

Het evangelie: 'Dwaasheid voor de Grieken'?
Christus en Herakles in de antieke
opiniepeilingen

Inaugurele oratie

uitgesproken op 10 oktober 2006
bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar
in het vakgebied van het Nieuwe Testament en het Vroege
Christendom

door

dr. G.H. van Kooten

Meneer de rector, dames en heren,

Vanwege een combinatie van verschillende factoren wil ik mijn oratie beginnen met een verwijzing naar de beide Plinii – de Romeinse encyclopedieschrijver Plinius de Oudere en zijn neef en adoptiefzoon Plinius de Jongere, een Romeinse gouverneur in het noorden van het huidige Turkije. Beide zijn de jongere tijdgenoten van de apostel Paulus. De reden waarom ik mijn oratie met hen begin, is het feit dat ik ben aangesteld in het vakgebied Nieuwe Testament & Vroeg Christendom en wel aan de Rijksuniversiteit Groningen. Zowel de Groningers en andere stammen in dit noordelijke kustgebied als de vroege christenen worden door de beide Plinii beschreven. Plinius de Oudere wijdt in zijn encyclopedie een passage aan het noordelijke kustgebied dat zich uitstrekt van Friesland, Groningen tot Noord-Duitsland, terwijl Plinius de Jongere in zijn correspondentie met de keizer een beschrijving geeft van de christenen in de Romeinse provincie Bithynië-Pontus. Samen zijn zij ooggetuigen geweest van wat zij beschouwden als de merkwaardige levenswijze van Groningers en christenen. Aangezien mijn specialisme gelegen is in de bestudering van de interactie tussen het vroege christendom en de omringende Grieks-Romeinse cultuur, is er des te meer reden met de beide Romeinse Plinii te beginnen.

Allereerst de Groningers in de beschrijving van Plinius de Oudere. Deze beschrijving in het zestiende boek van Plinius' *Natuurlijke geschiedenis* is getoonzet met onbegrip dat de stammen waartoe zij behoren, die van de Chauci, zich trachten te onttrekken aan de zegen van de Romeinse heerschappij¹. Hun noordelijke kustgebied wordt immers tweemaal daags belaagd door de opkomende vloed waarna de Groningers zich terugtrekken op hun terpen en wierden. Plinius schrijft:

Dit betreurenswaardige ras (*misera gens*) bewoont opgehoogde stukken land of verhogingen die zij met de hand hebben geconstrueerd boven het hoogste zeeniveau dat zij hebben meegemaakt; ze leven in hutten die ze hebben gebouwd op de zo gekozen plaatsen, en lijken op zeelui in schepen wanneer het water het omliggende land bedekt, maar op schipbreukelingen wanneer de vloed zich heeft teruggetrokken en zij rond hun hutten de vissen vangen die met het terugtrekkende tij trachten te ontsnappen.

Plinius vraagt zich vertwijfeld af of de Schepping zich in Groningen wel voltrokken heeft omdat het onduidelijk is of het gebied nu behoort aan het land of aan de zee. De eeuwige tweestrijd van de natuur (de *aeterna rerum naturae controversia*) kan hier als nergens elders aan het werk worden gezien. Plinius sluit zijn beschrijving af met de vertwijfelde uitroep: 'En dit zijn de rassen die, als zij tegenwoordig worden overwonnen door het Romeinse volk, zeggen dat zij in slavernij gebracht worden'.

De Groningers en de Chauçi, met andere woorden, zijn volgens Plinius nog niet cultureel geïntegreerd in het Romeinse rijk. Plinius de Oudere overdrijft hier overigens, zoals uit de archeologische vondsten in de Groninger wierden blijkt. Zowel het Groninger Museum als het Wierdemuseum in Ezinge laten zien dat in de Groninger wierden beeldjes van Romeinse goden gevonden zijn die erop wijzen dat ook aan de periferie van het Romeinse rijk de Romanisering heeft plaatsgehad.

Wat dat betreft biedt de beschrijving die Plinius de Jongere van de vroege christenen in Turkije geeft een genuanceerder beeld. Plinius' brief aan keizer Trajanus over de christenen schildert hen als een groepering die zich weliswaar onttrekt aan de verering van de keizer en de goden, maar verrassend geïntegreerd is in de toenmalige samenleving. Het christendom in Bithynië-Pontus bestaat uit, aldus Plinius, 'een groot aantal individuen van elke leeftijd en vanuit alle sociale lagen, zowel mannen als vrouwen'.²

Wat in deze beschrijving mijn aandacht trekt, is vooral dat de christenen uit alle klassen afkomstig zijn: 'omnis ordinis'. Ruim een halve eeuw nadat rondreizende christenen als Paulus het evangelie hebben verspreid in het oosten van het Romeinse rijk, blijkt het christendom al geworteld te zijn in de verschillende sociale lagen van het Romeinse rijk.³ In mijn oratie wil ik betogen dat reeds het allereerste christendom, zoals dat door Paulus werd verbreid, inderdaad aansluiting vond bij verschillende sociale lagen en deelnam aan een intern Grieks debat. Dat is wat mij tot nu toe gefascineerd heeft en ook een belangstelling is die kenmerkend zal worden voor de uitoefening van mijn hoogleraarschap: het feit dat het christendom de enige wereldreligie is die vanaf het begin en gedurende zijn hele formatieve fase van vijf eeuwen in voortdurende wisselwerking heeft verkeer met de Grieks-Romeinse cultuur. Het jodendom kent reeds een formatieve fase die plaats vindt vóór de verovering van Judea door Alexander de Grote en, later, de Romeinen, terwijl de islam ontstaat in de zevende eeuw nadat de laat-antieke periode al tot een afsluiting is gekomen, hoewel ook moslims, via overwegend christelijke

vertalers, kennis maken met de Griekse literatuur.⁴ De mate waarin genoemde wereldreligies in interactie zijn geweest met de Grieks-Romeinse cultuur heeft zonder enige twijfel een weerslag gevonden in de respectievelijke religieuze geschriften en systemen.

Dat het vroege christendom reeds ten tijde van Paulus geïntegreerd is in een binnen-Grieks perspectief lijkt op het eerste gezicht weersproken te worden door een passage in Paulus' brieven die vandaag centraal staat. In zijn *Eerste Brief aan de Korinthiërs* lijkt Paulus het christendom vooral te contrasteren enerzijds met het jodendom en anderzijds met de Griekse cultuur. Hij schrijft daar:

de Joden verlangen tekenen en de Grieken zoeken wijsheid, maar wij prediken een gekruisigde Christus, voor Joden een aanstoot, voor heidenen een dwaasheid, maar voor hen, die geroepen zijn, Joden zowel als Grieken, (prediken wij) Christus, de kracht Gods en de wijsheid Gods (*1 Kor 1:22-24* NBG).

Paulus karakteriseert hier het evangelie als dwaasheid voor de Grieken. Deze passage is wel aangeduid als 'Paul's most brilliant epigrammatic description of the world in which the Gospel is preached, and of the Gospel itself'.⁵

De passage van Paulus heeft lange tijd het beeld versterkt als zou het christendom vanwege zijn antithetische houding zich niet hebben kunnen aansluiten bij de Griekse cultuur en zich alleen in de onderste sociale lagen hebben genesteld. Een dergelijke antithetische houding conflicteert echter met de uitdrukkelijke aansporing die Paulus verderop in zijn brief geeft om noch aan Joden noch aan Grieken aanstoot te geven.⁶ Ook wordt onduidelijk waarom Paulus tegelijk in een brief die hij vanuit Korinthe heeft geschreven, kan zeggen dat hij 'van Grieken en niet-Grieken, van wijzen en onwetenden (...) een schuldenaar' is en dat hij aan beiden dienstbaar wil zijn.⁷ Uit deze passages blijkt niets van een radicale tegenstelling tussen christendom en Griekse cultuur.

Er is alle reden om te bezien wat Paulus met 'Grieken' bedoeld als hij zegt dat het evangelie voor de Grieken een dwaasheid is. Het zou even fout zijn om te veronderstellen dat Paulus met 'Grieken' hier alle Grieken zonder meer bedoelt (met inbegrip van de filosofische Grieken), als om ervan uit te gaan dat alle Delftenaren Delfts blauw aardewerk bezitten, alle Leidenaren hutspot en haring eten, alle Goudenaren Goudse kaas en alle Groningers Groninger koek. Het gaat erom te begrijpen wat Paulus in zijn correspondentie met de Korinthiërs bedoelt met 'Grieken' wanneer hij zegt dat het evangelie voor hen een dwaasheid is. Het is noodzakelijk om tot een nauwkeurige definitie hiervan te komen omdat er in de loop van de tijd aan deze passage verregaande conclusies verbonden zijn.

Reeds een tweede-eeuwse tegenstander van het christendom, de Griekse filosoof Celsus, beschrijft deze beweging als een beweging van slaven, vrouwen en kleine kinderen. Volgens Celsus luiden de aansporingen van de christenen als volgt:

Laat niemand die een opleiding heeft genoten, laat geen wijze, laat niemand met enig begrip zich bij ons voegen. Want deze kwaliteiten worden door ons als kwaad beschouwd. Maar voor zover iemand onwetend is, stupide, zonder opleiding, een ieder die een kind is, laat zulken schaamteloos toetreden.

Doordat christenen volgens Celsus zelf toegeven dat alleen zulke mensen God waardig zijn, tonen de christenen, volgens Celsus, 'dat zij alleen diegenen willen en kunnen overtuigen die dom zijn, laag en dwaas, en alleen slaven, vrouwen en kleine kinderen'.⁸

Celsus' opvatting over christenen lijkt de indruk van Paulus' passage te versterken dat het christendom zich keert tegen de hoge Griekse wijsheid, die op haar beurt het evangelie niet anders dan als dwaasheid kan zien.

Opvallend is dat de christen Origenes, wanneer hij de kritiek van Celsus beantwoordt, zegt te vermoeden dat Celsus' vertekening alles te maken heeft met een verkeerde uitleg van onze passage over de dwaasheid van het evangelie voor de Grieken. Volgens Origenes

zijn het waarschijnlijk de woorden geschreven door Paulus in de eerste Brief aan de Korinthiërs, waar hij het heeft over Grieken die prat gaan op Griekse wijsheid, die sommige mensen hebben doen veronderstellen dat het evangelie geen wijze mensen wil. Maar laat degene die dit veronderstelt, inzien dat deze passage een aanval is op slechte mensen en inhoudt dat zij niet wijs zijn inzake verstandelijk kenbare, onzichtbare en eeuwige dingen, maar zich alleen interesseren voor zintuiglijke dingen, en dat zij omdat zij alle dingen in deze laatste categorie plaatsen, slechts wijze mensen worden van de wereld.⁹

Origenes meent dus dat de kritiek van Paulus niet gericht is op filosofische Grieken maar op oppervlakkige Grieken die alleen geïnteresseerd zijn in het materiële. In mijn oratie beoog ik het gelijk van Origenes en het ongelijk van Celsus te laten zien.

Men zou kunnen zeggen dat de visie van Celsus op de lage sociale inbedding van het christendom de dominante opvatting is gebleven in de 19e en 20e eeuw. Het merkwaardige is dat deze opvatting wordt gehuldigd door van elkaar radicaal verschillende stromingen. Het beeld van een simpel christendom dat in tegenstelling staat tot de Griekse cultuur komt niet alleen voor bij marxistische critici van het christendom, die godsdienst überhaupt zagen als een verschijnsel voor de misdeelden, maar ook bij liberale theologen, die het christendom een eenvoudige, niet-filosofische, ethische overtuiging willen laten zijn, alsook bij hun piëtistische tegenvoeters die de bijzondere openbaring beklemtonen en menen dat het bijzondere van

het christendom daarin gezocht moet worden waarin het 'de' Griekse cultuur weerspreekt.¹⁰ Het lijkt erop dat radicaal verschillende interpreten van *1 Kor* elkaar vanuit tegengestelde perspectieven bevestigen in het beeld dat men heeft van het christendom en dat alleen de waardering van dat beeld verschilt.

Leest men de commentaren op *1 Kor* 1:23 over het evangelie als dwaasheid voor de Grieken, dan blijkt dat men de antithese van evangelie en Griekse cultuur benadrukt. Zo wordt het evangelie geduid als 'die Desillusionierung und Kritik aller anderen Religiosität und "Theologie"'¹¹, en wordt er een tegenstelling geconstrueerd tussen enerzijds het evangelie en anderzijds dat wat wordt aangeduid als de filosofische systeembouw van de Grieken, hun streven naar 'ganzheitlicher Erklärung des Wesens der Welt' en hun religieuze 'Weltbewältigung'.¹² 'Wir propagandieren nach Paulus', aldus Strobel, 'nicht eine philosophische Weltanschauung als Heilsweg oder als Heilsmöglichkeit, sondern wir machen gerade dadurch derlei Illusionen und Ideologien zunichte'. Opvallend is dat hier de tegenstelling tussen evangelie en Griekse cultuur gezien wordt als een conflict met de Griekse filosofie in het bijzonder. Het evangelie richt zich tegen 'die philosophische Spekulation'.¹³ Wat het evangelie volgens Paulus dan wel is, leidt tot een onnavolgbare, negatieve, bijna nihilistische definitie. Het evangelie, aldus Conzelmann, 'ist nicht die Propagierung einer Weltanschauung, sondern die Zerstörung jeder Weltanschauung als Heilsweg'.¹⁴ Opvallend is dat deze moderne commentaren geen aandacht schenken aan tegenstemmen in de vroege kerk die deze passage geheel anders hebben opgevat. Zij zetten in feite de interpretatie van de heidense filosoof Celsus voort die volgens Origenes ten onrechte in Paulus' woorden de lage sociale inschaling van het vroege christendom en zijn afkeer van de Griekse filosofie bevestigd zag.

Die veronderstelde aversie van Paulus ten opzichte van de Griekse filosofie is deze weken onderwerp van debat en wel naar aanleiding van het veelbesproken college dat Paus Benedictus XVI een maand geleden gaf aan de universiteit van Regensburg.¹⁵ De paus betoogde daarin dat er een diepe harmonie bestaat tussen de Griekse filosofie en het bijbelse denken dat volgens hem zijn toppunt bereikt in het *Evangelie naar Johannes* waarin Christus wordt gekarakteriseerd als 'logos', rede en woord. Onmiddellijk verschenen er in het *NRC Handelsblad* opiniestukken en columns waarin deze vereenzelving van redelijkheid en christelijke religie kritisch bevraagd werd en wel met een beroep op de passage die vandaag het onderwerp is van mijn oratie. De inhoud van deze kritiek luidt dat Paulus 'korte metten [maakt]

met het menselijk verstand' als hij het dwaze van God wijzer dan de mensen noemt.¹⁶ En J.L. Heldring, in zijn column, vraagt zich ook af of voor het beeld van een absoluut transcendente God, die aan gene zijde van de redelijkheid staat, geen 'aanwijzingen in de bijbel te vinden [zijn] (daterend uit de tijd van vóór de Griekse invloed?), zoals: (...) "Het dwaze van God is wijzer dan de mensen" (1 Cor. 1:25)'. 'Hoe', aldus Heldring, 'kloppen deze uitspraken van de apostel Paulus met de *logos*'?¹⁷ Een uitstekende vraag en niet vaak kan men als Nieuw-Testamenticus zo gemakkelijk aansluiten bij een probleemstelling in de *NRC*.

Om te begrijpen met welke bedoeling Paulus het evangelie karakteriseerde als 'dwaasheid voor de Grieken' zou men behalve van Origenes' antwoord aan Celsus ook kennis moeten nemen van de interpretatie van deze passage door Clemens van Alexandrië. Na onderwijs te hebben genoten in de verschillende Griekse filosofieën bekeerde deze figuur zich in de tweede eeuw tot het christendom. Clemens las Paulus' woorden over het evangelie als dwaasheid voor de Grieken niet als een karakterisering van het christendom als een antithetische en antifilosofische beweging, maar merkte op dat Paulus' kritiek betrekking heeft op de holle woorden van schijnwijzen en sofisten.¹⁸

Met deze karakterisering van de Grieken in *1 Kor* als sofisten, heeft Clemens het bij het rechte eind. De term 's sofist' kan in de Oudheid een neutrale betekenis hebben, maar hier, evenals in de rest van mijn oratie, gaat het om de antieke polemische tegenstelling tussen 's sofist' en 'filosoof'. Sofisten, om een korte definitie te geven, kwalificeren zichzelf weliswaar als wijs, maar deze wijsheid is vooral retorisch van aard; niet het onafhankelijke begeren van en zoeken naar waarheid, zoals de filosofen dat doen, staat voorop, maar het tegen betaling verrichten van onderwijs waarin retorische technieken worden geleerd die van pas komen in de publieke arena. Deze technieken geven de spreker zowel overtuigingskracht als aanzien en stellen hem in staat om van zwakke argumenten sterke argumenten te maken.

Clemens hanteert dus een onderscheid tussen filosofen en sofisten en meent dat Paulus zich juist tegen de laatstgenoemden, de sofisten, richt met zijn kritiek. Straks zal ik dit onderscheid in detail uitwerken, maar vestig alvast de aandacht op de kracht van dit verklaringsmodel. Op deze wijze is Clemens in staat om begrijpelijk te maken waarom Paulus niet in absolute tegenstelling staat tot de Griekse cultuur maar daar aansluiting bij vindt. Dat wil zeggen: aansluiting vindt bij een debat dat binnen die cultuur al gaande is tussen de sofisten, die met hun optreden de publieke ruimte domineren, en de filosofen. Clemens'

benadering is dezelfde als die van Origenes, die eveneens onderscheid aanbrengt tussen Grieken: enerzijds de filosofische Grieken en anderzijds de oppervlakkige Grieken die alleen geïnteresseerd zijn in het materiële en niet in het verstandelijk kenbare, dat onzichtbaar en eeuwig is. Ook volgens Origenes richt Paulus' kritiek op Griekse wijsheid zich alleen op die van de oppervlakkige soort.

In mijn verdere betoog wil ik aannemelijk maken dat Clemens' en Origenes' interpretatie van Paulus niet het gevolg is van de Griekse achtergrond van beiden, maar recht doet aan wat Paulus zelf op het oog had. Paulus beoogde geen tegenstelling te construeren tussen evangelie en Griekse filosofie, maar kritiseerde zogenaamde Griekse wijsheid, die alleen retorisch van aard bleef. In dit verband maakt Paulus onderscheid tussen de wijsheid van de wereld en de wijsheid van God, een onderscheid dat, zoals we zullen zien, ook door filosofen wordt gebruikt tegen de sofisten. Om zijn kritiek maximaal te verwoorden, zo zullen we zien, ontleent Paulus argumenten aan het debat dat de Griekse filosofie zelf reeds was aangegaan met het sofisme. Op deze wijze wordt veel duidelijker waarom het christendom volgens zowel Plinius de Jongere als Clemens en Origenes een zaak was van alle sociale lagen.

Tot dusver heb ik een bepaalde stem, die van Clemens en Origenes, gebruikt om dichter bij de oorspronkelijke bedoeling van Paulus' kritiek op Grieken te komen. In de laatste tien jaar zijn twee belangrijke boeken verschenen die, ieder op hun eigen wijze, dit perspectief ondersteunen. De auteurs van beide boeken menen dat Paulus' kritiek op Grieken in Korinthe te maken heeft met de sofisten.

Het eerste boek is van Bruce Winter, uit Cambridge, die in *Philo and Paul Among the Sophists* (1997) het debat reconstrueert zoals dat plaats had tussen in het oostelijke Middellandse-Zeegebied woonachtige joden als Philo en Paulus enerzijds en de beweging van de sofisten anderzijds, die zich overal in de steden van dat vergriekste gebied manifesteerden.¹⁹ Winters boek betekent een doorbraak in het Paulusonderzoek en stimuleert tot verder onderzoek naar het verschijnsel van competitie tussen de verschillende stromingen in de post-klassieke Griekse steden, de steden waarin Paulus optrad.²⁰

Steden als Korinthe, waaraan Paulus schrijft, waren het toneel van de sofisten die daar in onderricht en in de publieke ruimte optraden met hun instructie in retorica en declamatie. De tumultueuze sfeer waarin de competitie tussen deze sofisten en andere stromingen,

waaronder die van de filosofen, verliep, wordt prachtig weergegeven in een beschrijving van Dio Chrysostomos, een jongere tijdgenoot van Paulus, die in één van zijn oraties in de context van het Korinthe van de vierde eeuw voor Christus de confrontatie beschrijft tussen deze sofisten en een filosoof als Diogenes de Cynicus: 'Dat was de tijd', schrijft Dio,

dat men de drommen van ellendige sofisten kon horen rond Poseidons tempel terwijl ze schreeuwden en elkaar beschimpten, samen met hun leerlingen, zoals zij genoemd werden, die met elkaar in gevecht raakten (...). Uiteraard verzamelde zich gelijk een menigte om [Diogenes, de filosoof]; geen Korinthiërs echter, want zij meenden dat het niet de moeite waard zou zijn.²¹

Hoewel Dio hier zijn eigen tijd terugprojecteert op het Korinthe van de vijfde/vierde eeuw voor Christus toen de sofisten voor het eerst optraden, geeft hij hiermee ook inzicht in de competitie die in zijn eigen tijd, de eerste eeuw na Christus, weer was opgelaaid tussen filosofen en sofisten. In feite geeft Dio in de beschrijvingen van de ervaringen van Diogenes ook een portret van zichzelf.²² Deze vorm van sofisme, die vanaf de tijd van Nero weer opgang maakte, wordt de 'tweede sofistiek' genoemd en ontvangt op dit moment onder de classici grote belangstelling.²³

Deze competitie tussen filosofen en sofisten wordt ook beschreven door Plutarchus, eveneens een jongere tijdgenoot van Paulus. Plutarchus verwijst naar de vele publieke sprekers en sofisten, sommige van wie worden voortgedreven door roem, reputatie en ambitie, andere door een groot honorarium of politieke rivaliteiten; om deze redenen worden zij aangezet tot een mate van competitie die groter is dan wat gezond is, aldus Plutarchus.²⁴ Deze tweede sofistiek speelde zich af in de Griekse steden van het oostelijke Middellandse-Zeegebied waar Paulus optrad; in Athene, Korinthe en de steden van westelijk Turkije, zoals Efeze, maar ook in Rome. De sofisten traden niet alleen op in de besloten sfeer van privé-huizen, waar zij instructie gaven, maar ook in tempels, bibliotheken en de amfiteaters, plaatsen waar de stad gewoon was samen te komen.²⁵ Paulus kon deze beweging niet ontwijken en dit illustreert het belang om Paulus in deze context te bestuderen.

Dat Paulus juist in zijn verblijf in en briefwisseling met Korinthe aantoonbaar te maken krijgt met de beweging van het sofisme kan te maken hebben met het feit dat Korinthe nog steeds herstellende was van de verwoesting door de Romeinen in 146 voor Christus en bezig was met een project van Hellenisering van wat, na de heroprichting, officieel een Romeinse kolonie was geworden. Dit leidde waarschijnlijk tot een herontdekking van haar Griekse identiteit – een herontdekking

die ook vorm gekregen zal hebben in de competitie tussen de verschillende stromingen, van sofisten en filosofen, waarin die Griekse identiteit werd uitgedrukt.²⁶ Dat Paulus met deze stroming van sofisten in gesprek is, blijkt uit zowel zijn eerste als tweede *Brief aan de Korinthiërs*. Het geeft aan dat deze stroming zozeer tot de *Zeitgeist* van de eerste eeuw behoorde dat zij ook van invloed was op de christelijke gemeenschappen.

Paulus' brieven geven aan dat hij in de gemeenten te Korinthe dezelfde competitie en rivaliteit ontmoet als die tussen concurrerende sofisten.²⁷ Hij kritiseert degenen die zijn brieven weliswaar van gewicht en sterk achten, maar dat contrasteren met zijn zwakke lichamelijke verschijning en zijn gebrek aan vermogen om in het openbaar te spreken minachten.²⁸ Dit is een typisch sofistieke kritiek op Paulus. Voor een sofist is overtuigingskracht en het vermogen om te improviseren een belangrijke voorwaarde voor reputatie. Waarschijnlijk heeft deze sofistieke kritiek op Paulus ook te maken met het feit dat Paulus weigert in onderwerpen te variëren. Paulus is niet in Korinthe gekomen, zegt hij zelf, met een overvloed aan uitbundige, omschrijvende taal, maar hij beperkt zich in zijn onderwerpskeuze tot Jezus Christus en deze als gekruisigd.²⁹ Zoals wij straks zullen zien gaat het sofisten erom niet in herhaling te vallen, ook niet als het urgente ethische onderwerpen betreft, maar om te variëren en met deze retorische vaardigheid een reputatie op te bouwen en een gunstige publieke opinie te creëren.

Het gaat Paulus er dan ook niet om, om zich zelf aan te bevelen, maar het taalveld waarin hij zich uitdrukt is veeleer dat van 'waarheid' en 'geweten' – typisch filosofische begrippen.³⁰ Anders dan de sofisten gaat het hem dan ook niet om een publiek dat in sofistieke zin wijs is en behoort tot de machtigen en mensen van goede komaf – het publiek dat de middelen heeft om de sofisten voor instructie en advies aan te trekken.³¹ Om deze reden weigert Paulus ook om zich, zoals de sofisten, te laten betalen en werkt hij, in plaats daarvan, met zijn eigen handen.³² Anders dan de sofisten, is hij geen detailhandelaar die, wat hij groot heeft ingekocht, voor geld aan de mensen verslijt.³³

Dit kritische beeld van de detailhandelaar, die alles voor geld verkoopt, is onderdeel van de standaard filosofische kritiek op sofisten die hun woorden, ongeacht hun waarheidsgehalte, aan de man proberen te brengen. Reeds Plato past dit beeld toe op de sofisten van zijn tijd. In zijn dialoog over de sofist Protagoras zegt Sokrates waarschuwend: 'Zij die de verschillende onderwerpen van kennis brengen van stad naar stad, en dat verkopen als detailhandelaar aan een ieder die dat wenst, bevelen alles wat zij hebben te koop aan'.³⁴

Wellicht merkt u dat het hier niet alleen om een antieke discussie handelt. In feite is de strijd tussen filosofen en sofisten herkenbaar tot in onze eeuw aan toe. In de kranten kunnen wij geregeld lezen over de clash tussen beeldvorming, opinie en reputatie enerzijds en waarheid anderzijds. Iets kan de waarheid zijn, maar het is de beeldvorming die telt, lijkt het. En een politicus van een partij die bij de verkiezingen een forse nederlaag geleden heeft, zal dat nooit toeschrijven aan het feit dat de kiezers zijn verkiezingsprogramma goed begrepen hebben, maar claimt vaak dat 'er een verkeerd beeld' is ontstaan. Weliswaar lijken in de moderne tijd van massamedia de publieke opinie en de rol van de opiniemakers belangrijker dan ooit, maar de sofisten herinneren ons eraan dat ook voor hen reputatie en publieke opinie belangrijker waren dan waarheid.

Een tweede belangrijk boek dat inzicht geeft in het sofisme en het tegelijk verbindt met Paulus, is het gedetailleerde en geleerde boek van mijn Amsterdamse collega Johan Vos, *Die Kunst der Argumentation bei Paulus* (2002). Evenals Bruce Winter, wijst ook Vos op het belang van de antieke, sofistieke retorica voor een beter begrip van Paulus. Anders dan Winter echter, gaat hij uiteindelijk zover om Paulus zelf te beschouwen als een sofist. Weliswaar merkt hij op dat verschillende aspecten van Paulus' retoriek antisofistisch van aard zijn³⁵, maar voegt daaraan toch toe: 'Man kann sich vorstellen, dass der Apostel in den Augen seiner Gegner als einer angesehen werden konnte, der fähig war, "die schwächere Rede zur stärkeren zu machen"'. En in het verlengde hiervan geeft Vos aan dat hij wil proberen 'die Argumentation des Apostels auch mit den Augen derjenigen Gegner zu lesen, bei denen man ein durch Schulung oder Tradition erworbenes Urteil hinsichtlich der Unterscheidung von wahrer und falsche Rede annehmen darf.'³⁶ In zijn samenvatting trekt Vos dan de conclusie dat men menige strategie van Paulus als 'sofistisch' kan kenmerken.

Dit lijkt mij voor de helft correct. Inderdaad geeft Paulus' kritiek op de sofisten er blijk van dat hij hun retorische middelen ook zelf beheerst. Vos gaat echter voorbij aan het feit dat er filosofen waren die ook retorisch bedreven waren en sofistieke retorica en filosofie combineerden. Philostratus, de biograaf van de sofisten, wijdt aan deze categorie aparte aandacht.³⁷ Het feit dat Paulus sofistieke retorica beheerst maakt hem daarom nog niet tot een sofist. Wij hebben dus in de praktijk te maken met een glijdende schaal van sofisten, retorische filosofen en filosofen.³⁸ Door Paulus zonder meer als een sofist te bestempelen, gaat de filosofische inhoud van zijn

kritiek op het sofisme verloren. Het is dan ook zeker niet het geval, zoals Vos schrijft, dat 'der Vorwurf der Korinther darin bestand, dass sie Paulus Mangel an rhetorischer und philosophischer Bildung vorwarfen'.³⁹ Zoals wij gezien hebben, richtte hun sofistieke kritiek zich op Paulus' taalgebruik en gedrag wanneer hij ter plaatse was, maar niet op de retoriek van zijn brieven, noch op zijn filosofische kennis.

Dat Paulus bekend is met beide verschijnselen, retorica en filosofie, en zich vooral bewust is van hun onderlinge spanning, hoeft ons niet te verbazen. Paulus is immers afkomstig uit Tarsus, een plaats waarvan zijn oudere tijdgenoot Strabo zegt dat zij beroemd was in die tijd als de zetel van scholen van filosofie en retorica.⁴⁰ De plaats bleef ook van belang en onder degenen die haar faam bezorgden bevond zich ook een sofist als Alexander de Ciliciër, die voor het grootste gedeelte van zijn leven optrad in steden als Antiochië, Rome en Tarsus – exact de steden binnen de actieradius van Paulus.⁴¹

Het filosofische gehalte van Paulus' brieven aan de Korinthiërs wordt ook steeds meer benadrukt in modern onderzoek. Reeds Hans-Dieter Betz, in zijn studie over de apostel Paulus en de Sokratische traditie (1972), betoogde dat in de laatste hoofdstukken van *2 Kor* Paulus' argumentatie zeer Sokratische vormen aanneemt.⁴² Een recente studie van Michelle Lee over Paulus, de Stoïcijnen, en het lichaam van Christus laat ook de relevantie zien van de Hellenistische morele filosofie voor het verstaan van een kernbegrip in Paulus' eerste Korinthebrief.⁴³ Verder hebben verschillende onderzoekers laten zien dat de mensvisie van Paulus in *2 Kor* geformuleerd wordt met behulp van een belangrijke filosofische term, die van 'de innerlijke mens'.⁴⁴

Een tekortkoming van het huidige onderzoek is echter, dat onvoldoende wordt aangetoond dat het filosofische gehalte van Paulus' gedachten door hem bewust wordt ingezet tegen de sofisten. Dat de sofisten de groepering vormen waarmee Paulus in discussie is, wordt overtuigend aangetoond door de genoemde werken van Bruce Winter en Johan Vos. Dat Paulus' gedachten mede gevormd zijn door filosofisch materiaal wordt in toenemende mate erkend. Wat echter aandacht verdient, is het gebruik van dat materiaal door Paulus in zijn polemieken met de sofisten. Als op dat gebruik wordt gelet, kan Paulus zelf onmogelijk als een sofist geëtiketteerd worden. Dan valt juist op dat hij tegenover de interesse van sofisten in fysiek sterk, uiterlijk optreden de werkelijkheid stelt van de innerlijke mens. Een consistent antisofistische lezing van geheel *1* en *2 Kor* is mogelijk. Hierdoor wordt ook nog meer duidelijk dat Paulus' karakterisering van het evangelie als dwaasheid voor de Grieken niet als een kritiek op Griekse filosofie

gelezen moet worden, maar als een kritiek op sofistieke schijnwijsheid, zoals Clemens van Alexandrië al terecht opmerkte. Deze thema's vormen onderdeel van mijn huidige onderzoeksproject.

Vandaag wil ik daarin een kleine stap zetten door te betogen dat ook de wijze waarop Paulus in *1 en 2 Kor* Christus tekent een antisofistische pointe heeft. Ik zal argumenteren dat de manier waarop Christus wordt getekend vergelijkbaar is met de wijze waarop filosofen de figuur van de Griekse god Herakles inzetten in hun debat met de sofisten. Op deze wijze wil ik laten zien dat Paulus zijn evangelie alleen als dwaasheid beschouwt voor de dominante stroming van de sofistieke Grieken en niet voor de Griekse filosofen.

Over de tekening van Christus in *1 en 2 Kor* is veel te doen geweest. Het lijkt er immers op dat Paulus in *2 Kor* suggereert dat de aardse Jezus hem niet interesseert. Paulus zegt daar immers het volgende: 'Zo kennen wij dan van nu aan niemand naar het vlees. Indien wij al Christus naar het vlees gekend hebben, thans niet meer.'⁴⁵ Met deze woorden lijkt Paulus zichzelf te distantiëren van de historische Jezus en deze tekst heeft voedsel geboden aan de veelgehoorde beweringen dat de Jezus van de evangeliën en de Christus van Paulus weinig met elkaar te maken hebben en dat Paulus in feite de tweede stichter van het christendom is.⁴⁶ Zeer ten onrechte, naar mijn opvatting. Inderdaad distantieert Paulus zich in *2 Kor* van een bepaald beeld van Jezus. Om deze reden zegt hij kritisch tegen de Korinthiërs: 'U hebt er immers geen enkel bezwaar tegen dat iemand u *een andere Jezus* verkondigt dan wij hebben gedaan, of dat u (...) *een ander evangelie* ontvangt dan u ontvangen hebt.'⁴⁷

Tegelijk valt echter op dat Paulus hier een aantal historiserende uitspraken doet over de Jezus die hij voor ogen heeft. Ik denk hierbij aan drie passages in het bijzonder uit zowel *1* als *2 Kor*. (1) In de eerste plaats zegt Paulus: 'Geen van de machthebbers van deze wereld heeft die wijsheid [de wijsheid van God] gekend; zouden ze haar wel hebben gekend, dan zouden ze de Heer die deelt in Gods luister niet hebben gekruisigd'.⁴⁸ (2) In de tweede plaats zegt Paulus: 'Tenslotte kent u de liefde die onze Heer Jezus Christus heeft gegeven: hij was rijk, maar is omwille van u arm geworden opdat u door zijn armoede rijk zou worden.'⁴⁹ (3) In de derde passage, tenslotte, zegt Paulus tegen de Korinthiërs: 'Dat hij gekruisigd werd past bij zijn zwakheid, maar nu leeft hij door Gods kracht. Wij apostelen zijn net als Christus zwak, maar u zult merken dat wij net als hij leven door Gods kracht.'⁵⁰

Wat opvalt aan deze drie passages is dat zij historiserend zijn, in de zin dat ze bedoeld zijn als uitspraken over de historische Jezus: Jezus is arm geworden, is gekruisigd en wel gekruisigd als consequentie van zijn zwakheid. Vervolgens valt op dat deze passages een contrastwerking vertonen, een contrast tussen Jezus' uiterlijke verschijning en zijn feitelijke identiteit: Jezus is door de wereldse machthebbers gekruisigd maar hadden zij in Jezus de Heer herkend die deelt in Gods luister dan zouden zij hem niet gekruisigd hebben. Een contrast ook tussen Jezus' aardse, armoedige status en zijn vroegere hemelse rijkdom. En tenslotte een contrast tussen zijn aardse zwakheid en zijn huidige kracht. Wat opvalt, is de tekening van de aardse Jezus als een figuur wiens armoedige, zwakke voorkomen in contrast staat met zijn eigenlijke identiteit.

Als deze christologie gelezen wordt in de context van een antisofistisch betoog valt te vermoeden dat inderdaad de sofisten of hun aanhangers in de christelijke gemeenschap van Korinthe een ander ideaal van Jezus zullen hebben gehad dat in overeenstemming was met hun eigen ideale zelfbeeld dat veeleer bestond uit kwaliteiten als fysiek sterk, imponerend optreden, gepaard gaand met overtuigingskracht en een goede reputatie.⁵¹ Een dergelijk beeld van Jezus wordt dan gedomineerd door zijn krachtige daden en de overtuigingskracht van zijn uitspraken en parabels. Dit beeld sluit veel beter aan bij een sofistich ideaal en het is opvallend dat een dergelijke beeldvorming omtrent Jezus bij een Grieks publiek inderdaad mogelijk is getuige het feit dat Lucianus, een tweede-eeuwse heidense Griekse auteur, Jezus inderdaad op polemische wijze 'een gekruisigde sofist' noemt.⁵² Paulus' tekening van Jezus gaat tegen dit sofistich Jezusbeeld in. Opvallend is dat deze anti-sofistische Jezus in Paulus dezelfde rol vervult als een antisofistische Herakles in Griekse filosofen. Ik zal dit toelichten door eerst een korte schets te geven van de figuur van Herakles, om vervolgens in te gaan op het antisofistische gebruik dat filosofen van hem maken.

Voor een kort overzicht van Herakles' leven baseer ik me op de versie die Pseudo-Apollodorus daarvan in de tweede eeuw na Christus geeft.⁵³ Herakles is half-god en half-mens wanneer hij geboren wordt uit de vereniging van de Griekse oppergod Zeus met een aardse vrouw, Alcmena; Zeus neemt de gedaante aan van haar aardse echtgenoot en verwekt op deze wijze Herakles. Hera, de echtgenote van Zeus, drijft vervolgens vanwege jaloezie Herakles, het onwettige kind van haar man, tot waanzin waarna Herakles zijn eigen kinderen vermoordt. Herakles gaat in vrijwillige ballingschap, bezoekt het orakel

van Delphi en ontvangt als boodschap dat hij twaalf jaar lang de koning Eurystheus moet dienen en tien door hem opgelegde opdrachten vervullen, waarna hij onsterfelijk zal worden en onder de Olympische goden zal worden opgenomen.

Twee opdrachten die Herakles ontvangt zijn in ons verband van belang. Als een antieke St. Joris en de draak, wordt Herakles allereerst geconfronteerd met een veelkoppige waterslang, die voor een enorme overlast zorgt in het gebied waar hij actief is. De waterslang met negen koppen, waarvan acht sterfelijk maar de middelste onsterfelijk, wordt door Herakles verslagen, maar met moeite, ook omdat de waterslang hulp krijgt van een enorme krab die Herakles in de voet bijt. Voor elke kop die Herakles eraf slaat groeien er twee in de plaats. Herakles brandt uiteindelijk de wortels van de afgeslagen hoofden weg, hakt het onsterfelijke hoofd eraf en begraaft het onder een zware rots.

Een ander werk van de twaalf werken die Herakles uiteindelijk verricht, is het uitmesten van de enorme koeienstal van Augeas en wel binnen het tijdsbestek van een enkele dag; een onmogelijke taak waarbij het huidige mestprobleem in de Europese Unie verbleekt. Als een volleerd Delfts ingenieur besluit Herakles echter om de funderingen van de stallen door te breken, de stroom van twee nabijgelegen rivieren te verleggen, een afwatering te maken aan de andere zijde en zo de rivieren de stallen te laten schoonspoelen.

Deze en andere opdrachten brengen Herakles over het gehele rond van de aarde, tot in de onderwereld aan toe. Overal op zijn aardse tochten verwekt hij kinderen bij verschillende vrouwen; de lijst van namen met nakomelingen beslaat in een moderne tekstuitgave dan ook meer dan twee pagina's. Op een van zijn tochten komt Herakles op de Kaukasus ook Prometheus tegen, de eerste mens, die het vuur ontstolen had aan Zeus en op aarde had gebracht maar voor deze diefstal aan een rots was geketend. Dagelijks werd door een adelaar zijn steeds weer aangroeiende lever weggevreten. Als Herakles Prometheus op deze rots aantreft, bevrijdt hij hem.

Na de voltooiing van zijn werken en na andere avonturen komt Herakles aan zijn einde door toedoen van zijn achterdochtige vrouw Deianira. Als Herakles zich wil omkleden met een fijn gewaad, smeert zij deze kledij in met het gif van een waterslang waarvan zij per abuis meent dat het een liefdesdrank is. Het gif vreet het vlees van Herakles' lichaam weg en Herakles haast zich naar de berg Oeta waar hij een brandstapel bouwt, deze beklimt en orders geeft deze aan te steken. 'Terwijl de brandstapel brandde, zo zegt men', schrijft Apollodorus,

'kwam er een wolk onder Herakles en droeg hem, met een luide donderslag, naar de hemel. Daarna verkreeg hij onsterfelijkheid'.

Deze mythe van de twaalf werken van Herakles nu, zo zal ik betogen, wordt door filosofen dusdanig geïnterpreteerd dat Herakles gaat gelden als een ideaalfiguur die de strijd aanbindt met het sofisme. Wij zien dat met name in auteurs als Dio Chrysostomos en, reeds in de vroegere tijd, bij Plato.

Dio Chrysostomos, in zijn achtste oratie, schets in de figuur van de Cynische filosoof Diogenes een beeld van zijn eigen overtuigingen. Dio betoogt hoe Diogenes zichzelf in het Korinthe van de vierde eeuw voor Christus vergelijkt met Herakles. Hij benadrukt daarbij zowel dat de werken van Herakles door tijdgenoten onopgemerkt bleven alsook dat deze werken gericht waren tegen de sofisten, de schijnwijzen. Diogenes klaagt erover dat men in Korinthe wel oog heeft voor de prestaties van de atleten op de Isthmische spelen, maar geen oog voor de strijd die hij levert als filosoof:

geen enkele sterveling geeft mij aandacht, maar alleen aan de springers, hardlopers en dansers. Maar, inderdaad, geen enkel mens had ook oog voor de inspanningen en werken van Herakles en men had er geen enkele interesse voor; waarschijnlijk bewonderden ze reeds toen bepaalde atleten (...); sommigen bewonderden ze vanwege hun schoonheid en anderen vanwege hun rijkdom.⁵⁴

Terwijl ze een atleet bewonderen om zijn lichaam laten ze de soort ziel die deze heeft buiten beschouwing. 'En met betrekking tot Herakles', zo vervolgt Diogenes,

hadden zij medelijden met hem toen hij zwoegde en streed en beschouwden ze hem als de meest door zorgen gekwelde en ellendige der mensen; (...) nu echter, nu hij dood is, vereren zij hem boven anderen, zij vergoddelijken hem (...) en allen bidden tot hem dat zij zelf niet ongelukkig worden—hem die in zijn inspanningen erbarmelijk geleden heeft.⁵⁵

De gelijkenis met de uitspraken van Paulus over Christus dringt zich hier op. Als de machthebbers van de wereld de glorie van Jezus hadden ingezien, dan zouden zij de Heer der glorie niet gekruisigd hebben.⁵⁶ Zowel Herakles als Christus verrichtten hun werken in zodanige erbarmelijke omstandigheden dat mensen er niet doorheen keken.

De aard van Herakles' werken is antisofistisch, volgens Diogenes in Dio. Terwijl de bezoekers aan de Isthmische spelen zich vergapen aan het uiterlijk van de atleten hebben ze geen oog voor de echte atleet, Herakles. Deze Herakles, echter, aldus Dio, 'doolde door geheel Europa en Asia, hoewel hij geenszins leek op ook maar één van deze

atleten'. Integendeel, hij trotseerde koude en hitte, had geen bed, was gekleed in een vervuilde dierenhuid en was hongerig, als hij de goeden te hulp snelde en de kwaden bestrafte.⁵⁷ Opnieuw is de parallellie met Paulus' Christus opvallend: 'hoewel hij rijk was, werd hij om uwentwil arm', schrijft Paulus aan de Korinthiërs, 'zodat jullie door zijn armoede rijk mogen worden'.⁵⁸

Dat Herakles medelijden krijgt met sofisten en hen wil ontzetten uit hun benarde situatie, maar tegelijkertijd de strijd aanbindt met de door de sofisten beïnvloede publieke opinie, blijkt volgens Dio uit de volgende acties. Als Herakles Prometheus geketend aantreft op een rotsblok, bevrijdt hij hem. Deze Prometheus, die Dio opvat als een soort van sofist, werd door Herakles bevrijd omdat hij ten onder ging aan de publieke opinie; 'want zijn lever zwelde op en groeide elke keer wanneer hij geprezen werd, maar kromp weer ineen wanneer hij bekritiseerd werd'. Herakles kreeg medelijden met hem en ontlastte hem van zijn ijdelheid en buitensporige ambitie en maakte hem weer heel, aldus Dio.⁵⁹ Herakles maakt een einde aan de vicieuze cirkel van beeldvorming, opinie, publieke reputatie en lofprijzing. Is het wellicht om deze reden, zo kan men zich afvragen, dat ook het College van Bestuur het aan de inaugurandi verbiedt om aan het einde van de oratie woorden van lof en dank te spreken? De voorschriften hierover zijn helder: 'De oratie dient beperkt te worden tot "de wetenschap". Aan het eind mogen geen dankzinnen worden uitgesproken'. Diogenes' Herakles zou het niet beter hebben kunnen zeggen.

Om zelfs de indruk te vermijden, aldus Dio, dat hij alleen maar indrukwekkende en machtige daden deed, ging Herakles ook

heen en verwijderde en verschoonde hij de mest uit de stal van Augeas, die enorme opeenhoping van vele jaren. Want Herakles bedacht dat hij zowel vastberaden ten strijde moest trekken tegen de publieke opinie als tegen wilde beesten en slechte mensen'.⁶⁰

Dio beschrijft hoe Diogenes' betoog over Herakles slecht ontvangen wordt te Korinthe en dat, aangemoedigd door de negatieve reactie van het publiek, de sofisten gelijk weer verder gaan met herrie schoppen.⁶¹

Ook andere passages in Dio Chrysostomos tekenen Herakles als een antisofistische held. Evenals Paulus in *1 Kor* 1-4 maakt Dio een onderscheid tussen twee typen wijsheid en vorming, die van de wereld, die door de sofisten wordt gebruikt en misbruikt, en die van God.⁶² Van dat laatste type is Herakles een vertegenwoordiger en Dio spoort mensen aan om 'zonen van Zeus' te zijn die hun opleiding hebben gehad 'naar het model van de grote Herakles', wiens manhaftigheid en hoogstaande principes niet gecorrumpeerd worden door de sofisten.⁶³ Herakles geldt als iemand met een zuivere, eenvoudige opleiding,

zonder de te grote gedetailleerdheid en overtolligheid die eigen zijn aan de sofisten; als teken daarvan verricht Herakles zijn werken slechts gekleed in een leeuwenhuid en alleen gewapend met een knuppel.⁶⁴

Dit positieve beeld van Herakles dat Dio Chrysostomos schetst en deels toeschrijft aan de cynische filosoof Diogenes voor hem, komt veel voor bij Cynische en Stoïcijnse filosofen, hoewel dat niet geldt voor de specifiek antisofistische toepassing. Stoïcijnen als Cicero, Seneca en Epictetus benadrukken de daden die Herakles verrichtte 'pro salute gentium', 'voor het welzijn der mensheid'⁶⁵, en sporen mensen aan om het voorbeeld van de grote Herakles na te streven.⁶⁶ Anders dan Alexander de Grote, aldus Seneca, 'veroverde [Herakles] niets voor zichzelf; hij bereisde de wereld, niet met hebzuchtigheid, maar in zijn veroveringen betoonde hij zich een vijand van de slechten, een verdediger van de goeden, een vredestitcher te land en ter zee'.⁶⁷ Kenmerkend voor Herakles, volgens Epictetus, is zijn gehoorzaamheid aan Gods wil en zijn training en discipline in het goede.⁶⁸ Voor de stoïcijnen geldt echter dat zij het ideaal van Herakles niet inzetten tegen het sofisme.

Voor de cynici is dat wellicht anders, zoals we reeds konden waarnemen in Dio's beschrijving van de verwijzingen van de cynische filosoof Diogenes naar Herakles. Ook uit een passage in Lucianus blijkt dat Herakles als het navolgenswaardige ideaal van de cynici wordt gezien en dat zij Herakles beschouwen als 'de uitlegger van de waarheid en vrijheid van spreken'.⁶⁹ Lucianus kritiseert de cynici zelfs voor hun extreme verering van Herakles, zoals in het geval van de cynische filosoof Peregrinus, die zelfs zover gaat dat hij Herakles navolgt op de brandstapel.⁷⁰ Opvallend is dat deze heidense filosoof Peregrinus tijdens zijn leven in het midden van de tweede eeuw christen was geworden voor enige tijd, voordat hij weer een cynische filosoof werd. Zijn levensloop toont ons dat enerzijds het christendom en anderzijds de cynische filosofie, met haar idealisering van Herakles, concurrerende bewegingen zijn.

Een antisofistisch gebruik van Herakles treffen wij wel overduidelijk aan bij Plato, in de *Euthydemus*, een dialoog die wel is aangeduid als Plato's 'onderwijsmanifest', niet lang voordat Plato de Academie stichtte. In deze dialoog worden twee sofistieke professors geschetst, Euthydemus en een collega, die trachten de geest van veelbelovende studenten door hun sofisme te misleiden. Plato's dialoog ontmantelt hun betoog en maakt ruimte voor zijn eigen filosofie. Deze strijd vervat Plato in een beeld ontleend aan de werken van Herakles. Tegen beide sofisten zegt Sokrates op ironische toon, aldus Plato:

Ik ben zwakker dan jullie beiden, zodat ik er geen bezwaar in zie om hard van jullie weg te rennen. Jullie zullen er begrip voor hebben dat ik helaas aanzienlijk minder ben dan Herakles, die geen partij was voor de waterslang, die sofist die vanwege haar wijsheid vele logische koppen opstak voor iedere kop die werd afgeslagen; evenmin was hij partij voor een krab, een andere sofist uit de zee die, zo stel ik me voor, zojuist op de kust was aanbeland.

Op deze wijze schildert Plato in zijn dialoog Sokrates als een Herakles die wel degelijk de strijd aan weet te binden met de twee sofisten.⁷¹

Om deze antisofistische modellering van Herakles tenslotte meer reliëf te geven, vragen wij ons nog kort af hoe dan de sofisten Herakles zagen. Dit levert het opvallende gegeven op dat juist een sofist de auteur blijkt te zijn van één van de bekendste mythen van Herakles, die van Herakles op de tweesprong van deugd en ondeugd, waarbij Herakles kiest voor de smalle weg. Het is de sofist Prodicus van Ceos, een tijdgenoot van Sokrates, die de bron is van deze in de Oudheid veel geciteerde mythe.⁷²

Echter, de wijze waarop Prodicus zich later volgens Philostratus van deze mythe distantieert, illustreert de atmosfeer van het sofisme. Volgens Philostratus had Prodicus voor zijn fabel over Herakles op de tweesprong ook een betrekkelijk lang naspel geschreven waarmee hij langs de verschillende Griekse steden toerde en tegen betaling publieke voordrachten gaf van het verhaal. Prodicus' tournee was een succes en hij verkreeg een enorme reputatie. Een collega-sofist, echter, Gorgias, maakte Prodicus belachelijk omdat hij een thema behandelde dat zo out-of-date was en al zo vaak was gehoord. Onder invloed van deze kritiek stopte Prodicus met de voordracht van 'Herakles op de tweesprong' en stapte over op improvisaties.⁷³

De kritiek van Gorgias op de onaantrekkelijkheid en gedateerdheid van een moreel-filosofisch onderwerp is typisch sofistich van aard. Volgens Dio Chrysostomos ontving Sokrates dezelfde soort kritiek van de sofist Hippias van Elis. Toen Sokrates weer eens sprak over rechtvaardigheid en deugd, gaf Hippias, aldus Dio,

een luidruchtig commentaar passend bij een sofist: 'En datzelfde nog een keer, Sokrates!' Sokrates antwoordde met een lach en zei: 'Akkoord, en wel over dezelfde onderwerpen. Jij, vanwege jouw wijsheid zegt waarschijnlijk nooit hetzelfde over dezelfde onderwerpen, maar mij lijkt dat juist passend. We weten immers dat leugenaars veel dingen zeggen en wel elke keer wat anders, maar zij die zich aan de waarheid houden kunnen niets anders vinden dan enkel de waarheid.'⁷⁴

Dezelfde sofistich kritiek zien we ook gepareerd worden door Paulus. Geconfronteerd in Korinthe met de sofistich behoefte aan buitensporige retorisch wijsheid en aan variatie van thema's, geeft hij aan dat het hem maar om één inhoudelijk thema gaat, te weten

'Christus en wel de gekruisigde Christus'.⁷⁵ Een dergelijk beeld van Christus is de sofisten in de gemeenschap onwelkom.

Ten aanzien van een figuur als Herakles nemen de sofisten dus dezelfde houding aan. Een inhoudelijk filosofische parabel over de morele keus van Herakles op de tweesprong kan door een sofist als afgesleten en onbruikbaar worden beschouwd. Terwijl filosofen de figuur van Herakles antisofistisch duiden, distantiëren de sofisten zelf zich van een dergelijke Herakles.

Tegen deze achtergrond wordt het duidelijk dat Paulus in feite eenzelfde discussie voert met de sofisten in de christelijke gemeenschappen van Korinthe. Met zijn karakterisering van het evangelie als 'dwaasheid voor de Grieken' geeft hij een ironische kritiek op de op dat moment in de steden dominante vorm van Griekse cultuur, die van de sofisten, die een zeer competitief karakter draagt. Zoals heidense sofisten moe worden van de in hun ogen afgesleten morele discussies rond de figuur van Herakles, zo verliezen sofisten binnen de christelijke gemeenschap hun interesse voor een Christus wiens leven eveneens hoogst moreel is. Deze analogie tussen Christus en Herakles toont aan, dat het evangelie in het geheel niet een dwaasheid is voor Grieken zonder meer, maar voor sofistieke Grieken.

De vraag is echter waarschijnlijk bij u gerezen, of er dan geen enkel verschil is tussen Christus en Herakles? Als Christus zoveel leek op Herakles, waarom werden de Grieken dan nog christen? Dat is een heel goede vraag, die precies zo gesteld werd door de heidense filosoof Celsus. In zijn polemieek met de christenen van de tweede eeuw schrijft hij:

Wat betreft jullie verlangen naar iets wat nieuw is, zou het niet veel beter zijn geweest als jullie als het voorwerp van jullie ijverige verering één van de goden hadden gekozen die een glorieuze dood stierven en wier goddelijkheid de steun zou hebben ontvangen van één of andere mythe die de nagedachtenis aan hem kan voortzetten?

En dan vraagt Celsus expliciet aan de christenen waarom zij niet tevreden waren met Herakles.⁷⁶ Niet alleen Celsus ging uit van de vergelijkbaarheid van Herakles en Christus, maar ook sommige tweede-eeuwse christenen, zo weten wij uit Hippolytus, drukten deze overtuiging uit en gaven aan Herakles de status van een profeet.⁷⁷

Er is echter een belangrijk verschil tussen Herakles en Christus en dat heeft te maken met de blijvende ambiguïteit van de beeldvorming rond Herakles. Zoals uit de beschrijving van de mythen van Herakles in Apollodorus blijkt, is er sprake van een weerbarstige, mythische, moreel ambigue tekening van Herakles. Weliswaar verblind door Hera,

de vrouw van Zeus, is hij het toch die zijn kinderen doodt, ten gevolge waarvan hij de twaalf werken krijgt opgelegd. Maar de mythen rond Herakles kennen ook tal van andere immorele reacties van deze held. Niet alleen de mythografen, dichters en komedieschrijvers,⁷⁸ maar ook de filosofen melden dat, ondanks hun idealisering van deze figuur.

Nemen wij bijvoorbeeld Dio Chrysostomos, wiens positieve waardering van Herakles wij uitvoerig besproken hebben, dan valt op dat zelfs hij zich bewust is van de immorele kant van de Herakles. Zo merkt Dio ironiserend op dat Herakles zichzelf niet te goed achtte om met bepaalde vrouwen gemeenschap te hebben, evenmin als vele Atheners zich te goed voelen voor een geslachtelijke omgang met hun vrouwelijke slaven.⁷⁹ Ook wijst Dio er in bepaalde oraties op dat Herakles zich tegen het einde van zijn leven onrechtmatig verhief en, door zich met een fijn gewaad te bekleden, zijn eenvoudige levenswijze inruilde voor genotzucht en luxe.⁸⁰ Eenzelfde ambiguïteit treffen we ook aan bij Stoïcijnen⁸¹ en vele anderen die over Herakles schrijven.⁸²

Het is deze ambiguïteit waar vroege christenen in hun polemieken met Grieken en Romeinen op wijzen. Enerzijds zien christenen bepaalde overeenstemmingen tussen Herakles en Christus en waarderen zij de figuur van Herakles positief.⁸³ Anderzijds wijzen christenen echter op de negatieve aspecten van Herakles. Dat doen zij door de positieve en negatieve karaktertrekken en daden van Herakles met elkaar te vergelijken of door Herakles te schetsen als een heidense nabootsing van de waarheid.⁸⁴ Zij doen dat ook door enkel de negatieve zijde van Herakles te benadrukken en zich daarvoor expliciet te beroepen op het oordeel van heidense schrijvers over Herakles. Het is opvallend dat met name geleerde christenen van wie wij weten dat zij zich bekeerden tot het christendom deze strategie volgen.

Te noemen zijn hier Clemens van Alexandrië, die in de tweede eeuw overging tot het christendom; Arnobius, een leraar in retorica die aan het einde van de derde eeuw plotseling christen werd en binnen enkele jaren zeven boeken *Tegen de volken* schreef waarin hij zijn bekering toelichtte; en tenslotte ook zijn leerling Lactantius, die ook retorica doceerde en in zijn *Goddelijke instituties* de polemieken beantwoordde die van filosofische zijde tegen het christendom was gericht. Deze geleerde, heidense bekeerlingen tot het christendom hebben gemeen dat zij Christus en Herakles tegen elkaar afzetten en zich voor de negatieve tekening van Herakles beroepen op auteurs als Homerus en Euripides.⁸⁵ Polemisch stelt Lactantius in deze context de volgende vraag: 'Heeft Herakles (...) niet de wereld verontreinigd waarvan men zegt dat hij deze doorreisde en gereinigd heeft?'⁸⁶

Uit de woorden van deze heidense bekeerlingen is duidelijk dat er in de eerste drie eeuwen een diepgaande competitie wordt gevoeld tussen Christus en Herakles.⁸⁷ Deze competitie lijkt uiteindelijk beslist te worden doordat het morele beeld van Herakles te ambigu is om er een ethiek op te kunnen baseren. De mythen zijn immers niet alleen een tijdverdrijf van auteurs maar vertalen zich in de samenleving, zo houden christenen hun pagane publiek voor. Tertullianus beschrijft ironisch het religieuze gehalte van de gladiatorengevechten in de amfiteaters als criminelen gedwongen worden bestraffingen te ondergaan waarbij zij met de goden worden geïdentificeerd.⁸⁸ Zo hebben we vaak, schrijft Tertullianus, een stakker gezien die levend verbrand werd omdat hij Herakles moest voorstellen.⁸⁹ En Lactantius vraagt zich af

hoe zij hun lusten worden geacht te bedwingen die (...) Herakles (...) vereren, wiens ontucht en uitpattingen niet alleen bekend zijn aan de geleerden, maar zelfs worden gepresenteerd in het theater en het onderwerp zijn van liedjes zodat zij berucht zijn bij allen.⁹⁰

Het zijn niet alleen christenen die wijzen op dit verband tussen mythen en gebrek aan moraal. Ook een heidense auteur als Philostratus legt dit verband. Een dubbelganger van Herakles, Agathion, legt hij de volgende woorden in de mond:

de wijze Grieken verrichten een immorele zaak wanneer zij met genoegen luisteren naar (...) criminele daden (...); want wanneer mythen niet in twijfel getrokken worden, kunnen zij aanzetten tot slechte daden.⁹¹

Het is deze competitie tussen moreel ambigu mythen over Herakles enerzijds en een positieve christologie anderzijds die de overgang van heidenen naar het christendom heeft bespoedigd. Naar mijn overtuiging zullen wij het succes van het christendom alleen begrijpen als wij dat vanuit een Grieks binnenperspectief bestuderen. Tot de vierde eeuw, totdat het christendom staatsgodsdienst werd, was het een overtuigingsreligie in de zin dat het gedurende drie eeuwen mensen ervan overtuigde dat het een beter alternatief was voor de Grieks-Romeinse religie. Rodney Stark heeft gelijk als hij zegt dat het christendom aan de antieke wereld een *ethische* religie bood; tot die tijd waren de Grieks-Romeinse religie en mythen niet noodzakelijk met de moraal verbonden en de casus van Herakles laat zien dat zelfs de mythen van een figuur die sterk op Christus lijkt, niet eenduidig positief zijn.⁹²

Niet dat de voorstelling die men binnen de christelijke gemeenten van Christus had niet varieerde. Juist onze studie naar de christologie van de christelijke sofisten in Korinthe heeft doen vermoeden dat zij, zoals een heidense Griek als Lucianus na hen, Christus vooral opvatten als een sofist die imponeerde met zijn woorden en daden. Paulus

beschouwt deze sofistieke Christus als ‘een andere Jezus’ en zijn veronderstelde boodschap als ‘een ander evangelie’ en tekent in plaats daarvan een Christus die overtuigt door zijn nederigheid en lijdzaamheid.

Het is opvallend dat Paulus hierin met de evangeliën overeenstemt. Vaak worden Paulus en de evangeliën tegen elkaar uitgespeeld door te zeggen dat de evangeliën wel in de historische Jezus op aarde geïnteresseerd zijn, maar Paulus niet. In een belangrijk artikel getiteld ‘Jesus Tradition in Paul’ heeft James Dunn betoogd dat tradities omtrent de historische Jezus wel degelijk in Paulus aanwezig zijn.⁹³ Men zou de overeenstemming tussen het Jezusbeeld van Paulus en dat van de evangeliën ook kunnen beklemtonen door er met David Tiede op te wijzen dat zowel Paulus als de evangeliën zich keren tegen bepaalde Griekse interpretaties van Jezus die geneigd zijn zijn deugden te vinden in zijn wonderen met voorbijgaan aan zijn zwakte, lijden en dood.⁹⁴ Er is mijns inziens alle reden om, zoals Tiede suggereert, de missie van de vroege kerk te zien binnen de competitieve religieuze context van de eerste eeuw.⁹⁵

In mijn oratie heb ik betoogd dat Paulus’ verkondiging van het evangelie in Korinthe plaatsvindt in een context van concurrentie tussen wijsgerige en sofistieke stromingen. Tegenover een sofistieke cultuur die geobsedeerd is met publieke opinie en reputatie, plaatst Paulus een Christusfiguur die innerlijk overtuigd is en dat in weerwil van publieke opinie blijft, in leven en sterven.

De tekening van deze figuur doet mij denken aan een passage uit het afscheidscollege van Prof. Radt, de Groninger emeritus hoogleraar Grieks, die in bepaalde opzichten een vergelijkbare studie verrichtte naar de mentaliteit van de Grieken, maar dan aan de hand van de *Antigone* van Sophokles. Radt sprak toen:

De Antigone-figuur van Sophokles is al bezig zich los te maken uit de *shame culture*, zij is al een heel eind op weg naar het voor ons zo vanzelfsprekende type van de mens die zich, geheel onafhankelijk van het oordeel van de buitenwereld, uitsluitend laat leiden door zijn principes. Het oudste ons bekende voorbeeld van zo’n mens is Sokrates, die, samen met de in vele opzichten vergelijkbare Christus, ons Westerse denken en ons ideaalbeeld van de mens zozeer heeft bepaald dat het ons moeite kost ons een ander mens-ideaal voor te stellen.⁹⁶

Deze woorden, gesproken door een classicus, wil ik als theoloog onderstrepen. Paulus bedoelde zijn evangelie niet als dwaasheid voor de Grieken maar kritiseerde de dominante cultuur van sofistieke obsessie met beeldvorming en publieke opinie; hij deed dat door deze

cultuur te confronteren met een alternatief dat draait om integriteit en waarheid.

De clash tussen opinies, beeldvorming en waarheid is uitermate belangrijk. Toen enige maanden geleden een Nederlandse universiteit in het midden des lands de afscheidsoratie van een collega censureerde⁹⁷, gaf de rector van de Rijksuniversiteit Groningen het volgende commentaar in de pers. De universiteit als vrijdenkersorganisatie omschrijvend, benadrukte hij dat debat de essentie is van de academische wereld en meningsverschillen verbaal dienen te worden opgelost.⁹⁸ En inderdaad, reeds Plato's onderwijsmanifest, de *Euthydemus*, zoals wij hebben gezien, toont dat de confrontatie tussen beeldvorming, publieke opinies en waarheid een academische taak is. Hieraan te mogen meedoen, meneer de rector, dames en heren, maakt mij tot een bevoorrecht mens. Ik heb gezegd.⁹⁹

English summary

The Gospel: 'Folly to the Greeks'?

Christ and Heracles in the Ancient Opinion Polls

In the 19th and 20th century the image emerged that Christianity is something for 'dummies'. This picture already derives, on the one hand, from ancient polemics against Christianity, conducted by philosophers such as Celsus, who regarded Christianity as best suited for 'slaves, women, and little children' (Celsus in Origen, *Against Celsus* 3.44). On the other hand, St Paul, too, seems to confirm this picture as he talks about the gospel as 'folly to the Greeks' (*1 Cor* 1.22-24). Yet the image of a simple, naive Christianity is at odds with reports such as those from the Roman governor Pliny the Younger who, in his letters to the Emperor Trajan, described Christians as 'a great many individuals of every age and class (*omnis ordinis*), both men and women' (*Epistles* 10.96), suggesting that Christians were well integrated into Greco-Roman society.

For this reason the question raised in this inaugural lecture is what Paul had in mind when he characterized the gospel as 'folly to the Greeks'. Taking leads from early Christian writers such as Clement of Alexandria and Origen, I argue that Paul was not criticizing Greek philosophy, but finding fault with the important and dominant movement of the sophists whom he encountered in the cities of the Eastern Mediterranean. The sophist movement was very concerned about matters such as public opinion and reputation, and trained the local elite in rhetoric so that they could convince others in the public arena by their eloquence. Truth to them was secondary to representation.

Paul appears to be so well informed about the controversy between philosophy and sophism that he is able to refute the sophist movement, which also permeated through to the Christian communities at Corinth, with the aid of philosophical arguments. This can also be illustrated by means of a comparison between the Greek god Heracles and Christ. Heracles, who during his wanderings on earth performed twelve labours for the well-being of mankind, which remained unappreciated during his life-time, is rendered by philosophers into an ideal figure in their dealings with the sophists. According to Dio Chrysostomos, for instance, 'to avoid creating the opinion that he did only impressive and mighty deeds, Heracles went and removed and cleaned away the dung in the Augean stables (...). For he considered that he ought to

fight stubbornly and war against opinion as much as against wild beasts and wicked men' (*Oration* 8.35; transl. J.W. Cohoon). He also performed 'other such menial and humble tasks' (47.4). Sophists, however, found this moralizing picture of Heracles out of date and preferred other themes (Philostratus, *Lives of the Sophists* 1.482).

The way in which Paul, in his correspondence with the Corinthian sophists, portrays Christ as a humble figure, whose glorious identity remains unnoticed and unappreciated (*1 Cor* 2.8; *2 Cor* 8.9, 13.3-4) is very similar to the portrait of Heracles which the philosophers paint in their criticism of the sophists. During the first three centuries AD, the similarities between Christ and Heracles developed into a lively interactive polemic between Greek myth, Greek philosophy, and Christianity. According to Celsus, the Christians had no reason to adopt Christ, as they could simply have revered Heracles (7.53). Yet, learned pagans who convert to Christianity, such as Clement of Alexandria, Arnobius and Lactantius, point to the dark side of Heracles which the philosophers leave out of the picture. They underpin their criticism with many references to the ambiguous moral image of Heracles in Homer, Euripides and others.

In this inaugural lecture, I argue that Christianity was not alien to Greek culture but, from the outset, participated in the internal debates of that culture. This accounts for the fact, disclosed by Pliny, that Christianity spread throughout all classes, and was not only addressed to 'slaves, women, and little children'.

Noten

¹ Plinius de Oudere, *Naturalis historia* 16.2-4.

² Plinius de Jongere, *Epistulae* 10.96. Plinius was gouverneur van Bithynië-Pontus van circa 110-112 na Chr. Zie voor deze provincies meest recentelijk C. Marek, *Pontus et Bithynia: Die römischen Provinzen im Norden Kleinasien* (Mainz 2003).

³ Vgl. de discussie in Th. Schleich, 'Missionsgeschichte und Sozialstruktur des vor-konstantinischen Christentums: Die These von der Unterschichtreligion', *Geschichte, Wissenschaft und Unterricht* 33 (1982) 269-96; E. & W. Stegemann, *The Jesus Movement* (Edinburgh 1999), 288-316; P. Lampe, *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries* (London 2003), 138-40.

⁴ Voor de islamitische kennisname van de Griekse filosofie, zie G. Fowden, 'Three Greek sheikhs from Baghdad: Plotinus, Proclus and Aristotle'; te verschijnen in de bundel van de 'Pagan Monotheism in the Roman Empire' conferentie (Exeter, juli 2006; eds S. Mitchell & P. Van Nuffelen).

⁵ C.K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Black's New Testament Commentaries; London 1968), 54-5.

⁶ Paulus, *1 Korinthiërs* 10:32.

⁷ Paulus, *Romeinen* 1:14.

⁸ Origenes, *Contra Celsum* 3.44.

⁹ Origenes, *Contra Celsum* 3.47. Voor een studie over de uitleg van *1 Korinthiërs* in de vroege kerk, zie R. Roukema, *De uitleg van Paulus' Eerste Brief aan de Korinthiërs in de tweede en derde eeuw* (Kampen 1996); een verder bewerkte versie voor de serie 'Novum Testamentum Patristicum' (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht) is in voorbereiding. Zie Roukema, *De uitleg van Paulus' Eerste Brief aan de Korinthiërs*, 30 voor Origenes over *1 Korinthiërs* 1:18-25. Vgl. ook Roukema, 273 voor een samenvattend oordeel over Origenes' uitleg van *1 Korinthiërs*.

¹⁰ Voor de marxistische kritiek op het christendom, zie R. Stark, *The Rise of Christianity* (New York 1997), 29-33. Voor een liberale opvatting die het oorspronkelijke christendom onderscheidt van een later, gehelleniseerd christendom, zie de figuur van A. von Harnack, zoals beschreven in E.P. Meijering, *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks* (Verhandlungen der KNAW, Afd. Letterkunde, NR 128; Amsterdam 1985). Vgl. ook mijn eigen kritiek op Harnacks geschiedbeschouwing in G.H. van Kooten, *Paulus en de kosmos: Het vroege christendom te midden van de andere Grieks-Romeinse filosofieën* (Zoetermeer 2002), 226-39. Zie ook de expliciete kritiek op Harnack door Benedictus XVI in zijn college genoemd hieronder in noot 15.

¹¹ W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT; Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991), 185.

¹² A. Strobel, *Der erste Brief an die Korinther* (Zürcher Bibelkommentare; Zürich 1989), 52.

¹³ E. Fascher, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther: Erster Teil* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament; Berlin 1975), 103: '(...) das Bekenntnis (...): Dieser gekreuzigte Christus ist Gottes Kraft und Weisheit! Mit diesem aus Glauben erwachsenden Bekenntnis ist alle menschliche Weisheit abgetan, sind alle menschlichen Werturteile erledigt, ist die Tradition des Gesetzes

ebenso überwunden wie der heidnische Polytheismus und *die philosophische Spekulation*' (cursivering van mij, GHvK).

¹⁴ H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament; Göttingen 1969), 63.

¹⁵ Benedictus XVI, *Faith, Reason and the University: Memories and Reflections* (Regensburg, September 12, 2006), zie

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/document_s/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html: 'Is the conviction that acting unreasonably contradicts God's nature merely a Greek idea, or is it always and intrinsically true? I believe that here we can see the profound harmony between what is Greek in the best sense of the word and the biblical understanding of faith in God. Modifying the first verse of the Book of Genesis, the first verse of the whole Bible, John began the prologue of his Gospel with the words: "In the beginning was the λόγος". (...) *Logos* means both reason and word – a reason which is creative and capable of self-communication, precisely as reason. John thus spoke the final word on the biblical concept of God, and in this word all the often toilsome and tortuous threads of biblical faith find their culmination and synthesis. In the beginning was the *logos*, and the *logos* is God, says the Evangelist. (...) In the light of our experience with cultural pluralism, it is often said nowadays that the synthesis with Hellenism achieved in the early Church was a preliminary inculturation which ought not to be binding on other cultures. The latter are said to have the right to return to the simple message of the New Testament prior to that inculturation, in order to inculturate it anew in their own particular milieux. This thesis is not only false; it is coarse and lacking in precision. The New Testament was written in Greek and bears the imprint of the Greek spirit'.

¹⁶ P. Raedts, 'Rome was niet altijd zo rationeel', *NRC Handelsblad* 18 september 2006.

¹⁷ J.L. Heldring, 'Donner en de paus', *NRC Handelsblad* 28 september 2006.

¹⁸ Clemens van Alexandrië, *Stromata* 1.24.1-4 en 5.8.1; vgl. Roukema, *De uitleg van Paulus' Eerste Brief aan de Corinthiërs*, 29.

¹⁹ B.W. Winter, *Philo and Paul Among the Sophists: Alexandrian and Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement* (Grand Rapids/Cambridge 2002²; Cambridge 1997¹).

²⁰ Zie G.H. van Kooten, 'Rhetorical Competition within the Christian Community at Corinth: Paul and the Sophists' (London, Institute of Classical Studies, 31 maart 2006); te verschijnen in R. Alston & O.M. van Nijf in hun serie over de post-klassieke Griekse stad, deel 3 over 'Cults, Creeds and Competitions' (Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplements Series, London).

²¹ Dio Chrysostomos, *Oratio* 8.9-10.

²² Vgl. J.W. Cohoon, *Dio Chrysostom, I: Discourses I-XI* (Loeb Classical Library; London/Cambridge, Mass. 1932), 375.

²³ Zie onder anderen T. Whitmarsh, *The Second Sophistic* (Oxford 2005); B.E. Borg (ed.), *Paideia: The World of the Second Sophistic* (Berlin/New York 2004); G. Anderson, *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire* (London/New York 1993); G.W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire* (Oxford 1969).

²⁴ Plutarchus, *De tuenda sanitate praecepta* 131A.

²⁵ Vgl. E.L. Bowie, 'Second Sophistic', in: S. Hornblower & A. Spawforth (eds), *The Oxford Classical Dictionary: Third Edition*, Oxford 2003, 1377-8.

²⁶ Vgl. A.J.S. Spawforth, 'Corinth', in: Hornblower & Spawforth, *Oxford Classical Dictionary*, 390-1: 'Corinth was refounded (44 BC) as a Caesarian colony (...). The original colonists were mainly Roman freedmen, swelled by an influx of Roman businessmen (...). By the late 1st cent. AD the colony was a flourishing centre of commerce, administration (...), the imperial cult, and entertainment. At first a self-conscious enclave of *Romanitas*, it became progressively Hellenized' (391).

²⁷ Zie Paulus, *1 Korinthiërs* 1:10-13; 3:1; 11:17; en *2 Korinthiërs* 12:20.

²⁸ Paulus, *2 Korinthiërs* 10:10-11.

²⁹ Paulus, *1 Korinthiërs* 2:1-2.

³⁰ Paulus, *2 Korinthiërs* 4:2.

³¹ Paulus, *1 Korinthiërs* 1:26.

³² Paulus, *1 Korinthiërs* 4:11-12; vgl. *2 Korinthiërs* 8:19-21.

³³ Paulus, *2 Korinthiërs* 2:14-17.

³⁴ Plato, *Protagoras* 313D-E.

³⁵ J.S. Vos, *Die Kunst der Argumentation bei Paulus: Studien zur antiken Rhetorik* (Tübingen 2002), 26 en 63.

³⁶ Vos, *Die Kunst der Argumentation bei Paulus*, 26.

³⁷ Vgl. Bowie, 'Second Sophistic', 1377: 'Many rhetors' intellectual activities extended beyond declamation. Some composed poetry, whether shorter pieces, where extempore composition was similarly esteemed, or epic and tragedy. Others, classified apart by Philostratus (*Lives* 1.1-8), also lectured or wrote on philosophical issues, whether throughout their career, like the Hellenized eunuch from Arles, Favorinus, or after a "conversion" from sophistic, as claimed by his teacher Dio Cocceianus.'

³⁸ Ook Philo van Alexandrië toont deze glijdende schaal wanneer hij benadrukt dat, om het sofisme te bestrijden, men zowel thuis moet zijn in de filosofie als in de retorica. Zie *Quod deterius potiori insidari soleat* 35, 38-39, 41-43; *De agricultura* 159, 162; *De migratione Abrahami* 72-85; *De ebrietate* 71-72. Zie G.H. van Kooten, 'Philo, Balaam, and the Sophists'; te verschijnen in G.H. van Kooten & J.T.A.G.M. van Ruiten, *Balaam* (Themes in Biblical Narrative; Leiden: Brill).

³⁹ Vos, *Die Kunst der Argumentation bei Paulus*, 49 (mijn cursivering, GHvK).

⁴⁰ Strabo, *Geographia* 14.5.12-15.

⁴¹ Over Alexander de Ciliciër, zie Philostratus, *Vitae Sophistarum* 570-1.

⁴² H.-D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition* (Tübingen 1972).

⁴³ M.V. Lee, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ* (Cambridge 2006).

⁴⁴ Zie T.K. Heckel, *Der Innere Mensch: Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs* (Tübingen 1993); C. Marksches, 'Die platonische Metapher vom "inneren Menschen": eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 105 (1994) 1-17 (ook verschenen in *International Journal of the Classical Tradition* 1 [1995] 3-18); W. Burkert, 'Towards Plato and Paul: The "Inner" Human Being', in: A. Y. Collins (ed.), *Ancient and Modern Perspectives on the Bible and Culture: Essays in Honor of Hans Dieter Betz*

⁶⁶ Cicero, *De officiis* 3.25.

⁶⁷ Seneca, *De beneficiis* 1.13.1-3

⁶⁸ Epictetus, *Diatribae* 2.16.44-45; vgl. 1.6.30-36; 3.26.31. Volgens David Aune is deze karakterisering van Herakles van invloed geweest op de wijze waarop de schrijver van de *Hebreeënbrief* Christus op aarde beschrijft als degene die, 'hoewel hij de Zoon was, de gehoorzaamheid heeft geleerd uit hetgeen Hij heeft geleden' (5:8). Zie D.E. Aune, 'Heracles and Christ: Heracles Imagery in the Christology of Early Christianity', in: D.L. Balch, E. Ferguson & W.A. Meeks (eds), *Greeks, Romans, and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe* (Minneapolis 1990), chap. 1, 3-19, i.h.b. 13-19, met de volgende conclusie op p. 19: 'the similarities between Heracles imagery and the Christology of Hebrews (...) suggest that many of the important and vital functions attributed to Heracles as a Hellenistic savior figure were understood by some early Christians as applicable to Jesus to an even greater extent than they were to Heracles.' Mijns inziens geldt hetzelfde voor de christologie van 1-2 *Korinthiërs*. Volgens Aune is 'Hebrews (...) distinctive in that it places a greater emphasis on the historical Jesus than any other document in the New Testament outside the Gospel and the Acts of the Apostles' (p. 13). Echter, in 1-2 *Korinthiërs* treffen wij korte, maar voor de betoogtrant belangrijke verwijzingen aan naar het leven van de aardse Jezus.

⁶⁹ Lucianus, *Vitarum auctio* 8.

⁷⁰ Lucianus, *De morte Peregrini* 4, 5, 21, 24-25. Vgl. Lucianus, *Fugitivi*. Lucianus valt ook het Heraklesideaal van de Stoïcijnen aan (Lucianus, *Bis accusatus sive tribunalia* 20; *Hermotimus* 7-8) en tracht hun filosofische pretenties te ondergraven (zie m.n. zijn *Hermotimus*).

⁷¹ Voor Plato's *Euthydemus*, zie: D. Hitchcock, 'The Origin of Professional Eristic', in: Th.M. Robinson & L. Brisson (eds), *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum* (Sankt Augustin 2000), 59-67.

⁷² Voor bekendheid met Prodicus' mythe, zie o.a. Xenophon, *Memorabilia* 2.1.21; Plato, *Symposium* 177B; Cicero, *De officiis* 1.118; Philostratus, *Vita Apollonii* 6.10-11 en *Vitae Sophistarum* 1.496. Zie voor een positieve verwijzing naar deze mythe ook Justinus, *Apologia secunda* 11. Voor Prodicus als sofist, zie Plato, *Sophista* 231D; Philostratus, *Vitae Sophistarum* 1.496.

⁷³ Philostratus, *Vitae Sophistarum* 1.482. Voor de sofistieke visie op Herakles, zie ook Galinsky, *The Herakles Theme*, 50: 'The intellectual life of Sophoclean Athens was dominated by the sophists, one of whom, Protagoras, loudly proclaimed that man was the measure of all things. Herakles, who was strong enough to be a *nomos* unto himself, was cited in these sophistic discussions'; zie ook noot 22 op p. 77.

⁷⁴ Dio Chrysostomos, *Oratio* 3.27. Vgl. ook het verslag in Xenophon, *Memorabilia* 4.4.5-6.

⁷⁵ Paulus, 1 *Korinthiërs* 2:1-2. Voor de vaardigheid om in thema's te variëren als een criterium van sofisten, zie Philostratus, *Vitae Sophistarum* 496, 499, 511.

⁷⁶ Celsus in Origenes, *Contra Celsum* 7.53. Celsus noemt als andere alternatieven o.a. Asclepius en Orpheus. Voor een vergelijking tussen Christus en deze klasse van goden, zie C.H. Talbert, 'The Concept of Immortals in Mediterranean Antiquity', *Journal of Biblical Literature* 94 (1975) 419-36.

⁷⁷ Zie Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* 5.23-27 en 10.15 over de Gnostische beweging van Justinus en zijn boek *Baruch*. Voor een inleiding op deze

stroming zie M.A. Williams, *Rethinking 'Gnosticism'* (Princeton, NJ 1996), 18-23 en elders (zie index). Zie ook R. van den Broek, 'Gospel Tradition and Salvation in Justin the Gnostic', *Vigiliae Christianae* 57 (2003) 363-88. Ik dank mijn voorganger Gerard Luttikhuisen voor zijn verwijzingen naar deze secundaire literatuur.

⁷⁸ Zie o.a. verwijzingen in Dio Chrysostomos, *Oratio* 32.94-95; 66.23.

⁷⁹ Dio Chrysostomos, *Oratio* 15.5.

⁸⁰ Dio Chrysostomos, *Oratio* 64.19; 60.1-8.

⁸¹ Cicero, *De natura deorum* 3.39, 41-42 (rapportage van Academische kritiek op het Stoïcijnse beeld van Herakles); Seneca, *Hercules Furens* 918-19 (onreinheid van Herakles), 955-75 (hoogmoed vanwege zijn bestorming van de hemel), 1315-16 (tragische opdracht van een dertiende werk van Herakles: 'te leven!'); Epictetus, *Diatribae* 3.24.14-16 (drastische, ongeloofwaardige idealisering van de reden waarom Herakles zoveel kinderen verwekt en vervolgens in de steek laat): 'he was even in the habit of marrying when he saw fit, and begetting children, and deserting his children, without either groaning or yearning for them, or as though leaving them to be orphans. It was because he knew that no human being is an orphan, but all men have ever and constantly the Father, who cares for them. Why, to him it was no mere story which he had heard, that Zeus is father of men, for he always thought of Him as his own father, and called Him so, and in all that he did he looked to Him. Wherefore he had the power to live happily in every place' (vert. W.A. Oldfather, LCL).

⁸² Zie o.a. Plutarchus, *De E apud Delphos* 387D; *De defectu oraculorum* 413A; *De sera numinis vindicta* 557C en 560D (Herakles' jeugdige 'kerkroof' uit de tempel van Delphi en verachting van de rede); en Athenaeus, *Deipnosophistai* 4.157f-158a (Herakles' impulsieve moord op de drie zonen van Eurystheus, nadat hij de werken heeft voltooid, omdat hij bij een maaltijd een kleinere portie krijgt): 'Well, then, we have no such temper ourselves, though we are emulators of Heracles in all things' (vert. C.B. Gulick, LCL); 9.411a-10.412b (Herakles' gulzigheid); 13.556f (Herakles' vrouwenjacht).

⁸³ Zie voor overeenstemming wat betreft opstanding: Theophilus van Antiochië, *Ad Autolyicum* 1.13; Clemens van Alexandrië, *Stromata* 5.14.103. Inzake geboorte en dood: Arnobius, *Adversus nationes* 1.38, 1.41, 2.74. Voor een positieve waardering van Herakles, zie Justinus, *Apologia secunda*, chap. 11 (Prodicus' parabel over Herakles op de tweesprong); Origenes, *Contra Celsum* 3.66 (over de mogelijkheid om tot de deugd te komen); Pseudo-Clemens, *Homiliae* 6.16.1-2.

⁸⁴ Voor een vergelijking van positieve en negatieve aspecten, zie Pseudo-Justinus, *Oratio ad Graecos* 3; Origenes, *Contra Celsum* 3.42. Voor Herakles' imitatie van de waarheid: Justinus, *Dialogus cum Tryphone* 69; *Apologia* 54.

⁸⁵ Zie Clemens van Alexandrië, *Protrepticus* 2.33.4: 'Herakles, the son of Zeus—a true son of Zeus—was the offspring of that long night, who with hard toil accomplished the twelve labours in a long time, but in one night deflowered the fifty daughters of Thestius, and thus was at once the debaucher and the bridegroom of so many virgins. It is not, then, without reason that the poets call him a cruel wretch and a nefarious scoundrel' (vgl. Homerus, *Odyssea* 21.28ff.). It were tedious to recount his adulteries of all sorts, and debauching of boys' (vert. *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 2); *Protrepticus* 7.76.5 (met verwijzing naar Euripides); Arnobius, *Adversus nationes* 4.25, 4.26, 4.35; Lactantius, *Divinae institutiones* 1.9. Zie voor een beroep op een negatief pagaan beeld van Herakles ook Athenagoras, *Legatio sive Sup-*

plicatio pro Christianis 29.1; Tertullianus, *Apologeticus* 14 en *Ad nationes* 1.10; Pseudo-Clemens, *Recognitiones* 10.24.2. Zie voor andere negatieve passages, zonder expliciet beroep op pagane bronnen, Tertullianus, *Ad nationes* 2.14; Arnobius, *Adversus nationes* 3.6; Lactantius, *Divinae institutiones* 1.18 en *Epitome* 7.

⁸⁶ Lactantius, *Divinae institutiones* 1.9.

⁸⁷ Zie hiervoor ook M. Simon, *Hercule et le christianisme* (Paris 1955) en zijn 'Early Christianity and Pagan Thought: Confluences and Conflicts', *Religious Studies* 9 (1973) 385-99, i.h.b. 395-9: 'Here again we hit upon the drama of late paganism (...). The inability of Herakles (...) to hold the first rank for any length of time simply reflects the inability of the old religion which—still partly caught in the paralysing trammels of polytheism—cannot reorganise and rejuvenate itself around a central figure. (...) After having in some sort opened the way to Christianity by lending it a vocabulary and some concepts to define itself, paganism was reduced to a pale copy of the rival cult' (398). Vgl. Galinsky, *The Herakles Theme*, 106: 'he [Herakles] became paganism's last, desperate choice to head off the appeal of Christianity'.

⁸⁸ Zie K.M. Coleman, 'Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments', *Journal of Roman Studies* 80 (1990) 44-73. Coleman laat zien dat deze 'fatale schertsvertoningen', die de vorm aannemen van een reënschening van mythen, vooral in de eerste en tweede eeuw na Chr. populair zijn.

⁸⁹ Tertullianus, *Ad nationes* 1.10.

⁹⁰ Lactantius, *Divinae institutiones* 5.10.

⁹¹ Philostratus, *Vitae Sophistarum* 554. Vgl. ook Lucianus, *Menippus* 3: 'While I was a boy, when I read in Homer and Hesiod about wars and quarrels, not only of the demigods but of the gods themselves, and besides about their amours and assaults and abductions (...), I thought that all these things were right, and I felt an uncommon impulsion toward them. But when I came of age, I found that the law contradicted the poets and forbade adultery, quarrelling, and theft' (vert. A.M. Harmon, LCL); *De luctu* 2: 'The general herd, whom philosophers call the laity, trust Homer and Hesiod and the other mythmakers in these matters, and take their poetry for a laws unto themselves' (vert. A.M. Harmon, LCL); *De sacrificiis* 5.

⁹² Zie Stark, *The Rise of Christianity*, 86-8, 211-15.

⁹³ J.D.G. Dunn, 'Jesus Tradition in Paul' in: Idem, *The Christ and the Spirit: Collected Essays of James D.G. Dunn* (Edinburgh 1998), vol. 1, chap. 10, 169-89 (eerder gepubliceerd in B. Chilton & C.A. Evans [eds], *Studying the Historical Jesus*, Leiden 1994, 155-78).

⁹⁴ Zie D.L. Tiede, 'Aretalogy', *Anchor Bible Dictionary* (1992), vol. 1, 372-3, waarin hij 2 Korintiërs verbindt met de evangeliën: 'The "superlative apostles" of 2 Cor (12:11-12) may reflect a kind of Jewish Christian missionizing in which a particular kind of inspired exegesis, signs, wonders and mighty works were standard credentials. Perhaps Paul is contending with a kind of "divine man" tradition in which these star performers have their letters of recommendation and their loyal adherents. Then Paul's "foolish" recitation of his weakness and suffering is a counter-aretaology, intended to discredit the self-praises of these "false apostles". If the probability of pre-Gospel collections of miracle stories is high, then were these sources a kind of aretaology? John probably used a Signs Source, and Mark may have drawn upon a cycle of miracle stories but subsumed them in a cross-resurrection narrative structure. Perhaps the Gospel genre is a kind of critique of the aretaological traditions of the Greco-Roman religious marketplace.' Zijn suggestie wint aan geloofwaardigheid nu

(Atlanta 1998), 59-82; H.-D. Betz, 'The Concept of the "Inner Human Being" (ὁ ἑσω ἄνθρωπος) in the Anthropology of Paul', *New Testament Studies* 46 (2000) 315-41.

⁴⁵ Paulus, *2 Korinthiërs* 5:16.

⁴⁶ Vgl. A.J.M. Wedderburn (ed.), *Paul and Jesus: Collected Essays* (London 2004²; Sheffield 1989).

⁴⁷ Paulus, *2 Korinthiërs* 11:4 NBV.

⁴⁸ Paulus, *1 Korinthiërs* 2:8 NBV.

⁴⁹ Paulus, *2 Korinthiërs* 8:9 NBV.

⁵⁰ Paulus, *2 Korinthiërs* 13:3-4 NBV.

⁵¹ Omgekeerd is Paulus' zelfbeeld als een lijdende figuur gemodelleerd op zijn beeld van Christus. In zijn 'catalogisering' in *1-2 Kor* van alle tegenslagen die hij ervaart, is het beeld te herkennen van de authentieke, integere, manhaftige filosoof. Zie J.T. Fitzgerald, *Cracks in an Earthen Vessel: An Examination of the Catalogues of Hardships in the Corinthian Correspondence* (Atlanta, Georgia 1988); D.F. Watson, 'Paul and Boasting', in: J.P. Sampley (ed.), *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook* (Harrisburg/London 2003), 77-100.

⁵² Lucianus, *De morte Peregrini* 13.

⁵³ Apollodorus, *Bibliotheca* 2.4.8-2.7.8. Voor de interpretatie van Herakles in de loop der eeuwen, zie G.K. Galinsky, *The Herakles Theme: The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century* (Oxford 1972); zie ook E. Stafford, *Herakles*, te verschijnen in de serie 'Gods and Heroes of the Ancient World' (London: Routledge).

⁵⁴ Dio Chrysostomos, *Oratio* 8.27.

⁵⁵ Dio Chrysostomos, *Oratio* 8.28.

⁵⁶ Paulus, *1 Korinthiërs* 2:8.

⁵⁷ Dio Chrysostomos, *Oratio* 8.30.

⁵⁸ Paulus, *2 Korinthiërs* 8:9.

⁵⁹ Dio Chrysostomos, *Oratio* 8.32.

⁶⁰ Dio Chrysostomos, *Oratio* 8.35. Vgl. *Oratio* 47.4: Herakles verrichtte 'dienstbare en nederige taken', waaronder het verwijderen van de mest uit de stallen van Augeas.

⁶¹ Dio Chrysostomos, *Oratio* 8.36.

⁶² Dio Chrysostomos, *Oratio* 4.28-32. Vgl. Lucianus, *Fugitivi* 10, waar Vrouwe Filosofie de wijsheid van de sofisten nutteloos en overbodig noemt: 'They [the Sophist tribe] were neither profoundly interested in my teaching nor altogether at variance, but (...) astray in the interspace between quackery and philosophy (...). So there flared up among them that useless and superfluous "wisdom" (*sophia*) of theirs, in their own opinion invincible' (vert. A.M. Harmon, Loeb Classical Library [LCL]).

⁶³ Over de deugd van 'manhaftigheid' bij Dio Chrysostomos, zie J. Connolly, 'Like the Labors of Heracles: *Andreia* and *Paideia* in Greek Culture under Rome', in: R.M. Rosen & I. Sluiter (eds), *Andreia: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity* (Mnemosyne; Leiden/Boston 2003), chap. 14, 287-317, i.h.b. 307-10.

⁶⁴ Dio Chrysostomos, *Oratio* 1.61.

⁶⁵ Cicero, *De finibus bonorum et malorum* 2.118-19.

het genre van de evangeliën steeds meer verstaan wordt tegen de achtergrond van de antieke biografie. Zie C.H. Talbert, 'Biography, ancient', *Anchor Bible Dictionary* (1992), vol. 1, 745-9 en R.A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (Grand Rapids 2004²). Voor de sofist als 'goddelijke man' (*theios aner*) zie bijv. Philostratus, *Vitae Sophistarum* 616; vgl. ook *Vitae Sophistarum* 509, 521, 533, 554, 570.

⁹⁵ Tiede, 'Aretalogy', 373: 'The discussion is important since it requires the interpreter of the New Testament to view the mission of the early church within the competitive religious context of the 1st century.' Zie ook J.N. Bremmer, 'The Social and Religious Capital of the Early Christians'; te verschijnen in *Hephaistos*, Supplement.

⁹⁶ S.L. Radt, *Zo herkenbaar – en toch ook weer niet: Een mentaliteitsverschil tussen de oude Grieken en ons in de 'Antigone' van Sophokles* (Afscheidscollege gegeven op 28 juni 1988 ter gelegenheid van de beëindiging van zijn ambt van gewoon hoogleraar in de Griekse taal- en letterkunde aan de Rijksuniversiteit Groningen), 13-14. De clash tussen Sokrates en de sofisten, wier 'shame culture' door Sokrates gekritiseerd wordt, komt onder meer naar voren in Plutarchus, *De genio Socratis* 580B; *Platonicae quaestiones* 1000D; en Lucianus, *Fugitivi* 10. Voor de parallelie tussen Socrates en Christus zie ook de bibliografie in J.Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (London 1990), 85 noot 1; en G.H. van Kooten, 'The "True Light which Enlightens Everyone" (*John* 1:9): John, *Genesis*, the Platonic Notion of the 'True, Noetic Light,' and the Allegory of the Cave in Plato's *Republic*', in: G.H. van Kooten (ed.), *The Creation of Heaven and Earth: Re-interpretations of Genesis I in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics* (Leiden/Boston 2005), 149-194, i.h.b. 179-82: 'Socrates and Jesus'.

⁹⁷ Zie P.W. van der Horst, *De mythe van het joodse kannibalisme: De ongecensureerde versie* (Soesterberg 2006).

⁹⁸ UK: *Onafhankelijk Weekblad voor de Rijksuniversiteit Groningen*, 22 juni 2006, jrg. 35, nr. 37: 'Hij [rector magnificus Frans Zwarts] omschrijft de universiteit als vrijdenkersorganisatie. "Meningen van wetenschappers hoeven daarbij niet per se door wetenschappelijk denken geschraagd te zijn. Ook een wetenschapper mag gewoon iets vinden en daar voor uitkomen." Debat is de essentie van de academische wereld en meningsverschillen dienen verbaal te worden opgelost, aldus Zwarts'; gedeeltelijk overgenomen in *NRC Handelsblad*, 24 juni 2006 en *De Volkskrant*, 1 juli 2006.

⁹⁹ Mijn collega Prof. Jan Bremmer, expert op het gebied van antieke mythografie, dank ik voor zijn waardevolle commentaar op het concept van deze tekst. Ook bedank ik dr. Wytse Keulen, post-doc onderzoeker aan de RuG en expert op het gebied van het sofisme, voor zijn stimulerende reactie.