Kosmiese mag in Pseudo-Aristoteles, *De mundo*, en die Nuwe Testament

Author:
Johan C. Thom[1]

Affiliation:
[1]Department of Ancient Studies, University of Stellenbosch, South Africa

Correspondence to:
Johan Thom

Email:
jct@sun.ac.za

Postal address:
Private Bag X1, Matieland 7602, South Africa

Dates:
Received: 02 June 2011
Accepted: 10 Aug 2011
Published: 01 Feb. 2012

How to cite this article:
Thom, J.C., 2012, 'Kosmiese mag in Pseudo-Aristoteles, *De mundo*, en die Nuwe Testament', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 68(1), Art. #1102, 7 pages. http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1102

© 2011. The Authors. Licensee: AOSIS OpenJournals. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

Cosmic power in Pseudo-Aristotle, *De mundo*, and the New Testament. In order to locate the cosmological views underlying the writings of Paul and other New Testament (NT) authors within their historical contexts it is necessary to compare them with other contemporary worldviews, such as those expressed in philosophical writings of the period. New Testament research has thus far concentrated on the most popular and influential philosophical traditions of NT times, that is, Stoicism and Middle Platonism. Other philosophical traditions may however also offer valuable insights. In this article I suggested that the *De mundo* attributed to Aristotle but probably dating from the 1st century BCE or CE provides early evidence for a splitting up of the demiurgic function of God in order to preserve God's transcendence. I furthermore argued that a similar division of divine functions is also evident in some NT texts, for example, John 1, Colossians 1, and Hebrews 1. This notion is explored using Colossians 1 as example.

Inleiding

In resente Nuwe Testament (NT) navorsing is daar 'n toenemende belangstelling in kosmologie, veral wat Paulus betref (vgl. bv. Adams 2000; Van Kooten 2003; Engberg-Pedersen 2010). Ten einde die kosmologiese opvattinge van Paulus en ander NT skrywers binne hulle onderskeie historiese kontekste te kan plaas, is vergelykings met ander tydgenootlike wêreldbeelde noodsaaklik. Sodanige vergelykbare kosmologieë kom veral in filosofiese tekste van die tyd tot uitdrukking, en NT navorsing het tot dusver hoofsaaklik op die mees populêre en invloedryke filosofiese tradisies van die NT tyd, naamlik Stoïsisme en Middel-Platonisme, gefokus. Tekste uit ander tradisies kan egter ook 'n waardevolle bydrae lewer tot 'n beter insig in die denkwêreld van die tyd waarin die NT ontstaan het. 'n Teks wat tot dusver nie genoegsaam aandag geniet het nie, is die *De mundo* (Περὶ κόσμου [Oor die kosmos]) wat aan Aristoteles toegeskryf word, maar heelwaarskynlik rofweg rondom die eeuwending gedateer moet word. In hierdie artikel wil ek dus 'n uiteensetting van relevante fasette van die kosmologie van die *De mundo* gee. Ek sal eers kortliks die inleidingsvraagstukke aangaande die *De mundo* bekyk, dit wil sê die outeur en datering, genre en funksie, komposisie en inhoud. Dit sal gevolg word deur 'n bespreking van die kosmoteologie van die teks waarin God en die mag wat hy oor die wêreld uitoefen, aan die orde sal kom. Aan die einde sal ek 'n paar tentatiewe opmerkings maak waarin verbande tussen die *De mundo* en NT tekste uitgewys sal word.[1]

Pseudo-Aristoteles, *De mundo*: Inleidingsvraagstukke

Outeur en datum

Die egtheid van die *De mundo* bly 'n omstrede aangeleentheid.[2] In die manuskripte word die teks weliswaar aan Aristoteles toegeskryf[3] en in die onlangse navorsingsgeskiedenis het enkele geleerdes moedig probeer om die egtheid van die teks te verdedig (kyk Gohlke 1968; Bos 1989, 1990; Reale & Bos 1995), maar 'n Aristoteliese outeurskap word nogtans deur die meeste geleerdes betwyfel. Argumente teen egtheid sluit onder meer in die leer oor God se betrokkenheid in die wêreld wat in die teks voorkom,[4] moontlike Stoïsynse invloed,[5] die tipe argumentasie wat gebruik

1. Hierdie artikel berus op navorsing wat gedoen word vir die publikasie van 'n band oor die *De mundo* met die titel *Cosmic order and divine power*: *Pseudo-Aristotle, De mundo* wat in die SAPERE-reeks in 2012 by Mohr Siebeck, Tübingen, sal verskyn. Die band sal onder meer 'n nuwe Engelse vertaling van die *De mundo* en 'n hoofstuk oor die kosmoteologie daarvan bevat. Die standaard kritiese teksuitgawe van die *De mundo* is Lorimer 1933.

2. Die egtheid van die teks is reeds in die antieke betwyfel deur die Neoplatonistiese filosoof Proklos (5de eeu n.C.): οὔτε [εἱμαρμένη] ὁ νοῦς τοῦ παντός, ὥς πού φησι πάλιν Ἀριστοτέλης, εἴπερ ἐκείνου τὸ Περὶ κόσμου βιβλίον [Die verstand van die heelal is ook nie die noodlot nie, soos Aristoteles weer iewers sê, as die boek *Oor die kosmos* inderdaad van hom afkomstig is] (*in Tim.* 3, p. 272.20–21 Diehl). Die 13de-eeuse Joodse geleerde Moses Maimonides het ook die egtheid daarvan betwis (Stern 1965:393; Kraye 1990:341). Die egtheidsvraag is verder heftig gedebatteer gedurende die Renaissance en die vroeë moderne tyd (Kraye 1990).

3. Volgens Mansfeld (1992:397) was die oorspronklike titel heelwaarskynlik Ἀριστοτέλους περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον [Van Aristoteles oor die kosmos aan Aleksander].

4. Kyk die bespreking hieronder.

5. Byvoorbeeld die definisie van κόσμος [kosmos] in *Mund.* 2, 391b9–12 en die frase συνεκτικὴ αἰτία [samebindende oorsaak] in *Mund.* 6, 397b9; kyk Mansfeld (1992:401, 405, n. 24); Opsomer (2006:6–8). Vir die anti-Stoïsynse neiging van *De mundo* se teologie kyk Gottschalk (1987:1137).

word,[6] metereologiese en geografiese feite waarna verwys word (vgl. Dihle 1997), beelde wat in die teks voorkom,[7] en sommige woorde en uitdrukkings wat gebruik word.[8]

Die vroegste antieke *testimonium* is ʼn parafraserende vertaling van die *De mundo* in Latyn deur Apuleius van Madaura (gebore c. 125 n.C.),[9] wat ʼn *terminus ante quem* van die middel van die tweede eeu n.C. verskaf. Die feit dat Cicero (106–43 v.C.) en Philodemos (c. 110 – ná 40 v.C.) nie na die *De mundo* verwys nie, maak dit onwaarskynlik dat dit reeds voor die tweede helfte van die eerste eeu v.C. tot stand gekom het.[10] Die teks het dus heel waarskynlik tussen die middel van die eerste eeu v.C. en die middel van die tweede eeu n.C. ontstaan.

Indien Aristoteles dus nie die teks geskryf het nie, bly die skrywer onbekend. Dit is wel duidelik dat die skrywer homself met die Aristoteliese tradisie vereenselwig, byvoorbeeld deur sy aanvaarding van *aither* as vyfde element naas vuur, lug, water en aarde.

Genre en funksie

Die *De mundo* het klaarblyklik min in gemeen met die skoolverhandelinge van Aristoteles. Dit probeer insigte oor die kosmos op eenvoudige wyse oordra deur van beelde en vergelykings in plaas van sillogistiese bewyse gebruik te maak. Dit raak ook nie betrokke by die onderskeie kontemporêre polemieke oor onderwerpe wat in die werk behandel word nie (bv. oor *aither* as vyfde element of oor die ewigheid van die wêreld). Die bestemde leserspubliek is klaarblyklik nie wetenskaplik of filosofies geskool nie, maar eerder persone met ʼn algemene opvoeding (Moraux 1984:57.) Hoewel 'Aleksander' direk aangespreek word in die eerste hoofstuk, word die fiksie van ʼn brief vanaf die tweede hoofstuk laat vaar (Moraux 1984:59), maar Aleksander (as iemand wat veronderstel was om ʼn goeie algemene opvoeding te hê) verteenwoordig moontlik die ideale leser. Die *De mundo* deel baie kenmerke van ʼn handboek, maar oorskry die droë, sober styl van ʼn blote handboek (Moraux 1984:58):[11] dit probeer die uiteensetting van redelike droë stof meer aantreklik maak deur die gebruik van ʼn verskeidenheid stilistiese en kunstige middele soos poëtiese of skaars woorde, literêre aanhalings, retoriese vrae, ornamentele epiteta, elaborasie, lewendige beskrywings, digressies, beeldspraak en vergelykings (Moraux 1984:61–62). Sodanige literêre bearbeiding, die gebruik van die argumente van skoonheid, moontlikheid en nuttigheid en van enkomion, sowel as die vermaning aan Aleksander om filosofie te bestudeer, dui verder op protreptiek (Moraux 1984:60–61). Die skrywer karakteriseer wat hy in die verhandeling doen as θεολογεῖν [teologisering] (*Mund.* 391b4), wat ook ʼn aanduiding mag wees van die funksie van die *De mundo*, naamlik om anderkant ʼn beskrywing van die wêreld by ʼn verstaan van die God wat die kosmos in stand hou, uit te kom (vgl. Moraux 1984:77).

Komposisie en inhoud

Die *De mundo* bestaan uit drie hoofdele: (1) ʼn inleiding (hfst. 1, 391a–b8); (2) ʼn beskrywing van die kosmos (hfst. 2–4, 391b9–396a32) en (3) ʼn verklaring vir die kosmiese harmonie en vir God se rol in die kosmos (hfst. 5–7, 396a32–401b29).

Hoofstuk 1 behels ʼn inleiding tot die werk waarin filosofie geprys word as kontemplasie van alles wat bestaan. Deur die verstand kan die siel selfs na die hemel reis, grootskaal verhoudings ontdek en 'die goddelike dinge' (τὰ θεῖα) begryp en interpreteer. Sulke grootskaal filosofiese ondersoeke, wat die skrywer 'teologisering' noem, word gekontrasteer met die ondersoek en beskrywing van kleinskaal fenomene. Die inleiding sluit af deur die geadresseerde, Aleksander (d.w.s. Aleksander die Grote), aan te moedig om filosofie te bestudeer.

Hoofstukke 2 tot 4 behels ʼn beskrywing van die kosmos. Dit begin deur ʼn definisie van 'kosmos' te gee en beskryf dan die kosmos in terme van die vyf elemente, *aither*, vuur, lug, water en aarde, wat elk ʼn streek bo die volgende element in die ry beset (391b9–393a8). Hierdie eerste onderafdeling word gevolg deur ʼn onderafdeling (393a9–394a6) wat op die laaste twee elemente, water en aarde, fokus. Hierdie gedeelte bevat dus ʼn geografiese beskrywing van Okeanos met sy onderskeie inhamme of baaie in die bewoonde wêreld, die ligging van groot eilande en die verdeling van die drie kontinente, Europa, Libië en Asië. Die derde onderafdeling (394a7–396a32) behandel metereologiese en ander fenomene van die lug, aarde en see. Hierdie fenomene word meestal toegeskryf aan óf die vogtige óf die droë verdampings, dit wil sê verdampings van die see of van die aarde. Van die vogtige verdamping kom fenomene soos mis, wolke, reën en sneeu; van die droë verdamping winde en fenomene wat met donder en weerlig geassosieer is. Die skrywer onderskei ook tussen fenomene in die lug wat ʼn werklike bestaan het en dié wat slegs ʼn skynbare bestaan het. Skynbare fenomene sluit in ligkranse om sterre en reenboë, terwyl werklike fenomene meteore en komete behels. Daarna beskryf die skrywer fenomene in die aarde wat deur water, wind en vuur gevorm word, soos vulkane, wasems wat uit skeure voortkom, en aardbewings. Soortgelyke fenomene kom ook in die see voor: skeure, vloedgolwe en vulkane.

In die derde deel van die *De mundo* (hfst. 5–7) probeer die skrywer verklaar waarom die onderskeie spanninge en teenstrydige beginsels in die kosmos nie lankal tot sy

6. In die *De mundo* word ʼn uiteensetting sonder argumentatiewe begronding gegee, terwyl Aristoteles tipies argumente gebaseer op sillogismes gebruik.

7. Byvoorbeeld die beeld van die regering van die Koning van Persië (Moraux 1984:66); of die beskrywing van Pheidias se beeld van Athena (Mansfeld 1991:541–543).

8. Kyk Barnes (1977); Boot (1981) (oor die gebruik van καίτοι; maar kyk die kritiek van Moraux 1984:82, n. 266); Schenkeveld 1991 (met die opmerking van Mansfeld 1992:403, n. 3); Dihle 1997:8 (oor die gebruik van τε καί).

9. Apuleius beskryf sy vertaling as sy eie komposisie, gebaseer op die werk van Aristoteles en Theophrastos (Apul. *Mund.* pref. rr. 45–51).

10. Volgens Gottschalk (1987:1138) moet die *De mundo* ná Andronikos van Rhodos se uitgawe van Aristoteles se werke (c. 50 v.C.) gedateer word. Moraux (1984:6–7, 77, 81–82) verkies ʼn datering digby die tyd van Philo van Alexandrië, terwyl Strohm (1970:268) ʼn datum tussen die tyd van Plutarchos (c. 45–vóór 125 n.C.) en dié van Apuleius voorstel.

11. Moraux (1984:78, met n. 263) suggereer dat die skrywer ʼn Stoïsynse handboek gebruik het en dit uitgebrei het met die toevoeging van Aristoteliese materiaal. Gottschalk (1987:1132) se beskrywing van die *De mundo* as ʼn kompendium laat nie reg geskied aan die literêre karakter van die werk nie.

vernietiging gelei het nie. Hy begin deur in hoofstuk 5 (396a33–397b8) te konstateer dat die natuur harmonie en eendrag uit teenoorgesteldes bewerk. Die kosmos as geheel is geskep as ʼn samestelling en mengsel van opponerende elemente en beginsels. Deurdat hulle binne die grense van ʼn sfeer vasgehou word, word die opponerende elemente tot ʼn ewewig gedwing wat ʼn ooreenkoms tussen hulle tot stand bring. Hierdie eendrag is die oorsaak van die behoud van die kosmos want daardeur word die geheel onvernietigbaar gehou ten spyte van die ontsettende magte wat in die wêreld aktief is. In die volgende onderafdeling (hfst. 6, 397b9–401a11) word God eksplisiet geïdentifiseer as die oorsaak van die samehang van die kosmos en as die voortbringer[12] van alles wat tot stand kom. Hy tree egter nie direk op nie, maar slegs deur middel van sy krag (δύναμις). God self is in die hemel gevestig, maar sy krag is werksaam deur eers op die onmiddellik aangrensende streek in te werk en dan op die volgende, ensovoorts totdat dit die aarde bereik. Die presiese meganisme van hierdie werksaamheid word nie verduidelik nie, maar die skrywer poog om by wyse van uitgebreide voorbeelde aan te dui hoe dit moontlik is om gebeure oor ʼn afstand heen te beïnvloed sonder enige direkte fisiese kontak of betrokkenheid, asook hoe ʼn enkele beweging verskillende uitwerkinge tot gevolg kan hê. Die laaste onderafdeling (hfst. 7, 401a12–b29) wys hoe die verskeie name wat vir God gegee word, gebaseer is op die uitwerkings wat hy tot stand laat kom; die verskeidenheid uitwerkings doen nie afbreuk aan die feit dat hy één is nie. Dit is ook van toepassing op die onderskeie name wat aan die Noodlot gegee word: God is die een wat dit veroorsaak wat ons aan die noodlot toeskryf.

Kosmoteologie en kosmiese mag in die *De mundo*

Ek gaan nie hier probeer om ʼn sistematiese behandeling van die *De mundo* te gee nie, maar eerder belangrike gedeeltes in volgorde bespreek. Hoewel die titel *De mundo* (Περὶ κόσμου) mens laat vermoed dat die werk oor ʼn fisiese beskrywing van die kosmos handel,[13] is dit reeds in die inleiding duidelik dat die werk meer as dit behels: die skrywer sinspeel op goddelike betrokkenheid in die kosmos wanneer hy konstateer dat filosofie die siel in staat stel om ‘die goddelike dinge’ (τὰ θεῖα) met die goddelike oog van die siel te verstaan en te interpreteer. Interpretasie self word προφητεύειν [interpreteer] genoem (391a8–16). Verder in hierdie gedeelte beskryf hy wat hy doen as ‘teologisering’ (θεολογῶμεν) oor ‘die grootste dinge in die kosmos’ (391b3–5). Aan die begin van hoofstuk 2 [T2] definieer hy ‘kosmos’ eers as ‘ʼn sisteem van hemel en aarde en die entiteite wat daarin vervat word’ (σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων), maar gee dan ook ʼn tweede definisie: ‘die samestelling en orde van die heelal, in stand gehou deur God en as gevolg van God’ (ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη). In wat volg, konsentreer die skrywer eers op die eerste definisie, maar in die tweede helfte van die werk, vanaf hoofstuk 5, verskuif sy fokus na die tweede definisie. Die uiteindelike oogmerk van die *De mundo* is dus nie bloot om ʼn beskrywing van die kosmos as stelsel te verskaf nie, maar om God se betrokkenheid by die orde en behoud van die wêreld te verklaar.

So ʼn betrokkenheid deur God is geensins konvensionele Aristoteliese leer nie. Volgens Aristoteles is God weggedraai van die wêreld; hy is suiwer denke wat homself bedink; ‘sy denke is ʼn denke oor denke’ (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις) (*Metaph.* 12.9, 1074b34–35; vgl. Gottschalk 1987:1134–1135). God is die eerste Onbeweegde Beweger[14] wat as doelsoorsaak die hemele beïnvloed om in ʼn sirkelbeweging te beweeg omdat hulle hom wil naboots. Hy is egter nie op enige wyse betrokke by wat in die ondermaanse wêreld gebeur nie. Aristoteles se god is dus geheel en al transendent, anders as die demiurg van Plato se *Timaios*, wat in die laaste instansie verantwoordelik is vir die skepping van die wêreld en die voortgesette bestaan daarvan. Soos Plato wil die skrywer van die *De mundo* wys dat God direk daarvoor verantwoordelik is om op die wêreld in te werk en dit te onderhou, maar sonder om sy transendensie prys te gee. Die skrywer probeer dus verklarings vir twee probleme in die besonder te verskaf: (1) Die eerste probleem is hoe dit moontlik is dat die wêreld behoue bly ten spyte van die vele opponerende en konflikterende elemente wat in hoofstukke 2 tot 4 beskryf is. Waarom wis hierdie elemente nie mekaar uit en veroorsaak só die vernietiging van die wêreld nie? (2) Die tweede probleem is hoe dit moontlik is dat God op die wêreld kan inwerk al is hy heeltemal transendent en verwyderd van die wêreld.

Die skrywer begin om die eerste probleem in hoofstuk 5 (396a33–b8) aan te spreek deur te konstateer dat die natuur self teenoorgesteldes benodig en dat dit ooreenstemming (τὸ σύμφωνον [eenklank]; d.w.s. harmonie) tussen hulle skep net soos die eendrag (ὁμόνοια) wat tussen verskillende groeperinge in ʼn stad tot stand kom. ʼn Bietjie verder in die teks (396b23–397a5) word harmonie (ἁρμονία) egter voorgestel nie as die produk van iets anders (d.w.s. die resultaat van ʼn ander handeling) nie, maar as ʼn aktiewe mag wat ‘die samestelling van die heelal georden het’ (τὴν τῶν ὅλων σύστασιν ... διεκόσμησεν) vanuit teenoorgestelde beginsels. Dit word beskryf as ʼn krag (δύναμις) wat alle dinge deurtrek, ʼn krag wat alles in orde bring. Dit het die hele kosmos uit verskillende elemente geskep (δημιουργήσασα)[15] en die elemente tot ooreenstemming gedwing om sodoende die behoud (σωτηρία) van die geheel te verseker. Hierdie ooreenstemming (ὁμολογία) of eendrag (ὁμόνοια) spruit voort uit die gelykheid of ewewig wat die kosmiese mag afdwing. Ten spyte daarvan dat individuele dele verander of tot niet gaan, hou die beginsel van behoud die geheel onvernietigbaar (397b2–8).

Terwyl die krag van harmonie en behoud in hoofstuk 5 soos ʼn mag van die natuur voorkom, word dit in hoofstuk 6

12. Die term wat hier en elders in die *De mundo* gebruik word, is γενέτωρ [voortbringer]; κτίστης [skepper] of δημιούργος [demiurg] kom nie voor nie. Vergelyk egter δημιουργήσασα [skep] in *Mund.* 396b31 en voetnoot 21 hieronder.

13. Mansfeld (1992) suggereer dat die *De mundo* geskryf is as ʼn Aristoteliese teenpool vir Stoïsynse tekste met dieselfde titel.

14. Vergelyk τὸ πρωτὸν κινοῦν ἀκίνητον [die eerste onbeweegde beweër], *Metaph.* 4.8, 1012b31; vir God as die onbeweegde beweër, *Metaph.* 12.7.

15. Hierdie is ʼn problematiese stelling vir ʼn Aristoteliese skrywer omdat Aristoteles geleer het dat die wêreld ongeskape is en ewig (kyk *Cael.* 1.10; 3.2, 301b31–302a9), teenoor die Platoniste wat die gedagte van ʼn geskape wêreld ondersteun.

eksplisiet met die krag van God geïdentifiseer (397b9–398a6). God word genoem 'die oorsaak wat die heelal bymekaarhou' (ἡ τῶν ὅλων συνεκτικὴ αἰτία, 397b9), dit wil sê die een wat dit teen die magte van chaos beskerm.[16] Die skrywer verwys na ''n antieke relaas' waarmee hy skynbaar saamstem, waarvolgens alles hul bestaan en volgehoue behoud aan God te danke het; 'alle dinge' kom tot stand 'uit God en as gevolg van God' (ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεόν, 397b13–15).[17] Niks is selfgenoegsaam (αὐτάρκης), dit wil sê kan in en uit sigself bestaan, as dit ontdaan is van God se bewaring nie (397b15–16). Die skrywer korrigeer onmiddellik die valse afleiding dat dit beteken dat alles vol van God is, dit wil sê dat God immanent teenwoordig is in die wêreld. Volgens die skrywer moet mens onderskei tussen God se essensie (οὐσία) en sy krag (δύναμις) (397b16–20):

> God is werklik die bewaarder (σωτήρ) van alles en die voortbringer (γενέτωρ) van wat op watter wyse ookal in die kosmos tot stand gebring word, sonder om inderdaad die uitputting van 'n skepsel wat hard vir homself aan die swoeg is, te ondergaan, maar hy doen dit deur gebruik te maak van 'n onvermoeide krag, waarmee hy selfs dinge wat skynbaar ver van hom af is, bemeester. (Hfst. 5, 397b20–24)

God is in die hoogste plek gesetel en verrig self geen werk nie, maar sy voordelige invloed (ὠφέλεια) dring deur tot die laagste vlak (397b24–398a1).

Die konsep behoud of bewaring (σωτηρία) speel dus 'n wesenlike rol in die *De mundo*.[18] Die kosmos moet beskerm en onderhou word om dit van vernietiging te bewaar. Veral van belang is die feit dat hierdie rol in die laaste instansie toegewys word aan God: hy is die 'redder' (σωτήρ) van alle dinge. Hy word terselfdertyd die 'voortbringer' (γενέτωρ)[19] van alle dinge genoem, wat herinner aan Plato se demiurg.[20] Die stelling dat 'alles uit God en as gevolg van God' (ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεόν, 397b14) tot stand kom identifiseer God voorts as die bewegingsoorsaak ('efficient cause') van die kosmos. God bewerk egter alles sonder om self enige werk te verrig (die gedagte dat God as arbeider werk pas nie Griekse opvattinge oor die sorgvrye en geseënde lewe van die gode nie); aktiewe betrokkenheid in die wêreld word dus na die krag van God afgewentel.[21]

Hierdie onderskeiding tussen 'n transendente God en 'n immanente goddelike krag is soortgelyk aan 'n tendens wat in Platoniese en Neopitagorese tekste van die vroeë Keisertydperk gevind word, naamlik om die demiurg-god in twee (of meer) beginsels te verdeel: 'n volledig transendente god en 'n laer beginsel op wie die demiurgiese funksies afgewentel word. Hierdie tweede beginsel word onder meer die wêreldsiel genoem, die kosmiese intellek, 'n tweede demiurg, ensovoorts (Opsomer 2005, 2006 meen dat die begin van hierdie proses reeds in die *De mundo* voorkom). In hierdie tekste, soos in die *De mundo*, dien die onderskeid tussen verskillende goddelike beginsels (in die *De mundo* tussen God in sy essensie en sy krag) om God se transendensie te handhaaf. Terselfdertyd verklaar dit hoe dit moontlik is dat hy in die wêreld kan optree. Daar is egter 'n belangrike verskil: die *De mundo* is strenger monoteïsties as die Platoniese en Neopitagorese tekste. Volgens die *De mundo* is alles in die laaste instansie van een God afkomstig (Festugière 1949:515–16; Gottschalk 1987:1136, 1138; Opsomer 2006:16–17).[22]

In wat volg (398b19–27; 399a1–6, 12–21) verduidelik die skrywer die meganisme waarmee God se krag oorgedra word: 'n aanvanklike eerste beweging lei tot 'n kettingreaksie waardeur die krag van een streek tot die volgende oorgeplaas word, ensovoorts totdat dit die hele kosmos bereik. Hiervolgens is die aktiwiteit van die δύναμις [krag] niks anders as beweging nie (Moraux 1984:39–40). God word vergelyk met 'n koorleier wat die toon aandui wat dan deur die koor van hemelliggame opgeneem word. Die hemelliggame se omwentelings bring weer seisoenale en ander veranderings op aarde teweeg.

Een van die treffende kenmerke van die *De mundo* is inderdaad die vergelykings wat gebruik word om God se invloed op die wêreld te beskryf. Ander vergelykings is byvoorbeeld die snelle kommunikasie tussen die Persiese koning en sy uitgebreide ryk, ten spyte van sy fisiese afsondering, by wyse van 'n sisteem van vuurseine (398a11–35); die dramatiese gevolge wat veroorsaak word wanneer die sneller van 'n oorlogmasjien ('n katapult) vrygelaat word (398b10–16); die vermoë van poppespelers om verskillende bewegings in 'n marionet te veroorsaak deur 'n enkele tou te trek (398b16–19); die verskillende resultate wat geproduseer word deur verskillend gevormde objekte met dieselfde werpaksie te gooi (398b27–29); die verskillende bewegings wat diere van die land, water en lug uitvoer wanneer hulle deur een enkele beweging vrygelaat word (398b30–35); die verskillende handelinge wat dieselfde trompetsinjaal gedurende 'n oorlog tot gevolg het (399a1–b10); 'n enkele sluitsteen wat die gewelf van 'n massiewe gebou bymekaarhou (399b28–32).

Die feit dat die aanvanklike impuls onsigbaar is, maar nogtans in staat is om alles tot aksie aan te por, word verduidelik deur dit te vergelyk met die handelinge van die siel: die siel is onsigbaar maar dit het verreikende uitwerkings op huishoudings en stede en selfs ver anderkant die stadsgrense (399b10–15). Op dieselfde wyse is God onsigbaar, maar alles wat in die wêreld plaasvind is in feite

16. Hoewel die gedagte dat daar 'n goddelike mag is wat die wêreld bymekaar hou en dus van chaos bewaar alreeds in die tyd van Plato en Aristoteles gevind word (vgl. Aristoteles *Pol.* 7.4, 1326a32–33; Xenophon *Mem.* 4.3.13; kyk ook Reale & Bos 1995:313, n. 233; Opsomer 2006:7), lyk die frase συνεκτικὴ αἰτία [samehoudende oorsaak] na 'n reaksie op die Stoïsynse leer; kyk Mansfeld (1992:401); Opsomer (2006:7–8).

17. Vergelyk *Mund.* 391b12: ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεόν [deur God asook as gevolg van God].

18. Kyk *Mund.* 396b33–34; 397a31, b5, 16; 398a4, b10; 400a4 (σωτηρία [bewaring]); 397b20, 401a24 (σωτήρ [redder]); vergelyk ook 391b12, 396a32, 397b7 (φυλάττω [bewaar]).

19. Die term γενέτωρ [voortbringer] word twee maal in die verhandeling vir God gebruik (*Mund.* 397b21, 399a31), en die term γενετήρ [voortbringer] een maal vir die kosmos (*Mund.* 397a4). Hierdie terme word nêrens elders in Aristoteles as beskrywing van God gebruik nie (γενέτωρ slegs in fr. 489.9, 11 as *epiteton* van Apollo).

20. Vergelyk die gebruik van δημιουργήσασα in *Mund*. 396b31; kyk voetnota 13 hierbo. Vir die verband met Platonisme kyk Opsomer (2006:11).

21. Daar is ietwat verwarring tussen God en sy krag in *Mund.* 398a1–6, maar dit is duidelik uit die onmiddellik daaropvolgende 398b6–10 dat God se krag wel die hele kosmos deurdring.

22. Vir die politeïsme van die Platoniste kyk Gottschalk (1987:1138): '[T]he Platonists, while monotheists with their heads, remained polytheists with their hearts.'

sy werke (ἔργα); hy kan dus uit die werke self gesien word (399b19–25).

In 400b11–12 word eksplisiet gesê dat God alles met sy krag lei en beweeg waar en hoe hy wil, hoewel hyself onbeweeglik bly. God is soos die onbeweeglike wet in die siele van burgers wat hoewel dit vas en onveranderlik is baie administratiewe uitvloeisels tot gevolg het. God is inderdaad die wet wat die hele kosmos op ŉ onbeweeglike en harmonieuse wyse administreer (400b13–33).

ŉ God wat wil is egter ook ŉ God wat kan verander, wat baie anders is as Aristoteles se Onbeweeglike Beweger (Opsomer 2006:15). Ons bemerk hier ŉ beweging weg van die God van filosofie na die God van populêre filosofiese godsdiens.[23]

Die verskeidenheid gevolge wat deur God teweeggebring word, word beklemtoon deur die menigte name wat aan hom toegeskryf word, maar al die gevolge is steeds van een God afkomstig (401a12–27). God as die wet van die wêreld is dus ook identies met die Noodlot (401b7–22).[24]

Om op te som: Die skrywer wil die transendensie van God handhaaf, maar terselfdertyd voorsiening maak vir sy immanensie. Aan die een kant word God beskryf as die skepper en bewaarder van die wêreld, die samebindende oorsaak van die heelal, die leier en aanvoerder van die kosmos. Alles wat gebeur is sy werk. God se aktiwiteit is dus immanent in die wêreld: die wêreld is van God afhanklik, word deur hom georden en ontvang sy bestaan van hom. Aan die ander kant is God in wese absoluut transendent, gevestig bo die wêreld in die allerhoogste plek. Hy voer self geen handeling uit nie, want dit is benede sy waardigheid. Om hierdie twee uiterstes te versoen voer die skrywer die gedagte van God se krag in. Die presiese verband tussen God en sy krag word nie duidelik gemaak nie,[25] maar die krag dra in elk geval God se wil aan die laer gebiede oor of bemiddel dit. God oefen dus sy mag oor die wêreld uit (en gryp ook in die wêreld in)[26] deur van sy krag gebruik te maak. By tye word die aktiewe mag van God se krag op ŉ meganistiese, fisiese wyse verduidelik, byvoorbeeld dit word in beweging gebring deur ŉ enkele sneller of impuls en beweeg van een liggaam na die volgende in ŉ golfbeweging of met ŉ domino-effek. Op ander tye weer word ŉ meer intelligibele verduideliking gegee, byvoorbeeld dit beïnvloed sy omgewing soos die siel of ŉ wet.[27] Die krag self word egter nooit gepersonifieer tot ŉ tweede godheid nie; in hierdie opsig bly die *De mundo* streng monoteïsties.

Kosmiese mag in die Nuwe Testament

Met die oog op die NT is dit van besondere belang dat die gedagte van die δύναμις [krag] van God waardeur hy op die wêreld inwerk die eerste maal by Hellenistiese-Joodse skrywers aangetref word. Dit kom voor in die Aristeas-brief (*Ep. Arist.* 132)[28] in die 2de eeu v.C. en min of meer op dieselfde tyd in fragmente van Aristobulos (fr. 4 by Eusebius *PE* 13.12.4, 7). Aristobulos lei ŉ lang aanhaling van ŉ Orfiese himne in met die woorde 'Orfeus ... maak dus duidelik dat alles deur die goddelike krag regeer word en tot stand kom en dat God oor alles is'. Ná die aanhaling kom hy tot die gevolgtrekking: 'Ek meen daar is duidelik aangetoon dat die krag van God deur alles is.' Die Orfiese teks maak nie gebruik van die frase 'krag van God' nie; dus moet dit van Aristobulos self kom.[29] In fragment 2 probeer Aristobulos God se transendensie bewaar deur ŉ anti-antropomorfistiese interpretasie van die ledemate van God te gee: hulle is simbole van die goddelike krag (θεῖα δύναμις), maar verteenwoordig nie God se essensie nie.[30] Philo van Aleksandrië gebruik ook die konsep goddelike kragte (δυνάμεις) as bemiddeling tussen God en die wêreld ten einde te verseker dat God se transendensie nie in aanraking met materie kom nie.[31]

Wat die NT self betref, is dit hoogs onwaarskynlik dat die *De mundo* enige NT skrywer direk beïnvloed het of andersom. Dit is nogtans vrugbaar om moontlike strukturele ooreenkomste tussen die wêreldbeeld van die *De mundo* en dié van NT tekste te ondersoek. Een voor-die-hand-liggende vraagstuk om te bekyk is byvoorbeeld in watter mate die herhaalde gebruik van die frase δύναμις τοῦ θεοῦ [krag van God] en soortgelyke frases in die NT[32] dieselfde strategie om God se transendensie te beskerm as wat ons in die *De mundo* en in die Hellenisties-Joodse tekste waarna so pas verwys is, verteenwoordig.

Ten spyte van duidelike onderskeide tussen kosmologieë van die *De mundo* en dié van NT tekste, is daar in beide ŉ verwydering tussen God en die wêreld wat slegs oorkom kan word deur ŉ bemiddelende beginsel of bemiddelaar met ŉ nabye verhouding met God. Beide die *De mundo* en die NT vertoon die tipe ontkoppeling van die transendente en die demiurgiese beginsel wat prominent na vore kom in Platoniese en Neopitagorese tekste van die tyd. In die *De mundo* is die bemiddelende demiurgiese beginsel die δύναμις τοῦ θεοῦ; in die NT is dit byvoorbeeld die Λόγος [Woord] in Johannes 1;[33] Christus as die 'beeld van God' (εἰκὼν τοῦ θεοῦ)

23.Vergelyk Gottschalk (1987:1134–1135): 'The god of the *De mundo* ... is an Unmoved Mover with a human face.'

24.Sowel die gebruik van etimologie in hoofstuk 7 as die gelykstelling van God aan die noodlot lyk na Stoïsynse invloed.

25.Volgens Moraux (1984:40) is dit daaraan te wyte dat die skrywer nie ŉ diepdenkende metafisikus of teoloog is nie.

26.Ingrype behels episodiese intervensie. ŉ Interessante voorbeeld daarvan is te vinde in *Mund*. 400a33–b6: God (τὸ δαιμόνιον) red twee jong manne en hulle ouers van die lawa tydens ŉ uitbarsting van Etna. Vir ŉ omskrywing van God se episodiese intervensie kyk Opsomer (2006:11): 'zich aan de steeds wijzigende omstandigheden en particulariteiten aanpassend, in de wereld intervenieert.'

27.Laasgenoemde twee vergelykings herinner aan die rol van die wêreldsiel in Platonisme of aan die noodlot as die neksus van kousaliteit in Stoïsisme, maar nie een van die vergelykings word in besonderhede uitgewerk nie.

28.Vergelyk ook *Ep. Arist.* 143, 157, 236, ensovoorts. Kyk Moraux (1984:41).

29.Kyk Moraux (1984:41–42); Sterling (2009:77–78).

30.By Eusebius *PE* 8.9.38–8.10.17, veral 8.10.1; kyk Sterling (2009:78).

31.Kyk byvoorbeeld *De Abrah.* 121, 143–44; *De mut. nom.* 5, 28; *De spec. leg. I* 32–35; *Quod deus* 62; verdere uitgebreide verwysings in Moraux (1984:42–44).

32.Byvoorbeeld Markus 12:24; Lukas 22:69; Handelinge 8:10; Romeine 1:20; 1 Korintiërs 1:18, 2:5, 6:14; 2 Korintiërs 4:7, 6:7, 13:4; Efesiërs 1:19, 3:7; 2 Timoteus 1:8; Hebreërs 1:3; 1 Petrus 1:5; 2 Petrus 1:3.

33.Vergelyk veral Johannes 1:2–3: οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν [Hy was in die begin by God. Alles het deur Hom ontstaan en sonder Hom het selfs nie een ding ontstaan nie].

 doi:10.4102/hts.v68i1.1102

in 2 Korintiërs 4:4 en Kolossense 1:15; die Seun in Hebreërs 1:3 'wat die uitstraling (ἀπαύγασμα) van die heerlikheid van God en die afdruk (χαρακτήρ) van sy wese (ὑπόστασις) is, wat die heelal onderhou deur die woord van sy mag (φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ)'.[34]

Binne die beskikbare ruimte kan ek hier net aan een van hierdie voorbeelde aandag skenk, naamlik die Christus van die himniese gedeelte in Kolossense 1:15–20. Beide die *De mundo* en Kolossense werk met 'n basies tweeledige kosmologie bestaande uit hemel en aarde (Kol 1:16, 20). In die *De mundo* word wel verwys na verskillende vlakke wat met die verskillende elemente verband hou, maar daar is tipies Aristotelies 'n wesenlike onderskeid tussen die bo-maanse en die ondermaanse wêreld en die teks fokus ook op laasgenoemde. In albei kosmologieë is God in die hemel gesetel; die *De mundo* sê eksplisiet dat hy die hoogste streek bewoon (397b24–25, 398b6–10). God is dus onsigbaar vir mense op aarde, maar albei tekste aanvaar dat hy wel gesien en geken kan word uit wat hy op aarde doen. Die *De mundo* verklaar dat God uit sy werke gesien kan word (399b19–25), 'n gedagte wat elders in die NT ook tot uitdrukking kom (vgl. Rom 1:19–20). Volgens Kolossense 1:15 word die onsigbare God (vgl. ook 1 Tim 1:17) veral sigbaar in Christus wat hom verbeeld; hy is God se uitstaande werk op aarde en word dus ook die eersgeborene van die hele skepping genoem. In Christus is God in sy volheid teenwoordig (Kol 1:19; 2:9); in die *De mundo* vul God die aarde deur sy δύναμις (397b16–20).

Volgens die *De mundo* is God die voortbringer of skepper van alles in die kosmos, maar hy doen dit deur middel van sy goddelike krag wat as demiurgiese beginsel in die wêreld optree (kyk bv. 398b6–10). In Kolossense 1:16–17 vervul Christus daardie rol. God word in die *De mundo* as bron en oorsaak van alle dinge aangedui deur die voorsetselformule 'uit God en as gevolg van God het alles tot stand gekom' (ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεὸν συνέστηκεν, 397b14–15; vgl. ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεόν, 391b11–12). In Kolossense 1:16–17 word baie soortgelyke formules gebruik, hoewel dit hier op Christus se bemiddelende rol in die skepping betrek word: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα; τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται [Alles is deur Hom en vir Hom geskep]; τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν [Alles bly deur Hom in stand].[35]

'n Laaste opvallende verband tussen ons twee tekste is dat daar kosmiese konflik is wat opgelos moet word. Volgens die *De mundo* is daar opponerende elemente in die kosmos wat, as hulle aan hulleself oorgelaat word, mekaar onderling sal vernietig en sodoende ook die kosmos as geheel (396a33–b8, 396b23–397a5). God bewaar egter die kosmos van vernietiging deur dit bymekaar te hou (397b9–398a6) en harmonie, eendrag en ooreenstemming tussen die konflikterende elemente tot stand te bring (396a33–b8, 396b23–397a5, 397b2–8). Hy bewerkstellig hierdie harmonie egter nie direk nie, maar by wyse van die goddelike δύναμις (397b9–398a6).[36] Volgens Kolossense 1:20 bewerk God deur Christus versoening en vrede tussen alle dinge in die kosmos. Dit sluit klaarblyklik die hemelse magte in waarna vers 16 verwys. Hoewel dit nie hier uitgespel word nie, veronderstel die behoefte aan versoening en vrede ook konflik tussen die kosmiese magte wat oorkom moet word.

Daar is natuurlik wesenlike verskille tussen die kosmologieë van die *De mundo* en Kolossense. In die *De mundo* word slegs aan God persoonlike eienskappe toegeskryf. Die δύναμις bly onpersoonlik, 'n ekstensie van die transendente God hoewel dit by tye 'n selfstandige karakter begin aanneem. Die konflik in die *De mundo* wat oorkom moet word, is insgelyks op 'n onpersoonlike vlak tussen natuurelemente eerder as gepersonifieerde magte (vergelyk ook die στοιχεῖα τοῦ κόσμου [elemente van die kosmos] in Kol 2:8.). Die *De mundo* bly streng monoteïsties, selfs meer nog as wat ons by Aristoteles self vind. In Kolossense daarenteen tree Christus as 'n onafhanklike en selfstandige persoon nááS God op, wat klaarblyklik probleme skep vir 'n monoteïsme. Die hemelse magte skyn ook persoonlike kenmerke te hê, dit wil sê hulle word voorgestel as individuele agente. Die kosmologie van Kolossense is dus makliker te versoen met 'n Middel-Platonisme wat 'n verskeidenheid kosmiese magte en beginsels kan akkommodeer. Nogtans vind ons enkele belangwekkende verwantskappe tussen die kosmologieë van ons twee tekste: Daar is die spanning tussen transendensie en immanensie wat oorbrug moet word en die kosmiese konflik wat deur chaotiese magte veroorsaak word en oorkom moet word. In albei tekste word hierdie probleme deur die invoer van 'n tweede demiurgiese beginsel opgelos.

Slot

Ek sluit af: om kosmiese magsverhoudinge in NT tekste te verstaan, is dit sinvol om meer as slegs die onmiddellik relevante tekste (bv. uit die Hellenistiese Jodedom) te ondersoek. Slegs deur al die relevante kosmologieë van die tyd te bestudeer word dit moontlik om te konstrueer hoe Christene van die NT tyd en hulle nie-Christen tydgenote probeer sin maak het van die verhouding tussen God en die wêreld.

Erkenning

Mededingende belange

Die outeur verklaar dat hy geen finansiële of persoonlike verbintenis het met enige party wat hom nadelig kon beïnvloed in die skryf van hierdie artikel.

Literatuurverwysings

Adams, E., 2000, *Constructing the world*: *A study in Paul's cosmological language*, T & T Clark,Edinburgh.

Barnes, J., 1977, 'Giovanni Reale, *Aristotele*: *Trattato sul Cosmo per Alessandro*', *Classical Review* 27, 40–43. http://dx.doi.org/10.1017/S0009840X00222087

34. 'n Soortgelyke tendens om die demiurgiese funksie te ontkoppel kan waargeneem word in Hellenisties-Joodse tekste soos Wysheid van Salomo 7:24–27: 'Want Wysheid is beweegliker as enige beweging, en dit dring en gaan deur alles vanweë haar suiwerheid. Want sy is die asem van die krag van God, en die suiwer uitvloeisel van die heerlikheid van die Almagtige; daarom kan niks wat besoedel is, tot haar deurdring nie. Want sy is die glans van ewige lig en 'n vlekkelose spieël van die aktiwiteit van God en 'n beeld van Sy goedheid. Hoewel sy één is, is sy tot alles in staat en terwyl sy in haarself bly, vernuwe sy alle dinge ...'

35. Elders in die NT vind ons soortgelyke formulerings wat na God verwys; kyk Romeine 11:36: ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα [Alles is uit Hom en deur Hom en vir Hom] (vgl. ook 1 Kor 8:6; Heb 2:10). Hierdie soort voorsetselformules was algemeen gebruik in Hellenistiese filosofiese tekste sowel as in Hellenisties-Joodse wysheidstradisies (Dunn 1996:91; Sterling 1997).

36. Kosmiese harmonie is 'n tema wat by verskeie Hellenistiese skrywers aangetref word; kyk Breytenbach (2010).

Boot, P., 1981, 'An indication for the date of the pseudo-aristotelian treatise De mundo', *Mnemosyne* 34, 139–140. http://dx.doi.org/10.1163/156852581X00108

Bos, A.P. (vertl.), 1989, *Aristoteles*: *Over de kosmos,* Boom, Meppel.

Bos, A.P., 1990, 'Considerazioni sul De mundo e analisi critica delle tesi di Paul Moraux', *Rivista di filosofia neoscolastica* 82, 587–606.

Breytenbach, C., 2010, 'Civic concord and cosmic harmony: Sources of metaphoric mapping in 1 Clement 20:3', in C. Breytenbach, *Grace, reconciliation, concord*: *The death of Christ in Graeco-Roman metaphors*, pp. 297–311, Brill, Leiden.

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

Dunn, J.D.G., 1996, *The Epistles to Colossians and to Philemon*: *A commentary on the Greek text*, Eerdmans, Grand Rapids; Michigan & Paternoster Press, Carlisle.

Engberg-Pedersen, T., 2010, *Cosmology and self in the Apostle Paul*: *The material spirit*, Oxford University Press, Oxford & New York. http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199558568.001.0001

Festugière, A-J., 1949, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 2, *Le dieu cosmique*, Gabalda, Paris.

Gohlke, P., 1968, *Aristoteles an König Alexander über die Welt*, 3. Aufl., Schöningh, Paderborn.

Gottschalk, H.B., 1987, 'Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.2, 1079–1174.

Kraye, J., 1990, 'Aristotle's God and the authenticity of De mundo: An early modern controversy', *Journal of the History of Philosophy* 28, 339–358.

Lorimer, W.L. (ed.), 1933, *Aristotelis qui fertur libellus de mundo*, Les Belles Lettres, Paris.

Mansfeld, J., 1991, 'Two attributions', *Classical Quarterly* 41, 541–544. http://dx.doi.org/10.1017/S0009838800004730

Mansfeld, J., 1992, 'ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΥ: A note on the history of a title', *Vigiliae Christianae* 46, 391–411. http://dx.doi.org/10.2307/1583716

Moraux, P., 1984, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. 2, *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.,* de Gruyter, Berlin.

Opsomer, J., 2005, 'Demiurges in early imperial Platonism', in R. Hirsch-Luipold (Hrsg.), *Gott und Götter bei Plutarch*: *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, pp. 51–99, de Gruyter, Berlin.

Opsomer, J., 2006, 'Over de wereld en haar bestuur', ongepubliseerde lesing gelewer tydens 'n simposium 'Over de kosmos' ter ere van die afskeid van prof. dr A.P. Bos, Vrije Universiteit Amsterdam, Nederland, 28 April.

Reale, G. & Bos, A.P. (eds.), 1995, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano.

Schenkeveld, D.M., 1991, 'Language and style of the Aristotelian De mundo in relation to the question of its inauthenticity', *Elenchos* 12(2), 221–255.

Sterling, G.E., 1997, 'Prepositional metaphysics in Jewish wisdom speculation and early Christological hymns', in D.T. Runia & G.E. Sterling (eds.), *Wisdom and logos*: *Studies in Jewish thought in honor of David Winston*, pp. 219–238, Scholars Press, Atlanta, GA.

Sterling, G.E., 2009, 'Philosophy as the handmaid of wisdom: Philosophy in the exegetical traditions of Alexandrian Jews', in R. Hirsch-Luipold, H. Görgemanns & M. von Albrecht (Hrsg.), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit*: *Literaturgeschichtliche Perspektiven*, pp. 67–98, Mohr Siebeck, Tübingen.

Stern, S.M., 1965, 'A third Arabic translation of the Pseudo-Aristotelian treatise De mundo', *Muséon* 78, 381–393.

Strohm, H. (Übers.), 1970, *Aristoteles*: *Meteorologie; Über die Welt*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Van Kooten, G.H., 2003, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline school*: *Colossians and Ephesians in the context of Graeco-Roman cosmology, with a new synopsis of the Greek texts*, Mohr Siebeck, Tübingen.