

Grondvormen van theologische systematiek

isbn 978-90-76564-77-7
nur 704 - kerk en dogmengeschiedenis

Uitgeverij Skandalon
postbus 138
5260 AC Vught
e-mail: info@skandalon.nl
www.skandalon.nl

afbeelding omslag: Jan Krul, Vught
omslagontwerp en vormgeving: Circe, Zierikzee
druk: Bariet, Ruinen

© 2009 Skandalon

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission in writing from the proprietor(s).

Grondvormen van theologische systematiek

Rinse Reeling Brouwer

SKANDALON
NON NOBIS SED POSTERIS



Inhoud

Woord vooraf		9
Hoofdstuk I	Inleiding: Theologische systematiek DE GEDACHTE VAN EEN 'SYSTEEM VAN DE WAARHEID'	11
	Leestekst uit: Adolf von Harnack, <i>Leerboek der dogmengeschiedenis. Tweede band.</i> Elfde hoofdstuk: 'Bijlage. Schets van de ontstaansgeschiedenis van het orthodoxe systeem'	
Hoofdstuk II	Origenes 'ONTSTEEKT VOOR UZELF HET LICHT DER WETENSCHAP'	37
	Leestekst uit: Origenes, <i>De Beginselen.</i> Eerste boek. Uit de 'Voorrede'	
Hoofdstuk III	Aurelius Augustinus UITERLIJK GELOOF, INNERLIJK VERSTAAN, EEUWIGHEID	79
	Leestekst uit: Augustinus, <i>Handboekje over Geloof, Hoop en Liefde</i> , de paragrafen 117-121 (over de liefde)	

Hoofdstuk IV	Intermezzo: Johannes Damascenus en Petrus Lombardus 'DE EEUWENOUE DOGMATISCHE ORDE'	111
	Leestekst uit: Petrus Lombardus, <i>De vier Sententiënboeken</i> , Boek I. Distinctie 1; de hoofdstukjes 1 en 2	
Hoofdstuk V	Thomas van Aquino DE ORDENENDE TAAK VAN DE WIJZE	135
	Leesteksten uit: Thomas van Aquino, <i>De Summa tegen de heidenen</i> , Boek I, uit de hoofdstukjes 1-9 <i>De Theologische Summa</i> , de Proloog en het Eerste Deel en Introductie tot de 2e kwestie: 'God; of God is'	
Hoofdstuk VI	Philippus Melanchthon TERUG TOT DE KERN!	177
	Leesteksten uit: Philippus Melanchthon, <i>Kernbegrippen van de theologie</i> 1521: Aanbiedingsbrief. Aan de vrome en evenzeer geleerde man Tilleman Plettener en Introductie Uit 'Het evangelie'	
Hoofdstuk VII	Johannes Calvijn HET CREDO ALS LEVENSECHT SCHILDERIJ	209
	Leesteksten uit: Johannes Calvijn, <i>Onderricht in de christelijke religie 1539/1554</i> , Hoofdstuk VI (IV): 'Uitleg van het eerste deel van het Symbolum of de geloofsbelijdenis', uit de secties 1-5 <i>Onderricht in de christelijke religie 1559</i> , Boek II uit Hoofdstuk 6: 'Dat de verloren mens zijn verlossing moet zoeken in Christus'	

Hoofdstuk VIII	Intermezzo: Johannes à Marck	245
	DE DRAAD VAN DE GESCHIEDENIS EN VAN DE ZAAK ZELF	
	Leesteksten uit: Johannes à Marck, <i>De kern van de christelijke theologie</i>	
	Uit Hfdstk 1 'Theologie: naam en definitie'	
	Uit Hfdstk 13 'De mens naar zijn wezen'	
	Uit Hfdstk 14 'De mens in de staat der rechtheid'	
Hoofdstuk IX	Friedrich Schleiermacher	267
	DE GRIL EN HET ONVERMOGEN	
	Leesteksten uit: Friedrich Schleiermacher, <i>Het christelijk geloof</i> (1e druk), 'Inleiding', de paragrafen 33-35	
Hoofdstuk X	Karl Barth	303
	O ZO BESCHEIDEN, EN TOCH ZINVOL	
	Leestekst uit: Karl Barth, <i>De kerkelijke dogmatiek</i> I/2, § 24. 'Dogmatiek als functie van de lerende kerk', uit: § 24.2. 'De dogmatische methode'	
Hoofdstuk XI	Een open einde: Friedrich-Wilhelm Marquardt	355
	DE ONVERMIJDELIJKHEID VAN HERESIE	
	Leestekst: Friedrich-Wilhelm Marquardt: 'Een Amsterdams bericht uit de werkplaats'	
Verantwoording		401



Woord vooraf

Dit leerboek – dat hopelijk ook als leesboek te genieten valt – gaat over de geschiedenis van de theologische systematiek. Alles echter wat naar systeem riekt, en zeker alles wat dan ook nog leerstellingen in systematische samenhang wil presenteren, heeft in onze tijd een slechte naam, om redenen die vooral in het laatste hoofdstuk aan de orde zullen komen. Niettemin: er zijn de eeuwen door grote theologen geweest, die in hun werk een samenhangende presentatie van de verschillende onderdelen van de christelijke geloofsbelijdenis wilden bieden, en op dat werk grijpen nieuwe generaties telkens weer terug. Dit boek beoogt voor weer een nieuwe generatie een introductie te bieden in enkele systematische hoofdwerken uit de geschiedenis van de theologie, en wel aan de hand van tekstfragmenten waarin de auteurs zelf hun lezers bij de hand nemen om hun werk binnen te kunnen gaan. Aan introducties in hoofdmomenten uit de theologiegeschiedenis, al dan niet in vertaling, ontbreekt het in het Nederlandse taalgebied niet. Eginhard Meijering liet theologen uit verschillende eeuwen aan het woord over een klein aantal geloofsartikelen en maakte hun argumentaties daarmee onderling vergelijkbaar. Hans Küng verbond elk van de door hem besproken grootheden aan een wisseling in het ‘paradigma’ dat zij belichaamden en vaak ook inluidden. Hij hanteerde daarmee een voor de beschrijving van de geschiedenis van de theologische wetenschap lastig te funderen categorie en nodigde daarmee de lezer nogal dringend uit om zijn visie op de vooruitgang in de theologie te volgen. Friedrich Wilhelm Graf verzamelde compacte schetsen van leven en werk van een aantal welgekozen ‘klassieken’, zonder samenhangende systematische vraagstelling. De hier gekozen benadering kent een ander uitgangspunt: het bestaat uit de al genoemde werkwijze om de behandelde theologen telkens zelf hun werk te laten introduceren en vervolgens, in mijn commentaar daarop, dienstbaar te zijn aan een goed begrip van die zelfpresentatie.

De selectie die ik hier voorleg berust op de ervaring van een aanzienlijk aantal jaren onderwijs, soms in groepswerk – *samen lezen* is naar mijn overtuiging de basis

voor elke gezonde theologiebeoefening – en soms langs de weg van e-learning. Die laatste weg is in het theologieonderwijs omstreden, maar ze heeft mij tot grote discipline gedwongen: overbodige omwegen of onduidelijkheden in het betoog worden door afstandstudenten altijd onmiddellijk afgestraft.

In de Verantwoording achter in dit boek leg ik uit hoe dit project ooit begon als een poging tot het publiekelijk beschikbaar stellen van een groots werk over ‘de structuur van de heilige leer in de theologie van de kerk’ van de hand van mijn leermeester Frans Breukelman. Al gauw bleek dat het nagelaten materiaal te verstrooid en te onvoltooid was om onder de naam van de meester zelf te verschijnen. Bovendien ben ik er ook niet zeker van of ik, bij alles wat ik aan hem te danken heb, zijn omgang met de theologen vóór ons nog wel te volle delen kan. Op veel plaatsen van het hier voorgelegde leerboek is dankbaar gebruik gemaakt van het in het Breukelman-archief aangetroffen – en in de Verantwoording opgesomde – materiaal. Voor het resultaat teken ik alleen zelf.

Rinse Reeling Brouwer

HOOFDSTUK I • INLEIDING

Theologische systematiek

DE GEDACHTE VAN EEN
'SYSTEEM VAN DE WAARHEID'



‘De taak van de wijze is het, te ordenen,’ zo zullen we enige hoofdstukken verderop een theoloog (Thomas) een filosoof (Aristoteles) zien citeren. In het vak, dat in de moderne tijd is benoemd als ‘systematische theologie,’ gaat het om de wijze waarop in de christelijke kerk wordt geprobeerd om de verschillende thema’s die in haar spreken over God (sermo de Deo) ter sprake komen op een goede wijze te ordenen, dat wil zeggen: inzichtelijk, samenhangend en in overeenstemming met de zaak die ‘aan de orde is.’ In dit boek gaat het om de verschillende ordeningsmodellen die in de loop van de geschiedenis van de ekklesia zijn ontwikkeld.

Door middel van bestudering van teksten van onder meer Origenes, Augustinus, Thomas, Melancthon, Calvijn, Schleiermacher en Barth wordt daarbij inzicht verkregen in hun onderscheiden benadering. Hoe reageerden deze theologen op hun tijd? Voor welke denkopgaven stonden zij bij het vervullen van hun taak de bijbelse boodschap als een voor hun dagen actuele boodschap te vertolken? Hoe kwamen zij met een (meer of minder ingrijpende) nieuwe rangschikking van de geloofsgegevens tegemoet aan een (naar zij meenden) beter verstaan van de Schriften en een adequater reageren op de situatie? En hoe werken de door hen ontwikkelde ontwerpen ook nu nog door?

In dit eerste hoofdstuk krijgen we eerst de algemene problematiek voor ogen. Dit doen we aan de hand van de opvatting van de twintigste eeuwse theoloog Karl Barth. Vervolgens bezien de uitdaging waar de theologische systematiek mee geconfronteerd werd gedurende haar eerste ontwikkeling vanaf de derde eeuw van de christelijke jaartelling. Dit zal gebeuren aan de hand van een van zijn leermeesters van wie Barth afscheid meende te moeten nemen, namelijk Adolf von Harnack.

Systeem

Het begrip ‘systeem’ (Grieks: *syn*, ‘samen’ + *histèmi*, ‘plaatsen’, dus: ‘samenstelling’) komt in de oudheid in de meest verschillende verbanden voor.¹ Het kan bijvoorbeeld duiden op toonafstanden in de muziektheorie of op bondgenootschappen tussen staten. Ook in antieke filosofische teksten duikt het wel op. Maar als aanduiding voor een samenhangend geheel van een wetenschap (of later ook: van meerdere wetenschappen in hun onderling verband) breekt het begrip toch pas door in de vroegmoderne tijd.

Een belangrijke rol in deze begripsgeschiedenis speelt de gereformeerde theoloog Bartholomeus Keckermann uit Danzig (1571-1606) met zijn (aan het eind van zijn leven door leerlingen uitgegeven) *Systema Theologicum*.² Hij verstond onder systeem een voor een bepaalde *technè*, een praktijkgericht kennisgebied,³ beno-

digd geheel aan inzichten en intellectuele instrumenten. Omdat hij tot de theologen behoorde die de theologie bovenal voor een *praktische* wetenschap hielden (vergelijkbaar, bovenal, met de medische wetenschap), koos hij voor dit werk voor wat men in de toen invloedrijke school van Padua de ‘analytische methode’ had genoemd. Het gaat je hierbij om het doel dat je wilt bereiken: je ordent de gegevens van je discipline zo, dat je vanuit het beoogde effect terugredeneert naar de oorzaken die dat effect bewerken.⁴ Keckermann past dit bij de theologie zo toe, dat alle leerstukken in het gelid komen te staan om zichtbaar te maken wat het *heil van de mens* dient. Kennisname daarvan vormt dus een therapeutisch middel om tot zaligheid, dat wil zeggen de vereniging met God, te komen (vergelijk de herhaalde uitdrukking in de Heidelbergse Catechismus: ‘wat nut’ of ‘wat troost ons deze leer...?’). De leerstukken van de menselijke uitverkiezing, verlossing, rechtvaardiging (met haar hulpmiddelen van woord en sacrament) en hervorming tot gelijkvormigheid aan het beeld van God worden zo allen (in het derde boek van de *Systema*) met het oog op dit doel geordend.⁵ Het schijnt dat Keckermann zelf, vooral in de beide eerste boeken van zijn werk, zijn programma maar zeer gedeeltelijk heeft weten door te voeren. Maar het idee van een (in zijn geval: teleologisch, aan het einde van de gevolgde kenweg gelegen) dominerend principe binnen een systeem was na hem niet meer weg te denken.

De zeventiende eeuw geldt in de wijsbegeerte als de periode van de grote, door de sterke ontwikkelingen in de natuurwetenschappen geforceerde ‘systemen’. Pas G.W. Leibniz (1695) en Chr. Wolff (1729) zullen hun stelsel echter ook zo benoemen. Twee criteria treden hier op de voorgrond: een systeem moet ten eerste *gefundeerd* zijn, op een principe terug te voeren (een nadere ontwikkeling van de rol die het *doel* van een discipline speelt bij Keckermann) en ten tweede *wel geordend*. Vooral het eerste kenmerk typeert de moderniteit. Zo zal ook Immanuel Kant het formuleren: ‘ik versta onder een systeem de eenheid van de menigvuldigheid aan inzichten onder een idee.’⁶ G.W.F. Hegel zal vervolgens proberen om ook het element van het historische, van wording, in het systeembegrip op te nemen, maar na Hegel zal de kritiek op dat begrip, dat de hele moderne tijd door al sluimerend aanwezig was, goed losbarsten. Zo zou een systeem door de onderschikking aan het ene uitgangspunt – Kants ‘idee’ – op totalitaire wijze de bijzonderheden ‘in menigvuldigheid’ tekort doen en nadere ontwikkeling afsluiten.⁷ In postmoderne tijden is dit wantrouwen wijd verspreid geraakt en wordt het door velen gedeeld. Dat wantrouwen vormt een serieus te nemen aanwijzing, maar vormt op zichzelf nog geen argument. Wie de opzet van een systeem in de theologie verwerpt, zal daar theologische redenen voor moeten aanvoeren. Het geding hierover zal in dit hoofdstuk, en aan het slot van dit boek opnieuw, vaker terugkomen.

Systematiek – eerste tekst: Karl Barth

Nu is het ontwerpen van een systeem één ding. Het werken met een zekere systematiek binnen een vakgebied is iets anders. De tekst die nu eerst zal worden besproken is dan ook gewijd aan de theologische systematiek.

Deze tekst is afkomstig uit: Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Erster Halbband* (naar de gebruikelijke afkorting: KD I/1) uit 1932 (München; alle volgende drukken, na Barths uitwijzing uit Hitler-Duitsland in 1935, verschenen in Zürich).

Voor de Duitse tekst van Karl Barth, *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik. Erster Halbband (KD I/1)*, 1. Auflage München 1932, vanaf de 3. Auflage Zürich 1939v.v., § 7.2. 'Dogmatik als Wissenschaft', 291-305, zie www.skandalon.nl/grondvormen/

Het bredere tekstverband

De plaats van de subparagraaf 'Dogmatiek als Wetenschap' binnen het geheel van het eerste deel van Barths *Kirchliche Dogmatik* is als volgt. De titel van KD I/1 § 1 luidt: 'De taak van de dogmatiek'. Deze titel is traditioneel. Een dogmatiek placht te beginnen met een *quaestio* (vraagstuk) of een *locus* (leerstuk) *de theologia*, over de theologie. Dit is bijvoorbeeld het geval in de *Summa Theologica* van Thomas van Aquino in de dertiende eeuw of in de *Institutio Theologiae* van Franciscus Turretini in de zeventiende eeuw.⁸ De titel van § 2 luidt echter: 'De taak van Prolegomena van de dogmatiek'. Deze titel stempelt Barth tot een modern theoloog.⁹ Immers, het fenomeen van *prolegomena* – 'dingen die *vooraf*, of, zoals Barth vanuit zijn specifieke inzet liever vertaalt, 'dingen die *voorop* gesteld moeten worden' – is typerend voor de nieuwere tijd, waarin het theologisch spreken zowel naar buiten als naar binnen toe geen moment vanzelfsprekend kan zijn. Thomas kwam bijvoorbeeld nog direct ter zake: op *quaestio* 1 'Over de theologie' volgde bij hem onmiddellijk *quaestio* 2: 'Over God, of: God is'. In de tijd van reformatie en contrareformatie was op deze plaats een positiebepaling te vinden in het geschil over de autoriteit in de theologie. Dat betrof de verhouding van de Schrift tot de kerkelijke overlevering van de Schrift. Rond 1700, op de drempel van de Verlichting, schuift daar nog iets voor: voordat de theologie en de Schrift als bron daarvoor aan de orde komen, gaat het dan over de godsdienst (in algemene zin) als het terrein waarop de theologie zich aan de hand van de Schrift beweegt.¹⁰ Wanneer dan gaandeweg de interesse opkomt voor de historische wording van de bijbel, en daarmee de systematische vraag gesteld moet worden hoe een toevallig, in de bijbel gedocumenteerd, histo-

risch feit als een gezagsinstantie van de waarheid kan gelden,¹¹ komt naast de vraag naar de verhouding van christelijk geloof en religie ook de vraag naar de verhouding van geloof en geschiedenis op, die verhelderd dient te worden voordat de eigenlijke arbeid aan de stof van de kerkelijke leerstellingen kan beginnen. In de loop van de negentiende eeuw leidt dit ertoe dat de *prolegomena* (ofwel ‘Dogmatiek I’) minstens zo omvangrijk, zo niet omvangrijker worden als de behandeling van de geloofsartikelen zelf die in het vervolg ter sprake komen (‘Dogmatiek II’). Bij Barth zouden de eerste lezers de indruk hebben kunnen krijgen dat het diezelfde kant op ging: band I/1 telt 528, band I/2 nog eens 1011 pagina’s daar bovenop. Maar Barth gaat met de vraagstellingen, die de generaties vóór hem gesteld hebben, heel anders om. Hij probeert namelijk om hierop van binnen uit, dus vanuit de christelijke leerstellingen zelf, een antwoord te vinden. Dat levert een heel specifieke bewerking op van de met de moderniteit gegeven stof.

Aan het eind van het eerste hoofdstuk van de eerste ‘halfband’, nadat Barth een eerste verkenning heeft gepleegd van de vragen die hem in de Prolegomena zullen bezighouden, komen ter afronding de vragen van de beide inleidende paragrafen terug, maar nu op een dieper niveau. Met de genoemde § 1, ‘de taak van de dogmatiek’, komt zo § 7.1 overeen: ‘het probleem van de dogmatiek’; en met § 2, ‘de taak van de prolegomena van de dogmatiek’, komt § 7.3 overeen: ‘het probleem van de dogmatische prolegomena’. Daartussen schuift hij een subparagraaf, § 7.2 met als titel ‘dogmatiek als wetenschap’. Deze subparagraaf kan ingedeeld worden in drie gedeelten: eerst komt Barth terug op de – ook in § 1.1 al aangerode – vraag of theologie wel wetenschap kan heten gezien het heersende wetenschapsbegrip. Vervolgens maakt hij onderscheid tussen een wel en niet in ‘schools’ verband bedreven theologiebeoefening, en tenslotte biedt hij een aantal criteria waaraan een deugdelijke theologische wetenschap dient te voldoen. Deze drie onderdelen komen nu achtereenvolgens aan de orde.¹²

De wetenschappelijkheid van de theologie

Barth zet in met een aantal afgrenzingen. Daarin stelt hij dat

- het niet noodzakelijk is voor de theologie, en met haar voor de dogmatiek, om zich als wetenschap op te vatten en te legitimeren;
- het actueel geldende begrip van wetenschappelijkheid niet per se als maatgevend voor de theologie hoeft te gelden;
- de theologie zich niet verplicht hoeft te voelen om tegenover het actueel geldende begrip van wetenschappelijkheid een eigen alternatief te ontwikkelen.

De theologie kan zich in deze opvatting met een grote vrijheid te midden van andere disciplines bewegen, en is geen rekenschap verschuldigd aan het forum van een door de beoefenaars van deze disciplines aanvaard wetenschapsbegrip.¹³ Zij

hoeft nu ook weer niet van het begrip ‘wetenschappelijkheid’ voor zichzelf af te zien, want

- ze heeft geen speciale reden zich af te grenzen van andere menselijke inspanningen om tot kennis te komen;
- ze moet protesteren tegen een wetenschapsbegrip dat het hare op voorhand zou uitsluiten en kan dat protest ook duidelijk maken;
- ze verwacht een nog te onthullen uiteindelijke eenheid van alle menselijke inspanning om tot kennis te geraken, want ze rekent ermee dat haar eigen particulariteit ooit in een verrassende universaliteit aan het licht zal komen.

Wanneer we deze uitspraken leggen naast de eerder geschetste kenmerken van het systeem in de moderne tijd, dan kun je zeggen: een fundering van zichzelf of een onderschikking van al haar uitspraken aan een leidende idee is voor de theologie onmogelijk, omdat zij leeft van een verwachting en niet van een algemeen inzichtelijk te maken ‘grond’. Maar een ordening van het haar geschonken inzicht is voor haar wel degelijk mogelijk. Zij heeft dus geen reden ervan af te zien haar arbeid voor zichzelf wetenschappelijke arbeid te noemen.

Zo voegt zij zich, schrijft Barth even verderop, als *ars* onder de *artes* (‘kunst’ onder de ‘kunsten’, handwerk onder de handwerken – we denken terug aan Keckermann), met een eigen taal, ja vaktaal of zelfs: jargon, met een eigen onderwijsvorm en een eigen wijze van overdracht. Zo wordt de theologie óók tot een cultuurverschijnsel, tot een aspect van het fenomeen ‘wetenschap’.¹⁴ Dit heft haar principiële vrijheid jegens het wetenschapsbedrijf niet op, maar geeft wel aan waarmee zij in de regel aan deze vrijheid gestalte zal geven.

Theologische arbeid buiten en binnen de school

In aansluiting op de bespreking van deze (weliswaar dus met enige korrels zout te nemen) wetenschappelijkheid van de theologie introduceert Barth vervolgens een ‘relatief onderscheid’. De dogmatiek kan twee gestalten aannemen. Hij noemt dit een ‘irreguliere’ en een ‘reguliere’ gestalte. De irreguliere gestalte is eigenlijk de meest voor de hand liggende en historisch gesproken vrijwel altijd de gestalte die zich het eerst voordoet. Er is dan een concrete aanleiding om op ‘profetische’ wijze een bepaald thema in het centrum van de bezinning te plaatsen. Precies het ingaan op die concrete aanleiding brengt de dogmatische bezinning verder. Als meest markante voorbeelden noemt Barth de Alexandrijnse patriarch Athanasius in de vierde eeuw en de reformator Martin Luther in de zestiende eeuw. Maar hij noemt ook een aantal buitenstaanders uit het theologische tijdperk dat aan hem vooraf gaat, door wie hij zich bijzonder weet geïnspireerd.

Naast deze irreguliere is er dan ook de reguliere gestalte van de dogmatiek ofwel de *theologia scholastica*, de theologie als schoolbedrijf. Barth waarschuwt: deze tweede vorm is weliswaar zeldzamer, maar niet per se beter of zelfs maar wetenschappelijker

dan de eerste. Soms heeft zo maar een gemeentelid veel beter door wat er in een bepaalde situatie theologisch op het spel stond dan de meest geleerde wetenschapper, hoewel soms ook weer de gevestigde schoolse arbeid verdedigd moet worden tegen een algemeen gevoelen dat daar niets van moet hebben. Per situatie moet bekeken worden wie de meeste zakelijkheid betracht, dat wil zeggen: wie er in een bepaalde situatie gezien en gezegd heeft wat er gezien en gezegd moet worden.

Barth had inmiddels zelf al een ontwikkeling doorgemaakt van irregulier theoloog (zijn Romeinenbrief-commentaren van 1918 en 1921) tot 'scholasticus' (vanaf zijn hoogleraarschap te Göttingen in het najaar van 1921). Het is aardig om te bedenken dat hij al halverwege de jaren twintig van verschillende kanten de kritiek te horen had gekregen dat hij van een fascinerende profeet tot een in de systematiek ingepakte verrader van zijn eigen getuigenis was geworden.¹⁵ Het ontbreekt dus niet aan impliciete polemiek, wanneer we te horen krijgen: 'De angst voor de scholastiek is het kenmerk van de *valse* profeten.'¹⁶

Barth maakt er geen geheim van: wat hijzelf in zijn *Kirchliche Dogmatik* zal bedrijven is reguliere dogmatiek ofwel scholastische theologie. We vinden daarvan in de hier besproken tekst de volgende omschrijving: de dogmatiek streeft ernaar om zichtbaar te maken hoe zich een veelheid van vragen voordoet die zich niet-temin in een onderlinge samenhang bevinden. Zij moet 'aufs Ganze gehen'¹⁷ en wel met betrekking tot:

- de omvang van de thema's en begrippen die kenmerkend zijn voor de kerkelijke verkondiging;
- het bijbels getuigenis waaraan de kerkelijke verkondiging haar norm ontleent;
- de vragen die zich hebben voorgedaan in de geschiedenis van de dogma's en de dogmatiek, dat is: tot de inhoud van de kerkelijke verkondiging uit het verleden;
- de weerstanden en moeilijkheden die zich voordoen in de doordenking van de afzonderlijke onderwerpen die zij onder ogen krijgt;
- de impliciete en expliciete helderheid van de haar typerende kennisweg.

Anders gezegd: zowel bijbelse, (dogma)historische als wijsgerige gezichtspunten dienen in een 'streng, schoolse, volledige en uitgewerkte' dogmatiek aan de orde te komen. Of nog weer anders, meer in de taal van het zich verder ontwikkelende vakgebied van na de Tweede Wereldoorlog geformuleerd: zowel hermeneutische, op de actualisering van Schrift en traditie gerichte, als analytische, op ontvouwing van begrippen en kennisleer gerichte, benaderingen dienen in onderlinge samenhang tot hun recht te komen.

Dit alles, zo besluit Barth, is de taak van de dogmatiek als *theologia scholastica*. Zij is gericht op onderwijs, geen onderwijs louter als gelegenheid voor de leraar om zijn eigen onderzoeksresultaten te spuien, maar om een nieuwe generatie aan te sporen en op te leiden tot het zelfstandig verrichten van onderzoek.

Met deze bepalingen hebben we een eerste omschrijving gevonden van datgene wat in het vervolg onder theologische (of dogmatische) systematiek kan worden verstaan.

Systematische theologie

In het derde onderdeel van de subparagraaf stelt Barth, zoals aangekondigd, een aantal criteria op, waaraan de wetenschappelijkheid van een bepaalde theologische systematiek kan worden gemeten.¹⁸

Het eerste criterium: geen systeem

Bij de kenmerken van de rechte theologische systematiek, in het bijzonder bij de eerste drie van de genoemde punten, kwamen we al tegen dat het Barth gaat om een gerichtheid op en toetsing van (leer)uitspraken die te vinden zijn in de kerkelijke *verkondiging* in heden en verleden. Dit gaat terug op de definitie van dogmatiek die als 'Leitsatz' boven § 1 was geplaatst: 'dogmatiek is als theologische discipline het zelf-onderzoek van de christelijke kerk met betrekking tot dát spreken over God dat voor haar karakteristiek is'.¹⁹ Er wordt op vele wijzen over God gesproken, vol zin en vol onzin, van quasi-diepzinnig tot vrolijk-zinnig. Dat spreken vraagt om waarneming, doordenking en toetsing. Allereerst moet namelijk serieus worden genomen hoe de kerk over God spreekt. Zij probeert zich door het bijbels spreken over God te laten gezeggen in haar eigen spreken over God. Dat getuigenis is 'veel minder een systeem maar eerder een bericht over een gebeuren'. De dogmatiek smeedt daarom geen zinsneden en leerstellingen die, als in een metafysica, op zichzelf moeten rusten, maar ze is gericht op toerusting (wij zouden nu misschien zeggen: zij is 'praktijk georiënteerd') en doet met het oog daarop uitspraken die de verbetering van de kwaliteit van het spreken over God beogen. Dit spreken betreft een *gebeuren*, waarvan profeten en apostelen getuigen. Daarom zullen de zinsneden en leerstellingen, in welke afgeleide zin ook, op dit gebeuren betrekking moeten hebben. Het gaat erom geloof, fiducia te wekken in de kracht van dit gebeuren. Het gaat niet om een in zichzelf gegrond stelsel van waarheden over God, mens en wereld. 'Geen gnosis', roept Barth, geen 'kennis van hogere werelden'. Maar dan ook geen systeem, in de bovenvermelde zin van het onderbrengen van de menigvuldigheid onder een idee, of, zoals het aan het einde van de prolegomena zal heten: geen 'in zich gesloten en volledige samenhang van grondbeginselen en gevolgtrekkingen, opgebouwd met een bepaalde funderende opvatting ('Grundanschauung') als veronderstelling en met gebruikmaking van bepaalde kennisbronnen en bepaalde axioma's'.²⁰ Het kerkelijk spreken betreft namelijk een God, die zich in een opvatting noch in een idee noch in een principe laat vangen, maar die alleen concreet door zijn eigen spreken en handelen kan worden gekend.

Eén daad uit het geheel van de goddelijke 'daden' halen en aan de bespreking van al het andere ten grondslag leggen is een daad van willekeur, die geen recht doet aan de bewegelijkheid van de God van wie hier gesproken wordt. Hier vinden we dus een *theologisch* argument, waarom de theologische systematiek niet tot theologische systeemvorming mag (ver)worden. Wie een beter argument heeft, mag het zeggen.

Het tweede criterium: kritiek en correctie

Ten tweede is kerkelijke wetenschap nodig omdat de kerk nooit tevreden kan zijn met zichzelf, maar boven zichzelf uitgedreven moet worden. Kritische bezinning op wat er gezegd wordt is noodzakelijk, en juist een zogenaamde wetenschap die het zich gemakkelijk maakt en deze kritiek achterwege laat wordt daarmee onwetenschappelijk. Dit tweede criterium is van belang, maar het kan moeilijk op zichzelf staan. Het roept meteen de vraag op naar de norm voor de kritiek die geleverd, en voor de correctie die voorgesteld dient te worden.

Het derde criterium: de vraag naar het dogma

Deze norm ofwel het beslissende criterium is in feite al gegeven in de voorafgaande subparagraaf § 7.1, toen de opgave van de dogmatiek voor de tweede maal ter sprake kwam, en ditmaal als afsluiting van het eerste hoofdstuk van de *Kirchliche Dogmatik*. Dogmatiek houdt zich bezig met het 'dogma'. Dit is voor Barth niet zo maar een kerkelijke leerbeslissing, maar de – nooit gegeven, wel altijd verhoopte – 'overeenstemming van de kerkelijke verkondiging met de bijbel als woord van God'.²¹ Deze formulering bevat een spanningsveld. De verkondiging van de kerk valt namelijk niet zo maar samen met het getuigenis van de bijbel, en het getuigenis van profeten en apostelen valt evenmin zo maar samen met het woord dat God zelf spreekt. De christelijke gemeente mag in haar spreken, en de theologie mag in haar gerichtheid op dit spreken, alleen maar bidden en hopen dat deze drie samenvallen, maar zij kunnen daar nimmer over beschikken. Daarom is het dogma bovenal een opgave, een 'eschatologisch' – op een overeenstemming in laatste instantie gericht – begrip (een 'relatiebegrip', zegt Barth). Het kan niet worden geënceneerd, het kan alleen worden geïntendeerd. Toch vormt het 'Woord van God', dat niemand in zijn greep heeft en dat niemand kan hebben, wel het 'criterium voor de dogmatiek' (aldus de titel van het eerste hoofdstuk als geheel). De dogmatiek kan niet anders dan ervan uitgaan dat het mogelijk is dat de kerk zich vanuit dat woord laat bekritisseren en corrigeren. Anders is haar hele onderneming een slag in de lucht. Haar hele wetenschappelijkheid hangt eraan, of zij dit criterium laat gelden.

Dogmatiek

Het gebruik dat Barth maakt van begrippen als 'dogma' en 'dogmatiek' is wel heel specifiek. Het is daarom minder geschikt, om er de schets van de grondvormen van

theologische systematiek die we in dit werk willen bieden, bij onder te brengen. Op zichzelf is de term 'dogmatiek' zelf al van vrij jonge datum. Deze duikt pas op, wanneer er binnen de theologie een differentiatie van vakgebieden gaat optreden. Eeuwenlang werd in de *ekklesia* allereerst de bijbel gelezen en daarnaast in meer systematische vorm de *sacra doctrina*, de heilige leer ontvouwd (we zullen deze term hieronder tegenkomen zowel bij Thomas als bij Calvijn). Deze leer was, naar men meende, geen andere dan de leer van de Schrift. Pas in de zeventiende eeuw komt het tot een dubbel protest: aan de ene kant komt het gevoelen op dat de gangbare ontvouwing van de leer aan de intrinsieke orde van het bijbelverhaal geen recht doet. Dit leidt, aarzelend, tot het ontstaan van de discipline van de 'Bijbelse Theologie'. Aan de andere kant dient zich het gevoelen aan, dat de leer teveel objectiveert en daarmee voor de *praxis pietatis*, de 'praktijk der godzaligheid', aan betekenis inboet. Dit doet een druk op het academisch-theologisch leerbedrijf ontstaan die uiteindelijk leidt tot de invoering van de discipline 'Praktische Theologie'. Pas in die situatie schrompelt dan ook de heilige leer, die tot dan het een en het al was, ineen tot een deeldiscipline met, vanaf de helft van de 17^e of eerder nog het begin van de 18^e eeuw, een eigen naam: dogmatiek.²² Alleen al vanwege het feit we ons hier bezig houden met de gehele geschiedenis van de theologie en niet louter met de na de zeventiende eeuw ontstane situatie, spreken we in dit boek maar liever niet van 'dogmatische systematiek' maar van 'theologische systematiek'.

Maar al zouden wij het veld van de dogmatiek uitbreiden tot de 'heilige leer' uit vroegere eeuwen, dan nog blijft de invulling die Barth haar geeft moeilijk inwisselbaar. Hij geeft dat ook aan, wanneer hij zijn herinnering aan de reformatorische term van het 'Woord van God' als criterium afgrenst van twee andere instanties die openlijk of heimelijk als criterium kunnen functioneren, namelijk: een kerkelijk leergezag – volgens Barth (in 1932) de Rooms-katholieke optie, of de eigen verstaanshorizon van de gelovige – volgens Barth de modern-protestantse optie.²³ Hij geeft zelf wel aan, dat een dergelijke demarcatielijn niet zo gemakkelijk te trekken valt als het lijkt. Want wie van ons leeft niet binnen een voor vanzelfsprekend gehouden traditie wanneer de schriften open gaan; en wie van ons is er zeker van dat de spanning die er tussen de schriften en de voorgegeven traditie bestaat niet wordt verhuld en onderdrukt? En anderzijds: bij de tijd zijn, ingaan op nieuwe vragen die de eigen context stelt, is voor iedere dogmaticus geboden. Maar wie garandeert dat dit ertoe leidt dat het bijbels getuigenis in die nieuwe context nieuw en vers tot spreken komt, en dat niet omgekeerd een zogenaamd nieuw inzicht in de schriften alleen maar tot gevolg heeft dat in de eigen context heersende ideeën en gevoelens een bevestiging ontvangen met een beroep op de bijbel?

Nee, de grens waar het criterium tot gelding komt, en waar anderzijds de traditie of de eigen verstaanshorizon het overwicht verkrijgen, valt weliswaar gemakkelijk te postulieren, maar veel minder gemakkelijk daadwerkelijk te trekken. In de loop

van dit boek zullen we het telkens weer tegenkomen: wanneer wint nu de omgevende of de kerkelijke cultuur het van de bijbelse impulsen, en wanneer gebeurt het omgekeerde? Zonder veel vertrouwen op het oordeel in het laatste der dagen en zonder veel gebed valt er nauwelijks mee te rekenen dat het criterium zich ook werkelijk weet door te zetten. In de ‘Systematische Theologie’ zullen we altijd rekening moeten houden met de onmogelijke mogelijkheid dat het criterium het feitelijk zal afleggen, als ook met de mogelijke onmogelijkheid, dat het ondanks alles tot gelding zal weten te komen.²⁴

Een kleine geschiedenis van de theologische systematiek

Zo hebben we, aan de hand van Barth (op wie we verder zullen terugkomen in Hoofdstuk X) enkele lijnen getrokken: geen theologisch systeem in de moderne zin van dat begrip; wel theologische systematiek als nuttige bezigheid van de school met het oog op de kerk; systematische theologie als discipline waarin, in de spanning tussen Schrift, traditie en actuele context, steeds opnieuw wordt uitgezien naar het dogma als eschatologische grootheid. Tegen die contouren kunnen we ons nu wenden tot het eigenlijke onderwerp van dit leer- en leesboek: een kleine geschiedenis van de theologische systematiek.

Nog eenmaal richten we daartoe onze blik op de tekst van Barth. In een korte excursie biedt deze een schets van de voornaamste beoefenaars van de reguliere dogmatiek ofwel theologische systematiek de eeuwen door.²⁵ Van de namen die hij noemt uit de periode tot en met de reformatie zullen de meeste verderop terugkeren.²⁶ Met de lijst van systematici uit de 18^e en de 19^e eeuw – over wie Barths oordeel overwegend negatief uitvalt – zal dat minder het geval zijn. Des te meer gebiedt de eerlijkheid ons nu bij uitstek een vertegenwoordiger van dit ‘nieuwe’ protestantisme van de moderne tijd als gids te nemen, om ons in de geschiedenis van de theologische systematiek nader te introduceren. Zijn naam: Adolf von Harnack.

Het ontstaan van het orthodoxe systeem – tweede tekst: Adolf von Harnack

-
- | | |
|------------|--|
| 07.05.1851 | Adolf Harnack geboren te Dorpat (Estland), waar zijn vader Theodosius Harnack hoogleraar is |
| 1872vv. | Promotie en habilitatie te Leipzig over gnostische bronnen |
| 1879 | Hoogleraar kerkgeschiedenis te Gießen |
| 1886 | Eerste deel van het <i>Lehrbuch der Dogmengeschichte</i> verschijnt
Hoogleraar te Marburg |
| 1888 | Door keizer Wilhelm II benoemd tot hoogleraar te Berlijn kerkgeschiedenis |

- Lid van de Pruisische Academie van Wetenschappen
 President van het Evangelisch-Sociaal congres
- 1892 Betrokken in conflict over het gezag van de Apostolische Geloofsbelijdenis
- 1900 Openbare colleges over het *Wezen van het christendom* voor groot publiek
- 1914 Medeondertekenaar van de petitie van 93 Duitse intellectuelen ter ondersteuning van de oorlogsvoering onder leiding van de keizer
- 1921 *Marcion. Het evangelie van de vreemde God.*
- 1923 Publieke briefwisseling met Karl Barth in *Die christliche Welt*
- 10.06.1930 Overlijden te Heidelberg, waarop herdenkingsplechtigheid te Berlijn.

Adolf Harnack²⁷ (door keizer Wilhelm II in maart 1914 onderscheiden met het adellijke predikaat ‘von’) leefde van 1851-1930 en is een van de grootmeesters van de bestudering van de wording en ontwikkeling van het christelijk dogma. Orthodox opgevoed (zijn vader was een groot Luther-onderzoeker vanuit een confessionele invalshoek), ontwikkelde hij zich tot een kenner maar ook criticus van de orthodoxe dogmatiek.

Harnack beweegt zich (tot schrik van zijn vader) op de lijn van de vernieuwings-theoloog Albrecht Ritschl, wanneer hij meent dat de theologie zich, in de na Kant ontstane situatie, moet zuiveren van iedere vermenging van de prediking van het evangelie met enige vorm van metafysica. Als historicus binnen de Ritschl-school stelt hij zich de vraag naar de herkomst van die vermenging. In het eerste deel van zijn indrukwekkende driedelige *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (eerste druk 1886), dat aan ‘het ontstaan van het kerkelijk dogma’ is gewijd, geeft hij als antwoord: met ‘de fixatie en de geleidelijke verwereldlijking van het christendom als kerk’ correspondeerde een ‘fixatie en geleidelijke hellenisering van het christendom als geloofsleer’. Het christendom raakte gaandeweg genesteld in de wereld, waarvan het aanvankelijk in apocalyptisch enthousiasme had gemeend dat zij al overwonnen en voorbijgegaan was. Deze aanpassing – we zouden nu zeggen: inculturatie – van de evangelieverkondiging aan de omringende hellenistische cultuur vroeg dus om een uitdrukking van die verkondiging in de denkvormen van deze cultuur. Harnack veroordeelt deze ontwikkeling niet. Integendeel, hij ziet deze ontwikkeling als een voor de kerk onvermijdelijke vorm van overleven. Het is een geweldige prestatie van de kerkvaders geweest, dat ze de ‘acute hellenisering’, zoals deze zich aandienende in de gnostische beweging,²⁸ wisten te overwinnen door het opstellen van een *regula fidei*, geloofsregel. Echter: om tégen de gnostici op te komen vóór de zaak van het evangelie was het nodig om de denkmiddelen van de Griekse filosofie te hulp te roepen. Hiermee zijn denkvormen de theologie binnengekomen, waarvan men in latere tijden maar moeilijk afscheid kon nemen. Hoewel Harnack het als de opgave voor zijn eigen tijd zag datgene te doen wat men (te) lange tijd had nagelaten, namelijk de weg tot het

eenvoudige evangelie weer terug te vinden en het christendom eerder te verstaan als een ethos dan als een leer, had hij als historicus alle begrip voor de processen die de gelovigen ooit van die eenvoud vandaan voerden.

Na aldus in de eerste band het 'ontstaan' van het dogma te hebben besproken, maakt Harnack in de tweede band een begin met de bespreking van de 'ontwikkeling' ervan. Het boek heet 'De ontwikkelingsgeschiedenis van het dogma als leer van de Godmens op de bodem van de natuurlijke theologie'. Het gaat hier om de discussies die geleid hebben tot het trinitarisch en het christologisch dogma, en zich vooral hebben afgespeeld in de oosterse kerk. De 'veronderstelling' bij deze discussies was in Harnacks visie een 'natuurlijke theologie', dat wil zeggen: een beschouwing over het wezen van God en van de mens, waarmee sinds de vroege apologeten (geloofsverdedigers) een brug was geslagen naar het in de antieke wereld gangbare denken. Ook voor deze natuurlijke theologie geldt, dat Harnack daar als ritschliaan weinig van moest hebben: voor hem werd de boodschap van het evangelie vertroebeld wanneer ze werd vermengd met speculatie over ontstaan en instandhouding van de kosmos en zo concurreerde met modern wetenschappelijke inzichten.²⁹ Maar ook hier bracht hij in rekening dat de apologeten, die in de tweede eeuw een dergelijke brug naar de common sense van het antieke bewustzijn hadden proberen te slaan, bij de historicus alle begrip verdienden.

Deze tweede en middelste band³⁰ eindigt met een 'Anhang' (bijlage) onder de titel: 'Schets van de ontstaansgeschiedenis van het orthodoxe systeem'. De vorming van het dogma is namelijk allereerst een zaak van kerkelijke vergaderingen, synodes en concilies geweest. Daar vielen de beslissingen. Maar die beslissingen zijn altijd voorbereid geweest door theologische arbeid. Ook de uitwerking van deze beslissingen was in de regel een zaak van theologen. Er is dus een wisselwerking tussen het dogma als beslissing en de daaraan voorafgaande en daarop volgende theologische arbeid, zij het – om het in Barths termen te zeggen – irregulier (zoals bij een Athanasius) dan wel regulier (zoals bij Gregorius van Nyssa, achter het concilie van Nicea aan en voor het eerste concilie van Constantinopel uit, of bij Johannes Damascenus, achter de eerste zes oecumenische concilies aan en voor het zevende concilie uit). Hoe is het nu bij deze laatstgenoemde theologische arbeid gaandeweg tot zoiets als een systeem gekomen? In welke verhouding stond deze systeemvorming tot het gangbare model van wetenschap van de Griekse wijsbegeerte in die dagen? En in hoeverre kon deze systeemvorming tegemoet komen aan de kerkelijke dogmavorming, ofwel: in hoeverre kon een dergelijk systeem niet alleen naar toenmalige criteria wetenschappelijk verantwoord, maar ook 'orthodox', recht in de leer zijn? Dergelijke vragen komen aan de orde in de tekst waarvan we nu de aanhef in vertaling opnemen ter nadere bespreking, maar ook: ter *voorlopige* bespreking, want in de hoofdstukken II en IV zullen we op deze tekst nog terug moeten komen: een theologiehistorische bijlage bij een deel dogmengeschiedenis.

Voor de gehele Duitse tekst van Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, ⁵Tübingen 1931, Elftes Capitel: 'Anhang: Skizze der Entstehungsgeschichte des orthodoxen Systems', 490-512 (in eerdere drukken 462-483), zie www.skandalon.nl/grondvormen/

Nota bene. Harnack heeft een meeslepende stijl, maar hij schrijft wel als negentiende eeuwse Duitse geleerde: hij veronderstelt een behoorlijke eruditie en een stevige gymnasiumopleiding bij zijn lezers. Zo laat hij Griekse citaten met grote vanzelfsprekendheid onvertaald. Ook kennisneming van zijn grondtekst vormt een ontmoeting met een klassieke wijze van theologiebeoefening. Wie dit beschouwt als werk materiaal en er als zodanig mee aan de slag gaat, zal bemerken dat dit de moeite loont.

Uit:
Adolf von Harnack,
Leerboek der dogmengeschiedenis,
Tweede band

Elfde hoofdstuk: *Bijlage. Schets van de ontstaansgeschiedenis van het orthodoxe systeem*

Origenes had een christelijk-theologisch systeem opgebouwd op basis van de vier beginselen God, Wereld, Vrijheid en heilige Schrift, en in aansluiting op de vroegkatholieke kerkelijke leer. Het is het enige oorspronkelijke wetenschappelijke systeem, dat de Griekse kerk heeft voortgebracht. De gedachte van een *wetenschappelijk systeem* van de waarheid is op zichzelf van filosofische aard. Zij is niet ontsprongen aan de religie, die veel meer geloof is aan de openbaring. De toenmalige wetenschap had echter aan het geloof aan de openbaring zelf een hoge positie binnen de wetenschap toegekend, en aan de andere kant was het het christelijk geloof aangeboren, rekenschap af te leggen van zichzelf.

De onderneming van Origenes en de

Theologiehistorische schets

Hoe is het gegaan? In grote lijnen weergegeven biedt Harnack in zijn 'Anhang' het volgende beeld: de kerk had de verleiding van de gnostici, om een Helleens denken en een Helleense mythe in de plaats van de bijbelse overlevering te aanvaarden, weerstaan door de opstelling van de *regula fidei*. Maar in de eerste helft van de derde eeuw ontwikkelde de grote Origenes een denksysteem, dat weliswaar de geloofsregel accepteerde en liet staan, maar dat tegelijk toch 'de gehele *pistis* in een *gnosis* wist om te smelten' (we herinneren ons het eerste criterium van Karl Barth voor goede theologiebeoefening: de bijbelse verkondiging mag niet in *gnosis*, namelijk in een samenhangende theorie van kennis van het hogere worden omgezet). Aanvankelijk vond dit project van Origenes slechts in kleine kring gehoor, maar vroeg of laat moest er toch vanuit de kerk een positie tegenover zijn leer worden bepaald. Bij de ariaanse crisis aan het begin van de vierde eeuw (die leidde tot de beslissing tegen Arius op het concilie van 325, maar nog lang daarna bleef naspoken) bleek echter,

dat het origanisme de achtergrond kon vormen van ideeën en stromingen, die het specifieke karakter van het christelijk *credo* dreigden op te lossen in een meer algemene hellenistische religiositeit. Weliswaar slaagden de grote Cappadocische theologen³¹ er in, om het door Athanasius zo zwaar bevochten dogma van Nicea te verantwoorden en te doordenken binnen de kaders van de wetenschappelijke theologie van het origanisme, maar de grote Origenes zelf raakte de reputatie niet meer kwijt een halve hereticus te zijn. Het was de ‘beperkte, maar eerlijke’ Epiphanius van Salamis (op Cyprus),³² die in zijn *panarion* (dat is: medicijnkistje – namelijk een boekje als een kistje vol pillen tegen de ketterij) in de jaren 374-377 de frontale aanval tegen Origenes inzette. Hij zag in hem ‘de vader van het arianisme en van alle andere heresieën’ en bestreed vanuit zijn kerkelijk traditionalisme – en, kunnen we toevoegen: biblicisme³³ – het goed recht van een theologie op de wijze van Origenes op voorhand. Vervolgens geeft hij in zijn werk ook blijk, dat hij zelf volstrekt niet bij machte is om op wat voor wijze dan ook een alternatief te bieden. Tot een samenhangende presentatie van het geloof is Epiphanius niet in staat. Het mag hem dan gelukt zijn, grote beroering te veroorzaken, tussen de vroegere vrienden Hiëronymus en Rufinus verdeeldheid te zaaien en rond 399 Origenes veroordeeld te krijgen tot in Rome en Alexandrië toe (een veroordeling die later, onder leiding van de grote keizer Justinianus, in de jaren 543 en 553 tot in details door kerkelijke vergaderingen zou worden vastgelegd³⁴), maar met de veroordeling van de manier waarop het vooral niet moest was de systematische ontvouwing van de leer nog niet verder gebracht.

Na de veroordeling van Origenes in de eerste helft van de zesde eeuw waren er geen theologen meer die het waagden om zelfstandig, op

wijze waarop hij deze tot uitvoering had gebracht, had voor de christelijke tijdgenoten en voor de tijd die erop volgde evenveel afstotelijke als aantrekkelijke kanten. Als geheel heeft ze zich alleen maar in de beperkte kring van vrienden en navolgers weten door te zetten (Theognostos), maar de effecten ervan waren toch enorm. Terwijl Origenes de gehele *pistis*¹ in een *gnosis*² omgesmolten had, was het directe, zij het door hem geenszins bedoelde gevolg, dat enkele van zijn gnostische (theologische) leerstellingen nu hun plaats vonden binnen het geloof, en dat omgekeerd wetenschappelijke leerstellingen nu correcties ondergingen met inachtneming van de letter van het antignostische katholieke kerygma.³ Het systeem was daarmee opgeblazen, en wel met reden. Want dit systeem was nu net dáárom systeem, omdat het – ondanks de schijnbaar zo zorgvuldige aandacht voor de bijbel, de geschiedenis en de vrijheid – de geschiedenis omvormde tot een natuurproces. Terwijl men zich keerde tegen de evident heterodoxe toespitsingen van het systeem (de preëxistentie van de zielen, de val van de zielen vóór alle tijden, de eeuwige schepping van de wereld, de leer van het verheerlijkte lichaam, de *apokatastasis*⁴), viel men, zonder zich daarvan bewust te zijn, de *fundamenten* aan, die in deze toespitsingen aan het licht kwamen. Immers, deze leringen vormen geen aanhangsels die men ook wel kan schrappen. Zij brengen veeleer het meest duidelijk de fundamentele gedachte van het systeem tot uitdrukking, dat God alles in allen is,⁵ en dat de leer van de kerk (die zich beweegt

1 Het geloof

2 Kennis (namelijk van ‘hogere werelden’)

3 De verkondiging

4 Het uiteindelijk herstel van alle dingen

(vgl. Hand. 3:21)

5 Vgl. 1 Kor. 15:28.

in het geheel van voorstellingen van de schepping van de wereld in de tijd, de historische zondeval, de verlossing in de geschiedenis, het *oordeel* en de dubbele bedeling aan het einde⁶) werkt met louter inadequate beelden. Men wilde de wetenschap. En zoals in alle tijden, bestond er maar *één* wetenschap – in die tijd was dat nu precies die, welke Origenes had vertegenwoordigd. Tegelijk echter wilde men de leerstellingen van de traditie als waarheden in de volle zin van het woord niet opgeven, ten dele uit conservatisme, ten dele ook omdat men op niet geheel gearticuleerde wijze wel aanvoelde dat de wetenschappelijke theologie geen recht kon doen aan het eigen karakter van het christelijk geloof. Dat was het dilemma. Maar over één ding waren alle denkenden het met Origenes eens, namelijk over het laatste doel van het geloof en van de (met ascese gepaard gaande) theologie: *de kennis en daarmee het leven van de godheid deelachtig te worden*. Intellectualist waren zij allen. Ook, voor zover wij hen kennen, de oudste tegenstanders van Origenes...

de wijze van de Griekse wijsgeren, na te denken over de 'grondbeginselen'. De theologische bezinning was opnieuw aan de *regula fidei* gebonden, een regulering die nu op nieuwe wijze was geformuleerd door de dogmavorming gedurende de achtereenvolgende oecumenische concilies. Wat restte, was een poging om de conciliebesluiten, samen met de voor orthodox gehouden beschouwingen van de vaders tot een zekere systematiek te ordenen. De aanblik van deze systematiek was meer bijbels, de heimelijke vooronderstelling bleef echter aan de Griekse culturele omgeving gebonden. De man dan, die deze arbeid voor de oosterse kerk gezaghebbend verrichtte, was Johannes van Damascus in de achtste eeuw.³⁵ Zijn werk heeft ook model gestaan voor de latere ontwikkeling in de middeleeuwse, westerse kerk. Daarmee was geboren wat we met de term van Barth reguliere dogmatiek hebben genoemd.

Een wetenschappelijk systeem van de waarheid

Wanneer men zich nu afvraagt waar het gevaar van hellenisering van het christendom volgens Harnack vooral uit bestaat, dan blijkt het antwoord daarop vooral van formele aard te zijn. De Grieken vragen om een systeem – deze term, die zoals we zagen pas in de moderne tijd een heldere betekenis heeft gekregen, projecteert Harnack dus terug op het wetenschapsideaal van de late oudheid. Origenes heeft, als eerste en in zekere zin als enige binnen de Griekse kerk, een dergelijk systeem ontworpen, dat ook de christelijke waarheid in wetenschappelijke samenhang kon worden doordacht. Maar dan heet het – in een bijna dodelijk oordeel: op zichzelf is de gedachte van een wetenschappelijk waarheidssysteem helemaal niet aan de religie ontsprongen, maar aan de filosofie. Het is te danken aan het feit, dat de toenmalige (we plegen te zeggen:

⁶ Namelijk de eeuwige zaligheid voor de verkorenen en de eeuwige verdoemenis voor de verworpenen

‘middenplatoonse’) wetenschap – en, stelt Harnack even verderop, in elke tijd kan maar één begrip van wetenschap op algemene gelding aanspraak maken – een hoge plaats toekende aan zoiets als ‘openbaring’, in combinatie met de aan het christelijk geloof inherente behoefte om ‘rekenschap af te leggen’ (vergelijk 1 Petrus 3:15), dat de theologie op de uitdaging tot systeemvorming kon ingaan.³⁶ Maar dit ‘ingaan op’ had wel een prijs. De waarheden konden alleen als een samenhangend systeem worden gepresenteerd door de intellectualistische veronderstelling van de heersende wetenschap over te nemen: alleen door deze waarheden te doorzien zou participatie in de godheid mogelijk zijn. Tegelijk zou het, naarmate de oplossing van Origenes steeds meer werd verlaten, ook wel duidelijk worden dat voor beoefenaars van de Griekse wijsbegeerte de apostolische geloofswaarheden zelf (schepping, val, historische verlossing, laatste oordeel) onaanvaardbaar waren en bleven. Zo is het beeld, dat Harnack oproept, voor kerk tamelijk pijnlijk: om met ‘de Grieken een Griek te zijn’ moest ze in haar theologie een systeem vormen. Een systeem dat voor de Grieken wellicht acceptabel was geweest kon dat echter voor zichzelf, gebonden aan haar geloofsregel, niet zijn. Zo hield de kerk aan haar hellenisering een systeem over, dat enerzijds Grieks bleef van karakter zonder de Grieken te kunnen overtuigen en dat anderzijds tegelijkertijd in de eigen rijen een dwingende binding aan een vastgelegde, aan bijbelse voorstellingen gebonden waarheid oplegde.

Harnack en Barth

Om het gezichtspunt, van waaruit Harnack de dogma- en theologiegeschiedenis beoefent nader te bepalen, kan het verhelderend zijn om zijn positie te vergelijken met die van Karl Barth, de theoloog die we daarstraks bespraken.

Barth (1886-1968), eveneens orthodox opgevoed (‘positief’ heette dat toen) en op eigen kracht vrijzinnig geworden in zijn jeugdijaren, studeerde in het wintersemester 1906/07 bij Harnack in Berlijn. Barth vertelt zelf dat hij daar zozeer zijn best wilde doen voor de vereerde meester dat hij verzuimde om ook maar enigszins van het culturele en politieke leven in de grote stad te genieten.³⁷ Later ontstond er verwijdering tussen de leraar en de leerling. In 1920 traden beiden op bij een studentenconferentie te Aarau, en stak Harnack zowel publiek als privé niet onder stoelen of banken hoezeer hij geschrokken was van de theologische wending die bij zijn leerling was opgetreden.³⁸ Toen Harnack begin 1923 ‘Vijftien vragen aan de verachters van de wetenschappelijke theologie onder de theologen’ publiceerde in het vrijzinnige tijdschrift *Die christliche Welt* (waar Barth in vroeger jaren nog redactiewerk voor had geleverd), nam Barth de handschoen op. Hij behandelde deze vragen als waren zij aan hem gericht (wat wel niet uitsluitend, maar wel mede zo was).³⁹

Harnack meende – de titel van zijn artikel zegt het – bij Barth (en bij anderen) een vorm van theologiebedrijven waar te nemen die een verachting inhield

voor de 'wetenschap'. Telkens weer vroeg hij, hoe 'historisch weten' en 'kritisch nadenken' nog tot hun recht kunnen komen, als de theoloog zich beroept op een openbaring, op een Woord van God dat nog iets anders zou zijn dan zijn eigen indruk van het evangelie, terwijl toch die categorieën van openbaring en Woord vanuit de wetenschap gezien niet te controleren zijn. Wordt met zulk een onderneming geen vrijbrief gegeven voor het achternalopen van een willekeurige fantasie en voor een dictatuur van theologen die hun eigen ervaring aan anderen opleggen? Van Barths uitspraak, dat de taak van de theologie volgens hem geen andere is dan de taak van de prediking, schrok Harnack enorm. Moeten verkondiging aan de ene, en het wetenschapsbedrijf aan de andere kant niet veel meer uit elkaar gehouden worden? Van theologie als 'kerkelijke wetenschap', waarover we Barth in de tekst uit 1932 hoorden spreken, was in 1923 nog wel geen sprake, maar Harnack voelde zoiets al wel aankomen. Wat hij van zulk een zogenaamde wetenschap vond, had hij in zijn *Dogmengeschiede* duidelijk aangegeven: ze leidt tot lafheid, angst voor de kerkelijke autoriteiten, schijnbare kritiek in onbenullige zaken, wegduiken als het erop aankomt en tenslotte tot verraad aan echte leermeesters aan wie je alles te danken hebt.⁴⁰ Tegenover zulk een bedenkelijke quasi-wetenschap is het zaak, de band met de cultuur en met wat elders wetenschap heet niet op te geven. Harnack herhaalde in 1923, wat ook in ons fragment stond: 'elke tijd heeft slechts één wetenschap'.⁴¹ Sinds de Verlichting is dat voor de theologie de historisch-kritische wetenschap, die theologen niet dan tot hun schade kunnen negeren.

Het lijkt, alsof de botsing tussen twee generaties niet forser kan zijn dan hier. Toch moeten we ons door de aanzienlijke verschillen het zicht op de overeenkomsten niet laten ontnemen. Harnack wil het antieke streven naar een wetenschappelijke systeem serieus nemen, maar hij moet ook onderkennen dat dit zich voor een vertaling naar de kerkelijke verkondiging eigenlijk niet leent. Ook voor hem moet *pistis* geen *gnosis* worden, ook voor hem (gedachtig zijn leermeester Ritschl) is het *kerygma*, de verkondiging, niet gebaat bij een metafysisch, in zich rustend systeem. Barth trekt uit dit laatste de conclusie, dat de christelijke gemeente zich dan ook niet door van buiten aangedragen criteria moet laten aangeven, hoe zij in de arbeid van de school haar eigen systematiek dient in te richten.⁴² Harnack daarentegen lijkt eerder te menen: zulk een 'eigen systematiek' is er inderdaad geweest, zoals bij Johannes Damascenus en allen die hem navolgden, maar zij heeft inmiddels haar tijd gehad. Wanneer theologen gaan proberen, om de implicaties van de bijbelse boodschap systematisch te gaan ontvouwen wordt het 'eenvoudige evangelie' hier meer door vertroebeld dan door verhelderd. Als auteur van dit leer- en leesboek hoop ik, dat zowel lezers die zich meer in Barth als lezers die zich meer in Harnack herkennen niet zullen nalaten, nu verder te volgen *hoe* zich deze eigen systematiek van de christenheid door de eeuwen heen heeft ontwikkeld.

Gevolgen en overzicht van het nu volgende

De gelezen schets van Harnack reikt ons als vanzelf de volgende stappen aan, die wij nu in de volgende hoofdstukken dienen te zetten.

Eerst kijken we naar de ‘valse start’, die de theologische systematiek zou hebben gemaakt in het werk *De Beginselen* van Origenes (Hoofdstuk II). Daarin zullen we niet op voorhand het oordeel van Harnack (‘hij vormde de geschiedenis om in een natuurproces’) overnemen, maar Origenes eerst zelf aan het woord laten alvorens dit oordeel te toetsen.

Nadat we gezien hebben, conform het begin van het derde deel van Harnacks *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, hoe Augustinus het dogma, zoals dat in het oosten was ontwikkeld, transformeerde in een leer van zonde en genade (Hoofdstuk III), wenden we ons tot Johannes Damascenus als de feitelijke grondlegger van een systematiek die de kerk wel voor verantwoord kon houden en tot Petrus Lombardus (12^e eeuw) als degene, die een met het werk van Damascenus vergelijkbare arbeid in het westen heeft verricht (Hoofdstuk IV – Intermezzo).

Een enkele leesaanwijzing

De werkwijze, die in dit leerboek wordt gevolgd is nu waarschijnlijk wel duidelijk geworden. Centraal staan klassieke teksten van theologen en de toelichtende tekst tracht tevoren naar de lezing van deze teksten toe te werken, en daarna aan de verwerking van deze teksten bij te dragen. Fragmenten van de klassieke teksten worden in vertaling aangeboden in de lopende tekst. Via de website van de uitgever is het daarnaast mogelijk de grondtekst te raadplegen in een kritische uitgave, altijd met een vertaling in een gangbare moderne taal daarnaast. Voor een goede kennismaking met de grote theologen uit vroeger tijden is een kennismaking met de taal, de stijl, de retoriek en daarmee ook de denkvorm die hen eigen is, zeer aan te bevelen. Het valt dan ook aan te raden, om in elk geval de cruciale gedeelten van de teksten hardop te lezen. De ervaring leert, dat de theologische ontmoeting met ‘hen die ons zijn voorgegaan’ dan beter blijft.

De meeste behandelde theologen waren hartstochtelijke Schrifttheologen. Schriftcitaten spelen in de teksten dan ook meer dan alleen een illustratieve rol. Vaak zijn ze onontbeerlijk voor een goed begrip van de tekst of constitueren mede de gang van het betoog. Het loont dan ook de schriftplaatsen op te zoeken en na te gaan wat de auteurs er mee doen.

Bij het schrijven van de toelichtende tekst moest ik telkens weer een selectie maken, welke gegevens ik wel en niet bij de lezer bekend kon veronderstellen. Soms kan de behoefte ontstaan om meer achtergrondinformatie bij de teksten te verkrijgen dan de toelichtende tekst biedt. Niemand hoeft te schromen, termen, namen en histori-

sche gegevens elders na te zoeken. Woorden als ‘apocalyptisch’, of een stroming als ‘de grote Cappadocische theologen’, die hierboven al voorkwamen in de tekst, zijn altijd na te zoeken in encyclopedieën, handboeken of betrouwbare internetsites.

Oefeningen bij Hoofdstuk I

Oefenopgave 1.1

Overweeg de beschouwingen die Barth geeft inzake de wetenschappelijkheid van de theologie en beantwoord de vraag, of een theologie die zich zo losjes verhoudt tot door andere disciplines gehanteerde criteria wel thuishoort in de universiteit.

Oefenopgave 1.2

Ga na wie Hamann, Menken, Kolhbrugge, Blumhardt en Kutter zijn (genoemd in KD I/1 294 en 296) en wat hun betekenis is voor de theologie van Karl Barth.

Oefenopgave 1.3

Geef uw opinie over Harnacks stelling: 'Er bestond (in de late oudheid), zoals in alle tijden, maar één wetenschap'. Geef bovendien aan, hoe Barth hier, blijkens de eerste tekst, tegenover staat.

Oefenopgave 1.4

Geef een weergave van de passage over de wijze waarop Hiëronymus zijn houding ten opzichte van Origenes wijzigde onder de druk van de omstandigheden. Hoe zou u deze passage typeren? En wat voor type theoloog uit zijn eigen tijd zou Harnack in deze passage voor ogen hebben gehad?

Voor modelantwoorden op de oefenopgaven kunt u www.skandalon.nl/grondvormen/raadplegen.

Aantekeningen

Noten bij hoofdstuk I

- 1 Voor het nu volgende zie (van de hand van verschillende auteurs) het artikel 'System' in het *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10, Darmstadt 1998, 824-855; eveneens Emil Angehrn en Eilert Herms, art. 'System' in *Religion in Geschichte und Gegenwart. Vierte Auflage*, Band 7, Tübingen 2004, 2007-2011.
- 2 B. Keckermann, *Systema sacrosanctae theologiae, tribus libris adornatum* (1602), Hanau 1607. Over hem zie O. Ritschl, *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie*, Bonn 1906, 26-30; dez. *Dogmengeschichte des Protestantismus*. III. Band, Göttingen 1926, 270-283; Paul Althaus, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, Leipzig 1914 (herdruk Darmstadt 1967), 18-67; E. Bizer, 'Historische Einleitung des Herausgebers' in H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (1861), Neukirchen 1958, XLIX-L.
- 3 Voor het begrip *technè*, Latijn *ars* (dat als praktisch gerichte kennis bij Aristoteles een contrast vormt met *poësis* ofwel speculatief inzicht) zie ook Hoofdstuk VI (Melanchthon). De behoefte, die we Melanchthon zullen horen uitspreken, om in contrast met de schier oneindige opstapeling van kwesties en artikelen in de middeleeuwse theologische wetenschap, vanuit de nieuw gewonnen inzichten die de reformatie in de bijbel ontdekt meende te hebben tot een sterke concentratie te komen in de theologische bezinning, zal bij Keckermann zeker en motief hebben gevormd voor zijn nieuwe methodische voorstel. Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, 164 noot.
- 4 Over de door Jacopo Zarabella te Padua ontwikkelde methodenleer (1578) zie W.J. van Asselt, P.L. Rouwenhof e.a., *Inleiding in de gereformeerde scholastiek*, Zoetermeer 1998, 84-87 (over Keckermann ook, op ietwat vergoelijkende toon, 100). Het tegendeel van deze *methodus resolutiva sive analytica* is de synthetische of compositieve methode, die deductief bij de oorzaken begint om van daaruit naar de effecten toe te redeneren. Deze laatste methode is in de gereformeerde theologie van de zeventiende eeuw de overheersende geworden.
- 5 In zijn *Christliche Dogmatik im Entwurf* (1927) bekritiseert Karl Barth Keckermann als een theoloog, die deel uitmaakt van een ontwikkeling waarin de mens en zijn vroomheid uiteindelijk serieuzer wordt genomen dan de kennis van God en zijn heilswil (zie de tekstkritische heruitgave van de hand van Gerhard Sauter in de Karl Barth Gesamtausgabe, Zürich 1982, 114-115). Later, in *Die Kirchliche Dogmatik I/2*, Zürich 1938, 973, neemt hij afstand van de analytische methode vanwege het bezwaar dat deze het geheel van de christelijke leer ondergeschikt maakt aan een door de theoloog tevoren geformuleerd doel. Dit is consequent, gezien zijn verzet tegen het idee van een theologisch systeem (waarover elders meer). Het is alleen niet duidelijk, waarom Barth hier de synthetische, deductieve methode niet evenzeer in zijn kritiek betreft. Bovendien lijkt het contrast dat hij schept tussen Melanchthon en Keckermann (zeker in het licht van het boven in noot 3 gestelde) overdreven.
- 6 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1787, 860.
- 7 Een opsomming van de (door hem verworpen) bezwaren is te vinden bij Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I, Chicago Ill. 1951, 58-59 (= *Systematische Theologie. Band I*, Stuttgart 1956, 72-73).
- 8 Resp. Thomas, S.Th. Pars Prima Quaestio 1; Francisci Turretini *Institutio Theologiae elencticae*, Genève 1688, Locus Primus.
- 9 Vgl. Dieter Schellong, 'Karl Barth als Theologe der Neuzeit', *Theologische Existenz heute* nr. 173, München 1973, 34-102.
- 10 Zie Johannes Franciscus Buddeus (hoogleraar te Halle en te Jena), *Institutiones Theologiae Dogmaticae* (1723): Caput primum: 'de Religione en Theologia', caput secundum: 'de Revelatione et Scriptura Sacra'.
- 11 G.E. Lessing, *Der Beweis des Geistes und der Kraft*, 1777.
- 12 Resp. KD I/1 291, 292-296 en 296-305.
- 13 In § 1.1 (S. 7) bericht Barth van de discussie die hij op zijn college te Bonn in 1930 heeft gevoerd met zijn collega en vriend Heinrich Scholz, die wel degelijk een reeks van gangbare criteria van wetenschappelijkheid ook op de theologie van toepassing wenste te verklaren. Deze discussie tussen Barth en Scholz is uitvoerig gedocumenteerd en becommentarieerd in Arie L. Molendijk, *Aus dem Dunklen ins Helle. Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz. Mit unveröffentlichten Thesenreihen von Heinrich Scholz und Karl Barth*, Amsterdam/Atlanta 1991, spec. Kap. III en de documentatie in de Anhang.
- 14 KD I/1, 301; met een verwijzing naar Luther, de theoloog van de dialectiek van vrijheid en dienst bij uitstek. Verhelderend voor het begrip van Barths verhouding van kerkelijke theologie en cultureel-wijsgerige benaderingen is de plaats die Hans W. Frei hem toekent in zijn typologisering: *Types of Christian Theology*, New Haven and London 1992, bijv. 38-46.

- 15 Vgl. de brief van Barths grote inspirator Hermann Kutter aan Thurneysen van 5 februari 1925, *Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel Band 2 (1921-1930)*, Zürich 1974, 313-315 en Barths zinspeeling daarop in het woord vooraf bij de *Christliche Dogmatik im Entwurf* uit 1927, a.w. 7 ('op de reformatische lente volgde al snel een bedenkelijk scholastische herfst', 'Barth is nu al zijn eigen epigoon geworden'). Daartegenover betoogt Barth in 1927, dat hij zijn eerste dogmatische uitgave dáárom als een 'ontwerp' presenteert, omdat hij zich een echte dogmatiek nog 'unverhältnismäßig viel strenger, schulmäßiger, vollständiger und ausgeführter' voorstelt dan hij vooralsnog zelf waarmaken kan (a.w., 6).
- 16 KD I/1, 296.
- 17 KD I/1, 292 (ook 303). Vgl. Rainer Wahl, *Theologie, die aufs Ganze geht*. Theologische Zeitdiagnose bei Karl Barth und Paul Tillich während und nach dem Ersten Weltkrieg, Kampen 1996. 'Aufs Ganze gehen' betekent ook: alles op het spel zetten.
- 18 KD I/1 resp. 296-297; 298-299; 299-305.
- 19 KD I/1, 1. Vgl. Thomas, S.Th. Pars Prima q. 1 a. 7 sed contra: 'theologia quasi sermo de Deo'.
- 20 KD I/2, 963(-973), in § 24.2: 'die dogmatische Methode'. Een late tekst, waarin Barth nogmaals, op vergelijkbare en tegelijk hoogst toegankelijke wijze zijn opvatting inzake het theologie bedrijven als methodische aanlegheid uiteenzet vormt de 8. Vorlesung, 'Verpflichtung', in zijn *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich 1962, 95-106.
- 21 KD I/1, 283.
- 22 J. Köstlin, art. 'Dogmatik' in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, in dritter Auflage, Band IV, Leipzig 1898, (733-752)736 noemt onder meer de *Theologia dogmatica* van Hildebrandt in 1692, J.B. Niemeyer in 1702, J.B. Jäger in 1715 en dan speciaal de *Institutiones theologiae dogmaticae et moralis* van C.M. Pfaff in 1720 en de al genoemde *Institutiones theologiae dogmaticae* van J.F. Buddeus in 1723.
- 23 KD I/1, 303.
- 24 Christoph Schwöbel, art. 'Systematische Theologie' in *RG4*, Band 7, 2011-2018, spec. 2016-17 spreekt van een drievoudige 'Angemessenheit', gepastheid van het theologisch spreken: tegenover de Schrift, tegenover de autoritatieve traditie van een bepaalde gemeenschap en tegenover de actuele situatie. Dat lijkt een amendement te zijn ten opzichte van Barths afgrenzing van de eerste context van verantwoording jegens de beide andere (als, voor de Barth van 1932, 'heresie'). Barth zelf schijnt overigens de benaming 'systematische theologie' te hebben verstaan als een disciplinaire omschrijving van de poging om op voorhand theologie en omringende filosofie onder een gezamenlijke noemer te brengen, en zo 'Wahrheit und Irrtum zu vereinen'; zie 'Die Grundformen theologischen Denkens' (1936), in: *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge* 3. Band, Zürich ²1986, (282-290) 286.
- 25 KD I/1, 292-293.
- 26 In het nu volgende komen terug: Origenes, Augustinus, Damascenus, Lombardus de *summae* van de hoogscholastiek, Melanchthon en Calvin. De gelegenheid ontbreekt tot behandeling van Gregorius van Nyssa (helaas), Cyrillus van Jeruzalem en (niet alleen voor Barth, maar bijvoorbeeld ook voor Schleiermacher van groot belang) Anselmus.
- 27 Over Harnack zie E.P. Meijering, *Klassieke gestalten van geloven en denken. Van Irenaeus tot Barth*, Amsterdam 1995, 241-257; Kampen ³2008, 243-259.
- 28 Harnack is het met kerkvaders als Irenaeus eens, die de gnostici voor afhankelijk hielden van Griekse wijsgerige stromingen.
- 29 Zie over deze modern-theologische opvattingen in de 19^e eeuw onder, Hoofdstuk IX over Schleiermachers 'Zweites Sendschreiben an dr. Lücke'.
- 30 In de derde en meest omvangrijke band zal dan nog de transformatie ('Umprägung') aan de orde komen van het door de Griekse kerk ontwikkelde dogma tot een bestanddeel van een leer van zonde en genade in de Latijnse kerk (vooral het werk van Augustinus) en tenslotte 'die Ausgang' (het verloop, de afloop, het wegvloeien ofwel de ontbinding) van de dogmengeschiedenis op drie wijzen: 1. in het Rooms-katholicisme (waar het dogma wordt geconserveerd maar tegelijk onschadelijk gemaakt door het leergezag), 2. in anti-dogmatische bewegingen als het socinianisme en 3. in Luthers reformatie. Hoewel Harnack er zich van bewust is, dat Luther zelf het oudkerkelijk dogma niet verwerpt, maar veeleer juist inzet in zijn strijd, tracht hij toch Luther te interpreteren als een gestalte die in zijn herontdekking van de kern van het evangelie vooruitwijst naar de moderne tijd en van wie de oude, dogmatische eierschalen kunnen worden afgepeld. Op deze visie heeft hij veel kritiek gekregen. Zie H.M. van den Bosch, *Adolf von Harnacks Lutherreceptie*, Deventer 2001.
- 31 Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte II*, a.w. 493.
- 32 Harnack, a.w. 499.

- 33 Zie in het *Lehrbuch der Dogmengeschichte II* de volgende uitspraken, waarin Von Harnack verwijst naar de verhouding tot de bijbel in de totstandkoming der theologische systematiek: *a.w.* S. 115: bij de natuurlijke theologie, dat is de algemene leer van God en mens, 'erlangte der wörtlich verstandene Bibelbuchstabe immer grössere Einfluss auf sie'; 125 voetnoot 3: in de leer van engelen en geesten had een Grieks-filosofische, ook door Origenes vertegenwoordigde, opvatting steeds met een bijbels 'realisme' om de voorrang gestreden, totdat bij Dionysios de Areopagiet 'ein Triumph der neuplatonischen Mystik über die Biblicität' tot stand kwam; 138: in de leer van de zonde en de dood bleef men, 'nachdem man die Theorie des Origenes um der ihr mangelnden Biblizität willen preisgegeben hatte', toch zitten met tegenspraken tussen het eigen Griekse en het bijbelse gedachtegoed.
- 34 Harnack, *a.w.* 507-508.
- 35 Harnack, *a.w.* 509-511.
- 36 Dit was ook de opvatting van de grote filosofiehistorische tijdgenoot van Harnack, Wilhelm Windelband. In zijn *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tübingen 1916) onderscheidt deze binnen de hellenistisch-romeinse filosofie een 'ethische' en een 'religieuze' periode. Ter karakterisering van de religieuze periode (*a.w.* 173-218) luiden dan de paragraaftitels: 'Autorität und Offenbarung' (sic!), 'Geist und Materie', 'Gott und Welt' en 'Das Problem der Weltgeschichte'.
- 37 Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1975, 51. Het werkstuk dat Barth als leerling van Harnack schreef (over de zendingsarbeid van Paulus volgens het boek Handelingen) is opgenomen in *Vorträge und kleinere Arbeiten 1905-1909*, Zürich 1992, 148-243.
- 38 E. Busch, *a.w.* 127-28.
- 39 De briefwisseling (in verschillende ronden) is nu opgenomen in K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935*, 55-88. Zij wordt besproken door Dietrich Braun in het art. 'Der Ort der Theologie', in: *Parrhesia. Karl Barth zum Achtzigsten Geburtstag*, Zürich 1966, 11-49. Hoeveel schaduw deze controverse voor Harnack over zijn laatste levensjaren wierp staat beschreven in de biografie van Agnes von Zahn-Harnack, *Adolf von Harnack*, Berlin 1936, bijvoorbeeld 535-36.
- 40 Lees Harnacks – prachtig geschreven – portret van Hiëronymus, die onder de druk van de aanvallen van Epiphanius, Origenes, aan wie hij vrijwel heel zijn werk als exegeet te danken heeft, verloochent, *Dogmengeschichte II*, *a.w.* 499-501.
- 41 Vgl. Harnack in K. Barth, *Offene Briefe*, *a.w.* 71 met Harnack, *Dogmengeschichte II*, *a.w.* 491.
- 42 Net als in KD I/1 § 1.1 en § 7.2 (S. 291) rekent Barth er ook tegenover Harnack al mee, dat een christelijke theologie die haar eigen zaak trouw blijft in laatste instantie ook voor andere wetenschappen een herinnering belichamen kan met het oog op hun eigen bestemming; *Offene Briefe*, *a.w.* 67.



HOOFDSTUK II

Origenes

‘ONTSTEEKT VOOR UZELF HET LICHT DER WETENSCHAP’

†

'De naam (dogmatiek) is betrekkelijk jong maar de zaak is al heel oud en komt ook onder allerlei andere namen voor in de kerk. Dit is een meer schoolse manier om van het christelijk geloof een uiteenzetting te geven. De geloofsbelijdenis of het symbool en de catechismus zijn goed kerkelijk en het gevaar dat de vorm te veel invloed zal krijgen op de stof, is hier gering. Maar de dogmatiek is een mengvorm, een poging om met de middelen der school de leer der kerk te formuleren. Dat was soms nodig, als men het Evangelie wilde verdedigen tegen ongelovigen of wilde onderwijzen aan de universaliteit. Het spreekt vanzelf, dat het apologetisch of het didactisch belang dan invloed kreeg op de orde en de behandeling der stof. Heel duidelijk zien we dit bij de kerkvader Origenes (3e eeuw na Christus) en daarom kon de kerk zijn goedbedoelde dogmatiek niet accepteren. Hij handelde over God, wereld, mens, bijbel. De bijbel is dus toevoegsel bij een overigens filosofische indeling. Deze schoolse indeling bracht hem vrij ver van de Twaalf Artikelen, die de inhoud van de bijbel weergaven. Men kan het boek ook lezen naar zijn apologetisch-polemische opzet. Dan handelt het 1. over God en de geesten, 2. over de val van sommige geesten en 3. over de terugbrenging naar het vaderland der geesten. Dat was tegen de platonisten gericht; een verchristelijking van platonistische filosofie. Dit eerste voorbeeld van christelijke dogmatiek is een beetje afschrikwekkend...' (O. Noordmans¹).

-
- | | |
|------------|---|
| 185 | Geboorte van Origenes ('nakomeling van – de Egyptische God – Horus') te Alexandrië in een christelijk gezin (de vader Romeins burger, de moeder Egyptische?) |
| 202? | Vader Leonides overlijdt bij christenvervolging; het familievermogen wordt geconfiscieerd
Om in het familie-inkomen te voorzien neemt Origenes het onderwijzersberoep ter hand (onderricht in grammatica, m.b.v. antieke schrijvers); daarnaast catecheet |
| 211? | Verkoop van bibliotheek; zelfstandige vestiging als leraar in het christelijk onderwijs |
| 212-15 | Bezoek aan de kerk van Rome; uitnodiging door keizerlijke stadhouder in Provincie Arabia voor het voeren van gesprekken en het houden van voordrachten |
| 217 | Bisschop Demetrios van Alexandrië belast hem met werk in een catechetenschool; dit werk draagt hij echter over aan zijn medewerker Heraklas
Begint aan de <i>Hexapla</i> , verzameling van bijbelteksten en bijbelvertalingen in zes kolommen (overwegend verloren gegaan); begint aan enorme veelheid van bijbelcommentaren |
| 220-29/30: | <i>Over de Beginselen</i> |
| 229 | Reis naar keizerin-moeder Julia Mamaea te Antiochië |
| 231-33 | Door bisschop Theoctistos van Caesarea (met steun van b. Alexander van Jeruzalem) |

	tot priester gewijd; vanwege ongehoorzaamheid aan eigen bisschop en/of vanwege zelfverminking in zijn jeugd en/of vanwege afwijkende leringen door Demetrios en diens synode uit de kerk van Alexandrië gezet
234	Voortzetting van de eigen school te Caesarea; houdt als priester talloze homilieën
235-238	Schrijft tijdens de vervolgingen door keizer Maximinus: <i>Het martelaarschap</i>
249	Schrijft acht boeken <i>Tegen Kelsos</i> , een weerlegging van diens aanval op het christendom, geschreven op verzoek van weldoener Ambrosius
249	Eerste algemene christenvervolging onder keizer Decius; Origenes gekerkerd, aan een ketting gelegd en hard gefolterd; echter niet aan de vuurdood onderworpen
254?	Na vrijlating overleden; zijn graf te Tyros is nog in late 13 ^e eeuw aangetroffen

We beginnen, zoals aangekondigd, met Origenes (185 tot vermoedelijk 254),² door Harnack aangewezen als ‘de vader van de kerkelijke wetenschap’,³ en door Epiphanius bestempeld tot ‘vader van alle ketterijen’.

De titel van zijn traktaat *Peri Archôn*, ‘De Beginselen’, duidt op zichzelf niet op een christelijk-theologisch geschrift. Vanaf de presocratici kon elke Griekse denker zijn geschrift deze titel geven. De drie grote beginselen, die volgens Harnack in de eerste drie boeken ter sprake komen, namelijk God, Wereld en Vrijheid, betreffen dan ook algemeen wijsgerige thema’s. Eerst is er een oergrond, boven alle zijn verheven; vervolgens voltrekt zich een raadselachtige val in het geestelijk rijk, waarin een verkoeling en verwijdering optreedt en de wereld van de materie haar intrede doet; en tenslotte is er de grote vraag, hoe de zielen, die hun oorsprong hadden in de oergrond, de weg terug kunnen inslaan. Het bijzondere van de theoloog Origenes is niet dat hij deze thema’s behandelt. De wijsgeren van zijn tijd deden het niet anders, en zijn gnostische voorgangers hadden het met vaak wilde mythische verbeeldingen niet anders gedaan. Bijzonder is hoogstens, hoe Origenes over deze algemeen bekende thema’s een specifiek christelijk-theologisch licht laat schijnen. Ook voor het thema van het vierde boek, de heilige Schrift, geldt dat tot op zekere hoogte. Je kunt zeggen: de Schrift is het boek van een particuliere geloofstraditie. Dit is juist. Wat Origenes echter in het vierde boek behandelt is de hermeneutische vraag, hoe dit boek van Israël en de *ekklesia* op zo’n wijze gelezen kan worden, dat het ook op de vragen van de eerste drie boeken, vragen die elke wijsgerig geïnteresseerde Griek zich stelt, antwoord kan geven.

Het oordeel van Harnack verschilt welbeschouwd niet veel van datgene, wat de heidense wijsgeer Porphyrius over Origenes meldt. Het citaat bevindt zich in de beroemde *Ekklesiastikè Historia* (Kerkgeschiedenis, overwegend van voor 311, laatste redactie van na 324) van Eusebius van Caesarea. Eusebius (263-339), bisschop van dezelfde stad waar Origenes tijdens de eerste helft van zijn werkende leven had gedoed, was een groot bewonderaar en verdediger van hem. Hij meende dat er

in diens denken – naar het woord uit de titel van het Origenesportret van Hans Küng – een veelbelovende ‘synthese’ was bereikt tussen de Griekse wijsbegeerte en de Schrift. Wie daarbij bedenkt dat dezelfde Eusebius gaandeweg steeds meer zou optreden als de ‘hoftheoloog’ van keizer Constantijn, kan bevroeden dat hij deze synthese op het vlak van het denken min of meer parallel kon zien aan de synthese tussen het Romeinse rijk en de kerk die Constantijn tot stand zou brengen.⁴ In de aanvankelijke opzet van 311, die wellicht uit zeven boeken bestond, culmineerde zijn Kerkgeschiedenis in het zesde boek, dat vrijwel geheel aan Origenes gewijd is. Van Porphyrius, leerling en biograaf van de grote neoplatoonse filosoof Plotinos – die volgens Porphyrius op zijn beurt een leraar met de twintig jaar oudere Origenes moet hebben gedeeld, namelijk Ammonios Sakkas –, haalt Eusebius het volgende, zojuist bedoelde, woord over Origenes aan:⁵ ‘in zijn *bios*, levenswijze, gedroeg hij zich als een christen en tartte hij de (sc. Grieks-Romeinse) *nomos* (wet, dat is: zede); in zijn metafysische en theologische opvattingen speelde hij de Griek, door een Griekse draai te geven aan vreemde fabels’. De ‘allegorische methode’ die, zegt Porphyrius, ontwikkeld was om Griekse mysteriën te kunnen interpreteren, paste Origenes toe op de Joodse Schriften die zich voor een dergelijke interpretatie eigenlijk helemaal niet lenen. Als we deze lijn volgen kunnen we dus over het vierde boek van *De Beginselen* zeggen: Origenes bespreekt hier een algemeen beginsel, namelijk dat van de hermeneutische methode (dat is bij hem de allegorese), en net als in de eerste drie boeken benadert hij dus ook hier een algemeen thema vanuit zijn particuliere geloofstraditie. Harnack sluit zich bij dit verwijt van Porphyrius aan. Je ziet dit ook, zo stelt hij, in het verdedigingsschrift dat Origenes laat in zijn leven heeft geschreven tegen de aanval die de platonist Kelsos in de tweede eeuw op het christendom had gepleegd: de theoloog moet moeite doen om zijn fundamentele en methodische overeenstemming met de veronderstellingen van deze vijand van de christenen te verhullen. Ook als christen is hij bovenal een Griek, die de veronderstellingen van zijn omgeving deelt.

Verskil in visie op strekking en aard van *De Beginselen*

De visie van Porphyrius en Harnack – waaraan ook de in de aanhef van dit hoofdstuk geciteerde Oepke Noordmans mij schatplichtig lijkt – is echter eenzijdig. Je kunt ook aan een heel andere kant inzetten.

Als je let op zijn enorme wetenschappelijke productie als geheel (waarvan wij helaas nog slechts fragmenten bezitten), dan valt op hoe verreweg het grootste deel daarvan gewijd is aan het verzorgen van de juiste tekst van de Schrift, en voorts (net als bij veel andere kerkvaders) aan haar verklaring en aan haar prediking. Origenes was en wilde namelijk bovenal ook een leerling van de heilige Schrift

zijn. Bovenal wilde hij de gemeente dienen 'die op het fundament van apostelen en profeten is gebouwd' (Efeziërs 2:20) en was hij bereid om zijn niet geringe intellectuele vermogens in haar dienst stellen. Slechts een zeer gering segment van zijn werk besteedt hij daarnaast aan het ingaan op de vragen van hen, die verder wilden vorsen en, vanuit hun hellenistische achtergrond, onvoldoende bevredigd waren met het louter navertellen van het bijbelse verhaal en toepassen van het bijbelse ethos. Op hun behoeften nu gaan in het bijzonder de boeken over *De Beginselen* in. Men vermoedt, dat Origenes hieraan op zijn laatst in de jaren 229-230 heeft gewerkt; in elk geval nog in zijn vaderstad Alexandrië en vóór het grote conflict met zijn bisschop Demetrios aldaar. De boeken zullen ontstaan zijn uit lezingen, gehouden in het kader van een soort cursuswerk voor gevorderden. Het kan heel goed zijn, dat ze aanvankelijk niet voor publicatie waren bestemd en alleen in kleinere kring circuleerden. We moeten daarbij bedenken, dat de grote gnostische crisis in de christelijke kerk, die de gevechten van de tweede eeuw had bepaald, nog maar nauwelijks voorbij was, en dat de vragen, die tot de antwoorden van de gnostici hadden geleid, nog geenszins uit de wereld waren geholpen. Speciaal voor zulke christenen, bij wie dergelijke vragen leefden en voor wie de tot nog toe gegeven antwoorden onbevredigend waren, zijn *De Beginselen* bedoeld.⁶ En ongetwijfeld gaf Origenes ook rekenschap van zijn houding tegenover dergelijke vragen voorzover zij leefden in zijn eigen hart.

Het is vooral de beweging van de *théologie nouvelle* geweest (waaraan namen zijn verbonden als die van J. Daniélou en H. de Lubac) die vanaf de late jaren dertig van de 20^e eeuw voor een nieuw beeld van Origenes is opgekomen. Zij trachtte te ontkomen aan de dwang van een in zichzelf afgeronde neoscholastiek (in de vorm van een neothomisme) in de Rooms-katholieke kerk, die op alle vragen een passend antwoord gevonden leek te hebben. Dit deed zij door een grondige 'herbronning', een teruggaan achter de tot in details uitgeformuleerde kerkleer tot de levende bronnen van de Schriften en van de lezing van die Schriften door de christelijke getuigen uit de eerste eeuwen. In dat kader herlas zij ook de zolang door de kerk verketterde Origenes, en wel zo vruchtbaar, dat de stroom aan studies naar het werk van Origenes waartoe zij de aanzet had gegeven, sindsdien geen einde meer heeft gekend.

Bij een specialist als Henri Crouzel, die zelfstandig voortbouwt op de resultaten van deze beweging, treffen we nu het volgende beeld aan, dat sterk afwijkt van hetgeen we bij Harnack vonden:⁷ bovenal telt voor Origenes de trouw aan de geloofsregel, de adhesie aan de beslissingen die tegen de gnostici gevallen waren, de wens tot een radicale en aan de Schriften georiënteerde spiritualiteit. Maar tegelijk beseft hij, dat een reeks van vragen door het lezen van de Schriften in zijn eigen context weliswaar wordt opgeroepen, maar dat de Schriften die vragen niet, of althans niet direct of direct inzichtelijk beantwoorden. Daarvoor is nader onderzoek nodig. Het traktaat

*De Beginselen*⁸ moet daarom worden gelezen als een cursus, of liever: als een reeks van cursussen waarin mogelijke antwoorden worden beproefd. Het gaat hier echt om theologisch *onderzoek*. Zolang de geloofsregel geen uitsluitel geeft, liggen de antwoorden niet vast. Vaak ook zijn meerdere antwoorden mogelijk, en beproeft Origenes er meerdere naast elkaar of (in geval er tegen een eerdere poging tot een antwoord bezwaren bij anderen of bij hemzelf waren gerezen) achter elkaar, niet zelden zonder een definitieve keuze te maken. Wel allerminst was het zijn bedoeling, als theologisch onderzoeker autoritatief oplossingen voor te schrijven; verre van een systeem te zijn, is zijn traktaat dus veeleer een hoogst experimenteel werk. Je kunt er weinig standpunten uit opmaken, en alleen al daarom valt er bij eerlijke beschouwing ook weinig aan te verketteren. Je moet zelfs accepteren, dat er opvattingen in te vinden zijn, die niet gemakkelijk met elkaar te harmoniseren zijn. Dit past immers bij een experimentele theologie.

Het neemt niet weg, dat de houding van waaruit hier getheologiseerd wordt, onrust wekt bij anders gearde kerkelijke gezagsdragers en zekerheidzoekers, zowel in de eigen generatie, als nog meer, bij de generaties nadien. Een van de redenen voor de latere verkettering van Origenes en van een aantal van zijn al dan niet terecht aan hem toegeschreven 'stellingen' uit *De Beginselen* is ongetwijfeld, dat kerkelijke leiders en/of theologen uit latere tijden, die meenden inmiddels wél gezaghebbende oplossingen te hebben gevonden, de tastende, verkennende uitspraken van Origenes gingen meten aan de beslissingen die gevallen waren in hun eigen tijd. Vanuit ons huidige, 'historische' bewustzijn, noemen we dat onrecht, maar we moeten daarbij wel beseffen dat we de antieken daarmee oordelen vanuit criteria die zij zelf zo niet kenden. Maar juist dat door Harnack zo geprezen historisch bewustzijn moet ons er voor waarschuwen de bezwaren van Epiphanius en de zijnen uit de late vierde eeuw, geformuleerd onder het beslag van de ariaanse strijd, en nog meer om de veroordelingen van keizer Justinianus halverwege de zesde eeuw (eerst in tien *anathemata*, veroordelingen, gericht aan patriarch Menas in 543, en vervolgens opnieuw in 15 *anathemata* aan de vooravond van het vijfde oecumenische concilie van Constantinopel in 553⁹) overhaast te hanteren als informatiebronnen over de theologische opvattingen van Origenes zelf. Deze bezwaren dienen bovenal te worden opgevat als uitingen die deel uitmaakten van de strijd die deze theologen in hun eigen tijd meenden te moeten voeren.¹⁰

Over de tekstgeschiedenis

Een van de gevolgen van de latere veroordeling van Origenes is, dat we nog maar voor een gering gedeelte beschikken over de oorspronkelijke, Griekse tekst van *Peri Archôn*. Onderdelen uit de Origenes-bloemlezing, die Basilius de Grote en

Gregorius van Nazianze, twee van de drie grote Cappadocische kerkvaders die van groot belang zijn geweest voor het vinden van de juiste termen voor het formuleren van het trinitarisch dogma, in de jaren tussen 360 en 378 onder de titel *Philokalia* uitgaven, vormen inmiddels de voornaamste bron voor die grondtekst – waarbij overigens de Voorrede tot het eerste boek, dat we later in de leestekst nog onder ogen zullen krijgen, in deze bloemlezing niet is opgenomen.

Wel beschikken we over een complete, zij het door doctrinaire interpretatieproblemen belaste Latijnse vertaling, die het gevolg is van de origenistische twisten waarvan we al vernamen.¹¹ Zoals we zagen voerde Epiphanius uit de plaats Salamis op Cyprus aan het einde van de vierde eeuw een campagne tegen de invloed van Origenes.¹² Hij voerde deze campagne ook in Palestina, waar hij onder meer Hiëronymus, vanaf 386 aan het werk in zijn klooster te Bethlehem, aan zijn kant wist te krijgen. Deze laatste kreeg daarover een forse ruzie, niet alleen met zijn bisschop Johannes, maar ook met zijn jeugdvriend Rufinus van Aquileia, die besloot het voor Origenes op te nemen zonder zelf in ketterij te vervallen. Om nu de thuisbasis van deze beide Latijnse theologen te Rome – die sinds de dagen van auteurs als Irenaeus en Hippolytus in de vroege derde eeuw nauwelijks meer over theologen en kerkleiders met een actieve kennis van het Grieks beschikte – zelfstandig te kunnen laten oordelen over het al of niet ketterse karakter van Origenes, besloot Rufinus *De Beginnselen* te vertalen, een werk dat hij na enkele afleveringen tenslotte in het jaar 398 volbracht. De vertaling werd Hiëronymus in handen gespeeld, en deze beweerde prompt, dat Rufinus Origenes veel te veel naar het orthodoxe, kerkelijke standpunt toe had vertaald en diens meer gewaagde uitspraken telkens had gemitigeerd. Om het tendentieuze karakter van Rufinus' vertaling aan te tonen, maakte hij er zelf ook een, waarvan slechts enkele fragmenten in brieven zijn overgebleven. Er is echter geen enkele garantie, dat de wijze van vertalen van Hiëronymus minder tendentius zou zijn, maar dan naar de andere zijde. Uit zijn brieven over de uitgangspunten bij het bijbelvertalen weten we immers dat hij een sterk lezergerichte weergave van een grondtekst voorstond.¹³ Hoe het ook zij, er moet rekening mee worden gehouden dat zowel de vertaling van Rufinus, tendend naar wat ná Origenes voor orthodox zou doorgaan, als die van Hiëronymus, neigend wat ná Origenes voor heretisch gehouden zou worden, elk zo hun eenzijdigheden hebben.

Een voorbeeld van de onzekerheid, die zich hier voordoet, vinden we in de straks te lezen 'Voorrede' in paragraaf 4.¹⁴ Rufinus spreekt van Jezus Christus, *ante omnem creaturam natus ex patre*, 'vóór al het geschapene geboren uit de Vader'. Hiëronymus heeft in plaats van *natus* evenwel *factus*, 'gemaakt (uit de Vader)'. Door de uitspraak van het concilie van Nicea van 325 tegen de arianen, namelijk dat van de eeuwige generatie van de Zoon gold: *natum non factum*, 'geboren, niet gemaakt', was dit een uiterst gevoelig punt geworden. 'Gemaakt' zou immers, als

bij de arianen, impliceren dat de Zoon aan de zijde van het schepsel – zij het als eerste onder de schepselen – en niet aan de zijde van de zich openbarende God zou moeten worden gedacht. Deze terminologische helderheid was echter in de situatie vóór Nicea (en Origenes schreef zijn tekst tenslotte bijna een eeuw eerder!) nog helemaal niet bereikt, zodat *egennèthè* (natus) of *egenèthè* (factus) in zijn tijd nog rustig door elkaar konden worden gebruikt – wat Origenes kan hebben bedoeld, bespreken we hieronder bij paragraaf 4. Over het geheel genomen staat de interpretator van *De Beginselen* voor de opdracht om vanuit de gehele vertaling van Rufinus en de gedeeltelijk bewaarde – en misschien ook wel slechts in gedeelten geproduceerde – vertaling van Hiëronymus van geval tot geval te reconstrueren wat de meest waarschijnlijke Griekse tekst was, maar dat hoeft ons hier nu verder niet bezig te houden.

Inhoud en opzet van *De Beginselen*

Rufinus presenteert zijn vertaling in een reeks van boeken, hoofdstukken en paragrafen. Daarnaast beschikken we ook over een lijst van hoofdstukken, zoals patriarch Photius deze opsomt in zijn *Bibliotheka*, een werk waaruit trouwens geconcludeerd mag worden dat zich in de negende eeuw in de bibliotheek van de patriarch van Byzantium nog een volledig Grieks exemplaar van *Peri Archôn* moet hebben bevonden.¹⁵ Het verschil in visie, hoe het traktaat van Origenes moet worden verstaan, klinkt eveneens door in de wijze waarop deze lijst door de elkaar bestrijdende geleerden wordt geïnterpreteerd.

We laten nu eerst de inhoudsopgave volgens Rufinus volgen (in romein). De hoofdstuktitels volgens Photius zijn met *cursief* gedrukt. De telling van de hoofdstukken van Photius is daarbij van onze hand:¹⁶

INHOUDSOPGAVE ORIGENES - *DE BEGINSELEN*

BOEK I

- Voorrede
 Hoofdstuk 1: *De Vader [1]*
 Hoofdstuk 2: *Christus [2]*
 Hoofdstuk 3: *De heilige Geest [3]*
 Hoofdstuk 4: De vernedering en de val
 Hoofdstuk 5: *De redelijke wezens [4]*
 Hoofdstuk 6: Het einde
 Hoofdstuk 7: Het onlichamelijke en de lichamen
 Hoofdstuk 8: De engelen

BOEK II

- Hoofdstuk 1: *De wereld en de schepselen daarbinnen [5]*
 Hoofdstuk 2: De eeuwigheid van de lichamelijke substantie
 Hoofdstuk 3: Het begin van de wereld en de oorzaken daarvan
 Hoofdstuk 4: *De God van wet en profeten en de Vader van onze Heer Jezus Christus is één [6]*
 Hoofdstuk 5: Het rechte en het goede
 Hoofdstuk 6: *De menswording van de Verlosser [7]*
 Hoofdstuk 7: *Dezelfde geest in Mozes en de andere profeten als in de heilige apostelen [8]*
 Hoofdstuk 8: *De ziel [9]*
 Hoofdstuk 9: De wereld, de bewegingen van de goede en boze redelijke wezens en de oorzaken daarvan
 Hoofdstuk 10: *De opstanding [10]*
 Hoofdstuk 11: *De beloften [11]*

BOEK III

- Hoofdstuk 1: *De wilsvrijheid [12]*
 Hoofdstuk 2: *Hoe de duivel en de vijandige machten volgens de uitspraken van de Schrift tegen het mensengeslacht ten strijde trekken [13]*
 Hoofdstuk 3: {De drievoudige wijsheid}
 Hoofdstuk 4: Of het juist is wat enkelen beweren: elk mens heeft in zekere zin twee zielen
 Hoofdstuk 5: *De wereld is onderworpen aan worden en vergaan; zij is op een zeker tijdstip begonnen [14]*
 Hoofdstuk 6: *Het einde [15]*

BOEK IV

- Hoofdstuk 1: *De goddelijke inspiratie van de heilige Schrift [16]*
 Hoofdstuk 2: *Hoe men de goddelijke Schrift moet lezen en verstaan [17]*
 Hoofdstuk 3: *De oorzaak van de duisternis der goddelijke Schrift en daarvoor, dat op enkele plaatsen de letterlijke betekenis onmogelijk en in strijd met de rede is [18]*
 Hoofdstuk 4: *Samenvatting: Vader, Zoon en heilige Geest en de overige hierboven uiteengezette thema's [19]*

In het vorige hoofdstuk hoorden we Harnack zeggen: ‘Origenes heeft een christelijk-theologisch systeem opgebouwd op basis van de vier beginselen God, Wereld, Vrijheid en heilige Schrift’. Deze vier beginselen corresponderen in zijn ogen blijkbaar met de vier boeken van *De Beginselen*: God is het uitgangspunt waaraan alle andere wezens ontspringen (I), de wereld beweegt zich in haar val van Hem vandaan (II), het redelijk schepsel kan echter in vrijheid naar Hem terugkeren (III) en daarnaast moet een hermeneutiek verhelderen hoe heel dit systeem ook in de Schrift terug te vinden is (IV).

Tegen deze wijze van lezen is echter ingebracht, dat de overgeleverde – weliswaar niet door alle bronnen betuigde – indeling in vier boeken nergens aan deze boeken titels verbindt. In de oudheid was een *Tomus* (Boek) eenvoudig een schriftrol die een bepaalde hoeveelheid tekst kon bevatten. De zakelijke indeling van de tekst hoeft daarom geenszins met de opdeling in *Tomii* overeen te komen.¹⁷ Een alternatieve indeling van het gehele werk¹⁸ gaat uit van de waarneming, dat Origenes in feite twee maal een rondgang maakt, waarbij verschillende thema’s meerdere malen terugkomen: hoofdstuk I.1 (naar de indeling van Rufinus) begint bij de Vader en behandelt vervolgens Christus, de Geest, de redelijke wezens en de overige kosmos; hoofdstuk II.4 begint opnieuw bij de éne God, om uit te komen bij het einde (III.6) en de – eveneens in de Voorrede al genoemde – vraag naar de schriftinterpretatie (IV.1-3); hoofdstuk IV.4 (het 19^e in de opsomming van Photius) herneemt alle thema’s nog eens voor een derde maal, bij wijze van *anakefalaiosis* (‘recapitulatio’, samenvatting), maar op sommige punten ook bij wijze van correctie. Het gaat dus om drie ‘cursussen’: de eerste (I.1-II.3) funderend, de tweede (II.4-IV.3) meer gedetailleerd en bovendien aansluitend bij de geloofsbelijdenis en de derde (IV.4) recapitulerend. Lothar Lies stelt, in zijn werkboek over *De Beginselen*: de eerste ronde handelt over een christelijke visie op de antieke *archai* (beginselen, namelijk inzake de filosofie over het goddelijke en de fysica), de tweede ronde ontvouwt de in de Voorrede genoemde punten die vanuit de geloofsregel om nader onderzoek vragen, de derde ronde neemt vooral de stof van de eerste ronde weer op.¹⁹

Deze compositorische waarnemingen maken het mogelijk, het experimentele karakter van Origenes’ theologie meer recht te doen dan Harnack dat met zijn indeling kon doen. Toch is daarmee op zichzelf nog geen beslissing gevallen over de vraag of Harnack gelijk heeft dat Origenes de kerkelijke leer heeft ingekaderd in een, aan de criteria van de Griekse wetenschap ontleend, systeem, of op zijn minst over de vraag, welke expliciete of impliciete systematiek er in de geschetste opbouw schuil gaat.²⁰ Om die vraag ook maar bij benadering te kunnen beantwoorden zullen we toch meer moeten ruiken aan de teksten van Origenes zelf. Om die redenen wenden wij ons dan tot zijn *Praefatio*.²¹

Tekst van Origenes, *Peri archôn tomoi D' / De Beginselen. In vier boeken*. Eerste boek. Uit de 'Voorrede'. Men vergelijk de hier geboden Nederlandse vertaling met de tekstuitgave in: *Originis De Principiis Libri IV, Liber Primus, Praefatio*. Uitgave H. Görgemanns, H. Karpp, Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien* (Lateinisch-Deutsch), Darmstadt 1976, 82-99; zie www.skandalon.nl/grondvormen/

Bespreking van de tekst van Origenes

Paragraaf 1²²

De woorden en de leer van Christus als norm

De openingszin gaat over christenen die vanuit het evangelie en in geloof tot het besef zijn gekomen dat Jezus Christus de waarheid is en die dan ook bij hem, in zijn woorden en in zijn leer (*doctrina*, onderricht; de *didachè* uit de evangeliën) nader op zoek gaan naar de waarheid. De 'waarheid' (of, met de proloog van het Johannesevangelie, 'de genade-en-de-trouw'²³) kan immers ook een *scientia*, wetenschap worden genoemd: zij is een zaak van kennis, namelijk Godskennis. Als zodanig is zij echter op het leven gericht: 'een wetenschap, die de mensen ertoe oproept, goed en gelukkig te leven.' Die omschrijving past weer uitstekend bij het verlangen, waarbij in de antieke cultuur zoveel wijsgerige en religieuze scholen en stromingen aansluiting hebben proberen te zoeken. Origenes presenteert de *ekklesia* dus (tenminste: óók) voor een moment als een school temidden van de scholen, om dan gedecideerd te stellen: het antwoord op deze vraag naar het goede en gelukkige leven, die wij allen – in welke school we ons ook bevinden – gemeenschappelijk hebben, valt niet te ontleen aan een of andere vrije zoektocht in een lege ruimte, maar

Uit:
Origenes,
De Beginselen

Eerste boek. *Uit de 'Voorrede'*

1. [*De woorden en de leer van Christus als norm*]

Allen die tot het geloof en de zekerheid zijn gekomen, dat 'de genade en waarheid door Jezus Christus geschied is' [Joh. 1:17], en dat Christus de waarheid is – naar wat hij zelf gezegd heeft: 'Ik ben de waarheid' [Joh. 14:6] – ontleen de wetenschap, die de mensen ertoe oproept, goed en gelukkig te leven, aan niets anders dan aan de woorden en het onderricht juist van Christus zelf.

'Woorden van Christus' noemen we echter niet alleen die (woorden), welke hij geleerd heeft nadat hij mens geworden was en in het vlees gesteld was. Ook *tevorens* immers was Christus als het Woord van God in Mozes en in de profeten. Want hoe hadden zij zonder het Woord van God van Christus kunnen profeteren? Om dit te bewijzen, zou het niet moeilijk zijn om vanuit de goddelijke schriften aan te tonen, hoe zowel Mozes als de profeten, van de geest van Christus vervuld, gesproken hebben alsook

alle daden volbracht die zij volbracht hebben.¹ Het is evenwel ons streven om ons in dit voorliggende werk met korthed te omgorden. Daarom meen ik ermee te kunnen volstaan, alleen dit ene, gepaste, getuigenis van Paulus te benutten uit de brief, die hij aan de Hebreëen schreef, waarin hij zegt: 'In geloof heeft Mozes, toen hij groot geworden was, geweigerd een zoon van Farao's dochter te heten, waarmee hij het eerder verkoos om met het volk van God kwalijk behandeld te worden dan de tijdelijke aantrekkingskracht van de zonde te genieten, en waarmee hij de smaad van Christus als een grotere rijkdom beschouwde dan de schatten van Egypte' [Heb. 11:24-26].

Dat hij echter ook *na* zijn opname in de hemel heeft gesproken in zijn apostelen, dat duidt Paulus op deze wijze aan: 'of zoeken jullie naar een bewijs van hem, die in mij spreekt, namelijk Christus?' [2 Kor. 13:3].

aan uitsluitend aan het woord van Christus zelf. Anders gezegd: een vrije zoektocht moet een zoektocht zijn naar een beter verstaan van dit blijkbaar nog onvolledig verstane woord van die waarheid, die vrij maakt. Hetgeen meteen een volgende vraag oproept, namelijk: waar en hoe horen wij dan het woord van Christus zelf?

Dat woord blijkt tot ons te komen in drie gedaanten. Het meest voor de hand liggende is, dat het ten eerste gaat om de woorden die Christus gesproken heeft toen hij in het vlees verkeerde. Maar daar gaat, ten tweede, ook iets aan vooraf en er volgt, ten derde, ook iets op. Hij heeft namelijk *et prius*, ook voordien, gesproken, en naar we verderop vernemen *et post*, ook nadien.²⁴ Het 'voordien' wil zeggen, dat wij óók in de woorden van Mozes en de profeten de stem van Christus vernemen. Hier sluit Origenes zich aan bij de grote reddingsoperatie ten gunste van de Schrift van Israël als Oude Testament, die de *ekkklesia* in de strijd met Marcion en met de gnostiek had ondernomen. Ook bij Mozes en de profeten gaat het volledig om heilige Schrift, en wel in die zin, dat het ook bij hen geheel en al om een getuigenis van Christus gaat. Marcions splitsing van een testament voor het Joodse volk enerzijds en een testament voor de verlost en anderzijds kon alleen tegemoet getreden worden door in de bijbel van de Joden²⁵ de stem van Christus te horen. Met een voorbeeld, ontleend aan de brief aan de Hebreëen,²⁶ illustreert hij dit vervolgens – te weten: de keuze van prins Mozes voor het delen van het lot van zijn mishandelde volk was een 'ontlediging', een delen in het *improperium Christi*, de smaad die Christus onderging. Het 'nadien' tenslotte, duidt er op dat Christus evenzeer na zijn ten-hemel-opneming in de apostelen gesproken heeft als dat hij voor zijn vleeswording sprak in de profeten. Paulus heeft het immers over 'hem die in mij spreekt, namelijk Christus.'

1 'Vel gesserunt omnia quae gesserunt'

Paragraaf 2²⁷

De geloofsregel

Nu komt de reden ter sprake, om aan het werk *Peri Archôn* te beginnen. Christenen weten, dat ze hun kennis bij Christus moeten zoeken – maar ze blijken het onderling helemaal niet eens te zijn, ook niet over centrale geloofspunten zoals God, Christus en de Geest, en nog wat andere zaken die verderop in de *Praefatio* worden opgesomd. Deze onenigheid in de *ekklesia* roept om nader onderzoek – voorwaar, geen onbegrijpelijke drijfveer tot het beoefenen van theologische systematiek! Voor dat onderzoek is dan wel een heldere methodiek nodig. *Prius*, de eerste stap is om in de verschillende kwesties een *certa linea*, heldere lijn te trekken en een *manifesta regula*, een duidelijk richtsnoer op te stellen. We vernemen hier uit Origenes' eigen mond het in het vorige hoofdstuk al genoemde, en in het kerkelijk spraakgebruik zo centrale begrip *regula*; in het Grieks *kanôn* (denk aan latere fenomenen als: de canon van de bijbel, het canoniek recht en de kanunnik, de *canon missae* als het voorgeschreven gebed aan de tafel van de Heer et cetera). Dit is allereerst de *regula fidei*, de geloofsregel, die een gedoopt christenmens is aangezegd in de woorden van de belijdenis die hij of zij bij de doop in de paasnacht heeft gesproken. Aan deze regel wil Origenes zich houden. Geen moment komt het in hem op, zichzelf als een ketter te presenteren. *Deinde*, hierop volgt de tweede stap om op grond van deze regel nu *de ceteris quaerere*, naar de overige zaken onderzoek te doen. Er mogen allerlei open kwesties zijn, maar het onbekende moet wel geëxploreerd worden op grond van het bekende. De denkexperimenten, die Origenes in *De Begin-selen* zal uitvoeren, wil hij zelf nadrukkelijk aan geen andere maatstaf dan aan de geloofsregel getoetst hebben.

2. [De geloofsregel]

Velen nu die belijden dat ze aan Christus geloven, wijken van elkaar af, en dat niet alleen in de kleine en kleinste zaken, maar ook in de grote en grootste – namelijk over God en over de Heer Jezus Christus zelf en over de heilige Geest; en niet alleen daarover, maar ook over de andere wezens, dat zijn de schepselen,² namelijk: de 'heerschap-pijen' en de heilige 'machten' [vgl. Col. 1:16]. Daarom scheen het noodzakelijk om *eerst* in deze afzonderlijke kwesties een besliste lijn en een heldere regel aan te geven,³ om pas *daarna* een onderzoek in te stellen naar de overige vraagstukken. Weliswaar hebben velen bij Grieken en barbaren de verwachting gewekt dat ze de waarheid zouden verkondigen, maar wij zijn opgehouden om haar te zoeken bij al diegenen, die haar meenden veilig te stellen met een beroep op meningen die vals bleken, sinds wij tot het geloof gekomen zijn dat Christus de zoon van God is en sinds wij ons ervan hebben overtuigd, dat wij de waarheid van hém te leren hebben. Op een soortgelijke wijze zijn er velen, die menen dat hun gevoelen met dat van Christus overeenkomt, terwijl verschillenden onder hen gevoelen zijn toegedaan die van de vroegere (getuigen) afwijken; in dat geval dient de prediking van de kerk in acht genomen te worden, welke door de orde van opvolging vanaf de apostelen is overgeleverd en die tot aan het heden in de kerken overeind blijft;⁴ daarom mag men alleen die waarheid geloven, die op geen enkele wijze afwijkt van de kerkelijke en apostolische overlevering.

2 'De aliis creaturis'

3 'Necessarium videtur prius de his singulis certam lineam manifestamque regulam ponere'

4 'Servetur ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens'

Dit bevestigt wat we bij de eerste paragraaf al lieten zien: bij een dergelijk onderzoek bevinden wij – Origenes, zijn leerlingen, zijn medezoekers naar de waarheid – ons dus niet in een vrije ruimte. De tijd, dat het ons vrij leek te staan om tussen de verschillende filosofenscholen een keuze te maken, is voorbij. Voor Origenes zelf, wiens vader als christelijk martelaar was gestorven, zou dit trouwens nooit een serieuze optie zijn geweest. Wij zijn gebonden mensen. Gebonden door – en nu komt het op zorgvuldig lezen en leren aan! – de *ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita*, ‘de kerkelijke prediking welke door de orde van opvolging vanaf de apostelen is overgeleverd’ en die ‘tot in het heden in de kerken’ (meervoud! De ene catholica bestaat namelijk uit een veelheid aan bisdommen) overeind blijft. In het modernere spraakgebruik gaat het vaak om ‘de (christelijke) traditie’. Maar dat is vanuit Origenes gezien eigenlijk een slordige manier van spreken. *Tradita*, ‘overgeleverd’, is een voltooid deelwoord, dat adjectivisch geplaatst is bij *praedicatio*, ‘prediking’. Het gaat dus om het *kerygma*, de verkondiging, zoals deze geklonken heeft uit de mond van de apostelen zelf. Origenes rekent ermee en vertrouwt erop (en dat moet wel een vertrouwen zijn in de Geest), dat die prediking in het overleveringsproces niet is verraden, maar bewaard is gebleven. Deze prediking nu is de norm voor de *credenda*, voor de dingen die als waarheid geloofd mogen worden. Bij alle punten, die in de actuele onenigheid binnen de *ekklesia* nog om oplossing vragen, moet bij het zoeken naar een oplossing deze norm telkens voor ogen worden gehouden.

Paragraaf 3²⁸

De rol van de intellectuelen in de gemeente

Origenes vraagt nu om begrip voor het bestaan van meerdere lagen in het apostolisch getuigenis, hetgeen correspondeert met een sociaal verschil binnen de gemeente. Aan de ene kant zijn er geheel heldere uitspraken in de Schriften te vinden, die voor alle gelovigen gelden, ook voor hen die 'wat trager bleken te wezen in het onderzoeken van de goddelijke wetenschap'. Aan de andere kant zijn er minder heldere uitspraken in de Schriften, waarvan de *ratio* nog nader onderzocht moet worden. Het *quia*, het 'dat' daarvan is duidelijk, het *quomodo*, het 'hoe?' en het *unde*, het 'hoezo?' of 'waarvandaan?' nog geenszins. Welnu, voor die laatste categorie uitspraken zijn er in de gemeente mensen, die met de gaven van *sermo* (*logos*, woord), *sapientia* (*sophia*, wijsheid) en *scientia* (*gnôsis*, kennis) zijn begiftigd.²⁹ Onder de veelheid van genadegaven, die de Geest aan de gemeente heeft toebedeeld, gaat het hierbij maar om enkele van die soorten, vermoedelijk voor Origenes niet eens de belangrijkste. H. von Campenhausen heeft hem een 'gemankeerde martelaar' genoemd.³⁰ Naar zulk een edel, met de dood bekocht getuigenis heeft hij gesmacht, maar het is hem waarschijnlijk niet gegeven geweest. Was dat anders gelopen, dan was het met Epiphanius' beschuldigingen van heresie wellicht ook anders afgelopen. Hoe het ook zij, de gave van het intellectuele is er één onder meerdere. Er is geen reden om, als in veel gnostische groeperingen, de 'wetenden' in de gemeente tot elite te verklaren.³¹ Maar dat neemt niet weg, dat het verstand zijn rechten opeist. Sterker nog, de heilige Geest heeft er voor gezorgd dat er in de Schrift allerlei onheldere uitspraken staan die juist de intellectuelen nog iets te doen geven – tot de dag dat de Heer komt. Blijkbaar houdt

3. [*De rol van de intellectuelen in de gemeente*]

Dit behoort men echter te weten, dat de heilige apostelen, toen ze het Christusgeloof predikten, bij enkele zaken, namelijk die welke zij voor noodzakelijk hielden, op een heel heldere wijze voor de overlevering hebben gezorgd ten behoeve van *alle* gelovigen, ook voor hen die wat trager bleken te zijn in het onderzoeken van de goddelijke wetenschap. Het onderzoek naar de fundering van hun beweringen lieten ze echter over aan degenen, die bepaalde voortreffelijke gaven van de Geest waardig zijn geacht en die in het bijzonder de genade van 'het woord, de wijsheid en de kennis (de wetenschap)' [1 Kor. 12:7.8⁵] hebben ontvangen van de heilige Geest zelf.

Van andere zaken hebben zij wel gezegd, *dat* ze er zijn, maar erover gezweven *hoe* ze dan zijn en *waar* ze *vandaan* komen.⁶ Blijkbaar (deden zij dit), om onder de later levenden aan de bijzonder ijverigen, die liefhebbers zouden zijn van de wijsheid, de gelegenheid te geven tot oefening, waarmee ze de vrucht van hun begaafdheid zouden kunnen tonen; dat zijn dus zij, die zich zodanig hebben voorbereid dat ze het waardig zijn en ertoe in staat zijn, om de wijsheid in ontvangst te nemen.

5 Griekse Paulustekst: 'het woord van de wijsheid' en 'het woord van de kennis'

6 Wel 'quia', maar niet 'quomodo' of 'unde'

Origenes rekening met een progressiviteit in het schriftverstaan. Het moet ons (systematische) theologen toch deugd doen, dat voor hem de *amatores sapientiae*, de liefhebbers van de wijsheid, degenen met een wijsgerige aanleg in de gemeente – maar dat zijn naar het besef van Origenes zeker ook de spiritueel begaafden, de ook in bevindelijke zin kennenden³² – aldus aan hun trekken komen en zich op eigen wijze kunnen voorbereiden om Hem waardig te ontvangen.

Paragraaf 4³³

Nu volgen in de paragrafen vier tot en met tien (het eerste gedeelte) de afzonderlijke punten die vanuit de apostolische prediking vaststaan. Bij de behandeling daarvan zal Origenes ook telkens aangeven waar nu binnen deze punten de onopgeloste vragen liggen die in *De Beginselen* nader uitgezocht zullen worden.

4.

De categorieën⁷ nu, die door de apostolische prediking helder zijn overgeleverd, zijn de volgende:

[De ene God]

Ten eerste, dat één God is, die alles geschapen en vervaardigd heeft, en die, toen er niets was, alle dingen tot iets heeft gemaakt – God, vanaf de eerste schepping en vervaardiging van de wereld de God van alle rechtvaardigen: Adam, Abel, Set, Henoch, Noach, Sem, Abraham, Isaak, Jakob, de twaalf patriarchen, van Mozes en van de profeten;

en dat deze God in de laatste dagen [Heb. 1:2], naar Hij door zijn profeten tevoren beloofd had, de Heer Jezus Christus gezonden heeft, om wel eerst Israël te roepen maar vervolgens, na de ontrouw van het volk Israël,⁸ ook de volkeren. Deze rechtvaardige en goede God, de Vader van onze Heer

De ene God

Het eerste punt betreft de ene God. In de eerste paragraaf hadden we al vernomen dat Christus zowel in het Oude als het Nieuwe Testament tot spreken komt. Nu komt daar bij dat hij optreedt als de stem van de God die één is als Schepper en Verlosser. Hoewel Origenes in paragraaf twee ook ten aanzien van het spreken over God zelf onenigheid in de gemeente verondersteld heeft, komt hij er hier niet op terug. Het geding dat er was, is voor hem namelijk beslecht met de beslissingen die in de afgrenzing van de gnostische stromingen gevallen zijn. Daarom staat als geloofsregel vast (1) dat God de Schepper de dingen uit het niet-zijn in het zijn geroepen heeft – en niet als bewerker van al voorhanden materie optrad; (2) en wel Hij alléén – anders dan sommige gnostische systemen, waarin de demiurg-knutselaar

⁷ 'Species'

⁸ 'Post perfidiam populi Israel'

een lagere God is dan het hoogste goddelijk wezen; (3) dat Hij de God was van alle oudtestamentische rechtvaardigen; (4) dat Hij 'in het laatste der dagen,' waarin we volgens Origenes nog steeds leven, zijn Zoon gezonden heeft; (5) dat Hij zich, na de *perfidia*, de trouweloosheid der Joden – een term waarvan het bedenkelijke karakter pas na de Tweede Wereldoorlog tot een althans deel van de christenheid langzamerhand is doorgedrongen³⁴, een volk uit Jood en heiden heeft geschapen; (6) dat Hij rechtvaardig en goed is – en dus niet, zoals Marcion leerde, uiteenvalt in een rechtvaardige, maar ook wrede God in het Oude en een goede, liefdevolle God in het Nieuwe Testament.

In twee opzichten kondigt dit gedeelte van de Voorrede aan wat verderop in *De Beginzelen* nader onderzocht zal worden.³⁵ In de eerste plaats is er het front tegen Marcion, dat – zie de hoofdstuktitels in de inhoudsopgave die we hierboven weergaven – terugkomt aan het begin van wat sommige interpretatoren de 'tweede cursusronde' noemen: Boek II, de capita 4 en 5 (4: de eenheid der testamenten, 5: de eenheid van rechtvaardigheid en goedheid, samen caput 6 in de indeling van Photius). In de tweede plaats is er een vooronderstelling, die niet op één plaats in het bijzonder wordt besproken maar het gehele traktaat doortrekt. Origenes deelt, net als veel andere patristische auteurs, met de platoonse traditie de overtuiging dat de goddelijke grond een en al goedheid is. Die goedheid vormt de reden voor de zending van de Zoon, en draagt in die Zoon ook de ontwikkeling van de redelijke wezens in hun oorsprong, hun val en hun weg terug naar God toe. Deze wezens zijn tot deelname aan het goede leven bestemd, en alles is er dus op gericht dat het met hen weer goed komt. Wie Origenes nu leest op de wijze van Harnack, zal de mening zijn toegedaan dat zijn gedachtegang in feite niet

Jezus Christus, heeft zelf wet en profeten en evangeliën gegeven; Hij is tegelijk de God van de apostelen en die van het Oude en Nieuwe Testament.

veel verschilt van die van het midden- of zelfs neoplatonisme: alles wat van de oergod uitvloeit moet dan krachtens deze goedheid wel als vanzelf door de kracht van de goddelijke goedheid ook daarheen terug worden getrokken. Daartegenover valt in onze tekst op, hoe sterk hier wordt benadrukt dat de bijbelse God *Schepper* is: dat wat niet God zelf is vloeit niet uit Hem voort en neemt geen deel aan zijn wezen maar wordt uit het niets als iets tot aanschijn geroepen (vgl. 1 Korintiërs 1:28). Het antwoord op de vraag hoe serieus Origenes precies op dit punt de *regula fidei* neemt is in feite beslissend voor de interpretatie van zijn werk als geheel.

[Christus Jezus]

Vervolgens, dat Christus Jezus, dezelfde die gekomen is, vóór elke schepping uit de Vader geboren is.⁹ Nadat hij bij de vervaardiging van alle dingen de Vader heeft gediend – ‘door hem’ immers ‘is alles geworden’ [Joh. 1:3] –, heeft hij in de laatste tijden zichzelf ontledigd en is mens geworden [Fil. 2:7], is vleesgeworden [Joh. 1:14], hoewel hij God was, en is na zijn menswording gebleven wie hij was: God. Hij heeft een lichaam aangenomen dat aan ons lichaam gelijk is, zich alleen daardoor onderscheidend dat hij is geboren uit de maagd en de heilige Geest;¹⁰ en dat deze Jezus Christus is geboren en heeft geleden in waarheid en niet naar inbeelding, en dat hij waarlijk de dood gestorven is die alle mensen gemeen hebben; want hij is waarlijk van de doden opgestaan en is, nadat hij nog met zijn leerlingen omgang heeft gehad, opgenomen (in de hemel).

⁹ ‘Ante omnem creaturam natus ex patre est’ (Rufinus); ‘filium dei, non natum esse, sed factum’ (Hiëronymus)

¹⁰ ‘Natum ex virgine et spiritu sancto’ (formulering als in doopsymbolen uit de eerste eeuwen)

Christus Jezus

Ook in het tweede artikel, dat over Jezus Christus handelt, volgt Origenes in hoofdlijnen de belijdenis, en wel – zonder dat we letterlijk kunnen reconstrueren hoe de tekst luidde – in een versie zoals die vooral in de bisdommen van het oosten werd gevolgd. Christus is vóór de Schepping geboren (of gemaakt, we vernamen al de onenigheid tussen Rufinus en Hiëronymus over de letter van de tekst op dit punt) en hij heeft een rol gespeeld bij die Schepping. Vervolgens heeft hij zich ontledigd, is mens geworden, ja, hij is – als Rufinus juist vertaalt dan heeft Origenes op deze plaats de uitdrukking van Johannes 1:14 overgenomen – ‘vlees’ geworden.³⁶ Origenes hecht eraan om te onderstrepen dat hij die mens geworden is, ook in zijn incarnatie niet ophoudt God te zijn. Later in zijn leven, als hij een verdedigingsgeschrift tegen de heidense filosoof Kelsos schrijft, zal hij diens verwijt weerspreken als zou het Nieuwe Testament de mythe vertellen van een Godzoon die de hemel verlaat en deze daarmee leeg achterlaat, de kosmos daarmee prijsgevend aan de chaos. Nee, hij die de weg gaat van kribbe tot kruis houdt niet op tegelijk

de albeheerser te zijn.³⁷ Het andere wat Origenes benadrukt is het realisme van het 'lichaam' van de vleesgeworden Christus. Docetische opvattingen, als had Christus een ander type lichamelijke aangenomen dan het onze of als had hij slechts *per phantasiam*, 'in schijn' geleden, wijst hij af. In het verlengde daarvan benadrukt hij daarom het realiteitsgehalte van de kruisiging, opstanding en hemelvaart: Christus heeft zich niet als hemelwezen alleen maar in een omhulsel gestoken om als in een oneigenlijk poppenspel deel uit te maken van heel dit drama. Het Christusbeeld van de gnostiek – bijvoorbeeld dat van de gnosticus Valentinus, dat volgens Eusebius zijn weldoener Ambrosius aanvankelijk had aangehangen – wordt hier expliciet verworpen, dit zal ook degene moeten erkennen die met Harnack van mening is dat het systeem dat Origenes aan de geloofsregel verbindt uiteindelijk toch een kerkelijke vorm van gnostiek bevat.

Het grote dispuut rond de christologie van Origenes speelt zich af rond de vraag wat hij bedoeld mag hebben met de eeuwige generatie van de Zoon uit de Vader ('geboren' – of zelfs 'gemaakt' – voor elke schepping uit). De traditionele opvatting, mede verbreid door keizer Justinianus, luidt, dat Origenes in de een of andere vorm het 'subordinatianisme' aanhing, dat de onderschikking van de Zoon aan de Vader leert. Op een wijze die vergelijkbaar is met de emanaties (uitvloeiingen) in de platoonse systemen, zou de *logos* bij hem niet God zelf zijn, maar een van de schakels die de verre God met de materiële wereld verbindt. Vandaar dat aan het begin van de 4^e eeuw de Alexandrijnse presbyter Arius zich op hem kon beroepen, toen deze leerde dat de *logos* weliswaar tot het wezen van de Vader behoort maar als de Zoon de eerste der schepselen zou zijn. Nu zou dat voor Origenes zeker te ver gaan. In het hoofdstuk van *De Beginselen* dat aan Christus is gewijd

valt expliciet de uitspraak te lezen: ‘er was geen tijd, waarin zij (de *logos* als de kracht Gods) er niet was’, en die uitspraak vormt het exacte tegendeel van de leer van Arius die in Nicea 325 onder de ‘verwerpingen’ wordt veroordeeld.³⁸ De kracht of de wijsheid staat voor Origenes aan de kant van de Schepper, niet aan die van het schepsel. Immers, juist omdat de Zoon in eeuwigheid uit de Vader voortkomt, na de Vader kan komen, dienstbaar kan zijn aan de Vader, daarom kan hij ook in zijn menswording de gestalte van een dienstknecht aannemen. De uitspraak dat de Zoon God is zegt iets over wat godheid is. Dat is de typisch christelijke godskennis die Origenes overlevert.³⁹

[De heilige Geest]

Vervolgens hebben zij ons, als een in eer en waardigheid met de Vader en de Zoon verbundene, de heilige Geest overgeleverd. Bij hem wordt niet meer helder onderscheiden of hij geboren is of ongebornen, of ook hij voor een zoon van God gehouden moet worden of niet. Dit moet men echter naar vermogen op grond van de heilige Schrift onderzoeken en door scherpzinnig onderzoek nagaan. In elk geval wordt heel helder in de kerk verkondigd dat deze heilige Geest een ieder van de heiligen, profeten en apostelen heeft geïnspireerd en dat geen andere geest in de ouden was als in hen, die bij de komst van Christus hun inspiratie ontvingen.

De heilige Geest

In de passage over de heilige Geest noemt Origenes voor de eerste maal niet alleen de punten die voor de kerkelijke leer zeker zijn, maar ook die onbeslist zijn. Zeker is de eenheid van inspiratie zowel bij profeten als bij apostelen. In hoofdstuk II.7 (Photius caput 8) komt hij hierop terug en vormt dit de vooronderstelling van zijn hermeneutiek in IV.1-3.⁴⁰ Onduidelijk is echter de status van de Geest. Zeker is, dat hij ‘in eer en waardigheid met de Vader en de Zoon is verbonden’. Die formulering gaat al ver, en suggereert bijna dat hij net als de beide andere verering verdient en wellicht ook een persoonlijk karakter kent (want hoe kan aan een neutrale kracht eer toekomen?). Maar hoever gaat deze verbondenheid met Vader en Zoon: is ook hij ongebornen (of ongeschapen), of toch eerder een schakel tussen godheid en wereld? Kan hij, net als Christus, ‘Zoon van God’ heten (al zou dat, moet je erbij bedenken, tot de merkwaardige conclusie moeten leiden dat de ene God twee zonen heeft)? Hier worden vragen aangeroerd, waarover pas in de tweede helft van de vierde eeuw, nadat spirituele bewegingen zich hebben gemeld en theologen

nader onderzoek hebben gepleegd, kerkelijke vergaderingen knopen zullen doorhakken. De ariaanse crisis, en in de jaren zestig en zeventig van de vierde eeuw de 'pneumatomachen-strijd' in het verlengde hiervan, zou op dit punt uiteindelijk – op het concilie van Constantinopel 381 – een kerkelijke beslissing forceren.⁴¹ Het is dus aardig, dat we hier de weg naar de latere dogmavorming voor ons uitgetekend zien. Origenes ziet een probleem, maar de beantwoording ervan laat hij, althans aan het begin van zijn onderzoekingen, nog open. Zijn eigen voorlopige standpunt zal hij onder meer bepalen in hoofdstuk I.3.⁴² Daar maakt hij duidelijk waarom de Geest pas als het derde lid in een trinitarische beschouwing ter sprake moet komen. De Vader, als grond van de godheid, is immers de heidense omgeving niet onbekend en is de instantie die het al te samen houdt. De *logos*, die verschillende wijsgerige stromingen in de Griekse wereld (zoals de Stoa) ook kennen, namelijk als de grond voor de 'logica' van deze wereld, heeft ook nog een zeker algemeen karakter omdat hij werkt in alle redelijke en met vrijheid begaafde schepselen. Maar de *heilige* Geest werkt alleen in de *heiligen*, en heeft dus een specifiek christelijk karakter. Om die reden is Geest altijd geest van oordeel, geest van heiliging, geest van martelaarschap (vergelijk Johannes 16:8-11), maar heiligen en martelaren worden niet veel gevonden. Waar de Geest komt, daar ontstaat een onderscheid met de wereld – de monniken aan het eind van de vierde eeuw zullen zeggen: ook een onderscheid met de christelijk geworden wereld –, daar wordt het leven kritiek, ja, daar komt het leven op het spel te staan.⁴³ De vraag is nu, of deze versmalling binnen de drie-eenheid ook inhoudt dat de meer particuliere Geest der heiliging moet worden gehouden voor minder in godheid. Of moet je juist zeggen: zoals de gehoorzaamheid van de Zoon niet in

minderung komt op zijn godheid, maar deze juist gepointeerd tot uitdrukking brengt, zo duidt de radicaliteit van de Geest der heiliging op een *intensivering* van wat naar bijbels besef 'God' mag heten?

Paragraaf 5⁴⁴

5. [De ziel]

Verder: dat de ziel, die over een eigen substantie en leven beschikt, naar haar eigen verdiensten wordt vergolden wanneer ze van deze wereld is afgescheiden. Zij zal het erfdeel van het eeuwig leven en de gelukzaligheid verkrijgen, wanneer haar daden dit voor haar hebben verworven, of zij zal (als een slaaf) vervallen aan de straffen van het eeuwige vuur, wanneer de schuld vanwege haar misdaden haar die kant op dwingt.

Maar ook, dat er een tijd zal zijn van de opstanding der doden, wanneer dit lichaam, dat nu 'gezaaid wordt in vergankelijkheid, opstaat in onvergankelijkheid', en dat nu 'gezaaid wordt in oneer, opstaat in heerlijkheid' [1 Kor. 15:42.43].

De ziel

De *anima*, ziel, bezit *substantiam vitamque propriam*, een eigen substantie en een eigen leven. Deze stelling staat weliswaar niet letterlijk in het *credo*, maar is er voor Origenes de noodzakelijke veronderstelling van. Ze is gericht tegen deterministische en pantheïstische stromingen, zoals de Stoa, waar al het bijzondere is ingevoegd in een keten van oorzaken binnen een kosmische samenhang en waar dus niets op zichzelf kan bestaan. Maar, zo vroeg de oude kerk, hoe kan er dan nog gepredikt worden? Hoe kan een mens dan worden aangesproken op zijn of haar verantwoordelijkheid voor Gods aangezicht? Hoe is er dan nog een oordeel mogelijk, een laatste rekenschap voor je eigen daden? In tenminste twee zinnen uit het *credo* is Origenes' stelling verondersteld: in het belijden dat 'hij komen zal om te oordelen levenden en doden' en in het 'ik verwacht de opstanding der doden'. De Heer komt immers om een ieder te vergelden voor zijn of haar daden, en de doden staan op om het eeuwig leven of de eeuwige straf tegemoet te gaan. Verondersteld is hier, dat de Schrift de tweeheid van ziel en lichaam, die in de antieke wereld vooral bekend is uit het platonisme, om haar moverende redenen óók leert. Met zijn beroep op 1 Korintiërs 15:42 ('in vergankelijkheid wordt gezaaid, in onvergankelijkheid opgewekt') bedoelt Origenes waarschijnlijk, dat de mens bij de uiteindelijke opstanding niet zijn

oude vlees, maar een getransformeerd lichaam zal terugkrijgen. De antieke natuurkunde bood denkmogelijkheden voor een dergelijke voorstelling. De opstanding ‘van het vlees’, dus van dit huidige aardse lichaam, die nog enkele generaties eerder in afgrenzing van de gnostici was beleden – en die wij kennen uit het oude doopsymbool van Rome dat in de zogenaamde ‘apostolische’ geloofsbelijdenis terecht is gekomen, zal Origenes niet in letterlijke zin voor zijn rekening hebben genomen. Zijn ascetisch radicalisme beleed juist een radicaal ándere lichamelijkeheid.⁴⁵

De vrije wil

De wilsvrijheid is met het voorafgaande gegeven. Wanneer de ziel zelfstandigheid heeft, heeft ze ook een eigen verantwoordelijkheid. De gedachte dat een mens aan de *necessitas*, de noodzaak van het lot, onderworpen zou zijn wordt dan ook nadrukkelijk verworpen. Behalve tegen de Stoa is dit ook vooral gericht tegen religieuze stromingen die een dergelijke noodzakelijkheid leerden. Te denken valt aan het manicheïsme, waar een mens ofwel geheel onder het beslag van het goede ofwel van het boze valt, of aan de astrologie, waarvan Origenes zich – in overeenstemming met de hele oude kerk – in de laatste regels van onze alinea nadrukkelijk afgrenst. Dat een mens beschikt over *autexousia*, zelfbestemming, blijkt dus een onontbeerlijke veronderstelling van de apostolische prediking. Voor de Griekse kerk zal dit een vanzelfsprekendheid blijven, ook wanneer later in de westerse kerk de reikwijdte van de woorden van Paulus, dat een mens buiten Christus om ‘slaaf van de zonde’ is (Romeinen 6:20) opnieuw om aandacht vraagt.⁴⁶ Het past ook heel wel bij de *hellènikè paideia*, de ‘Griekse opvoeding’, waar Harnack steeds weer op terugkomt.⁴⁷ Het christelijke geloof biedt dan, naast en in overtreffende trap wanneer vergeleken met

[*Implicatie: de vrije wil*]

Ook dit is vastgelegd in de kerkelijke prediking, dat elke redelijke ziel is begiftigd met een vrije wilskeuze;¹¹ bovendien, dat zij te strijden heeft tegen de duivel en zijn engelen en de vijandige machten [vgl. Ef. 6:12vv.]; want deze streven ernaar, haar met zonden te beladen, maar wij streven ernaar, voor zover wij juist en behoedzaam leven, dezulke van ons af te schudden. Daaruit volgt het inzicht dat wij niet onderworpen zijn aan een noodzakelijkheid, door welke wij hoe dan ook, zonder het te willen, gedwongen zouden zijn om kwade of goede daden te verrichten. Wanneer wij immers onze eigen keuze in onze macht hebben, kunnen misschien wel bepaalde machten ons bevechten en tot zonde aanzetten en andere ons helpen tot heil, maar dan worden wij niet met noodzakelijkheid gedwongen om hetzij goed hetzij kwaad te handelen. Dat dit laatste het geval is geloven zij, die de omloop en beweging van de sterren beschouwen als oorzaak van menselijke daden, en niet alleen van die (daden), die buiten de keuzevrijheid om gebeuren, maar ook van die (daden), waarvan het in onze macht gelegen is om ze al dan niet te verrichten.

¹¹ ‘Liberum arbitrium et voluntas’

de programma's van de omringende stromingen, een moreel-intellectuele leerweg omhoog. Dit is een pedagogisch project om de ziel te zuiveren op de weg naar de gelukzaligheid.

[Implicatie: de oorsprong van de ziel]

Dan, over de ziel:

of wij het er nu voor moeten houden dat haar afkomst ligt in de overdracht uit zaden op zulk een wijze, dat haar aard of wezen zou moeten worden beschouwd als opgenomen in diezelfde zaad-lichamen, of dat zij enig ander begin zou hebben,

en of dit begin zelf geworden is of juist niet geworden,

of tenminste of zij (de ziel) nu van buiten af in het lichaam is geplaatst of niet

– daarover wordt door de prediking niet voldoende helder uitsluitel geboden.

De oorsprong van de ziel

De laatste alinea van deze paragraaf roert nog een kwestie aan die in de *ekklisia* onopgelost is: hoe ontvangt de mens zijn of haar ziel? Lag deze al besloten in het zaad van onze oervader Adam (nota bene: alleen het vaderlijk zaad telde in de oudheid, een vrouwelijke rol in de voortplanting werd niet of nauwelijks gezien) en ontvangen we haar door voortplanting, 'traducianisme', zoals onder meer geleerd door Tertullianus? Of wordt ze van buitenaf bij ieder mens afzonderlijk ingebracht – 'creationisme', in later jaren onder meer geleerd door de Rooms-katholieke kerk (met gevolgen voor de abortusdiscussie: want wanneer wordt een ziel dan bij een foetus ingebracht)? Tegen beide opvattingen zijn ernstige bezwaren in te brengen:⁴⁸ in geval van voortplanting is niet duidelijk hoe de ziel dan met het lichaam meekomt en in geval van directe schepping van iedere individuele ziel kan aan God onrechtvaardigheid worden verweten, want de ene ziel komt onder heel wat ongunstiger omstandigheden ter wereld dan de andere. Aangezien de Schrift hier geen uitsluitel geeft, kon Origenes zich vrij achten tot nader onderzoek. In zijn Voorrede noemt hij nog niet expliciet zijn eigen opvatting. Toch ligt deze opvatting al wel besloten in de uitdrukking *initium... non genitum*, een begin (van het zieleleven) dat ongeworden is. Op verschillende plaatsen van *De Beginselen* zal Origenes dat nader uitwerken (bijvoorbeeld I.4, IV.4). Hij gaat daar uit van een eeuwig voorbestaan van zielen, die vervolgens incarneren. Zijn bestrijders meenden dat hij daarmee de opvatting van Plato overnam, volgens welke de ziel een eeuwige oorsprong heeft, parti-

ciperend in de Ideeën, en dat hij daarmee de ziel voor evenzeer eeuwig zou houden als God zelf, waarmee het beslissende verschil tussen Schepper en schepping zou zijn uitgewist. Dit ligt echter subtieler. Inderdaad drukt zich er een platoons levensbesef in uit: onze ervaringen hier op aarde kunnen ons het eigenlijke over onze werkelijkheid niet vertellen. Maar daarin wordt tegelijk een gevoel tot uitdrukking gebracht dat bijbelse redenen heeft: op deze aarde heerst namelijk een ongelijkheid die onmogelijk te rijmen valt met de gerechtigheid van God. Het onrecht moet dus een oorsprong hebben die voor ons verborgen is. Welnu, zo suggereert Origenes, die met zijn speculatieve geest zonder een suggestie van een antwoord moeilijk leven kan: in de oorsprong heeft God alle geesten voor zijn troon wel degelijk als gelijken geschapen. Het redelijk schepsel is ertoe bestemd om Hem in vrijheid en spontaniteit gedurig te dienen, te bidden en te loven en doet dat 'in beginsel' ook. Het is een eeuwig raadsel, als een ziel vervolgens op zulk een wijze van haar vrijheid gebruik maakt dat zij in haar val uit die eeuwigzalige contemplatieve staat weg valt. Merk op: het gaat hier wel degelijk om een *schepsel*: onder God en voor Gods aangezicht. Maar het schepsel-zijn sluit voor Origenes een eeuwig bestaan niet uit, omdat de Schepper ook eeuwig aan het scheppen is (zie onder bij paragraaf 7). Wij denken ook aan de Zoon: reeds in zijn godheid komt hij ná de Vader, maar de gehoorzaamheid aan de Vader die hij in zijn vleeswording betracht moet ook teruggaan op een besluit dat hij in eeuwigheid genomen heeft: hij werd dus eerst een redelijke ziel, nog voordat hij met die ziel (die als de grote uitzondering de verzoeking weerstond) in de schoot van Maria een lichaam aannam, teneinde alle zielen die vielen, terug te brengen naar hun oorspronkelijke staat van gebed en lofzegging.⁴⁹

Dit voorstel van Origenes behoort tot de meest

controversiële onderdelen van zijn systematiek. Het is door de latere kerk en theologie voor onbijbels verklaard en dus niet overgenomen. Wellicht zou hij zelf de volgende tegenvragen hebben gesteld: ‘wat is dan jullie tegenvoorstel? en is dat beter gebleken?’

Paragraaf 6⁵⁰

6. *[De duivel en zijn engelen]*

Ook van de duivel en zijn engelen en de vijandige machten heeft de kerkelijke prediking wel geleerd *dat* zij er zijn, maar *wat* ze zijn of *op welke wijze* ze er zijn, dat wordt niet voldoende duidelijk uiteen gezet. Bij de meesten geldt toch de mening, dat deze duivel een engel was, en, afvallig geworden, een groot aantal engelen – die nu dan ook ‘zijn engelen’ heten [Mt. 25:41 en elders] – ertoe heeft overgehaald, om mét hem af te wijken.

De duivel en zijn engelen

Engelen en duivels komen in de Schrift voor. Ze treden op als hemelse boden en als verleiders. Maar hun wezen of oorsprong wordt in de Schrift nergens zelfstandig gethematiseerd. Het Griekse oorsprongsdenken is echter bij uitstek in de aard van een geestelijk rijk geïnteresseerd en de gnostische systemen waren aan deze nieuwsgierigheid omstandig tegemoet gekomen door de ontwikkeling van mythische voorstellingen over een dergelijk rijk. Origenes kondigt aan op de vraag te zullen ingaan. In hoofdstuk 5 van boek I zal hij dat ook doen (en in III.2 opnieuw). Hij beschrijft daar een val van sommige hogere redelijke wezens, waardoor zij tot demonen werden. Deze voorstelling is in de oude kerk lange tijd minstens zo krachtig geweest als de, door leraren als Origenes niet ontkende, traditie, die de herkomst van het kwaad en de zonde aan de hand van een historiserende lezing van Genesis 3 terugbrengt tot de overtreding van Adam en Eva in het paradijs. Opnieuw worden we hier geconfronteerd met de reeds genoemde platoonse wereldbeleving: de hemelse machten en krachten die ons leven bepalen hebben het hoogste werkelijkheidskarakter. Wat er hier op aarde gebeurt is daar slechts een afschaduwning van. Harnack heeft er weinig goede woorden voor over, maar je kunt je wel afvragen of hij als ‘verlichte’ Duitse burger

zichzelf en zijn wereld wel voldoende kende toen hij bij het uitbreken van de eerste wereldoorlog enthousiast voor de ‘heerschappijen en machten’ van Vaderland en Oorlog boog. Het ‘platonisme’ van Origenes staat in feite nog dicht bij het apocalyptisch levensbesef zoals dat in de apostelgeschriften alom te vinden is: destructieve machten hebben ons in hun greep, redding daaruit en heiliging tot weerstand daartegen zijn een wonder. Als christen die ook Griek was, met de typisch Griekse vraag op de lippen naar het ‘waarvandaan?’ der dingen, wilde hij dan wel weten waar die weg naar de destructie van de schepping vandaan komt, als ze niet – zoals de heidenen beweren – een noodlot is, maar vrijwillig is ingeslagen?

Paragraaf 7⁵¹

Wat er voor en na deze wereld was en zal zijn

In de kerkelijke prediking heeft deze wereld een begin en een einde. Voor een Griek, voor wie het eigenlijke ook altijd het bestendige is, is dat geen gemakkelijke boodschap. Steeds weer komt de vraag op: wat deed de Schepper dan voordat Hij deze wereld schiep? En wat zal er daarna zijn? Origenes behoort, zoals we nu wel weten, tot het type theologen dat zulke vragen niet uit de weg gaat. Zijn eigen antwoord,⁵² in de laatste hoofdstukken van Boek III, zal in de richting gaan God te beschouwen als oneindig productief wezen. Omdat Gods zijn altijd een doende-zijn is, is er geen tijd waarin God niet creatief is. Dat wil niet zeggen dat zijn schepping even eeuwig zou zijn als Hij zelf: zijn schepping blijft immers tegenover Hem. Maar hoe moeten we ons dit nu voorstellen? Hoe uit zich deze oneindige goddelijke creativiteit? Als deze wereld een begin en een einde heeft, komt

7. [*Wat er voor en na deze wereld was en zal zijn*]

Vervolgens is dit ook vervat in de kerkelijke prediking, dat deze wereld gemaakt is en vanaf een zeker tijdstip een begin heeft gekend en dat zij in overeenstemming met haar bederf ontbonden moet worden.

Wat er echter *voor* deze wereld was en wat er *na* de wereld zijn zal, dat is voor de meesten nog onduidelijk, want daarover wordt in de kerkelijke prediking geen evidente wijze van spreken¹² voorgedragen.

¹² ‘Non evidens sermo profertur’

er dan een oneindig aantal werelden uit Hem voort? Of is er – zoals Plato een enkele maal suggereert – sprake van een eeuwige herhaling van deze wereld?⁵³ Maar hoe is zo een laatste oplossing dan te rijmen met het strikt historische en eenmalige karakter (het *ephhapax*, Hebr. 9:12.26) van het kruis van de Heiland? Of moeten we alleen zeggen dat déze, onze wereld aan bederf en zonde onderhevig is, en dat wij ook rekening mogen houden met een wereld waarin dit bederf niet meer zal zijn?⁵⁴ Maar hoe verhoudt zich deze komende wereld dan tot wat nog meer is dan alle *aeônes* (*saecula*, ‘werelden’) samen, namelijk de *apokatastasis*, het ‘herstel’ van alles en allen in de staat van hun volkomen vervulling (Handelingen 3:21), waar niet meer alles in één wereld is, maar waar God ‘alles in allen’ is (1 Korintiërs 15:28)?⁵⁵

Origenes maakt het zich bepaald niet gemakkelijk.

Paragraaf 8, eerste gedeelte⁵⁶

8. [De geestelijke zin van de Schrift]

Voorts [zegt de overlevering]: dat de Schriften door de Geest van God zijn opgetekend en niet alleen de betekenis hebben die er duidelijk aan valt af te lezen, maar ook een andere (betekenis), die voor de meesten verborgen is. Want de dingen die beschreven staan zijn gestalten van bepaalde geheimenissen en afbeeldingen van goddelijke zaken.¹³ Waarover de gehele kerk één mening is toegedaan, dat is, dat de gehele wet geestelijk is [Rom. 7:14], maar dat toch de geest, die de wet ademt, niet aan allen bekend is maar alleen aan hen, aan

¹³ ‘Formae enim sunt haec quae descripta sunt sacramentorum quorundam et divinarum rerum imagines’

De geestelijke zin van de Schrift

Over de allegorese spraken we al in de inleiding tot de tekst van Origenes vanwege het oordeel van Porphyrius over hem. Volgens Porphyrius gaat het om een wijze van lezen, die zich eigenlijk niet met de Joodse vertellingen verdraagt (en veel hedendaagse bijbelgeleerden zijn het daarin met hem eens).⁵⁷ Origenes daarentegen beweert hier dat het gaat om een benadering waar de Schrift zelf – in elk geval in tweede instantie – om vraagt. Want de Schrift heeft wel allereerst een evidente zin, die datgene bevat wat de tekst bij een eerste goede lezing blijkbaar bedoelt.⁵⁸ Maar dat is niet de enige zin. De suggestie dat de gehele wet van Mozes ‘geestelijk’ gelezen moet worden heeft de *ekklesia* immers al gekregen

van Paulus. Deze lering bevat ook de beslissende uitweg uit de dwang die een gevolg is van het voorstel van Marcion, om na Christus de Schrift die aan de Joden is geopenbaard maar te laten vallen. De uitdrukking geestelijke lezing moet heel precies genomen worden. De heilige *Geest*, die Mozes en de profeten hun geschriften heeft doen optekenen – deze ‘inspiratieleer’ is vrijwel zo oud als de *ekklesia* zelf – heeft die teksten ook een en al verwijzing doen zijn naar zichzelf. Die Geest echter, heeft al wat hij zelf te zeggen heeft weer ‘genomen uit het mijne’ (Johannes 16:14), spreekt dus van Christus en onderzoekt ‘de diepten van de godheid’ (1 Korintiërs 2:10).⁵⁹ Wie de bedoelingen van de Geest verstaat, onderkent daarom in de Schrift *sacramenta*, geheime-nissen, en *images*, beelden van Christus en de goddelijke drie-eenheid. Bij de profeten wijzen deze primair vooruit naar de eerste komst van Christus, maar vervolgens ook, evenals bij de apostelen, naar zijn toekomstige heerlijkheid die ons te wachten staat. Want bij de ‘beelden’ moet bedacht worden dat Christus zelf aan ons in de Schrift verschijnt als *imago*, ‘beeld van God’ (2 Korintiërs 4:4; vgl. Kolossenzen 1:15: ‘beeld van God, die onzichtbaar is’), belofte van wie wij zullen zijn.

Niet allen in de gemeente zullen dit direct verstaan. Origenes komt hier terug op het sociale onderscheid in de gemeente, dat hij in paragraaf 3 had aangeduid. Er zijn gemeenteleden, aan wie de gave geschonken is om zulke dingen te verstaan. Voor zulke mensen is *De Beginselen* geschreven! Uitwerking van dit alles volgt in boek IV, de eerste drie hoofdstukken.

wie de genade van de heilige Geest in het woord van de wijsheid en de kennis is geschonken [opnieuw 1 Kor. 12:8]. [...]

9. [...]

Paragraaf 8, tweede gedeelte, en paragraaf 9⁶⁰

Het woord 'onlichamelijk'

Origenes gebruikt voor God het begrip *asômatos*, 'onlichamelijk' (in Boek I hoofdstuk 1 – paragraaf 4 van de *Praefatio*, dat het onderzoek naar God aankondigde, was dit punt nog niet aangevoerd). Dit woord komt echter in de Schrift niet voor (behalve op een wat onduidelijke, in dit gedeelte besproken plaats in een op de naam van Petrus gestelde pseudepigraaf). En alleen al dit niet-voorkomen zal in de gemeente altijd weer gedonder opleveren (kijk maar naar een biblicist als Epiphanius). Als een theoloog categorieën gebruikt, die niet in het *credo* te vinden zijn terwijl ze wel voorkomen bij heidense filosofen, wordt hij of zij daarmee dan al onschrijftuurlijk? Origenes meent hartstochtelijk dat dit niet zo is. Maar hij is bereid om zich daarvoor te verantwoorden: tegenover de bezwaren die zijn cursisten uit de gemeente opwierpen achtte hij het nodig zorgvuldig te onderzoeken in welke zin aan God, Christus, de Geest en ook de redelijke wezens (dat zijn de zielen naar hun oorsprong bij God) een onlichamelijk karakter kan worden toegekend.

De Schrift kan in heel lichamelijke beelden spreken over Gods hand, arm, mond en dergelijke. De biblicisten namen deze beelden heel letterlijk.⁶¹ Origenes gaat er, langs de weg van zijn allegorische lezing, anders mee om. Je kunt dit opnieuw interpreteren als uiting van een platonistische aandrift, een afkeer van de lichamelijkeheid. Maar het kan ook zijn dat het hem bovenal gaat om een verweer tegen de opvatting van de Stoa, dat de term 'God' eigenlijk stond voor het geheel van de geestelijke en lichamelijke natuur, en dat hij hier dus het anders zijn van Schepper en schepsel wil benadrukken – waarbij de rede-

lijke ziel, die in dankzegging en aanbidding voor Gods troon staat, als schepsel als het ware een weerglans van Gods onzichtbare heerlijkheid ontvangt, en deze heerlijkheid dus tot op zekere hoogte deelt.

Paragraaf 10, eerste helft⁶²

De goede engelenmachten; bezielde van de hemellichamen?

Paragraaf 6 spitste de vraag naar de herkomst van de engelenmachten al snel toe op de vraag naar die van de kwade machten. Maar hoe staat het met die hemelse boden, die louter dienstbaar zijn, tot *heil* van de mensen? Hoe, wanneer en op welke dag zijn zij geschapen? En hoe staat het met de hemellichamen, die in het bijbelse scheppingsverhaal worden genoemd (bij de ‘vierde dag’): zijn zij ook zulke bezielde, dienstbare wezens? Het antwoord dat Origenes daarop geeft valt uit de bewaard gebleven teksten moeilijk op te maken. Keizer Justinianus zal hem verwijten, dat hij de vraag over de bezielde van hemellichamen positief beantwoordt, en daarmee de grens van wat bijbels te verantwoorden valt, overschrijdt.⁶³ Maar, aan Rufinus’ vertaling is niet rechtstreeks af te lezen dat hij dit gedaan zou hebben.⁶⁴

Paragraaf 10, vervolg: conclusie⁶⁵

Een organisch geheel

In één lange slotzin vat Origenes het gehele programma van *De Beginselen* op glasheldere wijze samen. Allereerst legt hij een bijbeltekst aan dit programma ten grondslag. De Hebreeuwse tekst van Hosea 10:12 kan worden vertaald als: ‘ontgint u nieuw land’. De Septu-

10. [...]

[Een organisch geheel]

Men behoort dus als het ware uit te gaan van dergelijke elementen en fundamenten

– naar het gebod: ‘ontsteekt voor uzelf het licht der wetenschap’ [Hos. 10:12 LXX] –,

wanneer men een samenhangend en organisch geheel uit de logica van al

deze dingen wil samenstellen;¹⁴ zo kan men met inzichtelijke en dwingende beweringen uitvorsen, wat in de afzonderlijke punten de waarheid kan zijn, en, als gezegd, één organisch geheel tot stand brengen op grond van zowel voorbeelden als beweringen,¹⁵ die men ofwel (direct) in de heilige Schriften heeft gevonden ofwel op grond van het naspeuren van de logische gevolgtrekking en het zonder mankeren nagaan van het juiste, heeft ontdekt.¹⁶

aginta had dat echter vertaald als *phôtisate heautois phôs gnôseôs*, in het Latijn (echter niet overgenomen door Hiëronymus in zijn Vulgata) *Inluminare vobis lumen scientiae*, 'ontsteekt voor jullie zelf het licht van de wetenschap'. De christelijke theologie neemt dus het streven naar *gnôsis*, *scientia* op in haar programma en vat het zelfs op als een goddelijk bevel. Maar waar moet dit streven naar kennis van de goddelijke geheimenissen nu toe leiden? Origenes stelt zich ten doel *seriem quandam et corpus*, een samenhangend en organisch geheel (te vergelijken met een 'lichaam') uit de *ratio*, de logica van deze dingen, samen te stellen. Voorwaar, hier zien we dus de doelstelling van een systematische theologie beschreven worden.⁶⁶ Zij dient de verschillende uitspraken in het gelid te stellen, met elkaar in samenhang te brengen en in die samenhang te doordenken. Zulk een *corpus* zal zijn samengesteld, zo vervolgt Origenes, *exemplis*, uit 'voorbeelden' (de exegese van beelden en voorstellingen) *et affirmationibus*, en uit 'beweringen' (leerstellingen). Deze zijn te vinden op twee onderscheiden niveaus. Om te beginnen gaat het om zinnen, 'die men in de heilige Schriften heeft gevonden'. We hebben bij de bespreking van de voorafgaande paragrafen gezien, dat het aller-eerst de doopbelijdenis ofwel de *regula fidei* is, die dergelijke zinnen aanreikt: in het *credo* zijn de hoofdpunten van de leer vervat. Vervolgens gaat het om uitspraken, 'die men op grond van het naspeuren van de logische gevolgtrekking en het zonder mankeren nagaan van het juiste heeft ontdekt'.⁶⁷ Deze tweede reeks uitspraken betreft dus de behandeling van zulke vragen, die het *credo* open laat, maar die als implicatie van het *credo* wel vallen te beantwoorden. Dit mag de lezer van *De Beginselen* precies verwachten: een onderzoek naar dergelijke open vragen en een voorstel hoe, naar logische gevolgtrekking, leer-

14 'Omnem qui cupit seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere'

15 'Et unum corpus efficiat exemplis et affirmationibus'

16 'Quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore reppererit'

stellingen te formuleren zouden zijn. Zo heeft Origenes de *ekklesia* naar eigen zeggen niet meer dan voorstellen willen doen; zij zou deze niet in dank aanvaarden, al ging er enige tijd overheen voor dat duidelijk werd. Origenes zal trouwens niet de enige systematisch theoloog in de geschiedenis van de kerk zijn, die dit overkwam.

Nog eenmaal: het systeem van Origenes

In het fragment dat in het eerste hoofdstuk in vertaling was opgenomen, hoorden wij het oordeel van Harnack. Hij meende dat het Origenes uiteindelijk om een systeem ging dat meer Grieks dan bijbels was. Dit systeem leek het streven van de gnostici weliswaar beter te kunnen verenigen met de kerkelijke overlevering dan de gnostici zelf hadden vermocht, maar slaagde daarin toch uiteindelijk niet en kon daarin ook niet slagen. Welbeschouwd gaat het in dit stelsel om een ‘natuurproces’: het ene goddelijke wezen, dat eerst alle dingen uitademt om ze vervolgens weer in zich te doen terugkeren.⁶⁸ Het begin van deze beweging: dat de zielen een voorbestaan hebben bij God / dat zij al voor alle tijden zijn gevallen / dat de schepping eeuwig plaatsvond, en het einde ervan: dat het aardse lichaam wordt afgelegd / dat werkelijk alle dingen worden hersteld in hun oorspronkelijke staat, dit hoort er allemaal bij. De kerk kon zulke toespitsingen dan wel veroordelen, maar kwam daarmee voor haar niet ook de essentie van het stelsel te vervallen? Inderdaad: wat voor de geloofsregel van belang is – de schepping van de wereld in de tijd (in plaats van in de eeuwigheid), de historische (in plaats van de boventijdelijke) zondeval, de verlossing in de geschiedenis (de eenmaligheid van het kruis), het oordeel en de dubbele bedeling aan het einde (het tweevoud van hemel en hel, in plaats van een goede bestemming voor alles en allen) – kon vanuit het systeem van Origenes gezien alleen maar verschijnen als de inadequate afspiegeling van wat zijn eigenlijke leer (voor de gevorderden) veel adequater tot uitdrukking bracht. Vanwege de geur van minderwaardigheid die hij over bijbelse voorstellingen verspreidde kón hij het met zijn leerstelsel uiteindelijk niet redden in de kerk, al kostte zijn veroordeling de kerk het contact met de ‘Wissenschaft’ van haar tijd. Maar overigens is het voor Harnack zeer de vraag of de kerkelijk meer aanvaardbare systematiek die ervoor in de plaats kwam, zich werkelijk los kon maken van de sporen die Origenes met zijn enige serieus te nemen poging tot systeemvorming had nagelaten – die in feite sporen van *gnôsis* waren.

Van deze typering van Origenes, en van de invloed die van hem uitging door de pen van Harnack hebben we in het eerste hoofdstuk nog geen beoordeling kunnen

geven. Nu we Origenes zelf aan het woord hebben gelaten zijn we daartoe hopelijk beter in staat. Ons is gebleken, dat *De Beginselen* ook op andere wijze is te lezen dan Harnack deed. Wie Origenes vanuit de *Praefatio* bij zijn woord neemt, zo zagen wij, mag er vanuit gaan dat hij een aantal voorstellen heeft willen doen tot nader onderzoek van punten die in de overlevering van de prediking van profeten en apostelen tot dan toe onvoldoende opgehelderd waren. Het lezen van die schriften brengt hem op een aantal vragen. Ongetwijfeld leest hij ze als een in de hellenistische cultuur gedrenkte intellectueel, en die cultuur beïnvloedt zijn vragen. Dat neemt niet weg dat de vragen voor hemzelf als van binnenuit worden opgeroepen, niet uit een wens tot het bereiken van de *gnôsis* in een andere zin opgevat dan als een poging tot nader verstaan van de *pistis*. Hij vraagt dus bijvoorbeeld naar de rechtvaardigheid van God in zijn gelijke behandeling van alle redelijke zielen, en komt dan met het voorstel van hun preëxistente bestaan en hun val uit vrije wil, als een voorstel dat in zijn ogen met de strekking van de *pistis* in overeenstemming is. Hij vraagt naar de wil en de activiteit van God, diens bereidheid in eeuwigheid om niet zonder een schepping tegenover Zich te bestaan, diens wars-zijn van elke afzijdigheid of luiheid,⁶⁹ en komt dan met het voorstel om Gods scheppingswil als eeuwig present te denken. Hij vraagt naar de consequente goedheid van God, en suggereert dan dat het toch wel een onmogelijke mogelijkheid zou zijn wanneer redelijke schepselen er tot in eeuwigheid zelf voor zouden kiezen dat het niet goed met hen komt, ondanks de verlossing waarmee zij zijn geconfronteerd in het beeld van de onzichtbare God: Christus. Zo noopt de herlezing van Origenes door een traditie die hem veroordeelde tot vragen, die op die traditie zelf terugslaan. Want inderdaad – de uitdaging die Harnack signaleert, maar vanuit zijn eigen theologische opvattingen voor weinig relevant houdt, heeft gelding: geef, als je de voorstellen van Origenes verworpt, maar eens betere antwoorden dan die van de eerste systematisch theoloog!

Oefeningen bij Hoofdstuk II

Oefenopgave 2.1

Maak op grond van de nu gelezen *Praefatio* twee lijsten. Op de ene lijst schrijft u de kerkelijke leerregels, waarvan Origenes uitgaat omdat zij – direct of indirect – met het *credo* zijn gegeven. Op de tweede lijst noteert u de problemen, waarvan Origenes aangeeft dat zij nader onderzoek behoeven en waarvan hij tegelijk belooft, dat hij deze in de vier boeken van *De Beginselen* zal behandelen.

Oefenopgave 2.2

Denk na over de christologische lezing van het Oude Testament, die al in de vroegste christelijke getuigenissen te vinden is. Hoe beoordeelt u het voorbeeld van Origenes in paragraaf 1, waarin hij Mozes ‘in Christus’ tracht te begrijpen?

Oefenopgave 2.3

Zoek de oorspronkelijke tekst op van het Symbolum Nicaenum uit 325 en wijs daar het *gennèthenta ou poiètenta* (‘geboren, niet gemaakt’) aan alsook de verworpen uitspraak van Arius: *èn pote hote ouk èn* (‘er was een tijd waarin hij – de Zoon – niet was’).

Voor modelantwoorden op de oefenopgaven kunt u www.skandalon.nl/grondvormen/raadplegen.

Aantekeningen

Noten bij hoofdstuk II

- 1 O. Noordmans, *Herschepping. Beknopte dogmatische handleiding voor godsdienstige toespraken en besprekingen*, Amsterdam ²1956 (Zeist ¹1934), 46-47, nu ook in: *Verzamelde Werken Deel II*, Kampen 1979, (214-322)232-233.
- 2 Voor Origenes zie Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Göttingen ²2000 Band 1, 85-86 (Origenes) en 202 ('die origenistische Streitigkeiten'); Hans Küng, *Grote christelijke denkers*, a.w. 45-74: 'Origenes – De grote synthese van de geest van de oudheid en van het christendom'; E.P. Meijering, *Klassieke gestalten van christelijk geloven en denken*, a.w. 35-51; ³2008, 38-54. Een theologische biografie biedt Henri Crouzel, *Origen*, Edinburgh 1998 (Eng. vert. van *Origène*, Paris-Namur 1985).
- 3 A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band*, Leipzig ³1894, 603, aan het begin van Kapitel 6 Par. 2, 'Das System des Origenes' (603-647). Men kan de vraag stellen, of de titel 'vader van de kerkelijke wetenschap (of: van de kerkelijke dogmatiek)' niet eerder toekomt aan Irenaeus van Lyon, die enkele decennia voor Origenes zijn vijf boeken *Adversus haereses*, 'Tegen de ketterijen' schreef en daarmee van grote invloed is geweest op de theologische systematiek van alle eeuwen erna. Die vraag is terecht. Niettemin valt op, dat de structuur van *Adversus haereses* geheel door de polemiek wordt beheerst. Het eerste boek schetst een aantal grote gnostische systemen; het tweede weerlegt deze op grond van redelijke argumenten; het derde op grond van evangelisten en apostelen; het vierde op grond van woorden van Jezus en het vijfde weerlegt een verkeerde Paulusexegese. Tot een systematisering van de thema's van de geloofsregel komt het dus niet expliciet, al kan die wel uit het werk worden opgemaakt.
- 4 In de eerste band van het *Lehrbuch der Dogmengeschichte* stelt Harnack parallel aan elkaar: 'I. Fixierung und allmähliche Verweltlichung des Christenthums als Kirche' (a.w., 319-454) en 'II. Fixierung und allmähliche Hellenisierung des Christenthums als Glaubenslehre' (a.w. 455-754). Een verwante parallelie trekt – de jonge – H. Berkhof in zijn boek *De kerk en de keizer*, Amsterdam 1946, 146-153.
- 5 Hist. Eccl. VI.19.7. De Griekse tekst bijvoorbeeld bij Harnack I, a.w. 611.
- 6 In *Peri Archôn* (voorts: PA) IV.4.5 spreekt Origenes over zijn doelgroepen als enerzijds *ii, qui in fide nostra etiam credendi rationem perquirere solent*, 'zij die gewoon zijn om in ons geloof ook een reden om te geloven te zoeken' en anderzijds 'zij, die als heretici tegen ons strijden'. Zie Origenes, *Vier Bücher von den Principien*. Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp, Darmstadt 1976, 800 (356) r. 16-18.
- 7 Zie Crouzel 1998, a.w. spec. 163-169 ('a research theology') en 266 ('no system!'). Deze kijk op Origenes heeft ook zijn weerslag gevonden in de titel van de Nederlandse introductie van F. Ledegang, *Origenes. Een experimenteel theoloog uit de derde eeuw*, Kampen 1995 (in het bijzonder Hoofdstuk 2). Met nog weer een andere variatie komt zij tot uitdrukking in de ondertitel van Lothar Lies s.j., *Origenes' "Peri Archon". Eine undogmatische Dogmatik. Einführung und Erläuterung*, Darmstadt 1992.
- 8 Crouzel is ook een van de bezorgers van de tekstkritische, Latijnse (waar mogelijk Griekse) en Franse editie van *Peri Archôn* in de reeks, die als geheel een vrucht vormt van de *théologie nouvelle: Sources Chrétiennes*, Parijs, de banden 252 en 253 (1978), 268 en 269 (1980) en 312 (1984). Zie aldaar over zijn opvatting dat PA geen 'systeem' biedt: band 252, 46-52.
- 9 De beide reeksen *anathemata* zijn o.a. te vinden bij Görgemanns/Karpp, a.w. 822-824 en 824-831 en de reeks van 553 (verkort) ook in de Duitse grondtekst van de 'Anhang' uit de tweede band van Harnack, waarnaar in het vorige hoofdstuk verwezen werd, a.w. 507-508.
- 10 In de vierde eeuw is het een theoloog als Evagrius van Pontus, die geïnspireerd door Origenes op eigen wijze stellingen ontvouwt die fel bestreden zouden worden; in de zesde eeuw gaat het vooral om de stroming van de zogenaamde *Isochristes*.
- 11 Deze term is gangbaar geworden sinds de studie van Franz Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Münster 1899.
- 12 In een brief van Epiphanius aan de (in zijn ogen onwillige) bisschop Johannes, die door Hiëronymus in circa 394 voor particulier gebruik in het Latijn is vertaald (en als *Epistola 51* is opgenomen in het briefcorpus van Hiëronymus) zijn in de paragrafen 4 tot en met 7 de volgende acht heretische leringen te vinden, die Epiphanius bij Origenes heeft aangetroffen: 1. dat de Zoon de Vader niet kon zien noch de Geest de Zoon (een zinsnede die Rufinus in *Peri archôn* I.1.8 heeft weggelaten, zie Görgemanns/Karpp a.w. 118) – dat is dus een verondersteld subordinatisme binnen de drie-eenheid; 2. de (door Epiphanius als gnostisch benoemde) leer van de voorhistorische val van de zielen, door Epiphanius geconstrueerd met de *veritas historiae* ('historische waarheid!') van de paradijsgeschiedenis; 3. de terugkeer

van alle dingen tot hun oorsprong, inclusief de genezing van de duivel ('zouden in het koninkrijk der hemelen dan werkelijk alle profeten en apostelen aanzitten met de duivel?'); 4. dat met het aantrekken van 'huiden klederen' in Gen. 3:21 zou zijn bedoeld dat hemelse zielen nu lichamen moesten aandoen; 5. loochening van de opstanding van dit vlees; 6. dat het paradijs zich (sc. vanwege 2 Kor. 12:4) in de derde hemel zou bevinden in plaats van op de aarde; 7. dat met 'de wateren boven de hemel' (Gen. 1:7) 'engelen en machten' zouden zijn bedoeld; 8. dat Adam het beeld Gods zou hebben verloren (een merkwaardig punt: onder de reformatoren, toch minstens zo biblicistisch als Epiphanius, zouden juist meer radicalen, zoals M. Flacius, op dit punt eerder naast dan tegenover de aldus gepresenteerde Origenes gesteld kunnen worden!). In dit onderhavige hoofdstuk zullen de punten 1, 2, 3 en 5 nader besproken worden.

- 13 Zie Hiëronymus, *Epistola* 112 (tot Augustinus) § 19: 'wat wij ervan begrepen hebben, hebben we tot uitdrukking gebracht, waarbij we liever de waarheid van de betekenissen dan soms de volgorde van de woorden behielden.' Zie vooral ook *Epistola* 57 (tot Pammachius) *De optimo genere interpretandi*, over de beste manier van vertalen (deze brief of liever dit traktaat is naar aanleiding van Rufinus' wijze van vertalen geschreven en daartegen ook hoofdzakelijk is gericht). Aan de andere kant merkt de 17^e eeuwse uitgever van de geschriften van Eusebius, Valesius (Henri de Valois, uitgave Parijs 1659) in een voetnoot bij Hist. Eccl. VI.18.3 ten aanzien van Rufinus op, dat deze (hij dus ook al!) meer als een commentator lijkt op te treden dan de Griekse tekst van Eusebius getrouwelijk in het Latijn weer te geven (*solus Rufinus sensum Eusebii assecutus est, cujus versio commentarii vicem hic praestat*).
- 14 PA, Görgemanns/Karpp, *a.w.* 88 (10) r. 6, toegelicht in voetnoot 9 op 89. De beide uitgevers menen trouwens, evenals Crouzel, in dit geval aan de lezing van Rufinus het meeste krediet te moeten geven.
- 15 De geleerde patriarch Photius heeft overigens in het proces van onderlinge verwijdering tussen de oosterse en de westerse kerk (het kort durende schisma van 867) een veel bediscussieerde rol gespeeld. Zie C.W. Mönnich, *Geding der vrijheid. De betrekkingen der oosterse en westerse kerken tot de val van Constantinopel (1453)*, Zwolle 1967, 332-348.
- 16 Het afgedrukte schema is gebaseerd op het 'Übersicht über die Kapitelüberschriften' in Görgemanns/Karpp, *a.w.* 851-853 (met weglating van de enkele, aldaar ook genoemde, paragraaftitels van Rufinus). De beide tekstbezorgers houden overigens de indeling van Photius voor de meer inzichtelijke en raden de gebruiker aan, zich vooral daaraan te oriënteren.
- 17 Aldus Lothar Lies, *a.w.* 15.
- 18 Volgens Lothar Lies, *a.w.* 16, is deze indeling voor de eerste maal geopperd door Basilius Streidle in 1941. Zie ook Crouzel 1998, *a.w.*, 46.
- 19 Lies, *a.w.* 22. Het complex II.4-III.6 (afgezien dus van de schrifteleer, die hij apart neemt) behandelt hij onder de titel: 'Zusammenschau des kirchlichen Kerygmas: Undogmatische Dogmatik', *a.w.* 91-121. Bij deze dispositie zouden we dus in de 'tweede ronde' te maken hebben met de eerste christelijke dogmatiek, omlijst door een 'Fundamentaltheologie' in de 'eerste ronde' en een Schrifteleer als aanhangsel in IV.1-3. Deze 'eerste christelijke dogmatiek' is daarmee meteen al niet 'dogmatisch'!
- 20 Historische theologen als Crouzel (en Ledegang) hebben de neiging te suggereren dat met de verwerping van het systeemkarakter van een werk als PA alles is gezegd. Zoals we al zagen, kan er echter ook zonder 'systeem' wel degelijk sprake zijn van theologische 'systematiek'. Vandaar dat Görgemanns en Karpp (*a.w.* 17) kunnen zeggen: ook al heeft Origenes zijn systeem nergens volledig ontvouwd, 'im Grunde ist er (doch) Systematiker'.
- 21 Rufinus laat aan dit voorwoord van Origenes in zijn vertaling nog een eigen Voorrede voorafgaan. Zie Görgemanns/Karpp *a.w.* 72-81.
- 22 Görgemanns/Karpp, PA, *a.w.* 82 en 84. In margine vermelden zij: 7 Z[eile] 9 – 8 Z 13. Dit verwijst naar de eerste kritische editie van PA, de door Paul Koetschau bezorgde Leipziger uitgave van 1913 (deze uitgave wordt overigens gekenmerkt door een groot wantrouwen jegens de 'orthodoxie' van Origenes).
- 23 Joh. 1:17: *charis kai alètheia*, Griekse weergave van de Hebreeuwse uitdrukking *chèsèd we-èmet*
- 24 Resp. 82 (7) r. 14 en (8) r. 11.
- 25 Als uitgever van de *Hexapla* was Origenes met verschillende (in elk geval Griekse, maar misschien ook Hebreeuwse en Syrische) tekstversies van het Oude Testament vertrouwd. Hij kon met de verschillen 'spelen', maar oriënteerde zich toch wel in hoofdzaak op de Septuaginta.
- 26 Origenes schrijft hier de brief aan de Hebreëen toe aan Paulus. Eusebius, Hist. Eccl. VI.25.10 vermeldt echter, dat Origenes in zijn Hebreëencommentaar vaststelt dat het ontbreken van de bij Paulus gebruikelijke ruwe en karakteristieke taal erop wijst, dat de brief op zijn best van de hand van een leerling van Paulus stamt. Wanneer de vroege kerk echter de brief al aan de apostel toeschreef heeft zij daar haar redenen voor gehad en valt het aan te bevelen ons daar in de gemene omgang maar aan te houden.
- 27 PA 84 (8) r 14 – 28.

- 28 PA 86 (9) r. 1-11.
- 29 'Wijsheid' is voor Origenes bovenal de Zoon in persoon, waaraan een mens deelnemen kan. 'Kennis' is de meer actieve kant van het tot hem in betrekking staan. In overeenstemming met de platoonse traditie, die we in het volgende hoofdstuk ook bij Augustinus zullen tegenkomen, staan beide boven het 'geloof', dat weliswaar ook een kensoort is, maar dan een van intuïtie en vertrouwen, nog niet van waarachtig weten. Zie Crouzel 1998, *a.w.* 113.
- 30 Geciteerd bij Hans Küng, *a.w.* 50.
- 31 Wanneer Irenaeus tegen de gnostici met hun 'onkenbare' – maar voor een elite blijkbaar toch toegankelijke – God betoogt dat de openbaring van de Vader in Christus nadrukkelijk aan allen zonder onderscheid gericht is en allen onder het oordeel plaatst (Adv. Haer. IV.6.5.) sluit dat het hier door Origenes gemaakte onderscheid niet op voorhand uit.
- 32 'Kennis' is voor Origenes bovenal 'contemplatie': de 'kennende' mens is de 'geestelijke' mens. Dat moet bij Harnacks typering van 'intellectualisme' voor de gehele antieke traditie (zie de slotzin van het in Hoofdstuk 1 in vertaling opgenomen fragment) wel bedacht worden. Zie Crouzel 1998, *a.w.* 98.
- 33 Deze paragraaf bestaat uit vier gedeeltes: PA 86 (9) r. 12-13 (algemene inleiding op paragrafen 4-10), 86 (9) r. 13 – 88 (10) r. 4 (de ene God), 88 (10) r. 5 – 90 (11) r. 2 (Christus Jezus) en 90 (11) r. 3 – 10 (de heilige Geest).
- 34 In 1959 heeft Paus Johannes XXIII de uitdrukking *oremus et pro perfidis Judaeis* ('laat ons ook bidden voor de trouweloze Joden...') in het (tridentijnse) missaal geschrapt uit de voorbeden voor de Goede Vrijdag. Na het Tweede Vaticaans Concilie werden deze voorbeden opnieuw geformuleerd. Hoewel inmiddels Benedictus XVI gebruik van het missaal van Trente weer heeft toegestaan, is althans deze uitdrukking daarin niet weer opgenomen.
- 35 Vgl. Crouzel 1998, *a.w.* 182-185. Crouzel noemt aldaar ook nog een derde aspect (het belang van de onzichtbaarheid Gods), dat in de *Praefatio* echter pas in de paragrafen 8 en 9 ter sprake komt.
- 36 Volgens andere interpretatoren heeft Origenes het vanuit zijn platoonse achtergrond moeilijk om de harde johanneïsche uitdrukking van de 'vleeswording' werkelijk te aanvaarden. Aardig is het trouwens, hier op de vertaling van de beide Duitse uitgevers te letten (89 onder). Rufinus' *incarnatus est* vertalen zij met 'er hat Fleisch angenommen' (wat zou zijn *carnem assumptus*), een latere terminologie waarmee vermeden kan worden dat we zouden denken dat de vleeswording als 'wording' een verandering in de godheid teweeg zou brengen. Zo tonen ook de vertalers hun orthodoxie – naar latere maatstaven.
- 37 Origenes, *Contra Celsum* IV.5.
- 38 PA I.2.9, Görgemanns/Karpp 142 (40) r. 12 en het Griekse fragment van Justinianus 146 (42) r. 13. De uitspraak wordt ook meerdere malen door de grote bestrijder van Arius, Athanasius, in positieve zin aangehaald. Zie Crouzel 1998, *a.w.* 187. Voor de visie dat de gedachte van de 'eeuwige generatie' bij Origenes vooruitloopt op de beslissing van Nicea zie Riemer Roukema, *Jezus, de gnosis en het dogma*, Zoetermeer 2007, 238, 247, 250, 257.
- 39 A. van de Beek heeft betoogd dat de onderschikking van de Zoon bij Origenes doelt op zijn dienstbaarheid en niet in mindering komt op zijn goddelijkheid. Het feit dat Justinianus dit niet waar wilde hebben, zegt vooral iets over diens keizerlijke opvatting van 'heerschappij'. Zie zijn *Jezus Kyrios*, Kampen 1998, 56 en 67. Lies, *a.w.* 60, drukt zich voorzichtiger uit: de gelijkheid van Vader en Zoon in de *theologia* is voor Origenes de voorwaarde voor de mogelijkheid van de gehoorzaamheid van de Zoon aan de Vader in de *oeconomia*. Voor het onderscheid *theologia* – *oeconomia* zie onder Hoofdstuk IV (Joh. Damascenus).
- 40 Denk aan de formulering in het latere zogenaamde Nicaenum-Constantinopolitanum van 381: de Geest *qui locutus est per prophetas*, die gesproken heeft door de profeten.
- 41 Zie Rinse Reeling Brouwer, 'Een "wederzijdse band" – en een wederzijdse vraag. Enkele dogmahistorische notities bij de verhouding van Geest en Woord', in *dez.*, *Die gesproken heeft door de profeten*, Kampen 2006, 69-87.
- 42 Vooral I.3.5-8. In I.3.5 bevindt zich daarbij een door Justinianus overgeleverde passage, PA 168 (55) 4 en (56) 1 v.v., die onmiskenbaar subordinatianistisch is. Rufinus heeft deze passage echter niet.
- 43 Origenes verschilt hier sterk van huidige theologen, die de Geest vaak juist met universaliteit, ruimte en een wijsd cultureel perspectief in verband brengen. Zie bijvoorbeeld G.D.J. Dingemans, *De stem van de Roepende. Pneumatheologie*, Kampen 2000. H. Crouzel (1998, *a.w.* 200) benadrukt in dit verband, dat Origenes geen enkel verband ziet tussen de heilige Geest van de Schrift en de 'wereldziel' als de 'derde hypostase' in het middenplatonisme.
- 44 De paragraaf valt in drie delen uiteen: PA 90 (11) r. 11 – (12) R. 7 (de ziel als substantie), 90 (12) r. 8 – 92 (13) r. 6 (de wilsvrijheid) en 92 (13) r. 7-11 (de oorsprong van de ziel).
- 45 Over het 'eschatologische' karakter van Origenes' opvatting van lichamelijkheid zie Rinse Reeling

- Brouwer, 'Het hogepriesterlijk lichaam', in: *Eredienstvaardig* 23(2007)4, 40-43: een bespreking van de door Rufinus overleverende preek van Origenes over Leviticus 21:10-15 zoals te vinden in SC 287, Parijs 1981, 164-195.
- 46 Zie onder, Hoofdstuk III over Augustinus en Hoofdstuk VI over Melanchthon. In zijn strijdschrift tegen Luther zou Erasmus, die ook PA in de versie van Rufinus uitgaf (Bazel 1536), zich beroepen op de passages over de vrije wilskeuze in PA III.1, het in de *Philokalia* ook in het Grieks bewaarde hoofdstuk (vgl. Crouzel 1998, 211). Bij de reformatoren leverde dit van de weeromstuit een afkeer van Origenes op. De fronten liggen echter in beide situaties wel geheel anders.
- 47 Zie de bij Hoofdstuk I aangeboden Duitse grondtekst van Harnack, *a.w.*, bijvoorbeeld 496 en 499. Op de laatstgenoemde pagina vermeldt Harnack in een voetnoot hoe Epiphanius in de laatste van de maar liefst 73 paragrafen van het 64^e hoofdstuk van zijn *Panarion*, dat tegen Origenes is gericht, deze verblindende door de Griekse wetenschappelijkheid, welke Origenes in de theologie introduceerde, de schuld geeft van alle heterodoxie.
- 48 Zie de weergave van het commentaar dat Pamphilos gaf van deze Origenestekst bij Crouzel 1998, *a.w.* 207-208.
- 49 PA II.6.1. Vgl. Crouzel 1998, *a.w.* 55 en Lies, *a.w.* 68 v.v. E.J. Beker en J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek* deel 3, Kampen 1981, 14, stellen de vraag: 'Heeft de kerk niet terecht geoordeeld, dat de premisse van Origenes, dat de vereniging van ziel en Logos bij Jezus Christus exemplarische en praefiguratieve betekenis heeft voor alle zielen en hun eeuwige bestemming, leidt tot de alverzoening als noodzakelijke conclusie in de eschatologie?' Deze vraag is raak. Ter nuancering moet wel de nadruk worden verdisconteerd die Origenes legt op de vrijheid van de zielen: de prédiking van de vereniging van de Logos en de ziel in Christus kan niet garanderen dat elke individuele ziel deze prediking ook aanneemt. Er blijft, om met Barth te spreken (die een vergelijkbaar verwijt van een dergelijke 'noodzakelijke' conclusie van alverzoening kreeg naar aanleiding van zijn leer van de eeuwige verkiezing in Christus) een 'offene Situation der Verkündigung' (KD II/2, 528).
- 50 PA 92 (13) r. 12 – 94 (13) r. 17.
- 51 PA 94 (14) r. 1-4.
- 52 Beter nog is het om hier te spreken van meerdere antwoorden, die Origenes in de loop van *De beginnelen* beproeft. Ze worden opgesomd door Meijering, *a.w.* 39-41 resp. 42-44.
- 53 Het is niet uitgesloten dat Augustinus in zijn beroemde passage tegen de voorstelling van de 'kringloop', waarin de *saecula* zich telkens zouden herhalen (*De civitate Dei* XII.14), ook aan Origenes heeft gedacht, aangezien deze zich in PA III.5.3 beroept op Prediker 1:9-10 voor de stelling dat er werelden voor en werelden na de huidige wereldtijd zouden bestaan – een schriftberoep dat Augustinus werpert.
- 54 PA II.3.5, Görgemanns/Karpp 312-314 (120).
- 55 Crouzel 1998, *a.w.* 257-266 somt de volgende vragen op die hier te stellen zijn: 1. stelt Origenes zich de *apokatastasis* als onlichamelijk voor? (antwoord: eerder als anders-lichamelijk); 2. is het 'God alles in allen' pantheïstisch van aard? (nee, het onderscheid van Schepper en schepsel blijft voor hem ook hier bewaard); 3. is het waar dat voor Origenes ook de duivel en demonen kunnen worden verlost van hun boosheid? (dan zullen zij deze verlossing toch in vrijheid zelf moeten wensen – je kunt daar hoogstens op hopen); 4. waarom is Origenes zo hardnekkig op dit punt? (vanwege zijn grote vertrouwen op de goedheid van die God, die erop uit is dat alles 'goed komt').
- 56 PA 94 (14) r. 6 – 13.
- 57 Hierover bijv. Rochus Zuurmond, 'Allegorische en typologische exegese', in: *Amsterdamse Cahiers voor Bijbelse Theologie en Exegese* 7, Kampen 1986, 130-137. Hij haalt (*a.w.* 131) tegen veel exegeten met hun verwijt van 'willekeur' aan deze methode het oordeel aan van Irmgard Christiansen in haar studie naar de allegorese bij Philo van Alexandrië: 'Zelfs als de allegorese "madness" is, dan is er in ieder geval "a system in this madness".'
- 58 'Evidente' zin is nog iets anders dan 'letterlijke' zin. De 'letterlijke' lezing bijv. van Mt. 19:12, die hij in zijn jeugd had toegepast (zijn manlijk lid 'snijden' omwille van het koninkrijk) heeft Origenes later zeker verfoeid.
- 59 PA I.3.4, Görgemanns/Karpp 166 (53).
- 60 Resp. PA 94 (14) r. 16 – 96 (15) r. 19 en 96 (15) r. 20 - 27.
- 61 Vergelijk de studietekst van Harnack bij Hoofdstuk I, *a.w.* 501 over de rol van de 'antropomorfitische' monniken in de eerste origenistische strijd.
- 62 PA 96 (16) r. 4-8.
- 63 Zie de veroordeling van 553 (tekst als genoemd boven bij noot 9) onder punt 3. Harnack (Band II, *a.w.* 125 voetnoot) meent, dat ondanks deze veroordeling van extreme toespitsingen in feite toch de

gnostisch-origenistische opvatting van een hogere geestenwereld vanaf de zesde eeuw in de kerkelijke leer is geïntegreerd. Ook de westerse kerk heeft deze overgenomen.

64 In PA II.11.7 heet het: de heiligen zelf zullen er wel achter komen hoe het zit, wanneer zij zelf in staat zijn om de hemelen te doorschrijden. Görgemanns/Karpp 454 (191).

65 PA 98 (16) r. 9-15.

66 Crouzel 1998, *a.w.* 167 vermeldt (tot zijn afgrijzen) dat deze zin uit de *Praefatio* zelfs de *Larousse Encyclopedie* heeft gehaald als definitie van 'systeem'.

67 [...] *quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenori reppererit; indago* = het opsporen en *tenor* = het nalopen.

68 Over dit *exitus* – *reditus* schema (van neoplatoonse herkomst) zie verder onder, Hoofdstuk IV.

69 Als bij de goden van Epicurus: permanent op vakantie.

