

# Colloquium “Eén Heer, Jezus Christus” (2025)

*Vrijdag 7 februari*

Conferentie met simultaanvertaling.

## ‘Nicea toen.’ De evolutie van de verwoording van het Credo

The Most Rev. Rowan Williams, Emeritus aartsbisschop van Canterbury

1.

Misschien is de eenvoudigste manier om te beginnen de vraag, op welk probleem de Geloofsbelijdenis van Nicea nu eigenlijk een antwoord was. Maar zodra we dit gezegd hebben, moeten we erkennen dat – hoe evident en urgent de druk van de crisis over de leer van de Alexandrijnse priester Arius ook was – de tekst van de Geloofsbelijdenis in feite een reeks antwoorden biedt op meerdere, afzonderlijke, maar ook verwante, problemen binnen het vroegchristelijke debat. Tegelijkertijd biedt de Geloofsbelijdenis in zeker zin een oplossing voor een ander soort probleem, namelijk de vraag op welke manier de christelijke gemeenschappen in de Romeinse wereld problemen zouden kunnen oplossen, vooral in de onwennige context van een keizerlijk regime dat de zaken van de kerk nauwlettend volgt.

Op deze tweede vraag zal ik later terugkomen. Maar eerst moeten we wat tijd nemen om te kijken naar het soort spanningen binnen de christelijke geloofsleer, die de achtergrond vormden van de openlijke conflicten die uitbarstten tussen verschillende groepen binnen de kerken rond de Middellandse Zee in de eerste decennia van de vierde eeuw; en om dit te doen moeten we de vraag stellen, wat nu eigenlijk de duidelijkste onderscheidende kenmerken qua leven en taal waren tussen de verschillende gemeenschappen die zichzelf de 'Katholieke kerk' noemden binnen en buiten de Romeinse keizerlijke staat, gemeenschappen die op allerlei formele en informele manieren met elkaar verbonden waren en die (rond het begin van de vierde eeuw) zowel een institutionele structuur als een gedeelde herinnering aan bedreigingen en vervolgingen door de keizerlijke staat gemeenschappelijk hadden. We weten dat het uitwisselen van twee soorten berichten – over de verkiezing van leiders en over de gevolgen van vervolgingen – twee van de belangrijkste communicatiemiddelen waren die deze gemeenschappen met elkaar verbonden. Christelijke

gemeenschappen zorgden ervoor dat ze voor elkaar herkenbaar bleven door aan elkaar te bevestigen wie officieel erkend waren als gezaghebbend geloofsleraren en bestuurders, en wie in het openbaar voor hun geloof geleden hadden. De eenheid van de Kerk was zeer zeker niet de eenheid van één enkele organisatie (ook bleef een aantal belangrijke lokale variaties qua organisatiepatronen bestaan), maar de eenheid van een netwerk van groepen die met elkaar correspondeerden, die van tijd tot tijd elkaars leiders of geloofsleraren ontvingen, die overlegden over problemen die het plaatselijke niveau waren ontstegen en die een redelijk disciplinair evenwicht probeerden te waarborgen, zodat iemand die in de ene gemeenschap was bestraft niet zomaar naar een andere gemeenschap kon overstappen om aan sancties te ontkomen. Het is misschien zelfs beter om niet te spreken van één enkel 'netwerk' maar van een in elkaar grijpend patroon van netwerken, als Venndiagrammen, die op verschillende manieren overlappen en die samenhangen met geografische nabijheid, historische handels- en culturele banden, gedeelde tradities en toevallige persoonlijke banden.

Maar dit alles veronderstelde natuurlijk wel herkenbaarheid qua taalgebruik en praktijk: een gemeenschappelijk begrip van de doop, bijvoorbeeld, een gemeenschappelijk corpus teksten die als aanvaard en gezaghebbend werden beschouwd (zelfs als de precieze buitengrenzen van deze gemeenschappelijke kern in sommige gemeenschappen enigszins onduidelijk konden zijn), naast een losse samenvatting van gedeelde geloofsovertuigingen, door verschillende schrijvers uit die tijd beschreven als een 'regel' of 'richtsnoer' (*kanon*) van het geloof, of soms als een 'verklaring namens de Kerk' (*ecclesiastica praedicatio*), sterk beïnvloed door de noodzaak om weerstand te bieden tegen wat werd gezien als 'gnostische' opvattingen. Het was dus belangrijk dat dergelijke 'regels' katholieke christenen opdroegen om in één almachtige God te geloven in plaats van in de complexe mythologische kosmologieën van sommige rivaliserende groepen die een of andere vorm van dualisme aannamen, waarbij verschillende machten verantwoordelijk waren voor de oorsprong van verschillende onderdelen van het heelal. De overtuiging dat er niet meer dan één *arche*, één oorsprongsbeginsel, aan het universum ten oorsprong kon liggen, is dan ook axiomatisch voor de manier waarop de christelijke gemeenschappen die later mainstream zouden worden, zichzelf definieerden. Dit is precies waarom de Geloofsbelijdenis van Nicea begint met deze bevestiging van één goddelijke handelingsmacht, oorsprong van de gehele schepping. Op dezelfde manier bekrachtigt de verkondiging 'één Heer' ondubbelzinnig dat het proces van de verlossing van de mens één centraal punt heeft gekend – de gebeurtenissen van het leven van Jezus van Nazareth – en daarom geen andere hemels ingrijpen of middelaren vereiste.

Het is echter de samenhang tussen deze twee eenheidsverklaringen die het probleem vormt dat aan de crisis van de vroege vierde eeuw ten grondslag lag. Voor zover we kunnen nagaan, onderscheidden christelijke gemeenschappen zich aanvankelijk van elkaar door zich te beroepen op een directe ervaring van een goddelijke 'geest', *pneuma*, die door tussenkomst van Jezus werd geschonken. Wat de aanwezigheid en de werking van deze 'geest' inhield, wordt op zeer uiteenlopende manieren beschreven. Bronnen uit de christelijke Schrift en sommige teksten uit plusminus de eerste eeuw van christelijk leven schetsen een scala aan verschijnselen die geassocieerd worden met de gave van de geest, uiteenlopend van episodische extase (denk aan profetie, het spreken in tongen, aan gezichten), helende krachten en exorcismen tot het verbindende werk van het doen groeien van intense wederkerige relaties binnen gemeenschappen door het beteugelen van egocentrische impulsen en de geest van competitie. Wat dit scala aan verschijnselen met elkaar verbindt, is het geloof dat de bezielende kracht van deze geest ertoe leidt dat de gelovige op een of andere manier deelachtig wordt aan de ervaring van Jezus: net als Jezus is de gelovige in staat om bepaalde ongewone krachten te gebruiken; net als Jezus kan de gelovige zijn leven zien als iets waar hij afstand van moet doen omwille van het welzijn van zijn naaste of de gemeenschap (een belangrijk aspect van het denken over martelaarschap in deze vroege gemeenschappen). En, wat heel belangrijk is: net als Jezus ontvangt de gelovige de vrijmoedigheid om God 'Vader' te noemen en te leven in het vertrouwen dat de 'verwantschap' met het goddelijke leven die op deze manier ontstaat, een transformatie van de menselijke vermogens inhoudt, of het nu gaat om het verrichten van buitengewone en wonderbaarlijke werken of eenvoudigweg om de onbaatzuchtige wederzijdse dienstbaarheid die het levensbloed van de gemeenschap vertegenwoordigt, als de belichaming van een mensheid die tot haar ware natuur wordt hersteld.

Het leven, de dood en de opstanding van Jezus zijn de aanleiding of de voorwaarde geweest voor het loslaten van deze geest in de menselijke wereld. In de christelijke Schrift kunnen we zien hoe vroegchristelijke auteurs dit verbinden met de Hebreeuwse Schrift: Jezus wordt getoond als de vervulling van wat in de Hebreeuwse Schrift wordt voorspeld en verwacht, een vervulling die onder andere de uitbreiding van het verbond met Israël naar het gehele menselijke geslacht inhoudt, een uitstorting van geest over 'alle vlees'. En een Jezus die op deze manier geest kan 'loslaten' of doen neerdalen en die de reikwijdte van het verbond van God met Israël kan uitbreiden, geeft duidelijk niets minder door dan goddelijke vrijheid en macht; in hogere mate dan een profeet dit doet. Hoe de goddelijke geest op een eigen, unieke, volkomen en ononderbroken wijze bezit van Hem heeft

gehad, hoe de geest in Hem heeft geleefd, en Hij uit de geest, openbaart Zijn gezag; Hij kan met recht 'Heer' worden genoemd. Paulus verklaart dan ook in zijn eerste brief aan de gemeenschap in Korinthe in klare taal dat Jezus 'Heer' noemen een duidelijk en primair effect is van de aanwezigheid van de goddelijke geest in de gelovige. Zoals Paulus in zijn brieven zorgvuldig uitwerkt, betekent dit dat de gelovige zich in de initiatierite van de doop vereenzelvigd met Jezus' aanvaarding van de dood omwille van een nieuw en gedeeld leven, en dat deze zich in die aanvaarding openstelt voor de gave van de geest, een gave die in hem de volheid van Jezus' leven verwezenlijkt zoals dat nu geleefd wordt binnen het leven en de heerlijkheid van de eeuwige God.

Al heel vroeg, nauwelijks twintig jaar na de kruisiging, wordt over Jezus gesproken in termen ontleend aan de wijsheidsliteratuur van de Hebreeuwse Schrift, als de belichaming van goddelijke wijsheid – de kracht die de hele kosmos in harmonie houdt en die aan de schepping de gedachten en het oogmerk van God doorgeeft. Net als de Joodse Torah zelf, is Jezus de goddelijke wil en het goddelijke oogmerk die in de menselijke geschiedenis worden voorgeleefd. Zoals de eeuwige wijsheid zonder enige onvolkomenheid of afwijking weerspiegelt wat het inhoudt om God te zijn, zo doet Jezus hetzelfde in de wereld; Paulus en andere schrijvers, waaronder de anonieme schrijver van de brief 'aan de Hebreëën', zien Jezus als het zichtbare gelaat van wat eeuwig van God 'uitgaat' - een welwillende orde die samenhang schept in de eindige en afhankelijke wereld, de kracht die wegstuurt van de chaos. De denkkaders blijven diep Joods gekleurd, kijkend naar het soort speculatief denken over de goddelijke wijsheid dat zo wijdverbreid was in de Joodse wereld van deze tijd (niet in de laatste plaats in de filosofie van de gehelleniseerde Jood Philo van Alexandrië); daarbinnen wordt echter de nieuwe en controversiële stelling ingenomen dat deze wijsheid in Jezus op unieke wijze belichaamd is.

Daarnaast zien we echter nog een andere reeks Joodse ideeën en beelden terug in de literatuur. Zoals we hebben opgemerkt, is een cruciaal element van de ervaring van 'geest' de vrijheid in om God aan te spreken zoals Jezus dat doet en om te bidden zoals Jezus bidt ('Onze Vader die in de hemelen zijt...'). Het beeld van een hemelse 'Hogepriester', een hemels voorganger, iemand die het gebed en de lofprijzing van de engelen coördineert, iemand die het lofoffer opdraagt aan het hemelse altaar waarvan de Tempel in Jeruzalem een aards symbool is – een beeld dat steeds vaker voorkomt en steeds populairder wordt in de Joodse speculatieve en apocalyptische teksten, wordt door sommige christelijke schrijvers op Jezus toegepast (op overduidelijke wijze in de Brief aan de Hebreëën, minder expliciet in andere teksten, waaronder een of twee passages van Paulus en de

Openbaring aan Johannes). Als Jezus' dood een zoenoffer is, dan is Hij zowel priester als slachtoffer; als Hij in de hemel leeft als onze voorspraak, dan vervult Hij nu een eeuwige priesterlijke rol; als Hij God op deze manier *aanspreekt*, dan is Hij in zekere zin te vergelijken met de hemelse wezens in – bijvoorbeeld – Jesaja's visioen van het hemelse heiligdom, waarin ze de Schepper op Zijn troon de lof toezingen. In de Joodse literatuur van de Tweede Tempelperiode en daarna wordt vaak teruggesproken op deze context van het 'hemelse heiligdom', waarbij de hemelse Hogepriester soms wordt vereenzelvigd met een figuur uit de Schrift (Melchisedek, Mozes, de aartsengel Michaël), en soms de naam 'Metatron' krijgt – degene die naast de troon zit – iemand die zowel aanvoerder van de engelenheerschaar is, als een plaatsvervanger die bepaalde aspecten van goddelijke macht uitoefent. Dit schema van de hemelse priester en 'onderkoning' komt tevens duidelijk naar voren in een aantal christelijke apocalyptische teksten zoals de Hemelvaart van Jesaja uit de tweede eeuw, en komt ook weer terug in sommige passages van Irenaeus en Origenes; ook is het mogelijk dat de fraseologie van ten minste één vroege eucharistische tekst ook een spoor van dit dramatische, mythologische thema bevat.

Het probleem dat zich hierbij voordoet is ongeveer het volgende. Als Jezus' gave van de geest mogelijk is omdat Hij de goddelijke wijsheid belichaamt, betekent dit dat de goddelijkheid die in Hem aan het werk is evident onlosmakelijk verbonden is met het leven van de eeuwige en primaire goddelijke handelingsmacht – Hem die Jezus 'Vader' noemt. We hoeven niet te veronderstellen dat er daadwerkelijk een eeuwige tweede handelingsmacht of handelingssubject in de hemel bestaat. De eenheid van goddelijk handelen in de schepping en in de verlossing, een eenheid waarvan we het belang hebben gezien tegen de achtergrond van de tekst van de Geloofsbelijdenis, is hiermee gewaarborgd. Maar deze waarborg gaat wel ten koste van het aspect van de gave van goddelijke geest, gave die ons een relatie met God schenkt die een voortzetting is van Jezus' eigen relatie met God, een relatie die een zekere daadwerkelijke verwantschap met het goddelijke inhoudt. De formulering van christelijke gebeden wijst er nadrukkelijk op dat de gave van de geest ons binnenleidt in een reeds bestaande, intieme relatie met God door middel van onze vereenzelviging met Jezus in doop en eucharistie. In dat geval moeten we *wel degelijk* denken aan een zekere vorm van pluraliteit of differentiatie binnen het goddelijke leven, aan een tweede 'handelingsmacht' in de hemel, wiens bestaan aan de grondlegging van de wereld voorafgaat. Voor christelijke denkers die de nadruk willen leggen op het ideeëncluster 'Woord/wijsheid/macht', met Jezus als de belichaming van leven dat van de schepper uitvloeit, een belichaming die orde en schoonheid verleent aan het heelal, kan de formulering van een zekere 'pluraliteit' in de hemel gevaarlijk dicht

in de buurt komen van een ondermijning van de éne *archè*, het oorsprongsprincipe waaruit alle dingen voortkomen. Voor wie de liturgische en devotionele formuleringen van Jezus als hogepriester van de hemelse tempel als uitgangspunt neemt, beperkte deze verdenking of verwerping van hemelse pluraliteit echter de belofte van transformatie, van wat al heel vroeg *theosis*, 'vergoddelijking' werd genoemd. Het radicaal transformerende effect om naast Jezus te staan in gebed, in het Heilige der Heiligen in de hemel, de ervaring van de gave van goddelijke liefde en intimiteit, waarbij ons leven – net als Jezus' leven – op het goddelijke leven steunt en erdoor omvat wordt; dit alles verwatert als er geen eeuwige, persoonlijke Wijsheid bestaat in de nabijheid van de eeuwige Vader.

Dit zijn de ongemakkelijke losse eindjes van veel van de theologie van de eerste tweehonderdvijftig jaar christelijke godgeleerdheid; volgens mij is dit ook in essentie het probleem dat Nicea probeerde op te lossen. Zoals we zullen zien, deed het concilie dat veeleer door een plan voor verdere werkzaamheden op te stellen dan in één keer een allesomvattend antwoord te bieden; maar – zoals zo vaak in de geschiedenis van de geloofsleer – was het meest belangrijke om vast te stellen welke soorten taalgebruik moesten worden uitgesloten. Wat moet *niet* worden gezegd? Met dit in gedachten zullen we ons hierna richten op de details van de crisis die oplaaide in de eerste decennia van de vierde eeuw, en op de pogingen van zowel Arius als zijn bisschop om het taalgebruik van de geloofsleer te verduidelijken.

2.

De theologische reflectie in de tweede en derde eeuw was zich (met name in het licht van de twistgesprekken met gnostische groeperingen) steeds meer bewust geworden van de noodzaak om de geloofwaardigheid van het christelijk geloof te verdedigen op een manier die de normen van een filosofisch debat serieus namen. Dit was niet – zoals soms wordt voorgesteld – een capitulatie voor vreemde 'Griekse' modellen van rationeel denken; het was een erkenning van het feit dat de Bijbelse overtuiging van de absolute vrijheid en de absolute trouw van de schepper verbonden moest worden met de metafysische grammatica van de transcendentie: het goddelijke kan niet aan verandering onderhevig zijn (het kan niet overgeleverd zijn aan de willekeur van omstandigheden), het kan geen object zijn temidden van andere objecten, het kan niet onderhevig zijn aan tijd en beperkt in ruimte. Zoals Origenes stelt in zijn beroemde uitspraak aan het begin van zijn systematische verhandeling *De principiis*, bedoelen we, als we God, in navolging van de Schrift,

'geest' noemen, niet (zoals sommige filosofische systemen) een uiterst verfijnde versie van een oneindig uitgestrekte materiële substantie, maar een leven dat elke vorm van onzekerheid of voorwaardelijkheid te boven gaat.

Dit verhoogde echter de theologische spanningen die toch al speelden. Als het op een begrijpelijke en samenhangende manier spreken over het goddelijke leven inhoudt dat er een onveranderlijke zijnsvorm wordt verkondigd, zonder enige passiviteit of kwetsbaarheid, door niets beïnvloed en onbegrensd, het niveau overstijgend waarop het zinvol zou kunnen zijn om een definitie te zoeken om het goddelijk leven te onderscheiden van andere levensvormen, alsof deze eenzelfde 'ruimte' met elkaar deelden, dan is er *op het eerste gezicht* een probleem met het soort eenheid dat zou kunnen bestaan tussen God en de persoon van Jezus van Nazareth. Jezus was overduidelijk onderhevig aan verandering en kwetsbaarheid en wordt in sommige teksten beschreven als iemand met een zich ontwikkelende – en dus onvolmaakte – menselijke kennis; het ontkennen hiervan was een van de dwalingen die werden geassocieerd met bepaalde vormen van de gnostische leer en ook was het een belangrijk element geworden in de interpretatie van het lijden van de christelijke martelaren. Voortbouwend op suggesties in de Christelijke Schrift zagen theologen en kroniekschrijvers dat lijden als één geworden met dat van Christus: Christus 'leed' in de martelaren en samen met hen; Hij maakte hun dood één met de Zijne als onderdeel van het vredes- of zoenoffer dat in Zijn dood aan God was opgedragen (dit is de reden waarom sommige teksten en verhalen over de martelaren eucharistische beeldtaal gebruiken om het lijden en sterven van christenen tijdens vervolgingen te beschrijven).

Het dilemma dat hierdoor ontstond was dat, als Jezus geleden had en veranderd was, het niet erg duidelijk was wat precies werd bedoeld met de stelling dat Hij de eeuwige goddelijke Wijsheid 'belichaamde'. Was Hij in feite de ontvanger van een goddelijke gave van buitenaf, zoals de profeten van weleer, alleen in hogere mate? En mocht dat het geval zijn, was het dan nog wel nodig om een tweede 'god' in de hemel te veronderstellen, een eeuwig handelingssubject of handelingsmacht? Maar was er in dat geval eigenlijk wel iets radicaal nieuws aan de gave die in en door Jezus werd gegeven? Wat betekende het precies om Hem te zien als degene met de macht om de goddelijke geest te doen uitgaan of te schenken, als Hij die geest zelf van de schepper had ontvangen? Bovendien, hoe hing dit samen met de driedelige doopformule en de regelmatige aanroeping van Jezus als Heer, als iemand wiens aanbidding passend was?

Het genie van Origenes, de meest briljante christelijke geest van het tijdperk vóór Nicea, lag er deels in dat hij deze moeilijkheid onderkende en aanpakte door middel van een indrukwekkend originele en verfijnde theorie. Volgens de constructie van Origenes waren alle menselijke wezens ooit zuiver spirituele redelijke wezens geweest die de eeuwige heerlijkheid Gods aanschouwden, verenigd met Gods eeuwige Logos – een eeuwige handelingsmacht, die zijn volledige natuur en handelen rechtstreeks aan God ontleende en volledig in beslag werd genomen door de liefdevolle aanschouwing van de Vader, die alle mindere handelingskrachten in het heelal binnen die eeuwige handeling verenigde en ondersteunde. Deze spirituele, redelijke wezens vielen echter af van hun contemplatieve reinheid en werden bekleed met een ziel en een lichaam – met een instinctief leven en een materiële vorm – opdat zij, door hun spirituele intelligentie uit te oefenen in het overwinnen van de verleidingen en beperkingen van het leven in de wereld, hun verloren kracht en heelheid zouden kunnen herstellen. Eén dan deze redelijke wezens viel echter nooit af en behield de perfecte eenheid met de Logos. Zonder noodzaak om een lichaam aan te nemen, deed het dat toch, door Gods voorzienigheid, om andere geschapen geesten met zichzelf te verenigen en hun volledige overwinning op de beproevingen en beperkingen van het leven in de materiële wereld mogelijk te maken door hun de gave van de goddelijke geest te schenken, een gave die vermoedelijk mogelijk werd gemaakt door diens onlosmakelijke verbondenheid met de onveranderlijke Logos. Deze constructie maakte een reëel persoonlijke Logos mogelijk, als paradigma en grondslag voor de contemplatie van de bron van de goddelijkheid, maar ook voor een belichaming – niet zozeer van de Logos als zodanig, maar van iets dat, eenmaal belichaamd, de Logos met zich meebracht. Eenmaal belichaamd, doorstonden zijn ziel en vlees de verandering en de kwetsbaarheid die het leven in de wereld met zich meebrengt, maar de spirituele intelligentie in de kern van deze menselijke identiteit behield haar eenheid met het goddelijke. En terwijl de eeuwige Logos immer uit de Vader voortvloeide en in liefde en contemplatie tot de Vader terugkeerde, bestonden deze spirituele redelijke wezens, hoewel zonder begin in de tijd, op dezelfde manier als de rest van de schepping, uit hoofde van een doelbewust goddelijk besluit. Derhalve was de Logos nóch een onpersoonlijk aspect van goddelijk leven, nóch een wezen temidden van andere geschapen wezens; ontsproten uit de Vader en dus in zekere zin minder dan de Vader, was hij/het niettemin het volmaakte beeld van de Vader, een beeld dat in volledige continuïteit met de Vader bestond.

Dit ingenieuze model werd onderbouwd met een gedetailleerde exegese van bijbelse passages, met name uit de Hebreeuwse Schrift, bedoeld om in te gaan tegen elke ontpersoonlijking van de Logos, maar ook tegen elke scheiding tussen het handelen, de wil en het leven van de Logos en van de



Vader. Het model bleek controversieel – wat misschien voorspelbaar was, maar het slaagde er wel in om beide eerder geschetste zorgen, zorgen die rezen in de vroege dagen van de christelijke theologie, samen te brengen. Origenes bleek in staat om in zijn taalgebruik een aantal elementen van zowel de traditie van het 'hemels heiligdom' als de traditie van de vleesgeworden wijsheid te gebruiken; sommigen vonden zijn taalgebruik echter onvoldoende duidelijk waar het gaat om de eeuwige onafhankelijkheid van de Logos (deels vanwege zijn gebruik van termen zoals 'emanatie' of uitvloeiing, *aporroia*), terwijl anderen zijn exegetische argumenten voor een onafhankelijke eeuwige Logos in twijfel trokken. De sporen van deze debatten zijn terug te zien in de weinige en soms rommelige fragmenten die bewaard zijn gebleven over de controverses die in het derde kwart van de derde eeuw waren veroorzaakt door bisschop Paulus van Samosata en in de 'Verdediging van Origenes' die Pamphilus schreef tegen beschuldigingen die aan het begin van de vierde eeuw waren geuit.

Een detail dat hieruit naar voren komt, is dat Origenes naar alle waarschijnlijkheid ten minste bepaalde terminologie heeft gebruikt die later een prominente rol zou spelen in de controverses. Het woord *homoousios*, 'een in wezen', lijkt door Origenes te zijn gebruikt in zijn commentaar op een bijbeltekst uit de Brief aan de Hebreëën (die zelf een bewerking is van een passage uit het deuterocanonieke Boek van de Wijsheid van Salomo). Christus als de goddelijke Wijsheid is een *aporroia* van God, en (volgens een tekst die door Pamphilus wordt geciteerd en die bijna een eeuw later door Rufinus is vertaald en sterk herzien) merkt Origenes op dat een emanatie of overvloeiing 'één in wezen' is met datgene waarvan het afkomstig is. Zoals met zoveel teksten uit deze periode is het bewijs schaars en afhankelijk van citaten van latere auteurs die vaak een belang hebben dat los staat van de teksten die ze beweren te citeren. Toch is het waarschijnlijk dat dit feit op de een of andere manier verband houdt met de besluiten van het concilie waarin Paulus van Samosata werd veroordeeld. Hij werd beschuldigd te verkondigen dat de Logos 'één in wezen/substantie' zou zijn met de Vader, in die zin dat er geen scheiding bestond tussen de Logos en de Vader, dat de Logos slechts een aspect zou zijn van het éne goddelijke leven, in plaats van zelf een persoon te zijn. Het is vrij duidelijk dat dit helemaal niet was wat Origenes zelf geloofde; maar het is zeker mogelijk dat hij de term gebruikte om het geloof te benadrukken dat, ondanks het persoonlijke onderscheid tussen de Vader en de Logos, het leven of de natuur van de Logos niet van aard verschilde van dat van de Vader – met andere woorden, dat deze niet tot een rivaliserende godheid of een lid van de geschapen orde behoorde. Wat hiervan ook waar moge zijn, duidelijk is wel dat bisschop Alexander van Alexandrië ergens halverwege het tweede decennium van de vierde

eeuw deze terminologie aan zijn geestelijken aanbeval om de absolute continuïteit te bekrachtigen tussen het leven van het Woord, belichaamd in Jezus, en het leven van God als schepper en bron van alle dingen. Dit lijkt de aanleiding te zijn geweest voor Arius, een hooggeplaatst en gerespecteerd geestelijke in Alexandrië, om zijn principiële bezwaar tegen dit woordgebruik te verkondigen en om zijn eigen standpunt te bepalen – dat wil zeggen, om een eigen oplossing te suggereren voor de spanning die inmiddels zoveel zichtbaarder was geworden door de discussies rond Origenes en Paulus van Samosata.

Hij deed dit met een schema dat een zorgvuldig en verfijnd alternatief bood voor dat van Origenes. Ook hier moeten we voorzichtig zijn: het bewijs dat we hebben is fragmentarisch en vaak vooringenomen, maar toch komt een min of meer samenhangend beeld naar voren. Arius' argumenten lijken te veronderstellen dat er verschillende betekenissen van *homoousios* bestaan, die alle vanuit theologisch oogpunt onaanvaardbaar zijn; de voor de hand liggende conclusie moest derhalve zijn dat de Logos van een andere 'substantie' was dan de eeuwige Vader. Uit de filosofische literatuur van deze tijd kunnen we afleiden wat *homoousios* zou kunnen betekenen. Het zou kunnen verwijzen naar één onderdeel van een deelbare substantie: een stukje zeep is één in substantie met het oorspronkelijke stuk zeep. Het zou kunnen verwijzen naar een lid van dezelfde natuurlijke categorie: deze tafel is één in substantie met die tafel, deze kat met die kat, deze mens met die mens. Het kan ook een abstract aspect van iets betekenen, een aspect dat deel uitmaakt van de definitie van een bepaalde substantie: 'tweebenig zijn' maakt onderdeel uit van de definitie van 'mens zijn', als een onafscheidelijk deel van de menselijke 'substantie'. De eerste betekenis is ontoelaatbaar omdat het goddelijke leven immaterieel is en daarom niet gedeeld kan worden. De tweede is ontoelaatbaar omdat deze twee leden van een geslacht van goddelijke wezens suggereert (wat ons terugbrengt naar het bekende probleem van 'twee verschillende oorsprongsprincipes'). De derde is ontoelaatbaar omdat het ontkent dat de Logos een daadwerkelijke handelingsmacht of handelingssubject is.

De implicatie hiervan is dat de Logos een afzonderlijk wezen is dat door God is geschapen: hij wordt 'Logos' genoemd in analogie met de eeuwige goddelijke wijsheid die daadwerkelijk deel uitmaakt van Gods natuur of definitie, maar is niet aan die eeuwige wijsheid gelijk. Hij is 'goddelijk' naar analogie en ontvangt van God alles wat een schepsel zou kunnen ontvangen. Maar als een schepsel is hij nog steeds aan verandering en lijden onderhevig, waar God dat niet is; het is niet onmogelijk dat hij een lichaam aanneemt en blootgesteld wordt aan de veranderingen en de willekeur van de

wereld die ook wij ervaren. Toch is hij ook het middel waardoor de onzichtbare en onvoorstelbare God zich laat kennen. Hij looft de eeuwige God die Zijn schepper en (in metaforische zin) ook Zijn 'ouder' is, en hij gaat voor in de lofzang van de schepping; hij leidt ons naar het hemelse heiligdom waar we datgene zien en kennen wat voor ons als schepselen mogelijk is om te zien en te kennen – wat altijd minder zal zijn dan mogelijk is voor de Logos, hoewel de Logos het volledige geheimenis van het goddelijk leven net zo min kan kennen als wij. De Logos is (net als de pre-existente geest van Jezus in het systeem van Origenes) theoretisch in staat om te veranderen, misschien zelfs om zich af te keren van Gods wil (hoewel het niet duidelijk is of Arius dit ooit rechtstreeks heeft beweerd), maar blijft in de praktijk onwankelbaar trouw. Net als Origenes' systeem combineert ook dit model aspecten van beide benaderingen van de aanwezigheid van het goddelijke in Jezus die ik eerder schetste, de wijsheidstraditie en het liturgisch gebed, mede als een systeem dat goed paste in de context van de zich in deze periode ontwikkelende metafysische systemen.

3.

De moeilijkheid was dat het tegelijkertijd een systeem was dat geen van beide tradities tevredenstelde. Voor degenen die neigden naar de terminologie 'wijsheid/Logos' verzwakte het scherpe onderscheid tussen een goddelijke en onpersoonlijke Logos en een geschapen en theoretisch veranderlijk hemels wezen dat alleen naar analogie 'Logos' kon worden genoemd, de stelling dat in Jezus een actief goddelijk subject werd belichaamd, een *hupostase* volgens een terminologie die steeds breder gebruikt werd. Voor degenen die meer beïnvloed waren door de liturgische mythologie van het hemelse heiligdom, verzwakte het systeem de stelling dat de hemelse Hogepriester de macht bezit om gelovigen een relatie te schenken met de goddelijke bron, de Vader, een relatie die deze priesterlijke middelaar sinds alle eeuwigheid genoot en die hem niet was geschonken als een door God gewilde genadegave aan een niet-goddelijk subject.

Beide soorten onvrede met Arius' systeem hadden met elkaar gemeen dat ze ongelukkig waren met de stelligheid waarmee Arius het idee van een *geschapen* middelaar omarmde. Dit impliceerde immers dat het goddelijke leven los van een gepersonifieerde Logos kon bestaan. Het was goed en wel om te stellen dat God uiteraard in eeuwigheid met een *logikos*-vermogen behept was en dat Hij nooit *alogos* kon zijn, zonder verstand of communicatievermogen. Maar daarmee leek minder gezegd dan de Schriftteksten stelden. Aanvankelijk vond Arius enige steun onder degenen die zijn zorgen deelden over een model dat geen ruimte overliet tussen één enkele goddelijke persoon en

een geschapen, menselijke middelaar, zorgen die (terecht of onterecht; we hebben weinig volledig betrouwbaar bewijs) gericht waren op de erfenis van Paulus van Samosata. Het homoousion werd alom begrepen als de implicatie van iets in die trant, als de Logos die door het ongedeelde goddelijke leven van de Vader werd geabsorbeerd. De gebeurtenissen na Nicea en de geschiedenis van de controverses gedurende de halve eeuw daarna wijzen er echter sterk op dat het kenmerkende detail van Arius' theologie snel is verworpen en dat zijn eigen nagedachtenis tactvol op een zijspoor is gezet of genegeerd; de kern van de controverse in de vierde eeuw had te maken met de vraag of het homoousion van Nicea en diens verdedigers recht konden doen aan het idee van een eeuwige onderscheiden bestaanswijze van de goddelijke Zoon. De grote prestatie van Athanasius' theologie en diplomatie (en van zijn pure koppigheid) zou zijn vermogen blijken, om een aanzienlijk percentage van de sceptische christelijke intelligentsia van het oostelijke Middellandse Zeegebied ervan te overtuigen dat uitsluitend de formulering van Nicea bescherming zou bieden tegen wat zij het meest vreesden, namelijk de reductie van de Logos tot een onpersoonlijke goddelijke macht.

En zo werd een woord – *homoousios* – dat oorspronkelijk simpelweg gekozen lijkt te zijn als een manier om de volledige continuïteit van het handelen van de Logos met dat van de Vader te benadrukken (aansluitend bij de metaforenreeks 'uitvloeijsel'/*aporroia*), tot de toetssteen van een theologie die zowel de eenheid van het goddelijk handelen als de pluraliteit van goddelijke *handelingssubjecten* verkondigde: een besluit waartoe Athanasius' *contra Arianos* een beslissende bijdrage leverde, maar dat vervolgens verfijnd en uitgebreid werd door de Cappadociërs en anderen. Zoals vaak wordt opgemerkt, bezat de term *ousia* in de periode voor het midden van de vierde eeuw ál de ambiguïteit die het gebruik ervan sinds Aristoteles had gekenmerkt, (een ambiguïteit die voortduurt in het Engelse woord 'substance', 'substantie'); het kon zowel een gezamenlijke aard aanduiden, een 'wezen', als een afzonderlijk bestaand wezen of subject. De voornaamste bijdrage van de Cappadociërs was de duidelijke differentiatie van de betekenis van homoousion, als een verwijzing naar het leven dat Vader, Zoon en Geest gemeen hebben. Ook werd het (onderkende) risico van de suggestie van drie individuen die één natuur gezamenlijk hebben (wat ongemakkelijk veel zou kunnen lijken op het wederom vermenigvuldigen van oorsprongsbeginselen) afgewend door de nadruk die de Cappadociërs legden op het feit dat de goddelijke bestaanswezens, de hypostasen, uitsluitend van elkaar waren onderscheiden door hun onderlinge relatie – met andere woorden, het waren geen verschijningsvormen van een gedeelde soort die zich van elkaar onderscheiden door de omstandigheden waaraan ze zijn blootgesteld .

De details hiervan zijn echter een ander – en ingewikkelder – verhaal. Voor ons gaat het er om dat de Geloofsbelijdenis van Nicea resoluut elke notie tegenhield dat de Logos (noch, zoals kort daarna zou worden verduidelijkt, de Geest) door een goddelijke wil zou zijn geschapen, net als het vergankelijke heelal. De eeuwige Zoon was 'geboren, niet geschapen', geboren 'uit het wezen van de Vader' (dat wil zeggen, zoals de anathema's van de Geloofsbelijdenis impliceerden, niet 'ex nihilo' (zoals de schepping), noch uit enige pre-existente werkelijkheid buiten de goddelijke Vader (waarmee de unieke *oorsprong* van alle dingen werd bevestigd); de verklaring dat de Zoon 'een in wezen' met de Vader was, vatte deze kernpunten eenvoudig samen. Er was niets dat de Logos kon 'maken', niets waaruit de Logos 'vorm kon aannemen', anders dan het eeuwige en onveranderlijke leven – of de natuur – van de Vader. Zoals de onbeholpen grammatica van het eerste hoofdstuk van het evangelie volgens Johannes het had uitgedrukt, *theos en ho logos*: 'de Logos was God', of 'het antwoord op de vraag, wat voor soort leven de Logos heeft, is: Gods leven'.

Iets anders geformuleerd: de Geloofsbelijdenis van Nicea zegt in feite dat het onmogelijk is om op adequate manier over God te spreken zonder te verduidelijken dat dit woord mede verwijst naar de Logos als geboren uit – en door – het goddelijke leven en bestaand als 'Zoon' binnen het goddelijke leven – dat wil zeggen, als een afzonderlijk handelingscentrum en als bestanddeel van een relatie. Deze laatste zinswending schijnt een van de dingen te zijn geweest waar Arius bezwaar tegen had in de theologie die hij bekritiseerde, en het gebruik ervan gaat terug tot Origenes: als God waarlijk Vader is, en als de definitie van God niet kan veranderen, dan moet de term die samenhangt met 'Vader' ('Zoon', 'nageslacht') een eeuwige realiteit inhouden. Origenes paste dit ook – op veel controversiëlere wijze – toe op Gods verhouding tot de schepping, en waar Arius hiertegen bezwaar maakte omdat de schepping zo een noodzakelijkheid voor God zou worden, is het goed mogelijk dat hij zijn argwaan heeft uitgebreid naar het argument van de wederkerige implicatie van de termen 'Vader' en 'Zoon'. Zijn eigen systeem sluit een dergelijk beroep op de logische symmetrie van 'Vader' en 'Zoon' expliciet uit, als een bewijs voor de onbetwistbare goddelijkheid van de Logos. Hoewel de Geloofsbelijdenis een heel aantal terminologische en metafysische vraagstukken radicaal onvoltooid heeft gelaten, sluit deze echter met klem enig spreken over God uit dat geen relatie binnen de goddelijke eenheid toelaat. Daarom zien we, vanaf Gregorius Nazianzen tot de Pseudo-Dionysius en uiteindelijk tot aan Aquino, een consequente ontkenning dat de eenheid van God een 'rekenkundige' aangelegenheid zou zijn. De uitspraak 'Er is één God' zegt niet dat er toevallig maar één verschijningsvorm van de godheid bestaat, maar enkel dat er geen verdeling van goddelijk leven

is en kan zijn – zelfs niet als we de complementaire en wederzijds verbonden diversiteit van goddelijk handelen erkennen.

Hoewel hiermee het argument van 'één eerste oorsprongsprincipe' wordt versterkt, laat het wel ruimte voor een resterende hiërarchie binnen het goddelijke – de *monarchia* van de Vader, zoals de Cappadociërs bepleitten – en maakt het elke notie van een dergelijke, numeriek enkelvoudige, bron enigszins problematisch door te weigeren de enkelvoudigheid van het oorsprongsprincipe gelijk te stellen aan een enkel handelingscentrum. De spanningen die in deze context zijn ontstaan, hebben blijvende invloed gehad op de verschillende accenten binnen de oosterse en westerse trinitaire theologie; deze verschillen moeten echter niet worden overdreven. Zelfs in de cappadocische theologie wordt er niet gesuggereerd dat de goddelijke Bron of Vader op de een of andere manier los van Zijn voortbrengend handelen zou bestaan, zodat er een persoonlijk hypostatisch individu zou zijn dat 'voorafgaand aan' het trinitaire leven zou hebben bestaan. Het oogmerk van de formules van Nicea is simpelweg om de niet-geschapen status van de Logos te verduidelijken; dit gebeurt echter door opnieuw te verbeelden wat goddelijke eenheid zou moeten betekenen. Om deze reden maakt het homoousion het mogelijk om vast te blijven houden aan de centrale zorgen van beide perspectieven waarover we eerder hebben gesproken. Aan de ene kant: dat wat werkzaam is in het leven, de dood en de opstanding van Jezus is niets minder dan het leven van de schepper zelf (een punt dat Athanasius benadrukt: enkel de schepper kan herscheppen), van de goddelijke wijsheid die alle dingen in stand houdt. Aan de andere kant is dat actieve goddelijke leven echter naar de eeuwige Bron toegekeerd, zowel als 'Zoon' en als Woord, en de intieme Vader-en-Zoon-relatie met die Bron waar Jezus en de Geest van Jezus de gelovigen deelachtig aan maken, is van een radicaal andere orde dan de relatie tussen schepsel en schepper. Jezus als het vleesgeworden Woord is inderdaad de weg waarlangs we met God verenigd worden en door wie onze relatie met God bemiddeld wordt; maar de relatie waarin we binnengeleid worden is een eeuwig gegeven van het goddelijke leven, niet simpelweg een geschenk dat door de schepper aan de schepping gegeven wordt en dat alleen bestaat omdat die schepping bestaat. Als er één kwestie centraal staat in wat Nicea doet en in het probleem dat het oplost, dan is het deze kwestie van de realiteit van de Vader-en-Zoon-relatie van Christus en de Vader, als een onveranderlijk gegeven van het goddelijke leven of de goddelijke natuur.

4.

Dit is om vele redenen van belang, niet in de laatste plaats - zoals de theologen uit de vierde eeuw zo vaak herhalen – omdat alleen een dergelijk model de claim van 'vergoddelijking' als het doel van het vleesgeworden leven inhoud kan geven. We imiteren Christus' gedrag niet om Christus' beloning te krijgen. We delen niet met Christus in een geschenk dat Hem 'van buitenaf' door God is gegeven. We worden deelachtig aan een ongeschapen stroom en ritme van goddelijk leven, van wat geboren is naar wie verwekt heeft (hoe dit alles zich verhoudt tot de theologie van de Geest is een vraag waar ik in mijn tweede lezing op terug zal komen). Hiermee wordt de fundamentele intuïtie van het liturgische taalgebruik en de liturgische praktijk van de traditie van het 'hemels heiligdom' op de meest veelomvattende en conceptueel avontuurlijke manier gerechtvaardigd. Maar er is nog een ander kenmerk van het besluit van Nicea dat iets directer betrekking heeft op het praktische leven van de Kerk.

Nicea was een gebeurtenis zonder precedent in die zin dat het de eerste keer was dat het keizerlijk gezag van de Kerk eiste om een leerstellig debat te beslechten. Voor keizer Constantijn was het duidelijk dat hij als *basileus* het recht had om dit te eisen; en hoewel zijn tussenkomst in de uitkomst niet zo beslissend en specifiek was als bij van sommige van zijn opvolgers, lijkt het ook voor hem duidelijk te zijn geweest dat hij het recht had – gezien de bijzondere goddelijke gaven en genaden die hem geschonken waren – om de Kerk te sturen in de richting van een daadwerkelijk antwoord op de vraag die zij probeerde op te lossen. De grondgedachte hiervoor is uiteraard beschreven door Eusebius van Caesarea in zijn beroemd oratie uit 335, gericht aan Constantijn: de Logos 'vertegenwoordigt' de Eerste God in de kosmos, de Keizer 'vertegenwoordigt' de Logos in het bestuur van de menselijke wereld.

Het systeem van Nicea (waar Eusebius zelf zo ongelukkig mee was) zou een dergelijke opvatting echter zelf op losse schroeven zetten. Als de Logos één in wezen met de Vader is, handelt deze nooit in de plaats van een verre of afwezige God: hij is (onder andere) de 'vorm' van het handelen van de Vader binnen de schepping. En dit impliceert op zijn beurt dat de Keizer niet de plaats van een afwezige of verre Logos inneemt. De Kerk op aarde heeft geen menselijke middelaar nodig om haar te grondvesten als de gemeenschap van hen die geroepen zijn tot de vergoddelijkende eenwording met de eeuwige Zoon. Elke afgeleide 'goddelijkheid' in het keizerlijk ambt wordt fundamenteel gerelativeerd door de aan allen aangeboden eenheid met de verheerlijkte Christus in de Geest. En, zoals vaak is betoogd, ondermijnt dit elke simpele notie van ondergeschiktheid van de kerk aan de keizer in zaken die haar leven *als* kerk betreffen. Dit verklaart Athanasius' verzet tegen Constantijn

en Constantijns zoon Constantius, en soortgelijke daden van verzet tegen het keizerlijk gezag – en het feit dat een dergelijk verzet zowel door pro- als anti-Niceense leiders kon worden getoond, toont in hoeverre hoe het model van Eusebische het onderspit heeft gedolven.

Eén manier om het resultaat van Nicea voor de lange termijn te beschouwen, is als een gebeurtenis die enkele van de belangrijkste hulpmiddelen verschafte om tegenwicht te bieden aan de druk om van de Kerk een staatscultus te maken; veel van het 'effect van 'Constantijn' was op dat doel gericht en het kan nauwelijks gezegd worden dat de Kerk er immuun voor was. Maar op dit specifieke moment, zonder dat de kerk of de keizer het in de gaten had, heeft de christelijke taal haar grammatica over de goddelijke drie-eenheid op zo'n manier vormgegeven dat een ontologie van een 'gedelegeerde macht' die van een Eerste God naar de schepping zou afdalen via een reeks tussenpersonen, ontoelaatbaar zou worden. Met grote wisselvalligheid, maar desondanks zonder ooit volledig te zwichten voor de 'keizerlijke' druk door de eeuwen heen, hield de kerk zich het recht voor om haar eigen taal en haar eigen grenzen te bepalen, in plaats van toe te staan dat deze zouden worden vastgesteld door overheidsgezag, zelfs van een staat die zich belijdend en systematisch christelijk verklaarde.

Dit is een van de gebieden waar het belang van Nicea in zijn eigen tijdperk leidt tot ons tweede thema: de relevantie van de Geloofsbelijdenis voor de intellectuele, spirituele en maatschappelijke problemen van vandaag.