

Waar zijn de goden naartoe?

Over monotheïsme, henotheïsme en andere ‘theïsmen’ in de Grieks-Romeinse wereld

PETER VAN NUFFELEN

365 goden telden de Grieken en Romeinen volgens een christelijke apologeet (Pseudo-Justinus, *Over goddelijke monarchie* 1.4). Over het aantal valt te twisten want niemand heeft ze ooit allemaal geïnventariseerd. Dat de Griekse en Romeinse religies veel goden vereerden en dus polytheïstisch van aard waren, is daarentegen algemeen bekend. Apologeten legden vaak de nadruk op de veelheid aan goden om te suggereren dat de heidenen de eenheid van God niet ingezien hadden. Maar polytheïsme betekent niet noodzakelijk dat men geen eenheid ontwaart in de veelheid van de goden. Deze bijdrage behandelt de vraag hoe goddelijke eenheid gedacht werd binnen de Grieks-Romeinse religie. Wetenschappers duiden het fenomeen aan met allerlei ‘theïsmen’, zoals henotheïsme, heidens monotheïsme, en recent zelfs megatheïsme, termen waarover heel wat onenigheid bestaat. Bovendien is deze vraag verbonden met een andere, nog controversiëlere: hoe is de antieke religie aan haar einde gekomen? Hoe zijn de talrijke goden verdwenen? Ik zal hierop geen volledig antwoord geven, als dat al mogelijk zou zijn, en beperk me tot een exploratie van de rol die de vraag naar eenheid in veelheid speelt in antieke debatten over de eigen religie, in heidens-christelijke debatten, en ook in moderne visies op de antieke religie en het Christendom.

Maximus van Madaura en Augustinus

Laat ons beginnen bij het einde. Ergens rond 390 na Christus schrijft een bejaarde leerkracht uit Madaura in Noord-Afrika, Maximus genaamd, een brief aan Augustinus (Augustinus, *Brief* 16). Er is eerdere correspondentie aan vooraf gegaan, waarin de merites van de traditionele religie en het Christendom ter discussie stonden. Maximus stelt de traditionele godsdienst voor als een religie van verlichte geesten in tegenstelling tot het Christendom dat een religie van dwazen is. Daartoe gebruikt hij een drievoudige argumentatieve strategie. Ten eerste: interne afgrenzing. De Griekse mythen worden in

één zinnetje ter zijde geschoven: “De Grieken vertellen, zonder veel bewijs, het praatje dat de Olympusberg de woonplaats van de goden is.” Wat later wordt de cultus van christelijke martelaren vergeleken met “Egyptische monsters” (“Aegyptia monstra”). Deze twee woorden alluderen zowel op Vergilius’ oordeel over Cleopatra en Antonius (*Aeneis*: 8.699) als op de traditionele Grieks-Romeinse afkeer voor de Egyptische dierengoden. Ten tweede: externe afgrenzing. Christelijke martelaren zijn misdadigers die hun criminele carrière met schone schijn en een heldhaftige dood proberen af te sluiten (“specie gloriosae mortis”). Het zijn alleen dwazen die hen vereren (“stulti”). Christenen zijn zelfs zo lichtzinnig dat ze de martelaren verheffen boven de ene hoogste god. Bovendien vereren de Christenen hun God en de martelaren achter gesloten deuren, wat toch wel erg verdacht is. Tenslotte, de derde strategie: de eigen positie als vanzelfsprekend voorstellen:

Dat er één hoogste god is, zonder begin, zonder afstammelingen in de natuur, zoals een grootse en glorierijke vader, wie is er zo buiten zijn zinnen en zo geestesziek, dat hij zou kunnen ontkennen dat dat absoluut zeker is? We roepen zijn krachten die doorheen de wereld verspreid zijn aan met talrijke benamingen, aangezien zijn echte naam ons natuurlijk onbekend is. Want de naam god wordt door alle religies gedeeld. Wanneer we, bij wijze van spreken, zijn delen apart aanbidden met uiteenlopende smeekbeden, vereren we hem in feite in zijn geheel. (Augustinus, *Brief 16*)

Verlichte geesten weten natuurlijk dat er slechts één god is, zo stelt Maximus, en aanhangers van de traditionele religie zijn niet zo dwaas om te denken dat Mars wezenlijk verschilt van Apollo, en evenmin vergeten ze de hoogste god als ze offeren aan Venus.

Het is een slecht idee om met Augustinus, in zijn eigen tijd al beroemd omwille van zijn retorische sterkte, in de clinch te gaan en Maximus beseft dat ook. Hij verzoekt Augustinus om te antwoorden zonder beroep te doen op retoriek en dialectiek en nu eens gewoon te zeggen wie die christelijke God eigenlijk is. Dat is natuurlijk ook een retorische truc, waar Augustinus zich niet laat aan vangen. Zijn antwoord is bijzonder scherp (*Brief 17*), want Maximus heeft natuurlijk geprobeerd de premissen van het debat zo te formuleren dat de conclusie automatisch de superioriteit van de traditionele religie zou zijn. De Vergiliuscitaten vliegen Maximus om de oren, waarmee Augustinus wil aantonen dat de grootste Romeinse dichter, die Maximus elke dag onder-richt als grammaticus, al het heidendom begraven heeft.

De brief van Maximus trekt vooral de aandacht omwille van de nadruk op het bestaan van één hoogste god waarvan alle andere goden slechts krachten zijn. De natuur van die ene god is duidelijk Platoons, maar sluit ook goed aan bij de christelijke godsvoorstelling, die ook de invloed van het Platonisme heeft ondergaan. Het lijkt dus alsof Maximus de Christenen de hand reikt, wat gezien de historische context niet zou verwonderen: op het einde van de vierde eeuw is het Romeinse rijk aan een snel tempo aan het christianiseren en enige accommodatie van de nieuwe religie is tactisch gezien geen slechte zet. Maar Maximus is minder open van geest dan het lijkt: zijn hoogste god heeft geen “afstammelingen in de natuur”, wat het idee van een god in mensengedaante niet vergemakkelijkt. Daarmee is een wezenlijk element van de Christelijke leer afgewezen. Daarnaast affirmeert Maximus expliciet de traditionele cultuspraxis. Eerder in de brief plaatst hij de godenbeelden op het forum boven de Griekse mythen en beschouwt ze als een indirect bewijs van het bestaan van de goden en dus van de ene god. Vanuit een Christelijk perspectief probeert Maximus van twee walletjes te eten: hij bevestigt de eenheid van het goddelijke maar ziet die, paradoxaal genoeg, gemanifesteerd in de veelheid van de godenbeelden.

Voor Augustinus is Maximus een duidelijk geval: hij is een vertegenwoordiger van de traditionele religie, een polytheïst, een handelaar in een duizendjarige geschiedenis van vergissing en bedrog. Moderne wetenschappers daarentegen zijn niet zo zeker en zoeken naar het juiste label om de theologie van Maximus te karakteriseren. Is hij een henotheïst, iemand die binnen een polytheïstische context het ene van het goddelijke affirmeert? Of is hij een monotheïst, zoals zijn uitspraak “unum esse deum” suggereert? De keuze voor een van beide etiketten is niet onschuldig. Wetenschappers die henotheïsme verkiezen, benadrukken over het algemeen de breuk tussen de Grieks-Romeinse religie en het Christendom. Henotheïsme is, in die optiek, een fenomeen dat zich binnen de antieke religie kan voordoen maar niets te zien heeft met Joods-Christelijk monotheïsme. Wie monotheïsme verkiest, is bereid om hetzelfde vocabularium te gebruiken voor de antieke religie en voor het Jodendom en het Christendom. Enige continuïteit tussen beide religieuze tradities ligt dan voor de hand. Ik wens op te merken dat dit geen confessioneel onderscheid is. Je kan de breuk tussen beide religies benadrukken uit een hekel aan het heidendom of uit afkeer voor het Christendom. De continuïteit tussen Christendom en Grieks-Romeinse religie kan dienen om de Joods-Christelijke verwerping van idolatrie in vraag te stellen (bijvoorbeeld door te stellen dat de heiligencultus een polytheïstisch element in het Christendom is) of om de interne evolutie naar monotheïsme in het heidendom als

een voorbereiding op de bekering van de antieke wereld naar het Christendom te zien.

Polytheïsme versus monotheïsme

U merkt dat de vraag naar het juiste etiket voor Maximus' theologie geen zuiver wetenschappelijke vraag is die alleen te maken zou hebben met het vinden van een juist classificatiesysteem, een taxonomie voor religies zoals Linnaeus ze geschapen heeft voor de natuur. Integendeel, de vraag naar de relatie tussen het Christendom en de Grieks-Romeinse religie heeft diepe wortels in de Westerse geschiedenis: de perceptie van die relatie reflecteert hoe men de loop van de geschiedenis waarneemt. Het is dan ook niet verwonderlijk dat politiek soms komt bovendrijven in wetenschappelijke studies. In zijn recente boek *Les dieux, l'État et l'individu: réflexions sur la religion civique à Rome*, valt John Scheid, de deken van de Romeinse religiestudie, zijn collega's aan die het ritualistische paradigma in vraag stellen en die stellen dat in de Romeinse religie niet alleen de rituele daad telt maar dat geloof er ook een rol speelt. Volgens Scheid is ritualisme niet alleen wetenschappelijk beter maar ook moreel hoogstaander. Wie spreekt over geloof in de Romeinse religie importeert volgens hem een Christelijke begrippenapparaat, terwijl de focus op de rituele daad het ideale recept is voor tolerantie, zoals in de moderne wereld de Franse 'laïcité'.¹

Monotheïsme speelt bij Scheid geen centrale rol, maar komt wel op de voorgrond in een ander boek: *Ce qui fait la Grèce: D'Homère à Héraclite*, de neerslag van een lezingreeks van de Franse filosoof Cornélius Castoriadis aan het Collège de France (Parijs 2004). De stelling die hij verdedigt luidt als volgt:

C'est qu'il y a opposition entre la tradition monothéiste en tant que tradition d'hétéronomie et la tradition grecque proprement dite, ou démocratique, en tant que tradition d'autonomie. (Castoriadis 2004: 35)

Deze zin is duidelijk asymmetrisch: een geografische locatie, Griekenland, staat tegenover een theologische categorie, monotheïsme. Bovendien wordt

¹ Tegen de achtergrond van het religieus terrorisme van de afgelopen jaren worden de antieke religie en maatschappij recent expliciet als een voorbeeld voor de hedendaagse wereld voorgesteld (bv. Goldhill 2008; Whitmarsh 2016). Beide auteurs grijpen daarmee terug naar een idealiserende blik op de Oudheid, die niet onproblematisch is.

Griekenland geïdentificeerd met democratie terwijl het politieke correlaat van monotheïsme niet gespecificeerd wordt, al kan u natuurlijk wel raden wat dat is. Uiteindelijk gaat het Castoriadis erom twee historische incarnaties te vinden voor zijn fundamentele tegenstelling tussen autonomie en heteronomie. De prijs die hij daarvoor betaalt, is hoog want alle geschiedenis gaat overboord. Griekenland wordt gereduceerd tot het democratische Athene, wat een relatief korte periode in de Atheense geschiedenis is, om maar te zwijgen van de geografische inperking tot Athene. Griekenland wordt ook geïdentificeerd met de zelfstandige rede, een beeld waartegen E.R. Dodds al in 1951 reageerde met *The Greeks and the Irrational*. In wezen heeft Castoriadis het negentiende-eeuwse geïdealiseerde beeld van Griekenland als de incarnatie van alles wat de intellectuele West-Europeaan goed vindt, weer tot leven gewekt. De tegenpool, het monotheïsme, moeten we eveneens vanuit een modern perspectief interpreteren. Castoriadis geeft een typisch moderne interpretatie van het Christendom, volgens dewelke het een religie is die de rede uitschakelt, de goddelijke openbaring als bron van kennis ziet en waarvan de gelovigen alleen naar hiërarchische autoriteit luisteren. Griekenland en het Christendom zijn dus zinnebeelden van moderniteit en anti-modernisme. Een dergelijke ideologische tegenstelling vinden we inderdaad in de negentiende eeuw, maar kan als historisch analysekader geen dienst doen. Inderdaad, het gevaar van een visie zoals die van Castoriadis is dat grote delen van de Griekse geschiedenis en religie hun legitimiteit² verliezen en alleen nog maar in termen van ‘verval’ kunnen gevat worden. Want wat moeten we volgens Castoriadis dan doen met een arts zoals Galenus die door een droom genezen wordt? Wat doen we met orakels? Wat doen we met de latere Griekse filosofie die de orakels van de Chaldeeërs als een geopenbaarde tekst ziet? Wat doen we met Porphyrius die rond 300 n. C. een *Filosofie op basis van orakels* schrijft? Wat doen we met filosofen (zoals we er een paar zullen tegenkomen) die god als één definiëren? Castoriadis legt ongewild een probleem bloot waarmee de godsdienstgeschiedenis van de latere Griekse tijd nog steeds mee worstelt. De klassieke Atheense religie is de norm binnen de Oude Geschiedenis, net zoals de Romeinse religie uit de Republiek: dat is wat we onze studenten leren. Het is daarom moeilijk om de latere periodes in hun eigenheid te erkennen: wetenschappers blijven de filosofische mentaliteit van het Romeinse keizerrijk kenmerken als dwepend met het spirituele en het magische – zelfs collega’s die deze periode met sympathie benaderen. Onbewust wordt

² Ik alludeer op Blumenberg 1996, waarbij de term *Legitimität* slaat op het feit dat we een periode in haar eigenheid vatten en niet zien als een afkooksel of een tijd van verval.

op die manier deze periode, die inderdaad een bijzondere interesse voor religie heeft, gecontrasteerd met het rationele denken van eerdere periodes. Ik heb elders geprobeerd aan te tonen dat de interesse voor religie onder intellectuelen in deze periode net vertrekt van een filosofische rationalisering van religie (Van Nuffelen 2011) en kom hier dadelijk op terug.

Voor Castoriadis is monotheïsme een voorbeeld van heteronomie en u begrijpt dat hij niet opgezet zou zijn met een begrip als “heidens monotheïsme” en de identificatie van monotheïsme als een mogelijkheid binnen de Grieks-Romeinse religie. Zijn idealisering van een autonoom Griekenland zou namelijk heteronome trekjes krijgen. Niet alleen filosofen plaatsen duidelijke schotten tussen Grieks-Romeinse religie en monotheïsme, hoofdzakelijk geïdentificeerd met het Christendom. John North, een groot kenner van de Romeinse religie, maakt volgende bemerking:

if it is true that there is solid evidence to suggest that pagans were progressively becoming monotheistic, abandoning the cultic and sacerdotal specificities of their own tradition and forgetting the complex identities of the powers recorded in their books, then evidently the transition to Christianity for individuals would have become more straightforward. (North 2011: 482)

North identificeert hier heidens monotheïsme als een ‘*praeparatio evangelica*’, een voorbereiding op het Christendom die de bekering van Grieken en Romeinen zou vergemakkelijken. Maar zijn beschrijving is niet van toepassing op Maximus, die zijn eigen traditie helemaal niet vergeet. Inderdaad, ‘heidense monotheïsten’ zoals Maximus geven hun religieuze tradities en gebruiken niet op maar herinterpreteren de theologische basis waarop de rituelen en gebruiken gebaseerd zijn. Dat lijkt er eerder op te wijzen dat er een interne dynamiek aanwezig is binnen de Grieks-Romeinse religie die resulteert in monotheïsme. Maar dat is net een idee dat North niet kan aanvaarden:

The conception of the history of pagan-ism³ for which I should argue is that the crucial factor is not some internal change or transformation, still less an evolution according to some pre-determined process, but rather the necessary effects of confrontation and co-existence with the new types of religious groups, Jewish, Christian,

³ Dit is de spelling die North verkiest om de niet-Joods-Christelijke groepen uit de Romeinse tijd aan te duiden.

and others, with which pagans in all the cities of the Empire had to deal from the first century onwards. (North 2011: 492)

De cruciale factor, volgens North, in het ontstaan van monotheïstische tendensen binnen de Grieks-Romeinse religie is dus de confrontatie en competitie met traditionele, monotheïstische religies, het Jodendom en het Christendom. Die leiden ertoe dat traditionele religies kenmerken van hen overnemen en ook monotheïstische trekken gaan vertonen. Op die manier is monotheïsme een externe import en geen eigen product van de Grieks-Romeinse religie.

De nadruk die North legt op sociale processen is legitiem en past bij het sociologisch kader dat hij kiest. Maar zijn weerstand tegen monotheïsme als een autochtone plant binnen het herbarium van de Grieks-Romeinse religie gaat dieper. Voor hem zijn monotheïsme en polytheïsme twee religieuze systemen die mekaar wederzijds uitsluiten. Indien Grieken monotheïst worden, geven ze volgens hem hun eigen religieuze systeem op en gaan over naar een ander. Polytheïsme kan dus niet zelf monotheïsme voortbrengen, niet meer dan Baron von Münchhausen zichzelf aan zijn eigen haar uit het moeras kan trekken. Norths radicale onderscheid tussen mono- en polytheïsme berust op nog een andere vooronderstelling, namelijk dat de relatie tussen geloof en praxis (riten) in beide systemen compleet anders functioneert. In de Grieks-Romeinse religie heeft de rituele daad prioriteit en is het religieuze discours secundair, terwijl in het Christendom het geloof de riten stuurt. Het is zonder enige twijfel zo dat religieuze daad en geloof in de antieke religies anders gekalibreerd waren dan in het Christendom. Maar de radicale tegenstelling die hij ziet tussen beide religies is te sterk en vereenvoudigt beide: het antieke Christendom wordt gereduceerd tot een versie van de protestantse slogan ‘sola fide’ terwijl men niet erg beslagen moet zijn in het antieke Christendom om het belang van rituelen te zien. Bovendien lijkt Norths visie nogal sterk op een positieve versie van het oude christelijke apologetische argument dat het heidendom een lege doos was, een hoop rituele daden zonder inhoud. Cruciaal voor deze bijdrage is dat North niet in staat is Maximus van Madaura te zien zoals Maximus zichzelf ziet, namelijk als een legitieme erfgenaam van de Romeinse religieuze traditie.

Laat ons de moderne debatten even ter zijde laten en terugkeren naar Maximus. De visies van Castoriadis en North roepen twee vragen op met betrekking tot zijn ‘monotheïsme’. Ten eerste, is het denken van het goddelijke als één mogelijk binnen de Grieks-Romeinse traditie? We hebben gezien dat beide wetenschappers, impliciet of expliciet, externe invloeden als reden

aangeven. Is Maximus dus eigenlijk, zonder het te weten, al een crypto-Christen of is hij nog steeds een ‘heiden’? Ten tweede, indien monotheïsme het resultaat is van een interne evolutie van de Grieks-Romeinse religie, hoe verhoudt het zich dan tot de traditionele rituelen en gebruiken: leidt monotheïsme automatisch tot het verwerpen van traditionele culten? Die culten zijn immers de meest tastbare uitdrukking van het polytheïsme: men vereert Apollo, Zeus, en de anderen, niet ‘het goddelijke’. Met andere woorden: heeft Augustinus gelijk wanneer hij Maximus’ professie van monotheïsme als een façade ziet die gewoon tot doel heeft de afgoderij te vergoelijken? Of lijdt Maximus aan een ‘falsches Bewusstsein’ dat hem niet toelaat in te zien dat zijn monotheïsme onverzoenbaar is met zijn verdediging van de cultus voor Mars en andere goden? Of is er gewoon geen probleem?

Eenheid denken

De eerste vraag is, op het eerste gezicht, gemakkelijk te beantwoorden. De Grieken konden, al in de klassieke tijd, naar hun goden verwijzen met het algemene ‘to theion’, het goddelijke. Dat gaat echter niet gepaard met een systematisering van het pantheon en de creatie van een duidelijke bevelshierarchie: de Griekse godenwereld heeft veel weg van de Belgische politiek, met een oppergod die weinig te zeggen heeft, wisselende coalities en akkoorden in achterkamers, overspel en bedrog, een stel lokale goden en hier een daar een held die het nooit ver genoeg geschopt heeft, en natuurlijk de burger die in ruil voor dienstverlening zijn offer brengt. Deze schijnbare anarchie staat ver af van wat we verstaan onder monotheïsme, namelijk één godheid die het wel degelijk overal voor het zeggen heeft.

Griekse filosofen hebben al snel de spanning tussen de affirmatie van het goddelijke als één en de wirwar van mythen en culten gevoeld en zich aan de kant van de eenheid geplaatst. Xenophanes (ca. 560-480) nam het antropomorfisme op de korrel door te zeggen dat de goden hoeven gehad zouden hebben indien de mensen koeien zouden zijn. De oudste affirmatie van de eenheid van het goddelijke komt ook uit zijn pen: “God is één, de hoogste onder goden en mensen, onvergelijkbaar met stervelingen in lichaam en geest” (Xenophanes, Fragmenten 21B 23 Diels-Kranz). Een kleine eeuw later beweerde Antisthenes, een leerling van Socrates (ca. 445-365), het volgende volgens Cicero: “In zijn boek *Physicus* zegt hij dat er vele goden zijn voor het volk, en maar één in de natuur. Op die manier berooft hij de goden van hun wezen en eigenheid” (Cicero, *Over het wezen van de goden* 1.32). Beide citaten suggereren verschillende oplossingen voor het probleem van eenheid en

veelheid. Xenophanes lijkt aan te nemen dat er één God is die boven de andere goden en de mensen troont: u begrijpt dat Clemens van Alexandrië, een christelijke apologeet, dit met plezier citeert (*Stromateis* 5.109) maar ook Neoplatonisten, tijdgenoten van Maximus, doen dit (Xenophanes, Fragmenten 21A 31 Diels-Kranz). Dit citaat zou men inderdaad kunnen verzoenen met wat Maximus schrijft. Antisthenes, daarentegen, maakt een ander onderscheid: er zijn enerzijds de goden voor het volk, de goden die door de traditie zijn aanvaard, en anderzijds de ene god die er van nature is. Hier merken we de sofistieke invloed met het onderscheid natuur/cultuur.

Als we in de keizertijd aanbelden is het duidelijk dat theologie een centraal deel, om niet te zeggen het sluitstuk, is van een filosofische leer. Net zoals vandaag zijn filosofen het evenwel over niets eens en kan de gewone man enkel verwonderd toekijken hoe ze mekaar in de haren vliegen. Soms leidt die verwondering tot wanhoop, zoals bij Icaromenippus, die bij alle scholen in de leer ging met de hoop de waarheid te vinden. Maar teleurstelling was zijn deel:

Over de goden dan, wat valt er nog te zeggen? Voor de een was de godheid een nummer, en een ander zweerde bij ganzen, honden en platanen. Sommigen verjoegen alle andere goden en gaven de heerschappij over alles aan een enkele, wat me toch wel wat misnoegd maakte te horen dat er zo'n tekort aan goden is. Anderen deden er dan weer een paar bij, stelden dat ze met velen zijn, en verdeelden ze, met eentje die ze de eerste god noemen, en anderen die ze de tweede en derde rang in goddelijkheid toekenden. En dan zijn er volgens wie het goddelijke geen massa en geen vorm heeft, en anderen die over zijn massa nadenken. Vervolgens gelooft niet iedereen dat de goden voorzorg uitoefenen over onze levens: sommigen ontslaan de goden van elke verantwoordelijkheid, zoals wij ouderlingen van de liturgieën vrijstellen. Ze laten hen geen grotere rol spelen dan figuranten in komedies. Sommigen gaan nog veel verder en geloven niet dat de goden het voor het zeggen hebben en laten de wereld zonder sturing en zonder richting. (Lucianus, *Icaromenippus* 9)

Lucianus begint met allusies op Pythagoras en Socrates, gevolgd door een kort overzicht van verschillende leerstellingen: het aantal der goden, waarbij Stoïcijns "monotheïsme" tegenover een Platoonse hiërarchie geplaatst wordt; de natuur van de goden met de vraag of ze materie hebben of niet (weerom

Stoïcijnen tegen Platonisten); en tenslotte de goddelijke voorzienigheid. Als laatste komen de Epicureeërs, die het traditioneel het bruinst bakken: hun goden zijn op eeuwige vakantie. Icaromenippus doet het enige wat hem nog overblijft: hij knutselt een paar vleugels in mekaar en vliegt zelf naar de hemel. De figuur Icaromenippus is een verzinsel van de satiricus Lucianus, die in de tweede eeuw na Christus filosofen als geliefkoosde slachtoffers uitkoos. Maar Lucianus is even scherp voor het traditionele godsbeeld: wanneer Icaromenippus in de hemel landt, blijkt Zeus een slapjanus te zijn die zijn goden nauwelijks onder controle heeft en zich alleen zorgen maakt of de mensen wel zullen blijven offeren – want van de rook van de offers leven de goden.

Men heeft Lucianus in het verleden graag als een atheïst of een scepticus willen zien, maar dat is te eenvoudig. De satiricus speelt met verschillende maskers die hij van werk tot werk wisselt. We kunnen de Icaromenippus veel zinvoller begrijpen als een satirische reflectie over één van de centrale intellectuele problemen van de Romeinse keizertijd: hoe een filosofisch godsbeeld te verzoenen met de traditionele religieuze praktijk?

Vanaf de eerste eeuw voor Christus doet er zich een fundamentele verandering voor in het zelfbegrip van de antieke filosofie, waarbij ze zich opent voor externe autoriteit. Terwijl de filosofische scholen in de Hellenistische tijd zelfstandig verder denken op basis van de inzichten die hun door hun voorgangers zijn aangereikt, worden in deze periode de meesters uit het verleden als maatstaf genomen: een goed filosoof is nu diegene die exact zegt wat, bijvoorbeeld, Plato zei. Het is pas nu dat er standaardedities komen van de werken van de groten uit het verleden, zoals Aristoteles. Maar men richt zich niet alleen op filosofische autoriteit uit het verleden: het idee maakt opgang dat de eerste mensen wijs waren en eigenlijk al alle inzichten hadden die later Plato had. Alleen drukten zij zich uit in een symbolische taal en creëerden zij onder andere religie als een symboolsysteem dat filosofische leerstellingen bevat. Religie kan dus gedecodeerd worden en dan merken we dat, bijvoorbeeld, de cultus op Samothrake de ideeënleer van Plato symboliseert. Terwijl Xenophanes en Antisthenes zich nog afzetten tegen de Griekse religie, wordt de interpretatie van religieuze culten een belangrijke bezigheid van filosofen zoals Plutarchus (1^{ste}-2^{de} eeuw n.C.). Hij kan de religie niet zomaar terzijde schuiven, want zij bevat filosofische kennis.

Er is één probleem en daar knoopt de *Icaromenippus* bij aan: filosofen hebben nogal verschillende opvattingen over het goddelijke en lezen telkens iets anders in, bijvoorbeeld, de Isis-cultus. De meerderheid van de filosofen is het eens over het basisidee dat religie filosofische kennis bevat, maar niet

over welk filosofisch systeem dat eigenlijk is. De satire van Lucianus loopt uit op een aporie: geen enkele filosofische school heeft de waarheid in pacht en geen enkele filosofie valt echt te rijmen met de traditionele religie. Bovendien is de populaire visie op de goden al even belachelijk, zoals het bezoek van Icaromenippus in de hemel onthult. De waarheid over de goden is nergens te vinden.

Dit was een half millennium Griekse theologie in twee citaten en een anekdote, maar dit korte overzicht laat ons wel toe te zeggen dat het ‘monotheïsme’ van Maximus niet uit de lucht komt gevallen. Tegen de 2^{de} eeuw n.C. is het de ‘communis opinio’ onder de elite dat het goddelijke één is. Daartoe moeten we geen invloed van Jodendom of Christendom invoeren: het is het resultaat van de evolutie van de Griekse filosofie.

Riten en filosofie

We kunnen nu onze tweede vraag beantwoorden: leidt ‘monotheïsme’ tot het verwerpen van de traditionele culten? Ik heb al eerder gezegd dat in de Romeinse tijd de hoofdbekommernis is filosofie en religie te verzoenen en dit suggereert al dat het antwoord negatief zal zijn. Ik wil dit nog uitdiepen door te kijken naar een aantal passages die een monotheïstische cultuspraktijk lijken te attesteren, of op zijn minst monolatrie, namelijk het vereren van één god ten koste van de anderen.

In zijn Rhodische redevoering, die we waarschijnlijk moeten dateren onder Trajanus (98-117), pleit Dio Chrysostomus tegen de lokale praktijk om aan Jan en alleman standbeelden toe te kennen en daartoe bestaande beelden te hergebruiken in plaats van nieuwe te laten gieten. Eén van de argumenten die Dio aandraagt is dat de praktijk het onderscheid tussen profane en religieuze eerbewijzen opheft en dus het respect voor religieuze beelden overdraagt op beelden van één of andere burger. Dio stelt onder andere dat het hergebruiken van een profaan beeld een onttering van de doden is en dus een religieus misdrijf. Bovendien zijn deugdzaame mensen de lievelingen van de goden en alleen deugdzaame mensen krijgen beelden. Ergo: hergebruik is een belediging van de goden. Aan het begin van de redevoering ontwikkelt Dio een gelijkaardige redenering ‘ex absurdo’:

Veel van de dingen in het leven die veel moeite en niet een beetje geld vragen, kunnen, denk ik, gratis en vrij gemakkelijk gebeuren, als je je niet bekommert om fatsoen en oprechtheid. Neem nu de offers die we telkens opnieuw aan de goden brengen. Je zou kun-

nen zeggen dat ze gebracht zijn zonder ze echt te brengen, door alleen maar, bijvoorbeeld, onze kransen op te zetten, naar het altaar te gaan, de gerstekorrels aan te raken en al het andere te doen alsof we aan het offeren zijn. Dat is het! Zou het niet gemakkelijk zijn te laten uitschijnen dat we aan alle goden geofferd hebben als we hetzelfde offerdier aan alle godenbeelden zouden voorbijvoeren, een na een, dat van Zeus, dat van Helios, dat van Athena, en overall een plengoffer brengen? Wie zal ons tegenhouden? En als we nu een altaar of een tempel voor een of andere godheid willen oprichten [...]: zou het niet goed doenbaar zijn om een van de andere goden te verjagen of een van de al gewijde altaren te verplaatsen? Of alleen maar het opschrift te veranderen, zoals we nu doen? Inderdaad, terwijl sommigen beweren dat Apollo, Helios en Dionysus dezelfde zijn (en jullie denken dit), brengen velen de goden gewoon terug tot één enkele macht en kracht, zodat het niet uitmaakt of je de een dan wel de andere vereert. Bij mensen kan dat soort dingen niet: wie de eigendom van de één aan de ander geeft, berooft de eerste van wat hem toebehoort. (Dio Chrysostomus, Rhodische redevoering 11)

Op het eerste zicht lijkt deze passage een monotheïstische cultuspraktijk te attesteren: het maakt niet uit of we Apollo dan wel Dionysus vereren aangezien ze toch allemaal gelijk zijn. Is dit geen bewijs voor het idee van North, dat monotheïsme leidt tot het veronachtzamen van de traditionele cultus? In feite berust de redenering van Dio op het tegenovergestelde idee, namelijk dat een filosofisch argument over de natuur en het getal van de goden niet zomaar overgedragen mag worden op de cultuspraktijk. Dio geeft toe dat speculatie over de eenheid van de goden doodnormaal is. We moeten zijn stelling dat de inwoners van Rhodos geloven dat Apollo, Helios en Dionysus één en dezelfde godheid zijn niet letterlijk nemen. Dio alludeert hier waarschijnlijk op de Stoïcijnse traditie, waaraan Rhodos met Panaetius (180-110) en Posidonius (ca. 135-51) substantieel had bijgedragen. Het was trouwens de traditie waarbinnen Dio zichzelf plaatste. De verzwegen premisse van zijn argument is evenwel dat het onfatsoenlijk is dat theoretische speculatie ertoe zou leiden dat de religieuze praktijk ten onder gaat. Zoveel te erger is het dus bij eerbewijzen voor mensen, waarbij eer een ‘zero sum game’ is. Je zou nog kunnen zeggen dat het goddelijke collectief deelt in de eerbewijzen aan één god, maar het eerbewijs voor mij kan niet nog eens aan mijn buurman gegeven worden. De verzwegen premisse van Dio Chrysostomus wordt in talrijke andere tek-

sten expliciet gemaakt. Het vereren van slechts één god en de Egyptische dienstal worden door verschillende auteurs vermeld als de twee meest extreme vormen van laakbare godenverering.⁴

Twee andere voorbeelden richten zich expliciet tegen het soort monolatrie dat Dio als slecht vooronderstelt. In de *Metamorfosen* van Apuleius duikt een molenaarsvrouw op die zich bezondigt aan twee van de ergste dingen ter wereld, monotheïsme en overspel:

Zij verachtte en vertrapte de macht van de goden en stelde in de plaats van een betrouwbare godsdienst leugenachtig het heilighennend geloof aan een enkele god, naar zij beweerde, en terwijl ze met geveinsde, inhoudsloze godsdienstplichten alle mensen bedroog en haar arme echtgenoot misleidde en al in de vroege ochtend dronk, had ze haar lichaam overgegeven aan voortdurende ontucht. (Apuleius, *Metamorfosen* 9.14 Vert. M.A. Schwartz)

De vrouw wordt vaak als een Christen geïdentificeerd, maar ten onrechte: wetenschappers lijken ervan uit te gaan dat iemand die maar één god vereert per se een Christen (of een Jood) hoeft te zijn. Uit de voorbeelden die ik in deze sectie aandraag, wordt duidelijk dat men zich binnen de Grieks-Romeinse traditie wel degelijk de mogelijkheid van monolatrie kon inbeelden, zonder daarbij dadelijk aan het Christendom te denken. Dit blijkt ook uit de volgende passage, weerom van Lucianus, dit keer uit zijn werk over de Syrische godheid. De legendarische Babylonische koningin Semiramis kreeg het op een dag hoog in haar bol:

Voor alle inwoners van Syrië vaardigde zij een wet uit dat zijzelf als god moest vereerd worden en dat alle andere goden, zelfs Hera, veronachtzaamd moesten worden. En zo gebeurde. Als er echter van godswege ziekten en tegenslagen en leed volgden, gaf ze die waanzin op, erkende dat ze een sterveling was, en beval haar onderdanen dat ze zich weer tot Hera moesten richten. (Lucianus, *Over de Syrische godin* 39)

Als een verhaal over de straf die menselijke hybris oploopt, is de anekdote traditioneel. De nadruk op de wrevel van de monolatrie, daarentegen, is min-

⁴ Diodorus van Sicilië, *Bibliotheek* 40.3.4; Strabo, *Geografie* 16.2.35; Celsus, in Origenes, *Tegen Celsus* 3.17-18; Sextus Empiricus, *Over het Pyrrhonisme* 3.219.

der klassiek maar begrijpen we in het licht van de contemporaine passages bij Dio en Apuleius.

Al deze anekdotes maken duidelijk dat filosofische speculatie niet mocht leiden tot verwerping van de traditionele cultuspraktijk. De eenheid van het goddelijke mocht niet gaan ten koste van de veelheid van de culten. Heidense ‘monotheïsten’ zijn dus, zoals Maximus, verdedigers van de traditie.

Monotheïstische culten?

Tot nu toe heb ik de nadruk gelegd op filosofie. Daar is een goede reden voor. Aangezien in de Oudheid theologie niet als een aparte discipline bestond (‘theologia’ was een onderdeel van de metafysica), is het de filosofie die op systematische wijze over de goden nadenkt. De korte samenvatting van het verhaal dat ik tot nu toe gebracht heb, luidt dan als volgt. De antieke filosofie denkt in wezen monistisch (ze zoekt het ene principe dat aan alles ten grondslag ligt) en neigt ertoe het hoogste principe als goddelijk te zien. Het is dus niet verwonderlijk dat ze de eenheid van het goddelijke benadrukt. Terwijl in de klassieke tijd het filosofisch eenheidsdenken zich plaatst tegenover de traditionele religie, proberen de intellectuelen vanaf de Romeinse tijd traditionele religie en filosofie te verzoenen, een positie die we tot in de late Oudheid zien terugkeren, zoals bij Maximus.

Daarmee heb ik slechts één facet van het eenheidsdenken binnen de Griekse religie aan bod laten komen en sterk de nadruk gelegd op intellectuelen en filosofen. Een andere wetenschapper zou, bijvoorbeeld, vertrokken zijn van de aretologieën van de Egyptische godin Isis, waarin deze godin geassimileerd wordt met talloze andere godheden en zelfs als ‘één’ aangeroepen wordt (Versnel 1998). Heb ik het dan misschien gehad over een discours van intellectuelen dat weinig of niets zegt over hoe religie dagdagelijks beleefd werd? Was eenheidsdenken iets dat alleen in bastions van geleerdheid verdedigd werd?

De antieke filosofie was, zeker in de Romeinse tijd, een gedeelde elitecultuur en zeker geen exclusief product van naarstige vorsers in ivoren torens. Een basisbegrip van de filosofie behoorde tot de ‘habitus’ van de sociale elite, zoals dat tegenwoordig modieus heet. Bovendien weten we dat filosofen soms ook priester waren, zoals Plutarchus. Elitecultuur en religieuze praktijk komen zo dicht bij mekaar. Vanaf de vierde eeuw kwamen de Neoplatonisten zelfs rechtstreeks tussen in bestaande culten: zo wordt over Proclus (5^{de} eeuw) de anekdote verteld dat dat hij in een dorp in Lydië ging uitleggen wat hun ritens nu eigenlijk betekenden – op vraag van de dorpelingen (Marinus,

Leven van Proclus: 19-22). Filosofen worden dus erkend als religieuze experts en er ontstaat een theologisch discours dat bestaande ritens uitlegt en, waar nodig, corrigeert. Wat Proclus doet mogen we niet zomaar projecteren op Plutarchus, drie eeuwen eerder, maar we mogen ook niet zomaar denken dat filosofie geen impact had op de traditionele religie. We vinden buiten de literaire teksten sporen van een ‘doorsijpelings-effect’. Zo zien we in de Romeinse periode ‘theologische orakels’ opduiken: Apollo moet nu eens zelf uitleggen hoe hij zich verhoudt tot Zeus (Busine 2005). We treffen ook filosofische ideeën over de goden aan in grafinscripties, zoals deze tekst uit Corfu (2^{de}-3^{de} eeuw): “Vele onsterfelijke demonen zetelen op de Olympus, maar hun god is de grote vader, die de wereld geordend heeft, de maan bevolen heeft de nacht te volgen en de zon de gratie van de dag” (*Inscriptiones Graecae* XI²1.1024). Dit soort teksten stelt hetzelfde soort vragen als de filosofen: hoe verhouden de vele goden zich tot mekaar en tot de wereld? Dit past binnen een ruimere tendens die Athanassiadi en Macris (2013) de ‘filosofisering’ van de religie in de Romeinse tijd hebben genoemd.

In de Romeinse tijd merken we vaak een nadruk op de verhevenheid van één god boven alle anderen. Zo gaat men de goden overladen met superlatieven. Het fenomeen om Isis één te noemen is daar een voorbeeld van: één betekent in een dergelijke context niet dat Isis de enige bestaande godheid is, maar wel dat ze enig is, uitzonderlijk, zoals uit deze inscriptie blijkt: “Een god. Groot is Apollo Pythios. Groot is de Tyche van de Delphiërs. Groot is Artemis. Groot is Hekate” (*Supplementum epigraphicum graecum* LI 622). Het epitheton “groot” komt nu veelvuldig voor, vaak ook in superlatieven: “aan de beste en grootste god” (*Supplementum epigraphicum graecum* L 1222). Angelos Chaniotis (2010) heeft dit fenomeen megatheïsme genoemd: de tendens tot exaltatie is volgens hem het gevolg van de toenemende sociale competitie tussen steden en dorpen in Klein-Azië. De inscripties zeggen dus eigenlijk: ‘die van mij is groter dan die van jou’. Volgens Chaniotis is het dus geen monotheïsme in de zin dat het bestaan van de naburige godheden ontkend wordt en dus geen gevolg van beïnvloeding door het Christendom, maar wel het resultaat van een sociale dynamiek eigen aan het Romeinse Oosten. Daar heeft hij gelijk, maar het is interessant vast te stellen dat het Joods monotheïsme begonnen is op een gelijkaardige wijze, namelijk het verheffen van Jahwe boven de andere goden.

Invloed van het Jodendom wordt wel aangenomen door S. Mitchell (1999) voor de cultus van ‘Theos Hypsistos’, ‘de hoogste god’, een cultus zonder beelden voor een anonieme godheid, die we aantreffen van de 1^{ste} tot 3^{de} eeuw na Christus in de Oostelijke Middellandse Zee. De cultus lijkt wel

ondergeschikte goddelijke krachten te kennen en is dus ook niet radicaal monotheïstisch (maar dergelijke radicale monotheïstische culten bestaan eigenlijk nergens). Mitchells interpretatie is evenwel erg controversieel en anderen willen in elke inscriptie gewoon de lokale oppergod herkennen (zie de bijdragen in Mitchell en Van Nuffelen 2010a). Hierbij stoten we op een fundamenteel probleem: het is erg moeilijk op basis van inscripties een beeld te vormen van de theologie die achter deze teksten staat. De religieuze uitdrukkingvormen veranderen slechts langzaam en blijven meestal gebonden aan traditie. Het is echter niet noodzakelijk zo dat onveranderde rituelen wijzen op een theologie die ongewijzigd is gebleven. Om terug te keren naar mijn eerste voorbeeld: de religieuze praktijk van Maximus verschilde misschien niet veel van die van, pakweg, Cato de Oudere, zes eeuwen eerder, maar wat beiden erbij dachten was waarschijnlijk fundamenteel anders. Ons bronnenmateriaal laat ons meestal alleen de continuïteit in de vormentaal zien, maar niet de verandering in het denken die erachter schuil gaat. Dit is natuurlijk geen vrijbrief om te beweren dat iedereen ‘monotheïstisch’ dacht in de Romeinse tijd, maar wel een pleidooi om de latere Griekse religie te erkennen als ‘legitiem’, in de betekenis die ik er eerder aangegeven heb: ze bezit een eigenheid die zich niet laat beschrijven als een eenvoudige verderzetting of een derivaat van de klassieke religie, of als een vorm van cultureel verval.

Besluit

Wanneer Maximus de pen opneemt tegen Augustinus is het doek aan het vallen over de antieke religie. De goden verliezen hun macht en ze beginnen hun rijk ‘Nachleben’ als literaire figuren en symbolen. Maximus ziet dat evenwel niet zo: hij is ervan overtuigd dat hij het pleit nog kan winnen. Vanuit ons perspectief kunnen we zijn brief alleen zien als een achterhoedegevecht, omdat we weten hoe het verhaal afloopt. Welke rol speelt het Grieks-Romeins monotheïsme binnen dat verhaal over het einde van het heidendom? We kunnen die vraag op verschillende manieren beantwoorden.

Was heidens monotheïsme inderdaad een vorm van ‘praeparatio evangelica’? Was een Griekse monotheïst geneigd om zich sneller te bekeren tot het Christendom dan een iemand die dat niet was? De vraag is onmogelijk te beantwoorden, maar we kunnen ze wel beter formuleren. Monotheïsme als theologisch idee was duidelijk niet het probleem tussen heidenen en Christenen, maar wel monotheïsme als religieuze praktijk. Over de eenheid van het goddelijke kon men akkoord raken (al bleef er de netelige kwestie van de Incarnatie). Moeilijker lag de cultische praktijk die verbonden was met hei-

dens en christelijk monotheïsme. Voor een heiden, zoals Maximus, was de goddelijke eenheid zichtbaar in de vele vormen van zijn eigen religieuze traditie: elke godheid belichtte een aspect van de ene god. Voor een Christen was dat idolatrie: men mag slechts de ene God aanbidden. Voor een heiden betekende bekering tot het Christendom dus de verplichting zich af te snijden van de voorouderlijke religieuze praktijk en zijn cultureel referentiekader te herijken.

Een tweede manier om tegen vormen van monotheïsme binnen de Grieks-Romeinse religie aan te kijken is het eenheidsdenken te beschouwen als een structuurkenmerk van de antieke religie. Elk polytheïstisch systeem kent vormen van systematisering, hiërarchieën, en (tijdelijke) exclusieve verering (wat ik eerder monolatrie heb genoemd). Dit is correct, en de verwondering die het spreken over dergelijke tendensen binnen de klassieke religie nog oproept, is ongetwijfeld een erfenis van de eeuwenlange definitie van de antieke religie als wezenlijk polytheïstisch, wat dan in een sterk contrast geplaatst werd met het monotheïsme van Joden en Christenen. Ik zou alleen willen opmerken dat het eenheidsdenken in een stroomversnelling komt op het moment dat de filosofie zich gaat bemoeien met de religie, dus vanaf de laat-Hellenistische tijd. Het Christendom knoopt hieraan aan. De Plato die de Christenen voor zich claimen is de Plato zoals hij in de filosofische scholen uit de Romeinse tijd is gevormd, een Plato die inderdaad geacht werd sterk de eenheid van het goddelijke te benadrukken. Op die manier heeft het eenheidsdenken uit de Romeinse tijd ertoe bijgedragen dat de antieke filosofie gemakkelijker in het Christendom geïntegreerd kon worden.

Tenslotte zou men kunnen stellen dat monotheïsme de religieuze trend in het Romeinse rijk was, een trend die gevoed werd uit vele bronnen: het Jodendom, maar ook interne ontwikkelingen zoals ik ze heb geschetst. Het Christendom verschijnt dan als onderdeel van een trend, niet als het doel of eindpunt van de evolutie maar als de monotheïstische cultus die erin geslaagd is dominant te worden (Fürst 2005). Dat verplaatst natuurlijk enigszins de vraag: waarom was monotheïsme de trend? En waarom ‘won’ het Christendom?

Over die laatste vraag is al veel inkt gevloeid. Ik wil tot slot enkel belichten hoe christelijke polemieken de spanning tussen filosofie en traditionele religie binnen het latere Griekse denken genadeloos exploiteerde. Rond 390 schreef Augustinus het werk *Over de ware religie* – zo ongeveer de tijd dat Maximus hem brieven schreef. Het is vanzelfsprekend een verdediging van het Christendom. De inleiding toont aan dat het heidendom niet de ware religie kan zijn en gebruikt daarbij argumenten die uit de Griekse filosofische tra-

ditie komen – argumenten die we al eerder zijn tegengekomen. Volgens Augustinus kan het heidendom niet waar zijn om twee redenen (1-6). Ten eerste raken de filosofen het over niets eens. Zoals we gezien hebben, dacht Icaromenippus er net zo over. Ten tweede zijn het bedriegers en slappelingen: ze weten dat hun monistische filosofie niet in overeenstemming is met de polytheïstische culten en toch gaan ze naar de tempel zoals iedereen. Augustinus alludeert hier op de antieke traditie dat Socrates zich conformeerde aan de Atheense religie uit angst voor het volk, maar, net zoals Lucianus, trekt hij de aandacht op de afstand tussen de filosofische herinterpretatie van een cultus en de eigenlijke cultuspraktijk, tussen een monotheïstische theologie en een polytheïstische praktijk. Volgens Augustinus is het Christendom daarentegen coherent qua leer en slaagt het erin om cultische praktijk en theologie op één lijn te brengen. Elite en massa delen dezelfde overtuiging, terwijl bij de Grieken alleen de elite de eenheid van het goddelijk inziet. Met andere woorden: het Christendom voldoet beter aan de eisen die het eenheidsdenken uit de Romeinse tijd stelde aan filosofie en religie dan de Grieks-Romeinse religie zelf.

Bibliografie

- Athanassiadi, P. & M. Frede (eds) 1999. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- Athanassiadi, P. & C. Macris. 2013. “La philosophisation du religieux”, in: L. Bricault & C. Bonnet (eds), *Panthée: Religious Transformations in the Roman Empire* (Religions in the Graeco-Roman World 177). Leiden: Brill, 41-84.
- Blumenberg, H. 2012. *Die Legitimität der Neuzeit* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1268). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Boys-Stones, G. 2001. *Post-Hellenistic philosophy: a study of its development from the Stoics to Origen*. Oxford: Oxford University Press.
- Busine, A. 2005. *Paroles d’Apollon: Pratiques et traditions oraculaires dans l’Antiquité tardive, IIe-VIe Siècle* (Religions in the Graeco-Roman World 156). Leiden – Boston: Brill.
- Castoriadis, C. 2004. *Ce qui fait la Grèce. Volume 1: D’Homère à Héraclite*. Paris.
- Dillon, J.M. 2007. “The religion of the last Hellenes”, in: C. Bonnet (ed.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain* (Entretiens sur l’Antiquité classique 53). Vandœuvres – Genève: Fondation Hardt, 117-138.
- Dodds, E.R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Fürst, A. 2005. “Christentum im Trend. Monotheistische Tendenzen in der späten Antike”, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 9: 807-834.

- Gasparro, G.S. 2010. *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*. Brescia: Morcelliana.
- Goldhill, S. (ed.) 2008. *The End of Dialogue in Antiquity*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- McCarthy, M.C. 2009. “Modalities of Belief in Ancient Christian Debate”, in: *Journal of Early Christian Studies* 17, 605-634.
- Mitchell S. & P. Van Nuffelen (eds) 2010a. *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mitchell S. & P. Van Nuffelen (eds) 2010b. *Monotheism Between Christians and Pagans in Late Antiquity*. Leuven: Peeters.
- Mitchell, S. 1999. “The cult of Theos Hypsistos between pagans, Jews, and Christians”, in: P. Athanassadi & M. Frede (eds), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 81-148.
- Mitchell, S. 2012. “Ein Gott im Himmel: Zur Problematik des heidnischen Monotheismus in der Kaiserzeit und der Spätantike”, in: J. Frey & C. Breitenbach (eds) *Reflections on the Early Christian History of Religion – Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte*. Leiden: Brill, 335-350.
- North, J.A. & S. Price (eds) 2011. *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*. Oxford: Oxford University Press.
- Parker, R. 2011. *On Greek Religion*. Ithaca: Cornell Press.
- Rüpke, J. 2012. *Religion in republican Rome: rationalization and ritual change*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Scheid, J. 2005. *Quand croire, c'est faire. Les rites sacrificiels des Romains*. Paris: Aubier.
- Scheid, J. 2013. *Les dieux, l'État et l'individu: réflexions sur la religion civique à Rome*. Paris: Seuil.
- Van Nuffelen, P. 2011. *Rethinking the gods: philosophical readings of religion in the post-Hellenistic world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Nuffelen, P. 2012. “Beyond Categorization: ‘Pagan Monotheism’ and the Study of Ancient Religion”, in: *Common Knowledge* 18, 451-463.
- Van Nuffelen, P. 2016. “Narratives of continuity and discontinuity”, in: R. Osborne & J. Kindt (eds), *Ancient Greek Theologies* (Cambridge Classical Studies). Cambridge: Cambridge University Press, 339-357.
- Versnel, H. 2011. *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden: Brill.
- Versnel, H. 1990. *Ter unus. Inconsistencies in Greek and Roman Religion* (Studies in Greek and Roman Religion 6). Leiden – New York: Brill.
- Whitmarsh, T. 2016. *Hemelbestormers: atheïsme in de klassieke oudheid*. Amsterdam: Ambo / Anthos.