 oor Seneca en Epiktetos: “Ihre Lehre ist auch dem einfachsten Menschen, wenn er sich anstrengt, verständlich, aber sie suchen die strebende Menge nicht, das überlassen sie ihren Satelliten.”

¹⁰ Die dialoog word onder Plutarchos se natuurwetenskaplike werke gelys deur Ziegler (1951:637).

¹¹ Vgl. ook Moreschini 1994:5104: “E anche se la ‘*Popularphilosophie*’ è stata studiata soprattutto nell’ambito dell’etica, essa è riscontrabile a tutti i livelli, compreso quello della teologia e della dottrina della struttura della realtà.”

¹² Vgl. ook Manning (1994), wat skoolfilosofie gelyk stel aan stoïsisme en epikurisme en populêre filosofie aan sinisme.

¹³ Kyk bv. die invloedryke en taamlik afbrekende bespreking van eklektisisme in die Hellenistiese en vroeë Keistertyd deur Zeller (1919–23:3.1:547–64), asook die skerp kritiek deur Donini (1988b:22–30) van Zeller en dié wat hom navolg se benadering.

¹⁴ Kyk veral Donini 1988b; Dillon 1996; Frede 2004. 'n Baie deeglike en gedetailleerde oorsig van die geskiedenis van die begrip *eklektisisme* word verskaf deur Albrecht (1994).

¹⁵ Kyk bv. Glucker 1988; Ferguson 2003:379–82 (veral oor Cicero); Mansfeld 1988; Dillon 1988; Trapp 1997:xxii–xxx. Kyk ook my opsomming van die begrip *persoonlike filosofie* wat deur Elizabeth Asmis voorgestel word in Thom 2012:282. Hierdie begrip word ontwikkel in Asmis 2014.

¹⁶ Vgl. Strohm 1952:137–8, 157 n. 69, 160, 163, 169, 175; Strohm 1970:264 n. 3; vir die filosofiese waarde van Pseudo-Aristoteles, *Oor die kosmos*. Vir Plutarchos se praktiese etiek kyk Van Hoof 2010:6–11.

¹⁷ 'n Nouverwante begrip is *psigagogie*; kyk Thom 2012:283–4. Vgl. ook die gedagte van die sorg of tegnologie van die self wat teruggevoer kan word na Michel Foucault.

¹⁸ Vgl. ook Seneca, *Vrae oor die natuur*, met die kommentaar deur Williams (2012).

¹⁹ Kyk Malherbe 2010:378. Kyk vir Plutarchos Ziegler 1951:655–6, 662–3, en in die algemeen Hahn 1989; Hadot 2000.

²⁰ Kyk Thom 2001b:479–80 wat Hand. 17:28 betref. Volgens Pervo (2009:439) het die skrywer egter hierdie aanhaling moontlik van Aristobulus fragment 4 bekom.

²¹ Vgl. Smith (2011:10): “One may think of this hypothetical audience as consisting of contextualized implied readers whose literary competence is not text-specific, but made up of certain socially determined skills of interpretation, and who possess the basic cultural and historical assumptions necessary to understand the author’s communication.” Hy verwys ook na Jauss (1982) se voorstel dat dit nuttig is om na tekste te kyk wat skrywer en leser moontlik geken het wanneer mens hulle denkwêreld probeer reconstrueer.

²² Vir Paulus se opvoeding in die algemeen kyk Betz 1992:187, asook Vegge (2006), wat ná 'n gedetailleerde ondersoek tot die volgende slotsom geraak: “Es kann vorausgesetzt werden, daß Paulus eine literarische Ausbildung in ihrer allgemeinen griechisch-hellenistischen Form erhielt und dass er danach bei einem Redelehrer die Progymnasmata durchlief, wodurch er sich die Grundlage seiner literarischen Virtuosität verschaffte. Seine Schriften legen außerdem nahe, daß Paulus auch mit philosophischer Lehre und philosophischem Ethos vertraut war und belegen in ihrer nach dem Muster philosophischer Texte zugeschnittenen Form seine literarische und rhetorische Kompetenz. Es ist davon auszugehen, daß Paulus vor dem Erwerb seiner spezifisch jüdischen Bildung eine literarische und philosophische Bildung genossen hatte.” Vir Paulus se retoriese opvoeding kyk Hock 2003:198–227, veral 215: “There has been reticence on the part of scholars to attribute Paul’s rhetorical sophistication to any formal education on his part ... And yet, given the pervasive, varied, and accurate use of rhetorical forms and style in Paul’s letters that Betz and others have pointed out, it is hard not to draw the conclusion that Paul had formal rhetorical training.” Kyk verder Schmeller 2001:98–101; Bauer 2011:98–101.

²³ Vgl. Strabo 14.5.13: “Daar was so ’n ywer vir filosofie en die hele res van opvoeding in die algemeen onder die mense daar [d.w.s. in Tarsus] dat dit Atene en Aleksandrië en elke ander plek wat opgenoem kan word, waarin daar filosofiese skole en klasse was, oortref het.” Alle vertalings is my eie tensy anders aangedui. Vir Tarsus as kultuurstad kyk Pohlenz 1949:69; Sterling 1997a:341; asook Gasque 1992.

²⁴ Oor die vraag of Paulus sy opvoeding in Tarsus of Jerusalem ontvang het, kyk Betz 1992:187; Schmeller 1987:81–90. Schmeller (2001:98–101) meen dat Paulus ’n gehelleniseerde opvoeding in óf Tarsus óf Jerusalem kon verkry het; kyk veral bl. 100: “Auch in Jerusalem konnte Paulus zumindest Grundkenntnisse der Rhetorik und Philosophie erwerben. Und es ist schließlich auch damit zu rechnen, daß die Aneignung hellenistischer Bildung nicht auf die eigentliche Schulzeit begrenzt blieb. Über öffentliche (populär-)philosophische Vorträge, aber auch über die Synagoge und bei einer Vielzahl anderer Gelegenheiten ging die Ausandersetzung mit dem Hellenismus weiter, gerade in den langen, uns wenig bekannten Jahren zwischen der Berufung und der ntl. dokumentierten Missionstätigkeit des Paulus.” Kyk bl. 101 oor Paulus se kennis van filosofie: “Was die Nähe zur Philosophie betrifft, ist zunächst auf den sogen. Diatribenstil zu verweisen ... Daß Paulus diesen Stil einfach durch Anhören öffentlicher Vorträge erlernen konnte, halte ich für unwahrscheinlich. Eher ist anzunehmen, daß er ihn in der Schule lernte. Das heißt freilich noch nicht, daß Paulus ein Philosophiestudium absolvierte.” Kyk verder Vegge 2006:425–62, asook die algemene oorsig van Paulus se Grieks-Hellenistiese agtergrond en sy kulturele kontekste in Schnelle 2003:62–71.

²⁵ Kyk Malherbe 1992; Sterling 1997a. Vir die verskillende literêre vorme wat in die Nuwe Testament voorkom, kyk Berger 1984; en vir *topoi* Thom 2003. ’n Beknopte oorsig oor verskillende benaderings tot die vergelyking van Nuwe-Testamentiese tekste en tydenootlike filosofieë kan gevind word in Runia 2011:347–54.

²⁶ Die ontwerp-argument is volgens die stoïsyn Kleantes die belangrikste oorsaak van die geloof in die gode (by Cicero, *Oor die natuur van die gode* 2.15 = *Stoicorum vetera fragmenta* 1.528); kyk Dragona-Monachou 1976:88–91. Kyk verder Algra 2003:159–65 vir die stoïsynse argumente; en Pease 1941 vir die algemene tema van die goddelike plan in die natuur.

²⁷ Vgl. Cicero, *Tusculaanse argumente* 1.70: “... soos jy God nie kan sien nie, soos jy nogtans God uit God se werke herken ...”

²⁸ Kyk my essay oor die kosmoteologie van *Oor die kosmos* in Thom 2014b vir ’n uitvoerige bespreking. Vir die opvatting oor transendensie in *Oor die kosmos* kyk my opmerking hier onder in n. 61.

²⁹ As vergelykings vir die onsigbare God wat waargeneem kan word uit dit wat hy teweeg bring, verwys Pseudo-Aristoteles na die magtige koning van Persië wat verborge bly in sy paleis, “onsigbaar vir almal” (398a), en die siel, wat verreikende uitwerkings het, al is dit onsigbaar (399a).

³⁰ Hierdie gedeelte verwys na die topos van die hemelreis van die siel; kyk Jones 1926; Festugière 1946; 1949:441–58; Courcelle 1972; Koller 1973. Vgl. ook Filo, *Oor die skepping* 69–71.

³¹ So 'n drievlakkige wêreld kom algemeen in antieke denke voor; kyk Thom 2005:93. Soos ons gesien het, word dit ook in *Oor die kosmos* 399b23–4 aangetref. In beide die *Himne aan Zeus* en *Oor die kosmos* is die verwysing na drie vlakke 'n toegewing aan 'n tradisionele wêreldbeskouing: daar is geen ontologiese vlakke in die monistiese en panteïstiese stoïsinse kosmologie nie, en in die peripatetiese leer is die eintlike verdeling tussen die bo- en ondermaanse dele van die kosmos.

³² Hierdie vertaling wat ἀπό nie as “time from which” (Bauer 2000, s.v. ἀπό 2bα) nie, maar as “source of perception” (ibid., s.v. 3d) verstaan, is 'n doelbewuste poging om die vers te interpreteer teen die agtergrond van stellings soos *Oor die kosmos* 399b22: ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται. Vgl. ook Wysheid van Salomo 13:4: νοησάτωσαν ἀπ' αὐτῶν; 13:5: ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ... θεωρεῖται. So 'n interpretasie van Rom. 1:20 word reeds in Gifford 1886, ad loc. gevind. Die meer gebruikelike interpretasie is egter om ἀπό hier te verstaan as 'n aanduiding van “tyd vanaf”, d.w.s. “sedert”; kyk bv. Lietzmann 1933:32; Fitzmyer 1993:280; Moo 1996:105 n. 64; Jewett 2007:155.

³³ Die partisipium νοούμενα word oorsaaklik geïnterpreteer.

³⁴ Vgl. Michaelis 1967:380: “The addition νοούμενα [in v.20] is designed to show unambiguously that an intellectual proces is in view.” Jewett (2007:155) vind hier “a Pauline adaptation of Platonic usage”, maar dit is gebaseer op sy interpretasie van die partisipium as voltooiend. 'n Vroeg-Christelike aanwending van hierdie topos, waarin daar ook 'n verband gelê word tussen sien en verstaan, kom voor in Aristeides, *Verdediging* 1.1-4.

³⁵ Onkunde aangaande God is 'n motief wat ook 'n wesenlike rol in Hand. 17:22–31 speel. Kyk die vergelyking tussen hierdie gedeelte en Kleantes se *Himne aan Zeus* in Thom 2001b:497–9.

³⁶ Kyk bv. die tekste waarna Fitzmyer (1993:280) verwys.

³⁷ Kyk Dunn (1988a:57): “The closest parallel to the ἀόρατα/καθορᾶται wordplay comes in Pseudo-Aristotle, *de Mundo* 399b 14 ff.” Volgens Jewett 2007:155 “the idea of τὰ ἀόρατα (‘the invisible attributes’) of God’s being ‘made visible’ (καθορᾶται) in the natural world is found in Stoicism and adapted by Hellenistic Judaism.” Hoewel hy Käsemann aanhaal wat na *Oor die kosmos* verwys, beskou albei dit egter oënskynlik as 'n stoïsinse in plaas van 'n peripatetiese bron. Kyk egter n. 58 hier onder.

³⁸ Die betreklike bysin het hier 'n kousale funksie; vgl. Kühner en Gerth 1898–1904:2.2:440–1 (§ 563.3).

³⁹ Die topos van die onsigbare God word ook gevind in Kol. 1:15; 1 Tim. 1:17; 6:16; Heb. 11:27; Joh. 1:18; 1 Joh. 4:12. Kyk Zimmermann 2008 oor 1 Tim. 1:17, 6:16. Kyk in die algemeen Fascher 1931.

⁴⁰ Kyk Sterling 1997b; 1997a:334–336. Vir die frase *prepositional metaphysics* verwys Sterling na Willy Theiler (1934:32–4) se frase *Metaphysik der Präpositionen*. Kyk ook Dörrie 1969; Pépin 1964:547–55; Dillon 1977:137–9; Runia 1986:171–4. Die volgende oorsig steun swaar op Sterling se uiteensetting.

⁴¹ Vgl. Aristoteles, *Fisika* 194b16–195a26, 198a14–b9; *Metafisika* 983a24–b6, 1012b34–1013b28; *Latere analitiese beginsels* 94a20–4. Volgens Sterling (1997b:221) is die bekendste illustrasie van hierdie oorsake 'n standbeeld: “The bronze is the material cause; the specific shape which the statue takes is the formal cause; the artist is the efficient cause; and the purpose of the creation – whether it be financial reward, fame, or piety – is the final cause.”

⁴² 'n Bespreking van die debat vind ons in Seneca, *Morele briewe* 58, 65. Kyk bv. *Morele briewe* 65.8: *Quinque ergo causae sunt, ut Plato dicit: id ex quo, id a quo, id in quo, id ad quod, id propter quod; novissime id quod ex his est*, “Daar is dus vyf oorsake, soos Plato sê: dit waaruit, dit waarvan, dit waarin, dit waartoe, dit as gevolg waarvan; uiteindelik, dit wat uit hierdie is.” Filo verskaf van die vroegste getuienis vir preposisionele metafisika; vgl. *Oor die gerubs* 124–7; *Vrae en antwoorde oor Genesis* 1.58; *Oor die voorsienigheid* 1.23.

⁴³ Kyk die tabelle in Sterling 1997b:224, 229.

⁴⁴ Volgens Norden (1923:240, 242–3) maak Marcus gebruik van vroeë stoïsynse tradisies; kyk ook Sterling 1997b:223.

⁴⁵ Sterling (1997b:223) meen hierdie stelling is op 'n stoïsynse bron gebaseer. Daar is inderdaad 'n ou etimologie van Zeus se naam wat ook deur Chrusippos (*SVF* 2.1062 by Stobaios 1.1.26) aangehaal word: *Δία δὲ αὐτὸν λέγουσιν, ὅτι πάντων ἐστὶν αἴτιος καὶ δι' αὐτὸν πάντα*, “Hulle noem hom Dia [die akkusatiefvorm van Zeus], omdat hy die oorsaak van alle dinge is en alle dinge as gevolg van hom is.” Sulke etimologieë het egter so algemeen geraak dat hulle nie meer aanduidings was van spesifiek stoïsynse invloed nie.

⁴⁶ Vgl. ook *Vrae en antwoorde oor Genesis* 1.58; *Oor die voorsienigheid* 1.23, met die bespreking deur Runia (1986:172–3) en Sterling (1997b:226–9).

⁴⁷ Kyk vir die Logos as instrument in Filo ook Farandos 1976:267–71.

⁴⁸ Sterling 1997b:232–8. Kyk veral die tabelle op bl. 232. 'n Gedeelte wat nie daar vermeld word nie, is Ef. 4:6: *εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν*, “een God en Vader van almal, wat oor alles en deur alles en in alles is”.

⁴⁹ Sterling 1997b:233. Norden (1923:250) is van mening dat die drievoudige formule die oorspronklike vorm was en dat die tweevoudige formule 'n reduksie hiervan is.

⁵⁰ Die betekenis van *ἐν αὐτῷ* is ambivalent: 'n instrumentele betekenis is moontlik, maar in die lig van die gebruik van *διὰ* met die genitief in vv. 16 en 20a om instrumentele agentskap uit te druk mag 'n plekaanduiding meer waarskynlik wees.

⁵¹ Vgl. *Oor die kosmos* 397b14: *ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεὸν συνέστηκεν*, “Alle dinge het *uit God en as gevolg van God* tot stand gekom.”

⁵² Sterling 1997b:235. Hy verwys na 'n soortgelyke uitbreiding van die funksies van die Logos deur Filo.

⁵³ Vgl. Dunn 1988b:702: “More striking, once again, is the way Paul confines all the prepositions [in Rom 11:36] to God, despite the Christological reference of $\delta\acute{\iota}$ in [1 Cor 8:6] and [Col 1:16-17]. This must indicate that Paul saw no conflict whatsoever between ascribing agency in creation to God and ascribing it also to Christ. Presumably therefore they were simply variations of the same formula so far as Paul was concerned.”

⁵⁴ Vgl. ook Zeller 2010:290–3, veral 292.

⁵⁵ Vgl. Conzelmann 1975:144: “The formula makes use of a Hellenistic type of religious language which had been developed in Stoic pantheism.”

⁵⁶ Sterling 1997b:235–6. Volgens Conzelmann (1975:144–5) verwys hierdie verse na ’n preëksistente Christus as bemiddelaar van die skepping. ’n Goeie oorsig van onlangse navorsing oor hierdie vers kan gevind word in Thiselton 2000:635–8.

⁵⁷ Kyk bv. Norden 1923:242; Conzelmann 1975:144; Dunn 1988b:701–2; Moo 1996:743; Jewett 2007:721.

⁵⁸ Nuwe-Testamentiese geleerdes haal dikwels *Oor die kosmos* aan as getuieis vir stoïsinse leerstellings, waarskynlik vanweë die vroeëre opvatting dat *Oor die kosmos* op die stoïsin Poseidonios berus. Sodanige afhanklikheid is egter lank reeds as ongeldig bewys; vgl. Maguire 1939; Strohm 1952; 1970; 1987. Hoewel Pseudo-Aristoteles van stoïsinse bronne gebruik maak, is sy oogmerk om ’n peripatetiese antwoord op die probleem van immanensie en transendensie te verskaf, en die teks is dus in baie opsigte antistoïsin. Kyk Thom 2014a; 2014b; Thom (in die pers).

⁵⁹ Vgl. ook Dillon 1977:160–1 (“orthodox Middle Platonic doctrine”), met die waarskuwing van Runia 1986:174.

⁶⁰ Vgl. Runia 1986:174: “The use of the instrumental cause in order to ‘liberate’ God from the manual labour of creation was a concern for most Middle Platonists and led to the doctrine of a first and second god.”

⁶¹ In hierdie artikel word die term *transendensie* gerieflikheidshalwe gebruik, sonder om te impliseer dat daar ’n absolute verwydering tussen God en die wêreld in *Oor die kosmos* is; God is streng gesproke nie “buite” die wêreld te vinde nie, maar op die hoogste punt van die hemele (397b24–7; 398b7).

⁶² Vir die verband tussen Aristobulos en *Oor die kosmos*, kyk Moraux 1984:41–2; Riedweg 1993:88–95; Radice 1994; Runia 2002:305; Sterling 2009:77–8.

⁶³ Vgl. *Oor die lewe van Abraham* 121, 143–4; *Oor die verandering van name* 5, 28; *Oor die besondere wette* 1, 32–5; *Dat God onveranderlik is* 62. Kyk Farandos 1976:227–30; Dillon 1977:161–3; asook Moraux 1984:42–4.

⁶⁴ Vgl. ook Farandos 1976:272–5; Dillon 1977:158–61; Runia 1986:446–51.

⁶⁵ Vgl. Dillon 1977:163–4.