



JEZUS
ALS EPISCHE HELD
IN DE
CENTO PROBAE

Een onderzoek naar de portrettering van Jezus

Masterscriptie GLTC

Auteur: Celine Teeuwen (s4149718)

Begeleider: dr. R. Dijkstra

Tweede corrector: dr. V. J. Chr. Hunink
Radboud Universiteit Nijmegen, 2015

Ik zou graag de heer Dijkstra willen bedanken voor de enorme bijdrage aan dit onderzoek. Zonder zijn inspirerende opmerkingen en enthousiaste commentaar zou het onderzoek niet zo eenvoudig tot stand zijn gekomen. Bovendien heeft hij me bekend gemaakt met Proba's werk, een prachtig onderwerp om mijn masterscriptie aan te wijden. Ook grote dank voor de heer Hunink die me zijn eigen literatuur leende.

Verder wil ik mijn ouders en mijn broer bedanken voor hun eindeloze steun.

INHOUDSOPGAVE

1. Inleidend hoofdstuk	6
1.1 Proba en haar <i>cento</i>	6
1.2 Het genre <i>cento</i>	9
1.3 De opzet van dit onderzoek	13
2. De tweede verzoeking	16
2.1 De tweede verzoeking volgens <i>Matteüs</i>	16
2.2 De analyse van de passage van Proba	17
2.2.1 De verzen voordat Jezus geïntroduceerd wordt (429-445)	17
2.2.2 De aankondiging van Jezus als spreker (446-447)	20
2.2.3 Jezus' woorden (448-452)	24
2.2.4 De verzen nadat Jezus gesproken heeft (453-455)	26
2.3 Passage (429-455) in vogelvlucht	28
3. Jezus en de rijke jongeling	29
3.1 Jezus en de rijke jongeling volgens <i>Matteüs</i>	29
3.2 De analyse van de passage van Proba	31
3.2.1 De verzen voordat Jezus geïntroduceerd wordt (505-517)	31
3.2.2 De aankondiging van Jezus als spreker (518)	33
3.2.3 Jezus' woorden (519-527)	34
3.2.4 De verzen nadat Jezus gesproken heeft (528-530)	41
3.3 Passage (505-530) in vogelvlucht	42
4. Conclusie	44
5. Bibliografie	49

1 INLEIDEND HOOFDSTUK

*Proba, uxor Adelphii proconsulis, femina, idcirco inter viros ecclesiasticos posita sola pro eo quod in laude Christi versata est, componens centonem de Christo, Virgilianis coaptatum versucilis. Cuius quidem non miramur, sed laudamus ingenium. Quod tamen opusculum inter apocryphas inseritur.*¹
(Isidorus van Sevilla, *De Viris Illustribus* 18.22)

‘Proba, de echtgenote van consul Adelphius, is daarom als enige vrouw bij de mannen van de kerk geplaatst, omdat ze omwille van de roem van Christus een *cento*, samengevoegd door Vergiliaanse verzen, over Christus heeft samengesteld. Haar (werk) bewonderen we weliswaar niet, maar we prijzen haar vindingrijkheid. Toch wordt haar werk ingedeeld bij de apocriefe geschriften.’²

1.1 PROBA EN HAAR *CENTO*

Het citaat hierboven komt van Isidorus van Sevilla. Dit zegt hij in zijn *De Viris Illustribus* over de enige vrouw die in het werk is opgenomen, de schrijfster van de *Cento Probae*.³ Er is lange tijd discussie geweest over wie deze Proba was. Twee vrouwen komen hiervoor in aanmerking: Faltonia Betitia Proba en haar kleindochter Anicia Faltonia Proba. De algemene opvatting is dat Faltonia Betitia Proba de schrijfster is van de *Cento Probae* en deze wordt ook door de meeste wetenschappers gevolgd.⁴ Shanzer bepleit echter dat Anicia Faltonia Proba het werk heeft geschreven, maar deze opvatting wordt door weinigen gedeeld.⁵ Desondanks heeft Shanzer terecht gewezen op onze geringe kennis over de schrijfster van de *Cento Probae*. Volgens Schottenius Cullhed is de discussie over identiteit van de dichteres dan ook nog niet afgerond.⁶

Proba hoorde tot een aristocratische familie.⁷ In haar voorwoord op de *Cento Probae* noemt Proba dat ze voordat ze christelijke werd een gedicht over oorlog heeft geschreven, maar dat ze dergelijke onderwerpen niet meer gepast vond toen ze haar *cento* schreef.⁸ Verder valt in het

¹ Codoñer Merino (1964), 136.

² Alle vertalingen in dit werk zijn van eigen hand.

³ De *Cento Probae* is het oudste volledig overgeleverde christelijke werk waarvan zeker is dat het door een vrouw geschreven is, zie: Sandnes (2011), 141.

⁴ Clark en Hatch beargumenteren dat het werk van de hand is van Faltonia Betitia Proba, die leefde in het midden van de 4^{de} eeuw na Christus. Matthews en Green delen deze mening. Zie: Clark en Hatch (1981), 97 en zie: Green (1995), 551-552.

⁵ Shanzer (1994), 75-91.

⁶ Schottenius Cullhed (2015), 23: “Yet as long as we are studying the reception of the *Cento* and the ways in which its author has been conceptualized, we need to keep in mind that the identification of Proba has been a variable rather than a constant.”

⁷ Sandnes (2011), 142.

⁸ In de eerste 28 verzen van de *Cento Probae* valt te lezen dat Proba onderwerpen als oorlog niet meer gepast vond, zie: Clark en Hatch (1981), 97. Bovendien valt uit de verzen 13-23 af te leiden dat Proba nog niet christelijk was toen ze haar gedicht over oorlog maakte:

Cento Probae 13-23:

Non nunc ambrosium cura est mihi quaerere nectar,/nec libet Aonio de vertice ducere Musas,/non mihi saxa loqui vanus persuadeat error/laurigeros sequi tripodas et inania vota/iurgantesque deos procerum victosque penates:/nullus enim labor est verbis extendere famam/atque hominum studiis parvam disquirere laudem:/Castalio sed fonte madens imitate beatos/quae sitiens hausit sanctae libamina lucis/hinc canere incipiam.

‘Nu is er voor mij niet meer de zorg om goddelijke nectar te zoeken,/en het behaagt me niet meer de Muzen van de Aonische top te leiden,/laat een ijdele fout mij niet overtuigen dat rotsen (kunnen) spreken/noch dat ik de laurierdragende driepoten en inhoudsloze geloftes/en de twistende goden van edele mannen en de

voorwoord lezen dat Proba de pagane goden van Vergilius verwerpt, maar dat Vergilius zelf wordt niet verworpen:

*Non mihi saxa loqui vanus persuadeat error
laurigerosque sequi tripodas et inania vota
iurgantesque deos procerum victosque penates*⁹
(*Cento Probae*, 15-17).

‘Laat een ijdele fout mij niet overtuigen dat rotsen (kunnen) spreken
noch dat ik de laurierdragende driepoten en inhoudsloze geloftes
en de twistende goden van edele mannen en de overwonnen¹⁰ penaten moet volgen’.¹¹

Proba leefde in een rijk dat in naam christelijk was, maar nog veel inwoners had met pagane sympathieën. Zo waren christelijke ouders uit de late 4^{de} eeuw er nog steeds van overtuigd dat hun kind onderwezen moest worden in de klassieke, pagane literatuur, omdat ze vreesden dat hun kind anders een politieke carrière zou mislopen.¹² Bovendien meende men dat er veel wijsheid in pagane literatuur zat en had men ook de neiging om christelijke sentimenten in pagane literatuur te lezen.¹³

De datering

De datering van de *Cento Probae* is zeer onzeker. Amatucci beargumenteert dat het werk geschreven is in 362 als een reactie op een edict van Julianus (362) dat Christelijke leraren verbood om klassieke pagane teksten aan leerlingen te onderwijzen.^{14, 15} Leraren konden volgens hem immers geen zaken onderwijzen waar ze zelf niet in geloofden. Proba schreef haar werk om christelijke kinderen in de taal van Vergilius bekend te maken met christelijke verhalen. Shanzer geeft een andere datering dan Amatucci, namelijk 387.¹⁶ De datering van Shanzer wordt door weinig wetenschappers overgenomen en men houdt nog steeds vaak de datering van Amatucci aan. Wellicht is het verschil tussen beide

overwonnen penaten moet volgen:/want het is geenszins mijn taak om mijn roem uit te breiden door woorden/of om door de inspanningen van mensen een kleine lof te zoeken:/Nee, doorweekt door de Castalische bron, zal ik, zoals iemand die de gelukzaligen geïmiteerd heeft en de dorst geleest heeft door het plengoffer van het heilige licht, hiervandaan beginnen te zingen.’

⁹ De Latijnse tekst van de *Cento Probae* is gebaseerd op de editie van K. Schenkl (1888).

¹⁰ Volgens Green bedoelt Proba dat de Penaten al verloren hadden van God voordat ze over Rome begonnen te waken. Dit verwijst naar christelijke polemieken jegens de pagane goden in bijvoorbeeld Tertullianus’ *Apologeticum* 14 en Minucius Felix’ *Octavius* 24, zie: Green (1997), 554.

¹¹ Bij vertalingen van de *Cento Probae* is voor woorden die in een christelijke context vaak een andere betekenis hebben gekregen (bijvoorbeeld *malum*, wat in klassiek Latijn ‘misdaad’ betekent, maar in christelijk Latijn ‘zonde’ is geworden) gekozen voor een ‘pagane’ vertaling vanwege de Vergiliaanse herkomst van de verzen.

¹² Clark en Hatch (1981), 99-100.

¹³ Bourne (1916), 400: “This was (...) a more general tendency (...) among the early church Fathers to find in pagan writers a certain anti-pagan spirit and a certain tendency towards Christianity, which was the more pronounced the greater the writer was.”

¹⁴ Julianus overleed vrij snel na zijn decreet, in 363, en zijn opvolgers waren weer christelijke keizers die geen aandacht besteedden aan Julianus’ decreet, zie: Clark en Hatch (1981), 99.

¹⁵ Amatucci (1955), 131.

¹⁶ Shanzers theorie is gebaseerd op vers 691 van de *Cento Probae* waarin *quae differre nefas* (‘wat slecht is om uit te stellen’) staat. Zij denkt dat dit vers betrekking heeft op Pasen en dat Proba hier dus wil zeggen dat Pasen niet uitgesteld mag worden. In de vierde eeuw was er grote onenigheid over de datum waarop Pasen gevierd moest worden. Shanzer redeneert dat Proba deze opmerking waarschijnlijk gemaakt heeft in een jaar dat er veel gedebatteerd werd over de paasdatum en dat ze er in vers 691 voor pleit om het feest op een vroege datum te vieren. Volgens Shanzer was 387 een jaar waarin veel discussie was wanneer Pasen gevierd moest worden en ze vindt het daarom waarschijnlijk dat de *Cento Probae* in dat jaar geschreven is, zie: Shanzer (1994), 91-96.

dateringen gedeeltelijk te verklaren door het feit dat Shanzer er vanuit ging dat de *Cento Probae* door Anicia Faltonia Proba geschreven was, en niet door Faltonia Betitia Proba.

Het doel van de *Cento Probae*

Grofweg kan er onderscheid worden gemaakt tussen twee verschillende interpretaties van de *Cento Probae*. Enerzijds wordt het werk didactisch geduid. Deze verklaring is begonnen vanuit Amatucci. Anderzijds wordt Proba's werk als een herinterpretatie van Vergilius gezien.

Amatucci's duiding van de *Cento Probae* hangt nauw samen met zijn datering in 362, het jaar van het decreet van Julianus. Amatucci beargumenteert dat Proba's *cento* waarschijnlijk bedoeld was als didactische literatuur voor christelijke kinderen. Om ze bekend te maken met de literatuur van Vergilius voegde Proba verschillende versdelen (en gehele verzen) uit Vergilius' oeuvre samen zodat er niet meer een verhaal over oorlog en wapens stond, maar een verhaal over Christus ontstond. Greens visie komt (bijna) geheel overeen met die van Amatucci en hij legt Proba's doel duidelijk uit. Proba probeerde namelijk met haar werk enerzijds tegemoet te komen aan Julianus' decreet en anderzijds ervoor te zorgen dat Christelijke leraren hun werk konden blijven doen: "Her text (as implied in the prologue)¹⁷ is a Vergil without gods, and so a Vergil no longer vulnerable to Christian criticism."¹⁸ Volgens Green had Proba dus de bedoeling dat Christelijke leraren met haar werk wel oprecht Vergilius konden doceren, omdat er geen heidense goden meer in het werk genoemd werden. Ook Clark en Hatch delen Amatucci's standpunt dat de *Cento Probae* didactisch bedoeld is. Zij voegen ook nog iets extra's toe aan zijn theorie: volgens hen reageert Proba namelijk niet alleen op het decreet van Julianus, maar ook op de grote vraag naar christelijke didactische literatuur uit Proba's tijd.¹⁹

Tegenover Amatucci's theorie van de didactische bedoeling van de *Cento Probae* staat het idee dat Proba met haar werk een herinterpretatie van Vergilius zou willen geven. Het zou kunnen dat ze zich hierbij gebaseerd had op een toespraak van Constantijn de Grote, waarin hij stelde dat de vierde *Ecloga* een christelijke boodschap bevatte. Constantijns toespraak wordt *Oratio Constantini ad sanctorum coetum* genoemd en is overgeleverd in de *Vita Constantini* van Eusebius. Bij Eusebius staat de toespraak in het Grieks, hoewel hij in het Latijn gegeven was. In *Oratio Constantini ad sanctorum coetum* 182, 5-11 interpreteert Constantijn *virgo* in vers 6 als Maria en de *puero* in vers 8 als Christus.²⁰ Schottenius Cullhed is van mening dat Proba, net als Minucius Felix, dacht dat Vergilius van nature kennis bezat van de christelijke God vanwege overeenkomsten tussen bepaalde passages bij Vergilius en de Bijbel. Zo lijkt wat Anchises, de vader van Aeneas, vertelt over de creatie van de wereld (*Aeneis* 6.724-729) veel op het scheppingsverhaal in *Genesis*. Proba heeft de Vergiliaanse passages die Minucius Felix genoemd heeft gebruikt op de corresponderende plekken in haar *Cento* (*Cento* 40-41 ~ *Aeneis* 6.728-729; *Cento* 56-57 ~ *Aeneis* 6.724-725).²¹ "At one and the same time, the *Cento* Christianizes Virgil and Virgilianizes Christianity, or rather it seeks to illustrate that Virgil actually sang about the new religion", aldus Schottenius Cullhed.²² Met deze opmerking staat Schottenius Cullhed lijnrecht tegenover Green, die stelt dat Proba met haar werk een heel andere bedoeling had dan Minucius Felix: "It is not her (*Proba's*) concern to build bridges on which pagans and Christians meet, as Minucius Felix tried to do. (...) She is not allegorizing Vergil, and nowhere suggests that she has penetrated to a level of meaning which others have missed."²³

¹⁷ Green doelt hier op de reeds besproken verzen 15-17.

¹⁸ Green (1995), 558.

¹⁹ Clark en Hatch (1981), 100.

²⁰ Bolhuis (1950), 21.

²¹ Schottenius Cullhed (2015), 2-3.

²² Schottenius Cullhed (2015), 3.

²³ Green (1995), 554.

Het idee dat Proba met haar werk een herinterpretatie van Vergilius wilde geven, lijkt waarschijnlijker dan Amatucci's theorie dat het werk didactisch bedoeld was. Een tegenargument tegen Amatucci's theorie is dat het edict van Julianus op het basisonderwijs lijkt te slaan. In het basisonderwijs leerden kinderen lezen en schrijven, maar het lijkt niet waarschijnlijk dat ze dat aan de hand van de *Cento Probae* deden. Het werk is daar namelijk veel te complex voor omdat het kennis van twee verschillende bronteksten, het oeuvre van Vergilius en de Bijbel, vereist. Bovendien is er in het voorwoord van Proba's *cento* een argument te vinden voor de theorie dat de *Cento Probae* een herinterpretatie van Vergilius wilde geven. Proba noemt daar namelijk dat ze wil tonen dat Vergilius Christus al bezongen heeft: *praesens, deus, erige mentem; Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi* ('aanwezige God, verhef mijn geest; ik zal uitleggen dat Vergilius de vrome daden van Christus bezongen heeft', *Cento Probae* 22-23). Deze verzen pleiten voor de theorie dat Proba dacht dat de daden van Jezus in het werk van Vergilius 'verstopt' zaten. Proba was waarschijnlijk, net als veel andere christenen, van mening dat Vergilius een *anima naturaliter Christiana* was.²⁴ Dit betekent dat hij van nature een christelijke ziel bezat en dat hij alleen maar een heiden was, omdat hij te vroeg (vóór Christus) geboren was.

1.2 HET GENRE *CENTO*

Cento's zijn gedichten die volledig bestaan uit letterlijk overgenomen of lichtelijk aangepaste verzen van Homerus²⁵ of Vergilius.²⁶ *Cento* is een Latijns woord en betekent letterlijk 'lappendeken'. De naam *cento* is daarom zeer toepasselijk want een *cento* bestaat (net zoals een lappendeken) uit allemaal kleine stukjes (die allemaal een verschillende oorsprong kunnen hebben). De eerste *cento's* in het Latijn hebben meestal mythologische onderwerpen.²⁷ Het subgenre waarin Proba schrijft valt nog beter te specificeren. Proba schrijft namelijk de eerste christelijke *cento*.²⁸ De vraag waarom christelijke schrijvers überhaupt het Bijbelverhaal in de taal van de 'heidense' schrijver Vergilius zouden willen, wordt misschien wel het best beantwoord door deze woorden van Comparetti: "The numerous Vergilian centos on Christian subjects show not only that Vergil occupied in literature the same position among Christians as he had done among the pagans, but also that there was a keen desire among the former to assimilate the words of the poet they admired to the ideas imposed upon them by the new faith, and to purify him from what was in their eyes his only fault, the pagan spirit."²⁹ Bovendien was er vraag naar christelijke teksten in Vergiliaanse taal. Kennis van klassieke pagane literatuur was immers nodig voor een politieke carrière.

²⁴ De term *anima naturaliter Christiana* is geïntroduceerd door Tertullianus (ca. 160 - ca. 230) in *Apologeticum* 17.6.

²⁵ Er zijn verscheidene Homerische *cento's* overgeleverd. Drie zijn overgeleverd in de *Anthologia Palatina*. In *Adversus Haereses* 1.9.4 van Irenaeus (ca. 130-202) staat een mythologisch Homerisch *cento* over Herakles van tien regels lang. In het been van een standbeeld van Memnon in Egypte staat een *cento* van zeven verzen gegraveerd. Verder zijn in de *Papyri Graecae Magicae* een aantal bezweringen te vinden die bestaan uit verzen van Homerus. Daarnaast heeft Eudocia (ca. 401-460), de vrouw van keizer Theodosius II, ook een christelijk *cento* geschreven, zie: Usher (1997), 305.

²⁶ Deze definitie is overgenomen van Sandnes die zich op zijn beurt baseert op Usher. Usher geeft een definitie voor het Homerische *cento*. Sandnes neemt deze over en geeft als enige aanvulling dat er ook Vergiliaanse *cento's* bestaan, zie: Usher (1997), 305 en Sandnes (2011), 107.

²⁷ Clark en Hatch (1981), 103 : "Although some [*centos*] were devoted to such homely topics as bread making (*De panificio*), mythological themes predominate: we have centos on Narcissus, Hippodamia, Europa, Procne and Philomela, and the judgement of Paris."

²⁸ Sandnes (2011), 141.

²⁹ Comparetti (1966), 97-98.

Er is geen consensus over de vraag of de *cento* als een genre, subgenre of als *écriture* (schrijftechniek) opgevat moet worden. Het lijkt het meest waarschijnlijk om de *cento* als een genre te zien, aangezien er alleen al zestien Vergiliaanse *cento's* uit de oudheid zijn overgeleverd en Ausonius zelfs regels voor *cento's* heeft geprobeerd te formuleren.³⁰ Schottenius Cullhed beschrijft de verschillende standpunten over de aard van de *cento*.³¹ Ze noemt dat Green en Sandnes de *cento* zien als een genre (Green 1995, 554 en Sandnes 2011, 27). Dykes bepleit echter dat het een subgenre is (Dykes 2011, 156). Bažil sluit zich echter aan bij Verwey en Witting, die het een *écriture*, een schrijftechniek (zoals een parodie of een pastiche) noemen. “(...) ce terme ne désigne pas un simple genre littéraire, mais une technique d’écriture particulière.”³² Zelf is Schottenius Cullhed van mening dat de *cento* als een genre gezien moet worden. Als argument draagt ze de literaire verwantschap tussen de verschillende *cento's* aan.³³

Het oudste *cento* en het ontstaan ervan

Het oudste *cento* dat overgeleverd is, is waarschijnlijk de *Medea* van Hosidius Geta. Het is een mythologisch Vergiliaans *cento* dat uit 461 verzen bestaat en wordt gedateerd rond 200. McGill merkt op dat de kwaliteit van het werk wat te wensen overlaat: “This is hardly an impeccable piece of cento composition. It has a substantial number of metrical errors, is at times obscure, and contains units that cohere awkwardly.”³⁴ In *Adversus Haereses* 1.9.4 van Irenaeus (ca. 130-202) staat ook een klein Homerisch *cento* (dat ouder is dan *Medea*), maar dit is geen ‘volledig’ *cento*. De *cento* is onderdeel van een groter werk dat niet met de *cento*-techniek gecomponeerd is.

McGill heeft beargumenteerd dat de techniek van het schrijven van ‘volledige’ *cento's* ontstaan is uit zogenaamde ‘inchoate centos’³⁵, losstaande verzen geciteerd in nieuwe situaties. Het effect hiervan is komisch. Als voorbeeld noemt McGill Seneca’s *Apocolocyntosis* 1.1, waarin over de *apotheose* van Claudius wordt gezegd dat iemand Claudius deze ‘reis’ zag maken *non passibus aequis* (‘met onevenwichtige stappen’). *Non passibus aequis* is ontleend aan *Aeneis* 2.724 waarin omschreven wordt dat Ascanius (de zoon van Aeneas) een beetje struikelend met zijn vader het brandende Troje uit loopt. De tred van Claudius, die mank was, wordt dus vergeleken met die van de kleine Ascanius, die nog niet zo goed kan lopen.³⁶

Het publiek

Sandnes noemt dat *cento's* volgens Ausonius bedoeld waren als amusement voor de hogere klasse.³⁷ Dit is wellicht niet zo vreemd, omdat het publiek van een *cento* goed bekend moest zijn met beide bronteksten, de Bijbel en het oeuvre van Vergilius, om de *cento* te kunnen begrijpen en waarderen. Pavlovskis legt dit voor de kennis van Vergilius’oeuvre met betrekking tot de *Cento Probae* goed uit:

³⁰ Van de zestien uit de oudheid overgeleverde Vergiliaanse *cento's*, gaan er twaalf over mythologische en alledaagse onderwerpen. De vier overige *cento's* gaan over christelijke onderwerpen, zie: McGill (2005), XV.

³¹ Schottenius Cullhed (2015), 12.

³² Bažil (2009), 12.

³³ Schottenius Cullhed (2015), 12.

³⁴ McGill (2005), 31.

³⁵ Het begrip is bedacht door McGill, maar hij gebruikt deze term (‘inchoate centos’) niet zelf. Sandnes heeft de naam gekozen, zie: Sandnes (2011), 108. Het is opvallend dat Sandnes McGill niet helemaal correct overneemt. Sandnes geeft de verkeerde aanduiding van Vergilius (hij noemt *Aeneis* 2.274 in plaats van 2.724) en volgens hem heeft het vers betrekking op Aeneas’ vader Anchises, terwijl McGill duidelijk noemt dat het vers betrekking heeft op Ascanius, Aeneas’ zoon. Ook *Aeneis* 2,274, de referentie die Sandnes noemt, gaat niet over Anchises en dus heeft Sandnes waarschijnlijk twee overschrijffouten gemaakt.

³⁶ McGill (2005), XXII.

³⁷ Het vermaak zit hem in het feit dat eerbiedwaardige teksten als die van Homerus en Vergilius gebruikt werden om een heel ander verhaal te vertellen (in het geval van Ausonius’ *Cento Nuptialis* een verhaal over het huwelijk en seks), zie: Sandnes (2011), 113.

“Remove the reader’s familiarity with Virgil’s poetry, and Proba’s poem paradoxically loses all its virtue.”³⁸

Waarschijnlijk was Proba’s gedicht enerzijds bedoeld om kinderen van christelijke ouders te onderwijzen in de Bijbel en in het taalgebruik van Vergilius. Anderzijds kan het werk ook bedoeld zijn om mensen die nog niet christelijk waren warm te maken voor deze religie. Met het oog op haar publiek, zowel de kinderen van christelijke ouders als de niet-christenen, heeft Proba er waarschijnlijk bewust voor gekozen om geen christelijke taal te hanteren. In plaats daarvan koos ze Vergilius’ epische taal. De kinderen van christelijke ouders konden zo het mooie taalgebruik van Vergilius leren kennen, omdat men van mening was dat dit bij hun opvoeding hoorde. Vergilius gold in de oudheid namelijk al als een van de beste Romeinse dichters.³⁹ Ook voor het deel van haar publiek dat nog niet christelijk was, was het nodig om Vergiliaanse taal te gebruiken. Dit deel van haar publiek was namelijk goed bekend met Vergilius en Proba dacht daarom dat haar christelijke boodschap zo door hen sneller en beter gewaardeerd zou worden vanwege het mooie taalgebruik.

Cento’s werden in de oudheid echter niet altijd goed ontvangen. De *Cento Probae* werd bijvoorbeeld door Hieronymus hevig bekritiseerd.⁴⁰ Clark en Hatch zijn het niet met alle hedendaagse kritiek en kritiek uit de oudheid eens en zij zijn van mening dat er heel wat meer denkwerk achter Proba’s werk zit dan men eerder dacht. “(...) we hope to show that the *Probae Cento* was constructed with more care than earlier commentators would have us believe, that it is in fact the product of a knowledgeable and committed Christian matron.”⁴¹

De aard en problemen van het genre

Door de aard van het genre, is er bij een *cento* altijd sprake van een brontekst (uit Homerus’ of Vergilius’ oeuvre) en een nieuwgevormde tekst (de *cento* zelf). Bij een christelijk *cento* is er, naast het oeuvre van Homerus of Vergilius, zelfs een tweede brontekst⁴² aan te wijzen: de Bijbel. De tekst van de Bijbel bepaalt namelijk de inhoud van het verhaal. De oeuvres van Vergilius en Homerus bepalen de taal van de nieuwe *cento*. Aangezien de aard van deze bronteksten verschillend is van die van de Bijbel, is het voor een christelijke *centonist* extra moeilijk om de christelijke boodschap van zijn verhaal duidelijk te maken, maar dit is de spanning die bij de christelijke *cento* hoort: hoe kan men in heidense taal een christelijke boodschap duidelijk maken?

Verder kan er bij een *cento* onderscheid worden gemaakt tussen het ‘macro-’ en ‘microniveau’. Het microniveau bestaat uit alle gedetailleerde intertekstuele verwijzingen die in de *cento* verwerkt zitten en hierbij wordt dus heel specifiek naar bepaalde zinnen of zinsdelen gekeken. Een lastige kwestie is dat er op dit niveau heel veel allusies gezien kunnen worden, maar dat het

³⁸ Pavlovskis (1980), 76.

³⁹ Een citaat uit Quintilianus’ *Institutio Oratoria* (1.8.5) toont dat de werken van Vergilius (en Homerus) gebruikt werden als schoolliteratuur en dat ze zeer gewaardeerd werden: *Ideoque optime institutum est ut ab Homero atque Vergilio lectio inciperet, quamquam ad intellegendas eorum uirtutes firmiore iudicio opus est: sed huic rei superest tempus, neque enim semel legentur. Interim et sublimitate heroï carminis animus adsurgat et ex magnitudine rerum spiritum ducat et optimis inbuatur.*

‘En daarom is het de beste oefening om te beginnen met het lezen van Homerus en Vergilius, hoewel men een beter ontwikkeld oordeel nodig heeft om hen (goed) op waarde te kunnen schatten; maar er is (genoeg) tijd over voor deze zaak, omdat ze niet maar één keer gelezen worden. En moge intussen de geest zich verheffen door de verhevenheid van de heroïsche liederen en moge zij de grootsheid van de spirituele zaken inzien en moge zij vervuld raken met de beste zaken.’ Voor de Latijnse tekst, zie: Winterbottom (1970).

⁴⁰ Sandnes (2011), 135-136. Hieronymus’ kritiek is te vinden in een van zijn brieven: *Ep.* 53.7.

⁴¹ Clark en Hatch (1981), 108.

⁴² Ook bij andere *cento*’s kan er sprake zijn van een tweede brontekst. Bij bijvoorbeeld de *Medea* van Hosidius Geta (hij leefde eind tweede eeuw, begin derde eeuw na Christus) zou dit Euripides’ *Medea* kunnen zijn geweest. Een tweede brontekst is echter geen vereiste voor een *cento* want het in voetnoot 27 genoemde *cento* over brood maken heeft geen tweede brontekst. Bij christelijke *cento*’s is er altijd sprake van een tweede brontekst.

steeds de vraag is of die bewust door de schrijver zijn gemaakt of door toeval zijn ontstaan. Op macroniveau wordt gekeken naar de nieuwe tekst die wordt bepaald door de delen op microniveau.⁴³

Een ander kenmerk dat te maken heeft met de aard van de *cento* is dat een *cento* geen (plaats)namen bevat, tenzij die naam ook in de brontekst voorkomt. Dit is een probleem op microniveau dat een *centonist* op macroniveau probeert op te lossen. Een goed voorbeeld hiervan is Proba's oplossing voor het feit dat ze Jezus niet bij naam kan noemen. Ze heeft twee mogelijkheden om zijn identiteit kenbaar te maken. Ten eerste kan ze hem omschrijven, bijvoorbeeld door hem 'held' te noemen. Dit is te zien in vers 518, waar Jezus letterlijk *heros* genoemd wordt. Ten tweede kan Proba werken met associaties om duidelijk te maken dat een vers betrekking heeft op Jezus. Het publiek van Proba was goed bekend met het oeuvre van Vergilius en dit maakt dat het die associaties waarschijnlijk vrij goed begreep.⁴⁴

Het maken van een *cento*

Er is maar één antieke bron over die een instructie voor het schrijven van *cento's* geeft: Decimus Magnus Ausonius. In de inleiding van zijn *Cento Nuptialis* zet hij de 'regels' van het *cento*-schrijven uiteen:

*Variis de locis sensibusque diversis quaedam carminis structura solidatur, in unum versum ut coeant aut caesi duo aut unus <et unus> sequenti cum medio. Nam duos iunctim locare ineptum est et tres una serie merae nugae. Diffiduntur autem per caesuras omnes, quas recipit versus heroicus, convenire ut possit aut penthemimeres cum reliquo anapaestico aut trochaice cum posteriore segmento aut septem semipedes cum anapaestico chorico aut post dactylum atque semipedem quidquid restat hexametro.*⁴⁵

(Ausonius, *Cento Nuptialis* (inleidende brief aan Axius Paulus 24-32))

'Met elementen van verschillende plaatsen en van verscheidene betekenissen wordt de structuur van een gedicht geconstrueerd, zodat ofwel twee (door de cesuur) in tweeën gehakte verzen samenkomen in één vers, ofwel één en daarna anderhalf. Want twee verzen achter elkaar plaatsen is smakeloos en drie op één rij is echt onzin. Zij worden echter opgedeeld door alle cesuren die het episch vers in zich draagt, zodat die (cesuur) kan zijn na de vijfde halve voet, met een rest van anapesten, of een trochaëische (rest) met een stukje erachter, of na de zevende halve voet met daarna een anapestische *chorico*, ofwel wordt na de dactylus plus halve voet gezet wat aan de hexameter ontbreekt.'

De regels voor de *cento* lijken door deze tekst van Ausonius helemaal duidelijk te zijn, maar waarschijnlijk waren deze regels vooral zijn eigen persoonlijke criteria. Het is niet zo zinvol om deze regels heel strak aan te houden, omdat iedere *centonist* volgens zijn eigen regels schreef. De *Cento Probae* wordt gedateerd rond 362 na Christus (Amatucci) en in 387 (Shanzer). De datering van de *Cento Nuptialis* is onzeker en Ausonius leefde tussen ca. 310 en ca. 395. Het is daarom niet vast te stellen welk van de werken ouder is, de *Cento Probae* of de *Cento Nuptialis*. Het is goed mogelijk dat Ausonius zijn regels pas geschreven heeft nadat Proba de *Cento Probae* had gemaakt of dat Proba de regels van Ausonius niet kende. Of wellicht kende Proba Ausonius' regels, maar heeft ze er bewust voor gekozen om ze niet te gebruiken. Proba zet niet uiteen van welke regels zij zelf gebruik maakt,

⁴³ Sandnes (2011), 121.

⁴⁴ De jeugd van christelijke ouders waarvoor de *cento* didactisch bedoeld was, had ook kennis van Vergilius nodig en moet deze dus in een eerdere fase van de opleiding opgedaan hebben. Dit maakt duidelijk de *Cento Probae* niet als vervanging voor de hele pagane literatuur kon gelden, maar dat het werk meer als een additie gezien moet worden.

⁴⁵ De Latijnse tekst is gebaseerd op Green (1991).

en dus zullen we zelf haar werkwijze moeten reconstrueren. Zo zien we bij Proba, in weerwil van Ausonius' verbod, dat ze soms (meerdere malen achter elkaar) hele verzen van Vergilius overneemt, terwijl volgens de regel van Ausonius een heel vers eigenlijk alleen maar overgenomen kan worden wanneer een schrijver anderhalf vers samenvoegt met de helft van een ander vers. Proba blijkt in de verzen 56-694⁴⁶ van de *Cento Probae* in totaal 245 verzen volledig overgenomen te hebben.⁴⁷ Dit betekent dat meer dan 38 % ($245/639 \cdot 100$) van de verzen volledig overgenomen is. Verder maakt Proba ook soms een nieuw vers uit drie helften van Vergilius, zoals bijvoorbeeld vers 101, wat bestaat uit een deel van *Aeneis* 6.765, *Georgica* 2.268 (voor dit deel zijn ook andere verzen mogelijk) en *Aeneis* 12.252.⁴⁸ Bovendien lijkt Proba weinig rekening te houden met de metrische cesuur van een vers wanneer ze een vers in tweeën splitst. Het moge duidelijk zijn dat Proba haar eigen werkwijze, met haar eigen regels, hanteerde.⁴⁹

1.3 DE OPZET VAN DIT ONDERZOEK

Om een beeld te krijgen van de manier waarop Jezus in Proba's *cento* geportretteerd wordt, zal er in dit onderzoek gekeken worden naar de plaatsen waar Jezus in de directe rede met iemand in dialoog is. Door de aard van de *cento*, het genre waarin Proba schrijft, mag ze Jezus' naam echter niet noemen. Ze zal zijn identiteit dus op een andere manier kenbaar moeten maken. Aangezien het publiek van Proba goed bekend was met de literatuur van Vergilius, maakte Proba waarschijnlijk vaak gebruik van de associaties die haar lezers bij het werk van Vergilius hadden om de identiteit van haar personages kenbaar te maken. Er zal onderzocht worden aan welke personages uit de werken van Vergilius Jezus' woorden ontleend worden. Vervolgens zal de vraag behandeld worden waarom Proba in die passages voor de woorden van die personages gekozen zou kunnen hebben.

De hypothese van dit onderzoek is dat Proba om Jezus' identiteit te tonen vaak gebruik zal maken van associaties die betrekking hebben op Aeneas. Door deze associaties worden Jezus en Aeneas met elkaar in verband gebracht. Er zijn verschillende overeenkomsten tussen Jezus en Aeneas te noemen. Ze zijn bijvoorbeeld allebei de held van hun verhaal. Verder hebben ze allebei één goddelijke en één menselijke ouder. In het geval van Aeneas zijn dat Venus en Anchises. Voor Jezus zijn dit God en Maria. Verder valt van Jezus en Aeneas allebei te zeggen dat ze opgestaan zijn uit de dood. Christus heeft dit gedaan met Pasen⁵⁰ en Aeneas doet dit wanneer hij terugkeert van zijn tocht naar de onderwereld in boek 6 van de *Aeneis*.⁵¹

⁴⁶ Het inleidende gedicht (met een toewijding aan Arcadius, beginnend met *Romulidum* ductor) en het voorwoord zijn niet meegenomen in deze berekening. De toewijding is immers niet door Proba zelf geschreven (zie: Green (1997), 548) en in het voorwoord staan een aantal verzen die helemaal niet uit Vergilius zijn overgenomen.

⁴⁷ Deze berekening is gebaseerd op een tabel van Bažil, zie: Bažil (2009), 300-312.

⁴⁸ Bažil (2009), 285.

⁴⁹ Ook de dichteres Eudocia (ca. 401–460) schreef haar *cento* duidelijk volgens haar eigen regels. Zo zijn er maar weinig verzen die uit twee Homerische vershelften bestaan en bestaan de meeste verzen dus uit één Homerisch vers dat volledig is overgenomen. Ook nam Eudocia vaak meerdere verzen achterelkaar volledig over. Eudocia lijkt zich nog slechter te houden aan de 'regels' van Ausonius dan Proba. Dit pleit ervoor te zeggen dat iedere *centonist* zijn eigen regels hanteert, zie: Usher (1998), 52-53.

⁵⁰ Jezus' herrijzenis wordt door alle vier de evangelisten genoemd: *Mc.* 16:1-8, *Mt.* 28:1-8, *Lc.* 24:1-9 en *Joh.* 20:1-10. Verder wordt de opstanding ook in *Hnd.* 1:3 genoemd.

⁵¹ Aan het eind van boek 6 (*Aeneis* 6.888-899) staat dat Aeneas terugkeert uit de onderwereld. In vers 689 wordt duidelijk dat Aeneas als herboren terugkeert: *incenditque animum famae uenientis amore* ('en hij (Anchises) heeft zijn (Aeneas') aangestoken met verlangen naar de toekomstige roem').

De verschillende dialogen van Jezus, zullen ieder in een apart hoofdstuk besproken worden. Bij deze passages is ook het vers waarin Jezus als spreker geïntroduceerd wordt, opgenomen. Uiteindelijk komt dit neer op de volgende passages:

Vers 429-455 (446-452):⁵² Jezus' antwoord aan de slang (de tweede verzoeking)

Vers 505-530 (518-527): Jezus' instructie aan de rijke jongeling

Proba had voor haar werk twee bronnen: het verhaal van het Nieuwe Testament en het oeuvre van Vergilius. De inhoud van het Nieuwe testament leverde stof voor de inhoud van Proba's verhaal. Het is waarschijnlijk dat Proba een of andere versie van de Bijbel tot haar beschikking had, maar we weten niet zeker welke. Een van de versies van de *Vetus Latina* is een plausibele kandidaat, aangezien de *Vulgaat* van latere datering is. Het is ook niet onmogelijk dat Proba Griekse Bijbelversies gebruikt heeft, maar het valt niet met zekerheid vast te stellen dat ze Grieks kon lezen. Proba's tweede bron, het oeuvre van Vergilius, leverde de taal van Proba's werk, aangezien het hele werk van Proba bestaat uit verzen of versdelen uit Vergilius' oeuvre. Voor beide bronnen is in ieder hoofdstuk aandacht.

De Latijnse tekst van Proba's *cento* zal bij de bespreking voor het gemak in kleine stukken verdeeld worden. Bij de stukken die betrekking hebben op de verzen waarin Jezus als spreker geïntroduceerd wordt en de verzen waar Jezus aan het woord is, zal er aan beide genoemde bronnen, de *Vetus Latina* en het oeuvre van Vergilius, aandacht besteed worden. Bij de overige stukken, zal er alleen gekeken worden naar de inhoud van de stukken en zal er dus alleen aandacht zijn voor de *Vetus Latina*.

Wanneer de *Vetus Latina* als bron onderzocht wordt, wordt er gekeken of de belangrijkste elementen die in de passage uit de *Vetus Latina* staan, ook terugkeren in Proba's werk. Van Proba is namelijk bekend dat ze, met name in haar vertelling van het Oude Testament, afwijkt van de aan ons bekende Bijbelversie.⁵³ De voornaamste elementen van een passage vormen de kern van het verhaal: Jezus en zijn gesprekpartners, de handeling, het tijdstip, de locatie en andere opvallende zaken. Bij de interpretatie van Proba's *cento* zal, wanneer mogelijk, gebruik worden gemaakt van antieke Bijbelexegese.⁵⁴

Bij analyse van de passages wordt gekeken uit welke delen van Vergilius' oeuvre Jezus' introductie en woorden afkomstig zijn.⁵⁵ Er zal gekeken worden door welke associaties met Vergiliaanse personages de identiteit van Jezus in Proba's *cento* kenbaar wordt gemaakt. De focus zal liggen op eventuele verbanden tussen de context van de passages van Vergilius en de context van de passage uit Proba's werk.

Wanneer de overeenkomsten en verschillen tussen de *Cento Probae* en de *Vetus Latina* onderzocht worden, wordt alleen de tekst van het evangelie van Matteüs volledig gegeven. De andere evangeliën zullen alleen maar ter sprake komen wanneer er wezenlijke verschillen zijn. De *Cento Probae* wordt dus vooral vergeleken met *Matteüs*. Volgens Sandnes baseert Proba zich het meest op

⁵² De getallen die tussen haakjes staan, geven de passage waarin Jezus aan het woord is weer. De getallen die eerst genoemd worden, hebben betrekking op de hele passage.

⁵³ Clark en Hatch (1981), 108 : "It is immediately apparent that Proba has omitted significant biblical events from her account and has created other scenes which have no scriptural counterparts."

⁵⁴ Sommige commentaren op Bijbelteksten zijn wellicht later geschreven dan de *Cento Probae* zelf, maar het is onwaarschijnlijk dat deze interpretaties nog niet bestonden voordat ze werden opgeschreven. Daarom is het niet onmogelijk dat Proba de Bijbel op dezelfde manier als de commentaren geïnterpreteerd heeft.

⁵⁵ Alle tabellen waarin de Vergiliaanse herkomst van Proba's verzen staat vermeld zijn gebaseerd op Bažil (2009).

deze evangelist en dit is ook gedurende het onderzoek gebleken.⁵⁶ Er zijn twee voorbeelden te noemen waaruit blijkt dat Proba sowieso het evangelie van Matteüs geraadpleegd heeft. Matteüs is namelijk de enige evangelist die de jeugdigheid van Jezus' bezoeker in de passage van de rijke jongeling noemt. Proba neemt dit van Matteüs over want ze vermeldt dat Jezus door een *adulescens*, 'jongeling', bezocht wordt. Bovendien noemt Proba in dezelfde passage dat men zijn naaste lief moet hebben als zichzelf. Dit is één van de twee geboden die Jezus in het Nieuwe Testament noemt en dit gebod staat in *Matteüs* 19:19. De anderen evangelisten noemen het gebod niet.

Ieder hoofdstuk zal beginnen met een korte inleiding op de besproken passage. Daarna zal de Latijnse tekst (met een Nederlandse vertaling) per deel besproken worden, met een inhoudelijke vergelijking met de *Vetus Latina* en eventueel ook met het oeuvre van Vergilius. Daarna volgt een tussentijdse conclusie.

⁵⁶ Sandnes (2011), 143.

2 DE TWEEDE VERZOEKING

In deze passage is te lezen hoe Jezus door de slang op de proef gesteld wordt. De slang, een gedaante van de duivel, daagt hem namelijk uit om van een tempel te springen om te tonen hoe geliefd hij is bij God. Volgens de slang zou God er namelijk toch wel voor zorgen dat Jezus door de engelen opgevangen zou worden. De slang wil dus bereiken dat Jezus God 'dwingt' om hem te helpen. Jezus geeft hier echter niet aan toe en weerstaat de verzoeking van de provocerende slang.

2.1 DE TWEEDE VERZOEKING VOLGENS *MATTEÛS*

Het hierboven beschreven verhaal wordt in de christelijke literatuur vaak 'de tweede verzoeking' genoemd. Met 'verzoeking' bedoelt men een beproeving die de duivel Jezus laat ondergaan. In totaal waren er drie verzoeken,⁵⁷ maar ze worden niet door alle evangelisten vermeld. Marcus noemt de verzoeken maar heel kort (*Mc.* 1:12-13) en Johannes noemt ze zelfs helemaal niet. Daarom zal er hier alleen gekeken worden naar de evangeliën van Matteüs (*Mt.* 4:1-11) en Lucas (*Lc.* 4:1-13).⁵⁸ Aangezien Proba alleen de tweede verzoeking behandelt, zal alleen die passage van *Matteüs* (*Mt.* 4:5-7) gegeven worden.⁵⁹

- | | |
|---|---|
| 5 | <i>Tunc adsumpsit eum diabolus in sanctam civitatem et statuit eum supra pinnam templi</i> |
| 6 | <i>et dixit ei: Si filius Dei es, mitte te deorsum: Scriptum est enim, quod angelis suis mandavit de te, ut in manibus tollant te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum.</i> |
| 7 | <i>Ait illi iterum Iesus: Scriptum est: Non temptabis Dominum Deum tuum.</i> |
-
- | | |
|---|--|
| 5 | Toen haalde de duivel hem naar de heilige stad en plaatste hem bovenop de top van de tempel |
| 6 | en zei tegen hem: als u de zoon van God bent, werp uzelf dan naar beneden. Want het staat geschreven dat hij aan zijn engelen over u bevolen heeft dat ze u in hun handen moeten dragen, opdat u niet misschien uw voet stoot aan een steen. |
| 7 | Maar Jezus zei op zijn beurt tegen hem: Het staat geschreven: u zult de heer uw God niet beproeven. |

⁵⁷ Bij de eerste verzoeking vraagt de duivel aan Jezus om stenen in brood te veranderen om zijn (*Jezus'*) honger door het vasten te stillen. Bij de derde verzoeking biedt de duivel Jezus de heerschappij over de hele wereld, en dus de plaats van God, aan in ruil voor een daad van aanbidding van de duivel. In de Bijbel staan alle verzoeken achter elkaar vermeld.

⁵⁸ Vanwege het feit dat de verzoeken in Marcus maar heel kort besproken worden, gaat men er vanuit dat Matteüs en Lucas een andere bron hebben gehad voor hun informatie over de verzoeken. Meestal gebruikten ze namelijk Marcus als bron. Deze andere bron die Matteüs en Lucas waarschijnlijk gebruikt hebben, wordt meestal 'Q' genoemd. Het is niet zeker of Q werkelijk bestaan heeft, zie: Black en Beck (2001), 12.

⁵⁹ Wanneer er belangrijke verschillen zijn tussen de evangeliën zal dat genoemd worden.

2.2 ANALYSE VAN DE PASSAGE VAN PROBA

Aangezien er in dit onderzoek alleen naar de brontekst van Vergilius gekeken zal worden wanneer Jezus als spreker geïntroduceerd wordt en wanneer hij in dialogen aan het woord is, is alleen van dit deel een overzicht opgenomen van de bronverzen van Vergilius.⁶⁰

2.2.1 DE VERZEN VOORDAT JEZUS GEÏNTRUCED WORDT ALS SPREKER (429-445)

429-435: het begin van het verhaal

*Tempore non alio – magnum et memorabile nomen -
serpentis furiale malum meminisse necesse est.* 430
*Ausus quin etiam - fama est obscurior annis -
conpellare uirum et ueniendi poscere causas.*
*Hunc ubi tendentem aduersum per gramina uidit,⁶¹
substitit infremuitque ferox dominumque potentem
saucius ac serpens adfatur uoce superba:* 435

En niet op een ander tijdstip, - (want het is) een spannend en gedenkwaardig verhaal -
is het nodig om de waanzinnige misdaad⁶² van de slang in herinnering te roepen. 430
Ja werkelijk, hij heeft het zelfs gewaagd, - het verhaal is duisterder geworden door de jaren -,
om de man aan te spreken en hem te vragen naar de redenen van zijn komst.
Toen hij hem door het gras tegemoet zag komen,
hielt hij halt en siste hij strijdlustig
en sprak de gewonde slang de machtige heer met trotse stem toe: 435

Een verschil tussen de evangeliën en Proba's *cento* is het gebruikte woord voor 'duivel'. De duivel wordt in de evangeliën aangeduid met het woord '*diabolus*'. Dit woord komt in Vergilius' oeuvre niet voor en daarom geeft Proba de duivel de gedaante van een slang. De duivel neemt in de Bijbel vaker de verschijningsvorm van een slang aan, onder andere in *Genesis* 3.⁶³ Het woord voor 'slang' in het latijn, *serpens*, levert een betekenisvolle dubbelzinnigheid op, omdat het woord ook vertaald kan worden met 'verrader'.⁶⁴ Het feit dat de duivel door Jezus dus een 'verrader' wordt genoemd, past

⁶⁰ Deze tabellen zijn altijd gebaseerd op Bažil (2009), 300-312.

⁶¹ Dit vers is ontleend *Aeneis* 6.684. De 'hij' in de tekst van Proba slaat op de slang en 'hem' is bij haar Jezus. In Vergilius' *Aeneis* wordt met 'hij' Anchises, de vader van Aeneas, bedoeld en 'hem' is Aeneas. Het is weliswaar niet zo vreemd dat Jezus en Aeneas met elkaar worden vergeleken, maar het is wel opvallend dat Anchises en de slang met elkaar vergeleken worden. Anchises is toch de menselijke vader van een held en zou als de cf. Jezus-Aeneas consequent was doorgetrokken te vergelijken zijn met Jozef. Wellicht zouden we het zo kunnen zien: dat het voor Proba het belangrijkste is dat Jezus met goede personen uit het oeuvre van Vergilius geassocieerd wordt. Misschien waren de associaties die men kreeg bij andere personages uit Proba's *cento* minder belangrijk voor Proba. De slang was al geïntroduceerd en men wist op dat moment al dat hij de duivel en dus het kwaad was. Hoe hij verder werd aangeduid was van minder belang, omdat men door de context van het verhaal toch wel wist dat de slang de 'hij' in Proba's vers was (en hij dus Jezus door het gras zag naderen). Het is mogelijk dat Proba alleen Jezus, de held van haar verhaal, altijd positieve associaties mee wilde geven en dat het dus het belangrijkste is dat hij er positief vanaf komt. In dit onderzoek zal er helaas geen antwoord komen op deze gedachtegang, omdat er hier alleen maar gekeken zal worden naar de personages uit Vergilius waar Jezus mee vergeleken wordt als hij aan het woord is in een dialoog.

⁶² 'Malum' wordt in christelijke teksten vaak met 'zonde' vertaald, maar vanwege de Vergiliaanse herkomst van de verzen, is hier voor een 'neutrale' vertaling ('misdaad') gekozen.

⁶³ In door *Genesis* 3 wordt het verhaal verteld van de zondeval. In de tuin van Eden wordt Eva door de slang verleid om een vrucht van de boom van kennis van goed en kwaad te eten.

⁶⁴ Wellicht is *serpens* bij Proba niet symbolisch bedoeld en betekent het 'verrader'. In dat geval is de duivel in Proba's tekst niet letterlijk een slang. Het is lastig om hier uitsluitsel over te geven, maar in vers 434 wordt het

ook bij de geschiedenis van de duivel. Hij is immers een gevallen engel, en daarmee dus ook een verrader, in dit geval van God.

In vers 433 staat de plaatsindicatie *per gramina*. Deze indicatie biedt ons echter in deze fase van het verhaal maar weinig informatie, maar later, op bladzijde 19, zal hier op teruggekomen worden.

Een ander klein verschil tussen de *Vetus Latina* en Proba's *cento* is dat in de *Vetus Latina* de duivel naar Jezus toekomt en dus het initiatief toont om Jezus testen. Bij Proba is het andersom: Jezus komt ogenschijnlijk toevallig bij de slang uit.

436 – 442: de inleidende woorden van de slang

'Verane te facies, uerus mihi nuntius adfers?

Qui genus? Unde domo, qui nostra ad limina tendis?

Fare age, quid uenias; nam te dare iura loquuntur.

Aut quis te, iuuenum confidentissime, nostras

iussit adire domus pacique inponere morem?

440

Non equidem inuideo, miror magis: accipe porro,

quid dubitem et quae nunc animo sententia surgat.

'Brengt u uzelf over in uw ware gedaante, brengt u, als echte boodschapper, (nieuws) aan mij over?

Uit welke familie komt u? Uit welk huis (komt u), u die naar onze woning komt?

Vooruit, zeg waarom u komt; want men zegt dat u recht geeft.

Of wie beval u, overmoedigste van de jongelingen, om naar ons

huis te gaan en regel(s) aan vrede op te leggen?

440

Ik benijd u zeker niet, maar ik verbaas me eerder: Verneem vervolgens

waarom ik twijfel en welke gedachte nu in mijn geest opkomt.

In *Matteüs* staat geen parallel voor deze woorden. Daar staat alleen dat de duivel met Jezus naar een hoge plek gaat en hem vraagt om naar beneden te springen, om te bewijzen dat hij de zoon van God is. In tegenstelling tot bij Proba, wordt in het evangelie van Matteüs de tweede verzoeking dus nauwelijks ingeleid. Ook voor de eerste verzoeking, die in *Matteüs* net voor de tweede verzoeking staat, staat er geen inleiding die hierop lijkt. Daar staat alleen dat Jezus veertig dagen in de woestijn gevestigd had en daar honger leed. Proba lijkt het verhaal door deze inleiding te hebben willen verlevendigen. Verder zijn de vragen die Proba de slang laat stellen ook toepasselijk: de slang vraagt Jezus naar zijn identiteit en afkomst en dit zijn nu juist de zaken die de slang Jezus wil laten bewijzen in de verzoeking. Bovendien is het vragen naar de afkomst van een held een kenmerk van epiek.⁶⁵ Door de vraag van de slang gaat Jezus nog meer op een epische held lijken. Volgens Schottenius Cullhed werd Jezus bewust door Proba als een epische held geportretteerd.⁶⁶

werkwoord *infremuitque* gebruikt, wat volgens de OLD letterlijk 'to bellow' of 'to roar' betekent. Zeker met het woord 'bellow' worden dierengeluiden geïmpliceerd en dit zou een argument zijn om te stellen dat de *serpens* in Proba's verhaal letterlijk een slang is. Wanneer *infremuitque* echter 'roar' betekent, hoeft de vertaling niet op dieren te slaan. We kunnen dus niet met zekerheid stellen dat *serpens* bij Proba letterlijk een slang is, maar vanwege de grondbetekenis van *infremuitque* zal er in dit onderzoek vanuit worden gegaan dat dit wel het geval is.

⁶⁵ Een ander voorbeeld van dit verschijnsel is te vinden in *Ilias* 6.123. Hier vraagt Diomedes Glaucos' afkomst en Glaucos geeft uitgebreid antwoord (*Ilias* 6.145-206), zie: Donlan (2007), 36. Ook in Apollonius Rhodius' *Argonautica* is afkomst een terugkerend *topos*. In *Argonautica* 3.354-366 vertelt Argus de afkomst van Jason en van een aantal andere helden aan Aeëtes.

⁶⁶ Schottenius Cullhed (2015), 158.

443-445: de verzoeking

*Est domus alta: uoca zephyros et labere pinnis
ardua tecta petens, ausus te credere caelo,
si modo quem memoras pater est, cui sidera parent'.*

445

Het huis is hoog: roep de Westenwinden en zweef op vleugels naar beneden
steile daken zoekend, nadat u het gewaagd hebt om uzelf toe te vertrouwen aan de hemel
als degene die u zojuist noemde, uw vader is, aan wie de sterren gehoorzamen.'

445

Qua locatie van de verzoeking lijkt Proba de evangeliën van Matteüs en Lucas redelijk te volgen. Matteüs noemt in Mt. 4:5 dat de tweede verzoeking plaatsvindt in de heilige stad, *sanctam civitatem*, en hij bedoelt hiermee hoogstwaarschijnlijk Jeruzalem, aangezien Lucas letterlijk vermeldt dat de tweede verzoeking in Jeruzalem plaatsvindt (Lc. 4:9: *et duxit illum in Hierusalem*, 'en hij leidde hem naar Jeruzalem'). Bij Proba valt echter nergens te lezen waar het verhaal zich precies afspeelt. De enige plaatsindicatie die Proba geeft, naast *per gramina* in vers 433, is *domus alta*. Clark en Hatch merken bij vers 443 op dat Proba met *domus* waarschijnlijk de tempel in Jeruzalem bedoelt, maar zij motiveren hun standpunt niet.⁶⁷ Vermoedelijk hebben ze zich gebaseerd op de evangeliën van Matteüs en Lucas.

Ook in Proba's versie van het verhaal van de tweede verzoeking leidt de slang (duivel) Jezus naar de tempel waar hij van af zou moeten springen. Wellicht heeft Proba hier dezelfde gedachte bij gehad, als we in de antieke Bijbelcommentaren kunnen lezen, namelijk dat Jezus zich uit vriendelijkheid laat leiden en dat de duivel geen werkelijke macht heeft.⁶⁸ Bovendien is de toevoeging van *alta* bij *domus* niet alleen nodig voor de inhoud van de verzoeking (als Jezus niet van een grote hoogte zou springen, zou hij Gods hulp niet nodig hebben en zou hij God dus ook niet verzoeken), maar zorgt deze ook dat er een contrast ontstaat tussen de hoge tempel en de lage grond. Dit contrast wordt *Commentarius in Evangelium Matthaei* van Hilarius genoemd.⁶⁹

Proba noemt twee plaatsindicaties: *per gramina* en *domus alta*. We lezen echter nergens een overgang van het gras naar de tempel. Waarschijnlijk staan Jezus en de slang vanaf 443 (of misschien zelfs al tijdens een eerder vers) op het dak van de tempel, maar we lezen nergens dat ze de tempel zijn binnengegaan. *Domus alta* is noodzakelijk voor de inhoud van het verhaal van de tweede verzoeking, maar *per gramina* niet. Wellicht voegde Proba het toe omdat *per gramina* in *Aeneis* 6.684 staat, een vers dat ze volledig heeft overgenomen. Als ze *per gramina* niet had willen gebruiken, had ze *Aeneis* 6.684 maar gedeeltelijk kunnen overnemen en het met een deel van een ander vers aan moeten vullen. Bovendien zouden we het gras wellicht kunnen zien als een plek die tussen de woestijn (waar de eerste verzoeking plaatsvindt) en de tempel van Jeruzalem (de locatie van de tweede verzoeking) in ligt. Met *per gramina* zou dan een overgang tussen de eerste verzoeking (die Proba niet letterlijk noemt) en de tweede verzoeking gegeven worden.

Inhoudelijk volgt Proba het verhaal van de evangeliën, maar ze brengt ook soms eigen variaties aan. Zo staat er bij Proba dat Jezus naar beneden moet zweven, *labere* (in plaats van zich naar beneden werpen, *mitte*, zoals in de evangeliën). Verder neemt Proba de zin 'als u de zoon van God bent', *si filius Dei es* (Mt. 4:6), ook met een eigen variatie over: zij zegt namelijk 'als degene die u zojuist noemde, uw vader is' (vers 445). Proba zegt dus vrijwel hetzelfde als de evangelisten, maar wel met

⁶⁷ Clark en Hatch (1981), 192.

⁶⁸ Deze opmerking is te vinden in een onvoltooid commentaar op *Matteüs*, waarvan de schrijver onbekend is. Voor de tekst van het commentaar, zie: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* 56, 665. Bij de duiding van de inhoud van het commentaar is gebruik gemaakt van Simonetti (2001), 61.

⁶⁹ Voor de Latijnse tekst van *Commentarius in Evangelium Matthaei*, zie: *Sources chrétiennes* 254 (*Hilaire de Poitiers Sur Matthieu I*), 116. Bij de interpretatie van de inhoud van het commentaar is gebruik gemaakt van Simonetti (2001), 60.

een eigen originele woordkeuze. Inhoudelijk lijkt vers 445 overigens niet helemaal correct te zijn; Jezus heeft zijn vader namelijk niet eerder genoemd. *Quem memoras* is dus een onjuiste toevoeging.

De engelen (*angelis*) die in de evangeliën van Matteüs (Mt. 4:6) en Lucas (Lc. 4:10) voorkomen, lijkt Proba niet te noemen. De stam *angel-* komt niet voor in Vergilius' oeuvre, dus daarmee Proba kon de engelen niet aanduiden. Ze had echter wel een ander woord voor engel kunnen gebruiken, bijvoorbeeld *nuntius*. De stam *nunt-* staat 21 keer in het oeuvre van Vergilius, maar de mogelijkheden zijn toch beperkt. De beste optie lijkt *Aeneis* 9.228: *quid facerent quisve Aeneae iam nuntius esset*, 'wat zouden ze doen of wie zou reeds de boodschapper voor Aeneas zijn?'. Het laatste deel van het vers, *iam nuntius esset* zou in de vertaling 'er zou een engel zijn' wellicht bruikbaar zijn geweest, als Proba het vers nog aangevuld had. Misschien verwijst Proba indirect naar de engelen want in vers 443 staat namelijk *pinnis*, 'vleugels'. Het is onduidelijk van wie deze vleugels zijn. Het zou kunnen dat slang in Proba's verhaal bedoelt dat Jezus, zodra hij gesprongen is, door de hulp van God vleugels krijgt. Het is echter waarschijnlijker dat Proba het verhaal van Matteüs volgt en dat de vleugels die hier genoemd worden van engelen zijn, die verder niet vermeld worden.

In de evangeliën van Matteüs (Mt. 4:5) en Lucas (Lc. 4:9) wordt '*pinnam*' (nominativus: *pinna*) vertaald met 'top'. In vers 443 van Proba's *cento* lijkt hetzelfde woord te staan (*pinnis*), maar eigenlijk bedoelt Proba '*pennis*' (van *penna*, vleugel). '*Penna*' werd vaker als '*pinna*' geschreven en het zou een fout kunnen zijn die tijdens de overlevering ontstaan is. Het is echter ook mogelijk dat Proba een woordelijke overeenkomst met de evangeliën van Matteüs en Lucas wilde creëren. Op de meeste plaatsen lijkt Proba christelijke taal te willen vermijden en bewust voor Vergilius' epische taal te kiezen, maar het zou kunnen dat ze deze woordelijke overeenkomst zo subtiel vond, dat ze hem toch gemaakt heeft. Ze zou er dan vanuit zijn gegaan dat het deel van haar publiek dat nog van het Christendom overtuigd moest worden, dit niet als christelijke taal zou interpreteren. Voor het deel van haar publiek dat al Christelijk was, zou dit waarschijnlijk als een leuke woordspeling gelden.

2.2.2 DE AANKONDIGING VAN JEZUS ALS SPREKER (446-447)

446	<i>Olli subridens sedato pectore fatur</i>	A	9	740	<i>Fatur</i> ⁷⁰ i.p.v. <i>Turnus</i>
447	<i>haut uatum ignarus uenturique inscius aevi:</i>	A	8	627	

Naar hem (glim)lachend, sprak hij met een rustig gemoed,⁷¹
niet onwetend van de profeten en niet onwetend van de toekomstige tijd:

⁷⁰ 'Fatur' is echter wel op verschillende plaatsen in de *Aeneis* aan het eind van een vers te vinden in het oeuvre van Vergilius, bijvoorbeeld in *Aeneis* 1.131. Vers 446 is dus eigenlijk opgebouwd uit twee verzen van Vergilius, maar van het tweede vers, *Aeneis* 1.131, is maar één woord gebruikt. Hierom heeft Bažil vers 446 van Proba genoteerd als opgebouwd uit één vers van Vergilius, zie: Bažil (2009), 301.

⁷¹ De betekenis van *subridere* verschilt per woordenboek. Volgens de OLD betekent *subridere* 'lachen', 'glimlachen' of 'iemand toelachen'. De prefix *sub-* verandert de betekenis volgens de OLD dus niet. Volgens Forcellini kan *subridere* echter ook de betekenis van *irridere* ('uitlachen' of 'bespotten') of *deridere* ('uitlachen' of 'bespotten') hebben. Wellicht kan *Subridens* in vers 446 ook met 'uitlachend' vertaald worden. Een bezwaar tegen deze vertaling is echter dat uitlachen niet bij het karakter van Jezus past. De vertaling van Forcellini lijkt echter wel bij sommige verzen van Vergilius bruikbaar te zijn (bijvoorbeeld *Aeneis* 10.742).

Vers 446: In vers 446 wordt Jezus geïntroduceerd als spreker. Dit vers is afkomstig uit boek 9 van de *Aeneis* (vers 740) en Proba heeft het aangepast. In Vergilius is namelijk te lezen: *olli subridens sedato pectore Turnus*. Proba heeft ‘Turnus’ dus vervangen door ‘fatur’, wat niet vreemd is aangezien Turnus niet in de Bijbel voorkomt. Een Romein die goed bekend was met de teksten van Vergilius heeft dit vers waarschijnlijk herkend als een vers dat betrekking heeft op Turnus en hierdoor opgemerkt dat Jezus vergeleken wordt met Turnus. Deze vergelijking is opmerkelijk te noemen, aangezien Turnus Aeneas’ voornaamste tegenstander was. Bovendien past de inhoud van het vers ook niet bij het karakter van Jezus; hij lacht namelijk (bijna) nooit in het Nieuwe Testament. In de Bijbel wordt alleen een serieus portret van Jezus gegeven: “Our evidence of the existence of this genial quality in Jesus is naturally scanty. It is not strange that the gospels should emphasize the serious side of his message almost to the exclusion of every other aspect of it. The message was, of course, a serious one. If there were touches of humor in it here or there, they were incidental”, aldus Knapp.⁷² Proba heeft waarschijnlijk een andere reden gehad om een vers te construeren met ‘lachen’ of ‘glimlachen’. Wellicht heeft haar keuze iets te maken met de houding die ze Jezus wilde geven. Uit vers 447 blijkt dat Jezus zelfverzekerd is tijdens zijn confrontatie met de slang. Jezus’ lachen draagt bij aan die zelfverzekerdheid.⁷³ Een ander argument voor Jezus’ lachen is wellicht te vinden in de epiek. Daar lachen of glimlachen helden wel vaker.⁷⁴ Aangezien Proba van de Bijbel een epos wilde maken en ze Jezus wilde afschilderen als epische held, is het wellicht mogelijk dat Proba Jezus kenmerken van deze helden wilde meegeven. Proba had echter niet veel passende keuzemogelijkheden om een vers met een vorm van lachen of glimlachen te maken. Naast het vers dat Proba heeft gekozen waren er nog drie andere plaatsen waar een passende vorm van *subridere* wordt gevonden.⁷⁵ Op één plek staat een vers dat zou kunnen passen met een vorm van *inridere/irridere*. *Irridere* heeft ‘uitlachen’ als betekenis. Dit vers past in de context van Proba’s verhaal, maar het past niet bij het karakter van Jezus om iemand uit te lachen. *Subridere* lijkt beter te passen, omdat de betekenis hiervan neutraler is.

Er waren verschillende andere mogelijkheden voor Proba om een ander vers (met een passende vorm van *subridere*), dat een logischere vergelijking tussen Jezus en een andere persoon oplevert, te kiezen:

- *Aeneis* 1.254: ‘*Olli subridens hominum sator atque deorum*’
 ‘Naar haar (glim)lachend, (kuste) de schepper van mensen en goden.’ De context van Vergilius is als volgt: Jupiter, de vader van mensen en goden, lacht of glimlacht naar Venus, de moeder van Aeneas, en hij zegt haar toe Aeneas en de andere Trojanen te zullen helpen. Wanneer Proba voor dit vers had gekozen door het eerste deel *olli subridens hominum sator*, ‘naar hem/haar (glim)lachend (...) de schepper van mensen’, of alleen *olli subridens*, te gebruiken, had ze Jezus

⁷² Knapp (1907), 201.

⁷³ Whiteley merkt over *Aeneis* 9.740 het volgende op: “This slow-moving line, with its maximum proportion of spondee, emphasises the quiet confidence of Turnus”, zie: Whiteley (1979), 117. Door het grote aantal spondeeën in het vers wordt het vers ‘langzaam’. Dit zou uitdrukking geven aan het zelfvertrouwen van Turnus. Aangezien Proba *Aeneis* 9.740 volledig overneemt, geldt voor Jezus in vers 446 van de *Cento Probae* hetzelfde: ook zijn zelfvertrouwen wordt door de metriek benadrukt.

⁷⁴ In het oeuvre van Vergilius zijn twee verzen te vinden waar een held tegen een bijna verslagen tegenstander lacht of glimlacht, namelijk *Aeneis* 9.740 en *Aeneis* 10.742. Beide verzen worden in dit hoofdstuk besproken. In beide gevallen (glim)lacht een held triomferend tegen zijn tegenstander. Ook in de *Ilias* en de *Odyssee* zijn er voorbeelden van (glim)lachende helden te vinden. Volgens Levine zijn glimlachen en lachen tekenen van superioriteit: “Smiles also express true, conscious superiority and feelings of victory” en “laughter generally implies a real or imagined physical or moral superiority over another person.” Als voorbeeld van een superieure glimlach noemt hij *Ilias* 7.212 waar Ajax glimlacht voordat hij met Hector gaat strijden. Bovendien stelt Levine dat superieure lachen ook spottend of vernederend bedoeld kan zijn. Als voorbeeld noemt hij *Ilias* 2.270, waar Thersites wordt uitgelachen door de Achaeërs. Een ander voorbeeld is *Odyssee* 9.413. Hier vertelt Odysseus de Phaiaken over hoe hij moest lachen toen hij de cycloop Polyfemos had verslagen. Zie: Levine (1983), 97-102.

⁷⁵ Er werden echter geen passende vormen van *ridere*, het werkwoord zonder prefix, gevonden.

met Jupiter vergeleken. Deze connectie Jezus-Jupiter⁷⁶ lijkt logischer te zijn dan de connectie Jezus-Turnus. Jupiter is namelijk de koning van de Romeinse goden en vanwege zijn goddelijke status zou hij een goede kandidaat zijn om Jezus mee te verbinden. Daar komt nog bij dat Jupiter vaak als helper van Aeneas (en de andere Trojanen) fungeert en hij dus de held van Vergilius' verhaal helpt. Hier staat tegenover dat de relatie tussen Jupiter en Venus heel anders is dan de relatie tussen Jezus en de slang. Jezus en de slang zijn tenslotte vijanden, terwijl Jupiter en Venus op goede voet met elkaar staan. Bovendien zou Proba, als ze voor *Aeneis* 1.254 zou kiezen, haar vers met een deel van een ander vers uit Vergilius' oeuvre volledig moeten maken. Wellicht was dat in dit geval niet eenvoudig en heeft ze om die reden voor *Aeneis* 9.740 heeft gekozen.

- *Aeneis* 10.742: *'ad quem subridens mixta Mezentius ira'*
'Hem uitlachend'⁷⁷, (zegt) Mezentius met gemengde woede.' Dit vers introduceert de woorden van Mezentius, een bondgenoot van Turnus, tegen Orodes, die stervende is door een wond die Mezentius hem heeft toegebracht. Orodes heeft net tegen Mezentius gezegd dat hem hetzelfde lot te wachten staat en Mezentius' antwoord wordt ingeleid met vers 10.742. Hij meent dat de goden wel voor hem zullen zorgen en slaat Orodes' voorspelling dus in de wind, vandaar dat *subridens* hier als 'uitlachend' geïnterpreteerd kan worden. Proba had hier wellicht het eerste deel *ad quem subridens* ('hem uitlachend/toelachend') kunnen gebruiken. Wanneer er wordt uitgegaan van de neutrale betekenis 'toelachen' of 'glimlachen' zou het vers wel kunnen passen. De Vergiliaanse en Probaanse context komen echter niet overeen, ook al staan hier, net zoals bij Proba, wel twee vijanden tegenover elkaar.⁷⁸ Jezus zou namelijk nooit iemand doden. Hij pleit immers voor het naleven van de tien geboden (het zesde gebod: 'u mag niet doden') en voor naastenliefde (Mt. 19:18-19).

Verder is Mezentius qua karakter ook geen logische keuze om Jezus mee te vergelijken. Hij wordt in de *Aeneis* vaker een *contemptor divum*, een minachter van goden, genoemd en is erg wreed.⁷⁹ Vanwege deze wreedheid en zijn goddeloze houding is hij waarschijnlijk een nog slechtere kandidaat om Jezus mee in verband te brengen dan Turnus in *Aeneis* 9.740. Bovendien geldt hierbij hetzelfde als bij vers 1.254: Proba had, als ze voor dit vers had gekozen, dit vers nog volledig moeten maken met een deel van een ander vers uit het oeuvre van Vergilius, wat wellicht niet eenvoudig was.

- *Aeneis* 12.829: *'olli subridens hominum rerumque repertor'*
'Naar haar (glim)lachend, (spreekt) de schepper van mensen en zaken.' Dit vers heeft, net zoals *Aeneis* 1.254, betrekking op Jupiter. Hij spreekt hier tot Juno, die nu eindelijk toezegt om op te houden met het dwarsbomen van de Trojanen. Jupiter had haar dit al lange tijd eerder gevraagd en is verheugd over haar antwoord. Proba had het eerste deel van dit vers, *olli subridens* ('naar hem/haar (glim)lachend'), wellicht kunnen gebruiken. De vergelijking van Jezus en Jupiter is net zoals in *Aeneis* 1.254 logischer dan de vergelijking van Jezus en Turnus. De enige reden dat vers 12.829 minder goed past is dat de relatie tussen Jupiter en Juno, hoewel hun huwelijk niet goed was, niet te vergelijken is met die tussen Jezus en de slang; zij zijn immers vijanden. Tenslotte geldt ook voor deze optie dat Proba dit vers met een ander vers uit Vergilius' oeuvre compleet had moeten maken.

⁷⁶ Men zou kunnen denken dat een connectie tussen God en Jupiter logischer was geweest dan een tussen Jezus en Jupiter. De christelijke leer stelt echter dat Jezus en God beiden onderdeel zijn van dezelfde eenheid. In het concilie van Nicea in 325 na Chr. is dit tot dogma verheven.

⁷⁷ Hier lijkt de tweede betekenis van *Forcellini*, dat *subridere* ook *irridere* of *deridere* kan betekenen, een betere vertaling op te leveren.

⁷⁸ Het is aanlokkelijk om de slang en Mezentius met elkaar te vergelijken, aangezien zij beiden duidelijk de antagonisten zijn in hun eigen verhalen. Wanneer echter gekeken wordt naar de rol van de lachende/triomferende partij zijn het Jezus en Mezentius die vergeleken moeten worden.

⁷⁹ *The Virgil Encyclopedia* s. v. 'Mezentius' (Kronenberg).

Wanneer deze drie andere mogelijkheden bekeken worden, lijken de verzen waarin Jezus vergeleken zou worden met Jupiter (*Aeneis* 1.254 en *Aeneis* 12.829) waarschijnlijker keuzes voor Proba's *cento* te zijn dan *Aeneis* 9.740, het vers dat ze gekozen heeft. Proba moet dus een andere reden hebben gehad om voor dit vers te kiezen dan de keuze voor een 'logische persoon' om Jezus mee te vergelijken: Turnus is immers een tegenstander van Aeneas. De verklaring kan wellicht gezocht worden in de Vergiliaanse context van het door Proba gekozen vers. In dit vers praat Turnus tegen Pandarus, die hem wil vermoorden. Wanneer Pandarus roept dat Turnus niet kan ontsnappen, wordt het antwoord van Turnus geïntroduceerd met *olli subridens sedato pectore Turnus*, 'Hem toelachend/uitlachend (sprak) Turnus met een rustig gemoed' (*Aeneis* 9.740). Voor dit vers geldt wat de context betreft hetzelfde als voor vers 10.742 (het vers waarin Mezentius' woorden geïntroduceerd worden): het gaat over twee vijanden die tegenover elkaar staan. Hetzelfde bezwaar, dat in voetnoot 78 is besproken, is ook hier van toepassing. Jezus en Turnus zouden logischerwijs met elkaar vergeleken moeten worden, zij lachen immers allebei, maar Turnus heeft als tegenstander van Aeneas een negatieve bijklank, waardoor er geen bevredigende vergelijking kan ontstaan. Toch is er het verschil dat Mezentius als een goddeloze wreedaard gepresenteerd wordt en dat Turnus vooral in naam de tegenstander van Aeneas is. Dit maakt dat *Aeneis* 9.740 een betere keuze lijkt dan *Aeneis* 10.742.

Ondanks de onbevredigende vergelijking tussen Jezus en Turnus past *Aeneis* 9.740 qua context beter dan *Aeneis* 1.254 en *Aeneis* 12.829 (de twee verzen waarin Jezus met Jupiter verbonden wordt). Bij deze twee verzen zijn immers niet twee vijanden in gesprek, maar respectievelijk twee bevriende goden en een goddelijk echtpaar. Hier is het echter Jupiter met wie Jezus in verband kan worden gebracht, omdat ze allebei lachen. Oftewel: Proba kon toen ze vers 446 maakte kiezen tussen een vers met een (enigszins) logische context, *Aeneis* 9.740, en twee verzen met een 'logische persoon', *Aeneis* 1.254 en *Aeneis* 12.829. Proba heeft uiteindelijk voor *Aeneis* 9.740, de logische context, gekozen. Het is mogelijk dat Proba zich niet bewust was van haar andere mogelijkheden, maar dat lijkt onwaarschijnlijk. Wellicht speelde het feit dat Proba dit vers volledig kon overnemen ook een rol bij haar keuze.

Vers 447: De keuze van Proba voor *Aeneis* 8.627 in vers 447 (*haut uatum ignarus uenturique inscius aeui*, 'niet onwetend van de profeten en niet onwetend van de toekomstige tijd') lijkt logisch. *Aeneis* 8.627 heeft namelijk betrekking op de Romeinse god Vulcanus. Met deze vergelijking kan Proba de 'goddelijke' status van Jezus benadrukken. Proba lijkt bewust voor dit vers en de verbinding met Vulcanus gekozen te hebben want ze had wel degelijk andere mogelijkheden.⁸⁰ Wederom lijkt het niet toevallig dat Proba een vers gebruikt heeft dat volledig overgenomen kon worden. Dit hoeft geen gemakzucht te zijn geweest. Ze kan ook esthetische redenen hebben gehad voor haar keuze.⁸¹

⁸⁰ Bijvoorbeeld *Aeneis* 11.154: *haud ignarus eram quantum nova gloria in armis* ('hij was niet onwetend van hoeveel nieuwe roem er in de wapens lag'). Hier had Proba zeker het eerste deel (*haud ignarus*) en wellicht nog meer van kunnen gebruiken. Deze woorden worden geuit door Evander, een Griekse bondgenoot van de Trojanen. Een verbinding van Jezus en Evander was niet vreemd geweest, aangezien Evander Aeneas helpt. Bovendien woont Evander op de plek waar later Rome zal staan en is hij hierdoor een soort Griekse oerstichter van Rome, zie: *The Virgil Encyclopedia* s. v. 'Evander' (Hardie).

⁸¹ Het zou kunnen dat Proba één heel vers mooier vond dan twee halve en dat ze, waar ze kon, liever een volledig vers uit Vergilius' oeuvre overnam. Op bladzijde 12-13 is besproken dat Proba Ausonius' regels voor het schrijven van *cento's* niet navolgde en dat haar eigen regels hanteerde.

2.2.3 JEZUS' WOORDEN (448-452)

448	<i>'dissimulare etiam sperasti, perfide serpens?</i>	A	4	305	<i>Serpens</i> ⁸² i.p.v. <i>tantum</i>
449	<i>Ne dubita; nam uera uides.</i> ⁸³	A	3	316	
449	<i>Opta ardua pinnis</i>	A	12	892	
450	<i>astra sequi clausumque caua te condere terra.</i>	A	12	893	<i>Que</i> Mrybc ⁸⁴
451	<i>Quo periture ruis maioraque uiribus audes?</i>	A	10	811	<i>Periture</i> ⁸⁵ i.p.v. <i>moriture</i>
452	<i>Cede deo,</i>	A	5	467	
452	<i>toto proiectus corpore terrae.'</i>	A	11	87	

Hoopte u u zelfs verborgen te houden, verderfelijke slang?

Twijfel niet! Want u ziet ware zaken.⁸⁶ Wens op vleugels

de hoge sterren te volgen en verberg uzelf verborgen in de bedekkende aarde.

450

Waarheen snelt u, die te gronde zult gaan, en waardoor waagt zaken die uw krachten te boven gaan?

Wijk voor God, met uw hele lichaam op de grond uitgestrekt'.

De inhoud van het antwoord van Jezus verschilt behoorlijk met wat er in de *Vetus Latina* staat. In *Matteüs* 4:7 antwoordt Jezus als volgt: *Ait illi iterum Iesus: Scriptum est:*⁸⁷ *non temptabis Dominum Deum tuum*, 'Maar Jezus zei wederom tegen hem: er staat geschreven: U moet uw Heer en God niet beproeven.' Zowel Jezus als de slang noemen zaken die in de Bijbel beschreven staan (ze zeggen namelijk allebei '*scriptum est*' en dan een citaat uit de Bijbel): "Jesus and the Devil engage in a 'Streitgespräch' on biblical interpretation" (aldus Sandnes).⁸⁸ Deze opvatting bestond al in de oudheid. Hiëronymus merkt op dat de duivel een verkeerd geïnterpreteerd Bijbelcitaat geeft en dat Jezus hem weet weg te jagen met een goed geïnterpreteerd citaat.⁸⁹ Bij Proba reageert Jezus wezenlijk anders dan hij doet in de *Vetus Latina*. In de *Cento Probae* zegt Jezus tegen de slang dat hij

⁸² *Serpens* aan het eind van een vers is in het oeuvre van Vergilius te vinden in *Aeneis* 5.91 en *Aeneis* 5.273. Eigenlijk bestaat vers 448 dus uit twee Vergiliaanse versregels, zie: Bažil (2009), 301.

⁸³ Dit vers is één van de onvolledige verzen van Vergilius. Het vers houdt na *vides* op en Proba heeft dit vers dus zelf volledig moeten maken.

⁸⁴ Met 'Mrybc' worden de MSS (handschriften) bedoeld waar *clausumque* staat in plaats van *clausumve*, wat in de meeste handschriften te lezen is.

⁸⁵ In *Aeneis* 10.811 staat *quo moriture ruis maioraque uiribus audes*. De verandering die Proba heeft aangebracht, namelijk *moriture* vervangen door *periture*, is ontleend aan *Aeneis* 11.856, waar *periture* op dezelfde metrische plaats staat als *moriture* in *Aeneis* 10.811.

⁸⁶ Jezus bedoelt hiermee dat de slang zijn ware gedaante ziet.

⁸⁷ Jezus baseert zich hier op *Deuteronomium* 6:16.

⁸⁸ Sandnes (2011), 165.

⁸⁹ De duivel probeert Jezus door Psalm 91:11-12 te citeren ervan te overtuigen dat hij naar beneden moet springen. In Ps. 91:11-12 staat namelijk dat God de engelen opdracht heeft gegeven om de vallende persoon op te vangen (en dus zou Jezus geen risico lopen als hij zou springen). Volgens Hiëronymus is de vallende persoon waar in de Psalm op gedoeld wordt echter niet Jezus. Psalm 91 gaat volgens Hiëronymus namelijk over een heilige en niet over Jezus die menselijk is. De duivel interpreteert het werk dus verkeerd. Als de duivel werkelijk zou weten wat er over Christus geschreven staat, zou hij namelijk niet Ps. 91:11-12 geciteerd hebben, maar het volgende vers van Psalm 91. Daar staat dat Jezus een leeuw, een adder, een jonge leeuw en een slang zal vertrappen (Ps. 91:13). In dit vers wordt voorspeld dat Jezus de duivel (in de gedaante van een slang) zal vertrappen en dus zal overwinnen. Jezus verslaat de slang door een correct Bijbelcitaat te noemen, namelijk 'u zult de heer uw god niet beproeven.' Voor de Latijnse tekst van het commentaar op *Matteüs*, zie: Corpus Christianorum. Series Latina 77 (*Pars I Opera Exegetica, Commentariorum in Matteum*), 21-22. Bij het interpreteren van de informatie over de inhoud van het commentaar is gebruik gemaakt van Simonetti (2001), 61.

voor God moet wijken en zegt hem eigenlijk dat hij God moet vereren. Na deze woorden van Jezus gehoorzaamt de slang en geeft hij zich gewonnen. Het is de vraag waarom Proba de inhoud van Jezus' reactie zozeer veranderd heeft. Wellicht heeft ze Jezus op deze manier laten antwoorden, omdat ze de slang daarna aan Jezus zou kunnen laten gehoorzamen (door zijn gelaat op de aarde te drukken). Deze beweging van de slang geeft aan dat Jezus sterker is dan de slang. Misschien vond Proba het indrukwekkender om Jezus op deze manier van de slang te laten winnen dan om hem een Bijbelvers te laten citeren.

De Vergiliaanse herkomst van Jezus' woorden is als volgt:

448: Dit vers is vrijwel geheel ontleend aan *Aeneis* 3.316. Hier is Dido aan het woord en noemt ze Aeneas een slang of verrader (*serpens*)⁹⁰ omdat hij bij haar weggaat om zijn opdracht van de goden (een nieuw vaderland stichten) te volbrengen. Bij dit vers is te zien dat de context van Proba en die van Vergilius goed met elkaar overeenkomen; Dido en Jezus noemen respectievelijk Aeneas en de slang allebei een 'verrader' of 'slang'. Eerder is al gebleken dat overeenkomsten tussen de context van Vergilius en die van Proba's *cento* voor Proba waarschijnlijk heel belangrijk waren. Er is hier dus duidelijk een 'logische Vergiliaanse context' aanwezig. Proba's keuze om Jezus woorden van Dido te laten uiten, lijkt echter minder logisch. Het gaat te ver om Dido een tegenstander van Aeneas te noemen, maar Dido probeert Aeneas wel van zijn goddelijke opdracht af te houden. Wellicht vindt Proba de 'logische Vergiliaanse context' hier belangrijker dan een 'logische persoon' om Jezus mee te vergelijken. Tenslotte zien is ook hier te zien dat Proba een vers bijna geheel uit Vergilius' oeuvre overneemt. Misschien was dat de reden om voor dit vers te kiezen.

449: Vers 449 is opgebouwd uit twee verzen van Vergilius: *Aeneis* 3.316 en *Aeneis* 12.892. De eerste helft, *Aeneis* 3.316, bestaat uit woorden die Aeneas tegen Andromache zegt, nadat zij hem heeft gevraagd of hij is, wie ze denkt. Hij antwoordt bevestigend. Jezus en Aeneas worden in dit vers dus door Proba aan elkaar gelijkgesteld; Jezus wordt vergeleken met een 'logische persoon'. Ook de Vergiliaanse en Probaanse context lijken overeen te komen (er is dus ook een 'logische context'); in beide gevallen vraagt iemand of de ander de persoon is die hij meent voor zich te hebben en de ander antwoordt dat hij zijn ware gedaante/gezicht brengt. Het enige verschil in de context is dat Aeneas en Andromache op goede voet staan met elkaar in tegenstelling tot Jezus en de slang.

In het tweede deel van het vers, gebaseerd op *Aeneis* 12.892, worden Jezus en Aeneas ook aan elkaar gelijkgesteld. In de *Aeneis* zijn Aeneas en Turnus verwikkeld in een tweegevecht. Aeneas vraagt zich af waarom Turnus vlucht en niet vecht als een man. Vervolgens zegt hij neerbuigend dat de slang maar moet bidden dat hij vleugels krijgt om weg te kunnen komen. Het laatste deel van dit vers heeft Proba overgenomen. De Vergiliaanse context lijkt te passen bij die van Proba, omdat Jezus op bijna dezelfde manier tegen de slang/duivel praat. Jezus lijkt de duivel minzaam toe te spreken en hem ongeveer hetzelfde te zeggen als Aeneas tegen Turnus zegt; Jezus zegt immers: 'wens op vleugels de hoge sterren te volgen.' Het is de vraag wiens vleugels Jezus hiermee bedoelt.

We hebben gezien dat Aeneas en Jezus respectievelijk Turnus en de duivel allebei enigszins neerbuigend toespreken. Ook in dit vers is er sprake van een 'logische persoon' om Jezus mee te vergelijken en van een 'logische Vergiliaanse context' die goed past bij Proba's verhaal.

450: Dit vers is gelijk aan *Aeneis* 12.893 en sluit dus aan op *Aeneis* 12.892.⁹¹ Aeneas en Jezus praten nog steeds respectievelijk minachtend en minzaam, en daarom enigszins neerbuigend, tegen hun tegenstanders.

⁹⁰ Cf. bladzijde 17-18.

⁹¹ Proba heeft er hier dus voor gekozen om anderhalf vers volledig van Vergilius over te nemen. Hier overtreedt ze de 'regels' van Ausonius dus niet, zie: bladzijde 12.

451: Dit vers is gebaseerd op *Aeneis* 10.811 en Aeneas is aan het woord. Er wordt dus wederom door Proba een vergelijking gemaakt tussen Jezus en Aeneas. In de *Aeneis* is Aeneas in gevecht met Mezentius en Lausus, diens zoon. Juist Lausus' loyaliteit (*pietas*) aan zijn vader richt hem te gronde: "Aeneas tries to deter Lausus from fighting him, ironically pointing out that the youth's *pietas* towards Mezentius is getting him into trouble."⁹² Volgens Aeneas heeft het handelen van Lausus dus totaal geen zin. Proba's context sluit hier bij aan: de handelingen van de duivel zijn volgens Jezus eveneens nutteloos. Zowel in de *Aeneis* als in de *Cento Probae* valt enige neerbuigendheid van de spreker te bespeuren. Bij dit vers zien we, net als bijvoorbeeld in de verzen 449 en 450, een 'logische persoon' en een 'logische context'.

Er is nu al een aantal keer gebleken dat Proba een volledig vers van Vergilius heeft overgenomen. Ausonius stelt duidelijk dat dit niet de bedoeling is, maar er is op bladzijde 12-13 ook besproken dat iedere *centonist* zijn eigen regels hanteerde. Bovendien is berekend dat ruim 38 % van de verzen in de *Cento Probae* volledig overgenomen is.

452: Vers 452 is geconstrueerd uit twee verzen, namelijk *Aeneis* 5.467 en *Aeneis* 11.87. In *Aeneis* 5.467 is Aeneas aan het woord en troost hij Darus, een bondgenoot die net een gevecht tegen Entellus verloren heeft. Hij vraagt hem of hij niet gemerkt heeft dat de goden zich met het gevecht bemoeiden en dat hij dus geen schijn van kans had om te winnen. Aeneas zegt tegen Darus: '*cede deo*', 'wijk voor God'.⁹³ Hiermee bedoelt hij dat Darus zich moet schikken naar de wil van de goden. De context in Proba's verhaal lijkt overeen te komen met de Vergiliaanse. Jezus zegt ook tegen de slang dat hij geen schijn van kans maakt en dat hij aan de wil van God moet toegeven. In dit vers valt dus ook een 'logische persoon' en een 'logische context' te zien.

Het tweede deel van het vers is gebaseerd op *Aeneis* 11.87. Dit vers heeft betrekking op Acoetus, een bondgenoot van Aeneas. Acoetus en Aeneas zijn bezig met een dodenoffer en worden hier dus vroom voorgesteld. Vanwege deze vroomheid is Acoetus een 'logische persoon' om Jezus mee te verbinden. Ook de Vergiliaanse context lijkt enigszins overeen te komen met die van Proba. Het dodenoffer waar Acoetus en Aeneas mee bezig zijn is een (religieus) ritueel. Jezus vraagt de slang om God te eren, met zijn hele lichaam uitgestrekt op de grond. Jezus lijkt de slang om een religieus gebaar te vragen. Wederom is er sprake van een 'logische persoon' en een 'logische context'.

2.2.4 DE VERZEN NADAT JEZUS GESPROKEN HEEFT (453-455)

453-455: de verslagenheid van de slang

Nec plura his: ille admirans uenerabile donum

fronte premit terram et spumas agit ore cruentas

contentusque fuga caecis se inmiscuit umbris.

455

Niets meer dan deze woorden sprak hij: hij (*de slang*) drukte uit bewondering voor het eerbiedwaardige geschenk⁹⁴ zijn gelaat op de aarde en stuwde bloedig schuim uit zijn mond en zijn vlucht acceptierend vermengde hij zichzelf met de donkere schaduwen.⁹⁵

455

⁹² *The Virgil Encyclopedia* s. v. 'Lausus' (Harrison).

⁹³ Het is opmerkelijk dat Vergilius Aeneas hier *cede deo* (enkelvoud) en niet *cede deis* (meervoud) laat zeggen, aangezien de Romeinen in meerdere goden geloofden. Wellicht bedoelt Aeneas hier één specifieke god mee, maar het zou ook kunnen dat hij één god gebruikte als 'verzamelnaam' voor alle goden. Voor Proba is het vers vanwege dit enkelvoud extra bruikbaar, omdat zij wel in één God gelooft. Bovendien past dit ook bij het doel dat ze waarschijnlijk had toen ze haar *cento* schreef: aantonen dat Vergilius al over Christus zong, zie: bladzijde 9.

⁹⁴ Met het 'eerbiedwaardige geschenk' wordt volgens Clark en Hatch Jezus bedoeld, zie: Clark en Hatch 1981, 192.

⁹⁵ Waarschijnlijk bedoelt Proba hiermee dat de duivel teruggaat naar de hel want *umbrae* (het meervoud van *umbra*) kan ook 'onderwereld' betekenen. Cf. OLD, s. v. *umbra*.

De inhoud van dit deel van het verhaal lijkt geen parallel te hebben in de Bijbel. In de *Vetus Latina* wordt namelijk na de tweede verzoeking meteen de derde verzoeking vermeld. Wanneer Jezus ook deze derde keer geweigerd heeft, lezen we wat de duivel doet na zijn mislukte pogingen om Jezus te verleiden: *tunc reliquit eum diabolus et ecce angeli accesserunt et ministrabant ei*, 'toen verliet de duivel hem en kijk, de engelen naderden en verzorgden hem' (Mt. 4:11).⁹⁶ Bij Proba lezen we niets over engelen die Jezus daarna verzorgen, maar lezen we wel uitgebreid dat de slang uiteindelijk aan Jezus 'verzoek' om God te eren gehoorzaamt. Waarschijnlijk heeft Proba dit laatste zelf bedacht, wellicht met de bedoeling om de grootsheid van Jezus (en indirect ook die van God) te tonen.

⁹⁶ Deze informatie over engelen die Jezus verzorgen staat ook niet in het Evangelie van Lucas. We lezen dit echter wel in *Marcus*: *Et erat in deserto quadraginta diebus et temptabatur a satana. Et erat cum bestiis et angeli ministrabant ei*. ('En hij was veertig dagen in de woestijn en hij werd op de proef gesteld door Satan. En hij leefde er te midden van de wilde dieren en de engelen zorgden voor hem').

2.3 PASSAGE 429-455 IN VOGELVLUCHT

Het navolgen van de *Vetus Latina*

In dit hoofdstuk is uitgezocht in hoeverre Proba het verhaal van de *Vetus Latina* overneemt. Proba's versie van de verzoeking van Jezus bevat de volgende wezenlijke elementen:

	<i>Vetus Latina</i>	<i>Cento Probae</i>
Wie?	Jezus en de duivel	Jezus en de slang (een gedaante van de duivel)
Wat?	3 verzoeken	Alleen de 2 ^{de} verzoeking
Waar?	In Jeruzalem/de 'heilige stad'	Wellicht ook in Jeruzalem
Wanneer?	Na 40 dagen vasten in de woestijn	Geen specifieke tijdsindicatie
Andere bijzonderheden		Jezus lacht (<i>subridens</i>)

Uit het schema blijkt dat Proba de *Vetus Latina* redelijk getrouw volgt, maar dat er in haar verhaal op andere zaken gefocust wordt. Zo behandelt Proba alleen maar de tweede verzoeking, terwijl in de *Vetus Latina* alle drie verzoeken genoemd worden. Daar staat tegenover dat Proba de tweede verzoeking uitgebreider behandelt dan de Evangelisten doen. Het is opvallend dat er soms woordelijke parallellen tussen de *Vetus Latina* en de *Cento Probae* ontstaan, zoals *pinnam* (*Matteüs* 4:5) en *pinnis* (*Cento Probae* 443), waarvan het de vraag is of Proba ze bewust gecreëerd heeft of niet. Vermoedelijk zijn deze parallellen opzettelijk gecreëerd, maar ze zouden ook tijdens de overlevering ontstaan kunnen zijn.

De verzen waarin Jezus als spreker geïntroduceerd wordt

Verder is besproken dat Jezus in deze passage met verzen die betrekking hebben op Turnus en Vulcanus geïntroduceerd wordt als spreker. In het geval van Vulcanus is de vergelijking weinig opmerkelijk te noemen, aangezien Vulcanus een god is en Jezus' goddelijke status door de verbinding benadrukt wordt. In het geval van Turnus valt de vergelijking echter wel als opvallend bestempelen, aangezien Proba voor dit vers waarschijnlijk de mogelijkheden had om Jezus tegenover Jupiter te stellen en toch ongeveer hetzelfde te zeggen. We hebben hier echter gezien dat de Vergiliaanse context van het vers dat betrekking had op Turnus het beste paste bij de context van Proba. Waarschijnlijk is dit een reden geweest voor Proba's keuze. De 'logische Vergiliaanse context' lijkt dus boven de 'logische persoon' (om Jezus mee te vergelijken) gesteld te worden. Een ander argument voor Proba om voor het vers van Turnus te kiezen was wellicht dat ze dit vers volledig kon overnemen, wat overigens ook geldt voor het vers dat betrekking had op Vulcanus.

De verzen waarin Jezus aan het woord is

Tenslotte is besproken dat de woorden die Jezus zegt bij Vergilius vaak betrekking hebben op Aeneas, maar ook af en toe op andere personen zoals Dido en Acoetus. Het zou kunnen dat Proba bij de keuze wiens woorden ze Jezus laat uiten meer kijkt naar de 'logische context' dan naar de 'logische persoon'. Dit kan echter niet met zekerheid gesteld worden, omdat er maar één vers is waar dit over gezegd zou kunnen worden (vers 448). Het valt in ieder geval op dat Proba zowel naar een 'logische persoon' (om Jezus mee te verbinden) als naar een 'logische Vergiliaanse context' zoekt.

3 JEZUS EN DE RIJKE JONGELING

In deze passage wordt verteld over een ontmoeting tussen Jezus en een rijke jongeling. In de traditionele versie van dit verhaal (Mc. 10:17-31, Mt. 19:16-30 en Lc. 18:18-30) staat hoe een jongeling aan Jezus vraagt hoe hij in het rijk van God moet komen. Jezus antwoordt hem dat hij goed moet leven (volgens de tien geboden), dat hij al zijn bezittingen moet verkopen en dat hij hem moet volgen. De rijke jongeling is teleurgesteld. Hij zegt volgens de tien geboden te leven, maar hij wil zijn rijkdom niet opgeven. De versie van dit verhaal in de *Cento Probae* lijkt enigszins van de Bijbelversie te verschillen, maar de kern van het verhaal, waarin benadrukt wordt hoe men moet leven en om moet gaan met rijkdom, blijft onveranderd.

3.1 JEZUS EN DE RIJKE JONGELING VOLGENS MATTEÛS

De rijke jongeling wordt in de evangeliën van Marcus, Matteüs en Lucas genoemd. Net als in hoofdstuk 1 zal alleen de passage van Matteüs hier gebruikt worden. Bovendien zijn in de inleiding op bladzijde 15 twee kenmerken besproken waaruit met zekerheid kan worden afgeleid dat Proba het evangelie van Matteüs gebruikt heeft. Omdat Proba's versie van het verhaal van de rijke jongeling verschilt van de Bijbelversie, zal eerst de hele passage uit *Matteüs* (Mt. 19:16-30) gegeven worden:

- 16 *Et ecce unus accessit ad illum et ait illi: Magister bone, quid boni faciam, ut habeam vitam aeternam?*
- 17 *At Iesus dixit ei: Quid me interrogas de bono? Unus est bonus, Deus. Sed si vis in vitam aeternam venire, serva mandata.*
- 18 *Dicit illi: Quae? Iesus autem dixit: Non occides, non moechaberis, non furtum facies, non falsum testimonium dices;*
- 19 *Honora patrem tuum et matrem tuam et diliges proximum tuum sicut te ipsum.*
- 20 *Dicit illi adolescens: Omnia haec custodivi a iuventute mea: Quid adhuc mihi deest?*
- 21 *Ait illi Iesus: Si vis perfectus esse, vade vende omnia tua et da pauperibus: Et habebis thesaurum in caelo, et veni, sequere me.*
- 22 *Cum audisset autem adolescens verbum, abiit tristis; Erat enim habens multas possessiones.*
- 23 *Iesus autem dixit discipulis suis: Amen dico vobis, quod dives difficile intrabit in regno caelorum.*
- 24 *Iterum dico vobis: Facilius est camelum per foramen acus transire quam divitem intrare in regnum caelorum.*
- 25 *Auditis autem his discipuli mirabantur et timebant valde dicentes: Quis ergo poterit salvus esse?*
- 26 *Aspiciens autem Iesus dixit illis: Apud homines hoc impossibile est, apud Deum autem omnia possible sunt.*
- 27 *Tunc respondens Petrus dixit ei: Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te: Quid ergo erit nobis?*
- 28 *Iesus autem dixit illis: Amen dico vobis, quod vos, qui secuti estis me, in regeneratione, cum sederit filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et vos super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israel.*
- 29 *Et omnis qui reliquerit domum vel fratres aut sorores aut patrem aut matrem aut filios aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit.*
- 30 *Multi autem sunt primi novissimi et novissimi primi.*

- 16 En kijk, iemand benadert hem en zegt tegen hem: 'goede meester wat voor goeds moet ik doen om het eeuwige leven te verkrijgen?'
- 17 En Jezus zei tegen hem: 'Wat ondervraag je mij over het goede? Één is er goed, God. Maar als jij het eeuwige leven wilt bereiken, leef dan de geboden na.'
- 18 En hij zei tegen hem: 'Welke?' Jezus zei op zijn beurt: 'U mag niet doden, u mag geen overspel plegen, u mag niet stelen, u mag geen valse getuigenis afleggen; eer uw vader en uw moeder en heb u naaste lief zoals uzelf.'
- 20 De jongeling zei tegen hem: 'Maar dat alles heb ik al in acht genomen vanaf mijn jeugd: wat ontbreekt mij nog?'
- 21 Jezus zei tegen hem: 'Ga, verkoop alles wat u hebt en geef (het) aan de armen: en u zult een schat in de hemel hebben, en kom, volg mij.'
- 22 Maar toen de jongeling de uitspraak gehoord had, ging hij bedroefd weg; want hij had veel bezittingen.
- 23 En Jezus zei tegen zijn discipelen: 'Voorwaar, ik zeg u dat een rijkeling moeilijk het rijk van de hemelen binnen zal gaan.'
- 24 Wederom zeg ik u: Het is gemakkelijker voor een kameel om door het oog van een naald te gaan, dan voor een rijke om het rijk van de hemelen binnen te komen.'
- 25 Nadat ze dit gehoord hadden, verwonderden de discipelen zich echter en vreesden zij zeer terwijl ze zeiden: 'Wie zal dan zalig kunnen worden?'
- 26 Hen aanschouwend zei Jezus op zijn beurt tegen hen: 'Bij de mensen is dat onmogelijk, bij God is echter alles mogelijk.'
- 27 En Petrus antwoordde hem: 'Kijk, wij hebben alles achtergelaten en wij zijn u gevolgd: Wat zal er dan voor ons zijn?'
- 28 Jezus sprak op zijn beurt tot hen: 'Voorwaar, ik zeg u, dat u, die mij gevolgd zijn, tijdens in wedergeboorte, wanneer de zoon van de mensen op de zetel van zijn eigen waardigheid zal zitten, ook zult zitten op twaalf tronen, om te oordelen over de twaalf stammen van Israël.'
- 29 En allen die hun huis of broeders of zusters of vader of moeder of zonen of akkers omwille van mijn naam verlaten zal hebben, zal het in honderdvoud daarvan ontvangen en het eeuwige leven bezitten.
- 30 Vaak echter zullen de eersten de laatsten zijn en de laatsten de eersten.

3.2 DE ANALYSE VAN DE PASSAGE VAN PROBA

Wederom zal er alleen van het deel waarin Jezus als spreker geïntroduceerd wordt en waarin hij in dialogen aan het woord is een overzicht worden opgenomen van de bronverzen van Vergilius.⁹⁷

3.2.1 DE VERZEN VOORDAT JEZUS GEÏNTRDUCCEED WORDT ALS SPREKER (505-517)

505-511: de introductie van de rijke jongeling

Haec super adventu cum multa horrenda moneret, 505
ora puer prima signans intonsa iuventa,
dives opum, studiis florens ignobilis oti –
quinque greges illi balantum, quina redibant
armenta, et dapibus mensas onerabat inemptis –
continuo alacris palmas utrasque tetendit 510
et genua amplexens sic ore affatus amico est:

Toen hij bovendien waarschuwde voor de komst van deze vele huiveringwekkende zaken, 505
(kwam er) een jongen wiens ongeschoren wangen zijn prille jeugd toonden,
(een jongen) rijk in bezittingen, bloeiend in de studiën van een onwaardig onderwerp,
- naar wie vijf blatende kuddes, vijf kuddes terugkeerden
en hij overstelpte zijn tafels met maaltijden die hij niet had hoeven kopen -
en meteen strekte hij opgewonden zijn beide handen uit 510
en terwijl hij zijn (*Jezus*) knieën vastpakte, sprak hij zo met vriendelijke stem:

De introductie van de rijke jongeling bij Proba verschilt behoorlijk van die bij Matteüs (en Marcus en Lucas). Proba beschrijft de jongen uitvoerig; ze legt immers veel nadruk op al zijn bezittingen. Matteüs daarentegen geeft nauwelijks informatie over de persoon die Jezus benadert en noemt hem in de introductiezin alleen *unus* ('iemand').⁹⁸ Pas in *Mt.* 19:20 staat verdere informatie over Jezus' gesprekspartner: *adulescens* ('jongeman'). Matteüs vermeldt dus pas later dat de 'bezoeker' jong is. Proba maakt deze jeugdigheid echter meteen duidelijk want zij noemt de persoon die Jezus benadert *puer* ('jongen'). De jeugdigheid van Jezus' gesprekspartner is niet terug te vinden in de evangeliën van Marcus en Lucas. Verder wordt de rijkdom van de jongeling in de *Cento Probae* zeer benadrukt, terwijl we bij Matteüs pas in *Mt.* 19:22 lezen dat Jezus' bezoeker rijk is. Wellicht benadrukt Proba de rijkdom van de jongeling zozeer om het verhaal te verlevendigen en te dramatiseren.

512-517: de woorden van de rijke jongeling

'o deus, o famae merito pars maxima nostrae,
ad te confugio et supplex tua numina posco.
Omnia praecepi atque animo mecum ante peregi.
Eripe me his, invicte, malis. quid denique restat, 515
quidve sequens tantos possim superare labores?
Accipe daque fidem: mihi iussa capessere fas est.'

'O God, met recht het belangrijkste aandeel in ons aanzien,
tot u neem ik mijn toevlucht en als smekeling vraag ik u uw begunstiging.
Alles heb ik van tevoren uitgevoerd en al eerder in mijn ziel voltooid.

⁹⁷ Deze tabellen zijn altijd gebaseerd op Bažil (2009), 300-312.

⁹⁸ Marcus en Lucas introduceren de jongen op vergelijkbare wijze met *quidam*.

Onoverwinnelijke, onttrek mij aan deze ellende! Wat resteert (mij) nog?,
of door wat na te leven zou ik zo groot leed kunnen overwinnen?
Neem mij aan en geef vertrouwen: het is nodig dat ik (uw) bevelen aanvaard.'

515

Bij Proba is de rijke jongeling één keer, maar dan wel vrij lang (zeven verzen), aan het woord. Proba wijkt op dit punt af van de evangeliën want daar is de jongeling twee keer kort aan het woord. Er is bij Proba dus minder dialoog. Bovendien is de vraag van de jongeling in de evangeliën meteen duidelijk. Bij Matteüs staat immers: *magister bone, quid boni faciam, ut habeam vitam aeternam?* ('goede meester wat voor goeds moet ik doen om het eeuwige leven te verkrijgen?'). In de *Cento Probae* is het minder duidelijk wat de jongeling precies van Jezus wil, maar Proba's *Eripe me his, invicte, malis. quid denique restat, quidve sequens tantos possim superare labores* komt min of meer neer op de vraag hoe iemand zonder zonden moet leven.

Sandnes merkt op dat Proba's verhaal inhoudelijk niet altijd even coherent is: "There is a certain tension in Proba's version of the story. The rich man has performed everything, and yet still asks for salvation."⁹⁹ Waarom zegt de rijke jongeling eerst dat hij alles gedaan heeft wat hij moest doen en vraagt hij daarna toch om 'verlossing'? Het is opvallend dat Sandnes niet noemt dat deze spanning ook in de evangeliën zit (en dat Proba deze incoherentie dus uit de evangeliën overgenomen heeft). Waarschijnlijk was de jongen er niet van overtuigd dat hij goed leefde en verwachtte hij dat hij toch nog iets fout deed. Deze interpretatie is te vinden in het commentaar van Johannes Chrysostomus, die bij *Mt.* 19:16 en 19:18 opmerkt dat de jongeling oprecht naar Jezus toekomt. De jongeling verwacht volgens Chrysostomus dat er geboden zijn waar hij geen weet van heeft.¹⁰⁰ Wellicht had Proba dezelfde gedachte bij het verhaal van de rijke jongeling als Johannes Chrysostomus. Een andere mogelijke verklaring is dat jongeling niet oprecht naar Jezus komt en dat hij dus naar complimenten vist. Hij komt naar Jezus toe om te horen dat hij goed leeft en is teleurgesteld als hij niet de verwachte complimenten krijgt (wanneer Jezus hem zegt dat hij nog veel beter zou kunnen leven door zijn rijkdom op te geven). Deze visie op het gedrag van de jongeling is echter niet terug te vinden bij het antieke Bijbelcommentaar. Zelfs volgens Hilarius van Poitiers die zich zeer negatief uitlaat over het karakter van de jongeling, vraagt de jongeling Jezus oprecht wat hem nog rest te doen.¹⁰¹ Vanwege het feit dat deze interpretatie niet terug te vinden is in antieke commentaren, is het minder waarschijnlijk dat Proba het gedrag van de jongeling op deze manier bedoeld heeft.

⁹⁹ Sandnes (2011), 170.

¹⁰⁰ Johannes Chrysostomus merkt in *Homilia* LXIII op dat hij het niet eens is met sommige andere commentatoren die van mening zijn dat de jongeling een huichelaar is en dat hij Jezus op de proef wil stellen (Chrysostomus legt niet uit wat die proef volgens die andere commentatoren zou zijn). Volgens hem is de jongeling wel hebzuchtig, maar zeker niet huichelachtig. Marcus heeft namelijk al duidelijk gemaakt dat jongeling oprecht was, aangezien hij noemt dat de jongeling voor Jezus knielt (*Mc.* 10:17, 21). Een ander argument voor de oprechtheid van de jongeling ziet Chrysostomus in de manier waarop de jongeling weggaat. Volgens hem wijst de trieste gemoedstoestand van de jongeling er namelijk niet op dat de jongeling met kwade bedoelingen is gekomen, maar dat hij bedroefd is over zijn zwakke wil. De jongeling zou bij het afscheid dus treurig zijn omdat hij niet in staat is om zijn rijkdom op te geven. Voor de Griekse tekst van *Homilia* LXIII, zie: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* 58 (*Joannis Chrysostomi Commentariorum In Mattaeum*), 603-604. Bij het interpreteren van de informatie over de inhoud van *Homilia* LXIII is gebruik gemaakt van Simonetti (2002), 98-99.

¹⁰¹ In zijn werk *Commentarius in Evangelium Matthaei* bespreekt Hilarius het karakter van de rijke jongeling. Volgens Hilarius is de jongeling weliswaar oprecht bezorgd over zijn leven in het hiernamaals, maar is hij ook arrogant en schaamteloos. Hij denkt de wetten (geboden) goed nageleefd te hebben, maar dat heeft hij volgens Jezus niet. Daarom maakt Jezus de jongeling nogmaals attent op de geboden, zodat hij zich zou realiseren dat hij in gebreke is gebleven. Volgens de wet zou men (en dus ook de jongeling) niet mogen doden, maar men had de profeten gedood. Men zou geen valse getuigenis mogen afleggen, maar men ontkende dat Jezus was opgestaan uit de dood. Men moest zijn vader en zijn moeder eren, maar men eerde vader God en moeder Kerk niet. Naaste zou men moeten liefhebben als zichzelf, maar men had Jezus tot het kruis veroordeeld. De jongeling heeft wellicht oppervlakkig volgens de wet geleefd en zich niet gerealiseerd dat

In vers 515 is *malis* welbewust vertaald met ‘ellende’. Een vertaling met ‘wandaden’ brengt een incoherentie in Proba’s verhaal die niet is overgenomen uit de evangeliën. Het is dan onduidelijk was de jongeling precies met die wandaden bedoelt. Hij zegt namelijk eerst dat hij alles al eerder gedaan heeft en hij vraagt Jezus daarna hem toch aan bepaalde wandaden te onttrekken. Bovendien gaat hij vervolgens verder met de vraag wat hem nog rest te doen.

3.2.2 DE AANKONDIGING VAN JEZUS ALS SPREKER (518)

518	<i>Atque huic responsum paucis ita reddidit heros:</i>	A	6	672	
-----	--	---	---	-----	--

En aan hem antwoordde de held als volgt in weinig woorden:

Dit vers is ontleend aan *Aeneis* 6.672 en heeft betrekking op Musaeus, een ziener. Aeneas en de Sibylle zijn afgedaald in de onderwereld en hebben net de Elysese Velden, de plek waar de gelukzalige zielen verblijven, bereikt.¹⁰² De Sibylle vraagt vervolgens aan Musaeus waar Anchises, de vader van Aeneas, woont. Musaeus wijst Aeneas en de Sibylle de weg. Musaeus wordt in *Aeneis* 6.672 aangesproken met *heros* (‘held’) en in vers 669 met *optime vates* (‘beste ziener’). De vergelijking van Jezus met een ziener is niet vreemd, omdat zieners en Jezus met elkaar gemeen hebben dat ze in contact staan met het goddelijke.¹⁰³ Bovendien fungeert Musaeus duidelijk als Aeneas’ helper en dit pleit, in combinatie met zijn heldenstatus, eveneens voor een vergelijking tussen hem en Jezus.

Het aspect ‘logische context’ lijkt in eerste instantie niet aan de orde. Er zijn echter toch overeenkomsten te noemen tussen de passage bij Proba en de oorspronkelijke passage bij Vergilius: in beide gevallen wordt aan een held een vraag gesteld (in het ene geval waar iemand woont, in het andere geval hoe men zou moeten leven) en in beide gevallen antwoordt de held welwillend. Musaeus is meteen bereid om de weg te wijzen en Jezus geeft de jongeling vriendelijk antwoord, nadat hij hem vele complimenten heeft gemaakt. De logische context lijkt dus toch een reden te zijn geweest voor de keuze van dit vers.

Christus de wetten anders bedoeld heeft. Voor de Latijnse tekst van *Commentarius in Evangelium Matthaei*, zie: Sources chrétiennes 258 (*Hilaire de Poitiers Sur Matthieu II*), 94. Bij de interpretatie van de inhoud van het commentaar is gebruik gemaakt van Simonetti (2002), 99-100.

¹⁰² *The Virgil Encyclopedia* s. v. ‘Musaeus’ (Knox): “Among the works attributed to him in antiquity were oracles, as well as poems on eschatology, so he is an appropriate figure for Virgil to represent in the underworld.”

¹⁰³ Zowel zieners als dichters waren volgens de Romeinen goddelijk geïnspireerd, zie: Sparduti (1950), 217.

3.2.3 JEZUS' WOORDEN (519-527)

519	<i>'o praestans animi iuvenis,</i>	A	12	19	
519	<i>absiste precando,</i>	A	8	403	
520	<i>nec te paeniteat:</i>	E	10	17	
520	<i>nihil o tibi amice relictum.</i>	A	6	509	
521	<i>Hoc etiam his addam, tua si mihi certa voluntas:</i>	A	7	548	
522	<i>disce, puer,</i>	A	12	435	
522	<i>contemnere opes et te quoque dignum</i>	A	8	364	
523	<i>finge deo,</i>	A	8	365	
523	<i>et quae sit poteris cognoscere virtus.</i>	E	4	27	
524	<i>Da dextram misero et</i>	A	6	370	
524	<i>fratrem ne desere frater.</i>	A	10	600	
525	<i>Si iungi hospitio properat,</i>	A	7	264	
525	<i>coniunge volentem.</i>	A	5	712	servat
526	<i>Casta pudicitiam servet domus.</i>	G	2	524	segnes Ry2b
526	<i>En age segnes</i>	G	3	42	
527	<i>rumpe moras</i>	G	3	43	
527	<i>rebusque veni non asper egenis.'</i>	A	8	365	

'O jongeling met uitmuntende ziel, staak uw smeken,
en wees niet ontevreden over uzelf: Vriend, er is niets door u nagelaten. 520
Laat ik bovendien aan deze zaken dit toevoegen, als uw bereidwilligheid jegens mij vastbesloten is:
Jongen, leer onverschillig te staan tegenover rijkdom en vorm ook uzelf tot iemand die waardig is
voor God, en u zult kunnen herkennen wat voortreffelijkheid¹⁰⁴ is.
Geef uw rechterhand aan de ongelukkige en, broeder, laat uw broeder(s) niet in de steek.
Als iemand zich haast om vriendschap (met u) te sluiten, sluit die dan met degene die dat wil. 525
Moge uw vrome huis de zedigheid bewaren.¹⁰⁵ Vooruit, verbreek uw trage
uitstel en kom, niet bitter over armoedige zaken.'¹⁰⁶

In de evangeliën reageert Jezus op het feit dat de jongeling Jezus met 'goede meester' aanspreekt door te zeggen dat alleen God goed is. Er staat geen parallel voor deze reactie bij Proba, hoewel ook in haar versie de jongeling Jezus aanspreekt op een manier waarop God wellicht beter aangesproken had kunnen worden. De jongeling zegt immers 'O God, met recht het belangrijkste aandeel in ons aanzien.' Wellicht vond Proba deze reactie van Jezus niet belangrijk genoeg om in haar eigen werk te verwerken. Een andere mogelijke verklaring is dat Proba het debat over de natuur van Christus zo veel mogelijk wilde vermijden om ervoor te zorgen dat haar *cento* te begrijpen bleef.

¹⁰⁴ Het woord *virtus* is in deze context lastig te vertalen. Het kan namelijk onder andere 'mannelijkheid', 'morele deugdzaamheid', en 'voortreffelijkheid' betekenen. Clark en Hatch lossen dit probleem op door in hun vertaling van het versdeel *et quae sit poteris cognoscere virtus* twee vertaalmogelijkheden voor *virtus* te geven: "and what *Virtue* is, and *manliness*, you will be capable of knowing", zie: Clark en Hatch (1981), 73-75.

¹⁰⁵ Waarschijnlijk moet 'huis' hier opgevat worden als 'huishouden'.

¹⁰⁶ Het laatste deel van dit vers (*rebusque veni non asper egenis*) wordt door Schottenius Cullhed vertaald als "and meet those who are in need without harshness", zie: Schottenius Cullhed (2015), 173. Door de hierboven toegevoegde komma ontstaat echter een inhoudelijke overeenkomst met Mt. 19:21 (*et veni, sequere me*, 'en kom, volg mij'). De komma is geplaatst op advies van de heer R. Dijkstra.

In *Sermo* LXXXV beargumenteert Augustinus dat de vraag hoe men goed moet leven door Matteüs op twee ‘niveaus’ wordt beantwoord.¹⁰⁷ Ten eerste moet men leven volgens de tien geboden.¹⁰⁸ De mensen die dat al doen, kunnen ervoor kiezen om ook op het tweede niveau goed te leven, namelijk door alles achter te laten (en ook al hun bezittingen te verkopen) en Jezus te volgen (als discipel). Goed leven op dit tweede niveau is niet voor iedereen weggelegd; het lijkt iets voor een kleine bevoorrechte groep te zijn.¹⁰⁹ Proba lijkt Matteüs op dezelfde manier als Augustinus geïnterpreteerd te hebben, al lijkt dit op het eerste gezicht niet zo duidelijk.

Na een eerste oppervlakkige lezing zou men kunnen denken dat Proba de twee niveaus van goed leven wel allebei noemt, maar dat ze de volgorde omdraait. In vers 522 staat namelijk dat men onverschillig moet staan tegenover rijkdom (*disce, puer, contemnere opes*) en in de verzen 524-526 staan een aantal gedragsregels die als equivalent voor de tien geboden opgevat zouden kunnen worden (*Da dextram misero et fratrem ne desere frater. Si iungi hospitio properat, coniunge volentem. Casta pudicitiam servet domus*). Deze lezing zorgt er echter voor dat het verhaal niet meer logisch is. Vanwege de twee niveaus in het goed leven, lijkt het logischer dat Proba de oorspronkelijke volgorde van het verhaal aanhield en dus eerst de tien geboden en daarna pas de onverschilligheid tegenover rijkdom noemde. Dit heeft Proba ook gedaan want in de verzen vóór vers 522 zijn zinspelingen op het naleven van de tien geboden te lezen. In vers 515 vraagt de jongeling letterlijk *quid denique restat* (‘wat resteert mij nog?’), waarmee de jongen impliceert dat hij alles al gedaan heeft en dat hij zich afvraagt wat hij verder nog kan doen. Met ‘alles’ zou de jongeling kunnen bedoelen dat hij al volgens alle tien geboden leeft en geleefd heeft en dat hij vraagt hoe hij nog beter kan leven. Bovendien bevestigt het antwoord van Jezus (*o praestans animi iuvenis, absiste precando, nec te paeniteat: nihil o tibi amice relictum*) dat de jongeling al goed op weg is om het eeuwige leven te bereiken. Wellicht impliceert Jezus hier dat de jongeling de tien geboden al in acht neemt. Tenslotte zegt Jezus *hoc etiam his addam*. Het is onduidelijk wat Jezus met *his* bedoelt. Hij zou wat hij van tevoren gezegd heeft (de complimenten aan de jongeling), kunnen bedoelen. Het is echter ook mogelijk dat hij het heeft over het naleven van de tien geboden. De laatste interpretatie lijkt logischer, omdat dan de volgorde van de inhoud van Proba’s verhaal overeenkomt met die van Matteüs.

De genoemde voorbeelden maken duidelijk dat er in Proba’s werk wel degelijk bedoeld zou kunnen zijn dat men eerst de tien geboden moet naleven en dat men er dan voor kan kiezen om eventueel Jezus’ discipel te worden. Schematisch zouden we kunnen zeggen dat Matteüs eerst het naleven van de tien geboden noemt in *Mt.* 19:17-19 en dat hij daarna het onverschillig staan tegenover rijkdom noemt in *Mt.* 19:21. Het schema van Proba is iets ingewikkelder: in de verzen 519 en 520 (en in 514 en 515) wordt geïmpliceerd dat de jongeling al volgens de tien geboden leeft, in vers 522 wordt gesteld dat men onverschillig zou moeten staan tegenover rijkdom, in de verzen 524-526 worden een aantal gedragsregels (die een aanvulling geven op en passen bij de tien geboden) genoemd en in de verzen 526 en 527 (*En age segnes rumpe moras rebusque veni non asper egenis*)

¹⁰⁷ Voor de Latijnse tekst van de *Sermo*, zie: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* 38 (*Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia*), 520-521. Bij het interpreteren van de informatie over de inhoud van *Sermo* LXXXV is gebruik gemaakt van Simonetti (2002), 100.

¹⁰⁸ In de evangeliën worden niet alleen maar de tien geboden uit het Oude Testament genoemd, maar Matteüs noemt ook één van de twee geboden die Jezus noemt in het Nieuwe testament, namelijk *diliges proximum tuum sicut te ipsum* (‘heb uw naaste lief zoals uzelf’, *Mt.* 19:19). Verder noemt Marcus nog een ‘gedragsregel’ die officieel geen gebod (noch van het Oude, noch van het Nieuwe Testament) is. In *Mc.* 10:19 staat *ne fraudem feceris* (‘u mag geen bedrog plegen’).

¹⁰⁹ De geboden uit de Bijbel noemt Augustinus de kleinere geboden (*minora mandata*) en de geboden in *Mt.* 19:21 (*vende omnia quae habes et da pauperibus, et sequere me*) gelden als de grotere geboden (*maiora mandata*). Het feit dat de *maiora mandata* niet voor iedereen zijn, blijkt uit het volgende: *Si maiora non vis facere, minora fac. Onus maiorum ad te multum est, vel minora prende* (‘Als je de grotere (geboden) niet wilt naleven, leef de kleinere na. Is de last van de grotere (geboden) voor jou (te) zwaar, grijp dan in elk geval de kleinere aan’), zie: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* 38 (*Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia*), 520.

wordt gezegd dat de jongeling moet komen (en dus Jezus moet volgen) en wordt nogmaals aangespoord tot onverschilligheid ten aanzien van rijkdom. Proba noemt de tien geboden en de onverschilligheid tegenover rijkdom dus allebei tweemaal.

Schottenius Cullhed merkt op dat in het advies van Jezus (*contemnere opes*) in vers 522 van de *Cento Probae* eerder de normen en waarden van de Romeinen naar voren komen dan die van christenen die ascetisch leven. Ze vindt het namelijk opvallend dat Jezus bij Proba niet zegt dat men alles zou moeten verkopen: “it is striking that Jesus does not tell him to ‘go, sell all you have, and give it to the poor.’”¹¹⁰ Clark en Hatch noemen *contemnere opes* zelfs een onschuldig bevel dat prima te verenigen is met het werkelijk hebben van vele bezittingen: “‘Learn contempt for wealth’, an innocent enough injunction, easily reconcilable with the actual possession of riches.”¹¹¹ Men moet dus onverschillig staan tegenover rijkdom, maar dit hoeft niet te betekenen dat men geen rijkdommen kan bezitten.

Contemnere opes valt wellicht ook anders op te vatten. Misschien volgt Proba *Matteüs* inhoudelijk en bedoelt ze hier wel dat de rijkdommen verkocht moeten worden. Gezien de aard van de *cento* is het soms niet mogelijk om bepaalde zaken letterlijk te zeggen. Daarom vraagt een *cento* soms enige interpretatie van de lezer. Als wordt aangenomen dat Proba met *contemnere opes* bedoelt dat rijkdommen verkocht moeten worden, zijn er nog meer inhoudelijke overeenkomsten met *Matteüs* te ontdekken. Met *si vis perfectus esse, vade vende omnia tua et da pauperibus: et habebis thesaurum in caelo et veni, sequere me* (Mt. 19:21) lijkt *Matteüs* te impliceren dat de opbrengst van de verkochte bezittingen aan de armen gegeven moet worden. Proba lijkt ongeveer hetzelfde te zeggen in vers 524 (*da dextram misero et fratrem ne desere frater*). We zouden vers 524 (of in ieder geval het eerste deel, *da dextram misero*) wellicht kunnen zien als een verdere uitleg van het weggeven van alle rijkdommen. Dat zou betekenen dat Proba, net als *Matteüs*, wil zeggen dat de opbrengst van de rijkdommen aan de armen gegeven moet worden. Deze interpretatie laat zien dat Proba wellicht meer van de inhoud van de evangelisten heeft overgenomen dan men op het eerste oog zou denken. De laatste twee zaken die Jezus bij Proba noemt, naastenliefde (letterlijk vriendschap sluiten met broeders en ze niet in de steek laten) en de kuisheid van het huishouden, zouden wel als extra ‘gedragsregels’ gezien kunnen worden.¹¹²

Nu zal de Vergiliaanse herkomst van de verzen onderzocht worden.

519: De eerste helft van dit vers, *o praestans animi iuvenis* (‘o jongeling met uitmuntende ziel’), is ontleend aan *Aeneis* 12.19. De Latijnse koning Latinus zegt deze woorden tot Turnus. In Proba’s *cento* wordt de jongeling in verband gebracht met Turnus en Jezus met Latinus. Latinus is te zien als een helper van de Trojanen. Hij biedt ze namelijk aan dat ze in Latium een nieuw leven mogen opbouwen. Bovendien huwelijkt hij zijn dochter Lavinia uiteindelijk uit aan Aeneas. Er is in dit vers dus gekozen voor een logische persoon om Jezus mee op een lijn te stellen. De context is wellicht minder logisch. Latinus spreekt Turnus aan, die hier geprezen wordt om zijn vechtlust. Latinus en Jezus spreken respectievelijk Turnus en de jongeling dus allebei aan met prijzende bewoordingen, maar ze prijzen hen wel om heel andere redenen.

De tweede helft van het vers, *absiste precando*, staat in *Aeneis* 8.403. De woorden worden gezegd door de god Vulcanus en ze zijn gericht aan Venus. Venus heeft Vulcanus namelijk net gevraagd om nieuwe wapens voor Aeneas te maken. Ze werpt bij dit verzoek al haar charmes in de strijd en weet Vulcanus zo gemakkelijk voor zich te winnen. De keuze om Jezus met Vulcanus te verbinden lijkt een logische keuze te zijn, omdat hiermee Jezus’ goddelijke status benadrukt wordt.

¹¹⁰ Schottenius Cullhed (2015), 173.

¹¹¹ Clark en Hatch (1981), 120.

¹¹² Het is opvallend dat Proba het element ‘naastenliefde’ noemt, omdat dit alleen maar in het evangelie van *Matteüs* bij de passage over de rijke jongeling genoemd wordt. Dit zou een argument kunnen zijn om aan te nemen dat Proba *Matteüs* meer navolgt dan de andere evangeliën. Cf. bladzijde 15.

Hiertegen spreekt dat Vulcanus hier een beetje belachelijk gemaakt wordt. Venus is er zich van bewust hoe gemakkelijk zij Vulcanus kan inpalmen: *sensit laeta dolis et formae conscia coniunx* ('de echtgenote (Venus), zich bewust van haar charmes, voelt zich verheugd over de list', *Aeneis* 8.393). Wat echter pleit voor de keuze om Jezus met Vulcanus te vergelijken is dat Vulcanus een god is die Aeneas altijd helpt. Of de Vergiliaanse context overeenkomt met de Probaanse is lastig te zeggen. De inhoud van het versdeel (*absiste precando*) schetst namelijk al heel duidelijk een concrete situatie (er zijn twee personen, de ene persoon smeekt de ander en die laatste zegt dat de eerste daarmee op moet houden). Proba kon dit versdeel alleen overnemen omdat in haar werk eenzelfde situatie voorkwam. Verder lijkt ook de manier van antwoorden van Vulcanus en Jezus overeen te komen. Beiden antwoorden namelijk welwillend. In Vulcanus' geval is dit omdat hij van Venus houdt. Bij Jezus valt de welwillendheid ook te verklaren, omdat hij ieder mens liefheeft en omdat hij de jongeling letterlijk 'vriend' noemt in vers 520. Het feit dat de manier van antwoorden overeenkomt, maakt dat we bij dit vers ook van een logische context kunnen spreken.

520: Het deel *nec te paeniteat* is ontleend aan de tiende *Ecloga* vers 17. In dit gedicht zingt de dichter tot de dichter Gallus die gestorven is. Hij wordt beweend door de hele omgeving en daarbij zijn ook schapen aanwezig. De dichter zegt tegen zichzelf dat hij niet ontevreden moet zijn met het feit dat hij schapen heeft, omdat zelfs de beroemde Adonis schapen had. Jezus wordt in dit vers op een lijn gesteld met de dichter. Dat is geen vreemde keuze omdat we de dichter in dit gedicht als een 'positieve' persoon zouden kunnen zien. De dichter in het gedicht zou voor Vergilius kunnen staan. Er is besproken dat Proba vol lof was over Vergilius en dus zou de dichter voor haar in deze interpretatie een positieve persoon zijn om Jezus mee te vergelijken. Ook wanneer de dichter in dit gedicht niet voor Vergilius zou staan, zou een dichter een logische persoon zijn voor Jezus om mee in verband gebracht te worden. Dichters krijgen hun inspiratie namelijk van de goden en staan zo in contact met het goddelijke.¹¹³ Daar komt nog bij dat Proba zelf ook een dichteres is.

De dichter in de tiende *Ecloga* is een schaapsherder en dus wordt Jezus ook daarmee in verband gebracht. Deze vergelijking tussen Jezus en een schaapsherder komt zelfs letterlijk in de Bijbel voor: Jezus wordt gezien als een goede herder en zijn volgelingen als zijn schapen.¹¹⁴ Proba heeft met deze vergelijking dus op subtiele wijze een overeenkomst met de Bijbel gecreëerd. De Probaanse context komt, net zoals in het vorige vers, vrijwel automatisch (enigszins) met de Vergiliaanse overeen, omdat deze al in grote mate door de inhoud van de zin geschetst wordt.

Het tweede deel van het vers, *nihil o tibi amice relictum*, is ontleend aan *Aeneis* 6.509. In dit vers spreekt Deiphobus, de zoon van Priamus, tot Aeneas. Jezus wordt dus vergeleken met Deiphobus en de jongeling met Aeneas. Bij Vergilius heeft Aeneas gezegd dat hij geprobeerd heeft om Deiphobus' lichaam te begraven, maar dat hij geen lichaam kon vinden en dat hij moest vluchten voordat hij het had gevonden. Hij heeft Deiphobus daarom op primitieve wijze begraven en hij is daar zelf niet tevreden over. Deiphobus stelt hem gerust door te zeggen dat hij het niet beter had kunnen doen. De Vergiliaanse context komt, onder andere door de inhoud van het vers, overeen met de Probaanse. Het is echter de vraag of Aeneas en de jongeling op dezelfde manier over hun eigen daden denken. Aeneas is duidelijk ontevreden over zichzelf, maar het is niet helemaal duidelijk of de jongeling tevreden of ontevreden is. Wellicht is de jongeling tevreden over zichzelf, en vraagt hij alleen maar wat hem nog rest te doen omdat hij verwacht dat hij een compliment van Jezus zal krijgen. Het zou ook kunnen dat de jongeling ontevreden is en dat Jezus oprecht om hulp vraagt omdat hij denkt dat hij nog veel beter kan leven. Verder is een overeenkomst tussen de Vergiliaanse en de Probaanse context dat Deiphobus en Jezus beiden op vriendschappelijke toon tegen hun gesprekspartners praten.

¹¹³ De Romeinen hebben het idee dat dichters goddelijk bezield zijn overgenomen van de Grieken: "That the poet was divinely inspired and that his calling received its mandate from heaven were ideas, on the whole, highly cherished throughout antiquity. To be sure, many of the themes on the divine nature of poetry the Romans inherited from the Greeks", zie: Sperduti (1950), 238.

¹¹⁴ Deze vergelijking is onder andere te vinden in *Joh.* 10:1-15.

521: Volgens Bažil is dit vers ontleend aan *Aeneis* 7.548. *Hoc etiam his addam, tua si mihi certa voluntas* wordt door Allecto, een wraakgodin en een tegenstander van Aeneas, gezegd tegen Juno, een andere tegenstander van Aeneas. Allecto zegt dat ze, naast een strijd doen ontstaan tussen de Latijnen en de Trojanen, nog meer voor Juno kan doen, als deze dat wil. De context bij Proba is heel anders, omdat Jezus hier lijkt te zeggen dat de jongeling nog iets kan doen, naast het naleven van de tien geboden. Met het laatste deel van de uitspraak lijkt hij te impliceren dat de jongeling deze extra zaken alleen maar kan doen als hij oprecht in Jezus gelooft. Het feit dat het Latijn bij Vergilius en bij Proba anders geïnterpreteerd lijkt te moeten worden, zorgt ervoor dat de context in beide werken niet overeenkomt. We hebben bij dit vers te maken met een ‘niet logische persoon’ en een ‘niet logische context’ en het is daarom de vraag waarom Proba voor dit vers gekozen heeft. Deze kwestie is wellicht op te lossen als we voor Proba’s vers een andere bronverzen kiezen dan Bažil gekozen heeft. Het laatste deel van het vers, *tua si mihi certa voluntas*, komt twee keer in Vergilius’ oeuvre voor; het wordt ook gevonden in *Aeneis* 4.125. Hier staat beschreven hoe Juno en Venus samen beramen dat Aeneas en Dido met elkaar moeten trouwen. De woorden van dit versdeel worden ontleend aan Juno en wanneer Proba voor dit deel had gekozen, was Jezus dus vergeleken met Juno. Hoewel Juno ook een tegenstander van Aeneas is, zou zij toch een logischere keuze zijn geweest voor vergelijking dan Allecto, zeker gezien het feit dat Juno later haar dwarsbomen van Aeneas staakt. Wellicht heeft Proba bij het componeren van haar *cento* dus *Aeneis* 4.125 in gedachten gehad en bestaat vers 521 dus uit *Aeneis* 7.548 (*Hoc etiam his addam*) en *Aeneis* 4.125 (*tua si mihi certa voluntas*). Deze theorie valt nooit te bewijzen, maar dit zou er wel voor zorgen dat Jezus met een logischere persoon geassocieerd werd dan met Allecto. Het feit blijft echter dat een Romein, wanneer hij dit vers hoorde, toch sneller aan Allecto zou hebben gedacht dan aan Juno aangezien het eerste deel van het vers bij Allecto hoort. Dit is een argument om met Bažil mee te gaan en te zeggen dat vers 521 alleen ontleend is *Aeneis* 7.548. Bovendien nam Proba als dat mogelijk was verzen vaak volledig over en zou ze misschien daarom, ondanks de onlogische persoon en de onlogische context, toch alleen *Aeneis* 7.548 in gedachten hebben gehad bij vers 521.

522: Het eerste deel van dit vers, *disce, puer*, is ontleend aan *Aeneis* 12.435. De woorden worden door Aeneas gezegd tot zijn zoon Ascanius. Al eerder is er beargumenteerd dat Aeneas een ‘logische persoon’ is om Jezus mee te verbinden. Bovendien past de relatie die Aeneas met zijn zoon heeft ook enigszins bij de relatie die Jezus en de jongeling met elkaar hebben. In beide gevallen is er sprake van een oudere persoon en een jongere persoon, die van de oudere moet leren. Door de inhoud van dit versdeel (‘jongen, leer’) wordt al een duidelijke context geschetst en waardoor de Vergiliaanse en Probaanse context met elkaar overeenkomen. Natuurlijk zijn wat Ascanius en de jongeling moeten leren wel heel verschillende zaken.

Het tweede deel van dit vers, *contemnere opes et te quoque dignum* (‘leer onverschillig te staan tegenover rijkdom en (vorm) ook uzelf tot (iemand die) waardig is’) is ontleend aan *Aeneis* 8.364 en deze woorden worden door Evander, een vriend van Aeneas, gezegd. Evander leidt Aeneas zijn eenvoudige huis binnen en zegt tegen hem dat hij zich niet druk moet maken over deze eenvoud. Jezus wordt vergeleken met Evander, een ‘logische persoon’ om Jezus mee in verband te brengen, aangezien hij een held is en de Trojanen helpt. Evander is van Griekse afkomst en brengt de Griekse goden, wetten en het Griekse alfabet naar Italië. Bovendien sticht hij de stad Pallantium op de plek waar later Rome zou staan. Dit maakt Evander een soort Griekse oerstichter van Rome.¹¹⁵ Na zijn dood wordt Evander vergoddelijkt en dus heeft hij na zijn dood dezelfde status als Jezus. Ook de context van het gekozen vers lijkt logisch, omdat de Probaanse met de Vergiliaanse context overeenkomt. Deze overeenkomst wordt echter waarschijnlijk ook gedeeltelijk gecreëerd door de inhoud van de zin, die al een heel duidelijke context schetst.

¹¹⁵ *The Virgil Encyclopedia* s. v. ‘Evander’ (Hardie): “Evander provides an important mythological link between the Greek world and the origins of Rome.”

523: De eerste woorden van dit vers, *finge deo*, zijn ontleend aan *Aeneis* 8.365 en sluiten dus aan op de woorden van het vorige vers. Hier neemt Proba dus bijna anderhalf vers van Vergilius over, net als in vers 449 en 450.

De rest van dit vers, *et quae sit poteris cognoscere virtus* ('en u zult kunnen herkennen wat voortreffelijkheid is'), staat in de vierde *Ecloga* in vers 27. In dit gedicht wordt de geboorte van een bijzonder kind voorspeld.¹¹⁶ In dit vers wordt Jezus op een lijn gesteld met de dichter. Dit was geen onlogische keuze en die keuze is al in het commentaar op vers 520 toegelicht. In dit vers spreekt de dichter het kind toe. Wellicht zouden we deze woorden van Jezus tot de jongeling ook als een les voor de lezer van de *cento* kunnen opvatten. Jezus spoort de jongeling, en wellicht ook de lezer, aan om zichzelf te vormen tot iemand die waardig is aan God. Dit is iets dat Jezus zelf ook gedaan heeft en dit maakt dat de jongeling en de lezer Jezus moeten navolgen, om net zo voortreffelijk te worden als hij. De context van dit vers lijkt met de Vergiliaanse context overeen te komen, omdat in beide gevallen een kind wordt aangesproken. Bij dit versdeel is er dus sprake van een 'logische persoon' en van een 'logische context'.

524: *Da dextram misero et*, het eerste deel van dit vers, is ontleend aan *Aeneis* 6.370. In dit vers is Palinurus, de stuurman van Aeneas' schip, aan het woord. Hij is dood, maar zijn lichaam is onbegraven en hij smeekt Aeneas om dat alsnog voor hem te doen. De goden hadden er namelijk voor gezorgd dat Palinurus in slaap viel en daardoor overboord gevallen is. Palinurus werd door de goden opgeofferd om voor Aeneas en de rest van de bemanning een veilige reis naar Italië te garanderen.¹¹⁷ Eén persoon werd opgeofferd om vele andere te redden. Vooral dit laatste maakt dat Palinurus en Jezus logisch met elkaar verbonden kunnen worden. Volgens de christelijke theologie wordt Jezus namelijk ook opgeofferd zodat de zonden van vele andere mensen vergeven kunnen worden. Bovendien zouden we Jezus wellicht ook als een stuurman van zijn volgelingen kunnen zien.

Met *misero* doelt Palinurus op zichzelf en dit maakt dat de context van Vergilius enigszins verschilt van die van Proba. Jezus zegt immers tegen de jongeling dat hij een ander moet helpen. Bovendien is de toon van Palinurus smekend, terwijl Jezus' toon onderwijzend is. In dit vers lijkt de keuze voor de persoon belangrijker te zijn dan de keuze voor een logische context, maar Proba had waarschijnlijk geen andere mogelijkheid om hetzelfde te zeggen met andere verzen waar er sprake is van een beter passende context. Zo staat er in *Aeneis* 6.697 *da iungere dextram* ('geef de rechterhand om te verbinden/om vast te houden'). Aeneas zegt deze woorden tegen zijn vader Anchises, alleen bedoelt Aeneas hier niet dat Anchises hem moet helpen, maar bedoelt hij letterlijk dat Anchises zijn hand vast moet houden en hem moet omhelzen.

Het tweede deel van het vers, *fratrem ne desere frater*, is ontleend aan *Aeneis* 10.600. Aeneas is hier aan het woord en hij spreekt tot Liger, die net heeft gezien hoe zijn broer, Lucagus, door Aeneas vermoord werd en die nu smeekt voor zijn eigen leven. Aeneas geeft geen gehoor aan zijn smeekbeden en zegt tegen Liger dat ook hij moet sterven en zijn broer moet bijstaan (in de dood). Aeneas is een logische persoon om Jezus mee te vergelijken, maar de context van Proba lijkt niet op die van Vergilius. Aeneas zegt deze woorden op snerende toon, terwijl Jezus praat op onderwijzende en adviserende toon. Bovendien zijn Aeneas woorden letterlijk vertaald wel nobel en christelijk, maar zijn ze dat in de context van Vergilius niet. Wederom lijkt er een 'logische persoon' gekozen te zijn, maar is een 'logische context' ver te zoeken.

¹¹⁶ Dit kind is vaak geïnterpreteerd als Christus. Mede door dit gedicht dachten christenen in de oudheid vaak dat Vergilius een christelijke ziel had, zie: bladzijde 8.

¹¹⁷ *The Virgil Encyclopedia* s.v. 'Palinurus' (O'Hara): "In A. 5, Neptune promises Venus that Aeneas will reach Italy safely and that 'only one will be lost... one life will be given for many' (A. 5.814-15 *unus erit tantum amissum... unum pro multis dabitur caput*), marking Palinurus' death as a sacrifice."

525: Het eerste deel van dit vers, *si iungi hospitio properat* staat in Vergilius' *Aeneis* 7.264. De woorden worden, net als in vers 519, geuit door Latinus en dus wordt Jezus met een 'logisch persoon' verbonden. Latinus vertelt aan Ilioneus, een metgezel van Aeneas, dat hij besluit om de gaven van de Trojanen te accepteren en hen toe te staan om in zijn rijk een nieuw bestaan op te bouwen. Wanneer hij dit bericht, voegt hij toe dat Aeneas, als hij graag een bondgenootschap met hem wil sluiten, zelf bij hem langs moet komen. De context van Vergilius en die van Proba lijken niet erg met elkaar overeen te komen. Bij Proba zijn deze woorden van Jezus een advies in een hypothetische situatie, terwijl de woorden bij Latinus over een heel duidelijke concrete situatie gaan. Bovendien zijn de woorden van Latinus geen advies, maar eerder een verzoek. Er is dus gekozen voor een 'logische persoon' om Jezus mee in verband te brengen, maar de context is minder logisch.

Het tweede deel van het vers, *coniuge volentem* is ontleend aan *Aeneis* 5.712. De woorden worden gezegd door Nautes, een oude ziener en een metgezel van Aeneas. Aeneas en zijn reisgenoten zijn gestrand op Sicilië en Aeneas twijfelt of hij op Sicilië zal blijven of door zal gaan naar Italië om daar een nieuwe stad te stichten. Nautes geeft Aeneas het advies om de hulp te vragen van de Trojaan Acestes die op Sicilië woont. Nautes raadt Aeneas aan om aan Acestes te vragen of de Trojanen die op Sicilië willen blijven samen met hem en zijn mensen een nieuwe stad mogen stichten (Acesta).¹¹⁸ Vanwege het feit dat Nautes als ziener in contact staat met het goddelijke is hij een 'logische persoon' om Jezus mee te vergelijken. Ook de Vergiliaanse context lijkt met die van Proba overeen te komen: Nautes en Jezus geven namelijk allebei een advies. In dit vers zien we dus de keuze voor een 'logische persoon' en voor een 'logische context'.

526: *Casta pudicitiam servet domus*, het eerste deel van dit vers, is ontleend aan boek 2 van de *Georgica*, vers 524. Hier wordt beschreven hoe mooi en goed het leven van boeren is. Jezus wordt, net als in de verzen 520 en 523, vergeleken met de dichter, een logische persoon. De context van Proba lijkt op die van Vergilius. In de *Georgica* wordt namelijk een prachtig beeld geschetst van het boerenleven. Er wordt een geïdealiseerde wereld gecreëerd en Jezus geeft aan de jongeling de opdracht om een geïdealiseerde situatie te bereiken. Bij dit versdeel vinden we dus een 'logische persoon' en een 'logische context'.

De laatste woorden van dit vers, *en age segnes*, sluiten aan op de eerste woorden in het volgende vers (527, *rumpe moras*). De bron voor deze versdelen is *Georgica* 3.42-43 waarin de dichter oproept zijn lange introductie te beeindigen en verder te gaan met de rest van het gedicht. De dichter is wederom de persoon waar Jezus mee verbonden wordt (logische keuze). Een duidelijke context volgt in hoge mate uit de woorden zelf ('vooruit, verbreek uw trage uitstel'). Er wordt namelijk aangespoord om te gaan doen wat men zou moeten doen. Het enige verschil is dat de dichter bij Vergilius zichzelf aanspoort om op te houden met uitstellen en dat bij Proba Jezus de jongeling aanspoort.

527: De eerste woorden van dit vers, *rumpe moras*, zijn in het tweede versdeel van vers 526 behandeld.

De laatste woorden van het vers, *rebusque veni non asper egenis* ('en kom niet bitter naar de zaken van arme (mensen)') is ontleend aan *Aeneis* 8.365 en sluit dus aan op de verzen 522 en 523. Wederom is Evander aan het woord, die Aeneas zijn huis laat zien. Er is dus sprake van een 'logische persoon' en van een 'logische context', die wellicht ook gedeeltelijk gecreëerd wordt door de inhoud van de zin die meteen al een bepaalde context schetst.

¹¹⁸ *The Virgil Encyclopedia* s. v. 'Nautes' (Lacki).

3.2.4 DE VERZEN NADAT JEZUS GESPROKEN HEEFT (528-530)

528-530: het einde van het verhaal

*Dixerat haec. Ille in verbo vestigia torsit
tristior, ora modis adtollens pallida miris,
multa gemens, seque ex oculis avertit et aufert.*

530

Deze woorden had hij gesproken. En hij (*de jongeling*) keerde, tijdens zijn (*Jezus'*) rede behoorlijk droevig zijn voetstappen, terwijl hij zijn op wonderbaarlijke manieren bleke gezicht ophief en hevig zuchtte, en hij wendde zich af van zijn (*Jezus'*) blik en ging weg.

530

Sandnes beargumenteert dat dit einde perfect past in de Bijbelversie van het verhaal, maar minder goed in de versie van Proba.¹¹⁹ Jezus spreekt de jongeling bij Proba volgens hem namelijk niet zo hard toe als hij doet bij de evangelisten.¹²⁰ Waarschijnlijk bedoelt Sandnes hier dat Jezus niet letterlijk zegt dat de jongeling al zijn rijkdom moet verkopen en dat hij ook niet met deze boodschap eindigt, maar toch lijkt de reactie van de jongeling niet zo vreemd over te komen. In dit hoofdstuk is beargumenteerd dat Proba duidelijk de inhoud en de boodschap van de evangelisten heeft overgenomen, ook al noemt ze sommige zaken niet expliciet en zinspeelt ze er alleen maar op. Dat de jongeling daarom ook hetzelfde reageert als bij de evangelisten is niet meer dan logisch.

¹¹⁹ De reden hiervoor is volgens Sandnes dat Proba, ondanks het feit dat ze het verhaal behoorlijk veranderd heeft, zich toch verplicht voelt om zich te houden aan de traditie die aan haar overgeleverd is, zie: Sandnes (2011), 171. We kunnen echter vraagtekens zetten bij de aanname van Sandnes dat Proba het verhaal behoorlijk veranderd heeft. In het bespreking van deze passage is duidelijk naar voren gekomen dat Proba bepaalde zaken vaak niet letterlijk zegt, maar dat ze wel degelijk op die zaken lijkt te zinspelen. De tien geboden zijn hiervan een goed voorbeeld (Proba noemt deze nergens expliciet, maar impliciet zijn ze wel degelijk aanwezig).

¹²⁰ Zie: Sandnes (2011), 171.

3.3 PASSAGE 505-530 IN VOGELVLUCHT

Het navolgen van de *Vetus Latina*

Wederom kunnen we de inhoud van de *Vetus Latina* (en vooral het evangelie van Matteüs) het beste met de inhoud van de *Cento Probae* vergelijken door middel van een schema:

	<i>Vetus Latina (Matteüs)</i>	<i>Cento Probae</i>
Wie?	Jezus, de rijke jongeling en de apostelen.	Jezus en de rijke jongeling.
Wat?	Hoe moet men goed leven? Ten eerste door de tien geboden na te leven. Ten tweede door alles op te geven en Jezus te volgen.	Hoe moet men goed leven? Waarschijnlijk zinspeelt Proba op het naleven van de tien geboden, maar noemt ze deze niet letterlijk. Verder zegt ze dat men onverschillig moet staan tegenover rijkdom, maar noemt ze niet letterlijk dat alle rijkdom opgegeven moet worden. Proba noemt wel dat Jezus de jongeling vraagt hem te volgen (met <i>veni</i> in vers 527).
Waar?	Geen specifieke tijdsindicatie	Geen specifieke tijdsindicatie
Wanneer?	Geen specifieke plaatsindicatie	Geen specifieke plaatsindicatie
Andere bijzonderheden	Alleen bij Matteüs wordt genoemd dat Jezus' bezoeker jong is. Bij Marcus en Lucas is geen enkele aanwijzing hiervoor te vinden.	De rijkdom van de jongeling wordt uitvoerig beschreven.

Het schema maakt duidelijk dat Proba's verhaal inhoudelijk redelijk met dat van Matteüs overeen lijkt te komen, maar dat dit wel de nodige interpretaties vereist. Het enige grote verschil tussen de *Cento Probae* en het evangelie van Matteüs is dat Proba de hele dialoog tussen Jezus en de apostelen die plaatsvindt nadat de jongeling vertrokken is, niet noemt.

De verzen waarin Jezus als spreker geïntroduceerd wordt

In deze passage werd Jezus geïntroduceerd met een vers van Musaeus, een ziener. Vanwege het contact met het goddelijke dat hij als ziener heeft, is hij een 'logische persoon' om Jezus mee in verband te brengen. Ook een 'logische context' lijkt aanwezig te zijn, maar die is wel minder duidelijk te zien.

De verzen waarin Jezus aan het woord is

Jezus' woorden waren meestal ontleend aan 'logische personen' zoals van Aeneas' metgezellen (Palinurus), van andere Trojanen (Deiphobus) en van Aeneas' bondgenoten (Evander en Latinus). Andere logische personen waren de dichters van de *Georgica* en de *Eclogae*, de ziener Nautes en de god Vulcanus, door wie Jezus' goddelijkheid onderstreept wordt. Bij deze 'logische personen' was echter niet altijd een 'logische context' aanwezig. Bovendien is opgemerkt dat een 'logische context' al vaak door de inhoud van een vers gecreëerd wordt.

Bij vers 521 leek noch voor een 'logische persoon' noch voor een 'logische context' gekozen te zijn. Hier waren Jezus' woorden ontleend aan Allecto. Het is echter discutabel welke bronverzen Proba voor vers 521 in gedachten had. Ze had de mogelijkheid om Jezus dezelfde woorden te laten uiten, maar dan ontleend aan woorden van Juno (een 'logischere persoon' dan Allecto). In dat geval zou vers 521 samengesteld zijn geweest uit twee bronverzen (en dus niet alleen uit *Aeneis* 7.548): *Aeneis* 7.548 (*Hoc etiam his addam*) en *Aeneis* 4.125 (*tua si mihi certa voluntas*). Deze gedachtegang valt echter niet te bewijzen en gezien het feit dat een Romein bij het horen van vers 521 waarschijnlijk sneller aan Allecto dacht dan aan Juno, valt er veel te zeggen voor de bronverzen die Bažil gekozen heeft. Proba nam vaker verzen volledig over en het is daarom mogelijk dat ze, ondanks het feit dat de persoon (om Jezus mee te vergelijken) en de Vergiliaanse context niet logisch waren, toch alleen *Aeneis* 7.548 in gedachten had bij vers 521.

CONCLUSIE

In dit onderzoek lag de focus op drie zaken binnen de passages in de *Cento Probae* waarin Jezus in dialoog is met een van zijn gesprekspartners. Ten eerste is gekeken in hoeverre Proba zich inhoudelijk aan de Bijbeltekst houdt. Daarna zijn de verzen waarin Jezus geïntroduceerd werd als spreker bekeken en tenslotte is er onderzocht van welk personage van Vergilius Proba Jezus woorden laat uiten. In deze conclusie zullen daarom eerst deze drie onderzoeksonderwerpen apart besproken worden en daarna zal Proba's *cento* kort in de huidige tijd geplaatst worden. Hoewel het werk nu wellicht als plagiaat zou worden bestempeld, is er in de *Cento Probae* toch heel veel originaliteit en creativiteit aanwezig.

Onderzoeksonderwerp 1: Proba en de *Vetus Latina*

Proba lijkt zich redelijk trouw aan haar brontekst te houden want er zijn maar heel zelden inhoudelijke veranderingen te vinden. Soms lijken deze veranderingen zelfs bewust doorgevoerd te zijn om Jezus heldhafter te maken. Volgens de *Vetus Latina* vindt er tussen Jezus en de duivel bij de tweede verzoeking namelijk een twistgesprek ('Streitgespräch') over hoe de Bijbel geïnterpreteerd moet worden plaats en krijgt Jezus uiteindelijk zijn gelijk. In de *Cento Probae* maakt Jezus de slang duidelijk dat hij geen partij is en dat hij God moet eren. De slang geeft zich gewonnen en doet in vers 453-454 daadwerkelijk wat Jezus zegt: *ille admirans uenerabile donum fronte premit terram* ('hij (de slang) drukte uit bewondering voor het eerbiedwaardige geschenk zijn gelaat op de aarde'). In Proba's *cento* eert de slang God. Deze overwinning van Jezus vond Proba wellicht spectaculairder dan die in de *Vetus Latina*.

Verder is besproken dat Proba zich redelijk trouw aan de inhoud van de Bijbel houdt, maar dat dit soms niet meteen duidelijk is. Zaken worden dan namelijk niet expliciet genoemd. Ze zijn dan echter wel impliciet in het verhaal aanwezig. Een voorbeeld hiervan zijn de tien geboden in het verhaal van de rijke jongeling.

Proba verlevendigt de besproken Bijbelpassages. Bij de tweede verzoeking in *Matteüs* is de enige vraag die de duivel aan Jezus stelt, de vraag om van de tempel naar beneden te springen, terwijl de slang en Jezus in de *Cento Probae* een heel gesprek voeren. De slang vraagt Jezus namelijk naar zijn identiteit. Het vragen naar iemands afkomst is een *topos* in de epiek en dus zorgt het vragen ervoor dat Jezus meer op een epische held gaat lijken. Bovendien maken de vragen van de slang Proba's verhaal levendiger. Deze keuze is logisch wanneer we kijken naar de duidingen van Proba's *cento*. Wanneer de *Cento Probae* wordt gezien als een werk dat de status van Vergilius zou verbeteren (en wellicht ook die van de Bijbel), zien we dat Vergilius door deze levendigere passages en het mooie taalgebruik beter naar voren komt. Als het werk didactisch geduid wordt, zorgen de levendigere passages dat de leerstof minder droog gepresenteerd wordt.

Bovendien geeft de extra vraag van de duivel naar Jezus' identiteit ook een inhoudelijke toevoeging want de vraag legt uit waar de tweede verzoeking over gaat. De verzoeking behandelt immers Jezus' identiteit als de zoon van God en de slang wil hem dwingen die te laten zien. De toevoeging maakt het doel van de tweede verzoeking duidelijker en is dus didactisch te verklaren.

Een ander voorbeeld van verlevendiging, of misschien zelfs dramatisering, is te vinden in de passage van Jezus en de rijke jongeling. In *Matteüs* wordt de rijkdom van de jongeling alleen kort genoemd wanneer de jongeling weggaat. Bij Proba is de rijkdom meteen prominent aanwezig en wordt hij genoemd wanneer de jongeling omschreven wordt. Het expliciet noemen van de rijkdom maakt duidelijk hoe lastig het voor iemand (in dit geval de jongeling) kan zijn om al zijn bezittingen op te geven.

Naast het feit dat Proba bepaalde zaken uitgebreider vertelt dan ze bij *Matteüs* beschreven worden, laat ze ook regelmatig zaken weg. Zo noemt ze het gesprek dat tussen Jezus en de apostelen dat plaatsvindt nadat de jongeling weg is gegaan niet en maakt ze ook geen melding van Jezus' terechtwijzing wanneer de jongeling hem met 'goede meester' aanspreekt. Het is onduidelijk waarom Proba het gesprek tussen Jezus en de apostelen niet noemt, maar het valt wellicht wel te verklaren waarom ze het deel over de aanspreektitel 'goede meester' niet overneemt: het is mogelijk dat Proba een discussie over de natuur van Christus uit de weg wilde gaan.

Tenslotte is gebleken dat Proba de Bijbel vertelt met haar eigen originele woordkeuze. In *Matteüs* 4:6 staat dat Jezus zich naar beneden moet werpen, *mitte*, terwijl Proba kiest in 443 voor *labere* ('zweef'). Een ander voorbeeld is *Matteüs* 4:6 waar *si filius Dei es*, 'als u de zoon van God bent', staat. Proba geeft dit weer met *si modo quem memoras pater est*, 'als degene die u zojuist noemde, uw vader is' (vers 445). Inhoudelijk zegt Proba dus hetzelfde als de evangelisten, maar ze vertelt het verhaal wel op haar eigen manier. Dit is helemaal in lijn met de aard van de christelijke *cento*. Proba wil namelijk een christelijk verhaal vertellen, maar in de taal van Vergilius.

Onderzoeksonderwerp 2: Introductieverzen van Jezus

Jezus' woorden worden geïntroduceerd met verzen die ontleend zijn aan de woorden van Turnus, Vulcanus en Musaeus. Vulcanus en Musaeus zijn logische personen om Jezus mee te vergelijken, aangezien Vulcanus als god Jezus' goddelijke status benadrukt en Musaeus als ziener net als Jezus in contact staat met het goddelijke. Bij de verzen over Vulcanus en Musaeus, hoewel het bij Musaeus' vers wat minder duidelijk is, komen de Vergiliaanse en de Probaanse context enigszins overeen. Bij het vers over Turnus lijkt er ook sprake te zijn van (enigszins) overeenkomende contexten, maar de persoon waar Jezus mee vergeleken wordt is onlogisch. Turnus is namelijk de voornaamste tegenstander van Aeneas. Proba zoekt dus duidelijk naar een 'logische persoon' (voor de vergelijking met Jezus) en/of naar een 'logische Vergiliaanse context' (die overeenkomt met die van haar). Het is echter niet duidelijk welk van beiden, de persoon of de context, ze het belangrijkste vond. Bij het vers over Turnus lijkt de logische context belangrijker te zijn dan de logische persoon. Wanneer echter ook resultaten uit onderzoeksonderwerp 3 worden meegenomen, is te zien dat ook voorkomt dat de logische persoon belangrijker lijkt te zijn dan de logische context. In de tweede helft van vers 524 uit Jezus namelijk de woorden van een logische persoon, Aeneas, maar is er geen logische context aanwezig. Aeneas praat hier namelijk tegen een tegenstander die hij daarna vermoordt.

Bij het introductieverzen dat betrekking had op Turnus is gesteld dat de Probaanse context (enigszins) overeenkomt met de Vergiliaanse. Deze overeenkomst is echter alleen oppervlakkig: in beide gevallen is de context dat twee vijanden tegenover elkaar staan. Wanneer er echter beter naar de context wordt gekeken, blijkt hij toch niet zo goed te passen als op het eerste oog lijkt. Intuïtief zal men Turnus en de slang met elkaar willen vergelijken, maar Turnus moet met Jezus vergeleken worden, aangezien zij degenen zijn die lachen. Dit voorbeeld maakt duidelijk dat de context van Proba's gekozen verzen vaak wel enigszins past, maar dat hij nooit helemaal overeenkomt. Het is natuurlijk ook irrealistisch om dat te verwachten: in Vergilius' oeuvre komen nu eenmaal niet precies dezelfde situaties voor als in Proba's verhaal.

Naast het feit dat bij deze drie introductieverzen (die betrekking hebben op woorden van Turnus, Vulcanus en Musaeus) sprake lijkt te zijn van een (enigszins) logische context, is er een andere overeenkomst te noemen: alle drie de verzen zijn volledig overgenomen.

Onderzoeksonderwerp 3: Jezus' woorden

Er zijn verschillende personen van wie Proba Jezus de woorden laat uiten. De hypothese in dit onderzoek, dat Jezus vaak de woorden van Aeneas zou gebruiken, wordt niet echt bevestigd. In totaal zijn er 24 versdelen (7 in het eerste hoofdstuk, 17 in het tweede) met Jezus' woorden besproken. Jezus uit weliswaar zeven keer de woorden van Aeneas, maar hij uit ook vijf keer de woorden van de dichter van de *Eclogae* of *Georgica* en drie keer de woorden van Evander. Twee keer laat Proba Jezus de woorden van Latinus uiten. Van Dido, Acoetus, Vulcanus, Deiphobus, Allecto, Palinurus en Nautes heeft Proba maar één keer de woorden overgenomen. Jezus wordt bijna altijd vergeleken met 'logische personen'. Zo zijn Acoetus, Latinus en Evander bondgenoten van Aeneas en Deiphobus is, net als Aeneas, ook een Trojaan. Verder uit Jezus één keer de woorden van Vulcanus, waardoor Jezus' goddelijke status benadrukt wordt. Bovendien zijn de woorden van Jezus ook een aantal keer aan de woorden van een ziener, Nautes, en aan die van de dichter van de *Eclogae* of *Georgica* ontleend. Dichters en zieners zijn logische personen om Jezus mee in verband te brengen omdat ze in contact staan met het goddelijke. Dichters zijn namelijk goddelijk geïnspireerd en ook zieners krijgen hun informatie van de goden door. Bovendien wordt Jezus ook vergeleken met Palinurus, een van de metgezellen van Aeneas. Hij wordt net als Jezus opgeofferd om de levens van vele anderen te redden en dit maakt dat de vergelijking tussen Jezus en Palinurus bijzonder treffend is.

Jezus wordt echter ook met twee personen vergeleken die wellicht wat minder logisch zijn, namelijk Dido en Allecto. Waarom Proba voor het vers met de woorden van Dido (vers 448) gekozen heeft, valt echter te verklaren. Dido probeert Aeneas weliswaar van zijn goddelijke opdracht af te houden, maar het gaat te ver om haar een tegenstander van de Trojanen te noemen. Bovendien past de context van dit vers goed bij die van Proba. Het is echter lastiger te verklaren waarom Proba ervoor heeft gekozen om Jezus de woorden van Allecto te laten uiten (vers 521). De Vergiliaanse context van het vers van Allecto en de Probaanse context, gezien het feit dat het Latijn in beide verzen anders geïnterpreteerd moet worden, niet overeen. Bovendien is Allecto geen logische persoon om Jezus mee te vergelijken; ze is immers een wraakgodin en een tegenstander van Aeneas. Een mogelijke verklaring voor Proba's keuze voor vers 521 is dat andere bronverzen voor het vers in gedachten gehouden moeten worden. Het tweede deel van het vers komt namelijk op nog een andere plaats in Vergilius' oeuvre voor en heeft dan betrekking op Juno. Juno is, ondanks dat zij eerst ook als tegenstander van Aeneas fungeert, een logischere keuze om Jezus mee te vergelijken dan Allecto. Wanneer Proba het bronvers van Juno in gedachte had, zou vers 521 voor Proba uit twee verschillende Vergiliaanse verzen samengesteld zijn (*Aeneis* 7.548 en *Aeneis* 4.125), maar dit valt niet te bewijzen. Ook al dacht Proba aan twee bronverzen, vers 521 ziet er precies hetzelfde uit als wanneer ze alleen *Aeneis* 7.548 in gedachten had. Een groot bezwaar tegen deze theorie over twee bronverzen is dat een Romein bij het horen van het vers hoogstwaarschijnlijk toch eerder aan Allecto dan aan Juno dacht. Daar komt nog bij dat Proba vaker verzen volledig overnam en dat ze misschien daarom, toen ze vers 521 componeerde, alleen aan *Aeneis* 7.548 dacht (ondanks het gebrek aan een 'logische persoon' en 'logische context').

In dit onderzoek is gebleken dat Proba regelmatig verzen van Vergilius volledig heeft overgenomen; in totaal geldt dat voor ruim 38 % van de verzen van haar werk.¹²¹ Het feit dat dit percentage zo hoog is, geeft in ieder geval aan dat Proba niet negatief stond tegenover het volledig overnemen van verzen. Wellicht kunnen we dit als volgt verklaren: Wanneer er van uitgegaan wordt dat Proba voor haar werk als doel had om de waardering voor Vergilius te verhogen, is het niet zo raar dat Proba zo min mogelijk in zijn verzen wilde 'knippen'. Ze wil namelijk laten zien dat Vergilius al over Christus heeft gezongen¹²² en dit standpunt kan ze veel sterker beargumenteren als ze zo weinig mogelijk aan

¹²¹ Voor de uitleg van dit percentage, zie: bladzijde 13.

¹²² *Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi*, 'Ik zal uitleggen dat Vergilius de vrome daden van Christus bezongen heeft.' (*Cento Probae*, 23).

Vergilius' verzen verandert. Dit bereikt ze door zo veel mogelijk verzen volledig over te nemen. Wellicht vond ze het ook mooier om volledige verzen te gebruiken dan samengestelde verzen, die er toch snel voor zorgen dat een verhaal minder goed loopt. Bovendien zorgen samengestelde verzen voor een komische effect. Volgens Ausonius was het karakteristiek voor een *cento* om een 'lagere' boodschap in verheven taal te vertellen. Dit maakt een *cento* komisch. Dit effect wordt nog beter bereikt wanneer die verheven verzen samengesteld worden en daardoor soms net niet goed aan elkaar passen. Dit is volgens Green niet het effect dat Proba wilde bereiken: "the work is not of the comic or trivializing kind (...) and does not degrade Vergil but rather, at least in the often quoted words of its prefatory poem, 'improves' him."¹²³ Proba wil een verheven Christelijke boodschap vertellen in verheven Vergiliaans taalgebruik. Wellicht dacht ze dat ze dit het beste kon doen door zo weinig mogelijk aan zijn verzen te veranderen.

Het hoge percentage volledig overgenomen verzen pleit ervoor dat de vraag of Proba een vers volledig over kon nemen wel degelijk uitmaakte voor haar keuze voor een vers. Proba nam bij haar keuze dus drie zaken in overweging: de logische persoon om Jezus mee te vergelijken, de logische Vergiliaanse context en de vraag of ze een vers volledig kon overnemen.

Bij dit onderzoek wordt vaak gesproken van een logische context. Een van de redenen hiervoor is dat de inhoud van sommige overgenomen verzen of versdelen al zo duidelijk een bepaalde context schetst, dat de Vergiliaanse en de Probaanse context hierdoor al meteen overeenkomen. Een voorbeeld hiervan is de tweede helft van vers 519. Hier staat *absiste precando*, 'staak uw smeken'. De inhoud van dit versdeel zorgt dat er automatisch een situatie ontstaat waarin de ene persoon de ander smeekt en de tweede de eerste vraagt daarmee op te houden. Om een oordeel te vellen in hoeverre de Vergiliaanse en Probaanse context overeen komen, kan er in zo'n situatie bijvoorbeeld wel gekeken worden of de woorden op dezelfde manier gezegd worden.

¹²³ Green (1997), 548.

Een oordeel uit de huidige tijd

Wanneer de *Cento Probae* met de maatstaven van de huidige tijd beoordeeld zou worden, zou het werk wellicht als plagiaat worden gezien. *Cento's* worden in deze tijd (bijna) niet meer geschreven, terwijl in *cento's* vaak veel originaliteit en creativiteit zit. Schottenius Cullhed merkt de vindingrijkheid in Proba's *cento* op: "Above all, its advanced intertextual playfulness, experimental mixing of genres and complex narrative structure makes it an intriguing challenge for literary scholarship."¹²⁴ Ook uit dit onderzoek is gebleken dat er veel originaliteit in de *Cento Probae* verborgen zit en daar Proba haar verzen met veel zorg heeft samengesteld. Er is namelijk vaker sprake van een logische persoon en/of een logische context dan van onlogische keuzes. Een logisch gekozen persoon is mooi, maar de logisch gekozen Vergiliaanse contexten tonen nog sterker dat Proba heel goed over al haar keuzes heeft nagedacht. Juist door deze overeenkomende Vergiliaanse contexten ontstaan er subtiele aardigheden. Een voorbeeld hiervan is het eerste deel van vers 520. In dit vers wordt Jezus vergeleken met de dichter van het gedicht, die tegen zichzelf zegt dat hij zich niet moet schamen voor het feit dat hij een schaapsherder is. In dit vers wordt een vergelijking getrokken tussen Jezus en een schaapsherder en dezelfde vergelijking staat ook vaker in de Bijbel.

Een andere aardigheid die in Proba's werk te vinden is, is dat ze de duivel de gedaante heeft gegeven van een slang. Ze had hiervoor waarschijnlijk weinig of geen andere keuzemogelijkheden (het woord *diabolus* komt immers niet in het oeuvre van Vergilius voor), maar toch is de keuze niet alleen geslaagd vanwege de overeenkomst met Genesis 3 (waarin een slang Eva ervan overtuigt een appel van de boom van kennis van goed en kwaad te eten). Het woord *serpens* heeft naast 'slang', ook de betekenis van 'verrader'. Deze woordbetekenis past goed bij de aard van de duivel, aangezien hij als gevallen engel een verrader van God is.

Bovendien zijn in Proba's werk soms frappante woordelijke overeenkomst met de Bijbel te vinden. In de passage van de tweede verzoeking staat in *Matteüs* 4:5 *pinnam* (top). Bij Proba lijkt hetzelfde woord, *pinnis*, te staan, maar dit woord moet bij Proba opgevat worden als *pennis* ('vleugels'). Het kwam vaker voor dat *penna* als *pinna* werd geschreven en daarom is het goed mogelijk dat deze 'schrijffout' tijdens de overlevering ontstaan is, maar het is ook mogelijk dat Proba bewust voor deze woordelijke overeenkomst gekozen heeft. In de meeste gevallen lijkt Proba christelijk taalgebruik te willen vermijden en bewust te kiezen voor de epische taal van Vergilius, maar wellicht vond ze deze woordelijke overeenkomst zo subtiel dat ze hem toch gecreëerd heeft. Waarschijnlijk was ze in de veronderstelling dat het deel van haar publiek dat nog niet christelijk was, dit niet als christelijke taal zou interpreteren en dat het voor het deel van haar publiek wat dat wel was, als een aardige woordspeling zou gelden.

Het feit dat Proba haar verhaal af en toe hakkend vertelt, we gaan bij de tweede verzoeking immers in één keer van *per gramina* ('door het gras') naar de *domus* ('(het dak van de) tempel') zonder te lezen dat Jezus en de slang de tempel zijn binnengegaan, wordt gecompenseerd door de genoemde vindingrijke aardigheden. In dit onderzoek is besproken dat Proba de 'regels' van Ausonius niet volgt, maar dat dit geen afbreuk doet aan haar werk. Iedere *centonist* schreef immers volgens zijn eigen regels. Bovendien dienen Ausonius' regels het doel dat een *cento* volgens hem zou moeten hebben, namelijk vermaak bieden. Proba streeft met haar werk een heel ander doel na en dit maakt het daarom niet vreemd dat haar werkwijze afwijkt van die van Ausonius. Dat wil echter niet zeggen dat er helemaal niet om Proba te lachen valt. Ondanks het feit dat Proba met haar *cento* hoogstwaarschijnlijk niet het doel had om komisch vermaak te bieden, heeft Ausonius met alle hierboven genoemde aardigheden toch een beetje zijn zin gekregen!

¹²⁴ Schottenius Cullhed (2015), 5.

BIBLIOGRAFIE

Voor geraadpleegde woordenboeken zijn in dit onderzoek afkortingen gebruikt:

OLD	Glare, P. G. W. (1976) <i>Oxford Latin Dictionary</i> . Oxford: Clarendon Press.
Forcellini	Forcellini, E. en Furlanetto, J. en De Vit, V. (1871) <i>Totius Latinitatis lexicon</i> . Prati: Aldina Edente.

Alle tabellen waarin de Vergiliaanse herkomst van Proba's verzen staat vermeld zijn gebaseerd op Bažil, M. (2009) *Centones christiani. Métamorphoses d'une forme intertextuelle dans la poésie latine chrétienne de l'Antiquité tardive*. Turnhout: Brepolis.

De afbeelding op de voorzijde van dit werk is te in The Royal Library in Stockholm (Barbieri (1481) 31^v.

Primaire literatuur

Anoniem	Migne, J. P. ed. (1859) <i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> 56. Parijs: Imprimerie Catholique.
Augustinus	Migne, J. P. ed. (1865) <i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> 38. Turnhout: Brepolis.
Ausonius	Green, R.P. H. (1991) <i>The Works of Ausonius</i> . Oxford: Clarendon Press.
(J.) Chrysostomus	Migne, J. P. ed. (1862) <i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> 57. Parijs: Imprimerie Catholique.
	Migne, J. P. ed. (1862) <i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> 58. Parijs: Imprimerie Catholique.
Hiëronymus	Hurst, D. en Adriaen M. (1969) <i>Corpus Christianorum Series Latina</i> 77. Turnhout: Brepolis.
Hilarius van Poitiers	Doignon, J. (1978) <i>Sources Chrétiennes</i> 254. Parijs: Les Éditions Du Cerf.
	Doignon, J. (1979) <i>Sources Chrétiennes</i> 258. Parijs: Les Éditions Du Cerf.
Isidorus van Sevilla	Codoñer Merino, C. (1964) <i>El "De viris illustribus" de Isidoro de Sevilla : estudio y edición crítica</i> . Salamanca : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Antonio de Nebrija", Colegio trilingüe de la Universidad.
Johannes	Jülicher, A. (1963) <i>Itala: Das Neue Testament in altlateinische Überlieferung. 4. Johannes-Evangelium. 2te verbesserte Auflage</i> . Berlijn: De Gruyter.
Lucas	Jülicher, A. (1976) <i>Itala: Das Neue Testament in altlateinische Überlieferung. 3. Lukas-Evangelium. 2te verbesserte Auflage</i> . Berlijn: De Gruyter.

Marcus	Jülicher, A. (1970) <i>Itala: Das Neue Testament in altlateinische Überlieferung. 2. Markus-Evangelium. 2te verbesserte Auflage.</i> Berlijn: De Gruyter.
Matteüs	Jülicher, A. (1972) <i>Itala: Das Neue Testament in altlateinische Überlieferung. 1. Matthäus-Evangelium. 2te verbesserte Auflage.</i> Berlijn: De Gruyter.
Quintilianus	Winterbottom, M. ed. (1970) <i>M. Fabi Quintiliani Institutionis oratoriae libri duodecim.</i> Oxford: Oxford University Press.

Secundaire literatuur

Amatucci, A. G. (1955) *Storia della Letterature Latina* (tweede editie). Bari: G. Laterza.

Bažil, M. (2009) *Centones christiani. Métamorphoses d'une forme intertextuelle dans la poésie latine chrétienne de l'Antiquité tardive.* Turnhout: Brepolis.

Black, D. A. en Beck, D. R. eds. (2001) *Rethinking the Synoptic Problem.* Grand Rapids: Baker Academic.

Bolhuis, A. (1950) *Vergilius' vierde Ecloga in de Oratio Constantini ad Sanctorum Coetum.* Ermelo: Drukkerij v. h. P. Bolhuis.

Bourne, E. (1916) "The Messianic Prophecy in Vergil's Fourth Eclogue", *The Classical Journal*, jrg. 11, nr. 7, pp. 390-400.

Clark, E. A. en Hatch D. F. (1981) *The Golden Bough, The Oaken Cross, The Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba.* Chico (Californië): Scholars Press.

Comparetti, D. (1908) (vertaald door Benecke, E. F. M.) *Vergil in the Middle Ages.* Londen: George Allen & Unwin LTD.

Donlan, W. (2007) "Kin-Groups in the Homeric Epics", *The Classical World*, jrg. 101, nr. 1, pp. 29-39.

Green, R. P. H. (1995) "Proba's Cento: Its Date, Purpose and Reception", *The Classical Quarterly* (New Series), jrg. 45, nr. 2, pp. 551-563.

Green, R. P. H. (1997) "Proba's Introduction to Her Cento", *The Classical Quarterly* (New Series), jrg. 47, nr. 2, pp. 548-559.

Knapp, S. (1907) "Traces of Humor in the Sayings of Jesus", *The Biblical World*, jrg. 29, nr. 3, pp. 201-207.

Levine, D. B. (1983) "Homeric Laughter and the Unsmiling Suitors", *The Classical Journal*, jrg. 78, nr. 2, pp. 97-104.

McGill, S. (2005) *Virgil Recomposed, The Mythological and Secular Centos in Antiquity.* Oxford: Oxford University Press.

Pavlovskis, Z. (1989) "Proba and the Semiotics of the Narrative Virgilian Cento", *Vergilius: the journal of the Vergilian Society of America*, jrg. 35, pp. 70-84.

Sandnes, K. O. (2011) *The Gospel 'According to Homer and Virgil'*. Leiden: Brill.

Schottenius Cullhed, S. (2015) *Proba the Prophet*. Leiden: Brill.

Shanzer, D. (1994) "The Date and Identity of the Centonist Proba", *Recherches augustiniennes*, jrg. 27, pp. 74-96.

Simonetti, M. (2001) *Ancient Christian Commentary on Scripture 1a, Matthew 1-13*. Downers Grove (Illinois): InterVarsity Press.

Simonetti, M. (2002) *Ancient Christian Commentary on Scripture 1b, Matthew 14-28*. Downers Grove (Illinois): InterVarsity Press.

Sperduti, A. (1950) "The Divine Nature of Poetry in Antiquity", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, jrg. 81, pp. 209-240.

Usher, M. D. (1997) "Prolegomenon to the Homeric Centos", *The American Journal of Philology*, jrg. 118, nr. 2, pp. 305-321.

Usher, M. D. (1998) *Homeric Stichings*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Whiteley, J. L. (1979) *Virgil Aeneid IX*. Bristol: Bristol Classical Press.

Naslagwerken

Thomas, R. F. en Ziolkowski, J. M. eds. (2013) *The Virgil Encyclopedia (vol. I-III)*. Chichester; Malden (Massachusetts): Wiley-Blackwell.