

Colloquium “Eén Heer, Jezus Christus” (2025)

Vrijdag 7 februari

Conferentie met simultaanvertaling.

‘Nicea vandaag.’ Het belang van de verwoording van het Credo

The Most Rev. Rowan Williams, Emeritus aartsbisschop van Canterbury

1.

In wat er tot nu toe gezegd is over de manier waarop de taal van de Geloofsbelijdenis van Nicea vorm heeft gekregen, komen twee dominante thema's naar voren. Het ene is de nadruk op het feit dat de relatie die bestaat tussen het goddelijke leven zoals geleefd in Jezus en het leven van de Bron van alle dingen, door Jezus 'Abba' genoemd, op zichzelf geen geschapen of tijdgebonden realiteit is; deze relatie behoort tot het domein van wat eeuwig en intrinsiek waar is over God zoals aan ons geopenbaard. Het is niet helemaal juist om te zeggen dat deze tot de 'essentie' van God behoort; er moet nog steeds een onderscheid gemaakt worden tussen hoe te spreken over het goddelijk leven als zodanig (of in het algemeen) en hoe te spreken over dat leven zoals het ons specifiek geopenbaard wordt in Zijn concrete activiteit. Iemand die niet in de drie-eenheid gelooft – of dat nu een Joodse patriarch of profeet is of een middeleeuwse islamitische filosoof – zal zeker in staat zijn om de ware God van afgoden te onderscheiden; hij zal weten dat spreken over God inhoudt dat enige beperkingen of externe restricties moeten worden afgewezen, en dat het goddelijk leven moet worden onderscheiden van elk leven dat geleefd wordt binnen het onderling afhankelijke universum waarin we leven. Het klassieke christelijke denken heeft zich trouwens in het algemeen op zijn gemak gevoeld bij deze erkenning van een 'grammatica' voor spreken over het goddelijke die tot op zekere hoogte gedeeld wordt met niet-christenen.

De christelijke theologie gaat echter niet alleen over de vraag, hoe we over God kunnen spreken op een manier die afgoderij en grof antropomorfisme vermijdt. Het gaat over de *handeling* die ons de goddelijke goedheid ten volle heeft getoond en doen genieten. In deze context is de bevestiging van een eeuwige verwantschap inderdaad een noodzakelijk element in het waarachtig spreken over God. Net zoals een Jood zal zeggen dat om waarachtig over God te spreken – te spreken over God

op een dergelijke manier dat God op juiste wijze geïdentificeerd en gekenmerkt kan worden – vroeg of laat zal moeten inhouden om over God te spreken als over de God van Abraham, Izaäk en Jakob of over de God die de wet en het verbond met Israël instelt, zo weet de Christen dat waarachtig over God spreken vroeg of laat zal inhouden dat er gesproken moet worden over 'de God en Vader van onze Heer Jezus Christus'. En inderdaad, net zoals het speculatieve Joodse denken van een bepaalde traditie stelt dat de Torah (en dus bij implicatie het verbond met Israël) eeuwig pre-existent is in het goddelijk leven, stelt de Christen hetzelfde met betrekking tot het leven van het goddelijke Woord en Nageslacht. Wat deze Joodse en Christelijke stellingen tot iets anders maakt dan simpele rivalen is overigens een uiterst belangrijk vraagstuk, maar niet één om hier uitgebreid te bespreken. Het volstaat voorlopig om te stellen dat voor een christen het hele concept om God te leren identificeren in het licht van de verbondsrelatie ondenkbaar is zonder het erfgoed van Joodse reflectie en ervaring. Het nieuwe in het christelijke taalgebruik is de nadruk die wordt gelegd op het feit dat deze onverbreekelijke verwantschap wortelt in een eeuwig geven en ontvangen binnen het goddelijk leven zelf.

Dit brengt ons bij het tweede thema dat naar voren komt. Nicea maakt duidelijk dat de eenheid van Gods leven niet de eenheid van een individu is; de verdedigers van Nicea, vanaf Athanasius, verduidelijken dit verder door te onderzoeken wat het betekent om de goddelijke eenheid te zien als een eenheid van handelen, waarbij ze zorgvuldig zowel het idee vermijden dat het om een eenheid van 'dingen' gaat (God is immers immaterieel en dus ondeelbaar) als de veronderstelling dat het om de eenheid gaat van hetgeen we nu zouden zien als individuele subjectiviteit, van wat in laatste instantie één enkele goddelijke persoon is. Het feitelijke 'uitoefenen' van goddelijk leven, het feit dat God het goddelijke leven leeft, zoals we zouden kunnen zeggen, is ondeelbaar, in de simpele zin dat niets – geen externe instantie, geen unieke plaatselijke variatie tussen individuen – die eenheid kan beïnvloeden of kwalificeren; deze is gewoon wat ze is *als* een zichzelf onderscheidend handelen. Er bestaat geen primitieve getalsmatige eenheid, geen individuele eenheid die vervolgens wordt uitgebreid naar differentiatie. We kunnen spreken van de *monarchia* van de Vader, in cappadocische stijl – het argument dat God de Vader de enige Bron van goddelijk leven is – maar dit kan niet betekenen dat er enige denkbare wijze is waarop de Vader op coherente wijze los van de Zoon en de Geest kan worden gedacht. Het trinitaire leven is dus geen leven waarin een oppermachtig en almachtig individu besluit om een tweede handelingsmacht voort te brengen, noch een leven waarin drie afzonderlijke individuen een eenheid aangaan. Het kenmerkende karakter van *deze* eenheid is eeuwige en gelijkwaardige onderlinge afhankelijkheid,

een onafscheidelijk patroon van wederzijdse definitie. Deze wederzijdse betrokkenheid houdt geen beperking of verlies in van enige ingebeelde 'absolute' eenheid, van een ultieme getalsmatige eenheid. Sterker nog: voor de hoofdstroom van het christelijke theologische denken zou het zoeken naar zo'n absolute getalsmatige eenheid een ander soort afgoderij zijn, waarbij de kenmerken van de eindige werkelijkheid op het goddelijke worden geprojecteerd – alsof het ene ongeconditioneerde leven van God uiteindelijk een versie zou moeten zijn van het type individualiteit dat we herkennen in eindige substanties, een eenheid is altijd begrensd wordt door wat het niet is. Met dit in gedachten stelt de traditie van 'negatieve theologie', die teruggaat tot de Pseudo-Dionysius in de zesde eeuw, dat noch de term eenheid, noch de term drieheid 'zoals we deze termen gewoonlijk gebruiken' (*he pros hemon*) van toepassing zijn op het goddelijke leven.

Dit betekent dat het drievoudige leven van God niet kan worden ingeroepen als een soort model van hiërarchie (een volmaakte verschijningsvorm van wil en gehoorzaamheid), noch van gelijkwaardige gemeenschap (een volmaakt voorbeeld van samenwerking), hoewel er mensen zijn geweest die hiervoor hebben gepleit – en hier ook nu nog voor pleiten. Het model is echter wel van waarde voor diegenen die pleiten voor het idee van een 'trinitaire ontologie' - dat wil zeggen, een metafysisch perspectief dat onderlinge afhankelijkheid beschouwt als een grondslag voor de werkelijkheid in haar totaliteit, en dat sceptisch staat tegenover elke poging om een 'fundamentele' bestaansorde te veronderstellen die bestaat uit autonome handelingscentra, waartoe alle hogerstaande patronen van activiteit of energie herleid kunnen worden. Het is dan ook belangrijk dat het *homoousion* en de bijbehorende zinnen in de Geloofsbelijdenis over de eeuwigheid van het geboren worden van de Zoon resoluut ingaan tegen elk idee van één enkele *oorspronkelijke wil* als bron van alle pluraliteit. De schepping is zeker geen eenvoudige emanatie van het goddelijke leven, maar kan ook niet worden vergeleken met een individu dat een besluit neemt in een vacuüm, los van enige verwantschap. Van fundamenteel ontologisch belang is niet de uitoefening van een onbeperkte 'beschikkingsmacht', maar de aangeboren onderlinge verwevenheid van een ondeelbaar proces zonder begin. Dit spoort ons ten minste aan om grondig elk theologisch of metafysisch model aan de tand te voelen waarin het dominante taalgebruik voor de schepping er simpelweg één is van willekeurige en ongebreidelde handelingsmacht van de kant van – de facto – een bovenwereldlijk individu dat een besluit neemt. Zoals de theologie van Athanasius regelmatig suggereert, moeten we het eerder zien als een onafgedwongen maar consistent gevolg van het feit dat God het soort God is dat Hij is (en dat Gods eenheid het soort eenheid is die het is). Het Niceense

begrip van de Drie-eenheid wordt op deze manier ook een factor in het 'demythologiseren' van de scheppingsleer

2.

De formulering van de oorspronkelijke Geloofsbelijdenis van Nicea beschrijft de oorsprong van de Logos in termen van wat voortkomt uit de *ousia* van de Vader, *ek tes tou patros ousias*; bij de herziening van de Geloofsbelijdenis in 381 is deze zin geschrapt, waarschijnlijk vanwege de groeiende behoefte om het onderscheid tussen *ousia* en *hupostasis* te verduidelijken – maar het oorspronkelijke gebruik van de uitdrukking is veelzeggend. De Geloofsbelijdenis is (samen met zijn anathema's) vastbesloten om elke suggestie te vermijden dat de Logos uit iets anders voortkomt dan het leven van de Vader – en dit houdt een afwijzing in van het idee dat de Logos voortkomt uit de *wil* van de Vader, als die wil wordt gezien als op enigerlei wijze onderscheiden van het *wezen* van de Vader. Er zijn twee verwante fouten die we hier kunnen maken bij het lezen van deze formuleringen van de Geloofsbelijdenis. Het is mogelijk om de Vader in laatste instantie te vereenzelvigen met de goddelijke essentie; oorspronkelijk is er gewoon 'God', één enkele goddelijke persoon, identiek aan de goddelijke natuur, die ervoor kiest om gezelschap te hebben. Of, als we dit iets beter willen begrijpen, kunnen we in de verleiding komen om deze goddelijke essentie te zien als iets dat conceptueel los staat van de persoon van de Vader, als iets dat kan worden overgedragen van de ene 'bezitter' ervan op de andere. Als we dergelijke fouten willen vermijden, moeten we zorgvuldiger nadenken over deze terminologie van afkomst uit 'de essentie van de Vader'. Het impliceert op zijn minst dat, als de Zoon van de Vader een goddelijk leven ontvangt dat volledig gevormd is door het leven dat de Vader leeft, we ons ervan bewust moeten zijn dat het leven van de Vader per definitie gekenmerkt wordt door 'voortbrengen', door zichzelf aan anderen te geven of met hen te delen. 'Zijn zoals de Vader' houdt in om goddelijk leven te zijn op de wijze van doen ontstaan en uitstorten; daarmee is wat de Zoon tijdloos ontvangt een goddelijkheid *die eveneens wordt gekenmerkt door het 'voortbrengen'* van gedifferentieerd goddelijk leven. De relatie tussen verwekker en verwekte is, zoals velen in de vierde eeuw en daarna benadrukten, asymmetrisch (de Zoon verwekt de Vader niet). Maar dat betekent niet dat de Zoon geen leven ontvangt dat op zijn beurt goddelijk leven 'voort kan brengen' in een andere, eeuwige en onderscheiden modus, een andere bestaande handelingsmacht. Hoewel de theologische terminologie van de vierde eeuw en later duidelijk benoemt dat de Zoon niet de 'ouder' van de Geest is – wat enkel zou inhouden om de logische sequentie van de relatie van verwekker en

verwekte op een ander niveau te herhalen, waarmee de Geest dus op afstand van de Vader zou worden geplaatst – dringt deze theologie er ook op aan dat de Vader, door de Zoon voort te brengen, op hetzelfde 'moment' een andere dimensie van goddelijk leven vrijmaakt hetwelk verwezenlijkt: met het geboren doen worden van de Zoon is het voortbrengende leven van God niet uitgeput.

Zowel de voor- als tegenstanders van Nicea spreken in verschillende contexten over de Zoon als het 'volmaakte beeld' van de Vader – hoewel pro-Niceense auteurs er in de onmiddellijke nasleep van Nicea terughoudender mee omgaan, omdat de uitdrukking gebruikt werd als verzetsmiddel tegen de theologie van de homoousios. Het is taalgebruik dat impliceert dat het leven van de Zoon het handelen van de Vader weerspiegelt, of: dat dit leven het wezen van de Vader weerspiegelt *als zijnde* degene die handelt, en dus kan worden opgevat als een aanwijzing dat het leven van de Zoon, net als dat van de Vader, *generatief* is; net zoals bij de Vader kan niet worden verondersteld dat de Zoon iets minder dan goddelijk leven zou voortbrengen – waarmee ook dat leven dus, op zijn beurt, leven zou voortbrengen dat kan voortbrengen. In het voortbrengen van de Zoon gebeurt meer dan het voortbrengen van het leven van de Zoon alleen; de Zoon ontvangt van de Vader die dimensie van goddelijk leven, die bestaat uit de zuivere gave van het tot leven brengen van wat anders is. Met andere woorden: als de Zoon wordt voortgebracht, wordt deze gave van het voortbrengen van (goddelijk) leven kenbaar als een op zichzelf staande realiteit, als iets dat noch Vader noch Zoon is, maar dat toch in hun eeuwige relatie voorzien was, iets ook dat garandeert dat hun relatie niet simpelweg een nette en gesloten wederzijdse definitie is.

De Geloofsbelijdenis van Nicea is berucht om zijn terughoudendheid met betrekking tot de Heilige Geest, een tekortkoming die slechts gedeeltelijk is verholpen door de bescheiden uitbreiding van de tekst in Constantinopel in 381. Toch is het niet toevallig dat de eerste beschrijving van de Geest in de tekst van 381 'Heer en Levenschenker' of 'Levendmaker' (*zoopoiou*) is. Zoals het evangelie van Johannes stelt, schenkt de Vader de Zoon de gave om 'leven in Zichzelf te hebben' (Joh 5,26), een leven waarvan ons al verteld is (1,4) dat het 'het licht der mensen' is. Het algemene getuigenis van de christelijke Schrift identificeert dat leven ook als de energie van de Geest, naarmate deze in menselijke persoonlijkheden de gelijkenis met Jezus' relatie met de Vader teweegbrengt, door in de eindige wereld het oneindige patroon van drievoudig leven tot leven te brengen waaruit de wereld voortkomt. Naarmate de controverses in de vierde eeuw zich ontvouwen, werd het duidelijker dat het essentieel was om elke suggestie te vermijden dat deze gave van de levende Geest, werkzaam

in en geschonken door Jezus, deel van de schepping zou kunnen zijn, als een kracht of energie die door goddelijke wil tot stand is gebracht in plaats van een dimensie van goddelijke natuur of goddelijk leven; daarom werd het *homousion* van de Geest steeds explicieter door theologen bevestigd. En hoewel de Geloofsbelijdenis van 381 deze term niet gebruikt, verklaart deze, door te verkondigen dat de Geest samen met de Vader en de Zoon wordt *aanbeden*, dat het goddelijke leven, het onveranderlijke en ongeconditioneerde brandpunt van onze aanbeding, de bron van onze genezing, op onlosmakelijke wijze zowel Bron als Nageslacht is, *en tevens* de kracht waarmee deze wederkerige en vruchtbare relatie – in de tijd en in de eeuwigheid – wordt voortgebracht en hernieuwd. De Zoon 'verwezenlijkt' de Geest; de Geest is wat door de Vader geschonken wordt in het voortbrengen van de Zoon; als Hij die 'uitgaat door' de Zoon openbaart de Geest dat wat eeuwig bestaat in relatie tot het onderscheiden leven van de Vader dat het voortbrengen van de Zoon mogelijk maakt, maar dat nooit uitgeput raakt in die dimensie van het goddelijke handelen.

Het is duidelijk dat een dergelijk abstractieniveau de grenzen opzoekt van wat denkbaar en zegbaar is. In elk stadium van het leerstellig debat in de vierde eeuw werden de conclusies van conciliair en catechetisch taalgebruik niet bepaald door pogingen om een bevredigend speculatief schema te creëren, maar door pogingen om te verklaren wat er in de praktijk en het spreken van de Kerk, vooral in haar eredienst, als vanzelfsprekend werd beschouwd. De Logos herschept in de wereld de mogelijkheid van een geschapen leven dat in communie staat met God en kan dus niet van een lagere orde zijn dan de schepper; de Geest scheidt een eindige gelijkenis van de eenheid van de eeuwige Zoon met de Vader en kan dus niet van een lagere orde zijn dan de schepper. Het handelen van de Zoon (of het Woord) in het herstel van de gevallen wereld omvat het scheppen van een relatie met de Vader die op de een of andere manier een voortzetting is van de relatie tussen het eeuwige Woord en de Vader, en daarom kan het Woord niet eenvoudigweg een onpersoonlijk kenmerk van goddelijk leven zijn. Het handelen van de Geest in het verwezenlijken van deze mogelijkheid impliceert dat dit handelen wel samen opgaat met dat van de Vader en de Zoon, maar er niet toe kan worden gereduceerd. Zodoende wordt het patroon van een onafscheidelijke eenheid in onderlinge afhankelijkheid 'omkaderd': het gebied waarbinnen we samenhangend kunnen spreken over de God van de Schrift is omkaderd, maar de invulling van die kaders blijft in elk geslacht eerder een programma voor overdenking dan een voltooide theorie. Wat door de eeuwen heen blijft bestaan is geen theorie, maar de realiteit van het leven van de Kerk; in tijden waarin dat leven minder nieuw en onderscheidend aanvoelt, verzwakt ook het theologisch denken.

En het nastreven van zulk theologisch denken vindt niet plaats omwille van een intellectuele bevrediging: het is op zichzelf geen zinvolle queeste om een overtuigende theoretische beschrijving van het trinitaire leven te bereiken. Dit is alleen van belang in die mate waarin het helpt om afgoderij met betrekking tot God, en onrechtvaardigheid met betrekking tot de mensheid en de vergankelijke wereld te vermijden. Zoals we gezien hebben, protesteert de trinitaire visie voortdurend tegen een opvatting van God als een abstracte soevereine wil, of als een soort buitenaardse kracht die zijn zin doordrijft tegen onze eigen integriteit en bloei in. We hebben hier te maken met een visie van ondeelbare afhankelijkheid *van* iets dat anders is en met het opdragen van geschenken *aan* iets dat anders is, als de grondslag van alles wat als echt kan worden omschreven. Een God die eenvoudigweg wordt opgevat als een rivaliserende identiteit ten opzichte van de wereld, kan gemakkelijk als een vijand worden voorgesteld. Zowel het joodse als het islamitische monotheïsme kennen hun eigen manieren om zich hiertegen te beschermen: Het jodendom houdt vast aan de eeuwige belofte van het verbond, de islam bepaalt de primaire leerstellige benaming van God als 'de Genadevolle en Barmhartige'. Met andere woorden vinden beide tradities manieren om Gods transcendente eenheid en vrijheid op te vatten als zijnde immer gericht op het welzijn van al wat geschapen is. De christelijke formulering is echter de meest ambitieuze en controversiële, omdat in het idee van goddelijke eenheid een patroon van wederzijdse afhankelijkheid wordt geïntroduceerd, van geven en ontvangen, met het bestaan van de geschapen wereld als een spiegel van dit goddelijke patroon – een wereld die bestaat dankzij Gods onbeperkte gave, die zijn eigen vervulling vindt in de vreugde van een onderdompeling in goddelijk leven, zowel in contemplatie als in handelingen van levenschenkende dienstbaarheid in en aan de wereld.

De afgoderij van een bepaald type ruw en mythisch monotheïsme heeft veel betekend om het christelijk geloof verdacht te maken in de ogen van hen die strijden voor verschillende vormen van menselijke emancipatie; de geloofsbelijdenis van Nicea heeft de Kerk ook niet altijd behoed voor dergelijke afgoderij. Maar het moet ook duidelijk zijn misvattingen over God misvattingen over de mens voortbrengen. De niet-Niceense God, opgevat als een zuivere individuele wil, is – om zo te zeggen – de schepper van een verwrongen visie op de mensheid die ons aanmoedigt om een dominant en almachtig individu in de hemel te vervangen door een dominant en almachtig individu op aarde – door het autonome en zelfbepalende ego van zo veel elementen van de moderniteit, of door een collectieve versie hiervan, de retoriek van een almachtige en eentonige menselijke cultuur, in wiens behoeften kan worden voorzien door technologische vooruitgang, onbeperkte materiële productie en expansie en roofbouw op het milieu. Het probleem dat ontstaat voor onze notie van

wat menselijk is als we de inzichten van de theologie van Nicea buiten beschouwing laten, is echter niet alleen het probleem van een reactief triomfalisme over een geïsoleerde mensheid of over een eenzaam individu. Er is ook het risico dat we de mens onderschatten en het besef verliezen van wat het inhoudt als we verkondigen dat we naar Gods beeld zijn geschapen. Dit kan leiden tot een mensbeeld dat zozeer samenhangt met de druk van succes of dominantie, dat we de menselijke waardigheid uit het oog verliezen van diegenen die niet kunnen meekomen in de – sociale of economische – concurrentiestrijd, van hen die systematisch van hun vrijheid worden beroofd door onverschillige wereldwijde economische systemen of door plaatselijke ongelijkheid of discriminatie, van hen die leven met acute lichamelijke of geestelijke uitdagingen die het voor hen moeilijker maken om het soort veiligheid te bereiken dat mogelijk is voor de bevoorrechten. De christelijke theologie gaat uit van dezelfde menselijke waarde als de waarde die de mens volgens de Joodse Schrift wordt toegekend in het eerste hoofdstuk van Genesis, als zijnde gemaakt naar Gods 'beeld en gelijkenis'.

Het perspectief van Nicea voegt hier wel iets belangrijks aan toe. De God naar wiens beeld wij gemaakt zijn, wordt nu verstaan als een God binnen wiens leven *communio* en wederkerigheid eeuwig gaande zijn; een God wiens leven een eeuwige, intieme ouder-en-kind-relatie omvat. Mensen zijn specifiek geschapen – zo stelt de christelijke Schrift – naar het beeld van deze intimiteit van het kindschap; we zijn geschapen om kinderen van God te zijn, om de vrijheid te hebben om tot God te naderen als aangenomen dochters en zonen, deelachtig aan Jezus' relatie met de Bron van alles. Met andere woorden: de specifieke waardigheid van alle mensen vloeit voort uit, en is in analogie met de waardigheid van de goddelijke Zoon. We zijn geschapen om de gave van intieme eenheid en de gave van generatieve vrijheid te ontvangen, de gave om leven te geven. Niet alleen is eerbied verschuldigd aan alle menselijke subjecten zonder uitzondering; alle menselijke subjecten zonder uitzondering zijn begiftigd met een 'goddelijk' vermogen om een rol te spelen in de schepping van het leven van anderen. De Geest, ontketend in de incarnatie in en de gebeurtenissen van Jezus' dood en verrijzenis, is in staat om op zo'n manier in ieder mens werkzaam te zijn, dat mensen de vrijheid vinden om de levenschenkende creativiteit van de Geest in elkaar 'te ontketenen'.

Het is deze verrassend ambitieuze en radicale visie op de mens die voortvloeit uit de erkenning van de volledige goddelijkheid van Woord en Geest, uit de theologie die Nicea definieert als richtinggevend voor het trinitaire taalgebruik. Onze 'plaats' als mensen is 'aan de boezem des

Vaders' de plaats waarover gesproken wordt in (wederom) het eerste hoofdstuk van Johannes' evangelie (1,18); geloven in de goddelijke heerlijkheid van het Woord houdt in om te geloven dat de mensheid haar belofte en schoonheid ontleent aan het weerspiegelen van die nabijheid met de Vader in liefde en in gezaghebbende vrijheid. De 'plaats' van de mensheid is daar waar het Woord zich in eeuwigheid bevindt. Enige theologische antropologie die de mensheid niet op deze manier 'binnen' het goddelijke oerbeeld van responsieve liefde en creativiteit plaatst, doet onrecht aan zowel God als de mensheid; het goddelijke beeld loopt dan een groter risico om gereduceerd te worden tot de vervormde versie die ik eerder noemde – een beeld van een ongebreidelde individuele wil, de projectie op het hemelse leven van het gevallen en beschadigde ego, vol van idolate fantasieën. Dit valse beeld versterkt op zijn beurt het gevaarlijke idee dat menselijke waardigheid samenhangt met succes in het knechten van een – overigens vreemde – schepping en het kneden van die schepping naar een triomfantelijke wil die in dit perspectief het belangrijkste element wordt van 'goddelijke', onbetwistbare heerschappij. De echo van het Johannes-evangelie in Nicea, een echo die doet weerklinken dat *al het zichtbare en onzichtbare* in en door de Logos geschapen is, plaatst de mensheid echter niet slechts aan de boezem van de Vader, maar zelfs binnen in het universele leven dat het Woord aan alle eindige dingen schenkt. Wij zijn niet geschapen los van, of in tegenstelling tot, of in spanning met de rest van de geschapen orde. We verheerlijken onze schepper door leven te schenken aan, en leven te ontvangen ván onze gehele wereld. En de vervaging of verduistering van dit beeld door menselijke rebellie en egoïsme is vooral duidelijk zichtbaar in de breuk die is teweeggebracht tussen de mensheid en haar wereld, onbewust van het feit dat geweld tegen de wereld geweld tegen onszelf is (zoals Paus Franciscus zo helder betoogt in *Laudato si*).

3.

Een theologie die 'gevormd' is door de formuleringen van Nicea is er dus één die duidelijke uitspraken doet over zowel de mensheid als God; de uitbreiding van het Credo in 381 was hier in zekere zin een uitwerking van. Het geloof in de Bron én het Woord én de Geest als gelijkwaardig en wezenlijk God is de basis voor het geloof in een continuïteit van gedifferentieerd goddelijk handelen door de eeuwen heen – in de verbondsverbintenis en het profetisch getuigenis van de Hebreeuwse Schriften, in de gemeenschap van het vernieuwde verbond in Christus dat wordt herbeleefd in het eucharistisch mysterie en dat verankerd is in de doopvereenzelviging met Christus, en ook in de

eeuwigheid en de potentiële universaliteit van dit vernieuwde verbondsleven dat geleefd wordt in de hoop en de kracht van de opstanding.

Fundamenteel hierin is de overtuiging dat als God is zoals de christelijke gemeenschap beweert dat Hij is, deze gemeenschap dan altijd beoordeeld moet worden in het licht van het leven dat als Gods leven geopenbaard wordt. De actuele betekenis van de Geloofsbelijdenis ligt dus niet alleen in de manier waarop deze ons een visie van goddelijk handelen voorhoudt; aangezien dit goddelijk handelen altijd van zichzelf relationeel is, kan het nooit los van relaties worden gezien, nooit zelf een object worden. Door te stellen dat God zó is, en niet anders, verplichten we onszelf om ons consequent af te vragen wat wij zelf doen om trouw te zijn aan de relatie waartoe we zijn geroepen en waarin we zijn opgenomen; met andere woorden, door ons af te vragen of we 'geloofwaardig' zijn in het uitspreken van het *Ik geloof*. Deze relationele realiteit dwingt ons om onszelf in twijfel te trekken, om bereid te zijn opnieuw te beginnen als leerlingen. En als mijn reflectie tot nu toe op de een of andere manier juist is geweest, houdt dit mede in dat we moeten onderzoeken hoe we denken over en omgaan met de realiteit van *macht* in menselijke aangelegenheden. We hebben gezien hoe de verkondiging van het homoousion elk model van goddelijk leven of handelen afwijst waarin God wordt gezien als een alleenstaande wil die zichzelf oplegt aan wat hij niet is. De scheppende wil wortelt altijd in wederzijdse afhankelijkheid, in een realiteit van wederzijdse verrijking of levenschenken; of dit nu het leven van de gemeenschap betreft of het leven van de mensheid als geheel; voortdurend moeten wij gewoonten en praktijken tegen het licht houden die een zelfbepalende, zichzelf beschermende wil bevoorrechten ten koste van een erkennen van onderlinge afhankelijkheid, van groeien en leren. Het bevoorrechten of idealiseren van een dergelijke wil houdt uiteindelijk in dat de menselijke creativiteit wordt gesmoord; als ons leven naar het goddelijke beeld de vrijheid inhoudt om anderen vrij te maken, om leven te geven, dan zal elke poging om te leven op een manier die deze vrijheid afwijst, steriliteit en zelfdestructie garanderen. Het goddelijke beeld bestaat in elk persoon – maar in elk persoon als gerelateerd aan elke andere persoon, waarbij we verantwoording schuldig zijn aan eenieder die tot leven gebracht moet worden.

Dit impliceert op zijn beurt dat het oordeel over de hiërarchie van de Kerk altijd voltrokken wordt; niet in de zin dat alle gedifferentieerde rollen en besluitvormingsstructuren omvergeworpen moeten worden (dit zou het risico van een algehele afwijzing van aansprakelijkheid inhouden), maar dat elk handelen van besluitvormende autoriteiten of personen beoordeeld moet worden aan de

bijdrage die het levert aan het delen en voeden van leven – preciezer gezegd, 'leven' als het schenken van leven aan de ander en het ontvangen van leven van de ander, de beweging van generatieve liefde. Zoals ik al liet doorschemeren, is dit het punt waar een Niceense theologie kan spreken over onze milieucrisis: we leven in een cultuur waarin de ontkenning en ondermijning van duurzaam leven in ons milieu op evidente wijze is ingebed in de macht en de besluitvorming van onze belangrijkste economische en politieke instellingen. Door deze culturele disfuncties en illusies te heiligen en door er medeplichtig aan te zijn, ontzegt het christelijk taalgebruik mensen niet alleen het bereiken van het goddelijke beeld, maar staat het dit ook actief in de weg. Ook haar eigen disfunctioneren, belichaamd in verschillende soorten van klerikalisme, in het onnadenkende reproduceren van de uitsluiting en ongelijkheid van de omringende maatschappij binnen haar eigen leven (en de manier waarop ze uitsluiting en ongelijkheid zelf versterkt) en in imperiale of autocratische gezagspatronen, moet gebedsvol worden bevraagd en steeds weer worden uitgedaagd om betere dragers van de visie van Nicea te worden. Het is een simplificatie om te denken dat enkele retoriek over 'synodaliteit' voldoende is om ons te behoeden voor illusies; er is een duidelijk besef nodig van wat er concreet nodig is om elkaar te bevrijden teneinde kinderen van de hemelse Vader te worden – om zelf levenschenkers te worden. Dit vereist niet alleen een verandering in de manier waarop we denken en spreken over gezag in de Kerk, maar ook aandacht voor de spirituele praktijk, een duidelijk bewustzijn van de fundamentele zorg van Nicea: staan wij werkelijk open, in een leven uit genade, voor niets minder dan Christus' eeuwige intimiteit met de Vader?

Dit heeft op zijn beurt implicaties voor ons spreken over het sacramentele leven van de Kerk. De tekst uit 381 spreekt het vertrouwen uit in 'één, heilige, katholieke en apostolische Kerk' – in een gemeenschap die nooit volledig gedefinieerd wordt door haar plaats in tijd en ruimte, maar die toch in haar volheid aanwezig is in elk van deze plaatselijke samenkomsten. De kerk is katholiek en apostolisch: het is een 'totaal' patroon van leven en onderricht dat bij de totaliteit van de mensheid hoort en er thuis wil zijn; het is ook een gemeenschap die de eerste fundamentele ontmoetingen met de vleesgeworden en verrezen Logos immer in het heden beleeft, die getuige is van de verrijzenis als een gebeurtenis in het hier en nu, niet slechts als een historische gedachtenis. De sacramentele praktijk van de Kerk is de wijze waarop dit universele en inclusieve perspectief in tijd en ruimte, binnen concrete plaatselijke gemeenschappen wordt hernieuwd en levend wordt gemaakt. Er is 'één brood, één Lichaam': waar en wie we ook zijn, we worden gevoed door de ene Heer, en we komen aan Zijn tafel in het besef dat we één honger, één behoefte delen: naar

verwelkoming, vergeving en vernieuwing tot het beeld van Christus. We zijn, in het hier en nu, deelnemers aan het eeuwige gebed van Christus, omdat we Zijn verzezen leven binnentreden door de Geest; we roepen geen ver verwijderd gebed in herinnering, maar dompelen ons onder in de onveranderlijke gave van de Zoon aan Zijn eeuwige Bron. Niets wat minder is dan de visie van Nicea kan een basis bieden voor een dergelijk sacramenteel leven: een geschapen Logos zou niet meer kunnen doen dan het bezielen en inspireren van een lofprijzing die zich richt tot een eenzame goddelijke persoon die op oneindige afstand blijft.

De eenheid en heiligheid van de Kerk zijn tegelijkertijd ook diep verbonden met de logica van de theologie van Nicea. De tekst van de Geloofsbelijdenis bevestigt de eenheid van de schepper en de eenheid van de verlosser en hun 'gelijkheid' in wezen met elkaar. De ene schepper is echter het gehele onderling verbonden leven van de Drie-eenheid; de ene Heer is de onafscheidelijke verwevenheid van goddelijk en menselijk leven in Jezus Christus; de eenheid van *de ousia* is niet één ding dat in het andere opgaat, noch twee dingen die op elkaar zijn afgestemd, maar een radicale en totale wederkerigheid. Wanneer we daarom met de tekst van 381 het geloof in 'één' Kerk blijven belijden, erkennen we keer op keer dat onze onuitgedaagde modellen van eenheid ter discussie staan. De Kerk is 'heilig' met de heiligheid van Christus – zoals de Afscheidswaarden in het evangelie van Johannes duidelijk maken (Joh 17,10,15-19); zij bewoont de heilige plaats waar het vleesgeworden Woord woont, in intimiteit met de Vader, in intimiteit met de zondige en behoeftige mensheid. De Kerk staat niet op afstand van het goddelijke leven; derhalve moet de eenheid van de Kerk hetzelfde soort eenheid zijn als het goddelijke leven zelf. Daarom herinnert het Vierde Evangelie ons er wederom aan: wij moeten daar zijn waar Christus is en één zijn zoals de Logos één is met de Vader (Joh 17, met name 20-24).

De Kerk is één en heilig omdat zij deelt in het drievoudige levenschenkende leven, de wederzijdse 'verheerlijking' waarover we horen in het evangelie van Johannes. De Kerk is ook katholiek en apostolisch omdat ze al haar menselijke naasten – en, dat moeten we er zeker aan toevoegen, ook al haar niet-menselijke naasten – begeleidt door de tijd. Ze leeft in het leven van de Logos, in wie het leven is dat leeft in de wederkerigheid van de schepping, zoals het leeft in de wederkerigheid van de Godheid. De Geest, de *parakletos*, die volledig identificeerbaar wordt in het licht van de dood en opstanding van Jezus, is de voorwaarde van onze opname in het proces van 'leven schenken' – niet alleen in het algemene patroon van wederkerigheid waarin alle dingen bestaan, maar het zeer specifieke tot leven brengen van de intieme relatie met de Bron binnen de Godheid – de Vader, die

het hele leven van Jezus van Nazareth bepaalt en die 'het Koninkrijk der Hemelen opent voor alle gelovigen', in de woorden van het *Te Deum*.

4.

Ik begon dit onderzoek van de erfenis van Nicea met enkele reflecties over het nieuwe spirituele klimaat waar de taal van de vroegste christelijke geschriften van getuigt; dit waren composities van mensen die zichzelf beschouwden als hen die, door de doop, het Koninkrijk der Hemelen waren binnengegaan terwijl ze nog steeds onmiskenbaar actief waren in de menselijke geschiedenis. Eén manier om de betekenis van Nicea te begrijpen is door het te lezen als een meditatie over de implicaties van het geloof dat christenen hier en nu 'in het Koninkrijk' leven. Het is veelzeggend dat er een tamelijk wijdverbreide vroegchristelijke variant van het Onze Vader bestond met in plaats van 'Uw Koninkrijk kome' 'Uw Heilige Geest kome en reinig ons'; commentatoren als Gregorius van Nyssa en Maximus de Belijder maken hier veelvuldig gebruik van om te wijzen op een soort functionele gelijkwaardigheid tussen Geest en Koninkrijk, beide als manieren om de nieuwe schepping aan te duiden waarin mensen de vrijheid hebben om leven en contemplatieve liefde in elkaar te voeden. Tegen deze achtergrond is het zinvol om te zeggen dat de Geloofsbelijdenis een getuigenis is van de werkelijkheid van deze nieuwe schepping. De historische debatten over de vraag of de Logos al dan niet door de wil van de Vader geschapen is, blijken directe implicaties te hebben voor ons denken over de relatie tussen schepper en schepping in het algemeen – niet alleen in de zin van een garantie dat de Logos duidelijk gezien wordt als intrinsiek aan het leven van de schepper, maar ook in de zin van de manier waarop het drievoudige leven van de schepper de mogelijkheid van een nieuwe schepping waarborgt: het leven van de schepper omvat de eeuwige relatie van 'voortbrengen', 'verwekken', 'baren', en dus de mogelijkheid van een 'plaats' die ingenomen kan worden door een afhankelijk en responsief leven (zoals ons eigen leven, als schepselen); het leven van de schepper omvat verder ook de onuitputtelijke energie om leven te schenken. Het voortbrengen van het Woord is niet het voortbrengen van een simpele afspiegeling van een vaststaande vaderlijke identiteit, maar van een eeuwig nageslacht dat de levenschenkende energie deelt waar het uit voortkomt – het delen van wat sommigen, waaronder Gregorius Palamas, zo moedig de goddelijke *eros* hebben genoemd, de impuls om te leven voor, in en vanuit de ander, omdat er geen leven bestaat zonder te leven voor, in en vanuit de ander. Net als de schepping zelf is de nieuwe schepping daarom nooit een verplichting voor God, geen onpersoonlijke of externe noodzaak, maar een natuurlijke kristallisatie van dat wat door het ritme van het goddelijke leven

mogelijk wordt gemaakt – een schepping die tot bloei komt doordat ze is afgestemd op, en geïntegreerd in het eeuwige leven van Bron en Woord en Geest.

We hebben gezien hoe de controverses die de tekst van Nicea vorm gaven, voortkwamen uit een reeks zorgen over de manier waarop christenen moeten spreken om zo goed mogelijk recht te doen aan de druk op het voorstellingsvermogen en het begrip te gevolge van de realiteit van een ontregelend nieuwe reeks gemeenschappelijke ervaringen en mogelijkheden. Het hele discours rond de betekenissen van 'geest' als een term voor dat wat door het leven, de dood en de opstanding van Jezus aan mensen wordt geschonken, verbreedde hetgeen gezegd kon worden over God en de mensheid op manieren die uitdagend bleven; we hebben ook gezien hoe verschillende lijnen in dit discours soms in sterk verschillende richtingen wezen – in de richting van een problematisch 'mythologisch' beeld van goddelijke macht die gedelegeerd wordt aan een hemelse onderkoning, of in de richting van een model van afstemming op de eeuwige goddelijke wijsheid. Geen van beide modellen was op zichzelf in staat om het volledige scala aan nieuwe betekenissen voor God en de mensheid te bevatten; elk model had een 'comfortzone' waarin de eigen terminologie goed werkte, en elk model kreeg te maken met spanningen toen de horizon werd verbreed. Het 'mythologische' patroon bleef een krachtige dramatische betekenis hebben in de liturgie, terwijl het wijsheidsvocabulaire hielp om bruggen te slaan naar het metafysische idioom van die tijd. De bijdrage van Arius was een avontuurlijke poging om de liturgische woordenschat van de 'hemelse hogepriester' een duidelijke filosofische basis te geven, door het eenvoudige middel om twee manieren te identificeren om het taalgebruik van de goddelijke 'Logos' toe te passen – in strikte zin, als aanduiding van een eeuwige eigenschap van God, en in analoge zin, als aanduiding van een bovenwereldlijke middelaar die uniek met genade begiftigd is. Het is niet moeilijk om in te zien waarom deze oplossing misschien een nette oplossing leek, maar ook waarom ze uiteindelijk onbevredigend bleek voor de erfgenamen van beide theologische idiomem.

Zoals ik in deze tweede lezing heb betoogd, was de vraag waarop de Geloofsbelijdenis van Nicea een soort antwoord probeerde te geven, de vraag of de nieuwheid van de ervaring van 'geest' zoals deze in de christelijke gemeenschappen werd verstaan, eigenlijk een vergelijkbare nieuwheid vereiste in wat er gezegd kon worden over het eeuwige leven van God. De eerdere conventies die we hebben bekeken verschaften hierover geen duidelijkheid; ze worstelden ongemakkelijk met de vraag of een 'tweede God' (een veelzeggende zinswending, niet ongebruikelijk in de tweede en derde eeuw, maar later ondenkbaar) werkelijk een apart subject kon zijn in het eeuwige goddelijke

leven. De formule van Nicea maakte geenszins een einde aan het debat; maar – zoals niet altijd volledig wordt erkend – lijkt deze *wel* een einde te hebben gemaakt aan elk enthousiasme voor een oplossing in de stijl van Arius. Tegenstanders van Nicea in de decennia die volgden op het Concilie waren zeker geen aanhangers van Arius, en het was een soort propagandacoup van Athanasius en zijn partij om zovelen ervan te overtuigen dat je door tegen Nicea te zijn uiteindelijk geen rationeel alternatief had voor de theologie van Arius.

Deze nieuwe duidelijkheid over de noodzaak om vast te stellen welke nieuwe dingen er over God gezegd moesten worden in het licht van de realiteit van de gave van 'geest' in Jezus opende vervolgens de deur naar een nieuwe duidelijkheid over de waardigheid en de bestemming van de mensheid. Het door Christus herstelde beeld is nu vollediger gedefinieerd als deelname aan de eeuwige relatie van Zoon tot Vader in de Drie-eenheid, waarbij de rol van de Heilige Geest in het tot stand brengen hiervan op zijn beurt onderdeel wordt van het argument om een ondubbelzinnige goddelijke status toe te kennen aan de Derde Persoon. Zoals we hebben opgemerkt, versterkt dit een actievere of dynamischer doctrine van het goddelijke beeld: het gaat niet alleen om het schenken van bepaalde vermogens aan de mensheid, maar om het uitoefenen van deze vermogens in contemplatie (waarbij vooral wordt voortgebouwd op de erfenis van Origenes) en in wat ik 'leven geven' heb genoemd: het beeld wordt verwezenlijkt in de onbaatzuchtige dienst aan de naaste – een thema dat met name wordt ontwikkeld in de geschriften over het Onze Vader en de Zaligsprekingen door die grote commentator op het geloof van Nicea, Gregorius van Nyssa.

Kortom, het blijvende belang van Nicea en haar geloofsbelijdenis hangt vooral samen met dit 'maximalisme' voor wat zowel God als de mensheid betreft (en – cruciaal – de wereld waar de mensheid deel aan heeft): we proberen het maximaal mogelijke te zeggen over de eeuwigheid van Gods relationele en verbondsliefde, over de aard ervan als een intrinsiek onderdeel van het goddelijke leven; we proberen ook het maximaal mogelijke te zeggen over de bestemming van een geschapen orde waarvan het uiteindelijke doel liefdevolle harmonie is binnen het leven van de Drie-eenheid, een orde waarin menselijke handelingssubjecten een onderscheidende waardigheid hebben als hen die geroepen zijn om zowel liefde als intelligentie te gebruiken teneinde die liefdevolle harmonie te voeden. De geloofsbelijdenis van 325 is niet het laatste woord: de vroege Kerk was zich daar volledig van bewust. Maar – om de Psalmist in de oudere Engelse versie te citeren – het effect ervan was dat we 'onze voeten in de (wijde) ruimte hebben doen staan' (Ps.31.8), een 'open ruimte'. Dat is de ruimte die we open proberen te houden in onze overdenkingen op deze

verjaardag van het Concilie en van het Symbool van het Geloof dat het door de eeuwen heen aan de gehele christelijke familie heeft nagelaten.