

Hermeneutiek bij Johannes Chrysostomus

Een onderzoek naar de Alexandrijnse en Antiocheense school in de uitleg van de brief aan Filemon

Eindwerkstuk

Ter afsluiting van de Bachelor Godgeleerdheid

Aangeboden aan:
Dr. E. Ottenheijm
Subfac. Godgeleerdheid
Universiteit Utrecht

Karel Bogerd
3007561
april 2011

Inhoudsopgave

Inleiding.....	3
Deel 1: Wie was Johannes Chrysostomus?.....	5
a. Levensbeschrijving.....	5
b. Beschrijving van de context waarin hij zijn preken hield.....	10
c. Conclusie.....	12
Deel 2: Karakterisering van de hermeneutiek van de Alexandrijnse en Antiocheense school vanuit secundaire literatuur.....	14
a. De Alexandrijnse school.....	14
i. De school.....	14
ii. Welke kenmerken heeft de hermeneutiek van de Alexandrijnse school?.....	14
iii. Belangrijkste vertegenwoordiger.....	16
b. De Antiocheense school.....	18
i. Welke kenmerken heeft de hermeneutiek van de Antiocheense school?.....	18
ii. Belangrijkste vertegenwoordigers.....	20
c. Karakterisering van de hermeneutiek van Johannes Chrysostomus.....	21
d. Beschrijving van zijn werken.....	23
e. Conclusie.....	24
Deel 3: Bespreking van geselecteerde passages uit Filemon.....	26
a. Karakterisering van Filemon.....	26
i. Karakterisering van de inhoud van de brief.....	26
ii. Karakterisering van de brief.....	27
iii. Karakterisering van Chrysostomus' betoog.....	29
b. Bespreking uitdiepen en becommentariëren van de verschillende passages.....	30
i. Alexandrijns voorbeeld uit homilie I.....	30
ii. Antiocheens voorbeeld uit homilie II.....	32
iii. Alexandrijns voorbeeld uit homilie II.....	35
iv. Antiocheens voorbeeld uit homilie III.....	38
c. Conclusie.....	40
Eindconclusie.....	42
Bibliografie.....	44

Inleiding

Dit eindwerkstuk is gewijd aan de hermeneutiek van Johannes Chrysostomus. De Bijbeluitleg van deze kerkvader heeft mijn bijzondere interesse. De vraag die ik wil beantwoorden is waarom Chrysostomus in zijn uitleg de beide hermeneutische scholen, de Antiocheense en de Alexandrijnse, hanteert. Hierbij beperk ik mij tot enkele passages uit Chrysostomus' homilieën over de brief van Paulus aan Filemon. Deze homilieën heb ik gekozen omdat de brief aan Filemon relatief kort is en het aantal homilieën daarover beperkt is. Chrysostomus zelf zegt in zijn betoog betreffende de hoofdinhoud van de brief aan Filemon dat het een brief is over noodzakelijke zaken.¹ Daarmee bedoelt hij dat er uit de brief belangrijke lessen getrokken moeten worden voor zijn eigen tijd, bijvoorbeeld om in alle dingen ijverig te zijn, zoals Paulus zich inzette voor een weggelopen misdadige slaaf.² In de literatuur heb ik geen dergelijke hoofdvraag naar Chrysostomus' verhouding ten aanzien van de beide scholen kunnen vinden.³ Chrysostomus wordt in de literatuur beschreven als een belangrijke vertegenwoordiger van de Antiocheense school.⁴ Kenmerkend voor deze school is de bewuste aandacht voor de letterlijke en historische verklaring van de tekst.⁵ In het bestaand onderzoek wordt aangetoond dat deze school een reactie was tegen de allegorie van de Alexandrijnse school.⁶ Deze laatstgenoemde, hermeneutische methode gaat uit van een allegorische, geestelijke en eeuwige betekenis, achter de letter van de tekst.⁷ Wat betreft de stand van zaken ten aanzien van het onderwerp van mijn thesis kan ik op grond van de geraadpleegde literatuur constateren dat er veel over Chrysostomus aan de hand van zijn leven en homilieën geschreven is.⁸ Daarnaast is er naar de beide scholen veel onderzoek gedaan.⁹ Bij de onderzoekers Gorday, Westra en Ritter komen zijdelings Alexandrijnse elementen in de homilieën van Chrysostomus aan de orde.¹⁰ Kortom, er zijn vanuit de literatuur aanwijzingen dat Chrysostomus beide scholen hanteerde.

¹ Johannes Chrysostomus, pag. 546, Philip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf113.v.vi.i.html>

² Ph. Schaff, and H. Wace. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Peabody, MA: Hendrickson, 1994, p. 546.

³ Voor een overzicht van de geraadpleegde literatuur: zie de bibliografie op p. 44.

⁴ M. M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, p. 1, C. Schäublin, *Untersuchungen Zu Methode Und Herkunft Der Antiochenischen Exegese*, Köln: P. Hanstein, 1974, p. 11.

⁵ H. W. de Knijff, *Sleutel En Slot: Beknopte Van De Bijbelse Hermeneutiek*, Kampen: Kok, 1980. p. 18.

⁶ Ibid., p. 20.

⁷ Ibid., p. 16.

⁸ Zie hiervoor het overzicht in: W. Mayer, *The homilies of St John Chrysostom – Provenance, Reshaping the foundations*, Roma: Pontificio Instituto Orientale, 2005, p. 15-19, Voor een overzicht van zijn overgeleverde homilieën zie het overzicht in: Ibid., p. 529-557.

⁹ Zie hiervoor de bibliografie betreffende de beide scholen in: F. Young, edited by A. J. Hauser & F. Watson, *A History of Biblical Interpretation, Volume 1*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003, p. 352-354 en in: H. W. de Knijff, *Sleutel En Slot: Beknopte Van De Bijbelse Hermeneutiek*, Kampen: Kok, 1980. p. 26-27.

¹⁰ P. Gorday, *Principles of Patristic Exegesis Romans 9 -11 in Origen, John Chrysostomus, and Augustine, Studies in the Bible and Early Christianity*, Volume Four, New York and Toronto: The Edwin Mellen Press, 1983, p. 104, Westra, Abe. *De Gelijkenis Van De Rijke Man En De Arme Lazarus (Lk. 16, 19-31) Bij De Vroeg-christelijke*

Voor dit onderzoek wil ik me laten leiden door de volgende probleemstelling: *Waarom gebruikt Chrysostomus in zijn uitleg van de brief van Paulus aan Filemon op sommige momenten Alexandrijnse manieren van tekstuitleg en op andere momenten Antiocheense manieren van tekstuitleg?*

Dit wil ik uitwerken in een drietal onderdelen: 1. Wie was Johannes Chrysostomus?
2. Karakterisering van de hermeneutiek van de Alexandrijnse en Antiocheense school vanuit secundaire literatuur en 3. Bespreking van geselecteerde passages uit Filemon

Griekse Schrijvers Tot En Met Johannes Chrysostomos, Leiden, 1987, p. 74, A. M. Ritter, *Charisma Im Verständnis Des Joannes Chrysostomos Und Seiner Zeit; Ein Beitrag Zur Erforschung Der Griechisch-orientalischen Ekklesiologie in Der Frühzeit Der Reichskirche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, p. 171.

1. Wie was Johannes Chrysostomus?

a. Levensbeschrijving

Geboortestad

Antiochië aan de Orontes¹¹ was de plaats waar Johannes Chrysostomus niet alleen werd geboren maar waar hij later door zijn talent als kanselredenaar “gouden mond” genoemd werd.¹² Krause brengt de naam in verband met de Goddelijke inspiratie die in het Byzantijnse rijk (ook in Alexandrië)¹³ steeds meer werd toegeschreven aan de werken van Chrysostomus. In de tiende eeuw bereikte dat zijn hoogtepunt in de hagiografie *Chrysostomos-Vita des Symeon*: “Zum Mund Christi ist der Mund des Paulus geworden, zum Mund des Paulus aber der mund des Chrysostomos.”¹⁴ De gegevens over zijn geboortedatum zijn niet eenduidig. De jaartallen die bekend zijn, bevinden zich tussen het jaar A.D. 344 en 354.¹⁵ Het meest waarschijnlijke jaartal is volgens Kelly het jaar 349. Buiten alle twijfel is Chrysostomus geboren in Antiochië waar hij van 349 met enige onderbreking als monnik tot zijn benoeming als bisschop van Constantinopel in 398 heeft gewoond.¹⁶ Antiochië was de hoofdstad van Syrië en maakte deel uit van de vier grote steden van het Romeinse Rijk naast Rome, Constantinopel en Alexandrië.¹⁷ De Griekssprekende stad, die in 300 B.C. werd gesticht door Seleucus,¹⁸ een van de generaals van Alexander de Grote, was tevens uitgegroeid tot een geschatte 150.000 tot 300.000 inwoners.¹⁹ In deze stad groeide Chrysostomus op, in een tijdperk waarin ook zijn latere tegenstanders Hiëronymus en Theophilus, de keizerlijke patriarch van Alexandrië, in of nabij de stad verkeerden.²⁰ Chrysostomus' ouders waren welgesteld. Zijn vader Secundus had een vooraanstaande ambtelijke positie.²¹ Kelly geeft aan dat Secundus van Latijnse komaf was en een landgoed bezat. Zijn vrouw Anthusa was christin en kort na de geboorte van Chrysostomus, als moeder van twee kinderen, werd ze weduwe.²²

¹¹ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 3.

¹² Ibid., p. 4.

¹³ Ibid., p. 141, door Georgios van Alexandria.

¹⁴ K. Krause, “Götliches Wort aus goldenem Mund” In: M. Walraff, R. Brändle, *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren, Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, Berlin- New York: Walter de Gruyter, 2008, p. 147.

¹⁵ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 4.

¹⁶ R. L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews, rhetoric and reality in the late 4th century*, Los Angeles: University of California Press, 1983, p. 5.

¹⁷ B. H. van den Berghe O. P., *Chrysostomus de grote redenaar*, Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum, 1939, p. 11.

¹⁸ K. A. D. Smelik, *De anti-joodse prediking van Johannes Chrysostomus*, Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1985, p. 5.

¹⁹ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 2.

²⁰ Ibid., p. 4.

²¹ Ibid., p. 5.

²² Ibid.

Scholing

Kelly wijst er op dat er naast het onderwijs van zijn moeder geen informatie beschikbaar is waar Chrysostomus zijn elementaire studie heeft afgerond alvorens hij op de Antiocheense school van Libanius retorica ging studeren.²³ Libanius was volgens Criboire een officiële sofist, die in Antiochië geboren was. Na wat omzwervingen vestigde hij zich in 354 in Antiochië en bleef daar tot aan zijn dood in 393.²⁴ Kelly citeert uit een homilie (CPG 4314) waarin Chrysostomus terugblijkt naar een college van Libanius:

“ I recall the admiration which my professor – incidentally, the most superstitious of men – publicly expressed for my mother. In his usual way he questioned the bystanders about my origins, and when he learned that I was the son of a widow, he inquired of me both my mother's age and the length of her widowhood. When I replied that she was forty years old, and that it was twenty years since she had lost my father, he was astounded and, looking round at the company, exclaimed, “Great heavens, what remarkable woman are to be found among the Christians!”²⁵

Uit deze lofprijzing van Libanius op de moeder van Chrysostomus blijkt dat Libanius wist waar hij over sprak. Ook zijn moeder was al jong weduwe en had bovendien besloten om niet te hertrouwen, omdat zij tot haar dood de enige belangrijke aanwezige wilde zijn in het leven van haar kinderen.²⁶ Duidelijk is dat Chrysostomus door de ambitie van zijn moeder in staat was om bij Libanius retorica en bij Andragatius filosofie te kunnen studeren.²⁷ Kelly wijst erop dat Chrysostomus in navolging van zijn leermeester Libanius het meest werd beïnvloed door het werk van Demosthenes, Plato en Homerus.²⁸ De eerstgenoemde was een Atheens retoricus die leefde van 384-324 B.C.. De werken die hij naliet, waren redevoeringen die hij als schrijver maakte voor derden. Op die manier kon een cliënt zichzelf in een rechtszaak verdedigen met de redevoering van de retor.²⁹ De eerstvolgende was een Atheens filosoof die leefde van 427-347 B.C..³⁰ De werken die hij naliet zijn

²³ Ibid., p. 6.

²⁴ R. Criboire, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton: Princeton UP, 2007, p. 15.

²⁵ Het citaat komt uit de homilie, Ad viduam iuniorum, J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 7, CPG 4314 in W. Mayer, *The homilies of St John Chrysostom – Provenance, Reshaping the foundations*, Roma: Pontificio Instituto Orientale, 2005, p. 538.

²⁶ R. Criboire, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton: Princeton UP, 2007, p. 15.

²⁷ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 6, de ambitie van zijn moeder, R. L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews, rhetoric and reality in the late 4th century*, Los Angeles: University of California Press, 1983, p. 5.

²⁸ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 6.

²⁹ <http://www.oxfordreference.com.proxy.library.uu.nl/views/ENTRY.html?entry=t294.e364&srn=1&ssid=264592543#FIRSTHIT> (15-03-2011)

³⁰ G. van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie*, Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2007, p. 39.

voor het overgrote deel dialogen.³¹ Het hart van zijn filosofie vormt de Ideeënleer.³² Hierbij vormen de ideeën de volmaakte, onveranderlijke, eeuwige werkelijkheid die in het dagelijkse leven, in de materiële werkelijkheid, door de mens als een afschaduwing, zintuiglijk wordt waargenomen.³³ De laatstgenoemde wordt in verband gebracht met de homerische gedichten Ilias en Odyssee. Deze gedichten worden gedateerd in de 7e eeuw B.C.. Over de historische Homerus is niets bekend.³⁴ Volgens Van den Brink hoorde Homerus bij de eerste denkers die zich meer bezighielden met metafysica dan met fysica. Zij richtten zich vooral op de diepere achtergrond in de natuurlijke, waarneembare werkelijkheid om zo de wereld te kunnen verklaren.³⁵ De werken van deze klassieke auteurs vormden de basis voor de opleiding als retoricus bij Libanius.³⁶ Daarnaast werden deze werken vooral gecombineerd bestudeerd met eigentijdse werken en werken van Libanius zelf.³⁷ Uit een aanbevelingsbrief die Libanius in 364 A.D. voor zijn student Julianus aan Themestius schreef, blijkt dat de kennis om Plato te kunnen bediscussiëren hoog stond aangeschreven.³⁸ Volgens Cribiore had Libanius geen echte filosofische interesse in Plato zelf, wat te verklaren is vanuit de traditionele tweedeling tussen de sofisten en de filosofen.³⁹ Door het klassikaal bestuderen en bediscussiëren van elke vorm van literatuur (proza en poëzie) kreeg de student van Libanius de leestechieken aangereikt om de tekst ten volle te kunnen verstaan om zo de wereld waarin de tekst was ontstaan te ontdekken en te kunnen verklaren.⁴⁰

Monnik

Volgens Kelly vindt er een “..radical change in his whole mental attitude..” plaats, terwijl Chrysostomus zijn *Artis liberalis* studie aan het afronden is.⁴¹ De studie *Artis liberalis* bestond uit het trivium en quadrivium. Het trivium bevatte de vakken grammatica, retorica en logica. Het quadrivium bestond uit de vakken muziek, astronomie, rekenkunde en geometrie.⁴² Als Chrysostomus zijn studie in 367 afgerond heeft, komt hij onder de hoede van bisschop Meletius

³¹ Ibid., p. 50.

³² Ibid., p. 51.

³³ Ibid.

³⁴ <http://www.oxfordreference.com.proxy.library.uu.nl/views/ENTRY.html?entry=t294.e596&srn=5&ssid=63403469#FIRSTHIT> (21-03-2011)

³⁵ G. van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie*, Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2007, p. 39.

³⁶ R. Cribiore, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton: Princeton UP, 2007, p. 151.

³⁷ Ibid., p. 152.

³⁸ Ibid., p. 151. Het gaat om een brief van Libanius uit het dossier van Julianus no. 118 F1296, Ibid., p. 285.

³⁹ Ibid., voetnoot 79.

⁴⁰ Ibid., p. 157-158, Het klassikaal bestuderen van teksten onder leiding van een assistent op aanwijzing van Libanius, die ter plekke het geschreven werk corrigeerde, weerlegde en het debat leidde, Ibid., p. 149.

⁴¹ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 16.

⁴² W. R. Cook, R. B. Herzman, *The Medieval World View, An Introduction*, Oxford: University Press, 2004, p. 120.

van Antiochië.⁴³ Hij laat zich dopen in 368 en volgt de exegeseschool⁴⁴ van Diodorus, de toekomstige bisschop van Tarsus.⁴⁵ Vervolgens wordt hij lector bij bisschop Meletius.⁴⁶ Chrysostomus overtuigt twee vrienden, medestudenten van de school van Libanius, om naar de maatstaven van die tijd monnik te worden in een ascetische school onder leiding van Diodorus.⁴⁷ Waar zijn school of klooster gestaan moet hebben, is volgens Kelly onbekend.⁴⁸ Diodorus was als priester aangesteld bij Meletius, hij was bevoegd om les te geven in ascetisme. Ook was hij een asceet en liep zelfs een bestraffing op wegens verwaarlozing van zijn lichaam.⁴⁹ Zeker is het dat Chrysostomus les gehad heeft van Diodorus omdat hij tijdens een preek in Antiochië, Diodorus toespreekt als zijn geestelijke vader en leraar.⁵⁰ Kelly stelt dat Chrysostomus Diodorus mogelijk zo genoemd heeft om zijn dank te verwoorden, vanwege de Antiocheense exegese van Diodorus, die ageerde tegen de allegorie van de Alexandrijnse school.⁵¹ Mayer geeft aan dat deze preek tussen 392 en 393 in Antiochië is uitgesproken.⁵² Volgens Kelly was Chrysostomus monnik naar de maatstaven van dat gebied in die tijd, wat inhield dat men niet expliciet in een klooster of als een woestijnvader monnik kon zijn, maar juist als toegewijd christen, naast afzondering, ook midden in het leven stond.⁵³ De monniken waren aangewezen op de locale geestelijke leiding van Diodorus en actief als assistent van de bisschop op alle terreinen van het pastoraat.⁵⁴ Er is veel geschreven en gesuggereerd over de inhoud van de genoemde radicale verandering. Kelly citeert in dit verband uit Palladius om de nieuwe richting van Chrysostomus te duiden: “to embrace the blessed life of solitaires and true philosophy.”⁵⁵ De suggestie dat het zou gaan om een bekering van de retorica

⁴³ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 17.

⁴⁴ B. H. van den Berghe O. P., *Chrysostomus de grote redenaar*, Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum, p. 15.

⁴⁵ Diodorus van Tarsus, Nederlandse spelling, Nuchelmans, J. samengest. onder red. van, J. H. Brouwers, M. A. Beek [et al.], *Woordenboek der Oudheid: encyclopedisch overzicht van de Grieks-Romeinse wereld, het Oude Nabije Oosten, het Oude Egypte, het vroege Christendom*, Bussum: Romen, 1976-1986, p. 869.

⁴⁶ R. L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews, rhetoric and reality in the late 4th century*, Los Angeles: University of California Press, 1983, p. 7, Meletius, Nederlandse spelling, Nuchelmans, J. samengest. onder red. van, J. H. Brouwers, M. A. Beek [et al.], *Woordenboek der Oudheid: encyclopedisch overzicht van de Grieks-Romeinse wereld, het Oude Nabije Oosten, het Oude Egypte, het vroege Christendom*, Bussum: Romen, 1976-1986, p. 1860.

⁴⁷ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 18.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., p. 19.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Laus Diodori episcopie (CPG 4406), W. Mayer, *The homilies of St John Chrysostom – Provenance, Reshaping the foundations*, Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2005, p. 230, 511.

⁵³ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 20.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Palladius, *Dial. 5 (SC 341.105-10)*, in Ibid. p. 16, Palladius, Nederlandse spelling, Nuchelmans, J. samengest. onder red. van, J. H. Brouwers, M. A. Beek [et al.], *Woordenboek der Oudheid: encyclopedisch overzicht van de Grieks-Romeinse wereld, het Oude Nabije Oosten, het Oude Egypte, het vroege Christendom*, Bussum: Romen, 1976-1986, p. 2114.

naar de filosofie wordt door Blomqvist van de hand gewezen.⁵⁶ Ik ga er vanuit dat Kelly het daarom bij het rechte eind heeft, omdat hij het louter toeschrijft aan het bewust-christen-woorden van Chrysostomus.⁵⁷ Duidelijk is dat Chrysostomus een radicale verandering onderging, die Libanius later op zijn sterfbed nog betreunde toen uit zijn woorden bleek dat hij Chrysostomus het liefst alsnog als zijn opvolger aan zou stellen: “if the Christians had not taken him from us”⁵⁸ Mij dunkt dat dit citaat betrekking heeft op zijn christen-zijn en niet op zijn denk-methode.

Presbyter

Van 372-6 zonderde de monnik, Chrysostomus zich af, in de eenzaamheid van de berg Silpius, in een heremiete gemeenschap voor een strenge ascese.⁵⁹ Kelly beschrijft dat hun taak bestond uit het gezamenlijk psalmen zingen, het mediteren over en bestuderen van de Heilige Schriften, het beoefenen van stilte, gastvrijheid verlenen en allerlei vormen van handwerk.⁶⁰ Na vier jaar in het heremiet gezelschap verkeerd te hebben kiest Chrysostomus voor een totale afzondering in een rots van de berg Silpius.⁶¹ In deze rots verblijft hij drie afzonderlijke periodes van acht maanden, waarin hij niet slaapt, niet licht, minimaal eet, vast en het Oude en Nieuwe Testament uit zijn hoofd leert.⁶² Reedijk wijst erop dat er vanaf de tweede eeuw al mensen in Syrië waren die onherbergzame plaatsen opzochten voor een aan God gewijd leven.⁶³ In die tijd was het bezit van een Bijbel, of een deel ervan, volgens hem voor een monnik of woestijnvader niet vanzelfsprekend. Hij wijst er dan ook op dat in de tijd van Chrysostomus die mogelijkheid, hoewel kostbaar, er wel was, omdat Chrysostomus daar zelf op wijst in zijn homilie 3 CPG 4426.⁶⁴ Volgens van den Berghe ligt het bewijs dat Chrysostomus de Schrift uit zijn hoofd kende in zijn homilieën zelf. Er zijn namelijk in 800 homilieën 18000 Bijbelcitataten vastgesteld.⁶⁵ Na zijn totale afzondering keert Chrysostomus terug naar Antiochië waar hij in 381 diaken wordt tot hij in 386 tot presbyter wordt gewijd.⁶⁶ Zijn

⁵⁶ K. Blomqvist, *Myth and Moral message in Dio Chrysostom*, Zweden: Lund, 1989, p. 238-239.

⁵⁷ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 16.

⁵⁸ Citaat van Sozomen Hist. Eccl. 8.2 in R. L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews, rhetoric and reality in the late 4th century*, Los Angeles: University of California Press, 1983, p. 6.

⁵⁹ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 30, De eenzaamheid van de berg Silpius, C. Tierch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel: (398-404); Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt de Oströmischen Reiches*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, p. 43.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁶¹ *Ibid.*, p. 32.

⁶² *Ibid.*

⁶³ W. Reedijk, *Zuiver Lezen, De Lectio Divina van Johannes Cassianus en de bijbelse hermeneutiek*, Delft: Uitgeverij Eburon., 2002, p. 28.

⁶⁴ *Ibid.* p. 31 voetnoot 15.

⁶⁵ B. H. van den Berghe O. P., *Chrysostomus de grote redenaar*, Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum, p. 57.

⁶⁶ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*. Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 38.

allereerste preek, Cum presbyter fuit ordinatus (CPG 4317) is bewaard gebleven.⁶⁷ Als prediker was hij in Antiochië werkzaam totdat hij in 398 bisschop werd van Constantinopel.⁶⁸

b. Beschrijving van de context waarin hij zijn preken hield

Antiochië

Wilken gaat ervan uit dat er ten tijde van Meletius drie groepen van christenen waren in de Stad Antiochië. Arianen kregen na het Council of Nicea (325 A.D.) in 361 de controle over de kerkgebouwen van Antiochië. Hierdoor gingen de Niceaanse christenen onder leiding van bisschop Meletius aparte diensten beleggen in Antiochië. Er ontstonden drie groepen van christenen in Antiochië, te weten een groep Arianen en twee groepen Niceanen.⁶⁹ De laatst genoemde tweedeling was ontstaan doordat een deel van de Niceanen de wijding van Melitius in twijfel trokken, omdat die verricht was door een Ariaan.⁷⁰ De christelijke kerk van Antiochië was samengesteld uit verdeelde gemeenten als Chrysostomus in 386 als prediker aantreedt in Antiochië.⁷¹ Volgens Wilken ging de strijd niet alleen over de leer maar ook over het bezit van de kerkgebouwen als teken van autoriteit.⁷² Ten tijde van Chrysostomus' intrede is er net buiten Antiochië een derde kerk St. Babylas in gebruik genomen.⁷³ Als de bisschop van Antiochië op reis is en Chrysostomus voorgedaan is in alle kerken van Antiochië, dagen de Arianen Chrysostomus uit om zich openlijk uit te spreken over de theologische kwestie die de stad van de christelijke kerk tot de gezinnen en relaties diep doorsneed.⁷⁴ Volgens Wilken weet Chrysostomus dat, als hij het verzoek honoreert, het zijn vuurdoop als presbyter zal zijn. De kerk zal dan gevuld worden met een joelende menigte van

⁶⁷ W. Mayer, *The homilies of St John Chrysostom – Provenance, Reshaping the foundations*, Roma: Pontificio Instituto Orientale, 2005, p. 49.

⁶⁸ R. L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews, rhetoric and reality in the late 4th century*, Los Angeles: University of California Press, 1983, p. 7.

⁶⁹ Arianen zijn volgelingen van bisschop Arius van Alexandrië (ca. 250-336). De controverse had vooral betrekking op de verhouding tussen Jezus en de Vader. Volgens Arius is Jezus de unieke goddelijke Eniggeboren Zoon van de Vader, die gelijktijdig moet onderscheiden worden van God zelf. Christus is door God gewild zo zelfs dat alle dingen door Christus gemaakt zijn. Hij is geen menselijk schepsel en is ook geen schepper. Jezus is het woord. Hij is degene die God openbaart. "...the knowable one who points to the Unknowable.", L. Woodhead, *An Introduction to Christianity*, Cambridge: University Press, 2008, p. 46-47. In Nicea werd in A.D. 325 een belangrijke kerkvergadering gehouden waar de controverse met de Arianen werd behandeld. Deze vergadering werd bijeengeroepen door de keizer en werd bijgewoond door 230 bisschoppen van oost en west. Daar werd de geloofsbelijdenis van Nicea vastgesteld die tevens gepaard ging met een anathema betreffende de opvatting van de Arianen; dat er 'een tijd' was dat Jezus er niet was en dat Jezus uit het niets was voortgekomen. Daarentegen beledigde Nicea, dat Jezus van eeuwigheid, van hetzelfde wezen is, met de Vader. Verwoord in het credo met; God uit God, Licht uit licht, waarachtig God uit waarachtig God, geboren, niet gemaakt, van hetzelfde wezen met de Vader, etc., Ibid., p. 47.

⁷⁰ R. L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews, rhetoric and reality in the late 4th century*, Los Angeles: University of California Press, 1983, p. 11-12.

⁷¹ Ibid. p. 13.

⁷² Ibid. p. 12.

⁷³ Ibid. p. 12.

⁷⁴ Ibid. p. 15.

mensen die niet voor de geestelijke boodschap van zijn preek zouden komen, maar juist voor het amusement.⁷⁵ Chrysostomus preekt in de nazomer van 386 vijf keer over de kwestie.⁷⁶ Wilken wijst erop dat de positie van de Niceaanse christen in Antiochië ten tijde van Chrysostomus' opvoeding tot aan zijn eerste jaren als presbyter een minderheid was. Maar na zijn aantreden als Niceaanse prediker komt daar verandering in. De verdeelde christelijke kerk wordt verenigd tot de Christelijke Kerk van Antiochië. Wilken schrijft dit toe aan de prediking van Chrysostomus.⁷⁷ Op grond van de homilieën concludeert Wilken dat Chrysostomus de Niceanen maant tot eenheid, de Niceaanse leer verdedigt en de Arianen probeert terug te winnen.⁷⁸

Constantinopel

Als Chrysostomus in 398 bisschop wordt van de keizerlijke stad Constantinopel, komt hij in een totaal andere christelijke gemeente, die niet alleen veel kleiner is dan in Antiochië, maar ook een andere voorgeschiedenis heeft.⁷⁹ Tiersch concludeert uit de vroegst gehouden homilieën dat Chrysostomus op dezelfde voet doorging in zijn prediking wat betreft zijn Niceaanse standpunt.⁸⁰ Door de vestiging van de Niceaanse orthodoxie in Constantinopel werd ook de autoriteit van de Niceaanse keizer gesteund.⁸¹ Daarbij moet niet vergeten worden dat Chrysostomus in Constantinopel geconfronteerd werd met een meerderheid aan Arianen, die bovendien actiever de confrontatie zochten met de Niceanen dan hij in Antiochië gewend was.⁸² In deze confrontatie was er voor hem als bisschop ook de confrontatie met de Eunomianen.⁸³ Deze Eunomianen waren volgelingen van de in 383, wegens Ariaanse gevoelens, verbannen bisschop Eunomius van Cysicus.⁸⁴ Deze Eunomius is het hoofd van de zogenaamde strenge Arianen, die ook wel Ucontianen (uit-niets-drijvers) genoemd werden.⁸⁵ Tiersch toont aan de hand van de 11e homilie *Contra Anomoeos* aan, dat Chrysostomus de gedachten van de Eunomianen ziet als rationele, hoogmoedige haarkloverij die niet kan leiden tot de juiste kennis van en de omgang met God.⁸⁶

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid., In de studie van Mayer wordt de herkomst van deze homilie CPG 4317 bevestigd, W. Mayer, *The homilies of St John Chrysostom – Provenance, Reshaping the foundations*, Roma: Pontificio Instituto Orientale, 2005, p. 511.

⁷⁷ R. L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews, rhetoric and reality in the late 4th century*, Los Angeles: University of California Press, 1983, p. 16.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ C. Tierch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel: (398-404); Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt de Oströmischen Reiches*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, p. 43.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid., p. 124.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid., p. 125.

⁸⁴ C. Lindeboom, Eunomius, F. W. Grosheide, redactie, *Chr. Encyclopedie*, Kampen: Kok, 1924, p. 128.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ C. Tierch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel: (398-404); Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt de Oströmischen Reiches*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, p. 125, zie voor de 11e homilie *Contra Anomoeos*, W. Mayer, *The homilies of St John Chrysostom – Provenance, Reshaping the foundations*, Roma:

Chrysostomus wil die hoogmoed van zijn tegenstanders op grond van de Schrift ontkrachten.⁸⁷ Tiersch beschrijft dat Chrysostomus deze nieuwe confrontatie te boven komt, omdat hij de omgang met God meer in het mysterie, het geheimenis, ging plaatsen, tegenover de rationele verklaring van zijn tegenstanders.⁸⁸ Tiersch citeert dan ook uit homilie XII 259f: “Du sollst das Geschehene nur bewundern, frage hingegen nicht nach dem Wie!”⁸⁹ Volgens Tiersch legde Chrysostomus in die context het samenbindende concept neer wat hij in Antiochië ingezet had.⁹⁰ In Constantinopel zocht Chrysostomus volgens Tiersch die eenheid te bereiken door het christelijk geheimenis tegenover de rationaliteit van de Eunomianen te plaatsen.⁹¹ Chrysostomus wist door de dogmatische discussie de gelegenheid te benutten om de autoriteit van de Schrift te propageren voor de verschillende partijen.⁹² Op die manier overtuigde Chrysostomus de bevolkingsgroepen waardoor Constantinopel werd tot een centrum van Niceaanse orthodoxie.⁹³ Daarnaast maakte hij door zijn optreden in Constantinopel ook vijanden die hem uiteindelijk ten val zouden brengen. De bisschoppen Akakius, Antiochus, Severianus en monnik Isaac waren zijn grootste vijanden.⁹⁴ Onder de vele beschuldigingen waarvoor hij terecht moet staan, zijn er twee aanklachten van de monnik Isaac die van belang kunnen zijn voor mijn onderzoeksvraag.⁹⁵ Namelijk, Chrysostomus had goed gedaan aan volgelingen van Origenes en zou verwant zijn aan het Origenistische gedachtegoed.⁹⁶

c. Conclusie

Het is gebleken dat het leven van Chrysostomus wordt getekend door tegenstellingen waarbij hijzelf heel duidelijk één kant kiest en tegelijkertijd de tegenstelling zoekt te overbruggen. Dit blijkt vooral uit de praktische uitvoering van zijn ambt, die voortvloeit uit zijn scholing. Tot zijn aantreden als presbyter blijkt zijn leven gekenmerkt door tegenstellingen die bijvoorbeeld al bij zijn geboorte een aanvang nemen. Hij heeft een christelijke Griekse moeder en een Latijnse niet-christelijke vader. Uit het feit dat hij als sofistische student Plato tot zijn favorieten heeft, blijkt dat hij op de school van Libanius de tools aangereikt krijgt om tegenstellingen te overbruggen. De periode vanaf zijn scholing tot zijn aantreden als presbyter is tevens gekenmerkt door tegenstellingen. Hij wordt

Pontificio Instituto Orientale, 2005, p. 538.

⁸⁷ C. Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel: (398-404); Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, p. 125.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid., p. 126.

⁹⁰ Ibid., p. 129.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid. p. 134.

⁹⁴ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 204.

⁹⁵ Monnik Isaac heeft een lijst met 15 aanklachten tegen Chrysostomus ingediend waarbij aanklacht 1 en 15 op dit punt van belang zijn, Ibid., p. 300-301.

⁹⁶ Ibid., p. 300.

christen, student aan de christelijke exegeseschool, monnik, heremiet, presbyter en behoudt de denkmethode van Libanius. Bij zijn aantreden als uitgesproken Niceaans presbyter wordt hij in de praktische uitvoering van zijn ambt geconfronteerd met een dubbele tegenstelling. Door de controverse tussen de Arianen en de Niceanen was er een scheuring ontstaan onder de Niceanen. Beide tegenstellingen weet hij in Antiochië te verenigen tot de christelijke kerk van Antiochië. In Constantinopel wordt hij als bisschop met een dubbele tegenstelling geconfronteerd. Daar zijn het niet de Niceanen die een tweedeling hebben, maar daar zijn het juist de Arianen die door de controverse in twee kampen verdeeld zijn. Chrysostomus blijkt in staat om de controverse in Constantinopel te overstijgen door de rationaliteit van zijn tegenstanders te duiden en die tegelijkertijd te confronteren met de spiritualiteit, het geheimenis, van het christelijk geloof, om zo zijn tegenstanders terug te winnen voor het Niceaanse standpunt teneinde de christelijke eenheid in Constantinopel te hervinden. Door zijn optreden maakte Chrysostomus ook grote vijanden. Zij moeten zijn omgang met tegenstellingen gezien hebben als een onhoudbare spagaat. Dit komt naar voren uit de beschuldigingen die hem ten laste worden gelegd, bijvoorbeeld dat hij goed gedaan heeft aan volgelingen van Origenes en daardoor beschuldigd werd van Origenisme dat wortelde in de Alexandrijnse school.

2. Karakterisering van de hermeneutiek van de Alexandrijnse en Antiocheense school vanuit secundaire literatuur

a. De Alexandrijnse school

i. De school

In de tweede helft van de tweede eeuw (A.D.) was in Alexandrië de zogenoemde catecheseschool van Clemens (150-215) en Origenes (185-253) ontstaan.⁹⁷ Clemens werd presbyter van Alexandrië en in 189 opvolger van Pantenus aan de daar gevestigde catecheseschool.⁹⁸ Young wijst erop dat de christelijke school voortging op een tweetal belangrijke Alexandrijnse bouwstenen, namelijk tekst en interpretatie. Hij doelt dan op de totstandkoming van de Septuaginta en de allegorische interpretatie van de Joodse Filosoof Philo.⁹⁹ Als hoofd van de catecheseschool werd Clemens opgevolgd door Origenes.¹⁰⁰ Op basis van huidig onderzoek wordt van de latere schoolhoofden Didymus van Alexandrië (ca. 313-398) beschouwd als een belangrijke opvolger van Origenes' methodologie.¹⁰¹ Origenes is de belangrijkste vertegenwoordiger van de Alexandrijnse school.¹⁰² Hij was degene die de genoemde Alexandrijnse bouwstenen implementeerde in de christelijke wetenschap door de Hexapla samen te stellen en de allegorische interpretatie op de Schrift toe te passen.¹⁰³ Voor dit eindwerkstuk is het van belang om te onderzoeken wat de kenmerken zijn van deze Alexandrijnse hermeneutiek.

ii. Welke kenmerken heeft de hermeneutiek van de Alexandrijnse school?

De tekst stelt de uitlegger voor moeilijkheden/duisterheden en daarom moet de uitlegger bij de Alexandrijnse school *iets achter* de tekst zoeken.¹⁰⁴ Hierbij gaat het om een voortgaan van de

⁹⁷ Martin, Ralph, and Peter H. Davids, *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997, p. 36.

⁹⁸ J. H. Landwehr, Clemens Alexandrinus, F. W. Grosheide, redactie, *Chr. Encyclopedie*, Kampen: Kok, 1924, p. 467.

⁹⁹ Alexandrian Interpretation, F. Young in Coggins, R. J., and J. L. Houlden, *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London: SCM, 1990, p. 10, Septuaginta zie voetnoot 103.

¹⁰⁰ Martin, Ralph, and Peter H. Davids, *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997, p. 36.

¹⁰¹ Hauser, A. J., edited by A. J. Hauser & F. Watson, *A History of Biblical Interpretation, Volume 1*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003, p. 46, Didymus was hoofd van de school, K., Aland, and Aland, B., *The Text of The New Testament*, Grand Rapids, Michigan: Wm. Eerdmans Publishing Co. 1995, p. 178.

¹⁰² Alexandrian Interpretation, F. Young in Coggins, R. J., and J. L. Houlden, *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London: SCM, 1990, p. 10.

¹⁰³ Ibid., Hexapla is een tekstkritisch werk van het Oude Testament waarin de tekst parallel in zes kolommen wordt weergegeven; In het Hebreeuws, de Septuaginta (Joodse Alexandrijnse Griekse vertaling van het Hebreeuws), de Griekse versie van Aquila, Symmachus en Theodotion, Hauser, A. J., edited by A. J. Hauser & F. Watson, *A History of Biblical Interpretation, Volume 1*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003, p. 45.

¹⁰⁴ H. W. de Knijff, *Sleutel En Slot: Beknopte Van De Bijbelse Hermeneutiek*, Kampen: Kok, 1980, p. 16.

letterlijke historische betekenis (letterlijk kan ook geheel ontbreken) naar de daarachterliggende verticale geestelijk-eeuwige betekenis. Woord en historie zijn het uiterlijke en de geestelijke betekenis is het innerlijke.¹⁰⁵ Het innerlijke is de uiteindelijke zin van het gezegde of het geschiede. Degenen die naar de Geest verstaan, zullen de Schrift waarlijk kunnen uitleggen. De uiterlijke gestalte van de Schrift (letter) is het middel voor de Geest om de waarheid te openbaren (geest).¹⁰⁶ De genoemde tweedeling, uiterlijke en innerlijke betekenis, komt van Origenes, waarbij de laatstgenoemde zin, het diepere verstaan van de tekst beslaat. “*een verstaan naar de 'diepere zin', 'allegorisch' of 'metaforisch', een 'verborgen', 'mystiek', 'typisch', 'anagogisch' begrijpen.*”¹⁰⁷ Als Paulus in 1 Kor. 10:18 spreekt van een Israël naar het vlees, dan is er volgens Origenes ook sprake van een Israël naar de geest.¹⁰⁸ Woorden verwijzen dus niet alleen naar een (uiterlijke) letterlijke historische betekenis maar juist daardoorheen naar een (innerlijke) diepere zin, een verticale geestelijk-eeuwige betekenis. Gestructureerd gaat Origenes in zijn uitleg van de Schrift uit van een drievoudige Schriftzin; Een letterlijke, een morele en een allegorische, waarbij de laatstgenoemde de belangrijkste plaats inneemt.¹⁰⁹ Het gaat bij Origenes om een tweevoudige Schriftzin in de engere zin en een drievoudige Schriftzin in de ruimere zin. De allegorie is voor Origenes met name het gereedschap om de letter van de Schrift te kunnen uitleggen. De Knijff benadrukt dat Origenes, de grote allegoreet, een groot tekstkenner en historisch onderzoeker is.¹¹⁰ Als de allegorie de belangrijkste plaats inneemt, dan heeft dat betrekking op het verstaan (het innerlijke) van de letterlijke (de uiterlijke) weergave van de tekst. Zo heeft dan de letterlijke betekenis betrekking op de uiterlijke, letterlijke, historische betekenis en vormt de allegorie de sleutel naar de innerlijke, uiteindelijke zin. Deze dualistische “*thought-and-language*”-benadering was kenmerkend voor Alexandrië. Ten diepste wortelde de school van Origenes in het platonisch/stoïcijns¹¹¹ gedachtegoed van de hellenistische Joodse denker, Philo van Alexandrië.¹¹² Volgens Robertson was Philo van Alexandrië de eerste die een rijke erfenis naliet in zijn geschriften betreffende taal en betekenis.¹¹³ Robertson heeft chronologisch vier Alexandrijnse denkers op een rij gezet; Philo, Clemens, Origenes en Plotinus. De laatstgenoemde onderscheidt zich van zijn voorgangers omdat bij hem het begrip van de zin *alleen* afhankelijk is van een geestelijke realiteit.¹¹⁴ Bij de eerste drie is echter

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid., p. 17.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Martin, Ralph, and Peter H. Davids, *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997, p. 37.

¹¹⁰ H. W. de Knijff, *Sleutel En Slot: Beknopte Van De Bijbelse Hermeneutiek*, Kampen: Kok, 1980, p. 21.

¹¹¹ D. Robertson, *Word and Meaning in Ancient Alexandria: Theories of Language from Philo to Plotinus*, Aldershot, England: Ashgate, 2008, p.97.

¹¹² Ibid., p. 9.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid., p. 97.

sprake van de al genoemde dualiteit.¹¹⁵ Allereerst is het de taal, de letter als teken van boven, die als een voertuig van geest tot geest geduid wordt. Ten tweede is dat voertuig een krachtig middel om geestelijke waarheden van God om te zetten in woorden.¹¹⁶ Terug naar Origenes is dus hieruit zijn innerlijke en uiterlijke weergave van de tekst te herleiden. De uiterlijke zin is het voertuig, de tekst en de innerlijke zin is de geestelijke betekenis.

iii. Belangrijkste vertegenwoordiger

Bij het overlijden van Origenes (253)¹¹⁷ tot aan de periode rond het jaar 402 van Chrysostomus in Constantinopel vindt er een ontwikkeling plaats tegen de school van Origenes.¹¹⁸ Met name in de vierde eeuw komt er een antibeweging op gang die als een reactie gezien kan worden tegen de christologische opvattingen die de christenheid in die tijd verdeelde.¹¹⁹ Met het concilie van Nicea (325) vielen diegenen buiten het orthodoxe Niceanisme, die uitgerekend Origenes' exegetische en methode hanteerden om hun standpunt te ondersteunen.¹²⁰ Deze werden nadien geduid als Origenistischen, Semi-Arianen en Conservatieve Oosterlingen.¹²¹ In 399 wordt het Origenisme door de patriarch van Rome veroordeeld.¹²² Tenslotte volgde in 553 zijn verkettering wat uiteindelijk 300 jaar later uitliep op een postume, totale schrapping uit het boek der kerk.¹²³ De genoemde beschuldigingen aan het adres van Chrysostomus dat hij gastvrijheid bewees aan volgelingen van Origenes moeten dan ook in het licht gezien worden van de bovenstaande ontwikkelingen. Kennelijk was het voor de vijanden van Chrysostomus onmogelijk om een uitgesproken Niceaan te zijn en tegelijkertijd bescherming zoekende volgelingen van Origenes onderdak te verlenen.¹²⁴ Terecht merkt Kelly bij deze beschuldiging op dat gastvrijheid wel een vereiste was voor een bisschop, maar als het werkelijk vereist was om in zo'n controversie onderdak zoekende tegenstanders te helpen, dan was deze aanklacht er ook niet gekomen.¹²⁵ Hij heeft gelijk dat de synode die beschuldiging betreffende gastvrijheid niet expliciet onderzocht heeft,¹²⁶ maar in het

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Origenes is waarschijnlijk in 185 A.D. te Alexandrië geboren en hij is in 253 in Tyrus gestorven, Nuchelmans, J. samengest. onder red. van, J. H. Brouwers, M. A. Beek [et al.], *Woordenboek der Oudheid: encyclopedisch overzicht van de Grieks-Romeinse wereld, het Oude Nabije Oosten, het Oude Egypte, het vroege Christendom*, Bussum: Roman, 1976-1986, p. 2080.

¹¹⁸ P. Gorday, *Principles of Patristic Exegesis Romans 9-11 in Origen, John Chrysostomus, and Augustine, Studies in the Bible and Early Christianity Volume Four*, New York and Toronto: The Edwin Mellen Press, 1983, p. 103.

¹¹⁹ Ibid., p. 104.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Ibid.

¹²² J. H. Landwehr, *Origenistische twisten*, F. W. Grosheide, redactie, *Chr. Encyclopedie*, Kampen: Kok, 1924, p. 471.

¹²³ H. W. de Knijff, *Sleutel En Slot: Beknopte Van De Bijbelse Hermeneutiek*, Kampen: Kok, 1980, p. 18.

¹²⁴ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 301.

¹²⁵ Ibid., p. 225.

¹²⁶ Ibid.

licht van die tijd stond de controverse wel op scherp. Voordat de onderdak zoekende volgelingen van Origenes bij Chrysostomus aanklopten had Chrysostomus al een brief gehad van Epiphanius van Cyprus “...warning him to abstain from studying Origen's writings and urging him to convene a synode to condemn their teaching.”¹²⁷ Deze Epiphanius (ca. 315-403)¹²⁸ had tevergeefs getracht om Chrysostomus als een Origenistische ketter te brandmerken.¹²⁹ De tweede beschuldiging van Isaac “(2) Blessed Epiphanius refused to hold communion with him because of the Origenists..” die wel door de synode onderzocht werd, hield dan toch wel nauw verband met de origenistische aantijgingen.¹³⁰ Vanwege Chrysostomus' Origenistische neigingen weigerde Epiphanius elke vorm van vriendschap.¹³¹ Epiphanius is uiteindelijk de man die eigenhandig het woord wil nemen in de Kerk van Heilige Apostelen te Constantinopel om openlijk de geschriften van Origenes als ketteren te verklaren en Chrysostomus van een sympathieke houding jegens hen te beschuldigen.¹³² Kelly gaat ervan uit dat Chrysostomus niet gediend was van de werkwijze en de houding van Epiphanius. Zijn handelwijze was niet de handelwijze van Chrysostomus. Kelly oppert dat Chrysostomus mogelijk terughield van Epiphanius, omdat hij dan op persoonlijke titel, zonder steun van een synode, actie zou ondernemen door de geschriften van Origenes publiekelijk te veroordelen.¹³³ Mogelijk speelt er ook een ander element. Epiphanius proclameerde in Constantinopel de veroordeling van alle geschriften van Origenes, die bij de synode van Cyprus had plaatsgevonden. Daarom riep hij de geestelijken bijeen in Constantinopel om deze veroordeling mede te ondertekenen. Een enkeling tekende. Maar bisschop Theotimus protesteerde en citeerde uit een werk van Origenes en toonde hoe leerzaam de passage was.¹³⁴ Dit element laat het verschil zien tussen het verketteren van alles en het verketteren van wezenlijke elementen. Het feit dat Epiphanius een totale verkettering van de leer en de werken¹³⁵ van Origenes eiste, heeft er mogelijk aan bijgedragen dat Chrysostomus niet instemde met de werkwijze van Epiphanius en de zijnen. Epiphanius' missie eindigde in een mislukking.¹³⁶ Op 12 mei, ongeveer een jaar nadat de homilieën over Filemon in Constantinopel uitgesproken zijn, overlijdt Epiphanius, de medestrijder van Theophilus van Alexandrië.¹³⁷

¹²⁷ Ibid., p. 195.

¹²⁸ K., Aland, and Aland, B., *The Text of The New Testament*, Grand Rapids, Michigan: Wm. Eerdmans Publishing Co. 1995, p. 178.

¹²⁹ Ibid., p. 211.

¹³⁰ Ibid., p. 300.

¹³¹ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 223.

¹³² Ibid., p. 208.

¹³³ Ibid., p. 208.

¹³⁴ Ibid., p. 207.

¹³⁵ Johannes Calvijn is de man die de geschriften van Origenes bestudeerd en citeert op dezelfde pagina waar hij Chrysostomus en Augustinus citeert, Joh. Calvijn, *Institutie*, Doesburg: J.C. Van Schenk Brill, 1889, p. 134.

¹³⁶ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 210.

¹³⁷ Ibid., p. 210/211.

b. De Antiocheense school

i. Welke kenmerken heeft de hermeneutiek van de Antiocheense school?

De historische structuur is van doorslaggevende betekenis voor de bijbeluitleg.¹³⁸ Het Oude en het Nieuwe Testament komen in een historische verhouding te staan. Het Oude Testament bevat een historische voorafbeelding die door de tijd de waarheid aan de dag brengt (niet door speculatieve ontsleuteling daarvan maar) door het spreken van de geschiedenis zelf.¹³⁹ Kleinere waarheden worden hierbij door grotere afgelost. De lijn van de openbaring loopt als het ware horizontaal door de opeenvolgende historische gebeurtenissen naar de volkomen openbaring in Christus. Dus niet verticaal als woord speculatief verwijzend naar (eeuwige) waarheid.¹⁴⁰ Het beschrevene wordt als gebeuren in zijn waarde gelaten waarbij het meer een vooruitvallende schaduw is van komende dingen, dan een beeld voor hoger begrip.¹⁴¹ Het Oude Verbond is een schaduw van wat nog komen moet. Zo vindt er volgens Chrysostomus in het Oude Testament nog geen echte 'aphesis' (vergeving) plaats.¹⁴² De Oudtestamentische vergaving wijst (naar iets anders/verders) als een voorafschaduwing naar de Nieuwtestamentische werkelijkheid van volkomen vergaving.¹⁴³ Opmerkelijk hierbij is dat de werkelijkheid van het Oude Testament iets is wat voorafgaat, een schaduw is van wat nog komen moet. Daarnaast moet er rekening gehouden worden dat waar het de historie betreft het bij de Antiocheense school ook gaat om de letterlijke uitlegging van de teksten.¹⁴⁴ Het gaat om de rechte kennis (theoria) die Diodorus van Tarsus plaatste tegenover de allegorie van de Alexandrijnse school.¹⁴⁵ Theodorus duidde zijn allegorische tegenstanders als "mythologen".¹⁴⁶ Hij kon de letter tegenover zijn tegenstanders zo ver doordrijven, dat hij bijvoorbeeld stelde dat het Hooglied een erotisch gedicht is over het huwelijk van Salomo, de profeten niets geweten hebben van de Godheid van de Zoon, etc.¹⁴⁷ Toch kwam Theodorus volgens de Knijff niet uit op een volstrekt letterlijke opvatting. Nee. De tekst, in een historische structuur, verwijst naar 'iets verders'. In die zin sprak Diodorus van typen. Een voorafschaduwing is een type die letterlijk heenwijst naar een rijkere vervulling.¹⁴⁸ Deze historische structuur die vervolgens naar iets verders verwijst, moet wel allereerst in zijn context begrepen worden. Dat bleek al uit het

¹³⁸ H. W. de Knijff, *Sleutel En Slot: Beknopte Van De Bijbelse Hermeneutiek*, Kampen: Kok, 1980. p. 19.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Ibid., p. 20.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Ibid.

voorbeeld van Salomo. De Antiocheense historische benadering van de tekst benadrukte de historische gebeurtenis die op het moment van schrijven in de tekst zijn neerslag had gevonden te begrijpen.¹⁴⁹ Anders gezegd de wereld van de tekst. De wereld waarin de tekst tot stand was gekomen. Volgens Schäublin wortelde deze benadering van de tekst in het Griekse denken van de grammaticus Aristarchus.¹⁵⁰ Deze paganistische denker had als grondregel om “..Homer aus Homer zu erklären..”¹⁵¹ Met name heeft vooral Theodorus deze contextexegese toegepast in de Antiocheense school. Daarnaast gaat Schäublin ervan uit dat de andere grondregel van Aristarchus het uitgangspunt vormde voor de Antiocheense exegese in zijn geheel: “..daß ein Text 'aus sich selbst' erklärt werden müsse..”¹⁵² Deze regel is volgens Schäublin opvallend consequent in praktijk gebracht.¹⁵³ Aan de andere kant wijst hij erop dat zowel Diodorus als Theodorus hun paganistische scholing zeer terughoudend toepasten bij de uitleg van de Schrift. In die zin onderscheidden zij zich van Chrysostomus.¹⁵⁴ Uit de studie van Schäublin blijkt dat het typologische van Theodorus via Basileios te herleiden is naar Plutarchus van Antiochië (die in de 2e helft van de eerste eeuw leefde)¹⁵⁵ en die voor homerische gedichten niet van allegorie wilde weten, maar wel van moraal, een nutbrengende betekenis.¹⁵⁶

Daartegenover waren er de Stoa, die bij homerische gedichten, de morele, nutbrengende betekenis, allegorisch uitlegden, wanneer hun pretenties niet beantwoord werden.¹⁵⁷ Hier bevindt zich dus het snijvlak tussen de duiding van allegorie en typologie. Nota bene, de Stoa bevindt zich aan de Alexandrijnse kant. Philo, (die in de 1e helft van de eerste eeuw leefde)¹⁵⁸ is volgens Robertson de getuige van de vermenging tussen het Platonisme en de Stoa.¹⁵⁹

De nutbrengende betekenis van de tekst moest bij Plutarchus in een pedagogisch proces tot stand komen, omdat er in de tekst sprake is van tegenstrijdigheden.¹⁶⁰ In de homerische gedichten is er namelijk sprake van een bijzondere verbinding tussen de nuttige en de verderfelijke elementen.¹⁶¹

¹⁴⁹ C. Schäublin, *Untersuchungen Zu Methode Und Herkunft Der Antiochenischen Exegese*, Köln: P. Hanstein, 1974, p. 148.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibid., p. 149.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid., p. 44.

¹⁵⁵ J. Bosch, Plutarchus, F. W. Grosheide, redactie, *Chr. Encyclopedie*, Kampen: Kok, 1924, p. 586.

¹⁵⁶ C. Schäublin, *Untersuchungen Zu Methode Und Herkunft Der Antiochenischen Exegese*, Köln: P. Hanstein, 1974, p. 163.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ N. de Lange, *An Introduction to Judaism*, Cambridge: University Press, 2007, p. 166.

¹⁵⁹ D. Robertson, *Word and Meaning in Ancient Alexandria: Theories of Language from Philo to Plotinus*, Aldershot, England: Ashgate, 2008, p. 97.

¹⁶⁰ C. Schäublin, *Untersuchungen Zu Methode Und Herkunft Der Antiochenischen Exegese*, Köln: P. Hanstein, 1974, p. 163.

¹⁶¹ Ibid.

Daarom is er (vooral voor jongeren) een nauwkeurige onderwijzende interpretatie noodzakelijk om tot de juiste toe-eigening van de betekenis te komen.¹⁶² Door deze benadering in de exegeteschool van Antiochië te implementeren, ontstaat er volgens Schäublin een zwakke plek in de Antiocheense benadering, omdat dan bijvoorbeeld een Bijbels gedicht van David alleen nog maar gradueel verschilt van een paganistisch homerisch gedicht waardoor nauwelijks voldoende recht gedaan wordt aan de Goddelijke inspiratie van de Schrift.¹⁶³ Ik vraag mij dat af. Mijns inziens speelt het zich af op het niveau van de methode. Zelf schrijft Schäublin dat het vasthouden aan Goddelijke inspiratie uiteindelijk elke filosofische benadering van de tekst teniet zal doen.¹⁶⁴ Daaruit kan ik concluderen dat de hermeneutiek als methode een weg is om tot verstaan van de tekst te komen. De besproken uitleg van de paganistische homerische gedichten richten zich op het waarschuwend, onderwijzende, nuttige element van de tekst, dat door verbonden tegenstellingen in de tekst tot stand komt. Dit geeft de ontwikkeling naar het Antiocheense weer, waarin het nutbrengende element binnen de grondregel van Aristarchus¹⁶⁵ tot een “..höheres Verständnis des Alten Testaments als einer Sammlung historischer Exempla zu nutzbringenden Belehrung des frommen Lesers hat in der moralisierenden Dichterauslegung der Griechen seine genaue Entsprechung.”¹⁶⁶ Volgens Schäublin is het Diltey, die tot een juiste karakterisering komt van de Antiocheense school: “.. das Theodor nicht mit einem 'doppelten Sinn der Text', sondern mit einem 'höheren Zusammenhang zwischen den Vorgängen' rechnet.”¹⁶⁷ Volgens Schäublin waren zij kinderen van hun tijd, die bij problemen betreffende een 'hogere samenhang' hun toevlucht namen tot het formele middel van de rationele retorica als sleutel tot het verstaan van de wereld.¹⁶⁸ Schäublin concludeert dan ook dat de Antiocheense school vasthield aan de woordelijke en historische verklaring van de tekst waarbij men de typologie toepaste zonder de nuchtere en zakelijke werkwijze te verlaten.¹⁶⁹

ii. Belangrijkste vertegenwoordigers

Diodorus van Tarsus (gestorven voor 394)¹⁷⁰ wordt gezien als de vader van de Antiocheense school.¹⁷¹ Hij is de eerste vertegenwoordiger.¹⁷² Daarnaast is Theodorus van Mopsuestia (ongeveer

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Ibid., p. 164.

¹⁶⁴ Ibid., p. 173.

¹⁶⁵ Zie voetnoot 151.

¹⁶⁶ C. Schäublin, *Untersuchungen Zu Methode Und Herkunft Der Antiochenischen Exegese*, Köln: P. Hanstein, 1974, p. 172.

¹⁶⁷ Ibid., p. 168.

¹⁶⁸ Ibid., p. 170.

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Ibid., p. 11.

¹⁷¹ H. W. de Knijff, *Sleutel En Slot: Beknopte Van De Bijbelse Hermeneutiek*, Kampen: Kok, 1980, p. 20.

¹⁷² C. Schäublin, *Untersuchungen Zu Methode Und Herkunft Der Antiochenischen Exegese*, Köln: P. Hanstein, 1974, p. 11.

350/428) de tweede die gezien wordt als de belangrijkste vertegenwoordiger van deze “gelehrte methode”.¹⁷³ Een derde vertegenwoordiger is volgens Schäublin Chrysostomus en de vierde vertegenwoordiger is Theodoretus van Cyrus.¹⁷⁴ Samen met Theodorus van Mopsuestia was Chrysostomus van de Antiocheense school van Libanius op de exegeseschool van Diodorus in Antiochië terecht gekomen.¹⁷⁵ Beiden plaatst Kelly, met enig onderscheid, in de lijn van hun meester. Zo is Chrysostomus, een nauwgezette leerling van zijn meester Diodorus, die in staat was om zijn methode uit te buiten om doeltreffender te zijn en is Theodorus de meest rigoureuze en gegronde leerling met inzichten die zijn tijd ver vooruit waren.¹⁷⁶

c. Karakterisering van de hermeneutiek van Johannes Chrysostomus

Bij dit onderdeel wordt ingegaan op de vraag bij welke hermeneutische school Chrysostomus in de literatuur wordt ingedeeld. Chrysostomus wordt ingedeeld bij de Antiocheense school door: Schäublin, de Knijff, Kelly, Mitchell, Gorday, Ritter, Brändle, Westra en Young. Voor dit onderzoek is het van belang om te kijken *hoe* de auteurs Chrysostomus typeren. Alleen maar Antiocheens of zijn er ook onderzoekers die Alexandrijnse elementen bij Chrysostomus ontwaren? Of zijn er ook onderzoekers die Chrysostomus indelen zonder expliciet de beide scholen te duiden? Bij Schäublin is al aan de orde gekomen dat Chrysostomus tot de vier belangrijkste vertegenwoordigers van de Antiocheense school wordt gerekend.¹⁷⁷ Ook de Knijff noemt Chrysostomus als een vertegenwoordiger van de Antiocheense school.¹⁷⁸ Kelly typeert Chrysostomus als een gelijke aan zijn leermeester Diodorus.¹⁷⁹ Met betrekking tot Chrysostomus' uitleg van de Nieuwtestamentische brieven typeert Mitchell Chrysostomus als een karakteristieke Antiocheen vanwege zijn concentratie op de letterlijke en historische interpretatie.¹⁸⁰ Gorday plaatst Chrysostomus op grond van de homilieën over de brief aan de Romeinen ook in de Antiocheense school van Diodorus en Theodorus, maar ziet bij Chrysostomus Origenistische exegeselementen terugkomen.¹⁸¹ Deze elementen brengt Gorday in verband met Chrysostomus' ascetische

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Ibid, Theodoretus van Cyrus, Nuchelmans, J. samengest. onder red. van, J. H. Brouwers, M. A. Beek [et al.], *Woordenboek der Oudheid: encyclopedisch overzicht van de Grieks-Romeinse wereld, het Oude Nabije Oosten, het Oude Egypte, het vroege Christendom*, Bussum: Roman, 1976-1986, p. 3025.

¹⁷⁵ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 18.

¹⁷⁶ Ibid., p. 95.

¹⁷⁷ C. Schäublin, *Untersuchungen Zu Methode Und Herkunft Der Antiochenischen Exegese*, Köln: P. Hanstein, 1974, p. 11.

¹⁷⁸ H. W. de Knijff, *Sleutel En Slot: Beknopte Van De Bijbelse Hermeneutiek*, Kampen: Kok, 1980, p. 19.

¹⁷⁹ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 95.

¹⁸⁰ M. M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, p. 1.

¹⁸¹ P. Gorday, *Principles of Patristic Exegesis Romans 9 -11 in Origen, John Chrysostomus, and Augustine*, Studies in the Bible and Early Christianity Volume Four, New York and Toronto: The Edwin Mellen Press, 1983, p. 104.

achtergrond als monnik en heremiet. Volgens Gorday was de ethos van het monnikenwezen diepgaand doordrenkt met het platonische gedachtegoed.¹⁸² Het gaat Chrysostomus om de spirituele en morele perfectie van de individuele christen.¹⁸³ Chrysostomus is volgens Gorday in essentie altijd een monnik gebleven.¹⁸⁴ Ritter onderscheidt de beide hoofdrichtingen, waarin hij Chrysostomus plaatst onder de Antiocheense school.¹⁸⁵ Chrysostomus is de leerling van Diodorus.¹⁸⁶ Ritter gaat ervan uit dat er bij Chrysostomus werkelijk sprake was van een meer of minder teruggrijpen naar de Alexandrijnse School.¹⁸⁷ En dan met name in de zin dat Chrysostomus gefixeerd was op de geestelijke wereld van de Alexandrijnse school.¹⁸⁸ Ook Brändle deelt Chrysostomus als een leerling van Diodorus¹⁸⁹ in bij de Antiocheense school.¹⁹⁰ Opvallend is dat Westra de beide scholen buiten beschouwing houdt in zijn onderzoek naar de gelijkenis van de rijke man en de arme Lazarus. Westra dringt net als Schäublin door naar de wortels van de beide scholen. Hij vergelijkt Origenes met Chrysostomus. Bij Origenes constateert hij net als Schäublin opvallende overeenkomsten met Philo.¹⁹¹ Daarnaast toont hij de overeenkomstige opvattingen aan van de ethische geschriften van Plutarchus naar Chrysostomus.¹⁹² Young plaatst de allegorie van Origenes in de lijn van de filosofische scholen en de historia van Chrysostomus in de lijn van de retorische scholen.¹⁹³ Hij wijst erop dat de reactie van de Antiocheense School tegen de allegorie van Origenes het beste te zien is in het licht van de eeuwenlange strijd tussen de retorische en filosofische scholen sinds Plato de strijd had aangebonden tegen de retorische/sofistische school.¹⁹⁴ Plato beschuldigde de sofisten er onder andere van dat ze leugens door hun redekunst aannemelijk maakten bij het publiek en dat ze hun morele uitleg als sleutel toepasten om zoveel mogelijk succes te oogsten bij het publiek.¹⁹⁵ Daarbij kwam dat de beide partijen in hun hermeneutische methode tegenover elkaar stonden, wat volgens Young tot uiting komt in de reactie van de Antiocheense school tegen de Alexandrijnse

¹⁸² Ibid., p. 134.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ A. M. Ritter, *Charisma Im Verständnis Des Joannes Chrysostomos Und Seiner Zeit; Ein Beitrag Zur Erforschung Der Griechisch-orientalischen Ekklesiologie in Der Frühzeit Der Reichskirche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, p. 17.

¹⁸⁶ Ibid., p. 36.

¹⁸⁷ Ibid., p. 171.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ Ibid., p. 311.

¹⁹⁰ R. Brändle, *Matth. 25, 31-46 im werk des Johannes Chrysostomos, Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert*, Tübingen: Mohr, 1979, p. 311.

¹⁹¹ Westra, Abe. *De Gelijkenis Van De Rijke Man En De Arme Lazarus (Lk. 16, 19-31) Bij De Vroeg-christelijke Griekse Schrijvers Tot En Met Johannes Chrysostomos*, Leiden, 1987, p. 74.

¹⁹² Ibid., p. 90.

¹⁹³ F. Young, edited by A. J. Hauser & F. Watson, *A History of Biblical Interpretation, Volume 1*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003, p. 344.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Ibid.

school.¹⁹⁶ Young gebruikt een citaat van Chrysostomus om te laten zien op welke wijze allegorie voor de Antiocheense school kon voorkomen: “everywhere in Scripture there is a law, that when it allegorizes, it also gives the explanation of the allegory.”¹⁹⁷ Het laat zich vanuit de literatuur aanzien dat Chrysostomus zich, als een vertegenwoordiger van de Antiocheense school, bevindt op het snijvlak van de typologie en de allegorie.

d. Beschrijving van zijn werken

De homilieën van Chrysostomus worden door Mayer in twee perioden van prediking onderverdeeld, namelijk, als presbyter van Antiochië en als bisschop van Constantinopel.¹⁹⁸ Mayer brengt de huidige stand van zaken in de literatuur specifiek in kaart ten aanzien van de onderzoeksresultaten naar de herkomst, chronologie en onderlinge overeenstemming van de homilieën. Uit de ordening van Mayer blijkt dat de onderzoekers verdeeld zijn met betrekking tot de plaats waar de homilie serie CPG 4439 over de brief van Filemon gehouden is.¹⁹⁹ Van de negen onderzoekers oordelen er vier voor Constantinopel, drie voor Antiochië en twee laten het open.²⁰⁰ Van de eerstgenoemde gaat Bonsdorf een stap verder door een datum vast te stellen aan de hand van argumenten die mijns inziens hout snijden. Hij brengt de derde homilie van CPG 4439 namelijk in verband met de homilie CPG 4434²⁰¹ over 1 Thessalonicenzen (hom. 8), omdat in de derde homilie van Filemon een recent gedane belofte ingelost wordt die door Bonsdorf teruggevonden is in de genoemde achtste homilie van Chrysostomus.²⁰² Opvallend is dat er zeven van de negen onderzoekers zeker zijn, dat de CPG 4434 in Constantinopel uitgesproken is. Van de overige geeft Savile beide mogelijkheden en laat Rauschen het open.²⁰³ Uit het feit dat bijna alle onderzoekers zeker zijn van de plaats en datering van de homilie over 1 Thessalonicenzen blijkt dat de datering van Bonsdorf voor Filemon is te handhaven. Concreet concludeer ik dat de 8e homilie CPG 4434 in Constantinopel gehouden is, waardoor ik op grond van de bevindingen van Bonsdorf, de drie homilieën van Filemon plaats achter homilie 8, van 1 Thessalonicenzen, waardoor beide series gedateerd worden in het jaar 402 (na Pasen) na de terugkeer van Chrysostomus uit Efeze.²⁰⁴ Dit

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Het citaat van Chrysostomus citeert Young zonder de homilie te vermelden. Wel verwijst hij zonder paginanummering naar, Bultman, R, *Die Exegese des Theodore von Mopsuestia, Habilitationsschrift, posthumously published*, Stuttgart: Kohlhammer, 1984, Ibid., p. 348.

¹⁹⁸ W. Mayer, *The homilies of St John Chrysostom – Provenance, Reshaping the foundations, Roma: Pontificio Istituto Orientale*, 2005, p. 45.

¹⁹⁹ Ibid., p. 258.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid., p. 129.

²⁰² Ibid., p. 197.

²⁰³ Ibid., p. 258.

²⁰⁴ Ibid., p. 197, datering voor beide series in het jaar 402 (na Pasen), Ibid., p. 268.

uitgangspunt wordt ook gehanteerd door Kelly, die tot een zelfde conclusie komt als Bonsdorf.²⁰⁵

e. Conclusie

Dat Chrysostomus een vertegenwoordiger van de Antiocheense school is, is genoegzaam aangetoond. Wel is duidelijk geworden dat Chrysostomus in deze school een bijzondere plaats inneemt. Hij was in staat om zijn methode uit te buiten om homiletisch doeltreffender te zijn. De Antiocheense school was een reactie op de allegorie van de Alexandrijnse school die volgens Young het beste te zien is in het licht van de eeuwenlange strijd tussen de retorische en filosofische scholen, sinds Plato de strijd had aangeboden tegen de retorische/sofistische school. De controverse is te herleiden tot Plato die van leer trekt tegen de sofisten. Vervolgens bevindt Philo (Alexandrië) zich in de lijn van Plato en Plutarchus (Antiochië) in de lijn van de sofisten. Philo is eerst de man van de allegorie waarop later het morele van Plutarchus in beeld komt. Vervolgens is het de school van Origenes (Alexandrië) die de lijn van Plato en Philo voortzet, waarop de Antiocheense schoollijn reageert. Chrysostomus is een uitgesproken vertegenwoordiger van de Antiocheense school. Tegelijkertijd is gebleken dat Chrysostomus in zijn uitleg gebruik maakt van Alexandrijnse elementen. Chrysostomus wilde op persoonlijke titel niet meewerken aan een openlijke totale verkettering van al de geschriften van Origenes. Hieruit blijkt dat Chrysostomus temeer een echte vertegenwoordiger was van de Antiocheense school. Immers, die school wortelde qua methode in de paganistische literatuur. Het nutbrengende van de paganistische lijn werd toegepast in de exegese van de Heilige Schrift. Het laat zich aanzien dat Chrysostomus het nutbrengende van de Origenistische methode weigerde te verketteren. Tevens laat het zich aanzien dat Chrysostomus zich bevindt op het snijvlak van de typologie en de allegorie. De uitgesproken typoloog, die tegelijkertijd de allegorie nutbrengend aanwendt om homiletisch doeltreffender te zijn, daar waar de tekst het toelaat.

²⁰⁵ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995, p. 133.

Schema van beide scholen:

	Alexandrijns	Antiocheens
(richt zich op)	Eeuwige waarheden	Historische verbanden(de geschiedenis spreekt/openbaart zelf door de volgorde van de tijd)
	Achter de tekst	Letterlijk (van een werkelijke letterlijke schaduw naar een werkelijke letterlijke vervulling)
	Verticaal	Horizontaal
(bevat)	Allegorie	Typologie

3. Bespreking van geselecteerde passages uit Filemon

a. Karakterisering van Filemon

i. Karakterisering van de inhoud van de brief

De brief van de apostel Paulus is hoofdzakelijk gewijd aan de van Filemon weggelopen slaaf Onesimus.²⁰⁶ Paulus doet een krachtig pleidooi bij zijn geliefde medearbeider Filemon om zijn slaaf Onesimus terug te nemen als een geliefde broeder in de Heere.²⁰⁷ Paulus stelt zichzelf bij Filemon geheel voor Onesimus verantwoordelijk.²⁰⁸ Onesimus is de geestelijke zoon van Paulus geworden.²⁰⁹ Filemon moet zijn weggelopen slaaf op dezelfde wijze aannemen als hij Paulus als zijn geliefde broeder aanvaardt.²¹⁰ Paulus vertrouwt erop dat Filemon meer ten gunste van Onesimus zal doen dan wat hij van Filemon vraagt.²¹¹ Concreet is de volgende voorstelling te maken van de geschetste situatie in de brief; Paulus is gevangen (1) en komt in contact met Onesimus (10). Onesimus komt tot inkeer (11) en helpt Paulus in de bediening (11, 12 en 13). Paulus wil Onesimus niet voor zichzelf houden (14) maar stuurt hem met een begeleidende brief naar zijn meester Filemon terug (11b en 21). Daaruit kan geconcludeerd worden dat, wanneer Filemon de brief leest, Onesimus als de teruggekeerde slaaf voor hem staat. Paulus is dan als het ware in de brief bij de ontmoeting aanwezig. De zaak krijgt tevens een openbaar karakter ten gunste van Onesimus, omdat Paulus de brief ook aan de andere medewerkers geadresseerd heeft, waaronder de huisgemeente van Filemon.²¹² De brief moest op gezag van Paulus aan alle geadresseerden voorgelezen worden. Daarbij komt dat Paulus zijn bezoek aankondigt.²¹³ Paulus komt zich persoonlijk op de hoogte stellen van de naleving van zijn verzoek. Ik ga ervanuit dat Onesimus zijn slavenpositie in het huis van Filemon als broeder in de Heere daadwerkelijk heeft ingenomen. Bij deze reflectie op de inhoud is het goed om ook iets te laten zien van de typering van deze brief vanuit de literatuur.

²⁰⁶ Vers 8 – 20 is gewijd aan het terugnemen van Onesimus, De Zendbrief van den Apostel Paulus aan Filemon, Statenvertaling, Gereformeerde Bijbelstichting, Leerdam, p. 1319.

²⁰⁷ Ibid., vers 16.

²⁰⁸ Ibid., vers 18-19.

²⁰⁹ Ibid., vers 10.

²¹⁰ Ibid., vers 17.

²¹¹ Ibid., vers 21.

²¹² Ibid., vers 2.

²¹³ Ibid., vers 22.

ii. Karakterisering van de brief

De brief van Paulus aan Filemon is de kortste brief van het Nieuwe Testament.²¹⁴ Over het auteurschap van de brieven van Paulus is veel discussie.²¹⁵ Volgens Ehrman is Filemon de enige brief die onbetwist wordt toegeschreven aan het auteurschap van Paulus.²¹⁶ Daarnaast schaart hij de brief naar zijn lengte onder een toen gebruikelijke Grieks-Romeinse brief.²¹⁷ Van Segbroeck wijst erop dat de Nieuwtestamentische brieven echte brieven zijn die volgens het hellenistische briefschema opgesteld zijn.²¹⁸ Aan de hand van buitenbijbelse brieven toont Klauck aan dat Filemon volgens de Grieks-Romeinse briefconventies is geschreven.²¹⁹ Volgens het schema van Klauck wordt de brief van Paulus aan Filemon in drieën gedeeld.²²⁰

Vers 1 t/m 7 Opening van de brief

Vers 8 t/m 20 De eigenlijke brief²²¹

Vers 21 t/m 25 Sluiting van de brief

Uit de tekstreceptie van de uitleg van Filemon in het heden en verleden blijkt dat Chrysostomus een belangrijke plaats inneemt. Als voorbeeld wil ik hierbij verwijzen naar de discussie van Callahan en Mitchell.²²² Uit deze discussie blijkt wel dat Chrysostomus een van de eerste exegeten is die de notie van Onesimus als weggelopen slaaf heeft uitgevonden.²²³ Alleen al op dit punt “weggelopen slaaf” is er tot op de dag van vandaag veel discussie.²²⁴ Volgens Winter is Onesimus helemaal geen

²¹⁴ B. D. Ehrman, *The New Testament, A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford: University Press, 2008, p. 352.

²¹⁵ Zie hiervoor: A. Mertz, (translated by B. McNeil), *The Fictitious Self-Exposition of Paul: How might intertextual theory suggest a reformulation of the hermeneutics of pseudepigraphy?*, *The Intertextuality of the Epistles, explorations of Theory and Practice*, edited by Th. L. Brodie, Sheffield Phoenix Press, 2006, p. 113-132.

²¹⁶ B. D. Ehrman, *The New Testament, A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford: University Press, 2008, p. 352.

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ F. van Segbroeck, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, Leuven: Acco, 2005, p. 127.

²¹⁹ H. J. Klauck, *Ancient Letters and the New Testament, A Guide to Context and Exegesis*, Waco, Texas: Baylor University Press, 2006, p. 41-42.

²²⁰ Ibid.

²²¹ De Engelse termen zijn: Letter opening, Letter body en Letter closing.

²²² A. D. Callahan, *John Chrysostom on Philemon: A Response to Margaret M. Mitchell*, *The Harvard Theological Review*, Vol. 88, No. 1 (Jan., 1995), p. 149-156.

²²³ A.D. Callahan, *Paul's Epistle to Philemon: Toward an Alternative Argumentum*, *The Harvard Theological Review*, Vol. 86, No. 4 (Oct., 1993), p. 357-376.

²²⁴ Zie verschillende artikelen, publicaties van exegeten, S. C. Winter, *Paul's letter to Philemon*, *New test. Stud.* Vol. 33, 1987, p. 1-15, A. Mertz, (translated by B. McNeil), *The Fictitious Self-Exposition of Paul: How might intertextual theory suggest a reformulation of the hermeneutics of pseudepigraphy?*, *The Intertextuality of the Epistles, explorations of Theory and Practice*, edited by Th. L. Brodie, Sheffield Phoenix Press, 2006, p. 113-132, B. D. Ehrman, *The New Testament, A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford: University Press, 2008, p. 352-355.

weggelopen slaaf, maar een medegevangene van Paulus.²²⁵ Volgens Ehrman is Onesimus wel een weggelopen slaaf.²²⁶ Van Eck noemt Onesimus wel een slaaf, maar laat het tevens open of er nu wel of niet sprake was van een vlucht.²²⁷ Daarom is het goed om te kijken naar het argument van Chrysostomus. Daarbij is het opvallend dat Chrysostomus het auteurschap van Paulus voluit ingezet heeft. Hij noemt de apostel Paulus bij name en prijst hem als de meest bewonderenswaardige man, omdat hij een noodzakelijke brief heeft geschreven betreffende huishoudelijke zaken.²²⁸ In dit onderzoek gaat het er niet om of Chrysostomus de eerste is met een bepaalde uitleg. Maar het is wel opvallend dat zijn uitleg betreffende het auteurschap tot op heden gehonoreerd wordt.²²⁹ Volgens Chrysostomus heeft Paulus de brief geschreven en gezonden om drie noodzakelijke zaken aan de orde te stellen.²³⁰ Ten eerste om van Paulus te leren in alle dingen ijverig te zijn. Paulus zette zich geheel in voor een weggelopen slaaf die ook nog een dief was. Hij schaamde zich ook niet om voor zo iemand een hartelijke aanbeveling te doen.²³¹ Ten tweede om van Paulus te leren dat de slavernij en het vrij zijn beide niet afgeschaft mogen worden om reden dat Paulus de slaaf Onesimus zijn deelgenoot en dienaar noemt.²³² Ten derde om van Paulus te leren dat slaven niet uit de dienst van hun meester gehaald mogen worden, omdat Paulus Onesimus ook niet zonder toestemming bij zich houdt maar juist terugstuurt naar zijn meester. Daarom hoort een goede dienstknecht voor een ieder in het huis van zijn meester tot zegen te zijn.²³³ Met dat laatste legt Chrysostomus de vinger bij de zere plek, omdat de praktijk leert dat de heidenen terecht zeggen dat christelijke slaven bij hen weggelopen zijn naar christelijke meesters. Deze slaven zijn ongehoorzaam aan het Woord van God en maken door hun wangedrag het Woord van God bij de heidenen te schande. Deze christelijke slaven dienen in hun dienst bij hun eigen meester het juk op zich te nemen om tot zegen te zijn voor het gehele huis.²³⁴ Uit deze uiteenzetting blijkt het punt dat Chrysostomus wil maken. De noodzaak is dat iedere vrije/meester/hoorder ingezet wordt om het voorbeeld van Paulus concreet op te volgen door zich ijverig in te zetten voor weggelopen slaven, wat ze ook op hun kerfstok hebben, om ze aan te bevelen bij hun eigen meesters zodat ze in het huis van hun eigen meester weer opgenomen worden om daar op hun eigen plaats tot zegen te zijn voor het gehele huis. Dan wordt de naam van

²²⁵ S. C. Winter, *Paul's letter to Philemon*, New test. Stud. Vol. 33, 1987, p. 1.

²²⁶ B. D. Ehrman, *The New Testament, A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford: University Press, 2008, p. 352.

²²⁷ J. van Eck, geredigeerd door J. van Bruggen, *Kolossen en Filemon, Weerbaarheid en recht, Commentaar op het Nieuwe Testament*, Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 2007, p. 237.

²²⁸ Ph. Schaff, and H. Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Peabody, MA: Hendrickson, 1994, p. 546.

²²⁹ Undisputed epistle of Paul, B. D. Ehrman, *The New Testament, A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford: University Press, 2008, p. 352.

²³⁰ Ph. Schaff, and H. Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Peabody, MA: Hendrickson, 1994, p. 546.

²³¹ Ibid.

²³² Ibid.

²³³ Ibid.

²³⁴ Ibid.

God, wat deze zaak betreft, niet meer gelasterd.²³⁵

iii. Karakterisering van Chrysostomus' betoog

Alexandrijns

Chrysostomus wil in zijn betoog wat voorafgaat aan de homilieën aantonen dat het in de brief van Filemon gaat om noodzakelijke zaken.²³⁶ Dit stelt hij tegenover degenen die de brief van Filemon eigenlijk maar als een overtollige brief in de canon beschouwen, omdat de brief alleen maar handelt over “ a small matter in behalf of one man”. Degenen die de brief zo beschouwen, verdienen volgens Chrysostomus ernstige berispingen. Achter de dagelijkse dingen die de heilige apostel Paulus geschreven heeft, gaat schuil wat het leven van een christen tekent. Chrysostomus verwijst naar het licht op de kandelaar. “Why dost thou take the candle from the candlestick to place it in the bushel?”²³⁷ Hierdoor komt er een diepere laag in de tekst van de brief tevoorschijn. Achter de centrale boodschap van de brief verschijnt het licht op de kandelaar. Chrysostomus wil laten zien dat elke christen op zijn eigen plaats zijn licht moet laten schijnen. In die zin bevat de brief van Filemon een diepere boodschap die de uitbreiding van de christenheid onderstreept. Dit tekent de uitleg van Chrysostomus: het licht moet op de kandelaar blijven, op de plaats waar de kandelaar de functie heeft om het licht te verspreiden. Hierdoor verwijst de letterlijke betekenis van Filemon naar een diepere geestelijke betekenis: Paulus schrijft de brief, Filemon is de ontvanger en Onesimus is de gevluchte slaaf. Door de verwijzing naar het licht op de kandelaar (Matth. 8,16) plaatst Chrysostomus de brief in een diepere betekenis: Paulus is het licht op zijn apostel-kandelaar, Filemon is het licht op zijn meester-kandelaar en Onesimus is het licht dat terugkeert naar zijn kandelaar, zijn positie in het huis van zijn meester. Achter deze brief, betreffende gewone alledaagse zaken, bevindt zich een diepe geestelijke betekenis die Chrysostomus aantoont door een Alexandrijnse benadering. Deze methode zet hij doeltreffend in teneinde het belang van de brief in de canon te onderstrepen. Het innerlijke spirituele leven vormt de kaars. Het licht vormt datgene wat uit het spirituele leven voortkomt, dat wordt gezien in het dagelijkse leven van de christen. Deze brandende kaars behoort op de kandelaar. De kandelaar is de individuele positie van de christen. Het gewillig innemen van deze positie zorgt ervoor dat de naam en de zaak van God niet gelasterd wordt.

²³⁵ Ph. Schaff, and H. Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Peabody, MA: Hendrickson, 1994, p. 546.

²³⁶ *Ibid.*, p. 545-546.

²³⁷ *Ibid.*, p. 546.

b. Bespreking uitdiepen en becommentariëren van de verschillende passages

Voor de bespreking van de verschillende passages uit de drie homilieën van Chrysostomus over de brief van de heilige apostel Paulus aan Filemon wordt een systematische viervoudige benadering gehanteerd waarin de volgende vragen aan de orde komen: Wat zegt Chrysostomus hier? Hoe doet hij dat? Welke school hanteert hij? Waarom gebruikt hij deze school op deze plaats? Het betreft een viertal passages. De eerste passage komt uit de 1e homilie. De tweede en derde passage komen beide uit de 2e homilie en de vierde passage komt uit de 3e homilie.

i. Alexandrijns voorbeeld uit homilie I

De eerste passage die als Alexandrijns voorbeeld dient, komt uit de eerste homilie betreffende Filemon 1-3. “ Paul, a prisoner of Jesus Christ, and Timothy our brother, unto Philemon our dearly beloved, and fellow-laborer, And to our dearly beloved Apphia, and Archipus our fellow-soldier, and to the Church in thy house: Grace to you, and peace, from God our Father and the Lord Jesus Christ.” De passage heeft betrekking op de woorden “ Grace to you, and peace.”

Passage: “ “ Grace to you, and peace.”

By mentioning “grace,” he brings his own sins to his remembrance. Consider, he says, how great things God has pardoned in thee, how by grace thou art saved. Imitated thy Lord. And he prays for “peace” to him; and naturally: for it comes then when we imitate Him, then grace abides. Since even that servant who was unmerciful to his fellow-servants, until he demanded the hundred pence, had the grace of his master abiding on him. But when he made that demand, it was taken from him, and he was delivered to the tormenters.”²³⁸

Bij Chrysostomus' uitleg van de opening van de brief komt elke geadresseerde in zijn homilie aan de orde. Paulus adresseerde de brief ook aan de slaven. Niet door de slaven of de meesters te benoemen, maar juist door het woord Kerk te gebruiken. Want in de Kerk is volgens Chrysostomus geen onderscheid tussen de dienaar en de meester. Beiden worden getekend door hun goede en hun slechte daden. Paulus groet de meester en de slaaf tegelijkertijd. De meester mag zich niet ergeren aan het feit dat hij in de aanhef van de brief op gelijke voet staat aan zijn slaaf. Chrysostomus verwijst hierbij naar Galaten 3 vers 28. Allen, slaven en vrijen zijn één in Christus. Chrysostomus gaat in de geselecteerde passage de nadruk leggen op de betekenis van het gebed van Paulus voor Filemon (to him). Paulus bidt voor Filemon om genade en vrede. Chrysostomus wil duidelijk maken dat de vergevingsgezindheid naar de naaste onlosmakelijk verbonden is met de genade van God. Uit de geselecteerde passage blijkt een kenmerkende Alexandrijnse uitleg.

²³⁸ Ph. Schaff, and H. Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Peabody, MA: Hendrickson, 1994, p. 548.

Wat zegt Chrysostomus hier?

Volgens Chrysostomus brengt Paulus zijn eigen zonden in herinnering als hij het woord genade noemt. Daarmee zegt Paulus: Houdt er rekening mee, welke grote zaken God u vergeven heeft, door welke genade u gered bent. Daarom, doe hetzelfde als de Heere. (Vergeef zo ook Onesimus.)

Genade hangt samen met het volgen van Christus. Zolang je hetzelfde aan je naaste doet als de Heere aan jou gedaan heeft, zal je de ontvangen genade behouden.

Door dit te doen ontvang je vrede. Dat is waar Paulus, volgens Chrysostomus, voor Filemon om bidt. Genade ontvangen en genade bewijzen geeft vrede. De ontvangen genade kun je ook verliezen door het zelf niet in praktijk te brengen. Tegenover de vrede plaatst Chrysostomus het oordeel.

De knecht in de gelijkenis ontving kwijtschelding, genade van zijn Meester. Maar toen hij zelf de schuld opeiste bij zijn (gelijke) eigen schuldbetaler werd zijn genade opgeheven. Hij werd door zijn Meester overgegeven aan de pijnigingen.

Hoe doet hij dat?

Vrede ligt volgens Chrysostomus in het verlengde van genade. Om dit duidelijk te maken gaat Chrysostomus de vrede tegenover het oordeel plaatsen. Daarbij probeert hij Paulus' gedachtegang bij het woord genade te vertolken. Paulus weet wat hij Filemon toewenst. Paulus weet door ondervinding wat genade is. Paulus heeft voor grote zaken vergeving van zonden van de Heere ontvangen. Bij het woord genade staat er volgens Chrysostomus eigenlijk dit: Dat Paulus Filemon oproept om te bedenken welke grote genade Filemon zelf van de Heere ontvangen heeft. Filemon moet hetzelfde aan Onesimus doen als zijn Meester aan hemzelf gedaan heeft toen hij vergeving ontving. Dan heeft Filemon vrede. Ter waarschuwing plaatst Chrysostomus tegenover die vrede het oordeel. Hij doet dit aan de hand van de gelijkenis waarin de dienaar, die genade van zijn Meester had ontvangen, weigerde deze genade aan zijn eigen (gelijke) schuldbetaler te bewijzen waardoor zijn genade werd opgeheven en zijn tijdelijke vrede veranderde in het oordeel.

Welke school hanteert hij?

Duidelijk is dat Chrysostomus op deze plaats de tekst van de brief op Alexandrijnse wijze benadert. Het woord genade bevindt zich in de tekst. De tekst is een voertuig van geestelijke waarheden. Chrysostomus zoekt de waarheid, de innerlijke, geestelijke betekenis achter de tekst. Het is Christus zelf die spreekt door de lichamelijke mond van Paulus.²³⁹ Chrysostomus wil de gedachten van Paulus, onlosmakelijk verbonden met de gedachten van God, achter het woord genade tevoorschijn

²³⁹ M. M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, p. 124.

halen. Achter het woord genade is de geestelijke intentie van Paulus, de mond van Christus verborgen. De diepere lading krijgt vooral de nadruk wanneer Chrysostomus de gelijkenis ter hand neemt om de waarheid van de diepere betekenis achter het woord genade te benadrukken. Wanneer je de navolging van Christus in deze niet navolgt, wacht je de ondergang. Het woord genade krijgt zo een diepere, innerlijke, geestelijke betekenis waarin de vrede tegenover de bedreiging geplaatst wordt teneinde de gehoorzaamheid aan de waarheid te openbaren en te bevorderen. De allegorische benadering is voor Chrysostomus het gereedschap om de waarheid van de letter, de innerlijke betekenis te verstaan.

Waarom gebruikt hij deze school op deze plaats?

Chrysostomus typeert het votum in de passage “ Grace to you, and peace.” als een gebed van Paulus voor Filemon. Duidelijk blijkt dat het woord genade voor Chrysostomus van groot belang is. Om de betekenis van dat woord te benadrukken neemt hij de toevlucht tot de Alexandrijnse school om aan te tonen dat het woord een diepe betekenis heeft met een waarheidsgehalte dat diepgaande eeuwige consequenties in zich meedraagt. Het gaat Chrysostomus om het Goddelijk gezag van Paulus achter het woord genade te ontwaren. Achter de letter gaat een verborgenheid schuil. Het gaat bij Chrysostomus om een allegorische betekenis van het woord genade. Achter het woord genade bevindt zich de waarheid die geloofd en opgevolgd moet worden. Zo niet, dan wacht hetzelfde oordeel als van de dienaar in de gelijkenis. Het woord genade handelt over een noodzakelijke zaak die met Goddelijke autoriteit geproclameerd moet worden, waarin de bedreiging van de ongehoorzaamheid zodanig doorklinkt, dat opvolging van het bevel niet uit kan blijven, zodat een ieder zijn naaste genade bewijst zoals hij dat zelf van God ontvangen heeft. Voor deze vrede bidt Paulus.

ii. Antiocheens voorbeeld uit homilie II

De tweede passage dient als Antiocheens voorbeeld en komt uit de tweede homilie betreffende Filemon 15-16. De passage heeft betrekking op de woorden: “ For perhaps he was therefore parted from thee for a season that thou shouldest have him for ever; no longer as a bond-servant” ²⁴⁰ Passage: “ He has well said “ perhaps,” that the master may yield. For since the flight arose from perverseness, and a corrupt mind , and not from such intention, he has said, “ perhaps.” And he has not said, therefore he fled, but, therefore he was “separated,” by a more fair sounding expression softening him the more. And he has not said, He separated himself, but, “ he was separated.” For it

²⁴⁰ Ph. Schaff, and H. Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Peabody, MA: Hendrickson, 1994, p. 552.

was not his own arrangement that he should depart either for this purpose or for that. Which also Joseph says, in making excuse for his brethren, “ For God did send me hither ” (Gen. xlv. 5), that is, He made use of their wickedness for a good end. “ Therefore,” he says, he was parted for a season.” Thus he contracts the time, acknowledges the offense, and turns it all to a providence.

“ That thou shouldest receive him,” he says, “ for ever,” not for the present season only, but even for the future, that thou mightest always have him, no longer a slave, but more honorable than a slave. For thou wilt have a slave abiding with thee, more well-disposed than a brother, so that thou hast gained both in time, and in the quality of thy slave. For hereafter he will not run away. “ That thou shouldest receive him,” he says, “ for ever,” that is have him again. “No longer as a bond-servant, but more than a bond-servant, a brother beloved, especially to me.” Thou has lost a slave for a short time, but thou wilt find a brother for ever, not only thy brother, but mine also. Here also there is much virtue. But if he is my brother, thou also wilt not be ashamed of him. By calling him his son, he hath shown his natural affection; and by calling him his brother, his great good will for him, and his equality in honor.”²⁴¹

Voor Chrysostomus aan deze passage toekomt, behandelt hij hoe Paulus Onesimus eert.

Chrysostomus verbindt het woord genade met eer. Volgens Chrysostomus wil Paulus dat Filemon Onesimus niet alleen genade bewijst, maar ook eer. Paulus wijst in de brief aan waarom Onesimus eer waard is. Hij is immers de zoon van Paulus geworden en heeft Paulus zeer tot zijn voordeel gediend. Volgens Chrysostomus legt Paulus veel wijsheid aan de dag om Onesimus eervol aan zijn meester voor te stellen. Paulus eert zijn naaste. Paulus eert Onesimus. Paulus eert Filemon. In aansluiting hierop behandelt Chrysostomus vers 15 en 16. Het laat zich aanzien dat Chrysostomus vers 15 en 16 als een reconstructie benadert. Hoe is Onesimus zo honorabel geworden?

Om dit te reconstrueren licht Chrysostomus het woord 'wellicht' eruit.

Wat zegt Chrysostomus hier?

Het woord 'wellicht' heeft Paulus volgens Chrysostomus juist gekozen waardoor de meester zich gewonnen zou kunnen geven om Onesimus terug te nemen. Waarom? Omdat Onesimus na zijn vlucht verrezen is van zijn verdorvenheid en zijn “corrupt mind”. Zonder dat het zijn eigen bedoeling was. Onesimus was niet met die bedoeling gevlucht en daarom schrijft Paulus volgens Chrysostomus, 'wellicht'. Onesimus scheidde zichzelf niet van zijn meester voor dat doel, maar hij was van hem gescheiden. Het was niet Onesimus' eigen arrangement. Zo was het ook met Jozef die zich verontschuldigde voor zijn broers dat God hun slechtheid had gebruikt tot een goed einde. Daarom zegt Paulus dat Onesimus voor een tijd van zijn meester gescheiden was. Een tijd, omdat

²⁴¹ Ibid.

Onesimus de tijd van scheiding verkort had, aangezien hij tot inkeer was gekomen. Dit alles door de Voorzienigheid, zodat Filemon hem niet voor een tijd, maar levenslang moet ontvangen. Niet als een slaaf, maar aanzienlijker dan een slaaf. Filemon moet hem terugnemen. Onesimus zal niet meer weglopen. Onesimus is de broeder van Paulus en daarom moet Filemon zich niet schamen om hem als zijn broeder te aanvaarden. Toen Paulus Onesimus zijn zoon noemde, toonde hij zijn natuurlijke liefde voor hem, maar nu hij hem zijn broeder noemt, plaatst hij hem in een zijnsgelijke positie van welzijn en aanzien.

Hoe doet hij dat?

Door één woord eruit te lichten schetst Chrysostomus wat er met Onesimus heeft plaatsgevonden. Hij probeert de gedachtegang van Paulus tevoorschijn te halen. Hij wendt letterlijk aan wat er volgens Paulus heeft plaatsgevonden. Het 'wellicht' brengt hij in verband met de inkeer van Onesimus, met de onbedoelde verwijdering, met de Voorzienigheid, typologisch met Jozef, het slechte wat gebruikt wordt ten goede, het tijdelijke (weg) in contrast met het onophoudelijke (blijven), het voorgoed terugontvangen en aanvaarden van zijn broeder Onesimus.

Het woord 'wellicht' staat voor Chrysostomus in verband met werkelijke feiten, die hij als tegenstelling, typologisch wil duiden om een antwoord te krijgen op de vraag waarom Paulus het woord 'wellicht' gebruikt.

Welke school hanteert hij?

Duidelijk is dat Chrysostomus op deze plaats van zijn homilie de tekst op Antiocheense wijze benadert. Het gaat hierbij echt om de letter van de tekst. Het gaat Chrysostomus om de feiten die werkelijk hebben plaatsgevonden. Om het woord 'wellicht' te verklaren maakt hij gebruik van een typologische heenwijzing naar Jozef waardoor de interpretatie van het 'wellicht' van Paulus een vollere betekenis door Jozef krijgt toegekend. Op grond van de Oudtestamentische tekst is de Voorzienigheid van God bij Jozef een feit. God keert het kwade ten goede. Zoveel te meer voor Onesimus. God keert Onesimus' eigen kwaad ten goede. En dat is net zo min Onesimus' arrangement als dat van Jozef. Hier is duidelijk sprake van een zin met een verhoogde samenhang tussen de geschiedenis van Jozef en Onesimus. God keert het tijdelijke kwade van Onesimus in een ononderbroken trouw aan zijn meester ten goede. In deze uitleg ontwaart zich tevens een tijdlijn: Wat geschiedde bij Onesimus wordt horizontaal verbonden met Jozef. En het heeft onlosmakelijk in zich dat wat bij Jozef vervuld is, ook zijn toekomstige vervulling zal krijgen in de onafgebroken gehoorzaamheid van Onesimus aan Filemon.

Waarom gebruikt hij deze school op deze plaats?

Chrysostomus wil in deze uitleg de feiten boven tafel krijgen. In die zin reconstrueert hij de feiten die hebben plaatsgevonden op basis van de tekst. Deze feiten wil hij onthullen door in de huid van Paulus te kruipen. Chrysostomus ontpopt zich als een imitator van Paulus.²⁴² Ook hij wil Onesimus op grond van de tekst rechtvaardigen, zodat Filemon hem wel terug moet nemen. Om dit te onderbouwen, concreet te maken, neemt Chrysostomus hier de toevlucht tot de typologische uitleg. In het kort gebruikt Chrysostomus zijn methode om Paulus te onderstrepen. In die zin verklaart hij de tekst vanuit de tekst en laat hij de typologie opkomen om de zin van Paulus te bekrachtigen, waardoor er licht valt over de concrete betekenis van Onesimus' terugkeer.

Chrysostomus wil concreet maken wat er nu precies met Onesimus ten goede heeft plaatsgevonden. Filemon had voor een tijd zijn slaaf verloren en krijgt voorgoed een geliefde broeder terug. Chrysostomus gebruikt op deze plaats deze school om te bewijzen dat het kwade van Onesimus ten tijde van zijn afwezigheid ten beste gekeerd was zodat Onesimus daardoor alle eer van zijn meester waardig was.

iii. Alexandrijns voorbeeld uit homilie II

De derde passage dient als Alexandrijns voorbeeld en komt ook uit de tweede homilie betreffende Filemon 15-16. De passage sluit aan op de vorige passage en heeft betrekking op de woorden van Paulus betreffende Onesimus' terugkeer, die Chrysostomus aldus citeert: “ That thou shouldest receive him,” he says, “ for ever,” that is, have him again. “ No longer as a bond-servant, but more than a bond-servant, a brother beloved, especially to me.”²⁴³ Chrysostomus legt de vinger bij Paulus' morele daad. Paulus schaamt zich er niet voor om zich voor een slaaf in te zetten. Zelfs niet om Onesimus zijn zoon te noemen. Dat Paulus zich daar niet voor schaamt, dat vindt Chrysostomus belangrijk en daarom zet hij met de woorden van Paulus in door het 11e vers als volgt te citeren: “ his son, his own bowels, his brother, his beloved,”²⁴⁴ Bij dit voorbeeld blijkt een kenmerkende Alexandrijnse uitleg.

Passage: “ Moral. These things are not written without an object, but that we masters may not despair of our servants, nor press too hard on them, but may learn to pardon the offenses of such servants, that we may not be always severe, that we may not from their servitude be ashamed to make them partakers with us in all things when they are good. For if Paul was not ashamed to call

²⁴² M. M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, p. XXI.

²⁴³ Ph. Schaff, and H. Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Peabody, MA: Hendrickson, 1994, p. 552.

²⁴⁴ Ibid.

one “ his son, his own bowels, his brother, his beloved,” surely we ought not to be ashamed. And why do I say Paul? The Master of Paul is not ashamed to call our servants His own brethren; and are we ashamed? See how He honor us ; He calls our servants His own brethren, friends, and fellow-heirs. See to what He has descended! What therefore having done, shall we have accomplished our whole duty? We shall never in any wise do it ; but to whatever degree of humility we have come, the greater part of it is still left behind. For consider, whatever thou doest, thou doest to a fellow-servant, but thy Master hath done it to thy servants. Hear and shudder! Never be elated at thy humility!”²⁴⁵

Wat zegt Chrysostomus hier?

Chrysostomus gaat in het vervolg de lijn van verwantschap doortrekken. Hij zet de Meester van Paulus in Die er zich niet voor schaamt om de slaven van de aardse meesters Zijn broeders te noemen. Daarom moeten aardse meesters niet wanhopen aan hun slaven. Zij mogen hen ook niet onderdrukken. De aardse meesters moeten juist leren om de overtredingen van hun slaven te vergeven en hen in alle goede diensten als deelgenoten te beschouwen. Paulus schaamde zich niet om de slaaf Onesimus, zijn zoon, zijn broeder en zijn geliefde te noemen.

Chrysostomus noemt de naam Paulus bewust. De Meester van Paulus daalt zo diep af, dat Hij zich niet schaamt om de slaven van de hoorders, Zijn broeders, vrienden en mede-erfgenamen te noemen. De Meester van Paulus eert de hoorders door hun slaven zo liefdevol te duiden.

Die mate van vernedering is voor een mens niet bereikbaar, maar elke stap die hij in die richting zet, heeft een groter bereik achter zich dan voor zich. Elke stap in de goede richting van mensen tot medemensen is niets vergeleken bij wat de Meester van Paulus heeft gedaan voor de slaven van de meesters. Geen mens mag zich dan ook beroemen op zijn nederigheid.

Hoe doet hij dat?

Chrysostomus vindt het belangrijk dat Paulus zich niet schaamt om zich voor Onesimus in te zetten door hem zelfs zijn geliefde zoon te noemen. Eigenlijk wil Chrysostomus laten zien dat die schaamte volkomen onterecht zou zijn. Chrysostomus laat zien dat achter de woorden, waar Paulus zich niet voor schaamt, de Meester van Paulus verborgen is, Die zich niet schaamt om de slaven van Zijn hoorders Zijn broeders, vrienden en mede-erfgenamen te noemen. Nee, Christus eert zelfs de slaven van Chrysostomus' hoorders. Chrysostomus maakt dat duidelijk door te wijzen op de onmetelijke afstand die er is tussen Paulus' Meester en een slaaf die liefdevol overbrugd wordt door de Meester Die zelf diep afdaalt. Niemand schaamt zich voor zijn Meester omdat Hij zo handelt. Zo

²⁴⁵ Ibid.

toont Chrysostomus aan dat wat Paulus aan Onesimus doet, een prijzenswaardige daad is die tegelijkertijd niets is, vergeleken bij wat Christus in Zijn vernedering voor slaven gedaan heeft. Wat Paulus doet, doet hij aan een medebroeder. Wat Christus doet, doet Hij aan een slaaf. Achter het woord en de daad van Paulus bevindt zich het werk van Christus, de Meester van Paulus. Achter meester Paulus bevindt zich Meester Christus en achter slaaf Onesimus bevinden zich de slaven. Hiermee plaatst Chrysostomus meester Paulus gelijk aan medebroeder Onesimus en Meester Christus tegenover de daadwerkelijke slaven.

Welke school hanteert hij?

Achter de woorden en daden van Paulus bevindt zich een diepere betekenis. Achter Paulus' woorden en daden bevinden zich de woorden en daden van Christus. Er verschijnt een uiterlijke en een innerlijke betekenis van Paulus' woorden. Hieruit blijkt dat het gaat om de Alexandrijnse school. De uiterlijke betekenis beschrijft het gebeuren betreffende Paulus en Onesimus en Filemon. De innerlijke betekenis achter de woorden van Paulus vormt een diepere laag, een geestelijke, verticale eeuwige betekenis. Namelijk, de woorden en daden van de Meester Christus. De waarheid van de letter komt openbaar in de geestelijke betekenis.

Waarom gebruikt hij deze school op deze plaats?

Chrysostomus gebruikt op deze plaats deze school om de waarheid van de letter, de geestelijke betekenis te openbaren. Door deze hermeneutiek toe te passen laat Chrysostomus zien dat wat Paulus voor Onesimus doet, in geen enkele verhouding staat met wat Christus voor slaven gedaan heeft. Door de innerlijke betekenis van Paulus' woorden op te delven valt het licht op de onmetelijke afstand die Christus tussen Hemzelf en slaven door vernedering heeft willen overbruggen. De denkbeeldige afstand tussen Paulus en Onesimus komt hierdoor geheel te vervallen. Door deze methode wordt Paulus gelijk geplaatst aan de slaaf Onesimus. Paulus en Onesimus zijn broeders en bevinden zich volgens Chrysostomus op hetzelfde niveau. Kort komt het hier op neer dat Chrysostomus de tekst betekenis geeft door te zeggen: dit zegt Paulus over Onesimus, maar eigenlijk gaat de werkelijke betekenis over Christus en Zijn verhouding tot de slaven. Christus' voorbeeld dient tot navolging. Zal iemand zich schamen voor wat Hij deed? Paulus schaamde zich niet. Wie zal zich vanaf nu wel schamen om zijn slaaf te vergeven?

iv. Antiocheens voorbeeld uit homilie III

De vierde passage dient als Antiocheens voorbeeld en komt uit de derde homilie betreffende Filemon 25. De passage heeft betrekking op het gebed van Paulus in de woorden: “The grace of our Lord Jesus Christ be whit your spirit. Amen.”²⁴⁶

Passage: “ Yes, you say, but He ought only to threaten, and not to punish also. But if He does punish, and still you say it is a matter of threat, and on that account become more slothful, if it were really but a threat, would you not become more supine? If the Ninevites had known it was a matter of threat, they would not have repented. But because they repented, they cause the threat to stop at words only. Dost thou wish it to be a threat only? Thou hast the disposal of that matter. Become a better man, and it stops only at the threat. But if, which be far from thee! Thou despiseth the threat, thou wilt come to the experience of it. The men before the flood, if they had feared the threat, would not have experienced the execution of it. And we, if we fear the threat, shall not expose ourselves to experience the reality. God forbid we should. And may the merciful God grant that we all henceforth, having been brought to sound mind, may obtain those unspeakable blessings. Of which may we all be thought worthy, through the grace and loving-kindness of our Lord Jesus Christ, with whom to the Father, together with the Holy Ghost, be glory, power, and honor, now and for ever and ever. Amen.”²⁴⁷

Bij de uitleg van Filemon 25 legt Chrysostomus het volle gewicht bij het ene woordje genade.²⁴⁸ Genade is volgens Chrysostomus een uitnemend iets. Daarbij heeft genade alles te maken met recht. Dus ook met straf. Chrysostomus wijst erop dat God goed is, zowel in Zijn genade als in de bedreiging en de uitvoer van de straf op de overtredingen. De mensen zouden geen leven hebben als er geen recht was. Dit maakt hij met letterlijke voorbeelden uit het leven van zijn tijd duidelijk. Kernpunt is dat de vergevingsgezindheid naar de naaste onlosmakelijk verbonden is aan het ontvangen van de genade van God. Bij de voorbeelden van uitleg die hij in dit verband aanhaalt, bevat de geselecteerde passage in het slot van de homilie een kenmerkende Antiocheense uitleg.

Wat zegt Chrysostomus hier?

Chrysostomus gaat tegen de veronderstelling in dat God de mens alleen maar zou dreigen en niet daadwerkelijk zou straffen wanneer er sprake is van overtreding. Als de Ninevieten de prediking van Jona alleen maar beschouwd hadden als een dreigement, dan hadden zij zich niet bekeerd. Maar omdat ze zich bekeerden, stopten ze de bedreiging. Dat houdt niet in dat ze alleen maar een dreiging

²⁴⁶ Ph. Schaff, and H. Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Peabody, MA: Hendrickson, 1994, p. 556.

²⁴⁷ Ibid., p. 557.

²⁴⁸ Ibid., p. 556-557.

stopzetten. Dat zou niemand wensen. Iemand wordt een beter mens en legt daardoor alleen maar de bedreiging stop. Dan veracht je de bedreiging en zal je ook de gevolgen van de bedreiging ondergaan. Wanneer de mensheid voor de zondvloed de bedreiging gevreesd had was ze niet omgekomen. De bedreiging vrezen en tegelijkertijd bang zijn dat je blootgesteld bent aan de verwezenlijking van de bedreiging, is door God verboden. Chrysostomus besluit zijn homilie met de wens dat de genadige God een ieder zal schenken om voortaan met een weerkaatsend gemoed de onuitsprekelijke zegeningen te verkrijgen door de genade en liefde van de Heere Jezus Christus, die samen met de Vader en de Heilige Geest tot in eeuwigheid alle glorie, macht en eer toekomt.

Hoe doet hij dat?

Genade ligt volgens Chrysostomus in het verlengde van het recht. Om dit duidelijk te maken gebruikt hij een veronderstelling in de vorm van een dialoog met zijn hoorders. Hierdoor ontzenuwt hij een misvatting die hij wil ontkrachten door gebruik te maken van een tweetal Oudtestamentische verwijzingen. God zou wel bedreigen maar niet straffen. De beide verwijzingen tonen dat die gedachte vanuit de geschiedenis onjuist is. De bedreiging is onlosmakelijk verbonden met de straf. Nineve geloofde de bedreiging waardoor de bedreiging werd gestopt en de straf werd afgewend. Voor de zondvloed geloofde men de bedreiging niet waardoor de straf zich voltrok. Vanuit die verwijzingen focust hij op de vrees van zijn hoorder voor de bedreiging. De vrees voor de bedreiging sluit de bedreiging *en* de straf uit. Chrysostomus laat zien dat die vrees een verkrijgbare onuitsprekelijke zegen van God is, die onlosmakelijk verbonden is met een weerkaatsend gemoed.

Welke school hanteert hij?

Duidelijk is dat Chrysostomus op deze plaats van zijn homilie de tekst op Antiocheense wijze benadert. Het gaat hierbij om een letterlijke, historische betekenis van het woord genade. Chrysostomus zet de beide Oudtestamentische geschiedenissen als nutbrengende voorbeelden in waarbij hij uitgaat van een hogere samenhang tussen het woordje genade in het Nieuwe Testament en de praktijk die dit woordje in het Oude Testament met zich meebracht. Daarbij wordt de hoorder door deze geschiedenissen opgeroepen tot moreel handelen. Daarnaast is er ook het kenmerkende schaduwelement dat tot uiting komt in de volgorde van de geschiedenissen. De voortgang van de tijd brengt de waarheid aan de dag. De eerste verwijzing is naar de zondvloed. De tweede naar Ninevé. De derde is het woord genade in de tekst zelf wat uitloopt in een volkomen openbaring in Christus. De eerste tekent het niet-achtslaan op de bedreiging en de uitvoering van de straf. De tweede tekent het gehoorgeven aan de bedreiging en de afwending van de bedreiging en de straf. De derde tekent de vrees voor de bedreiging die niet gepaard kan gaan met de uitvoering van de straf

omdat God dat verbiedt. Zo laat Chrysostomus het volle licht vallen op de volkomen openbaring in Christus. Het woord genade wordt zo een hoger begrip. Door deze schaduwmethode valt het licht op het bij God door Christus verkrijgbare weerkaatsend gemoed dat genade ontvangt en bewijst.

Waarom gebruikt hij deze school op deze plaats?

Chrysostomus typeert het laatste vers van Filemon als een gebed van Paulus.²⁴⁹ Duidelijk blijkt dat voor Chrysostomus het woord genade van groot belang is. Om de betekenis van dat woord te benadrukken, neemt hij de toevlucht tot de Antiocheense school om vanuit de geschiedenis aan te tonen dat genade echt niet inhoudt dat God dreigt zonder te straffen. Genade is genade. Als er alleen maar een bedreiging zou zijn en geen straf, dan is dat niet de genade die de geschiedenis heeft geopenbaard. Chrysostomus zet deze verwijzingen moreel in. Hij gebruikt dan ook op deze plaats deze school om zijn hoorders duidelijk te maken dat de bedreiging werkelijk een bedreiging is. Wanneer deze bedreiging gevreesd wordt, wordt de bedreiging en de straf volkomen opgeheven. Daarmee komt Chrysostomus tot een climax. Genade ontvangen is genade bewijzen. De mens moet de voorschriften volgen door aan zijn naaste te bewijzen wat hij zelf van God ontvangen heeft. De hoorder moet Paulus woorden vrezes door ze op te volgen.

c. Conclusie

Het is gebleken dat Chrysostomus de brief van Paulus aan Filemon beschouwt als een brief van Paulus die handelt over noodzakelijke zaken en daarom in de canon van de Heilige Schrift is opgenomen. In zijn betoog berispt hij dan ook degenen die de brief beschouwen als een brief die handelt over een luttele zaak betreffende een individu. Achter de brief gaat volgens Chrysostomus het leven, de handel en wandel van een christen schuil. De christen is pas een echte brandende kaars wanneer hij schijnt op de plaats waar zijn kandelaar, zijn individuele positie, zich bevindt. Deze plaats moet volgens Chrysostomus door een christenslaaf vrijwillig ingenomen worden. Zo is een christen tot zegen van het gehele huis waar hij gesteld is. Ook al is hij een slaaf van een heidense meester. De brief is dan ook een noodzakelijke brief waarin aan de orde komt hoe je een licht moet zijn op de kandelaar tot eer van God en tot zegen van je naaste. Door deze hermeneutische benadering blijkt dat Chrysostomus in zijn betoog de Alexandrijnse school hanteert. Uit de twee Alexandrijnse passages blijkt dat Chrysostomus deze uitleg in zijn homilieën voortzet. Daarbij is het opgevallend dat hij zijn Alexandrijnse uitleg eveneens in zijn betoog in verband brengt met andere Nieuwtestamentische teksten. Chrysostomus hanteert deze hermeneutiek om de waarheid die achter de letter van de tekst verborgen is op te delven om zo aan te tonen dat het om een

²⁴⁹ Ph. Schaff, and H. Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Peabody, MA: Hendrickson, 1994, p. 556.

noodzakelijke Goddelijke waarheid gaat die opgevolgd moet worden. Achter de personen gaan innerlijke, diepere betekenissen schuil. Achter Paulus ontwaart zich Christus en achter Onesimus ontwaren zich de slaven. Bij wat Paulus doet, gaat het dus om wat Christus gedaan heeft. De christen moet Christus navolgen door zijn naaste dezelfde genade te bewijzen als hij van God voor zijn zonden ontvangen heeft. Uit de twee passages betreffende de Antiocheense school is gebleken dat Chrysostomus deze methode juist in verband brengt met Oudtestamentische teksten. Hij hanteert deze methode om de feiten die de tekst van de brief verwoordt historisch te benadrukken. Vervolgens gebruikt hij deze methode om de betekenis van de tekst te bewijzen. Hij verwijst typologisch naar Jozef in het Oude Testament om Paulus te bekrachtigen, om het helemaal met Paulus in zijn mening over Onesimus, eens te zijn. Deze typologische duiding komt geheel ten goede aan Onesimus, aan Paulus en aan Gods leiding in deze. Vervolgens hanteert hij deze methode om de feiten te reconstrueren en te benadrukken vanuit historisch perspectief om de betekenis en het belang van de tekst vanuit de geschiedenis te bewijzen. Chrysostomus wil de noodzaak van de brief bewijzen aan de gehele christenheid en daarom maakt hij gebruik van de beide scholen om de controverse van de partijen te overstijgen. Het gaat hem om het gehoorzamen aan de inhoud van de brief, wat hij vanuit beide scholen bewijst, zodat elke christen op zijn plaats een licht zal zijn tot eer van God en tot heil van de naaste.

Eindconclusie

Aan het einde van dit onderzoek wil ik komen tot de beantwoording van de probleemstelling:

Waarom gebruikt Chrysostomus in zijn uitleg van de brief van Paulus aan Filemon op sommige momenten Alexandrijnse manieren van tekstuitleg en op andere momenten Antiocheense manieren van tekstuitleg?

Chrysostomus gebruikt de beide scholen in zijn uitleg van de brief van Paulus aan Filemon om aan de christenheid te Constantinopel en daarbuiten te tonen dat de brief handelt over noodzakelijke zaken en werkelijk tot de canon van de Heilige Schrift behoort en daarom ook gehoorzaamd dient te worden. Het is gebleken dat Chrysostomus zowel in de opening als in de sluiting van de brief het woord genade in zijn uitleg eruit licht. De tekst waarin het woord genade een plaats heeft, wordt beide keren door Chrysostomus als een gebed van Paulus getypeerd. Uitgerekend dat woord uit het gebed van Paulus legt Chrysostomus de eerste keer Alexandrijns uit en de tweede keer Antiocheens. Door deze benadering overstijgt Chrysostomus de verschillende groeperingen die de Christenheid van zijn tijd verdeelde. Hij toont door deze benadering dat de tegengestelde scholen zich vanuit hun eigen gezichtspunt moeten onderwerpen aan de Heilige Schrift door de christelijke levenswandel toe te passen in het dagelijkse leven. Duidelijk blijkt dat deze werkwijze het leven van Chrysostomus tekent. Zijn omgang met tegenstellingen is te herleiden naar zijn scholing en zijn levenswijze alvorens hij presbyter wordt. In zijn ambtelijke bediening werd Chrysostomus voortdurend geconfronteerd met de verschillende partijen die de christenheid in zijn tijd diep verdeelde. Daarbij kwam dat de Antiocheense school werd gerekend tot de Niceanen en de Alexandrijnse school tot de Arianen. Chrysostomus is de uitgesproken Niceaan, die in staat blijkt om als presbyter een Niceaanse christelijke eenheid te bewerkstelligen in Antiochië en later als bisschop ook in Constantinopel. Zijn uitleg van de brief is dan ook een tastbaar bewijs van de wijze waarop Chrysostomus tegenstellingen tussen verschillende groeperingen wist te overstijgen. De hermeneutische voorbeelden tonen dat Chrysostomus de controverse op het gebied van de hermeneutiek wegneemt. Hij hanteert voor de uitleg van de brief aan Filemon beide scholen om de gehele christenheid te winnen voor het Niceaanse standpunt. En daardoor is hij in staat om de verschillende partijen in hun eigen hermeneutische taal/methode/tekens te overtuigen van het gelijk van zijn eigen Niceaanse standpunt. Chrysostomus wil onderwerping aan het Woord van God voor alle christenen om uiteindelijk ook de heidenen voor het christendom te winnen. Voor de uitleg van de brief aan Filemon kan ik dan ook niet anders constateren dan dat er bij Chrysostomus geen sprake is van alleen Alexandrijnse hermeneutische elementen zoals de geraadpleegde literatuur laat

zien. Ook begeeft Chrysostomus zich in de uitleg van deze brief aan Filemon in het jaar 402 niet op het snijvlak van de typologie en de allegorie. Duidelijk is gebleken dat Chrysostomus in zijn uitleg van de brief aan Filemon de kenmerkende hermeneutische Alexandrijnse school hanteert naast de kenmerkende hermeneutische Antiocheense school, waartoe hij als een belangrijke vertegenwoordiger gerekend wordt. Of de uitleg van de brief in het jaar 402 voor Chrysostomus een keerpunt vormt van het genoemde snijvlak naar het uitgesproken hanteren van beide scholen of een andere mogelijke ontwikkeling in zijn hermeneutische benadering, laat ik graag over aan vervolgonderzoek.

Bibliografie

Statenvertaling, Gereformeerde Bijbelstichting, Leerdam.

Aland, K., and Aland, B., *The Text of The New Testament*, Grand Rapids, Michigan: Wm. Eerdmans Publishing Co. 1995.

Berghe, B. H. van den, O. P., *Chrysostomus de grote redenaar*, Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum, 1939.

Blomqvist, K., *Myth and Moral message in Dio Chrysostom*, Zweden: Lund, 1989.

Bosch, J., F. W. Grosheide, redactie, *Chr. Encyclopedie*, Kampen: Kok, 1924.

Brändle, R., *Matth. 25, 31-46 im werk des Johannes Chrysostomos, Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert*, Tübingen: Mohr.

Brink, G. van den, *Oriëntatie in de filosofie*, Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2007.

Bultman, R., *Die Exegese des Theodore von Mopsuestia, Habilitationsschrift, posthumously published*, Stuttgart: Kohlhammer, 1984.

Callahan, A. D., *John Chrysostom on Philemon: A Response to Margaret M. Mitchell*,

The Harvard Theological Review, Vol. 88, No. 1 (Jan., 1995), p. 149-156.

Callahan, A. D., *Paul's Epistle to Philemon: Toward an Alternative Argumentum*,

The Harvard Theological Review, Vol. 86, No. 4 (Oct., 1993), p. 357-376.

Calvijn, Joh., *Institutie, ofte Onderwijsinghe in de Christelicke Religie in vier boeken beschreven*, Doesburg: J.C. Van Schenk Brill, 1889.

Cook, W. R., R. B. Herzman, *The Medieval World View, An Introduction*, Oxford: University Press, 2004.

Cribiore, R., *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton: Princeton UP, 2007.

Eck, J. van, geredigeerd door J. van Bruggen, *Kolossenzen en Filemon, Weerbaarheid en recht, Commentaar op het Nieuwe Testament*, Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 2007.

Ehrman, B. D., *The New Testament, A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford: University Press, 2008.

Gorday, P. *Principles of Patristic Exegesis Romans 9 -11 in Origen, John Chrysostomus, and Augustine, Studies in the Bible and Early Christianity, Volume Four*, New York and Toronto: The Edwin Mellen Press, 1983.

Hauser, A. J., edited by A. J. Hauser & F. Watson, *A History of Biblical Interpretation, Volume 1*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003.

Kelly, J. N. D. *Golden Mouth: the Story of John Chrysostom--ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell UP, 1995.

Klauck, H. J., *Ancient Letters and the New Testament, A Guide to Context and Exegesis*, Waco, Texas: Baylor University Press, 2006.

Knijff, H. W. de, *Sleutel En Slot: Beknopte Van De Bijbelse Hermeneutiek*, Kampen: Kok, 1980.

Krause, K., "Götliches Wort aus goldenem Mund" In: M. Walraff, R. Brändle, *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren, Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2008.

Landwehr, J. H., F. W. Grosheide, redactie, *Chr. Encyclopedie*, Kampen: Kok, 1924.

Lange, N., de, *An Introduction to Judaism*, Cambridge: University Press, 2007.

Lindeboom, C., F. W. Grosheide, redactie, *Chr. Encyclopedie*, Kampen: Kok, 1924.

Mayer, W., *The Homilies of St John Chrysostom: Provenance, Reshaping the Foundations*, Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2005.

Mertz, A., (translated by B. McNeil), *The Fictitious Self-Exposition of Paul: How might intertextual theory suggest a reformulation of the hermeneutics of pseudepigraphy?*, *The Intertextuality of the Epistles, explorations of Theory and Practice*, edited by Th. L. Brodie, Sheffield Phoenix Press, 2006, p. 113-132.

Mitchell, M. M., *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Nuchelmans, J. samengest. onder red. van, J. H. Brouwers, M. A. Beek [et al.], *Woordenboek der Oudheid: encyclopedisch overzicht van de Grieks-Romeinse wereld, het Oude Nabije Oosten, het Oude Egypte, het vroege Christendom*, Bussum: Romen, 1976-1986.

Ralph, M. and P. H. Davids, *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997.

Reedijk, W., *Zuiver Lezen: De Lectio Devina van Johannes Cassianus en de bijbelse hermeneutiek*, Delft: Uitgeverij Eburon, 2003.

Ritter, A. M., *Charisma Im Verständnis Des Joannes Chrysostomos Und Seiner Zeit; Ein Beitrag Zur Erforschung Der Griechisch-orientalischen Ekklesiologie in Der Frühzeit Der Reichskirche*, Göttingen: Vandengoeck & Ruprecht, 1972.

Robertson, D., *Word and Meaning in Ancient Alexandria: Theories of Language from Philo to Plotinus*, Aldershot, England: Ashgate, 2008.

Schaff, Ph., and H. Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Peabody, MA: Hendrickson, 1994.

Schäublin, C., *Untersuchungen Zu Methode Und Herkunft Der Antiochenischen Exegese*, Köln: P. Hanstein, 1974.

Segbroek, F. van, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, Leuven: Acco, 2005.

Smelik, K. A. D., *De anti-joodse prediking van Johannes Chrysostomus*, Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1985.

Tierch, C., *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel: (398-404); Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt de Oströmischen Reiches*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

Westra, A., *De Gelijkenis Van De Rijke Man En De Arme Lazarus (Lk. 16, 19-31) Bij De Vroeg-christelijke Griekse Schrijvers Tot En Met Johannes Chrysostomos*, Leiden, 1987.

Wilken, R. L., *John Chrysostom and the Jews, rhetoric and reality in the late 4th century*, Los Angeles: University of California Press, 1983.

Winter, S. C., *Paul's letter to Philemon*, New test. Stud. Vol. 33, 1987, p. 1-15.

Woodhead, L., *An Introduction to Christianity*, Cambridge: University Press, 2008.

Young F., edited by A. J. Hauser & F. Watson, *A History of Biblical Interpretation, Volume 1*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003.

Young, F., R. J. Coggins, and J. L. Houlden. *A Dictionary of Biblical Interpretation*. London: SCM, 1990.

Online hulpbronnen:

<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf113.v.vi.i.html> (22-02-2011)

<http://www.oxfordreference.com.proxy.library.uu.nl/views/ENTRY.html>
[entry=t294.e364&srn=1&ssid=264592543#FIRSTHIT](http://www.oxfordreference.com.proxy.library.uu.nl/views/ENTRY.html) (15-03-2011)

<http://www.oxfordreference.com.proxy.library.uu.nl/views/ENTRY.html>
[entry=t294.e596&srn=5&ssid=63403469#FIRSTHIT](http://www.oxfordreference.com.proxy.library.uu.nl/views/ENTRY.html) (21-03-2011)