

INCARNATIE EN VERLOSSING BIJ ATHANASIUS

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN
DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID AAN
DE RIJKSUNIVERSITEIT TE LEIDEN OP
GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS
MR J. V. RIJPPERDA WIERDSMA,
HOGLERAAR IN DE FACULTEIT DER
RECHTSGELEERDHEID, TEGEN DE BE-
DENKINGEN VAN DE FACULTEIT DER
GODGELEERDHEID TE VERDEDIGEN OP
WOENSDAG 19 APRIL 1961 TE 16 UUR

DOOR

ARIE VAN HAARLEM

GEBOREN TE LEIDEN IN 1929

1961

H. VEENMAN & ZONEN N.V., WAGENINGEN

PROMOTOR: PROF. DR J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

*Opedragen aan de dankbare nagedachtenis
van mijn Vader
en aan mijn Moeder,
aan mijn Vrouw
en aan mijn kinderen.*

INHOUD

INLEIDING	9
HOOFDSTUK I De beoordeling van Athanasius' theologie door de moderne dogmenhistorici	14
HOOFDSTUK II Athanasius' methode in contra gentes en de incarnatione	31
1. Het Godsbewijs	32
2. De mogelijkheid van incarnatie en kruisdood	39
3. De noodzakelijkheid der incarnatie	42
4. Het bewijs uit de feiten	48
5. Het bewijs uit de profetie	51
HOOFDSTUK III De verlossingsleer in contra gentes en de incarnatione	55
1. Schepping	55
2. Zonde en dood	60
3. Incarnatie	71
4. Kruis	87
5. Opstanding	94
HOOFDSTUK IV De methode in de orationes contra Arianos	97
1. De Schrift	98
2. De traditie	104
3. De dialectische bewijsvoering	109
HOOFDSTUK V De verlossingsleer in de orationes contra Arianos	121
1. Het heilsplan Gods	121
2. Incarnatie	125
3. Het aardse leven van Christus, het lijden, de dood en de opstanding	150
HOOFDSTUK VI Samenvatting en beoordeling	167
1. De apologetische methode	168
2. De noodzakelijkheid der incarnatie	181
3. Verlossing of verzoening?	189
4. Oost en West	201
SUMMARY	209
REGISTER VAN NAMEN	212

TEKSTUITGAVEN

De werken van Athanasius vindt men in de uitgave van J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series graeca*, tom. XXV-XXVIII, Parijs 1857-1886.

De tekst van contra gentes is afgedrukt in tom. XXV, col. 4-96, die van de orationes contra Arianos in tom. XXVI, col. 11-526.

Wat betreft de incarnatione werd geciteerd uit de editie van R. P. Casey, *The De Incarnatione of Athanasius Part 2 The short Recension*, London-Philadelphia 1946.

De overige werken werden geciteerd gedeeltelijk naar Migne, gedeeltelijk naar de onvoltooide uitgave van H. G. Opitz, *Athanasius Werke* herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1934-0000.

LEXICON

Guido Müller, *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1952.

INLEIDING

In zijn „Lehrbuch der Dogmengeschichte” heeft Harnack de gedachte uitgesproken, dat de theologie van Athanasius geen ontwikkeling heeft ondergaan, maar van het begin tot het einde zichzelf gelijk is gebleven. In de beide geschriften van Athanasius, die stammen uit de periode vóór Nicea, treffen wij dezelfde geloofsovertuiging met betrekking tot Christus aan als in de latere werken. Weliswaar ontbreekt in contra gentes en de incarnatione het woord „homo-ousios” en wordt de Logos in hoge mate beschouwd als een kosmologisch principe, de leidende gedachte is van meet af deze: God zelf is in de mensheid ingegaan. Voor dit geloof heeft Athanasius zijn leven ingezet.¹

Dit oordeel van Harnack is vrij algemeen aanvaard. In nagenoeg alle studies over de theologie van Athanasius wordt er op gewezen, dat zijn theologie in nuce in zijn jeugdwerk voor ons ligt. Latere geschriften geven alleen een bredere uitwerking te zien van de grondgedachte, die zijn eerste werken beheerst. Daarna wordt zakelijk niets nieuws meer geboden. Athanasius heeft zich in zijn eerste geschriften reeds op beslissende wijze uitgesproken over de fundamentele vragen van het Christelijk geloof.

In zekere zin is deze opvatting juist. Wij vinden in het latere werk van Athanasius terug, wat in het begin al was gegeven. Maar er is wel degelijk verschil tussen vroeger en later. Het oordeel van Harnack is dan ook slechts in beperkte zin geldig. De theologie van Athanasius ondergaat in zoverre een verandering, dat de filosofische inslag, die in contra gentes en de incarnatione bijzonder sterk is, in de latere werken veel minder is. Ook dan constateren wij bij Athanasius invloed van de wijsbegeerte, maar hij beweegt zich tevens veel meer in bijbelse lijn.

Dat men dit niet altijd zuiver genoeg heeft gezien, is een gevolg van het feit, dat men met name de incarnatione heeft beschouwd als een kleine dogmatiek, terwijl het in wezen samen met contra gentes een apologetisch geschrift is. Wij mogen bij de bestudering van Athanasius geen ogenblik vergeten, dat hij als apologet van het Christelijk geloof is begonnen.² Dit ge-

¹ A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*⁵ II. Bd., Tübingen 1931, S. 208; *Grundriss der Dogmengeschichte*⁷, Tübingen 1931, S. 216.

² Algemeen wordt aangenomen, dat contra gentes en de incarnatione een jeugdwerk is van Athanasius. Woldendorp qualificeerde de incarnatione als een dissertatie: „De Incarnatione is naar onze meening een vrucht van Athanasius' volbrachte studie aan de Catechetenschool te Alexandrië. — ...Onzes inziens is het een soort proefschrift, dat ± 320 door Athanasius is opgesteld” (J. J. Woldendorp, *De Incarnatione. Een geschrift van Athanasius*, Groningen-Den Haag 1919, blz. 20). Ten onzent heeft H. Berkhof, waarschijnlijk geïnspireerd door A. Puech, het vermoeden geuit, dat de incarnatione geschreven is tussen 330 en 350 (H. Berkhof, *Athanasius, De Incarnatione Verbi in Kerkelijke Klassieken*, Wageningen 1949, blz. 12; cf. ook blz. 23). Puech twijfelde er ook aan, of hier sprake zou zijn van een jeugdwerk, omdat Athanasius in het eerste hoofdstuk van contra gentes zegt, dat hij de verhandelingen der leraars niet bij de hand heeft. Dit zou er op kunnen wijzen, dat dit werk in een periode van ballingschap geschreven is, misschien in Trier (A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne* T. III, Paris 1930, p. 74, n. 2). Maar hij onderstelt tegelijkertijd, dat het hier ook kan gaan om een ascetische retraite in de jeugd.

Gezien de filosofische opzet lijkt een late datering ons niet aannemelijk. Wij houden het

zichtspunt wordt, zo niet geheel en al over het hoofd gezien, dan toch op de achtergrond geschoven, omdat doorgaans de nadruk komt te liggen op het dogmatisch karakter van de beschouwingen van Athanasius. Men ziet de patriarch van Alexandrië dan als de „vader der orthodoxie”, de onvermoeide strijder voor de Godheid van Jezus Christus, de verdediger van Nicea.¹ En dat is hij stellig.² Maar men vergeet, dat zijn eerste werk het stempel van de oud-Christelijke apologie draagt. Hij keert zich daar tegen Joodse en Griekse tegenstanders, vooral tegen de laatsten. De theologie van Athanasius heeft zich gevormd ten overstaan van de Griekse godsdienstfilosofie. Athanasius staat in een bepaalde traditie, die gemarkeerd is door de namen van Aristides, Justinus, Melito, Tertullianus, Clemens, Origenes en Eusebius van Caesarea. Wij vinden bij hem dan ook de grote thema's van de voorafgaande apologetische literatuur terug, zij het scherper getekend – „en tegelijk ook de nederlagen der vroegeren”.³

Wij moeten in de tweede plaats steeds bedenken, dat Athanasius een Griek is. Dit hangt trouwens ten nauwste met het voorafgaande samen. Athanasius is een Griek door geboorte en scholing. Zijn werken verraden bekendheid met de Stoa, Plato en de neo-Platonische filosofie en met de Griekse literatuur in het algemeen: hij kent Homerus en Demosthenes.⁴ Niet alleen in zijn strikt apologetische werken, maar in al zijn geschriften bedient hij zich van elementen van Griekse oorsprong. H. Dörries, die wel het beste de betekenis van het Hellenisme in de theologie van Athanasius heeft aangewezen, maakt de opmerking, dat Athanasius diep in het Griekse denken is ondergedoken.⁵ Voor het forum van het heidendom maakt Athanasius gebruik van in omloop zijnde filosofische noties, om de Grieken te winnen. Dat betekent aanpassing aan de denkwijze van de tegenstanders. In dit verband sprak Newman

er dan ook voor, dat wij met een jeugdwerk van Athanasius te doen hebben (cf. Puech, *o.c.*, p. 76 en R. Bernard, *L'image de Dieu d'après St. Athanase*, Paris 1952, p. 19).

¹ cf. de titel van het boek van Ch. Hauret: *Comment le „Défenseur de Nicée” a-t-il compris le dogme de Nicée?*, Bruges 1936.

² Het oordeel van F. Böhringer over Athanasius aan het slot van zijn studie als zou deze de „vader der orthodoxie” in de ongunstige zin van het woord zijn, doet aan de feiten geen recht. Böhringer stelt het voor, alsof het Athanasius ging om de formule als zodanig als „Schiboleth des wahren Glaubens” (F. Böhringer, *Athanasius und Arius*, Stuttgart 1874, S. 582 f.). Niets is minder waar. Athanasius weet juist woord en zaak te onderscheiden; cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III. Bd., Freiburg i. B. 1912, S. 77; F. Loofs, Art. *Athanasius* in Herzog-Hauck, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*³ II. Bd., Leipzig 1897, S. 204.

³ C. W. Mönnich, *De achtergrond van de Ariaanse Christologie in Nederlands Theologisch Tijdschrift* Dl. 4 (1950), blz. 400.

⁴ cf. H. M. Gwatkin, *Studies of Arianism*², Cambridge 1900, p. 72; E. Fialon, *Saint Athanase*, Paris 1877, p. 77 en p. 251–279; P. Th. Camelot O.P., *Athanase d'Alexandrie, Contres les Pains et Sur l'Incarnation du Verbe* s.a. Paris (1947), p. 7–104. Het is van belang hierbij op te merken, dat Athanasius geen precieze citaten geeft. Wat wij bij hem aantreffen zijn meer reminiscenties aan bepaalde Griekse auteurs dan directe omtrentingen. Fialon merkt terecht op: „on ne va pas droit au livre et au chapitre, parceque, si l'on reconnaît les idées, on ne retrouve pas toujours les mots et les images du modèle; ce sont des souvenirs plutôt que des emprunts”, *o.c.*, p. 259. In dezelfde geest oordeelt ook A. Puech, *o.c.*, p. 130.

⁵ H. Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle* in *Nachrichten von der Akad. der Wissensch. in Göttingen Phil.-Hist. Klasse*, Göttingen 1949, S. 398.

van de economische wijze van argumentatie en onderricht.¹ Maar er moet ook gediscussieerd en geredeneerd worden met de Arianen. Ook naar deze kant mengt zich dan een wijsgerig element in de uiteenzettingen van Athanasius.

Het tot dusverre gezegde houdt niet in, dat Athanasius allereerst wijsgeer is geweest. Het zou onjuist zijn om het zo voor te stellen. Evenals de andere patres – met uitzondering wellicht van Origenes, bij wie, ofschoon ook hij Christen wilde zijn, de wijsbegeerte niet zelden de overhand had op het geloof en wiens leer toch wel bijzonder diepgaand de invloed van wijsgerige begrippen had ondergaan – was Athanasius voor alles theoloog, en geen filosoof. Op hem is zeker van toepassing, wat F. Sassen heeft gezegd ten aanzien van de kerkelijke schrijvers van de eerste eeuwen: zij „beoefenen de wijsbegeerte... niet om haarzelfswil: zij kennen aan de wijsbegeerte op zich alleen geen waarde toe, maar enkel in zover zij aan de geopenbaarde leer zekere diensten kan bewijzen”.² Wij zullen nog zien, hoe met name de verlossingsleer van Athanasius in belangrijke mate een bijbels gehalte heeft. Athanasius is in de allereerste plaats Schrifttheoloog. Gregorius van Nazianze gewaagt in zijn lofrede van de diepe kennis van de Schrift, die Athanasius heeft bezeten.³ En wij hebben geen reden om dat oordeel te herzien. Veelmeer dan wijsgeer is Athanasius Christen.

Dat neemt niet weg, dat wij bij Athanasius een duidelijke invloed van de wijsbegeerte kunnen constateren, het meest in zijn apologetische werken, in mindere mate in zijn latere geschriften. Willen wij Athanasius op de juiste wijze beoordelen, dan zullen wij rekening moeten houden met zijn aanvankelijke apologetische instelling en met het niet te loochenen feit, dat hij bij de Grieken heeft school gegaan. Het merkwaardige verschijnsel doet zich hierbij voor, dat de grote theoloog, die de strijd voerde tegen het binnendringen van het Griekse denken in de Christelijke dogmatiek, zelf deel heeft aan de denkwijze, die hij bestrijdt. Hoezeer de filosofische begrippen in hun betekenis en draagwijdte in het kader van Athanasius' theologie volledig veranderen, vooronderstelling van Athanasius' denken blijft naast de Schrift de contemporaine Griekse filosofie.⁴ Daardoor komt het, dat niet slechts de Christen Athanasius de Griek Athanasius te sterk is, maar dat ook het omgekeerde het geval is: de Griek in hem wint het dan van de Christen.

Daarmee is als vanzelf een tweedeling voor onze studie gegeven. Wij behandelen de geschriften contra gentes en de incarnatione enerzijds, en de Redevoeringen tegen de Arianen anderzijds afzonderlijk. Want al is dan het essentiële door Athanasius in zijn allereerste geschrift reeds gezegd, het karakter van dit werk is wel zeer verschillend van dat van de werken die hij later heeft geschreven. Athanasius' jeugdwerk is een apologie, zijn latere

¹ J. H. Newman, *The Arians of the fourth century*, London-New York 1919, p. 70–71.

² F. Sassen, *Geschiedenis der patristische en middeleeuwse wijsbegeerte*⁴, Nijmegen 1950, blz. 11; cf. C. J. de Vogel, *Athanasius, Redevoeringen tegen de Arianen*, Utrecht en Brussel 1949, blz. LIII vlgg.

³ Gregorius van Nazianze, *orat.* 21, 6 (P.G. 35, 1088).

⁴ cf. Dörries, *a.a.O.*, S. 398–399.

werken zijn specifiek theologisch van aard. Dat brengt met zich mee, dat de vragen in deze geschriften op een verschillende wijze worden aangevat. De methode, die Athanasius in de apologie aanwendt, is een andere dan die van de orationes contra Arianos. En dat is niet slechts een formele quaestie.

Wij beperken ons in deze studie tot de zoëven genoemde werken: contra gentes – de incarnatione en de Redevoeringen tegen de Arianen. Wij hebben daarmee de belangrijkste – althans voor ons onderwerp belangrijkste – geschriften van Athanasius voor ons.

Bardenhewer beschouwde de incarnatione als „de klassieke uiteenzetting van de oudkerkelijke verlossingsleer..., de patristische tegenhanger van Anselmus' Cur Deus homo. De gedachte, dat God zelf moest ingaan in de mensheid, om haar te bevrijden van de zonde en de dood, treedt nadrukkelijk op de voorgrond.”¹ Zo had Kattenbusch zich ook uitgedrukt.² Dit is inderdaad juist. De „Menswording des Woords” is een klassiek boekje. De vroegkerkelijke, Griekse verlossingsleer wordt daarin op klassieke wijze tot uitdrukking gebracht. Bovendien vinden wij in dit geschrift van Athanasius het grondpatroon van het oosterse Christendom, zoals het momenteel nog leeft in de oosters-orthodoxe Kerk. In studies over het orthodoxe Christendom van het Oosten wordt dit telkens weer uitgesproken.³ E. Benz schreef: het grote thema van de orthodoxe theologie was en bleef de menswording Gods en de vergoddelijking des mensen.⁴ Dat is ook het grote thema, dat door Athanasius wordt aangeslagen in de incarnatione en in de orationes.

De „Redevoeringen tegen de Arianen” wordt algemeen beschouwd als het dogmatische hoofdwerk van Athanasius. Het is niet alleen het omvangrijkste werk, dat hij tegen de Arianen geschreven heeft, maar ook het belangrijkste, wat de dogmatische inhoud betreft. De gedachte van de verlossing staat hierin beslist centraal. Hetzelfde thema van de incarnatione keert hier terug: „het Woord van God is mens geworden, opdat wij vergoddelijkt zouden worden.” Het grondmotief is ook in dit werk: menswording en verlossing. Het ligt dus voor de hand de genoemde werken van Athanasius samen te nemen, zij het dan ook, dat zij afzonderlijk behandeld zullen worden.

Het ligt buiten het bestek van deze studie, om de vraag naar de echtheid van de incarnatione nog eens aan de orde te stellen. Het is trouwens ook niet nodig meer. In de vorige eeuw heeft J. Dräseke het auteurschap van Athanasius in twijfel getrokken. Hij meende, dat Eusebius van Emesa de schrijver zou zijn van contra gentes en de incarnatione.⁵ Het was toen mode om de

¹ Bardenhewer, *a.a.O.*, S. 52.

² F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde* I. Bd., Freiburg i.B. 1892, S. 296.

³ cf. S. Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin 1928, S. 44–47 en S. 56 ff.; F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, S. 201–205.

⁴ E. Benz, *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburg 1957, S. 47.

⁵ J. Dräseke, *Athanasiana in Theologische Studien und Kritiken* Bd. 66 (1893), S. 251–315; en *Zur Athanasiusfrage in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* Bd. 38 (1895), S. 238–269.

authenticiteit van belangrijke werken uit de geschiedenis te betwijfelen of zelfs te ontkennen. Daarvan is men nu teruggekomen. Ofschoon de opvatting van Dräseke ook werd gehuldigd door F. Kehrhahn,¹ heeft zijn these algemeen bestrijding ondervonden. Het uitvoerigst is zijn zienswijze weerlegd door K. Hoss en A. Stülcken.² In ons land heeft Woldendorp in zijn dissertatie het ook opgenomen voor Athanasius, grotendeels zich aansluitende bij de twee zojuist genoemde geleerden.³ Thans wordt algemeen de echtheid van deze geschriften van Athanasius aanvaard.

Wij kunnen ook niet uitvoerig ingaan op de vraag, of de vierde Rede tegen de Arianen wel van de hand van Athanasius is. Newman, die een bijzonder knap Athanasius-kenner is geweest, heeft niet betwijfeld, dat Athanasius de auteur van dit stuk was.⁴ Het geheel is een verzameling fragmentarische aantekeningen tegen verschillende haeresieën, met name die van Marcellus van Ancyra. Athanasius zou na 360 zich tegen zijn vroegere vriend en medestander gekeerd hebben; het werk zou dan tussen 360 en 371 geschreven moeten zijn. Toch wordt deze zienswijze van Newman door ernstige bezwaren gedrukt, zoals prof. De Vogel heeft aangetoond.⁵ Het is dan ook niet waarschijnlijk te achten, dat Athanasius de schrijver is van dit stuk, dat zo sterk afwijkt van de drie echte orationes. Algemeen wordt aangenomen, dat de vierde Rede apocrief is.⁶ Wij hebben daarom deze vierde Rede niet in onze beschouwingen opgenomen.

Het schema van onze studie ziet er aldus uit: in twee hoofdstukken wordt de verlossingsleer in contra gentes en de incarnatione en de verlossingsleer in de orationes behandeld. Aan elk hoofdstuk gaat een gedeelte vooraf, dat handelt over de methode, die Athanasius respectievelijk in beide werken aanwendt. De studie wordt geopend met een hoofdstuk over het oordeel van de moderne dogmenhistorici betreffende Athanasius' verlossingsleer, dat ons a limine midden in de problemen brengt. Aan het einde van onze studie willen wij in een slothoofdstuk trachten ons eigen oordeel te geven over de aangesneden vraagstukken.

¹ F. Kehrhahn, *De sancti Athanasii quae fertur Contra Gentes Oratione*, Berlin 1913.

² K. Hoss, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius*, Freiburg i.B. 1899, S. 1–95; A. Stülcken, *Athanasiana*, Leipzig 1899, S. 1–23.

³ Woldendorp, *a.w.*, blz. 1–21.

⁴ *A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* Second Series Vol. IV, *St. Athanasius*, Grand Rapids-Michigan 1957, p. 304; vgl. p. 431–432.

⁵ De Vogel, *a.w.*, blz. XXVII–XXIX.

⁶ Bardenhewer, *a.a.O.*, S. 54; Puech, *o.c.*, p. 84; Hoss, *a.a.O.*, S. 123–127; Stülcken, *a.a.O.*, S. 50–58; F. Cavallera, *Saint Athanase*, Paris 1908, p. 21, n.l.

DE BEOORDELING VAN ATHANASIUS' THEOLOGIE
DOOR DE MODERNE DOGMENHISTORICI

Tegen de Griekse vorm van het Christendom zijn in de nieuwere dogmengeschiedschrijving ernstige bezwaren ingebracht. En deze bezwaren richtten zich vooral tegen Athanasius' boekje de incarnatione verbi, volgens Ritschl „die erste wirklich systematische Ausführung des Gedankens der Erlösung und Vollendung des menschlichen Geschlechts.”¹ Athanasius' geschrift gaat door voor een klassiek document van de vroegkerkelijke verlossingsleer. Vandaar dat de bezwaren, die men tegen de Griekse opvatting van het Christendom had, aan de hand van dit werk werden toegelicht.

Van bijzonder grote betekenis zijn de weinige bladzijden, die Ritschl in zijn hoofdwerk, „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung” schreef over de verlossingsleer in de Griekse Kerk.² Reeds het feit, dat Ritschl in zijn uitvoerige studie slechts een gering aantal bladzijden wijdt aan de leer van de verlossing bij de Griekse patres, is van belang. Het hangt samen met zijn opvatting, dat in de Griekse Kerk de begrippen rechtvaardiging en verzoening nagenoeg onbekend zijn. Centraal is in de Griekse Kerk de gedachte, dat Christus als de goddelijke Logos de mensen, die tot Hem behoren, de *onvergankelijkheid* verleent of die in hen bewerkt. Hier gaat het dan ook om de begrippen „verlossing” en „voleindinging”.³ Tot een eigenlijke verzoeningsleer is men in de vroege Kerk niet gekomen. Daarvan is eerst sprake bij Anselmus.⁴ Van verzoening kan men volgens Ritschl slechts spreken, „wenn ein Widerspruch des Willens zwischen beiden oder von der einen Seite gegen die andere als die Sache vorliegt, welche aufzuheben ist.”⁵ Aan het slot van zijn inleidende hoofdstuk formuleert hij het aldus: „der christliche Begriff der Versöhnung kann nur verstanden werden als die Aufhebung des einseitigen oder gegenseitigen Widerspruchs zwischen Göttlichem und menschlichem Willen.” Daarom kunnen de voorstellingen van de patres over de verlossing en vergoddelijking van het menselijk geslacht niet onder dit begrip gerangschikt worden.⁶ Een scherpe onderscheiding dus van verlossing en verzoening!

Wat nu in het bijzonder Athanasius betreft, merkt Ritschl op, dat zijn grondgedachte is, dat de ommekeer van dood naar onvergankelijkheid met de incarnatie als zodanig is gegeven. De interpretatie van de dood en de opstanding van Christus dient slechts als „Specification” van deze hoofdgedachte. „Die Deutung des Todes und der Auferstehung Christi durch Athanasius ist als ein Specialfall des Hauptgedankens bezeichnet worden,

¹ A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* I. Bd., Bonn, 1903, S. 9.

² Ritschl, *a.a.O.*, S. 1-30.

³ Ritschl, *a.a.O.*, S. 4.

⁴ Ritschl, *a.a.O.*, S. 31; cf. ook S. 33 ff.; cf. G. Aulén, *De christelijke verzoeningsgedachte*, Amsterdam 1931, blz. 1-3.

⁵ Ritschl, *a.a.O.*, S. 14. ⁶ Ritschl, *a.a.O.*, S. 22.

daß der Logos Gottes alle Heilswirkung verbürgt, indem er in dem menschlichen Leibe gegenwärtig denselben als Mittel gebraucht.”¹ De incarnatie is derhalve voor Athanasius het belangrijkste; het lijden en de dood van Christus komen in zijn beschouwingen op de achtergrond te staan. Ook hier komt de tegenstelling met Anselmus aan het licht. Anselmus immers concentreert alles op de dood van Christus.²

Ritschl herinnert verder aan de mythologische voorstelling van het losgeld aan de duivel.³ Deze voorstelling komt bij verschillende Griekse theologen als Origenes en Gregorius van Nyssa voor. De tegenstelling tussen oosterse en westerse theologie springt ook op dit punt in het oog. Anselmus heeft door zijn satisfactieleer in „*cur Deus homo*” de oude mythologische voorstellingen overwonnen, althans goeddeels teruggedrongen. Bij hem komt de nadruk te liggen op de schuld der zonde.⁴

Ritschl maakt zich dus met enkele korte aanwijzingen van de vroegkerkelijke verlossingsleer af, om onmiddellijk over te gaan tot de analyse van de verzoeningsleer van Anselmus en Abaelardus. Samenvattend kunnen wij zeggen: naar het oordeel van Ritschl ontbreekt in de vroege Kerk een eigenlijke verzoeningsleer. Het centrale begrip is er de verlossing. Bovendien ligt de nadruk er op de incarnatie van Christus, en niet op het kruis. Het lijden treedt veelmeer op de achtergrond. En tenslotte: in de Griekse Kerk heeft men nauwelijks begrip gehad voor de ernst der zonde. De dood en de vergankelijkheid worden als het eigenlijke onheil ervaren. Daarom wordt de onsterfelijkheid als het grote doel beschouwd, waartoe Christus werkzaam is geweest.

Nog één ding moet hierbij genoemd worden. Bij verschillende Griekse theologen vinden wij de voorstelling, dat Christus niet zozeer de individuele mens verlost, als wel de menselijke natuur in haar geheel, het menselijk geslacht als totaliteit. Het geslacht der mensen wordt dan gezien als een „Natureinheit”.⁵ Het zijn voornamelijk Athanasius, Gregorius van Nyssa en Cyrillus van Alexandrië, die deze gedachte onder woorden hebben gebracht. Door de incarnatie als zodanig wordt de onvergankelijkheid tot stand gebracht en deze gave van Christus strekt zich nu vanzelf uit over de gehele mensheid. Het bezwaar, dat Ritschl tegen deze opvatting heeft, is, dat hier ethische momenten ontbreken.⁶ De verlossing qualificeert hij als een chemisch-physiologisch proces.⁷ Het is op grond van deze omschrijving duidelijk, dat Ritschl de Griekse opvatting van het Christendom volkomen onaanvaardbaar acht.

¹ Ritschl, *a.a.O.*, S. 10 ff.

² Ritschl, *a.a.O.*, S. 38.

³ Ritschl, *a.a.O.*, S. 16 ff.

⁴ Ritschl, *a.a.O.*, S. 38.

⁵ Ritschl, *a.a.O.*, S. 22; cf. S. 8 ff.

⁶ Hetzelfde bezwaar heeft Ritschl tegen de zienswijze van Schleiermacher, *a.a.O.*, S. 513.

⁷ Als Ritschl Lavater, Jung-Stilling en Hamann behandelt, zegt hij, dat hun verlossingsleer teruggrijpt naar het voorbeeld van de Griekse patres, „aber viel dreister als es jemals geschehen ist, die Erlösung des ganzen Geschlechtes als einen chemisch-physiologischen Proceß darstellt”, *a.a.O.*, S. 600 f.

Ritschl heeft grote invloed gehad. Eén van zijn grootste leerlingen is Harnack geweest. Bij hem treffen wij hetzelfde oordeel over het Griekse Christendom aan als bij zijn leermeester. In zijn academische voordrachten, die onder de titel „Das Wesen des Christentums” verzameld zijn, heeft hij zich wel bijzonder scherp uitgelaten. Hij geeft een schets van de verlossingsleer, die in de derde eeuw in de Kerk op de voorgrond trad en die de Christelijke verlossing „als Erlösung vom Tode und damit als Erhebung zu göttlichem Leben, also als Vergottung, faszte.”¹ Deze voorstelling is in de vorm, waarin zij is uitgewerkt, onbijbels en door en door Grieks: „die Sterblichkeit an sich gilt als das größte Übel und als die Ursache aller Übel, der Güter höchstes aber ist, ewig zu leben.” Harnack spreekt in aansluiting aan Ritschl in dit verband van de verlossing als pharmacologisch proces: de goddelijke natuur moet instromen in de menselijke en zo de sterfelijke natuur omvormen. Maar als dat zo is, moet de Verlosser zelf God zijn en mens worden: „nur wenn das Göttliche selbst leibhaftig in die Sterblichkeit eingeht, kann diese transformiert werden.” Eerst wanneer aan deze beide voorwaarden is voldaan, is de reële, „naturhafte” verlossing d.w.z. de vergoddelijking der mensheid werkelijk gegeven. Op grond hiervan is te verstaan, waarom Athanasius zozeer gestreden heeft voor de wezenseenheid van de Logos-Christus met de Vader, als ging het daarbij om zijn of niet-zijn der Kerk.² Het leerstuk van de Triniteit en dat van de God-mensheid van de Verlosser beantwoorden nauwkeurig aan de voorstelling van de verlossing als een wezenlijke vergoddelijking door onsterfelijkheid. Zonder deze conceptie zou het nooit tot deze formules gekomen zijn: zij staan en vallen dan ook met deze bepaalde verlossingsidee.³

Harnack erkent wel, dat deze voorstelling van de verlossing een aanknopingspunt heeft in het Evangelie, maar hij laat een duidelijke critiek horen, wanneer hij zegt, dat de voorstelling van de verlossing als vergoddelijking van de sterfelijke natuur „unterchristlich” is, „weil ihr sittliche Momente im besten Fall nur angefügt werden können.” Deze gehele leer is trouwens onaannemelijk, omdat zij niet in het minst samenhangt met de Christus van het Evangelie en haar formules op Hem niet van toepassing zijn. Weliswaar heeft het egoïstische verlangen naar onsterfelijkheid binnen de Christelijke sfeer een zedelijke reiniging ondergaan door de begeerte om met en in God te leven, niettemin is in de Griekse dogmatiek de meest noodlottige verbinding tot stand gekomen tussen het antieke verlangen naar onsterfelijkheid en de Christelijke verkondiging.⁴

Dezelfde gedachten komen voor in zijn „Dogmengeschichte”. Maar de toon is een andere, meer bezonnen en voorzichtiger. Hier maakt Harnack allerlei beperkingen. Toch herkennen wij de auteur van „Das Wesen des Christentums”. Het wezen van de Grieks-Christelijke religie vat Harnack samen in deze zin: „das im Christenthum dargereichte Heil besteht in der Erlösung des Menschengeschlechts von dem Zustande der Vergänglichkeit und der mit ihr gesetzten Sünde zu göttlichem Leben (d.h. zu ewiger An-

¹ A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1908, S. 145.

² Harnack, *a.a.O.*, *ibid.* ³ Harnack, *a.a.O.*, S. 146. ⁴ Harnack, *a.a.O.*, S. 147.

schauung Gottes), die sich in der Menschwerdung des Sohnes Gottes bereits vollzogen hat und der Menschheit durch die enge Verbindung mit ihm unter der Bedingung eines heiligen Lebens zugutkommt”. Het Christendom is de religie, die bevrijdt van de dood en leidt tot het schouwen Gods.¹ Het hoogste goed is de vergoddelijking van de mens door de gave der onsterfelijkheid. En de verlossing bestaat hierin, dat de natuurlijke toestand wordt opgeheven door een wonderlijke omvorming der natuur. Van verzoening is hier geen sprake, „denn Versöhnung kann überall nur dort gedacht werden, wo der Abstand zwischen Gott und dem Menschen als ein Widerspruch des *Willens* gefasst wird”.² Evenals Ritschl maakt Harnack een scherp onderscheid tussen verlossing enerzijds en verzoening anderzijds. Daarbij omschrijft hij deze verlossingsleer nader als een „mystische Erlösungslehre”.³ De nadruk ligt in deze verlossingsleer op de incarnatie, en niet op het offer van Christus; het werk van Christus bestaat in de overwinning van de dood, en niet zozeer in de uitdelging van de schuld der zonde; het heil ligt in de gave der onsterfelijkheid en niet in de vergeving, de rechtvaardiging en de adoptie van de mens tot kind Gods, ook al erkent Harnack, dat Paulinische gedachten bij geen enkele kerkvader geheel ontbreken.⁴

De beoordeling van deze opvatting is ook hier geringschattend. De Griekse verlossingsgedachte is „eine spezifische Verengung der urchristlichen Hoffnungen unter dem Einfluß der antiken Anschauungen”. De achtergrond van deze verlossingsidee is de stemming van de val en de ondergang van de oude wereld geweest. De mens leeft onder de druk van de vergankelijkheid en de eindigheid; het hoogste goed, dat hij kan verkrijgen, is daarom de eindeloze, zalige rust. De Christelijke religie waarborgt de mens deze troost. Zonder deze onderstellingen zijn de dogmatische ontwikkelingen niet te begrijpen. „Man kann aber ohne Selbsttäuschung die Formeln des griechischen Glaubens nicht festhalten, wenn man ihre Prämissen verändert oder nicht mehr gelten lässt.”⁵ Het is duidelijk, dat wij – volgens Harnack – deze premissen moeten laten vallen. Daarmee komen dan tegelijkertijd de leerstukken van de Triniteit en de menswording te vallen, omdat zij de uitdrukking zijn van de Griekse verlossingsgedachte. De dogmata van Triniteit en Incarnatie zijn apocrypha. Zij zijn de neerslag van een opvatting over de verlossing, die wij niet kunnen overnemen.

Athanasius is een typisch representant van het Griekse Christendom. De leidende gedachte is bij hem, „dass in der Menschwerdung selbst bereits die Wendung vom Todesverhängniss zur *ἀφθαρσία* für die christgläubige Menschheit liege, sofern die physische Verbindung des Menschenwesens mit dem Göttlichen in Mitte der Menschheit diese selbst in das Gebiet der göttlichen Ruhe und Seligkeit erhebt”. Athanasius schenkt ook aandacht aan de dood van Christus, toch ligt het accent op de menswording. De verande-

¹ Harnack, *Dogmengeschichte*, *a.a.O.*, S. 45.

² Harnack, *a.a.O.*, S. 47.

³ Harnack, *a.a.O.*, S. 49.

⁴ Harnack, *a.a.O.*, S. 50; verg. ook S. 56, Anm. 1.

⁵ Harnack, *a.a.O.*, S. 59.

ring van het vergankelijke in het onvergankelijke (de theopoiesis) is het eigenlijke gevolg van de incarnatie.¹ De gehele mensheid deelt in deze gave van Christus. Het is de menselijke natuur als zodanig, die wordt verheerlijkt. Nog duidelijker dan bij Athanasius is deze voorstelling ontwikkeld bij Gregorius van Nyssa. In Christus is „das ganze Menschliche mit der Gottheit zusammengewachsen; die ganze Menschennatur ist durch die Beimischung des Göttlichen göttlich geworden”. Zo wordt de verlossing een fysisch of physicalisch proces.² De menswording is een *actus medicinalis*, die strikt fysisch moet worden opgevat en zich over al het menselijke uitstrekt.³

Wij zien derhalve, dat Harnack in zijn „Dogmengeschichte” op sommige punten voorzichtiger spreekt dan in „Das Wesen des Christentums”. Zijn overtuiging blijft in de kern evenwel onaangetaast. Het is zelfs zo, dat hij het niet de moeite waard acht om dieper in te gaan op de visie van Bornhäuser – wij komen op deze visie nog terug –, die sterk afwijkt van de zijne.⁴ Zo zeker is hij er van, dat zijn eigen zienswijze de juiste is. Hij maakt zich van de studie van Bornhäuser over de vergoddelijking bij Athanasius en Johannes Damascenus af met de weinige woorden, dat diens uiteenzetting zo onvoldoende is, dat hij haar gevoegelijk terzijde kan leggen.⁵ Het ontsiert zijn meesterlijke Dogmengeschichte, dat Harnack niet serieus is ingegaan op een verhandeling, die een niet onbedenklijke critiek op zijn opvatting inhield. Harnack maakt het zich hier wel erg gemakkelijk. Zonder verdere argumentatie laat hij deze zaak voor wat zij is.

De these van Ritschl en Harnack werd overgenomen door Loofs. Hij constateert in Athanasius' de incarnatione – trouwens ook bij Origenes en Methodius – „die... zur physischen Erlösungslehre verkürzte kleinasiatische Rekapitulationslehre”.⁶ Onder deze fysische verlossingsleer dient men te verstaan „dasjenige Verständnis der Erlösung, dem die Beseitigung der φθορά in der Menschheit durch die in Christus vollzogene Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit die Hauptsache ist”.⁷ In deze verlossingsleer ligt alle nadruk op de dood, waaronder de mens als onder een oordeel gebukt gaat, meer dan op de zonde.⁸ Het fysische staat ten koste van het ethische op de voorgrond.⁹ Ook in het Johannesevangelie is dat zo: de zonde treedt daar terug achter de dood, en de vergeving der zonde gaat schuil achter het begrip ζωή, maar bij Paulus is dat anders.¹⁰ En daarom oordeelt Loofs, dat bij Athanasius e.a. voor een werkelijk begrip van het Evangelie van Gods genade volledig de onderstellingen ontbreken. Men kan Gods genade en het leven en lijden van Jezus met behulp van fysische categorieën niet op de

¹ Harnack, *a.a.O.*, S. 160 ff. ² Harnack, *a.a.O.*, S. 166 f.

³ Harnack, *a.a.O.*, S. 166, Anm. 2.

⁴ K. Bornhäuser, *Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus*, Gütersloh 1903.

⁵ Harnack, *a.a.O.*, S. 68.

⁶ F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* I. Bd., Halle-Saale 1951, S. 181; cf. ook S. 159 en 178.

⁷ Loofs, *a.a.O.*, S. 159, Anm. 3. ⁸ Loofs, *a.a.O.*, S. 182.

⁹ Loofs, *a.a.O.*, S. 178, Anm. 14. ¹⁰ Loofs, *a.a.O.*, S. 112, Anm. 7.

juiste wijze beoordelen. In de fysische verlossingsleer gaat het om een God, die onsterfelijkheid bezit en deze gave in zijn goedheid aan de mens wil medelen, en om een Christus, „welcher der Ort der Vereinigung für die göttliche und menschliche *Natur* ist”.¹ Aan de andere kant is Loofs van mening, dat bij Athanasius een terugbuiging over Origenes heen naar het oerchristendom niet valt te ontkennen.

Wij noemen tenslotte nog F. Kattenbusch als vertegenwoordiger van de door Ritschl voorgestane opvattingen. Tegelijk wordt aan deze figuur echter duidelijk, dat de zienswijze van Ritschl niet onweersproken is gebleven en belangrijke aanvullingen en correcties heeft ondergaan.

Kattenbusch beschouwt Athanasius als een hoogtepunt in de kerkhistorische ontwikkeling. Zijn boekje de incarnatione is „die ideale Grundlage der anatolischen Kirche”.² Deze oosterse Kerk heeft een andere opvatting van het heil dan de westerse Kerk. En daarmee hangt samen, dat de orthodoxe Christologie verschilt van die van het Avondland. Het Oosten gaat het er vooral om, dat Christus aan de mensen „eine neue Naturqualität” heeft verleend en dat zijn persoon „eine Naturkraft besitze, die sich unerschöpflich an der Natur der Menschen zu ihrem Heile, ihrer inneren Erhebung, ihrer Bewahrung vor dem Tode, auswirke. Nicht Christi „Handeln” (zoals in het Westen het geval is), sondern Christi „Ausstattung” ist das Maassgebende an der Vergegenwärtigung von Christi Person”.³

Van Ritschl en Harnack wijkt Kattenbusch af, als hij zegt dat bij Athanasius de overwinning van de dood door de dood van Christus geenszins alleen maar een speciale vorm van de algemene opvatting van het heilswerk van Christus is. De menswording is voor Athanasius niet de hoofdzaak.⁴ In zijn Dogmengeschichte erkende Harnack op dit punt het gelijk van Kattenbusch. Toch hield hij daar vol, dat met de incarnatie zelf de ommekeer van dood naar leven heeft plaatsgevonden. Deze visie kan Kattenbusch niet delen.

In de tweede plaats verschilt de opvatting van Kattenbusch van die van Harnack, wanneer hij de theopoiesis omschrijft als „eine physisch-ethische Lebenssteigerung des Menschen”.⁵ Harnack stemt ook met dit citaat van Kattenbusch in, maar het is vooral vanwege hetgeen er op volgt: „nicht ein pantheistisches Aufgehen des Menschen in Gott nimmt der Gedanke derselben in Aussicht, sondern die Erneuerung desselben nach seinem Urbilde”. Het onderscheid tussen God en mens blijft gehandhaafd bij de vergoddelijking. De grenzen tussen Schepper en schepsel worden niet uitgewist. Intussen geeft de karakterisering van de vergoddelijking als een fysisch-ethische verheffing van de menselijke existentie te denken. Blijkbaar moeten wij ons de zaak niet louter fysisch voorstellen. Naar het oordeel van Kattenbusch is ook een ethisch moment aanwezig.

In de derde plaats merkt Kattenbusch op, dat de begrippen „leven” en

¹ Loofs, *a.a.O.*, S. 182.

² Kattenbusch, *a.a.O.*, S. 306. ³ Kattenbusch, *a.a.O.*, S. 104.

⁴ Kattenbusch, *a.a.O.*, S. 298. ⁵ Kattenbusch, *a.a.O.*, S. 299.

„dood” bij Athanasius een „doppelseitige Vorstellung” bezitten. Athanasius bedoelt er allereerst mee „zijn” en „vergaan”. Maar deze begrippen hebben ook een kwalitatieve betekenis. Het „zijn” is zonder een bepaalde inhoud nog geen „leven”: „die Existenz welche nicht erfüllt ist von dem, was „wie Gott” ist, was „gut” ist, verdient gar nicht Leben zu heissen. Umgekehrt ist die Sünde auch der Tod”. Kattenbusch spreekt van de „Amphibolie der Begriffe des Lebens und des Todes” bij Athanasius. Leven en dood zijn half-zedelijke grootheden, zoals het boze en het goede „halb-naturhafte Grössen” zijn.¹

Al deelt Kattenbusch dus in principe het uitgangspunt van Ritschl – ook hij ontkent, dat er in de oosterse Kerk sprake zou zijn van een verzoeningsleer; hij typeert de geschiedenis van de verzoeningsleer in het Oosten als „eine Geschichte, die keine Geschichte ist”² –, hij heeft de beweringen van Ritschl en Harnack beperkt, van correcties voorzien en gewijzigd.

Behalve deze dogmenhistorici zouden anderen genoemd kunnen worden, bij wie wij eveneens de opvatting aantreffen, dat de verlossingsleer van de vroege Kerk, met name die van Athanasius, een overwonnen standpunt is. Bij velen heeft de gedachte post gevat, dat de Griekse verlossingsleer fysisch, magisch, mechanisch, realistisch is. Dergelijke qualificaties komen wij herhaaldelijk tegen. De bedoeling ervan is de Griekse versie van het Christendom als waardeloos op zij te schuiven. Zij heeft voor ons geen enkele betekenis meer. Het standpunt, waarop de Griekse Kerk met betrekking tot de verlossing is blijven staan, heeft voor ons afgedaan. De gedachten van Ritschl hebben verdoorgewerkt. In tal van studies is zijn visie zonder meer overgenomen. De waardering, die vele geleerden hebben voor de vroegkerkelijke, Griekse verlossingsleer is uiterst gering.³

Nog meer dan door Kattenbusch is door K. Bornhäuser het oordeel van Harnack over de Griekse verlossingsleer aan critiek onderworpen. Bornhäuser stelde een nauwkeurig onderzoek in naar de leer der vergoddelijking bij Athanasius en Johannes Damascenus. Het gaat ons vooral om zijn weergave van de gedachten van Athanasius. Hij wijst er dan o.a. op, dat volgens

¹ Kattenbusch, *a.a.O.*, S. 306.

² Kattenbusch, *a.a.O.*, S. 308.

³ Krüger sprak van een „naturalistisch gefasste Erlösungsvorstellung”, die zich niet met het echte Christendom, het Christendom van Jezus van Nazareth, laat verenigen (G. Krüger, *Die Bedeutung des Athanasius in Jahrbücher für protest. Theologie* XVI (1890), S. 355). cf. K. Hoss, *a.a.O.*, S. 69: de verlossing vindt plaats als een „Naturprozess”; cf. S. 73. Walther Koehler maakt de opmerking, dat de verlossing bij de Grieken zo duidelijk en tegelijk zo oppervlakkig als maar mogelijk fysisch is voorgesteld, en in navolging van Ritschl zegt hij: „die Versöhnungslehre spielt im alten christlichen Selbstbewusstsein keine Rolle” (W. Koehler, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins*, Zürich 1951, S. 173 en 177). Ook Martin Werner hoort in dit gezelschap thuis. Hij erkent wel, dat Athanasius niet uitsluitend de fysische verlossingsleer huldigt, maar hij stemt toch in met het oordeel van K. Holl, „dass in der theologischen Argumentation des Athanasius diese, physische Idee die den Beweis tragende ist” (M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern-Leipzig 1941, S. 400, 474, 419 f.).

Athanasius de uitbreiding van de Kerk het werk van de Heer is, en zegt in dit verband: „es sind mystische Anschauungen welche in dieser Betonung des Wirkens des gegenwärtigen Christus durch seine Boten und in den Christwerdenden zum Ausdruck kommen, aber diese Mystik ist fern von Magie, fern von jeder physischen Wirkung”. Christus overreedt door middel van het woord, het kerygma. Er is hier geen sprake van fysieke werkingen.¹ De mens houdt de verbintenis met Christus in stand door het geloof. Het geloof bindt met God en met Christus samen. Het geloofsbegrip van Athanasius staat dan ook niet ver af van dat der Reformatoren.² Wat de eigenlijke vergoddelijking betreft merkt Bornhäuser op, dat ook hier geen sprake is van een magisch-fysische werking: „Geistempfang durch Christus, das ist es, was zum Gott und Gottessohn macht, was zum Christen macht”. Hij citeert c. Ar. III 19 en 25. Men wordt zoon Gods, ofschoon men tevens schepsel blijft, wanneer men de Geest van Christus in zijn hart ontvangt (c. Ar. II 59). Er vindt derhalve geen verandering of omzetting van de menselijke natuur plaats.³ Samenvattend concludeert Bornhäuser: „in der durch Geist und Glauben vermittelten Gemeinschaft mit Gott und dem Logos besteht die Vergottung des Menschen”.⁴

Op grond van zijn onderzoekingen komt Bornhäuser dan ook tot de slotsom, dat Harnack’s beoordeling van de Griekse verlossingsleer op alle wezenlijke punten een misvatting is. Zijn eigen opvatting is deze: niet de onsterfelijkheid is het hoogste goed (men denke slechts aan het dubbele doel, dat de menswording bij Athanasius heeft nl. het verlenen van Godskennis en onsterfelijkheid), maar „die auf Grund der Gottebenbildlichkeit des Menschen vorhandene Gemeinschaft mit Gott ist das höchste Gut”.⁵ En als gevolg hiervan is niet de sterfelijkheid als zodanig het grootste onheil, maar het gescheiden-zijn van God tengevolge van de zonde.⁶

Als Harnack de Griekse verlossingsleer beneden-Christelijk noemt, stelt Bornhäuser daartegenover, dat bij Athanasius zedelijke en religieuze momenten verbonden zijn. En wanneer Harnack verder zegt, dat er nauwelijks verband is tussen de verlossingsleer van de Griekse Kerk en de Christus van het Evangelie, gaat Bornhäuser daar kritisch op in door op te merken, dat de wortelen van Athanasius’ verlossingsgedachte niet liggen in de wereldbeschouwing van het stervende heidendom, maar in het Nieuwe Testament. Men hoeft zijn toevlucht niet te nemen tot het heidense verlangen naar onsterfelijkheid om de hoge waardering van de overwinning van de dood door Christus in de Griekse Kerk begrijpelijk te maken. Een factor van machtige betekenis is in dit opzicht de opstanding van Christus uit het graf.⁷

Deze monografie van Bornhäuser is een belangrijke anti-critiek op de beschouwing van Harnack. Wij wezen er reeds op, dat het onbegrijpelijk en niet te verontschuldigen is, dat Harnack de resultaten van dit onderzoek zonder meer naast zich neergelegd heeft.

¹ Bornhäuser, *a.a.O.*, S. 16 ff.

² Bornhäuser, *a.a.O.*, S. 21.

³ Bornhäuser, *a.a.O.*, S. 28.

⁴ Bornhäuser, *a.a.O.*, S. 31.

⁵ Bornhäuser, *a.a.O.*, S. 77.

⁶ Bornhäuser, *a.a.O.*, S. 81 ff.

⁷ Bornhäuser, *a.a.O.*, S. 84 ff.

Sedertdien is de Griekse opvatting van het Christendom heel wat milder beoordeeld. Men kreeg er oog voor, dat de overwegingen van Ritschl wel zeer eenzijdig waren. Seeberg heeft de uitkomsten van Bornhäuser's onderzoek in zijn Dogmengeschiede verwerkt. Volgens hem begint het begrip vergoddelijking bij Athanasius wel een fysisch karakter aan te nemen, maar het is niet juist, wanneer men de verlossingsidee bij hem louter als „physische Vergottung” typeert. Bij Athanasius zijn ook andere motieven aanwezig, die daar tegenover staan. De verlossing houdt twee dingen in: Christus bevrijdt ons van de vloek der zonde en van de dood; en Hij schenkt ons de Geest als de kracht tot een nieuw leven. Dit laatste geschiedt op een drievoudige wijze: 1. door de Geest van Christus, die de mensen verleend wordt, wordt de gemeenschap met God tot stand gebracht; 2. de vergoddelijking van de mens door de Geest betekent ook een zedelijke vernieuwing; 3. deze vernieuwing heeft ook betrekking op de onsterfelijkheid van het lichaam. Dit alles samen is de *θεοποίησις* of wedergeboorte. Ongetwijfeld is de onsterfelijkheid „die Heilsgabe bei Athanasius, aber sie steht freilich in engstem Zusammenhang zu den übrigen Heilswirkungen”. De inwoning Gods – zo concludeert Seeberg – denkt Athanasius zich niet fysisch, maar mystiek. Men mag dan ook uit het begrip vergoddelijking geen conclusies trekken, die niet in overeenstemming zijn met de gedachten van Athanasius. Wij vinden in Athanasius' verlossingsleer gewoon-Christelijke elementen, die aansluiten bij de ideeën van het Johannesevangelie.¹ Met nadruk distancieert Seeberg zich van Ritschl en Harnack.²

De meest fundamentele critiek op het standpunt van Ritschl en Harnack kwam van de zijde van Brunner. Aan de hand van de theologie van Irenaeus toonde hij aan hoe verkeerd en misleidend de moderne interpretatie van de vroegkerkelijke leer was. Hij sprak van een „unheilvolles Missverständnis”. Harnack is als kenner van het dogma en geleerde boven onze lof verheven, maar als uitlegger van het dogma toont hij duidelijk de grenzen van de theologische school van Ritschl. Brunner verzette zich daarom nadrukkelijk tegen zijn zienswijze.³

De grondstelling van Harnack was, dat het vroegkerkelijke dogma beheerst is door een fysische, magische, mechanische, natuurlijke opvatting van het heil. Het heil is een fysisch-magische verlossing, op het moment der menswording tot stand gebracht. Deze grondstelling – aldus Brunner – berust op de onderstelling, dat er een scheiding bestaat tussen fysisch en ethisch, natuur en geest. Deze scheiding bestaat evenwel daarom niet, „weil der Gegensatz Natur-Geist nicht, wie das moderne idealistisch-theologische Denken behauptet, der wahrhaft ernste Gegensatz ist, sondern ein relativer Unterschied unterhalb des wahren Gegensatzes: Gott-Kreatur”. De tegenstelling fysisch-ethisch, kennis-zedelijkheid, is die van het idealisme. De

¹ R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*³ II. Bd., Erlangen-Leipzig 1923, S. 74–82.

² Seeberg, *a.a.O.*, S. 82, Anm. 1; verg. ook S. 14 ff.

³ E. Brunner, *Der Mitiler*⁴, Zürich 1947, S. 219–233.

tegenstelling van het Christelijk geloof is: God-wereld, geloof-rede, Gottes-natur-Kreatur. Harnack verwisselt deze idealistische tegenstelling met de Christelijke als gevolg van de invloed, die de theologie van Ritschl op zijn denken heeft uitgeoefend.¹ M.a.w. achter de zgn. „physische Erlösungslehre” van Harnack gaan wijsgerige, met name idealistische vooronderstellingen schuil, die het wezenlijke van het Christelijke geloof miskennen.

Prof. Bakhuizen van den Brink noemde deze uiteenzetting van Brunner „polemiëk niet zonder bitterheid”.² Dat moge zo zijn; niettemin heeft Brunner op heldere wijze de wijsgerige achtergrond van de these van Ritschl en Harnack in het licht gesteld. Omdat de tegenstelling: schepsel-Schepper ten gevolge van de moderne monistische denkwijze³ uit het gezichtsveld verdween, werd de relatieve tegenstelling belangrijk, waarbij natuur en geest, natuur en cultuur tegenover elkaar kwamen te staan. Daardoor kreeg het begrip „natuur” voor ons de betekenis „des bloß Physischen, Naturhaften, Dinglichen”. En daarom klinken in onze oren de vroegkerkelijke formuleringen met betrekking tot het heil en de persoon van Christus „viel dinghafter, naturalistischer als sie wirklich gemeint sind,” al moet Brunner toegeven, dat veel „verdinglichende Metaphysik mit in die kirchlichen Bestimmungen hineingekommen ist”.⁴ Openbaring en heil zijn geen zedelijke grootheden, maar daarom zijn zij nog niet fysische categorieën, „sondern eben etwas ganz anderes als das durch diesen relativen Gegensatz bestimmte Kreaturliche, nämlich die Durchbrechung der Kreaturgrenze durch Gottes Kommen, die Herstellung eines neuen Seins in der Erlösung.”⁵ Ethische uitdrukkingen kunnen dan ook afwisselen met „naturhafte”, zonder dat men hierin een tegenstelling moet zien. Wij vinden dit onderscheid in het Nieuwe Testament binnen het geheel van Paulus' brieven, maar dan vooral ook als het accentverschil tussen Johannes en Paulus. Fysische en ethische uitdrukkingwijzen zijn niet in tegenspraak met elkaar; het zijn nuanceringen van dezelfde zaak.⁶

Ook de andere thesen van Harnack, die uit zijn grondstelling voortvloeiden, zijn onhoudbaar. Het heil wordt niet mechanisch het deel van ieder, die menselijke natuur bezit; het heil valt slechts de gelovigen ten deel. Wij kunnen dan ook niet spreken van een fysisch-mechanisch gebeuren. Zoals reeds werd opgemerkt, adstrueert Brunner zijn opvattingen met behulp van de theologie van Irenaeus. Hij wijst er op, dat allerlei „subjectieve” elementen bij Irenaeus voorkomen: het geloof; de kennis van Christus; de Geest, die ons met God verenigt en die in de mens een nieuw leven werkt.⁷

¹ Brunner, *a.a.O.*, S. 222 f.

² J. N. Bakhuizen van den Brink, *Incarnatie en verlossing bij Irenaeus*, 's-Gravenhage 1934, blz. 43.

³ In een scherpe analyse van „de moderne wereld” in tegenstelling met de oudchristelijk-middeleeuwse wees Brunner aan, dat voor de moderne mens de gedachte van de ongebroken eenheid van het goddelijke en het menselijke kenmerkend is. Het Christelijk geloof staat hier diametraal tegenover. De idee van de continuïteit is binnen de Christelijke denkwereld onmogelijk op grond van de gedachte der zonde (Brunner, *a.a.O.*, S. 77–128; cf. ook S. 66 ff.).

⁴ Brunner, *a.a.O.*, S. 208. ⁵ Brunner, *a.a.O.*, S. 223.

⁶ Brunner, *a.a.O.*, S. 224. ⁷ Brunner, *a.a.O.*, S. 224–227.

Verder bestrijdt Brunner de mening van Harnack, als zou bij Irenaeus de onderstelling van een verzoeningsleer afwezig zijn. Dat is niet juist. Ook voor Irenaeus is de zondeval de eigenlijke zonde nl. ongehoorzaamheid jegens God. Dáárom is de gehoorzaamheid van Christus de daad der verzoening, omdat onze ongehoorzaamheid een scheiding tussen God en mens ten gevolge had. Bovendien komt bij Irenaeus de gedachte voor van de verzoening door het bloed van Christus. Het is daarom ook niet juist, dat voor hem de incarnatie alleen de grote heilsdaad van God is. Evenals Paulus denkt hij de incarnatie en het kruis samen: menswording en kruisdood zijn de ene god-menselijke beweging der vernedering, en evenals Paulus stelt Irenaeus deze beweging onder het gezichtspunt van de gehoorzaamheid van de Zoon Gods. Alleen voor hem, die geen begrip heeft voor de incarnatie en voor wie het kruis een zedelijke daad van de mens Jezus is, moeten noodzakelijkerwijze menswording en kruisdood in onverzoenlijke tegenstelling tot elkaar staan – het ene is ethisch, het andere fysisch. Daarvan is echter noch bij Irenaeus, noch in het Nieuwe Testament zelf sprake.¹

Wat ten aanzien van Irenaeus geldt, geldt evenzeer van de andere patres, met name Athanasius. De structuur van de gedachten, de betekenis van de Logos, van de menswording en haar noodzakelijke verbinding met de leer van het kruis, de betekenis van de kennis, van het geloof en van de Kerk is bij iemand als Athanasius op alle wezenlijke punten precies dezelfde als bij Irenaeus. Ook bij Athanasius* kan van een naturalistische verlossingsleer geen sprake zijn. Dat men de theologie der kerkvaders verkeerd heeft verstaan, dat men de incarnatie en het heil heeft geïnterpreteerd als een fysisch of magisch gebeuren en zo gesteld heeft tegenover de innerlijkheid van de zedelijke gezindheid, is niet de schuld van deze theologie, maar van het rationalisme van de moderne dogmenhistorici.²

Wij hebben tamelijk uitvoerig bij Brunner stilgestaan, omdat zijn argumentatie ten volle gehonoreerd dient te worden. Meer dan iemand anders heeft Brunner licht geworpen op het wijsgerig kader, waarin de dogmenhistorische beschouwingen van Ritschl en zijn school over de vroegkerkelijke verlossingsleer moeten worden geplaatst. Dat betekent ongetwijfeld een verheldering. Ritschl en Harnack zijn negentiende-eeuwse rationalistische theologen. Wij mogen de negentiende-eeuwse theologie niet bij voorbaat veroordelen – ook deze periode is een periode der Kerk –;³ wij mogen anderzijds niet verhelen, dat er een groot verschil is tussen deze theologie en die van onze eeuw. Wij zien nu heel duidelijk de beperkingen en vooral ook de gevaren van de rationalistische theologie. Er bestaat een grote discrepantie tussen het zedelijk-religieuze rationalisme van Ritschl en Harnack en het bijbels getuigenis. Bij alle waardering, die Harnack als geleerde toekomt, moeten wij erkennen, dat zijn oordeel over het vroeg-Christelijke

¹ Brunner, *a.a.O.*, S. 227 ff. Brunner heeft niet verborgen, dat hij grote sympathie heeft voor Irenaeus. Hij zou er geen bezwaar tegen hebben, wanneer iemand zijn werk als „irenaïsche Theologie” wilde kenschetsen (Brunner, *a.a.O.*, S. 195, Anm. 1).

² Brunner, *a.a.O.*, S. 232 f.

³ cf. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1947, S. 13 f.

dogma voor ons niet beslissend en gezaghebbend is. Dat oordeel is nl. bepaald door het rationalisme van de Ritschliaanse theologie.¹

Wij moeten onderscheiden tussen de dogmatiek – wil men: de filosofie – van de historicus en de beoefening der historie zelf. Terecht heeft prof. Van Dijk daarop gewezen. Harnack verzekert in „Das Wesen des Christentums” herhaaldelijk, dat hij zuiver historisch te werk gaat. Toch is dat niet het geval. Hij reduceert het Evangelie tot „das Evangelium Jesu”. En deze reductie-methode is een filosofisch werk. Harnack gebruikt een maatstaf en een beginsel, die hem niet door de historie en het historisch onderzoek mechanisch in de hand gelegd worden. Hij is als historicus tegelijk „historicus-philosoof”. Zijn boek over het wezen van het Christendom „is wel werkelijk een schoone, warme, persoonlijke geloofsbelijdenis”. En hetzelfde dient gezegd te worden ten aanzien van zijn „Dogmengeschiede”. Zijn dogmatische uitgangspunten zijn ook hier gemakkelijk te herkennen. Iedere geschiedschrijving is immers gebonden door bepaalde premissen; ook „de Geschiedenis der Christelijke dogmen is... een wijsgeerige wetenschap, en dan komt het niet allereerst op de historische details zelve aan, maar op schatting en beoordeling, op een maatstaf van beoordeling. Men verlangt immers, en terecht, een kritische behandeling der dogmengeschiedenis.”²

In zijn studie over de oud-kerkelijke Christologie heeft A. Gilg zich eveneens verzet tegen de zienswijze van Harnack.³ Hij wijst er op, dat het dogma van de wezenseenheid van de Vader en de Zoon niet exclusief door één motief is beheerst, i.c. een door heidense gedachten geïnfecteerd verlossingsbegrip. Dat had Harnack zelf trouwens in zijn „Dogmengeschiede” Kattenbusch toegegeven, maar deze concessie had nauwelijks invloed op zijn uiteenzettingen: het dogma wordt zonder meer verklaard als postulaat van de leer der vergoddelijking. Daartegenover stelt Gilg nu, dat andere motieven ook hun invloed hebben doen gelden. Een belangrijke factor is zonder enige twijfel het apostolisch kerygma geweest. Dit spreekt immers van de werkelijke Redder. Een heros of half-god heeft niet de kracht en volmacht tot het werk des heils. Het is de Schrift zelf, die Christus aan God gelijk stelt.⁴

Maar dan waarschuwt Gilg er ook voor, om zonder reserve de categoriën „mechanisch”, „magisch” en „fysisch” toe te passen op de theologie van Irenaeus en Athanasius. Hij sluit zich hier aan bij het oordeel van Kattenbusch. De centrale begrippen bij Athanasius zijn: leven en dood, onvergankelijkheid en vergankelijkheid. De uitdrukkingen: zonde, schuld, vergeving en verzoening treden terug. Maar zij ontbreken niet! Hier en daar duiken zij op. Daar komt bij, dat de begrippen: dood en leven, die bij Athanasius op de voorgrond staan, geladen begrippen zijn. Men doet Athanasius on-

¹ Brunner noemde de theologie van Ritschl „ein biblisch verkleidetes rationalistisches System” (Brunner, *a.a.O.*, S. 35; cf. S. 34–45); cf. ook Barth, *a.a.O.*, S. 598–605.

² I. van Dijk, *Het wezen des Christendoms in Gezamenlijke Geschriften* Dl. II, Groningen z.j., blz. 290 vlgg., 326 vlgg.; cf. ook A. M. Brouwer, *Verzoening*, Neerbosch 1947, blz. 155 en 179.

³ A. Gilg, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie*, München 1955.

⁴ Gilg, *a.a.O.*, S. 75–80.