

# INCARNATIE EN VERLOSSING BIJ ATHANASIUS

## PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN  
DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID AAN  
DE RIJSUNIVERSITEIT TE LEIDEN OP  
GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS  
MR J. V. RIJPPERDA WIERDSMA,  
HOOGLERAAR 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

*Opgedragen 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.<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> Dit ge-

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

<sup>2</sup> 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.<sup>1</sup> En dat is hij stellig.<sup>2</sup> 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”.<sup>3</sup>

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 Homerius en Demosthenes.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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).

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

<sup>2</sup> 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 „Schiboleet 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* II. Bd., Leipzig 1897, S. 204.

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

<sup>4</sup> cf. H. M. Gwatkin, *Studies of Arianism*<sup>2</sup>, 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 ontleeningen. 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.

<sup>5</sup> 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.<sup>1</sup> 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”.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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 denkwereld, 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.<sup>4</sup> 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

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

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

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

<sup>4</sup> 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.”<sup>1</sup> Zo had Kattenbusch zich ook uitgedrukt.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> E. Benz schreef: het grote thema van de orthodoxe theologie was en bleef de menswording Gods en de vergoddelijking des mensen.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> Het was toen mode om de

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,<sup>1</sup> heeft zijn these algemeen bestrijding ondervonden. Het uitvoerigst is zijn zienswijze weerlegd door K. Hoss en A. Stülcken.<sup>2</sup> In ons land heeft Woldendorp in zijn dissertatie het ook opgenomen voor Athanasius, grotendeels zich aansluitende bij de twee zojuist genoemde geleerden.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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.

<sup>1</sup> Bardenhewer, *a.a.O.*, S. 52.

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

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> E. Benz, *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburg 1957, S. 47.

<sup>5</sup> 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.

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

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Woldendorp, *a.w.*, blz. 1–21.

<sup>4</sup> *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.

<sup>5</sup> De Vogel, *a.w.*, blz. XXVII–XXIX.

<sup>6</sup> 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.”<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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”.<sup>3</sup> Tot een eigenlijke verzoeningsleer is men in de vroege Kerk niet gekomen. Daarvan is eerst sprake bij Anselmus.<sup>4</sup> 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.”<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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,

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

<sup>2</sup> Ritschl, *a.a.O.*, S. 1-30.

<sup>3</sup> Ritschl, *a.a.O.*, S. 4.

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

<sup>5</sup> Ritschl, *a.a.O.*, S. 14. <sup>6</sup> Ritschl, *a.a.O.*, S. 22.

daß der Logos Gottes alle Heilswirkung verbürgt, indem er in dem menschlichen Leibe gegenwärtig denselben als Mittel gebraucht.”<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

Ritschl herinnert verder aan de mythologische voorstelling van het losgeld aan de duivel.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup>

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”.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> De verlossing qualificeert hij als een chemisch-physiologisch proces.<sup>7</sup> Het is op grond van deze omschrijving duidelijk, dat Ritschl de Griekse opvatting van het Christendom volkomen onaanvaardbaar acht.

<sup>1</sup> Ritschl, *a.a.O.*, S. 10 ff.

<sup>2</sup> Ritschl, *a.a.O.*, S. 38.

<sup>3</sup> Ritschl, *a.a.O.*, S. 16 ff.

<sup>4</sup> Ritschl, *a.a.O.*, S. 38.

<sup>5</sup> Ritschl, *a.a.O.*, S. 22; cf. S. 8 ff.

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

<sup>7</sup> 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.”<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

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.<sup>4</sup>

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-

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.<sup>1</sup> 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”.<sup>2</sup> Evenals Ritschl maakt Harnack een scherp onderscheid tussen verlossing enerzijds en verzoening anderzijds. Daarbij omschrijft hij deze verlossingsleer nader als een „mystische Erlösungslehre”.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup>

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.”<sup>5</sup> 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 ἀφάρσις 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-

<sup>1</sup> A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1908, S. 145.

<sup>2</sup> Harnack, *a.a.O.*, *ibid.* <sup>3</sup> Harnack, *a.a.O.*, S. 146. <sup>4</sup> Harnack, *a.a.O.*, S. 147.

<sup>1</sup> Harnack, *Dogmengeschichte*, *a.a.O.*, S. 45.

<sup>2</sup> Harnack, *a.a.O.*, S. 47.

<sup>3</sup> Harnack, *a.a.O.*, S. 49.

<sup>4</sup> Harnack, *a.a.O.*, S. 50; verg. ook S. 56, Anm. 1.

<sup>5</sup> Harnack, *a.a.O.*, S. 59.

ring van het vergankelijke in het onvergankelijke (de theopoiesis) is het eigenlijke gevolg van de incarnatie.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> De menswording is een *actus medicinalis*, die strikt fysisch moet worden opgevat en zich over al het menselijke uitstrekt.<sup>3</sup>

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 onaangetast. 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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”.<sup>6</sup> 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”.<sup>7</sup> In deze verlossingsleer ligt alle nadruk op de dood, waaronder de mens als onder een oordeel gebukt gaat, meer dan op de zonde.<sup>8</sup> Het fysische staat ten koste van het ethische op de voorgrond.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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

<sup>1</sup> Harnack, *a.a.O.*, S. 160 ff. <sup>2</sup> Harnack, *a.a.O.*, S. 166 f.

<sup>3</sup> Harnack, *a.a.O.*, S. 166, Anm. 2.

<sup>4</sup> K. Bornhäuser, *Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus*, Gütersloh 1903.

<sup>5</sup> Harnack, *a.a.O.*, S. 68.

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

<sup>7</sup> Loofs, *a.a.O.*, S. 159, Anm. 3. <sup>8</sup> Loofs, *a.a.O.*, S. 182.

<sup>9</sup> Loofs, *a.a.O.*, S. 178, Anm. 14. <sup>10</sup> 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”.<sup>1</sup> 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”.<sup>2</sup> 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”.<sup>3</sup>

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.<sup>4</sup> 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”.<sup>5</sup> 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

<sup>1</sup> Loofs, *a.a.O.*, S. 182.

<sup>2</sup> Kattenbusch, *a.a.O.*, S. 306. <sup>3</sup> Kattenbusch, *a.a.O.*, S. 104.

<sup>4</sup> Kattenbusch, *a.a.O.*, S. 298. <sup>5</sup> 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 halfziedelijke grootheden, zoals het boze en het goede „halbnaturhafte Grössen” zijn.<sup>1</sup>

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”<sup>2</sup> –, 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.<sup>3</sup>

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

<sup>1</sup> Kattenbusch, *a.a.O.*, S. 306.

<sup>2</sup> Kattenbusch, *a.a.O.*, S. 308.

<sup>3</sup> 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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> Samenvattend concludeert Bornhäuser: „in der durch Geist und Glauben vermittelten Gemeinschaft mit Gott und dem Logos besteht die Vergottung des Menschen”.<sup>4</sup>

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”.<sup>5</sup> En als gevolg hiervan is niet de sterfelijkheid als zodanig het grootste onheil, maar het gescheiden-zijn van God tengevolge van de zonde.<sup>6</sup>

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 critisch 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.<sup>7</sup>

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.

<sup>1</sup> Bornhäuser, *a.a.O.*, S. 16 ff.

<sup>2</sup> Bornhäuser, *a.a.O.*, S. 21.

<sup>3</sup> Bornhäuser, *a.a.O.*, S. 28.

<sup>4</sup> Bornhäuser, *a.a.O.*, S. 31.

<sup>5</sup> Bornhäuser, *a.a.O.*, S. 77.

<sup>6</sup> Bornhäuser, *a.a.O.*, S. 81 ff.

<sup>7</sup> 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 *Dogmengeschichte* 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.<sup>1</sup> Met nadruk distancieert Seeberg zich van Ritschl en Harnack.<sup>2</sup>

De meest fundamentele kritiek 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.<sup>3</sup>

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

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

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

<sup>3</sup> E. Brunner, *Der Mittler*<sup>4</sup>, 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.<sup>1</sup> 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”.<sup>2</sup> 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 denkwijze<sup>3</sup> 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”.<sup>4</sup> 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.”<sup>5</sup> 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 uitdrukkingen wijzen zijn niet in tegenspraak met elkaar; het zijn nuanceringen van dezelfde zaak.<sup>6</sup>

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.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Brunner, *a.a.O.*, S. 222 f.

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

<sup>3</sup> 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.).

<sup>4</sup> Brunner, *a.a.O.*, S. 208. <sup>5</sup> Brunner, *a.a.O.*, S. 223.

<sup>6</sup> Brunner, *a.a.O.*, S. 224. <sup>7</sup> 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.<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup>

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 –,<sup>3</sup> 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

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

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 „Dogmengeschiedte”. 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.”<sup>2</sup>

In zijn studie over de oud-kerkelijke Christologie heeft A. Gilg zich eveneens verzet tegen de zienswijze van Harnack.<sup>3</sup> 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 „Dogmengeschiedte” 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.<sup>4</sup>

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-

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> A. Gilg, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie*, München 1955.

<sup>4</sup> Gilg, *a.a.O.*, S. 75–80.

<sup>1</sup> 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 „irenäische Theologie” wilde kenschetsen (Brunner, *a.a.O.*, S. 195, Anm. 1).

<sup>2</sup> Brunner, *a.a.O.*, S. 232 f.

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

recht, wanneer men dit over het hoofd ziet. In zijn voorstelling van de dood is de gedachte van de zonde, de schuld, de scheiding van God mee inbegrepen, en omgekeerd heeft het begrip „leven” ook vergeving en verzoening tot inhoud.<sup>1</sup>

Wat betreft de voorstelling van de vergoddelijking, merkt Gilg op, dat deze herinnert aan belangrijke nieuw-testamentische uitspraken. „Goden” worden en „zonen” worden zijn parallelle gedachten. Het zoonschap verkrijgen wij daardoor, dat wij de Geest van de Zoon in onze harten opnemen. Door de mededeling van het Pneuma komen wij in de rechte verhouding tot God te staan. Dat wij „zonen Gods” en „goden” worden betekent intussen niet, dat wij op één lijn komen te staan met de Zoon en met God zelf. De grens tussen scheepsel en Schepper wordt niet uitgewist.

Gilg geeft toe, dat een specifiek Griekse tendens bij Athanasius is te constateren, waardoor de begrippen vergeving en verzoening in de schaduw komen te liggen. Daarom zijn er zeker bezwaren verbonden aan de leer van de theopoeisis. De theorie van Ritschl is niet helemaal uit de lucht gegrepen. Toch kunnen wij haar niet overnemen. „Von Prämissen her, wie sie z.B. in der Ritschlschen Systematik gegeben sind, wird natürlich die ganze Lehre unter ein unzweideutiges Verdikt fallen. Aber das erledigt für uns die Sache nicht.”<sup>2</sup>

Hiermee zijn de belangrijkste auteurs genoemd, die zich met de uiteenzettingen van Ritschl e.a. hebben bezig gehouden en deze hebben bestreden. Het was noodzakelijk, dat deze beschouwingen aan een correctie werden onderworpen. Het is uiteraard nog te vroeg om een definitief oordeel te vellen over de stellingen van Ritschl en Harnack. Daartoe moeten wij eerst Athanasius zelf aan het woord laten. Maar het is na het voorafgaande nu reeds duidelijk, dat wij de zienswijze van Ritschl niet voetstoots kunnen aanvaarden, omdat wij nl. het beginsel, waarvan hij is uitgegaan, niet kunnen onderschrijven. Hetzelfde geldt ten aanzien van Harnack, die de principia van zijn leermeester nog verder heeft doorgevoerd. Het blijft de verdienste van geleerden als Brunner en Van Dijk, dat zij er zo duidelijk op hebben gewezen, dat de beschouwingen van Ritschl en Harnack over het Griekse Christendom wortelen in proposities, die voor ons onaanvaardbaar zijn. Wij dienen kritisch te staan ten opzichte van deze kritische behandeling der dogmengeschiedenis.

De kritiek op de posities van Ritschl en Harnack is door verschillende andere geleerden overgenomen. Wij volstaan met het noemen van enkelen hunner. Prof. Aalders verwijt Harnack, dat hij aan de oudkerkelijke begrippen physis en physikos de zin van ons physisch of magisch verbindt en deze begrippen dan plaatst tegenover ethos en ethisch. „Alsof de religie niet hare eigene categorieën had, die elke andere, zoowel physisch als metaphysisch en ethisch breekt, en tegelijk voor elke daarvan hare eigene plaats heeft.”<sup>3</sup> Prof. Korff stemt in met Kattenbusch en Gilg. Ook hij is van mening, dat

Ritschl en zijn school de Griekse opvatting van het Christendom verkeerd hebben beoordeeld.<sup>1</sup> En Barth heeft er op gewezen, dat de kritiek van Ritschl en Harnack teruggaat op J. G. Herder. De Christus van de oudkerkelijke Christologie is volgens hen „ein Gebilde einer im Grunde gar nicht religiösen weil nicht ethisch sondern physisch interessierten Metaphysik”. Maar evenals Brunner constateert hij, dat het begrip „natuur” in de moderne theologie verkeerd geïnterpreteerd is. En hij formuleert zijn afwijzing van de zienswijze van Ritschl zeer kernachtig: „es war nun ganz einfach eine optische Täuschung, wenn die Theologen der Neuzeit, selber nur geistig-moralisch interessiert, meinten die freilich auch physisch interessierten Theologen der alten Kirche dabei zu ertappen, daß sie *bloß* physisch interessiert seien.” De moderne Christologie „hat den Horror vor der Physis, vor der Äußerlichkeit, vor der Leibhaftigkeit; sie atmet gerade nur noch in der dünnen Luft des sittlichen Urteils und des seelischen Erlebnisvermögens”.<sup>2</sup>

Aparte vermelding verdient tenslotte het werk van de Zweedse theoloog Gustaf Aulén, dat in het Nederlands verscheen onder de titel „De Christelijke verzoeningsgedachte”. De gangbare voorstelling met betrekking tot de Christelijke verzoeningsleer is van ouds deze geweest, dat er twee verzoeningstypen zijn: het objectieve type en het subjectieve. Het eerste houdt in, dat God het object is van het verzoeningswerk van Christus; Hij wordt verzoend door de satisfactie, die Hem geboden wordt. Het tweede houdt in, dat de verzoening niet zozeer tot stand komt door iets, dat bij God geschiedt, als wel door iets, dat bij de mens plaats vindt; de door de liefde Gods in de mens gewekte wederliefde is de grond der verzoening. Anselmus is de eigenlijke grondlegger van de objectieve verzoeningsleer; Abaelardus is de vader van de zogenaamde subjectieve verzoeningsgedachte. Aulén vond nu daarnaast een derde type, dat hij het klassieke, ook wel dramatische verzoeningsmotief noemde: de verzoening wordt hier voorgesteld als een goddelijke strijd en overwinning; Christus strijdt met de machten van het verderf. Dit type domineert in de vroege Kerk, maar men vindt het ook in het oerchristendom: in de synoptische traditie, bij Paulus en in de overige geschriften van het Nieuwe Testament.<sup>3</sup>

Het eigensoortige van het dramatische verzoeningsmotief ligt hierin, dat de verzoening wordt gezien als een eigen werk van God, een ongebroken handelen Gods, terwijl bij het objectieve type de verzoening wel haar oorsprong heeft in de goddelijke wil, doch eigenlijk tot stand gebracht wordt door een prestatie, waarvan men zich voorstelt, dat Christus haar uitvoert, en wel in de allereerste plaats als mens en in naam der mensheid. Daarom is hier om zo te zeggen sprake van een gebroken handelen Gods. Men kan het

<sup>1</sup> F. W. A. Korff, *Christologie* Dl. I, Nijkerk 1940, blz. 164 vlgg.; cf. ook nog G. Sevensster, *De Christologie van het Nieuwe Testament*, Amsterdam 1946, blz. 362 vlg.; X. Le Ba-chelet, Art. *Saint Athanase* in *Dictionnaire de Théologie Catholique* T.I, Paris 1931, col. 2169; J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, Paris 1905, p. 147-149.

<sup>2</sup> K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/2, Zollikon-Zürich 1945, S. 138-144.

<sup>3</sup> Aulén, *a.w.*, blz. 1-21 en 42-84.

<sup>1</sup> Gilg, *a.a.O.*, S. 82. <sup>2</sup> Gilg, *a.a.O.*, S. 87.

<sup>3</sup> W. J. Aalders, *De Incarnatie*, Groningen-Den Haag-Batavia 1933, blz. 406 vlg.; cf. ook blz. 145.

verschil tussen de beide verzoeningsgedachten ook aldus typeren: het klassieke motief wordt gekenmerkt door het doorbroken rechtsschema; de signatuur van de objectieve verzoeningsleer is juist het ongebroken rechtsschema: de rechtssorde dient onverkort intact te worden gelaten; vandaar dat hier de gedachte wordt ingevoerd van een prestatie „van beneden uit” en „van onder op”, een aan God gebrachte satisfactie, gegeven door Christus als mens.<sup>1</sup>

Hoewel Aulén aan het einde van zijn studie zegt, dat hij niet gepoogd heeft een apologie voor het klassieke verzoeningsmotief te geven,<sup>2</sup> is het op grond van zijn uiteenzettingen duidelijk, dat hij aan dit motief de voorkeur geeft. Hij acht het uitnemender dan het „Latijnse-juridische” verzoeningsmotief, dat hij als een zijlijn beschouwt in de geschiedenis van het Christelijk denken, ongetwijfeld met grote macht en sterke invloed-, maar toch slechts een zijlijn.<sup>3</sup> Het klassieke type heeft, zuiver historisch gezien, het primaat. Het werd met het Christendom zelf geboren, het is het karakteristieke motief van de vroege Kerk en het was het leidende motief gedurende de eerste duizend jaren van het leven der Christenheid. In de middeleeuwse theologie wordt het langzamerhand verdrongen, maar het leeft voort onder de oppervlakte, in de poëzie en in de kunst (de triomfcrucifixen), en in de praktische prediking; en bij Luther wordt het vernieuwd en verdiept. Ook in de negentiende eeuw is dit motief niet uitgewist; daarvoor was het te sterk verankerd in de klassieke oorkonden van het Christendom. En het zou niet moeilijk zijn om met voorbeelden uit de theologische literatuur van onze tijd te bewijzen, dat het zich factisch op een veroveringstocht bevindt.<sup>4</sup>

Voor ons is nu vooral van belang, dat voor Aulén de theologie van de vroege Kerk in een andere belichting komt te staan dan die, welke in het dogmenhistorisch onderzoek van de negentiende eeuw traditioneel was. De karakteristiek van de Christologie van de vroege Kerk als „een werk van de Hellenistische geest”, intellectualistisch en metafysisch van aard, als ook de karakterisering van de verlossingsleer als „naturalistisch” berusten meer op bepaalde vooronderstellingen van de negentiende-eeuwse theologie dan op een zuiver zakelijke en onbevooroordeelde analyse van de patres.<sup>5</sup> In zijn bestrijding van Harnack sluit Aulén zich aan bij Brunner. Evenals deze wijdt hij grote aandacht aan Irenaeus, omdat bij deze theoloog uit de vroege Kerk het vroegkerkelijke verzoeningsmotief voor de eerste maal in een duidelijke en vaste vorm optreedt. En hij vindt dan herhaaldelijk gelegenheid om kritisch op de uiteenzettingen van Harnack in te gaan.<sup>6</sup> Dat is ook het geval, wanneer hij de gedachtengang van Athanasius weergeeft. Volgens Aulén is het boekje van Athanasius over de menswording van het Woord een proeve van de dramatische verzoeningsleer. „Het frissche en krachtige werk van Athanasius „De incarnatione Verbi” houdt zich in den grond van de zaak van het begin tot het einde bezig met dit eene thema.” Van een zoge-

naamde fysische of naturalistische verlossingsleer is hier geen sprake. De theorie, volgens welke in de vroege Kerk de gedachte zou heersen, dat de menselijke natuur automatisch vergoddelijkt zou worden door de incarnatie als zodanig, wordt daarom door Aulén van de hand gewezen.<sup>1</sup>

Dit pleidooi voor een eerherstel van het klassieke verzoeningsmotief is ongetwijfeld bijzonder waardevol. De vroegkerkelijke theologie komt daardoor in een geheel nieuw licht te staan. Het is de verdienste van Aulén, dat hij de aandacht heeft gevestigd op dit al te zeer door de theologie verwaarloosde motief. Het nieuwe gezichtspunt, dat hij naar voren heeft gebracht, mag dan ook niet veronachtzaamd worden. Wij laten het voorlopig bij deze constatering. In het vervolg van onze studie zal blijken, dat ook deze zienswijze eenzijdig is, en niet in alle opzichten bevredigend.<sup>2</sup>

Onder invloed van de school van Ritschl heeft het oosterse Christendom lange tijd in een ongunstig daglicht gestaan. Met name de leer van de verzoening of verlossing heeft niet die aandacht ontvangen, waar zij recht op heeft. Gewoonlijk houdt men zich slechts oppervlakkig en zeer summier bezig met de verzoeningsleer van de eerste eeuwen, om dan onmiddellijk over te gaan tot een nauwkeurige bestudering van Anselmus en Abaelardus, bij wie eerst werkelijk van een leer der verzoening in de eigenlijke zin van het woord sprake zou zijn. Met enkele denigrerende woorden heeft men zich van de verlossingsleer van de vroege Kerk afgemaakt. Het zijn vooral Duitse studies, waarin de diepgaande invloed van de Ritschliaanse school merkbaar is. Men had nauwelijks een goed woord over voor de Griekse opvatting van het Christendom.

Als wij het goed zien, dan spreekt zich in deze beoordeling van het Griekse Christendom, een westerse critiek op oosterse geloofsvoorstellingen uit. Datzelfde zien wij ook in allerlei detailstudies, in het bijzonder van Rooms-Katholieke auteurs – waarop wij in het vervolg nog terugkomen. Men gaat uit van bepaalde premissen – in dit geval: Scholastieke probleemstellingen – om aan de hand daarvan het Griekse Christendom in het algemeen en Athanasius in het bijzonder aan een critiek te onderwerpen. Ook dan hebben wij te doen met een typische westerse beoordeling van het oosterse geloofsleven. De vraag is echter gewettigd, of op deze wijze aan de Griekse vorm van het Christendom recht wordt gedaan.

Daarom is het goed, dat door Brunner e.a. de fundamentele onderstellingen van de critiek van Ritschl en Harnack op de theologie der Griekse Kerk zijn blootgelegd. Het Griekse Christendom is anders dan het westerse, maar daarom nog niet minder waardevol. Het is – onzes inziens – juister om te zeggen, dat het Griekse en westerse Christendom elkaar aanvullen. Men zou

<sup>1</sup> Aulén, *a.w.*, blz. 48 vlgg.

<sup>2</sup> cf. behalve het genoemde werk van Aulén ook G. Aulén, *Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens* in *Zeitschrift für systematische Theologie* VIII (1931), S. 501–538; G. Aulén, *Het christelijk Godsbeeld*, Amsterdam 1929, blz. 81–92; P. J. Kromsigt, *De Verzoening*, Wageningen (z. j.), blz. 15 vlgg.; Brouwer, *a.w.*, blz. 173 vlgg.; V. Taylor, *The atonement in New Testament teaching*, London 1954, p. 100; H. E. W. Turner, *The patristic doctrine of redemption*, London 1952, p. 12.

<sup>1</sup> Aulén, *a.w.*, blz. 4 vlgg. en 85 vlgg. <sup>2</sup> Aulén, *a.w.*, blz. 161.

<sup>3</sup> Aulén, *a.w.*, blz. 21. <sup>4</sup> Aulén, *a.w.*, blz. 144 vlgg.

<sup>5</sup> Aulén, *a.w.*, blz. 19 vlg. <sup>6</sup> Aulén, *a.w.*, blz. 22–41.

de Griekse en de westerse variant van het Christendom twee complementaire grootheden kunnen noemen. Wij zullen trachten dit aan de hand van Athanasius duidelijk te maken. En wanneer wij dan, na eerst Athanasius zelf gehoord te hebben een kritische beoordeling van zijn theologie geven, zal dat een bijbelse kritiek zijn. Deze bijbelse kritiek treft echter evenzeer het westerse Christendom op eigen terrein. Er is geen sprake van, dat het westerse Christendom superieur zou zijn aan het oosterse, en dat wij ons daarom met enkele woorden van de Griekse opvatting van het Christelijk geloof zouden kunnen ontdoen. Strijd formuleerde dit aldus: wij moeten „bescheidenheid leren ten aanzien van onze eigen westerse probleemstelling” en wij mogen niet denken, „dat onze probleemstelling de enig-mogelijke of de diepst-gravende zou zijn”.<sup>1</sup> Wij nemen dit over onder deze reserve, dat naar onze mening het Westen weliswaar dieper graaft dan het Oosten, al wil dit niet zeggen, dat de westerse probleemstelling de enig-mogelijke is. Immers, de oosterse Kerk heeft bepaalde zijden van het bijbels getuigenis naar voren gekeerd, die in de westerse theologie veel minder aandacht hebben ontvangen. De confrontatie met de oosterse Christenheid kan ons dan ook voor eenzijdigheid en hooghartigheid behoeden.

## HOOFDSTUK II

### ATHANASIUS' METHODE IN CONTRA GENTES EN DE INCARNATIONE

Van de beide jeugdwerken van Athanasius heeft de incarnatione Verbi meer aandacht gekregen dan contra gentes, hetgeen o.a. hieruit blijkt, dat in de meeste gevallen alleen het boekje over de menswording des Woords werd vertaald, zonder dat men daaraan een vertaling van contra gentes vooraf deed gaan. Toch behoren deze twee geschriften van Athanasius onlosmakelijk bijeen, zoals hij zelf trouwens aangeeft.<sup>1</sup> Het werk over de incarnatie is een vervolg op de verhandeling, die tegen de heidenen gericht is. De beide boeken vormen één geheel.

In het eerste deel geeft Athanasius een weerlegging van het polytheïsme. Zijn kritiek richt zich op de heidense mythologieën, in het bijzonder op de schandelijke daden der goden, en op de dwaasheid van de idolatrie. De argumenten, die ten gunste van het heidendom zijn aangevoerd, worden stuk voor stuk van de hand gewezen. En juist allerlei, wat tegen het heidendom pleit, wordt naar voren gebracht: de tegenstrijdigheden van het veelgodendom, de mensenoffers en de immoraliteit van vrouwen en mannen, waarin de goden zijn voorgegaan. Tegenover het heidendom wordt dan de dienst van de ware God gesteld, de Vader van Jezus Christus.

Het tweede deel is anders van opzet. Het draagt een meer dogmatisch karakter. Men vindt hier veeleer een positieve uiteenzetting van het Christelijk geloof en de theologie van Athanasius. In dit boekje concentreert alles zich op de incarnatie en de verlossing. Heel veel wordt in een kort bestek aan de orde gesteld: de noodzakelijkheid en de doeltreffendheid der incarnatie; de dood en de opstanding van Christus; de verandering in de samenleving ten gevolge van de komst van Christus; de vergoddelijking van de Christen. Hier komt tot uitdrukking, wat voor Athanasius het beslissende is: het gaat hem om de werkelijke en waarachtige verlossing van de mens. De Menswording des Woords wordt beheerst door dezelfde soteriologische motieven, die latere werken van Athanasius kenmerken.

Beide boeken, hoe verschillend van karakter ook, zijn gericht tegen de heidenen. Het zijn apologieën van het Christelijk geloof. Zij zijn geschreven met de bedoeling om de heidenen te overtuigen van de waarheid van de Christelijke religie. Men kan ook zeggen, dat zij geschreven zijn om de redelijkheid van het geloof in Christus aan te tonen. Athanasius schrijft immers helemaal aan het begin van dit tweevoudige werk, dat hij een uiteenzetting zal geven van het geloof in Christus, de Heiland, „opdat niemand hetgeen onder ons geleerd wordt onbeduidend zou achten en opdat niemand zou denken, dat het geloof in Christus onredelijk is”.<sup>2</sup> Het valt dan ook niet te verwonderen, dat wij in contra gentes en de incarnatione rationaliserende

<sup>1</sup> *de inc.* I (R. P. Casey, *The De Incarnatione of Athanasius Part 2 The short Recension*, London-Philadelphia 1946, p. 1).

<sup>2</sup> *c.g.* I (P.G. 25, 4).

<sup>1</sup> K. Strijd, *Structuur en inhoud van Anselmus' „Cur Deus homo”*, Assen 1958, blz. 285.

trekken tegenkomen. Dat wil nog niet zeggen, dat Athanasius een rationalist is. In hetzelfde hoofdstuk, waaruit wij zoëven citeerden, staat ook deze zin: „... de heilige Schriften, die van God geïnspireerd zijn, zijn voldoende om de waarheid uiteen te zetten”.<sup>1</sup> En aan het slot van de incarnatie wijst Athanasius op het belang van het onderzoeken van de Schriften, want zij „zijn gesproken en geschreven door mannen, die van God geleerd waren”.<sup>2</sup> Athanasius beroept zich dan ook telkens op de Schrift in zijn eerste werken en nog veel meer in zijn latere geschriften. Van het begin af aan neemt de Schrift in zijn argumentatie een belangrijke plaats in: de Schrift is voor hem het arsenaal, waaruit hij zijn wapens haalt in de strijd met de tegenstanders, onverschillig of dit heidenen of Arianen zijn. Rationalist zonder meer is Athanasius dus niet. Terecht zegt Atzberger: „nirgends operiert er voraussetzunglos mit der Vernunft allein, sondern stets sind Vernunftbeweise, Aussprüche der hl. Schrift und Anschauungen der christlichen Ueberzeugung durch einander vermisch”.<sup>3</sup> Maar in zijn apologie is een rationaliserende tendens in sterke mate aanwezig. Soms krijgt men de indruk, dat de bijbelse gegevens worden gebruikt als illustratie van hetgeen langs redelijke weg bewezen wordt. Dat is zeer duidelijk het geval bij het Godsbewijs, dat Athanasius geeft. Daar staat evenwel tegenover, dat de Schrift een belangrijke gezagsinstantie voor Athanasius is: zij is voldoende om een uiteenzetting van de waarheid te geven. De „ratio” denkt na wat in de Schrift is gegeven. Athanasius gaat dan uit van de openbaring en probeert achteraf de redelijke samenhang der geloofsstukken aan te wijzen. Dat is het geval, wanneer hij spreekt over de noodzakelijkheid der menswording.

De methode van de apologetiek brengt vanzelf een zekere rationalisering van de gegevens der openbaring met zich mee. De verdediging van het Christelijk geloofsgoed tegenover buitenstaanders betekende voor Athanasius, evenals voor de aan hem voorafgaande apologeten, tegelijk de redelijke doorlichting van het geloof.

## 1. HET GODSBEWIJS

Nadat Athanasius in het eerste gedeelte van contra gentes het heidendom weerlegd heeft, gaat hij in cap. 30 over tot een positieve bewijsvoering met betrekking tot het bestaan van God. De heidenen kenden de enige en alleen ware God niet. Daarom gaat Athanasius nu de weg der waarheid aanwijzen, opdat de Grieken het Woord van de Vader leren kennen, en door Hem de Vader zelf, en dan zullen inzien, hoe ver zij van de waarheid verwijderd

waren.<sup>1</sup> Om de heidenen te overtuigen wordt door Athanasius bewezen, dat de ware God, die niet gelijk gesteld mag worden met een deel van de natuur, noch met het universum als geheel, omdat Hij boven de natuur uitgaat,<sup>2</sup> door de mens als zodanig gekend kan worden.

Er zijn twee wegen om tot deze kennis van God te komen. Wij kunnen God kennen via de menselijke ziel en wij kunnen Hem kennen via de kosmos.

a. Om God te kennen is het slechts nodig, dat wij onszelf kennen. God is wel boven alles, maar de weg, die tot Hem leidt, is niet veraf en niet buiten ons, maar in ons. Daarom is het mogelijk in onszelf het beginpunt van deze weg te vinden. Athanasius beroept zich daarbij op het woord van Mozes: „het woord des geloofs is in uw hart” (cf. Deut. 30: 14), en op het woord van Christus: „het Koninkrijk Gods is in u” (cf. Luc. 17: 21). „Omdat wij het geloof en het koninkrijk van God in ons hebben, zullen wij gemakkelijk de koning van het heelal en het reddende Woord des Vaders kunnen zien en aanschouwen”. Deze weg om God te kennen staat voor iedereen in principe open. De Grieken moeten zich dan ook niet verontschuldigen, en niemand moet zichzelf misleiden, alsof deze weg hem niet ter beschikking stond. De menselijke ψυχή en de menselijke νοῦς – daarmee is bedoeld de ziel als zetel van het gevoels- en het verstandsleven – vormen tezamen de weg, waarlangs de mens God kan leren kennen.<sup>3</sup>

Maar er moet aan een bepaalde voorwaarde voldaan worden, wil de ziel in staat zijn om God te kennen: de ziel moet zich reinigen van de zonde. De heidenen hebben zich wel van God verwijderd, maar zij kunnen tot God terugkeren. „Zij kunnen zich opnieuw tot God keren, indien zij zich ontdoen van de bezoedeling der begeerten, waarmee zij bedekt zijn, en indien zij zich reinigen van alles, dat vreemd is aan hun ziel en hun ziel heeft besmet,”<sup>4</sup> en deze alleen tonen, zoals zij is gemaakt, opdat zij zo in de ziel het Woord van de Vader kunnen aanschouwen, naar wiens gelijkenis zij in den beginne zijn geschapen. Wanneer dus de ziel zich bevrijdt van al de besmetting der zonde, die haar aankleeft, en alleen de gelijkenis van het beeld zuiver bewaart, dan aanschouwt zij zeker, als dit beeld zijn glans herkrijgt, daarin als in een spiegel het Woord, Beeld van de Vader, en in Hem ziet zij de Vader, wiens Beeld de Heiland is.”<sup>5</sup>

Wat Athanasius hier zegt, komt hierop neer, dat de mens, wanneer hij zich van zijn zonde wil reinigen, God kan kennen. De zonde wordt voorge-

<sup>1</sup> c.g. 29 (P.G. 25, 60).

<sup>2</sup> c.g. 27-29 (P.G. 25, 51-60).

<sup>3</sup> c.g. 30 (P.G. 25, 60-61); cf. A. Recheis, *Sancti Athanasii Magni Doctrina de primordiis seu quo modo explicaverit Genesim 1-3 in Antonianum* XXVIII (1953), p. 237, n. 51.

<sup>4</sup> Deze gedachte herinnert aan Plato en Plotinus, bij wie eveneens het schema: bezoedeling-reiniging voorkomt; cf. Plato, *Phaed.* 66A en Plotinus, *Ennead.* I, VI, 7. Bij een nadere vergelijking valt echter het verschil evenzeer op. Het is bijzonder moeilijk, zo niet onmogelijk de wijsgerige invloeden bij Athanasius te preciseren. Allerlei Platonische motieven worden door hem – evenals trouwens bij de andere patres het geval is – op een eigen wijze verwerkt; verg. J. H. Waszink, *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt* in de bundel *Recherches sur la tradition platonicienne*, verschenen als T. III van de *Entretiens sur l'antiquité classique*, Genève 1955, p. 139-140, 159 en 163.

<sup>5</sup> c.g. 34 (P.G. 25, 68-69).

<sup>1</sup> ibid. Dezelfde gedachte komt ook voor in *de decr.* 32 (P.G. 25, 473-476; Opitz, *Athanasius Werke* II. Bd. Teil 1, S. 28); *ep. ad episc. Aeg. et Lib.* 4 (P.G. 25, 548); *de syn.* 6 (P.G. 26, 689; Opitz, II 1, S. 234). Athanasius legt ook Antonius de woorden in de mond, dat de Schriften voldoende zijn voor onderricht: *vita Ant.* 16 (P.G. 26, 868). Wat betreft de vraag, in hoeverre de woorden van Antonius de woorden van Athanasius zelf zijn, cf. Dörries, *a.a.O.*; L. Bouyer, *La vie de saint Antoine*, Saint-Wandrille 1950; Bernard, *o.c.*, p. 88.

<sup>2</sup> *de inc.* 56 (Casey, p. 84).

<sup>3</sup> L. Atzberger, *Die Logoslehre des hl. Athanasius*, München 1880, S. 41.

steld als een besmetting, waardoor de oorspronkelijk zuiver geschapen ziel is aangetast; daardoor is het beeld Gods verborgen geraakt. Dat beeld Gods moet nu weer worden vernieuwd. Dit gebeurt doordat men zich zuivert van de zonde d.w.z. doordat de mens zich afwendt van de stoffelijke wereld. De zonde had Athanasius nl. in c.g. 3 beschreven als een zich afkeren van de wereld der *νοητά* en een zich richten op de wereld der zintuigen.<sup>1</sup> Indien het stof der zonde van het beeld Gods is afgewist, komt dat te voorschijn en is de ziel hersteld in haar oorspronkelijke status. Dan is het mogelijk om het Woord te zien, naar wiens beeld de ziel geschapen is, en door het Woord de Vader.

Het gaat ons nu vooral hier om, dat volgens Athanasius deze weg der Godskennis via de menselijke ziel door iedereen te betreden is. De kennis van de ware God is niet aan bepaalde mensen – laten we zeggen: de ingewijden, de gelovigen of de Christenen – voorbehouden. Ieder mens, ook de heiden kan de ware God kennen, mits hij zich ontdoet van de bezoedeling der zonde. Met nadruk zegt Athanasius, dat de heidenen niet te verontschuldigen zijn: „wij hebben ons allen op de weg der Godskennis begeven en houden deze weg, hoewel niet allen daarlangs willen gaan, maar liever deze weg verlaten om terzijde te gaan vanwege de genoegens van het leven, die hen van buitenaf aantrekken”.<sup>2</sup> In beginsel is deze weg der Godskennis dus voor ieder toegankelijk, hoewel niet iedereen van deze weg gebruik wil maken. De zonde vormt echter geen onoverkomelijke hindernis: de zondige mens kan, als hij wil, zich van zijn zonde reinigen en dan in de spiegel der ziel God zien. Bernard concludeert dan ook terecht, dat Athanasius deze spirituele weg schijnt te beschouwen „comme à la portée de tout pécheur, dès qu'il veut opérer le retournement salutaire”.<sup>3</sup>

Op grond van Athanasius' overwegingen in cap. 30–34 van *contra gentes* menen wij dan ook te mogen zeggen, dat hij rekent met een aangeboren – beter is misschien te zeggen: ingeschapen – Godskennis bij de mens. Möhler sprak in dit verband van een „innere Fähigkeit” des mensen om God te kennen<sup>4</sup> en De Pauley omschreef het aldus: de mens heeft in zich „an ever-abiding nexus between him and God, even though he may lack the power to bring it into action”.<sup>5</sup> Cremers formuleerde het zo: „de ziel, zoals zij na de zondenvall bestaat, heeft wel schade geleden in haar Godsgelijkenis, maar toch behoudt zij nog het vermogen om in zichzelf God te leren kennen juist omdat zij als Godsgelijkenis geschapen werd”.<sup>6</sup> De mens bezit van nature het vermogen om God te kennen. De ware zelfkennis en de ware Godskennis zijn onafscheidelijk met elkaar verbonden.<sup>7</sup> Athanasius drukt zich op deze

<sup>1</sup> c.g. 3 (P.G. 25, 8–9). <sup>2</sup> c.g. 30 (P.G. 25, 60–61). <sup>3</sup> Bernard, *o.c.*, p. 80.

<sup>4</sup> J. A. Möhler, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit*, Mainz 1827, I. Bd., S. 155.

<sup>5</sup> W. C. de Pauley, *The Idea of Man in Athanasius in Theology* Vol. XII (1926), p. 334.

<sup>6</sup> V. Cremers, *De Verlossingsidee bij Athanasius den Grooten*, Turnhout 1921, blz. 124.

<sup>7</sup> cf. F. Lauchert, *Die Lehre des heiligen Athanasius des Grossen*, Leipzig 1895, S. 5; verg. ook G. A. Pell, *Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung*, Passau 1888, S. 7. Anders oordeelt Voigt. Op grond van c.g. 8 meent hij, dat er bij Athanasius van een natuurlijke Godskennis na de zondeval geen sprake kan zijn. De heilige Schrift is voor Athanasius

wijze uit, omdat hij in de betreffende hoofdstukken van *contra gentes* schrijft met een apologetisch oogmerk. De bedoeling is immers de heidenen te overtuigen van het bestaan van de ware God. Zij kunnen deze God in zichzelf ontdekken.

Aan deze theologie van het beeld ligt een van de „filosofische gemeenplaatsen”<sup>1</sup> ten grondslag, zoals wij die veelvuldig vinden in Athanasius' apologetische geschriften. Wij hebben hier te doen met een thema, dat ontleend is aan de Platonische filosofie. Puech wees op de overeenkomst met Plotinus; Camelot noemde Plato en Philo en herinnerde verder aan Mattheüs 5:8: „zalig de reinen van hart, want zij zullen God zien”. Ook Bernard erkende, dat hier sprake was van een aan het Platonisme verwante zienswijze. Weliswaar vond hij de vergelijking van de ziel met een spiegel niet bij Plato, noch bij Philo en Origenes, maar hij geeft een citaat uit de lofreden van Gregorius Thaumaturgus op Origenes, waaruit blijkt, dat Origenes dezelfde weg der Godskennis heeft geleerd als Athanasius en hetzelfde schema heeft gegeven, als wij aantreffen in c.g. 34.<sup>2</sup> Inderdaad is hier de invloed van de filosofie onmiskenbaar, al blijft het de vraag, of wij van een directe afhankelijkheid en rechtstreekse ontlenen kunnen spreken. Bij Athanasius treffen wij veeleer een algemeen-Platonische gedachtenwereld aan. Met het woord „algemeen” bedoelen wij te zeggen, dat het gaat om het Platonisme, dat toen in de lucht hing.

Aan de andere kant is er veel in deze hoofdstukken, dat herinnert aan de Bijbel. De gedachte, dat wij door het Woord de Vader leren kennen, is typisch Johanneïsch. De voorstelling, dat Christus het Beeld van de onzienlijke Vader is, komen wij bij Paulus tegen: 2 Cor. 4:4 en Col. 1:15. En ofschoon Bernard dit ontkent, lijkt het ons geenszins uitgesloten, dat Athanasius ook zinspeelt op een tekst als 2 Cor. 3:18: „en wij allen, die met een aangezicht, waarop geen bedekking meer is, de heerlijkheid des Heren weerspiegelen, veranderen naar hetzelfde beeld van heerlijkheid tot heerlijkheid...”. Verder moeten wij bedenken dat met de alleen ware God, wiens bestaan Athanasius wil bewijzen, niet het zijn of de *actus purus* der filosofie wordt bedoeld, maar volgens zijn eigen zeggen de Vader van Jezus Christus. Daarom menen wij, dat Sträter gelijk heeft, wanneer hij de Godskennis via de ziel, deze „intuitive Erhebung des Geistes zu Gott”, het *gechristianiseerde* schouwen der ideeën van Plato noemt.<sup>3</sup> De God, die Athanasius op het oog heeft, is een andere dan de God der wijsgeren: het is de Vader van Jezus Christus. Niettemin is het zo, dat hij althans in c.g. 30 en vlgg. het bestaan van juist deze God langs redelijke weg wil bewijzen. Hier wrekt zich zijn apologetische instelling.

de „untrügliche Erkenntnisquelle der göttlichen Wahrheit“ (H. Voigt, *Die Lehre des Athanasius von Alexandrien*, Bremen 1861, S. 4). Dit is onjuist. In c.g. 8 (P.G. 25, 16) komt ook het beeld van de spiegel voor en Athanasius zegt daar, dat de menselijke ziel alleen met behulp van deze spiegel het Beeld van de Vader kan zien.

<sup>1</sup> cf. C. W. Mönnich, *De Weg en de wegen. Aspecten van de kerkgeschiedenis*, Amsterdam 1959, blz. 70.

<sup>2</sup> Puech, *o.c.*, p. 75; Camelot, *o.c.*, p. 48; Bernard, *o.c.*, p. 74–79; cf. ook Fialon, *o.c.*, p. 263 en p. 271–274.

<sup>3</sup> H. Sträter, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius*, Freiburg i. Br. 1894, S. 26 f.

b. De tweede weg om God te leren kennen loopt via de kosmos. Als nl. de ziel niet voldoende is om ons God te doen kennen, staat een andere weg open. Men kan immers ook uitgaan van de zichtbare dingen en zo tot kennis van God komen. Deze weg schijnt minder moeilijk te zijn dan de eerstgenoemde. Athanasius beperkt op deze wijze zijn uiteenzettingen in c.g. 30 en vlgg. Daar bleek de zonde geen onoverkomelijke moeilijkheid om God te kennen. Aan het eind van c. 34 evenwel begrenst Athanasius zijn voorafgaande uitspraken: het is mogelijk, dat de ziel zo bedolven wordt onder de dingen van buitenaf, dat zij niet in staat is om het hogere en betere te zien. De schepping kan dan op grond van de orde en harmonie, die in haar aanwezig is, haar Heer en Schepper doen kennen.<sup>1</sup> Toch krijgen wij niet de indruk, dat Athanasius te beginnen bij c. 35 geheel en al terugneemt, wat hij te voren heeft gezegd. De weg om God te leren kennen uit de schepping is een zelfstandige weg naast de andere: God te leren kennen vanuit de ziel. De laatstgenoemde is echter als het er op aan komt niet zo'n eenvoudige en gemakkelijke weg, hoewel hij voor allen toegankelijk is. Daarom staat de mens een tweede weg ter beschikking: de kennis Gods uit de natuur.

Athanasius onderscheidt hier twee dingen: de schepping doet God, de Schepper, kennen; en zij wijst door de orde van het heelal op de aanwezigheid van de Logos van God.

God, die onzichtbaar en onbegrijpelijk is, verheven boven ieder geschapen wezen, ἐπέκεινα πάσης γενητῆς οὐσίας ὑπάρχων, heeft de schepping zo ingericht, dat de mensen Hem tenminste kunnen kennen uit zijn werken. Zoals men de kunstenaar, zelfs wanneer men hem niet ziet, dikwijls kent aan zijn werken, zo moet men ook op grond van de orde in het heelal God, de Maker en Schepper van het universum, ontwaren, ofschoon men Hem met de ogen van het lichaam niet kan zien. Dit thema wordt door Athanasius breed uitgesponnen. Wanneer men de bewegingen van de hemellichamen – de zon, de maan en de sterren – gadeslaat en er op let, hoe deze bewegingen zich in tegengestelde richtingen voltrekken en desondanks een grote samenhang vertonen en een merkwaardig evenwicht bewaren, moet men noodzakelijkerwijze komen tot de gedachte van een Schepper, die dit alles ordent en bestiert. En ook als men de harmonie van de elementen beschouwt, ligt het voor de hand om te concluderen tot een Schepper, die hen verenigt, een Heer, aan wie de elementen gehoorzamen als slaven aan hun meester. De orde en de schoonheid, de samenhang en de harmonie van de hele geschapen werkelijkheid maken, dat men zich vanzelf een voorstelling maakt van de Meester, die alles wel samengevoegd heeft en bijeenhoudt. De wanorde is het teken van de afwezigheid van elk gezag, maar de orde doet de bestuurder herkennen. En deze bestuurder moet een enig God zijn, niet veelvoudig. Als er verschillende Heren der schepping waren, zou de schone samenhang in de kosmos niet bewaard blijven; integendeel, er zou anarchie ontstaan. Ook vanwege het feit, dat er maar één wereld is, neemt Athanasius aan, dat er maar één God is, die deze wereld tot aanzijn heeft geroepen: „... omdat de

<sup>1</sup> c.g. 34 (P.G. 25, 69).

wereld, die Hij geschapen heeft, één is, is het noodzakelijk te geloven, dat de Schepper van deze wereld ook één is”.<sup>1</sup>

Op analoge wijze levert Athanasius het bewijs van het bestaan van de Logos van God. „Omdat de wereld niet redeloos, maar met wijsheid en bekwaamheid is voortgebracht en op schone wijze is geordend, volgt daaruit, dat degene, die de wereld regeert en haar heeft ingericht, geen ander is dan de Logos van God.”<sup>2</sup> Athanasius gebruikt één Grieks woord, dat wij met twee woorden zouden moeten weergeven. Het Griekse woord „Logos” moeten wij vertalen met „Woord”: de Logos van de Vader is Christus, onze Heer en Heiland, het Woord uit de proloog van het Johannesevangelie; maar ongetwijfeld speelt de notie „rede” hier doorheen. Terecht vertaalt A. Robertson dan ook: „it is none other than the (reason or) Word of God”.<sup>3</sup> De gedachtengang is bij Athanasius deze: de wereld is niet redeloos, niet zonder een bepaald plan, tot stand gebracht; dat is te constateren aan de orde, die overal in het heelal heerst. Daarom moet men aannemen, dat er een goddelijk beleid schuilgaat achter de wereld: het is de goddelijke „ratio”, waardoor alles bestaat, zoals het bestaat. Deze „ratio” is voor Athanasius evenwel identiek met Jezus Christus; zij is een Persoon. Twee gedachtenreeksen lopen hier door en over elkaar heen: een Griekse en een Christelijke. Het zwaartepunt ligt ongetwijfeld op de eerste. Hoezeer Athanasius een Griek is, blijkt wel hier: hij gaat evenals de Grieken eenvoudig uit van het bestaan van de Logos; het is dwaas – zegt hij – om aan het bestaan van de Logos ook maar te twijfelen. Maar als iemand in zijn skepsis zover zou gaan, dat hij zelfs de aanwezigheid van de Logos in twijfel zou trekken, kan men hem toch aantonen, dat de Logos er is: de zichtbare werkelijkheid is nl. het bewijs, dat alles bestaat door de Logos en de Wijsheid van God; niets zou kunnen blijven bestaan, als het niet vervaardigd was door de goddelijke Rede, het goddelijke Woord.<sup>4</sup> In c. 46 volgt dan het Schriftbewijs voor de in het voorafgaande gegeven uiteenzettingen. Deze Schriftplaatsen dienen slechts als illustratie van wat reeds langs rationele weg was vastgesteld.

Wij hebben hier te doen met het zgn. physiko-teleologische Godsbewijs. Zo noemden de meeste auteurs het.<sup>5</sup> Alleen Atzberger sprak in dit verband van een kosmologisch bewijs.<sup>6</sup> Dat is niet helemaal exact. Het kosmologische bewijs is het bewijs de contingentia mundi: het eindige, relatieve zijn kan zijn grond niet in zichzelf hebben, als de grond van het beperkte zijn moet veeleer het onbeperkte en absolute zijn gelden. Dit bewijs vinden wij bij Athanasius niet.<sup>7</sup> Hij geeft het teleologische bewijs: de doelmatigheid en de wetmatigheid van het universum doet de gedachte van een wetgever en

<sup>1</sup> c.g. 35–39 (P.G. 25, 69–80). <sup>2</sup> c.g. 40 (P.G. 25, 80).

<sup>3</sup> *A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, I.c.*, p. 25.

<sup>4</sup> c.g. 45 (P.G. 25, 89); verg. ook de inc. 2 (Casey, p. 3).

<sup>5</sup> cf. b.v. J. Schwane, *Dogmengeschichte der patristischen Zeit*<sup>2</sup>, Freiburg i.Br. 1895, S. 16; Lauchert, *a.a.O.*, S. 5; Voigt, *a.a.O.*, S. 20.

<sup>6</sup> Atzberger, *a.a.O.*, S. 38.

<sup>7</sup> Wij kunnen niet instemmen met Voigt, die in de inc. 2 en 3 een enkel spoor van het kosmologisch Godsbewijs meent te kunnen vinden: de wereld kan niet causa sui zijn (Voigt, *a.a.O.*, S. 23). Veeleer is de argumentatie in de inc. 2 gelijk aan die van c.g. 35 en vlgg.

bestuurder opkomen.<sup>1</sup> Oppervlakkig gezien is er veel overeenkomst tussen deze gedachte en hetgeen Paulus over de openbaring van God in de schepping zegt in Romeinen 1. Athanasius moet althans enige verwantschap vermoed hebben tussen zijn theologisch Godsbewijs en de gedachtengang van Paulus: hij citeert immers in c.g. 35 Rom. 1:20 en ook Hand. 14:15-17. In wezen is er echter een fundamenteel onderscheid tussen beide. Brunner heeft daar terecht op gewezen. In de Bijbel is nergens sprake van een gevolgtrekking, die gemaakt wordt op grond van de zichtbare werkelijkheid, maar van een openbaring van God in zijn werken. Het is Paulus dan ook allerm minst te doen om een rationeel bewijs: de openbaring Gods in de schepping veronderstelt juist de gelovende mens.<sup>2</sup> Bij Athanasius is van een echte bewijsvoering sprake, buiten het geloof om. Hij bewijst, dat achter de wereld de Logos, de goddelijke Rede is verborgen. De Griek in hem is verrukt van de schoonheid en harmonie van de kosmos. Deze ordening wijst op een goddelijke wetgever. De apologet in hem tracht langs rationele weg de heidenen te overtuigen van het bestaan van de ware God. De Christen in hem identificeert de met het verstand uit de zichtbare werkelijkheid afgeleide Logos met Jezus Christus. Het is duidelijk, dat het accent hier ligt op de menselijke ratio, meer dan op het geloof.

Ook ten aanzien van dit punt heeft men gewezen op invloed van de Stoa, Philo en Plotinus op de gedachten van Athanasius. Fialon schreef: „idéés, expressions, images, tout est stoicien”. Hij voegde daar evenwel onmiddellijk aan toe: „mais, en même temps, tout respire le monothéisme chrétien par l'insistance avec laquelle il nous montre Dieu agissant dans son Verbe...”<sup>3</sup> Dat is juist. Athanasius drukt zich uit in de filosofische taal van zijn dagen, maar hij geeft tegelijkertijd aan, dat er verschil is tussen zijn opvatting betreffende de Logos en die van de Stoa.<sup>4</sup> Natuurlijk moeten wij steeds in rekening brengen, dat Athanasius voor alles Christen is. Maar uit de besproken hoofdstukken blijkt toch heel duidelijk, hoe diep hij in het Griekse denken is ondergedoken. Athanasius heeft zich aan deze Griekse invloed in zijn eerste geschriften ternauwernood kunnen onttrekken.

In het gedeelte, dat hij wijdt aan het bewijs van het bestaan en de eenheid van God, vinden wij ook met name invloed van Origenes. Deze verdedigt tegenover Celsus het bestaan van één God aldus: „hoeveel doeltreffender en beter dan al deze waanvoorstellingen der Grieken (bedoeld zijn de fabels der Grieken over hun goden) is het, dat de mens op grond van de zichtbare dingen door de goede orde der wereld de Schepper vereert, die één is, omdat de wereld één is en zonder tegenspraak met zichzelf in overeenstemming is en daarom niet door vele demiurgen gemaakt kan zijn”.<sup>5</sup> Verder teruggaande

<sup>1</sup> cf. E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, Zürich 1941, S. 333-343.

<sup>2</sup> Brunner, *a.a.O.*, S. 341 ff.

<sup>3</sup> Fialon, *o.c.*, p. 90-91; cf. ook Camelot, *o.c.*, p. 51-55.

<sup>4</sup> c.g. 40 (P.G. 25, 81).

<sup>5</sup> *contra Cels.* I, 23 (*Origenes Werke* ed. Koetschau, Leipzig 1899, I. 73); cf. *contra Cels.* VII, 37 (*Origenes* ed. Koetschau II. 187); uit Rom. 1 : 20 volgt, dat men in dit leven van het zintuiglijk waarneembare moet uitgaan om vervolgens op te klimmen tot de kennis van de aard der intelligibilia; verg. ook *contra Cels.* VII, 46 (*Origenes* ed. Koetschau II. 198).

vinden wij de gedachte, dat God gekend kan worden uit de ordening van de zichtbare wereld bij de apologeten: Tatianus, Theophilus en vooral Athenagoras.<sup>1</sup> De laatste van de drie genoemde apologeten schijnt zeer in het bijzonder Athanasius te hebben geïnspireerd. Op verschillende plaatsen doet contra gentes denken aan de supplicatio pro christianis van Athenagoras.<sup>2</sup> In dit opzicht is Athanasius dan ook allerm minst origineel. Hij sluit zich in zijn apologetische geschriften aan bij hen, die vóór hem het Christelijk geloof verdedigd hebben.

## 2. DE MOGELIJKHEID VAN INCARNATIE EN KRUISDOOD

Voor de Grieken is de menswording van God iets onmogelijks: de tegenstelling tussen stof en geest, het materiële en het immateriële, het eindige en het oneindige, de wereld en God is bij hen allesbeheersend. Het goddelijke, de godheid kan nimmer met de stof in aanraking gebracht worden. Een rechtstreeks contact is ondenkbaar. Slechts via allerlei tussenwezens kan men van God tot de wereld afdalen. Tegenover de Grieken, voor wie de gedachte van de menswording op allerlei weerstanden en bezwaren stuit, levert Athanasius het bewijs van de mogelijkheid der incarnatie. Ja, men kan gerust aannemen, dat Athanasius, wiens geest zo volledig gedrenkt was in de Platonische gedachtenwereld van zijn tijd, zelf ook moeite heeft gehad met de voorstelling van de menswording. In zijn Platonische denkwereld vormt zij eigenlijk een corpus alienum. Niet alleen de Grieken, ook zichzelf heeft hij moeten overtuigen van de mogelijkheid der incarnatie. Dat is niet zonder moeite gegaan.

Belangrijk is in dit opzicht de inc. 41. De menswording is niet onredelijk. Op goede gronden kan Athanasius de Grieken aantonen, dat de incarnatie niet ongerijmd is. Daartoe gaat hij uit van de Logos als van een kosmologisch postulaat. De Logos is er; het is overmoedig om dit te ontkennen. Hij functioneert als de leider van het heelal. De Vader heeft in Hem de wereld geschapen en door zijn voorzienigheid ontvangt alles licht en leven en zijn. Hij heerst en regeert over alles, zodat men Hem kan kennen uit de werken van zijn voorzienigheid, en door Hem de Vader. Het zijn dezelfde gedachten, die wij in contra gentes zijn tegengekomen. Ook daar had Athanasius het bestaan van de Logos als vaststaand aangenomen.<sup>3</sup> Nu zeggen de wijsgeren

<sup>1</sup> Tatianus: „God kennen wij op grond van zijn schepping en zijn onzichtbare kracht doorzien wij uit zijn werken“ (*oratio ad Graecos* 4; P.G. 6, 813; *Die ältesten Apologeten*, herausg. von E. J. Goodspeed, Göttingen 1914, S. 271); Theophilus, *ad Autolyicum* I, 6 (P.G. 6, 1033); Athenagoras zegt, dat dichters en wijsgeren God gekend hebben. Zij leiden het bestaan van God af uit de werken en wisten – zo b.v. Sophokles –, dat God één is (*supplicatio* 5; ed. Goodspeed, S. 319 f.). Van den beginne is God, de Schepper van het al, één (*suppl.* 8; ed. Goodspeed, S. 322 f.).

<sup>2</sup> Verg. c.g. 20 (P.G. 25, 40-41) en *suppl.* 15 (ed. Goodspeed, S. 329); c.g. 11 en 12 (P.G. 25, 24-28) en *suppl.* 20 en 21 (ed. Goodspeed, S. 334-338); c.g. 39 (P.G. 25, 80) en *suppl.* 22 (ed. Goodspeed, S. 340) enz. Camelot geeft in zijn aantekeningen bij zijn vertaling van contra gentes talloze verwijzingen naar Athenagoras en andere apologetische schrijvers; cf. inzonderheid Camelot, *o.c.*, p. 37-38 en 52-53.

<sup>3</sup> cf. c.g. 40 (P.G. 25, 81).

van de Grieken – en zij hebben daarin gelijk –, dat het universum een groot lichaam is. „Als dus de Logos van God (het Woord van God) in de wereld is, die een lichaam is, en als Hij is ingegaan in het geheel en in al zijn onderdelen, waarom is het dan wonderlijk of vreemd, als wij zeggen, dat de Logos (het Woord) in een mens is ingegaan? Want als het dwaas is, dat het Woord in een lichaam komt, zou het ook dwaas zijn, dat Hij in het heelal is ingegaan en dat Hij alle dingen licht en beweging geeft door zijn voorzienigheid. Want het universum is ook een lichaam. Maar als het passend is, dat Hij in de wereld komt en zich bekend maakt in het heelal, dan is het ook passend, dat Hij in een menselijk lichaam verschijnt en dat dit door Hem verlicht en bewogen wordt. Immers, het menselijk geslacht is ook een deel van het heelal. En als het deel niet geschikt is om als instrument van het Woord te dienen om zijn Godheid te openbaren, zou het volkomen dwaas en ongerijmd zijn, dat Hij zich bekend zou maken door middel van het geheel van de kosmos.”<sup>1</sup> Ook in c. 42 wordt deze gedachte ontwikkeld.<sup>2</sup>

De Logos ondergaat door deze menswording geen vermindering. De verschijning van de Logos in het lichaam betekent niet, dat Hij daarin is opgesloten. Hij is niet gevangen in het menselijk lichaam, maar Hij beheerst het. Zoals Hij in de Schepping aanwezig is nl. naar zijn wezen buiten het al, maar met zijn krachten in het al, zo is Hij ook in het lichaam: Hij omvat het lichaam, maar wordt er niet zelf door omvat. Daarom was de Logos, toen Hij in menselijke gedaante verscheen, tegelijkertijd en in het lichaam en in het heelal en buiten al het bestaande, in zijn Vader rustende. De menswording houdt dan ook niet in, dat Hij door het lichaam bevreemd en bezoedeld werd; integendeel, Hij heiligde het lichaam, en reinigde het.<sup>3</sup>

Athanasius komt hier de tegenstanders wel bijzonder ver tegemoet; hij gaat vlak naast hen staan door uit te gaan van de beginselen van het Platonisme. In de Platonische speculaties neemt de Logos een belangrijke plaats in. Wij zien nu, dat Athanasius de Platonische kosmologie overneemt: de Logos doordringt het al. Hij bezielt het lichaam van de kosmos en elk onderdeel daarvan. Waarom zou Hij dan niet aanwezig kunnen zijn in het lichaam van de mens Jezus Christus? Op zuiver redelijke gronden wordt de mogelijkheid van de incarnatie aangewezen. De aanwezigheid van de Logos in de mens Jezus is slechts een variant van zijn aanwezigheid in het heelal. Er is eigenlijk geen principieel onderscheid tussen de wijze, waarop het Woord de kosmos doordringt, en de wijze, waarop Hij het lichaam van Christus bezielt. De incarnatie wordt op deze manier ingepast in het schema van een Platoniserende zijsleer. Zij is niet onredelijk. Men kan haar mogelijkheid denken. Athanasius argumenteert hier niet vanuit de Schrift, maar vanuit de menselijke ratio. Ware hij van de Schrift uitgegaan, dan zou hij allereerst gerekend hebben met de werkelijkheid der openbaring om vervolgens te vragen naar de mogelijkheid daarvan. Hij keert echter – zoals dat in de apologie gebruikelijk is – de zaak om door allereerst de vraag te beantwoor-

den, hoe de incarnatie mogelijk is. Deze methode is illegitiem.<sup>1</sup> Wij begrijpen wel, hoe Athanasius daartoe gekomen is, maar daarmee is de zaak niet gerechtvaardigd. Wij stemmen dan ook volledig in met Camelot, die naar aanleiding van de argumentatie in de inc. 41 opmerkt, dat Athanasius hier veel meer apologet is dan theoloog der incarnatie.<sup>2</sup> Het is trouwens in feite niet mogelijk om de incarnatie in te voegen in een Platonisch kader. Dat blijkt duidelijk in de inc. 17, waar Athanasius zegt, dat het Woord, toen Hij uit de maagd geboren werd, zelf niet leed. Hij is wel in het lichaam, maar Hij wordt er niet door bevreemd. Er is een groot verschil tussen het Woord en het lichaam, dat Hij draagt. Athanasius heeft er kennelijk moeite mee om de gedachte van een werkelijke menswording te aanvaarden. In zijn Platoniserende gedachtensfeer is voor een reële incarnatie geen plaats.

Niet alleen de incarnatie was voor de Grieken een absurditeit, ook het kruis was voor hen een dwaasheid.<sup>3</sup> En daarom tracht Athanasius de Griekse tegenstanders aannemelijk te maken, waarom het Woord aan gekruisigd mens is geweest. Waarom stierf Jezus juist de kruisdood? Op die vraag worden door Athanasius verschillende antwoorden gegeven. Het was niet passend, dat de Heer, die de ziekten der anderen genas, zelf ziek werd en aan een ziekte stierf. Dat zou immers betekenen, dat Hij zwak was; want ziekten overkomen de mensen door de zwakheid van hun natuur. Het Woord echter is niet zwak. Hij is de Kracht Gods en het Leven zelf. Daarom paste het, dat Hij de kruisdood stierf. Het was ook nodig, dat de Heer in het openbaar stierf, voor aller oog, en niet ergens in een hoek of op een eenzame plaats of in een huis, want in dat geval zou er twijfel kunnen rijzen aangaande de werkelijkheid van zijn dood en ook aan die van de opstanding. Ook om deze reden betaamde het Hem aan het kruis te sterven. Hij kon zich niet een roemruchte dood uitdenken, want dan zou men Hem er van hebben kunnen verdenken, dat Hij niet over iedere vorm van de dood macht had, maar alleen over de dood, die Hij zelf bedacht had. Daarom moest hij de smaad van het kruis ondergaan.<sup>4</sup> Hij onderging dit ook om onzentwil. Alleen deze dood was ons tot nut. Bovendien paste het de Heer deze smadelijke dood te sterven met uitgestrekte armen, om met de ene arm het oude volk tot zich te kunnen trekken en met de andere de heidenen en hen zo in zichzelf te verenigen. En tenslotte: omdat Hij tussen hemel en aarde hing en in de lucht stierf, kon Hij het luchtruim, de verblijfplaats van de duivel en de demonen (cf. Efez. 2:2 en 6:12), zuiveren en ons de weg naar de hemel ontsluiten.<sup>5</sup> „De dood aan het kruis ten onzen behoefte was dus betamelijk en gepast en de oorzaak

<sup>1</sup> De onderscheiding van werkelijkheid en mogelijkheid der incarnatie is ontleend aan Barth. De vraag naar de mogelijkheid van de incarnatie – zegt hij – heeft zeker recht van bestaan, maar het is een secundaire vraag. „Sie ist die Verständnisfrage, die Frage nach dem Kommentar, die der Tatsachenfrage, der Frage nach dem Text, gewisz folgen musz. Sie kann ihr aber nur folgen, sie darf ihr nicht etwa vorangehen wollen“ (Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, a.a.O., S. 3 ff.).

<sup>2</sup> Camelot, o.c., p. 285, n. 1.

<sup>3</sup> De bezwaren van de Grieken tegen de incarnatie vinden wij in *contr. Cels.* IV, 2–7 (*Origenes* ed. Koetschau I. 274–279) en de aanstoot die men nam aan het smadelijk lijden van Christus in *contr. Cels.* II, 23–24 (*Origenes* ed. Koetschau I. 152–153).

<sup>4</sup> *de inc.* 21–24 (Casey, p. 31–36). <sup>5</sup> *de inc.* 25 (Casey, p. 36–38).

<sup>1</sup> *de inc.* 41 (Casey, p. 63).

<sup>2</sup> *de inc.* 42 (Casey, p. 63–65).

<sup>3</sup> *de inc.* 17 (Casey, p. 25–26).

daarvan bleek in elk opzicht redelijk te zijn en er waren gerechtvaardigde gronden, waarom de redding van allen op geen andere wijze dan door het kruis moest plaatsvinden.”<sup>1</sup>

Pell noemde de argumenten, die Athanasius in cap. 20–24 van de incarnatione naar voren brengt „Vernunftgründe für die Convenienz des Kreuztodes” en de redenen, die in c. 25 worden opgesomd, noemde hij enige „mystische Begründungen des Sterbens Christi am Kreuze”.<sup>2</sup> En inderdaad zien wij in deze hoofdstukken de apologet bezig, die op redelijke gronden en met redelijke argumenten de bedenkingen van de tegenstanders tracht te ontzenuwen. Het kruis is niet oneervol; wie er zo over spreekt, denkt typisch menselijk. Maar het kruis is een echt goddelijke zaak. Het is allerm minst ongepast en onredelijk. Niet alle door Athanasius genoemde argumenten bezitten evenwel dwingende kracht. Bovendien – en dat is veel ernstiger – buigt hij in belangrijke mate af van de lijn, die door het bijbels getuigenis is aangegeven, wanneer hij ook in deze gedeelten van zijn apologie Woord en lichaam scherp van elkaar onderscheidt. In c. 20 zegt hij nadrukkelijk, dat het Woord zelf niet sterven kon, omdat het onsterfelijk was; daarom nam het een lichaam aan, dat sterven kon.<sup>3</sup> Ook in de daaropvolgende hoofdstukken wordt deze scheiding tussen het sterfelijke lichaam en de onsterfelijke Logos gemaakt. In zijn poging om de heidenen de kruisdood aannemelijk te maken constateren wij de angst van de Griek om de godheid met de materie en de stof te bezoedelen.<sup>4</sup> Wij zijn hier opnieuw getuige van de worsteling van de Griek en de apologet met de Christen en de theoloog Athanasius. Het is niet onduidelijk, wie als overwinnaar uit dit duel te voorschijn komt. Wij herhalen: meer dan theoloog is Athanasius hier apologet. De apologetische methode is niet zonder risico. Door een al te ver gaande aanpassing aan de denkwijze van de tegenstanders heeft Athanasius het bijbels getuigenis verdrongen. Hij probeert het dogma van de incarnatie – en hetzelfde geldt voor het dogma van de kruisdood – begrijpelijk te maken, maar hij slaagt daarin niet.

### 3. DE NOODZAKELIJKHEID DER INCARNATIE

De vraag, die door Anselmus is opgeworpen: „cur Deus homo?”, heeft Athanasius ook gesteld, zij het niet zo uitdrukkelijk met deze woorden. Het antwoord, dat hij op deze vraag geeft, tracht de redelijkheid van de menswording aan te wijzen. Op redelijke gronden wordt aangetoond, waarom het Woord vlees moest worden. Dat gebeurt in de beroemd geworden cap. 6 en 7 van de incarnatione. Athanasius gaat in dit gedeelte uit van de gegevens van de Schrift en probeert dan de tegenstanders te overtuigen van de redelijke samenhang van deze Schriftgegevens. Wij krijgen de stellige indruk, dat de ratio hier in dienst van het geloof staat: zij denkt na, wat voor het geloof gegeven is. De zaak ligt anders dan bij het Godsbewijs en het bewijs van de mogelijkheid der incarnatie.

<sup>1</sup> *de inc.* 26 (Casey, p. 38). <sup>2</sup> Pell, *a.a.O.*, S. 184–188.

<sup>3</sup> *de inc.* 20 (Casey, p. 31). <sup>4</sup> Zo oordeelt ook Berkhof (Berkhof, *a.w.*, blz. 26).

In het begin van de incarnatione handelt Athanasius over de schepping van de mens. Hij doet dat niet zonder reden, want schepping en incarnatie zijn ten nauwste met elkaar verbonden. God schiep de mens naar zijn beeld en wilde, dat hij in onvergankelijkheid zou blijven bestaan. Maar de mens wendde zich van God af en laadde zo het oordeel op zich, waarmee God hem had bedreigd. Daardoor verviel hij aan de vergankelijkheid en de dood heerste voortaan over hem. De zonde werkte op grote schaal door: de mensen bleven niet bij één zonde staan, maar bedachten steeds nieuwe kwade dingen.<sup>1</sup> Op deze wijze ging het menselijk geslacht te gronde. De dood had wettige macht over de mens gekregen, en het was onmogelijk om deze wet te ontgaan: God had immers deze wet gesteld ter wille van de overtreding. „Deze situatie nu was werkelijk tegelijk dwaas en ongepast.” Dwaas was het, dat Gods woord niet betrouwbaar zou zijn. God had eenmaal de wet gesteld; daarom moest de mens na de overtreding sterven. Zou dat niet gebeuren, dan hield dat in, dat God zijn woord had gebroken. Gods waarachtigheid eiste, dat Hij zijn woord gestand deed. Anderzijds was het ongepast, dat de redelijke, naar het beeld Gods geschapen wezens verloren zouden gaan. Het zou in strijd zijn met Gods goedheid, dat de mens te gronde ging. Zo komt God voor een dilemma te staan. Athanasius vraagt: „wat moest God, die goed is, doen?”

De enige oplossing van dit conflict is de incarnatie. Niemand minder dan het Woord, dat in den beginne alles uit niets geschapen heeft, was nodig om de val van de mens te herstellen. „Het was zijn werk het vergankelijke tot onvergankelijkheid terug te brengen en Gods recht te handhaven. Hij, die het Woord des Vaders is en boven allen is, Hij alleen was dientengevolge in staat om alle dingen te herscheppen, en Hij was waardig om te lijden voor allen en voor allen bij de Vader in te treden.”<sup>2</sup> Het onlichamelijke, onvergankelijke en immateriële Woord van God kwam tot ons in onze wereld, omdat Hij zag, dat de redelijke wezens te gronde gingen krachtens Gods rechtvaardige eis, waaraan moest worden voldaan, en omdat Hij ook zag, dat het ongepast was, dat Gods werken, waarvan Hijzelf de Schepper was, zouden verdwijnen. Het Woord was bij machte de mensen uit de dood tot het leven te brengen: zo werd Gods goedheid gehandhaafd. En Hij gaf het lichaam, dat Hij aangenomen had, prijs aan de dood, opdat, wanneer allen in Hem gestorven waren, de wet der vergankelijkheid kon worden te niet gedaan. Zo werd Gods waarachtigheid gehandhaafd.<sup>3</sup> De verlossing van het menselijk geslacht kon langs geen andere weg dan alleen door de incarnatie van het Woord Gods worden tot stand gebracht.

Dat er geen andere weg openstond om de mensen te redden, maakt Athanasius ook duidelijk in de inc. 44. God kon de mensheid niet redden met een wenk alleen, zonder dat het Woord een lichaam behoeftte aan te raken. Vroeger, toen er nog niets was, was alleen een wenk en besluit nodig om het heelal te scheppen. „Maar toen de mens geschapen was en de noodzaak de genezing eiste, niet van het niet-zijnde, maar van het gewordene, toen was

<sup>1</sup> *de inc.* 3–5 (Casey, p. 4–9). <sup>2</sup> *de inc.* 6–7 (Casey, p. 9–11).

<sup>3</sup> *de inc.* 8 (Casey, p. 11–12).

het natuurlijk consequent, dat de geneesheer en Heiland zou naderen tot hetgeen reeds geworden was, teneinde het bestaande te genezen. Om deze reden is Hij mens geworden..." Een bevel alleen was niet voldoende geweest.

Daar komt nog bij, dat het verderf niet buiten het lichaam was, maar in het lichaam was binnengedrongen. Daarom was het nodig, dat in plaats van het verderf het leven met het lichaam verbonden zou worden, zodat evenals de dood in het lichaam gekomen was, zo ook het leven er in zou dringen. „Indien het Woord buiten het lichaam was gebleven en niet er in was gekomen, dan zou de dood natuurlijkerwijze door Hem zijn overwonnen, omdat de dood niets vermag tegen het leven; maar niettemin zou het verderf in het lichaam gebleven zijn, waar het was binnengedrongen." Ook om deze reden moest het Woord een lichaam aannemen.<sup>1</sup> De verlossing had niet op een andere wijze kunnen geschieden. Het was noodzakelijk en volmaakt redelijk, dat zij zo plaats greep nl. door de incarnatie. De Heer moest mens worden, omdat het verderf in de menselijke natuur gelocaliseerd was.

Verder moeten wij bedenken – aldus Athanasius –, dat het juist de mensen waren, die het nodig hadden aangaande God onderricht te worden. De mens was het enige wezen in de schepping, dat op een dwaalweg was geraakt met betrekking tot de kennis van God. De zon, de maan, de hemel, de sterren, het water en de aether zijn in het gelid gebleven. Omdat zij het Woord kennen, blijven zij, zoals zij zijn geschapen. Alleen de mensen hebben zich van het goede afgewend. En de eer, die God toekomt, hebben zij aan de demonen en aan mensen in de vorm van stenen beelden gegeven.<sup>2</sup> Daarom moest het Woord juist een mens worden. Aan de mens moest de kennis van de Schepper worden teruggeschonken. En dat kon alleen doordat het Woord verscheen in de wereld van de mensen. Immers, door een lichaam, dat gelijk is aan het hunne, en door de goddelijke werken, die daardoor verricht worden, zullen zij de Vader van het Woord sneller en nader leren kennen, wanneer zij tot de conclusie komen, dat de werken, die door Hem gedaan worden, niet menselijke, maar goddelijke werken zijn.

De redenering van Athanasius in c. 6 en 7 van de incarnatione doet denken aan de betoogtrant van Anselmus in *cur Deus homo*. In het tweede boek, c. 4 zegt Anselmus, dat God het werk, dat Hij aan de mens begonnen is, zal voleindigen. Het plan Gods met de mens moet zijn doel bereiken. Het is dan ook ondenkbaar, dat God enig redelijk schepsel geheel en al te gronde zal laten gaan.<sup>3</sup> Dat herinnert aan hetgeen Athanasius zegt over Gods goedheid. En in het twaalfde hoofdstuk van het eerste boek wordt er op gewezen, dat de zonde van de mens niet louter uit barmhartigheid, zonder enige betaling voor de geroofde eer, kan worden vergeven.<sup>4</sup> Ook ten aanzien van dit punt vinden wij bij Anselmus reminiscenties aan Athanasius. Deze sprak

<sup>1</sup> *de inc.* 44 (Casey, p. 67–69).

<sup>2</sup> *de inc.* 43 (Casey, p. 65–67).

<sup>3</sup> *c.D.h.* II 4 (F. S. Schmitt, *S. Anselmi... Opera omnia*, Edinburgh 1946–1951, II. 99): *valde alienum est ab eo, ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat*. Over het plan Gods met de mens cf. Strijd, *a.w.*, blz. 70–74.

<sup>4</sup> *c.D.h.* I 12 (ed. Schmitt II. 69): *...utrum sola misericordia, sine omni solutione ablatisibi honoris deceat deum peccatum dimittere*; cf. Strijd, *a.w.*, blz. 95–124.

immers van de eis van Gods wezen. De spanning tussen Gods waarachtigheid en Gods goedheid bij Athanasius vertoont veel overeenkomst met die tussen Gods iustitia en Gods misericordia bij Anselmus. Het is dan ook geen wonder, dat vele auteurs verwantschap bespeurden tussen Athanasius en Anselmus. Prof. Mönnich schrijft: „Athanasius' voorstellingen over de zoendood van Christus en zijn noodzaak (het moeten neemt een belangrijke plaats in bij de desbetreffende betogen uit *De incarn.*)... zijn vergelijkbaar met die van Anselmus”.<sup>1</sup> Zo is het inderdaad: beiden spreken over de noodzakelijkheid van de dood van Christus (Anselmus inzonderheid over de noodzakelijkheid der satisfactie, een gedachte, die wij zo niet bij Athanasius vinden); beiden spreken ook over de noodzakelijkheid der incarnatie.

Wanneer wij deze gegevens in ogenschouw nemen, moeten wij wel tot de conclusie komen, dat Athanasius althans in de incarnatione de menswording absoluut noodzakelijk heeft geacht. God kon de mens niet op berouw vergeven. God kon ook niet volstaan met een wenk. De enige weg, die opstond, was die van de vleeswording van het Woord. In c. 9 zegt Athanasius, dat het Woord zag, dat de vergankelijkheid der mensen op geen andere wijze kon worden opgeheven dan wanneer Hij geheel en al in de dood ging.<sup>2</sup> En ook in c. 10 wordt er op gewezen, dat God geen ander middel had kunnen aanwenden tot verlossing der mensheid dan juist de menswording. Niemand anders dan het Woord zelf moest mens worden, omdat niemand anders dan Hij bij machte was de mensen uit de vergankelijkheid terug te voeren tot de onvergankelijkheid.<sup>3</sup> Later zal Anselmus tegenover Boso, die zelf van andere gedachten is, betogen, dat de verzoening der wereld niet op andere wijze (non aliter) kon geschieden dan door de menswording van God.<sup>4</sup> Het is daarom volkomen juist, wanneer Rivière opmerkt, dat men op grond van de teksten in de inc. 6 en vlg., 10 en 13 zou kunnen spreken van een „apparente nécessité”.<sup>5</sup> De gegevens wijzen ons in deze richting. Ook Tixeront sprak zich in deze zin uit.<sup>6</sup> Het komt ons dan ook voor, dat de auteurs, die niet willen spreken van noodzakelijkheid, doch slechts van convenientia, „höchste Angemessenheit”, „haute convenance” e.d.,<sup>7</sup> ten aanzien van de

<sup>1</sup> Mönnich, *De achtergrond van de Ariaanse Christologie*, *a.w.*, blz. 400, n. 3; cf. ook J. A. Dorner, *Die Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi* I. Bd., Stuttgart-Berlin 1845, S. 841; Sträter, *a.a.O.*, S. 63; Turner wees er op, dat de vraag „cur Deus homo?” bij Irenaeus en Athanasius weliswaar niet die systematische beantwoording heeft gekregen, die zij in latere tijden heeft ontvangen, maar dat men toch geen al te groot contrast moet maken tussen de vroege Kerk en Anselmus (Turner, *l.c.*, p. 18 en 23). Ook Berkhof wees op de overeenkomst met Anselmus. Hij merkt op, dat Anselmus' *cur Deus homo?* „voor de westerse kerk ongeveer dezelfde betekenis heeft gekregen als Athanasius' Menswording voor de oosterse kerk” (Berkhof, *a.w.*, blz. 28). Verg. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, *a.a.O.*, S. 148 f.

<sup>2</sup> *de inc.* 9 (Casey, p. 12 en 13): *... ὅτι ἄλλως οὐκ ἂν λυθεῖν τῶν ἀνθρώπων ἡ φθορά, εἰ μὴ διὰ τοῦ πάντως ἀποθανεῖν*.

<sup>3</sup> *de inc.* 10 (Casey, p. 14–16).

<sup>4</sup> cf. Strijd, *a.w.*, blz. 142 vlgg.

<sup>5</sup> Rivière, *o.c.*, p. 143.

<sup>6</sup> J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*<sup>10</sup> II, Paris 1931, p. 148.

<sup>7</sup> Pell spreekt van een *necessitas congruentiae*, een „Congruenznotwendigkeit” der verlossing (Pell, *a.a.O.*, S. 78 ff.), Sträter van „Convenienz” (Sträter, *a.a.O.*, S. 64 f.). Berchem

redeneringen in de incarnatione ongelijk hebben. Athanasius zegt nadrukkelijk en expressis verbis, dat God niet anders kon. De vernieuwing van het beeld Gods in de mens kon alleen maar op deze wijze geschieden, dat het Beeld van God zelf, onze Heiland Jezus Christus, een sterfelijk lichaam aannam.<sup>1</sup>

Deze noodzakelijkheid wordt God evenwel niet van buitenaf opgedrongen. Er is geen noodwendigheid boven God, waaraan Hij onderworpen zou zijn. Het is Gods goedheid, die niet verdraagt, dat de mens verloren zou gaan. De barmhartigheid prevaleert boven de waarachtigheid. God wil de mens redden. Hij kan dat echter alleen maar doen door de incarnatie. God kan zichzelf niet ontrouw worden; dáárom was de incarnatie noodzakelijk. Deze noodzaak is in God zelf gegrond. Wij zijn ons ervan bewust, dat wij door de dingen zo te stellen de zaak explicieter maken dan Athanasius in de incarnatione gedaan heeft. Maar het is – onzes inziens – niet onjuist om de gedachten van Athanasius zo te formuleren. In de orationes contra Arianos trekt hij de lijn in de zojuist getekende richting door: de noodzakelijkheid der verlossing is niet anders dan de constante identiteit van de goddelijke wil of het heilsplan dat door God zelf ontworpen is. M.a.w. God is gebonden aan zichzelf. De noodzakelijkheid van de incarnatie vloeit uit zijn wezen voort.

Naar aanleiding van de probleemstelling in de inc. 6–13 merkt Böhringer op, dat Athanasius „den Knoten nach dem Vorgange früherer Kirchenväter geschürzt“ heeft, „und zwar auf eine Weise...“, welke die entsprechende Lösung voraussehen ließ”.<sup>2</sup> Hij geeft evenwel geen voorbeelden van andere patres, die de zaak op soortgelijke wijze als Athanasius hebben aangevat. Voorzover wij hebben kunnen nagaan, is dat ook niet het geval. Athanasius is de eerste, die op grond van twee tegenover elkaar gestelde eigenschappen en hoedanigheden Gods concludeert tot de logische noodzakelijkheid van de incarnatie. Deze redeneertrant is nieuw. Wij vinden dit bij geen der patres vóór hem en menen daarom het oordeel van Böhringer te moeten corrigeren. Wel hebben anderen vóór Athanasius uitgesproken, dat de menswording noodzakelijk was. In de brief van Barnabas wordt er op gewezen, dat de Heer in het vlees moest verschijnen,<sup>3</sup> en Origenes leidt de noodzakelijkheid van incarnatie en offerdood af uit de zonde.<sup>4</sup> Methodius van Olympus schrijft,

is van mening, dat Athanasius in de incarnatione nadruk legt op de „convenance spéciale” van de menswording, en in tegenstelling met Tixeront oordeelt hij, dat Athanasius niet spreekt van een absolute noodzakelijkheid, doch slechts van „une haute convenance” der incarnatie (J.-B. Berchem, *L'Incarnation dans le plan divin d'après saint Athanase in Echos d'Orient* XXXIII (1934), p. 320–325). Elders spreekt hij van een „quasi-nécessité” bij Athanasius (J.-B. Berchem, *Le Christ sanctificateur d'après saint Athanase in Angelicum* XV (1938), p. 534).

<sup>1</sup> de inc. 13 (Casey, p. 20).

<sup>2</sup> Böhringer, *a.a.O.*, S. 107.

<sup>3</sup> *ep. Barn.* 5, 6 (P.G. 2, 735; *Patrum Apostolicorum Opera*, rec. Gebhardt, Harnack, Zahn, Leipzig 1920, S. 50): ...ὅτι ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτὸν φανερωθῆναι...

<sup>4</sup> Origenes, *homiliae in Numeros* 24, 1 (P.G. 12, 757–758): donec sunt peccata, necesse est requiri et hostias pro peccatis... si non fuisset peccatum, non necesse fuerat Filium Dei agnum fieri, nec opus fuerat eum in carne positum iugulari, sed mansisset hoc quod in principio erat, Deus Verbum...

dat het betamelijk was, dat de Boze door geen ander werd overwonnen dan door degene, die hij door list onder zijn heerschappij had gebracht, en dat de zonde en het oordeel niet op een andere wijze te niet gedaan konden worden dan doordat dezelfde mens, van wie God gezegd had: „stof zijt gij en tot stof zult gij wederkeren”, opnieuw gevormd was en zo het vonnis, dat door hem over allen gekomen was, ongedaan had gemaakt.<sup>1</sup> Van een redenering, zoals die in de inc. 6 en 7 voor ons ligt, bespeuren wij evenwel vóór Athanasius nog niets. Hij is de eerste, die om apologetische redenen van dit middel gebruik heeft gemaakt om de Grieken te overtuigen van de waarheid van het Evangelie.

Barth doet te kort aan het apologetisch karakter van Athanasius' uiteenzettingen in de inc. 6 en 7, wanneer hij deze tekst wil zien in het licht van het denken van de vroege Kerk, volgens hetwelk de incarnatie geschiedt in de goddelijke vrijheid van het Woord. Voor God bestaat er geen noodwendigheid. In de daad van de menswording hebben wij „seinen freien guten Willen und nichts sonst zu erkennen”.<sup>2</sup> Dat is volgens Barth ook de gedachte van Athanasius. „Nach dem ganzen Tenor des Denkens der alten Kirche in dieser Sache kann man... jene Athanasiusstelle nicht anders auffassen als in diesem Zusammenhang”. Het denken van de patres op dit punt laat zich samenvatten in het woord van Epiphanius: ...ἀναντιὸς ὁ δημιουργὸς Θεὸς Λόγος... ἐνηνθρώπησε... δι' ὑπερβολὴν φιλανθρωπίας, οὐ μετὰ ἀνάγκης, ἀλλ' ἐκουσίᾳ γνώμῃ...<sup>3</sup> Wij ontkennen niet, dat in de vroege Kerk, evenals bij Athanasius zelf in de orationes contra Arianos, de gedachte wordt uitgesproken, dat de incarnatie een daad van Gods vrijheid is. Maar het is niet geoorloofd om de gedachtengang in de incarnatione in het licht van deze andere gegevens te interpreteren. Wij hebben er boven op gewezen, dat Athanasius hier zegt, dat God geen andere weg openstond. God was aan zichzelf gebonden. Als Barth dan ook schrijft: het wonder van de incarnatie „folgt nicht etwa notwendig aus dieser oder jener Eigenschaft Gottes. Es folgt ferner auch nicht in dem Sinn aus der Schöpfung, daß Gott es etwa ihr oder sich selber schuldig gewesen wäre, ihrer Zerstörung durch die Sünde durch eine neue Schöpfung Einhalt zu gebieten”<sup>4</sup> en deze gedachten ook Athanasius wil toeschrijven, kunnen wij hierin niet met hem meegaan. Let men op het apologetisch kader, waarin Athanasius' beschouwingen op de onderhavige plaats gesteld zijn, dan zal men moeten erkennen, dat Athanasius juist wel de noodzakelijkheid der incarnatie uit de eigenschappen Gods deduceert. Het ging hem er om de Grieken de redelijke samenhang van Gods daden voor ogen te stellen, om hen zo te winnen voor het Christelijk geloof. De gedachte van de logische noodzakelijkheid van de menswording pleit voor de waarheid van het Evangelie. Dat is de quintessens van de inc. 6.

<sup>1</sup> Methodius, *conv.* 3, 6 (P.G. 18, 69).

<sup>2</sup> Barth, *a.a.O.*, S. 148.

<sup>3</sup> Barth, *a.a.O.*, S. 149; cf. Epiphanius, *adv. haer. pan.* 69, 52 (P.G. 42, 284).

<sup>4</sup> Barth, *a.a.O.*, S. 148.

#### 4. HET BEWIJS UIT DE FEITEN

Het vierde middel, waarvan Athanasius zich bedient om de Grieken te overtuigen, is het bewijs van de waarheid van het Christelijk geloof op grond van de veranderingen, die Christus in het leven der mensen en dat der wereld heeft bewerkt. De gewijzigde houding van de mens ten opzichte van de dood, de uitbreiding van het Christendom en daarmee samenhangend het verval van het polytheïsme, de algemene verering van Christus in tegenstelling tot de locale verering der afgoden, de wonderen van Christus, het herstel van de vrede onder de volkeren – het vormt alles tezamen een onweerlegbaar bewijs van de zwakheid en de nietigheid van demonen en afgoden en tegelijk van de goddelijkheid van de Heiland.

Vroeger, vóór de komst van de Heiland, was de dood zelfs voor de heiligen angstaanjagend, maar sedert de opstanding van Christus heeft de dood zijn verschrikking verloren. Dat blijkt wel hieruit, dat de mensen, die – voordat zij in Christus geloofden – de dood vreesden, hem nu, nadat zij in Hem zijn gaan geloven, verachten en met voeten treden. Zo zwak is de dood geworden, ja, de dood is zelf waarlijk dood. Hij oefent geen macht meer. De Christenen spotten met hem. Zij willen liever sterven dan het geloof in Christus verloochenen. Wanneer kinderen het tegenwoordige leven verachten en zich toeleggen op het sterven, dan is dat een bewijs, dat Christus de dood aan het kruis heeft overwonnen. Immers van nature is de mens bang voor de dood, maar wie het geloof in het kruis heeft aanvaard, veracht wat van nature schrik aanjaagt en vreest de dood niet. Deze doodsverachting van de Christenen – zegt Athanasius – moet de ongelovigen toch te denken geven. Wie ondanks zo grote dingen nog ongelovig is, moet niet volharden in zijn ongelooft en hij moet niet de onbeschaamdheid hebben om zich tegen zo duidelijke feiten te verzetten. Eigenlijk is men wel zeer onnozel, als men met deze feiten voor ogen nog betwijfelt, dat de dood door Christus is te niet gedaan.<sup>1</sup>

Dat Christus is opgestaan, dat Hij leeft, meer nog dat Hij zelf het leven is, volgt uit de verbreiding van het Christelijk geloof. Want een dode kan geen invloed op de mensen uitoefenen, zodat zij de zeden van hun vadersen verloochenen, maar de Heiland werkt zo onder de mensen, dat Hij dagelijks inwoners van Griekenland en van vreemde landen overreedt om in Hem te geloven en aan zijn leer gehoor te geven. De echtbreker pleegt niet langer echtbreuk, de moordenaar begaat geen moord meer, de onrechtvaardige bedriegt niet langer en de goddeloze is voortaan vroom. De valse goden worden door Christus op de vlucht gejaagd en verdreven. Het bedrog van de demonen wordt ontmaskerd. Sedert Christus overal gepredikt wordt, is de dwaasheid en het bedrog van de orakels opgehouden; er zijn geen waarzeggers meer. De toverkunst bij de Egyptenaren, Chaldeeën en Indiërs is volkomen vernietigd. Deze Christus, die zo machtig is en de gehele wereld met zijn leer vervult, is niet een mens – want hoe zou een mens de macht van al de goden der Grieken kunnen overtreffen? –, en Hij is geen tovenaar –

want hoe zou door een tovenaar de toverij worden vernietigd en niet veeleer bevestigd? – en Hij is geen demon – want hoe kan een demon de demonen verdrijven? –, maar Hij is waarlijk Gods Zoon, het Woord, de Wijsheid en de Kracht van de Vader. „Daarom zijn zijn werken niet menselijk, maar bovenmenselijk en worden zij waarlijk als goddelijke werken erkend zowel uit de feiten zelf als door vergelijking met de (werken der) mensen.”<sup>1</sup>

Wij hebben hier te doen met een parallel van het Godsbewijs uit de werken der schepping. Athanasius wijst daar zelf op. Zoals God gekend wordt uit zijn werken, zo is ook de onweersprekelijke kracht en de Godheid van Christus uit zijn werken te constateren. Hier zinspeelt Athanasius kennelijk op Rom. 1:20. De werken van Christus zijn even zo vele duidelijke bewijzen van zijn Godheid en opstanding. Niemand moet zich dan ook tegen de waarheid verzetten. Als de werken ontbraken, zou er reden zijn om geen geloof te hechten aan hetgeen onzichtbaar is. Maar de feiten zijn er, en op grond daarvan kan men met de uitwendige zintuigen de Godheid van Christus zien.<sup>2</sup> Niet alleen de werken van de verhoogde Heer (Athanasius spreekt in dit verband eigenlijk van de werken na de opstanding), ook de wonderen, door Christus tijdens zijn aardse leven verricht, zijn een bewijs van zijn Godheid: de geboorte uit de maagd, de genezing van zieken, het uitdrijven van demonen, de opwekking van doden, de zonsverduistering en de aardbeving bij zijn dood – dat alles zijn de werken van het Woord, vergeleken waarbij de werken van Asklepius, Herakles en Dionysus in het niet vallen.<sup>3</sup>

Maar Christus is niet alleen veel meer dan de heidense goden. Hij is ook groter dan de heidense wijsgeren. De wijsgeren der Grieken hebben veel geschreven, doch zij hebben nimmer zulk resultaat gehad als het kruis van Christus: hun wijsheden hadden slechts overtuigingskracht, zolang zij leefden. Bovendien verkondigden zij tegengestelde leringen, hetgeen hun invloed niet ten goede kwam. Het Woord van God evenwel heeft met armelijke woorden de sofisten in de schaduw gesteld: Hij trok allen tot zich; heel de wereld heeft Hij overreed om één en dezelfde Heer te vereren en door Hem God, zijn Vader. Overal is zijn leer doorgedrongen.<sup>4</sup> Overal heeft Hij een eind gemaakt aan de ruwe zeden der volkeren. De barbaren met hun woeste zeden, wenden zich, zodra zij de leer van Christus horen, tot de landbouw in plaats van tot oorlog en in plaats van hun handen met zwaarden te wapenen strekken zij die uit voor het gebed. Ook dit alles is een bewijs van de goddelijkheid van de Heiland.<sup>5</sup>

Athanasius staat hier duidelijk in de traditie der apologeten. Zij hebben soortgelijke gedachten uitgesproken bij hun verdediging van het Christelijk geloof. Justinus, Tertullianus en Lactantius hebben er op gewezen, dat de Christenen de dood verachtten. Ook Origenes maakte gewag van de moed

<sup>1</sup> *de inc.* 27-29 (Casey, p. 39-44).

<sup>1</sup> *de inc.* 30 (Casey, p. 44-46), 47 en 48 (Casey, p. 71-75); cf. ook *de inc.* 31 (Casey, p. 46 en 47), 53 (Casey, p. 80 en 81) en 55 (Casey, p. 82-84).

<sup>2</sup> *de inc.* 32 (Casey, p. 47); cf. *de inc.* 53 en 54 (Casey, p. 80-82).

<sup>3</sup> *de inc.* 49 (Casey, p. 75 en 76).

<sup>4</sup> *de inc.* 50 (Casey, p. 76 en 77); cf. *de inc.* 46 (Casey, p. 71) en 47 (Casey, p. 72 en 73).

<sup>5</sup> *de inc.* 51 en 52 (Casey, p. 77-80).

van de Christenen om te sterven.<sup>1</sup> Bij dezelfde schrijvers en bij Arnobius vinden wij de gedachte van de verbreiding van het geloof als argument voor de waarheid van het Christendom.<sup>2</sup> Dat Christus méér is dan de heidense wijsgere, dat het Christendom een verandering van gewoonten tot stand heeft gebracht, dat de demonen door het kruis volkomen vernietigd zijn – het is alles vóór Athanasius ook reeds gezegd.<sup>3</sup> En dat behoeft ons niet te verwonderen: deze gedachten drongen zich vanzelf op aan hen, die het Christelijk geloof tegenover buitenstaanders, hetzij Joden hetzij Grieken, hadden te verdedigen. Ook op dit punt is Athanasius dus niet oorspronkelijk. Wel moet men zeggen, dat de sedert 313 gewijzigde situatie van de Kerk in het Romeinse rijk aan deze traditionele argumenten grotere bewijskracht verleende. Het laat zich verstaan, dat Athanasius juist ook naar dit middel greep om de tegenstanders te overtuigen; het is vanzelfsprekend, dat in een periode, waarin de Kerk zich door de haar verleende vrijheid zo zeer uitbreidde, de argumentatie der apologeten opnieuw tot leven kwam.

Het bewijs uit de feiten als argument voor de waarheid van het Christelijk geloof treffen wij in het bijzonder aan bij Eusebius van Caesarea. Het is vooral diens Theophanie, welke duidelijke parallellen met Athanasius' de incarnatione te zien geeft. Sedert de verschijning van de Verlosser, de eniggeboren Logos van God in de wereld nam de gruwelijke werkzaamheid der demonen als door mechanische vernietiging een einde; de blijde tijdingen werden aan alle volkeren gebracht en de over alles regerende God werd als Verzoener aan de mensen verkondigd. De ganse dwaling van het polytheïsme werd uitgewist en alle werken van de demonen werden terstond vernietigd. Verder werden er geen mensenoffers meer gebracht en bovendien kwam er een einde aan de vroegere massamoorden; voorts waren er geen alleenheersers en tyrannen meer en ook vonden de in iedere stad en in iedere streek voorkomende verwoestingen en belegeringen niet meer plaats, maar één God werd aan allen gepredikt en één rijk der Romeinen kwam tot opbloeien en de eeuwige rusteloze en onverzoenlijke vijandschap der volkeren werd volledig teniet gedaan.<sup>4</sup> Het zijn dezelfde gedachten als bij Athanasius. Ver-

gelijkt men de betreffende passages met elkaar, dan komt de vraag van afhankelijkheid als vanzelf naar voren. Berkhof gaf als zijn oordeel: „daar Eusebius' apologetische arbeid (waarvan de Theophanie slechts één document onder vele is) aanmerkelijk ouder is dan die van Athanasius, kan... over de afhankelijkheid van de laatste niet worden getwijfeld”.<sup>1</sup> Dat is alleen maar vol te houden wanneer men de incarnatione laat dateert. Wij hebben deze late datering echter bestreden. Daarom kan naar onze mening het oordeel van Berkhof niet juist zijn. De Theophanie is volgens Gressmann omstreeks 333 geschreven.<sup>2</sup> Beschouwt men de Menswording als een jeugdwerk – en wij menen op grond van de filosofische inslag, dat dit inderdaad het geval is –, dan kan Athanasius, toen hij zijn eerste geschrift schreef, onmogelijk kennis gedragen hebben van Eusebius' Theophanie. Als er dus sprake is van afhankelijkheid, dan is Eusebius van Athanasius afhankelijk. Maar men hoeft niet eens aan een directe afhankelijkheid te denken: de Theophanie is immers beïnvloed door andere auteurs – Gressmann wees op Philo en Origenes –; verschillende gedachten, die Eusebius voordraagt, waren in die tijd gemeengoed.<sup>3</sup> Wij hebben reeds gezien, dat ook Athanasius zich bedient van wijsgerige gemeenplaatsen, en wij hebben geconstateerd, dat hij gebruik maakte van themata, die algemeen voorkwamen in de oud-Christelijke literatuur. De overeenstemming tussen Eusebius en Athanasius kan daarom een gevolg zijn van het feit, dat beiden deel hadden aan het gedachtenklimaat van de contemporaine filosofie en dat van de oud-Christelijke wereld: evenals Athanasius staat Eusebius in de lijn der apologeten. Daaruit kan hun overeenkomst verklaard worden. En verder: naast alle punten van overeenstemming vallen juist de grote verschillen op<sup>4</sup> – dat moest Berkhof zelf trouwens toegeven –; van rechtstreekse ontleening hoeft daarom geen sprake te zijn.

## 5. HET BEWIJS UIT DE PROFETIE

In de cap. 33 tot 40 van de incarnatione keert Athanasius zich als apologet tegen de Joden. De bezwaren van de Joden worden weerlegd op grond

(ed. Gressmann III. 2, S. 130); III, 17 (ed. Gressmann III. 2, S. 133) enz.; cf. H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam 1939, S. 45–47 en S. 140–142.

<sup>1</sup> Berkhof, *Athanasius, De Incarnatione Verbi*, a.w., blz. 25.

<sup>2</sup> Gressmann, *a.a.O.*, S. XX.

<sup>3</sup> Gressmann, *a.a.O.*, S. XXIV–XXVII.

<sup>4</sup> cf. Woldendorp, *a.w.*, blz. 13–20; deze auteur heeft een aantal parallellen met elkaar vergeleken en aangetoond, dat de gedachtengangen in de incarnatione en de Theophanie ondanks veel gelijkenis dikwijls geheel verschillend zijn. Cross heeft er op gewezen, dat het niet gemakkelijk is een direct theologisch verband tussen Eusebius en Athanasius te bewijzen. Eusebius heeft in 311 Egypte bezocht. Het is mogelijk, dat Athanasius toen, als jongen van 16 jaar, met hem in aanraking geweest is, „that his unformed mind hung on Eusebius' words, that he imbibed his ideas as well as his modes of expression, and that, having made these notions his own, he thought them through and expounded them with a clarity and precision such as Eusebius himself could never have reached”. In dat geval zou Athanasius dus wel van Eusebius afhankelijk zijn. Maar Cross heeft zelf opgemerkt, dat wij hier het rijk der speculatie betreden. Zeker is dit allerminst (F. L. Cross, *The study of St. Athanasius*, Oxford 1945, p. 14–15).

<sup>1</sup> Justinus, *dial. c. Tryph.* 110, 4 (ed. Goodspeed, S. 226); Tertullianus, *apologeticus* 37 (P.L. I, 525; *Q.S.F. Tert. Apologeticum*, rec... J. Martin, Bonn 1933, S. 127): cui bello non idonei, non prompti fuissemus etiam in pares copii, qui tam libenter trucidamur, si non apud istam disciplinam magis occidi liceret, quam occidere?; Lactantius, *divinae institutiones* 5, 13, 11–14 (P.L. 6, 592; CSEL 19, 441); Origenes, *contra Cels.* I, 26 (ed. Koetschau I. 78); VII, 39 (ed. Koetschau II. 189).

<sup>2</sup> Tertullianus, *apologeticus* 37 (P.L. I, 525; ed. Martin 127): hesterni sumus, et orbem iam et vestra omnia inplevimus, urbes insulas castella municipia conciliabula castra ipsa tribus decurias palatium senatum forum; sola vobis reliquimus templa; cf. *adv. Iudaeos* 7 (P.L. 2, 649–651); Origenes, *contra Cels.* I, 3 (ed. Koetschau I. 57); I, 26 (ed. Koetschau I. 78); Arnobius, *adv. gentes* 2, 5 (P.L. 5, 816; CSEL 4, 50).

<sup>3</sup> cf. Justinus, *apol.* I, 14 (ed. Goodspeed, S. 34 f.); II, 10, 8 (ed. Goodspeed, S. 86); Irenaeus, *demonstratio* 61 (*Des hl. Irenaus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung...*, herausg. und ins Deutsche übersetzt von Karapet Ter-Mekerttschian und Erwand Ter-Minassiantz, Leipzig 1908, S. 35); Origenes, *contra Cels.* III, 36, (ed. Koetschau I. 233).

<sup>4</sup> Eusebius, *Theophanie* III, 1 (*Eusebius Werke* ed. H. Gressmann, Leipzig 1904, III. 2, S. 126); III, 4 (ed. Gressmann III. 2, S. 129); III, 7 (ed. Gressmann III. 2, S. 129 f.); III, 9

van de Schriften, die zij zelf lezen. Het Oude Testament heeft immers van te voren getuigd van Jezus Christus en zijn werk. De profetieën zijn in Hem vervuld. En deze vervulling van de profetieën is een bewijs van de waarheid van het Christendom.<sup>1</sup> Jesaja heeft de wonderbare geboorte uit de maagd aangekondigd en Mozes heeft voorspeld, dat de Heiland uit Israël zou voortkomen.<sup>2</sup> Maar niet alleen zijn verschijning in deze wereld, ook zijn lijden en sterven, ook het kruis, werd van te voren aangekondigd. Hij heeft geleden, niet voor zichzelf, maar voor de onsterfelijkheid en het heil van allen; daarvan gewaagt Jesaja 53. Hij werd om ons gesmaad, opdat wij eer zouden ontvangen. En op andere plaatsen in het Oude Testament lezen wij, dat Christus stierf aan het hout.<sup>3</sup>

Athanasius wijst er met nadruk op, dat de profetieën niet in vervulling zijn gegaan vóór Christus' komst. Niemand van de aartsvaders, profeten of koningen van Israël heeft beantwoord aan hetgeen geschreven was over de Messias. „Wie van de heilige profeten of van de oude aartsvaders is gestorven aan het kruis tot heil van allen? Of wie werd gewond en gedood om allen te genezen? Of wie van de rechtvaardigen of van de koningen is naar Egypte gegaan, zodat door zijn komst de afgoden van Egypte zijn gevallen? Abraham is er wel heen gegaan, maar de afgodendienst oefende over allen zijn macht uit. Mozes is er geboren, en toch bleven bijgeloof en dwaling gehandhaafd.” Degene, op wie de profeten hun hoop hadden gesteld en van wie door de Schriften te voren is getuigd, is niemand anders dan de Heiland van allen, het Woord van God, onze Here Jezus Christus. Alle voorspellingen kunnen alleen op Hem worden toegepast. Toen Hij in het lichaam verscheen, gingen de profetieën in vervulling. Alles wat voordien gezegd was, werd toen werkelijkheid.<sup>4</sup>

Deze bewijzen zouden eigenlijk voldoende moeten zijn, want de feiten kunnen niet worden bestreden. De Joden kunnen dan ook niet ontkennen, wat de Schriften zeggen, maar zij beweren, dat zij al deze dingen verwachten en tegemoet zien, omdat het Woord nog niet verschenen is. Volgens hen hebben de voorspellingen betrekking op een verre toekomst. Daarmee verzetten zij zich – aldus Athanasius – tegen de duidelijke feiten. Het is niet waar, dat het Woord nog komen moet. Daniël heeft immers nauwkeurig de tijd van zijn verschijning voorspeld. En deze profetie is vervuld, want Christus is verschenen op de door de profeet voorspelde tijd. Wat zou men daartegen kunnen inbrengen? En Athanasius houdt de Joden dan tenslotte dit voor, dat de door hen verwachte Messias niets meer heeft te doen. Hij hoeft de heidenen niet te roepen, want zij zijn al geroepen door Christus. Hij hoeft de goddeloosheid der afgoderij niet te bewijzen, want die is al bewezen en veroordeeld. Alles is reeds geschied: de dood is vernietigd; de aarde is nu vol van de kennis Gods, de heidenen hebben hun goddeloosheid verlaten en zich gekeerd tot de God Israëls. Wat is er, dat nog niet is vervuld? Wat zou de

Messias nog moeten doen? Christus is gekomen en heeft allen verlicht met zijn licht.<sup>1</sup>

Op een enkele plaats in contra gentes polemiseert Athanasius ook met de Joden, die de Schriften niet op de rechte wijze onderzoeken. In de Psalmen, in Spreuken 8 en in Genesis is sprake van het Woord of de Wijsheid, waardoor alles is geschapen. God onderhield zich met Hem bij de schepping der wereld. Met het Woord, dat als scheppingsmiddelaar fungeerde, is Christus bedoeld, de Zoon des Vaders. Ook deze teksten zouden de Joden moeten overtuigen.<sup>2</sup> Niet alleen de Christus incarnatus, ook de Christus incarnandus, de Zoon van God vóór zijn menswording wordt op verschillende plaatsen in de Schrift vermeld.

Athanasius staat ook in dit opzicht niet alleen. Wij vinden het bewijs uit de profetie bij de theologische auteurs vóór hem. Nieuw is de methode, die Athanasius hier aanwendt, dus niet. In de voorafgaande eeuwen had men er ook gebruik van gemaakt. Het is vooral Justinus geweest, die in zijn polemie met de Grieken en de Joden naar dit middel gegrepen heeft. In zijn apologie en in de dialoog met de Jood Trypho treffen wij een onnoemelijk aantal teksten aan, die in Christologisch licht worden gelezen. Het leven van Jezus is tot in alle bijzonderheden door de oud-testamentische profeten voorspeld. De kleinste details zijn in het Oude Testament genoemd: de plaats, waar Christus op aarde geboren zou worden; de grot, waarin de geboorte zou plaats vinden; de ster, die aan de hemel opschoot op het moment van de geboorte; de komst van de Wijzen uit Arabië; de vlucht naar Egypte; de doop in de Jordaan; de verzoeking in de woestijn, prototypisch aangeduid door de worsteling van Jacob; de wonderen, die Jezus verricht heeft; de intocht in Jeruzalem en de stadiën van de lijdensweg, de opstanding en de hemelvaart.<sup>3</sup> De overeenkomst met Justinus is opvallend, maar het verschil springt niet minder duidelijk in het oog. Justinus meent de kleinste bijzonderheden van het leven van Jezus in de Schriften van het Oude Testament te kunnen vinden. Dat is bij Athanasius niet het geval. Hij heeft de Christologische uitlegging van de Schriften niet zover doorgedreven als Justinus.

Behalve Justinus kan men ook Irenaeus noemen. In het vierde boek van *adversus haereses* komen tal van oud-testamentische teksten voor, die Christologisch worden geëxegeseerd. Mozes kende de dag van het lijden van Christus en noemde deze dag van te voren Pascha; maar ook zijn komst in de wereld werd door hem voorspeld.<sup>4</sup> Een reeks van messiaanse profetieën wordt door Irenaeus opgesomd in *adv. haer.* IV, 33, 10–14. De profeten doelden op Jezus Christus. Zij hebben de komst van de Koning, alles, wat Christus deed en leerde, zijn werk en zijn lijden van te voren genoemd. Dat

<sup>1</sup> *de inc.* 39 en 40 (Casey, p. 58–62).

<sup>2</sup> *c.g.* 46 (P.G. 25, 92–93).

<sup>3</sup> Justinus, *apol.* I, 31, 7–8 (ed. Goodspeed, S. 46 f.); I, 32, 5–6 (ed. Goodspeed, S. 47 f.); I, 34 (ed. Goodspeed, S. 49 f.); I, 35, 10–11 (ed. Goodspeed, S. 50 f.); I, 45 (ed. Goodspeed, S. 58); I, 51, 6–7 (ed. Goodspeed, S. 62); *dial. c. Tryph.* 77–78 (ed. Goodspeed, S. 187–190); 88, 8 (ed. Goodspeed, S. 203); 98 sqq. (ed. Goodspeed, S. 212 ff.) enz.

<sup>4</sup> Irenaeus, *adv. haer.* IV, 10, 1–2 (W. W. Harvey, *S. Irenaei... libri quinque adversus Haereses*, Cambridge 1857, II. 172–174).

<sup>1</sup> *de inc.* 33 (Casey, p. 49 en 50).

<sup>2</sup> *de inc.* 35 (Casey, p. 52 en 53).

<sup>3</sup> *de inc.* 34 (Casey, p. 50 en 51) en 35 (Casey, p. 51 en 52).

<sup>4</sup> *de inc.* 36–38 (Casey, p. 53–58).

konden zij, omdat zij spraken in de naam van de ware God. De profeten zijn geen leugenaars geweest: hun voorspellingen zijn uitgekomen.<sup>1</sup>

De overeenkomst van Athanasius met Justinus en Irenaeus behoeft nog niet te betekenen, dat Athanasius het bewijs uit de profetie rechtstreeks aan hen ontleend heeft. Rendel Harris meende, dat Athanasius in de inc. 33–40 gebruik maakte van een bloemlezing van bijbelteksten, die bijeen gebracht waren met het oog op de anti-Joodse polemiek. Dergelijke Testimonia bestonden volgens hem sinds lang. Ook Justinus en Irenaeus zouden daaruit geput hebben, hetgeen de frappante overeenstemming tussen deze schrijvers op het punt van de exegese verklaart.<sup>2</sup> Hetzelfde geldt ten aanzien van de overeenkomst met Cyprianus.<sup>3</sup> Dr N. J. Hommes kwam in zijn dissertatie over het Testimoniaboek evenwel tot de conclusie, dat een concreet Testimoniënboek niet heeft bestaan. Hij sprak van een constructie en verwierp de theorie van Rendel Harris en van prof. Plooy, die op het werk van Harris voortgebouwd had.<sup>4</sup> Hoe dit nu verder ook zij, in elk geval beweegt Athanasius zich met het bewijs uit de profetieën in het spoor van de traditie.

De gedachte was algemeen onder de oud-Christelijke schrijvers verbreid, dat de profeten van Christus geprofeteerd hebben, en speciaal de apologeten hebben daar munt uit geslagen tegenover hun tegenstanders: het feit, dat de profetieën zijn uitgekomen, is een bewijs voor de waarheid van de Christelijke religie.<sup>5</sup> Ook Athanasius doet dit tegenover de Joden. Inhoudelijk biedt hij hier niets nieuws.

### HOOFDSTUK III

## DE VERLOSSINGSLEER IN CONTRA GENTES EN DE INCARNATIONE

### 1. SCHEPPING

God heeft alle dingen geschapen door middel van zijn Woord. De wereld is niet vanzelf en toevallig ontstaan – dat is de dwaling der Epicureeërs, die door Athanasius wordt afgewezen –; de wereld is ook niet ontstaan uit reeds voorhanden materie – zoals o.a. Plato meende – en zij is niet tot aanzijn geroepen door een ander dan de Vader van onze Here Jezus Christus – hier doelt Athanasius op de Gnostici –, maar God heeft het heelal uit het niets in het aanzijn geroepen door het Woord. Hij is immers de bron van alle goed, en wie goed is, is jegens niets afgunstig. Daarom heeft Hij aan niets het bestaan geweigerd. De Logos heeft de wereld geordend tot een schoon geheel, dat gekenmerkt wordt door harmonie en redelijkheid.<sup>1</sup>

De functie van het Woord als Scheppingsmiddelaar is een tweevoudige: Hij schept uit het niets en Hij ordent en onderhoudt. Omdat de wereld geschapen is uit het niets, is zij onstandvastig. De natuur van de geschapen werkelijkheid is in zichzelf vloeiend, zwak en sterfelijk. Zoals de wereld uit het niets is ontstaan, zo kan zij ook weer in het niets terugvallen. God zag, dat al het geschapene onderhevig was aan ontbinding en daarom heeft Hij, nadat Hij alles eerst had geschapen door zijn eeuwig Woord, de schepping niet prijsgegeven aan de wisselvalligheid van haar natuur, maar Hij regeert en onderhoudt de ganse schepping. Door de leiding en de voorzienigheid van het Woord kan het schepsel duurzaam blijven bestaan, want het heeft deel aan het Woord en wordt door Hem geholpen om te bestaan.<sup>2</sup>

Wat van de schepping in haar geheel geldt, geldt ook ten aanzien van de mens. Voor de mens heeft God een bijzondere voorliefde gehad. Over het menselijk geslacht was Hij met erbarming bewogen, want het was krachtens zijn oorsprong niet in staat om altijd te blijven leven. Daarom gaf Hij de mensen iets meer, iets hogers, en Hij schiep hen niet louter als alle redeloze wezens op aarde, maar Hij maakte hen naar zijn beeld en gaf hen deel aan de kracht van zijn eigen Woord. Zo werden de mensen redelijke wezens. Zij konden in gelukzaligheid blijven voortbestaan, levend het waarachtige leven in het paradijs, dat in werkelijkheid het leven der heiligen is. God heeft de mens niet slechts uit het niet geschapen, maar hem ook door de genade van het Woord het goddelijke leven geschonken.<sup>3</sup>

Het Woord schept de wereld uit het niet-zijnde, maar Hij geeft de schepping vervolgens deel aan zichzelf, Hij doet de schepping aan zichzelf participeren, omdat zij anders zou vergaan op grond van haar oorsprong uit het niet. God is (ὧν ἐστίν) en ook zijn Woord is (ὧν ἐστίν). God is de zijnde, en ook

<sup>1</sup> Irenaeus, *adv. haer.* IV, 33, 10–14 en 34, 1–3 (ed. Harvey II. 264–271).

<sup>2</sup> J. Rendel Harris, *Athanasius and the book of Testimonies* in *The Expositor* Vol. IX. (1910), p. 530–537; verg. van dezelfde schrijver *Testimonies* Part. I, Cambridge 1916.

<sup>3</sup> cf. Camelot, *o.c.*, p. 86.

<sup>4</sup> N. J. Hommes, *Het Testimoniaboek. Studiën over O.T. citaten in het N.T. en bij de patres met critische beschouwingen over de theorieën van J. Rendel Harris en D. Plooy*, Amsterdam 1935, blz. 106–114; cf. ook D. Plooy, *Studies in the Testimony Book*, Amsterdam 1932.

<sup>5</sup> *ep. Barn.* 5, 6 (ed. Gebhardt, Harnack, Zahn, S. 50); Ignatius, *ep. ad Phil.* 9, 2 (ibid. S. 106); Aristides, *apol.* 16, 5 (ed. Goodspeed, S. 22); Tertullianus, *apologeticus* 21 (ed. Martin, 88); Origenes, *de princ.* I, *praef.*, 4 (ed. Koetschau V. 9); *contra Cels.* II, 9 (ed. Koetschau I. 135 en 136); Lactantius, *divinae institutiones* 5, 3, 18 (P.L. 6, 560; CSEL 19, 409).

<sup>1</sup> *de inc.* 2 en 3 (Casey, p. 2–5); cf. *c.g.* 41 (P.G. 25, 81).

<sup>2</sup> *c.g.* 41 (P.G. 25, 81–84).

<sup>3</sup> *de inc.* 3 en 5 (Casey, p. 5 en 7).

het Woord, dat van de Vader uitgaat, is de zijnde. Daarmee contrasteert de natuur der geschapen wezens, die uit het niet-zijnde (ἐξ οὐκ ὄντων) zijn ontstaan. Om te verhinderen, dat de schepping te gronde gaat, is een tweede scheppingsdaad nodig. Het al krijgt dan deel aan het zijn van de zijnde en is zo gevrijwaard tegen ontbinding. De participatie van het scheepsel aan het Woord is ontologisch van karakter.<sup>1</sup> Door deelname aan het zijn van de Logos, die werkelijk uit de Vader is (ὄντως ὄντος ἐκ Πατρὸς Λόγου), kan de schepping blijven bestaan.<sup>2</sup>

Hier zijn Platonische invloeden aan het werk. Gaudel heeft er op gewezen, dat wij in dit verband moeten denken aan het Platonische schema der schepping „et concevoir la création informe et la formation du monde et de l'homme comme deux aspects complémentaires d'un même acte: la création complète telle que Dieu l'a réalisée par son Verbe”. Ook hier neemt Athanasius dus over uit de contemporaine filosofie. Deze gedachten zijn niet nieuw.<sup>3</sup>

Terwijl nu alles deel heeft aan de kracht van de Logos, wordt alléén van de mens gezegd, dat hij is geschapen naar het beeld Gods. Dat is het hogere, dat de mens heeft ontvangen in tegenstelling tot de andere schepselen. Herhaalde malen wordt door Athanasius gesproken over de schepping naar het beeld (κατ' εἰκόνα). In c.g. 2 geeft hij een beschrijving van de mens, zoals hij uit Gods hand is voortgekomen. „God, de Maker en Koning van het al, die bestaat boven ieder wezen en iedere menselijke gedachte, heeft in zijn oneindige goedheid en edelheid door zijn eigen Woord, onze Heiland Jezus Christus, het menselijk geslacht geschapen naar zijn eigen Beeld en Hij maakte, dat de mens het zijnde kon schouwen en kennen door middel van zijn gelijkenis met Hem, en Hij heeft hem de gedachte en de kennis van zijn eigen eeuwigheid gegeven, opdat de mens, wanneer hij zijn natuur intact zou laten, nooit de gedachte aan God los zou laten en zich niet zou verwijderen uit de gemeenschap der heiligen, maar in het bezit van de genadegaven Gods en van Gods eigen kracht, die hij ontving van het Woord van de Vader, zou leven in de vreugde en in gemeenschap met God, een leven leidend zonder onrust en waarlijk gelukkig, een onsterfelijk leven. Want daar er niets is, dat hem belet het goddelijke te kennen, kan hij onophoudelijk door zijn zuiverheid het Beeld van de Vader schouwen, het Woord van God, naar wiens beeld hij gemaakt is, en hij is vervuld van bewondering, wanneer hij de voorzienigheid van het Woord met betrekking tot de wereld beschouwt. Hij is verheven boven de dingen van de tastbare werkelijkheid en boven iedere lichamelijke voorstelling, en hij hecht zich door de kracht van zijn geest aan de goddelijke dingen en aan de dingen, die met het verstand te denken zijn, in de hemelen. Wanneer dus de menselijke geest geen omgang heeft met de

lichamen en geen mengeling van lichamelijke hartstochten van buitenaf ontvangt, maar geheel en al daarboven verheven is, in zichzelf gekeerd, zoals hij in den beginne gemaakt is, dan overschrijdt hij de grenzen van de wereld der zinnen en van al het menselijke om te leven in de hoogten; en wanneer hij het Woord ziet, ziet hij ook de Vader van het Woord in Hem, en hij verheugt zich in deze aanschouwing met een steeds vernieuwde vreugde door het verlangen, dat hem naar God drijft. Zo hield de eerste mens, die in het Hebreeuws Adam genoemd wordt, in den beginne – zoals de heilige Schriften ons zeggen – zijn geest op God gericht in vrijmoedigheid en vertrouwelijkheid en hij leefde met de heilige engelen in de aanschouwing van de dingen, die met het verstand zijn te denken, waarover hij zich verheugde op de plaats, welke de heilige Mozes in overdrachtelijke zin een paradijs noemde. Want de zuiverheid van de ziel stelt haar in staat God te schouwen in zichzelf als in een spiegel, zoals de Heer zegt: „zalig de reinen van hart, want zij zullen God zien” (cf. Matth. 5:8).<sup>1</sup>

Wij geven dit uitvoerige citaat, omdat dit een bekende en veel besproken tekst van Athanasius is. Hij heeft in dit gedeelte kennelijk het begin van Genesis op het oog, al geeft hij geen nauwkeurige verwijzing. Het gaat over de schepping van de mens naar het beeld van het Woord Gods, dat zelf Beeld van de Vader is. In Genesis ontbreekt iedere nadere precisering van het naar Gods beeld geschapen zijn. Bij Athanasius is dat anders. Het geschapen zijn naar het beeld Gods impliceert volgens hem een toestand van contemplatie (θεωρία), van inkeer in zichzelf, waarbij de menselijke geest (νοῦς) zich losmaakt van de wereld der zintuigen en zich richt op het goddelijke, de wereld van de intelligibilia en van het zijnde. De mens, zoals hij in den beginne geschapen is, transcendeert de stoffelijke wereld en leeft „in de hoogten” d.w.z. in de immateriële wereld. Doordat hij zich gestadig op God richt en zich onthecht aan de wereld der hartstochten, heeft de mens deel aan de onsterfelijkheid, en vindt hij het gelukzalige leven, dat God voor hem bedoeld heeft. De ziel weerkaatst in zichzelf het Woord en het Woord wijst heen naar de Vader. Zo is de ziel in staat om in zichzelf de Logos te zien, en in Hem diens Vader. Het is het ideaal van de kennis Gods door middel van de contemplatie, dat Athanasius in dit hoofdstuk beschrijft. Adam wordt geschetst als een mysticus in Platonische trant.

De exegese van het Genesis-verhaal wordt hier geheel bepaald door filosofische motieven. Athanasius geeft een Platonische interpretatie van de eerste hoofdstukken van de Bijbel. In c.g. 2 spreekt hij evenals in c.g. 34 de taal van de Platonici. Hier op is o.a. door Arnou terecht gewezen.<sup>2</sup>

Men doet te kort aan de betekenis van dergelijke teksten bij Athanasius, wanneer men – zoals Bernard – deze plaatsen slechts een beperkte draagwijdte toekent, en meent, dat zij in het geheel van contra gentes en de incarnatione accidenteel zijn. Bernard ziet in deze uiteenzetting alleen een poging tot accommodatie op grond van apologetische overwegingen, weinig persoon-

<sup>1</sup> cf. Bernard, *o.c.*, p. 28: „Athanasie est un passionné de consistance ontologique solide...” cf. ook p. 29–30, 32 en 38.

<sup>2</sup> c.g. 40 (P.G. 25, 81); 41 (P.G. 25, 84).

<sup>3</sup> A. Gaudel, *La théologie du Λόγος chez saint Athanasie* in *Revue des Sciences Religieuses* XI (1931), p. 13; cf. ook L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Eglise-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanasie*, Paris 1943, p. 83.

<sup>1</sup> c.g. 2 (P.G. 25, 5–8).

<sup>2</sup> R. Arnou, *Art. Platonisme des Pères* in *Dict. de Théol. Cath.* T. XII, Paris 1935, col. 2309; cf. L. Bouyer, *o.c.*, p. 38, n. 4.

lijk. De Christen Athanasius staat heel ergens anders: het hart van zijn theologie is de mensgeworden Heiland.<sup>1</sup> Wij zijn het daar slechts ten dele mee eens. In de eerste plaats dienen wij steeds te beseffen, dat Athanasius in zijn jeugdwerk diepgaand de inwerking van de filosofie van zijn dagen ondergaat: wij hebben reeds eerder opgemerkt, dat zijn geest is gedrenkt in het Griekse denken. Dat was, gezien zijn studie in Alexandrië, niet verwonderlijk. Men kan deze invloed moeilijk bijkomstig noemen; overal in contra gentes, maar ook in de incarnatie is zij te bespeuren. In de tweede plaats maakt Bernard een te grote scheiding tussen Athanasius als apologet en Athanasius als Christen. Dat onderscheid is er. Ook wij hebben daar op gewezen, maar de zaak ligt gecompliceerder dan Bernard het doet voorkomen. Het is te simplistisch om te zeggen, dat Athanasius slechts om apologetische redenen zich zo nu en dan laat verleiden tot filosofisch getinte beschouwingen. Athanasius is in zijn eerste geschriften niet af en toe, maar doorlopend apologet. Bovendien zijn zijn apologetische overwegingen niet alleen maar aanpassing aan het standpunt van de tegenstanders, maar zij vertolken voor een deel Athanasius' eigen zienswijze, die op sommige punten volledig Grieks is. Vandaar dat er een geweldige spanning en worsteling in de jonge Athanasius is. Dat heeft prof. Mönnich terecht aldus onder woorden gebracht: „men zal de onzekerheden in formulering, de tegenstrijdigheden in de gedachtengang, het disparate karakter van de elkaar in Athanasius' werk kruisende invloeden moeten zien als de sporen van een zeer zware geestelijke strijd”.<sup>2</sup> De jonge Athanasius is Christen, apologet en Griek. In zijn jeugdwerk is de filosofische inslag nog bijzonder groot. Hij heeft zich nauwelijks aan de invloed en de zuigkracht van de contemporaine wijsbegeerte kunnen ontworstelen. In zijn latere geschriften is hij in veel striktere zin bijbels theoloog.

Het geschapen zijn naar het beeld van het Woord is een genadegave Gods aan de mensen. Athanasius spreekt in samengedrongen vorm van ἡ κατ' εἰκόνα χάρις.<sup>3</sup> In c.g. 2 is sprake van de genade, die God geeft, en de kracht, die de mens ontvangt van het Woord; en in de inc. 3 komt de wending voor πλέον τι χαριζόμενος.<sup>4</sup> God heeft ons door de genade van het Woord de genadegave van het goddelijke leven geschonken.<sup>5</sup> Als gevolg daarvan zijn de mensen begiftigd met wijsheid, kracht en rede, omdat zij deel hebben aan Hem, die de Wijsheid, het Woord (de Logos) en de Kracht van de Vader is. Zij zijn redelijke wezens (λογικά) geworden in onderscheiding van de redeloze wezens op aarde (ἄλογα). Zij bezitten als het ware zekere schaduwen van de Logos.<sup>6</sup>

Dat de mens naar het beeld Gods is geschapen, heeft twee dingen ten gevolge. In de eerste plaats is hij hierdoor in staat God te kennen. De menselijke natuur was vanwege haar zwakheid niet in staat om uit zichzelf de

Bouwmeester, de Demiurg te kennen. Daarom heeft God zich erbarmd over het menselijke geslacht, omdat Hij goed is, en hen niet van de kennis aan gaande Hem verstoken gelaten, opdat hun bestaan niet nutteloos zou zijn. „Want welk nut zou er voor de geschapen wezens zijn, indien zij hun Schepper niet zouden kennen? Of hoe zouden zij redelijke wezens kunnen zijn, als zij het Woord des Vaders, in wie zij gemaakt zijn, niet kenden? Want zij zouden in niets verschillen van de redeloze wezens, wanneer zij niets meer en niets anders dan de aardse dingen zouden kennen. En waarom zou God hen gemaakt hebben, als Hij niet door hen gekend wilde worden?” God heeft hen daarom deel gegeven aan onze Heer, Jezus Christus en heeft hen gemaakt naar zijn beeld en gelijkenis. Door deze genade konden zij het Beeld, d.w.z. het Woord des Vaders erkennen, en door Hem de Vader zelf, de Schepper, en zo zouden zij het waarlijk gelukkige en zalige leven leven.<sup>1</sup> De genade van het naar Gods beeld geschapen zijn was voldoende (αὐτάρκης) om het God-Woord te leren kennen en door Hem de Vader.<sup>2</sup> Deze gedachten stemmen overeen met wat Athanasius in c.g. 2 schreef; ook daar treffen wij dezelfde verbinding van Godsgelijkenis en Godskennis aan: door zijn gelijkenis met God kent de mens het zijnde, de ware werkelijkheid; hij heeft kennis van Gods eeuwigheid en hij schouwt het Beeld van de Vader en de Vader van het Woord.<sup>3</sup> Wij zagen reeds, dat de kennis Gods, die hier bedoeld wordt, van mystieke aard is. Het gaat om het kennen door middel van de contemplatie.<sup>4</sup>

In de tweede plaats heeft de mens, die naar Gods beeld geschapen is, deel aan de goddelijke onsterfelijkheid. Van nature is de mens sterfelijk en vergankelijk. Athanasius spreekt in de inc. 4 van een natuurlijke vergankelijkheid (τὴν κατὰ φύσιν φθοράν). Maar God heeft gewild, dat de mens, die Hij geschapen had in onvergankelijkheid (ἐν ἀφθαρσίᾳ) zou blijven bestaan.<sup>5</sup> Daarom heeft Hij de genade, die Hij aan de mens gegeven had, versterkt door hem een wet te stellen en hem op een bepaalde plaats neer te zetten: de goddelijke wet is aangeduid in Genesis 2:16 en 17; de plaats, die God de mens wees, is het paradijs. Als de mensen de genade zouden bewaren, en goed zouden blijven, zouden zij de belofte van de hemelse onsterfelijkheid ontvangen hebben en bovendien het paradijsleven geleid hebben, zonder droefheid, zonder smart en zonder zorg.<sup>6</sup> Door de genade van het Woord en door de participatie aan de Logos zouden de mensen aan hun natuurlijke bestemming zijn ontkomen. Want door de in hen wonende Logos, zou de natuurlijke vergankelijkheid hen niet hebben getroffen.<sup>7</sup>

De mens is dus door het geschapen zijn naar Gods beeld anders dan de andere schepselen. Hij kan God kennen en hij heeft deel aan de goddelijke

<sup>1</sup> de inc. 11 (Casey, p. 16-17).

<sup>2</sup> de inc. 12 (Casey, p. 18).

<sup>3</sup> c.g. 2 (P.G. 25, 5-8).

<sup>4</sup> cf. L. Bouyer, o.c., p. 38: „la connaissance dont il s'agit n'est pas d'ordre discursif; c'est une connaissance mystique...”

<sup>5</sup> de inc. 4 (Casey, p. 6-7).

<sup>6</sup> de inc. 3 (Casey, p. 5).

<sup>7</sup> de inc. 5 (Casey, p. 7).

<sup>1</sup> Bernard, o.c., p. 81-83.

<sup>2</sup> Mönnich, *De Weg en de wegen*, a.w., blz. 72.

<sup>3</sup> de inc. 12 (Casey, p. 18).

<sup>4</sup> c.g. 2 (P.G. 25, 5); de inc. 3 (Casey, p. 5).

<sup>5</sup> de inc. 5 (Casey, p. 7).

<sup>6</sup> c.g. 46 (P.G. 25, 93); de inc. 6 (Casey, p. 9) en 3 (Casey, p. 5).

onsterfelijkheid, zolang hij tenminste de genade bewaart.<sup>1</sup> Want van nature is hij vergankelijk. De vergankelijkheid is volgens Athanasius een natuurlijk gegeven: zij is niet zozeer een gevolg van de zonde als wel een gevolg van de schepping uit het niets. De mens heeft slechts een tijdelijke en beperkte levensduur. Dat is met zijn natuur, zijn wezen gegeven. Maar God heeft hem iets meer willen schenken nl. het in waarheid goddelijke leven (τὸ κατὰ Θεὸν ζῆν). Alleen door Gods genade kon de mens ontkomen aan de natuurlijke vergankelijkheid en deel krijgen aan de onsterfelijkheid, die een goddelijk praedicaat is. Zoals Athanasius op andere plaatsen God als de zijnde en de mens als ontstaan uit het niet-zijnde tegenover elkaar stelt, zo is het hier de tegenstelling tussen de goddelijke onsterfelijkheid en de menselijke sterfelijkheid, die het geheel beheerst. En ook hier constateren wij overeenkomst tussen de incarnatione en contra gentes; in het tweede hoofdstuk van contra gentes worden dezelfde gedachten uitgesproken: de mens, zoals hij door God is geschapen, leeft het gelukzalige en onsterfelijke leven. Er is niet alleen een nauwe relatie tussen Godsgelijkenis en Godskennis, maar ook tussen Godsgelijkenis en onsterfelijkheid.

## 2. ZONDE EN DOOD

De mens is aan de bestemming, die God aan zijn leven had gegeven, niet trouw gebleven. De zonde heeft Gods bedoelingen verijdeld. De eerste mens hield zijn geest op God gericht en leefde het paradijsleven samen met de heilige engelen – zó had God het menselijk geslacht gevormd en Hij wilde, dat het zo zou blijven, maar de mensen achtten de hogere dingen gering en begonnen liever de dingen, die dichter bij hen lagen, te zoeken. Zij wendden zich af van de dingen, die slechts met het verstand te denken zijn, en beschouwden zichzelf. Zij richtten hun aandacht op het lichaam en de zichtbare werkelijkheid en kregen zichzelf lief. Hun ziel raakte gevangen in lichamelijke genoegens en werd bezoedeld en bevlekt door allerlei lusten. Want zij vergaten de macht, die zij in den beginne van God gekregen hadden.<sup>2</sup>

Athanasius vindt de illustratie hiervan in Adam, de eerste mens. Genesis 3 wordt gelezen in het licht van de Platonische filosofie. Zolang Adam zijn geest gericht hield op God, keerde hij zich af van de beschouwing van het lichaam; maar op aanraden van de slang wendde hij zich af van het schouwen Gods en begon zichzelf te bezien. Toen waren zij overgeleverd aan de harts-tochten van het lichaam en zij ontdekten, dat zij naakt waren, en zij schaamden zich. Hun naaktheid betekende niet zozeer, dat zij van hun kleren beroofd waren, als wel dat zij ontdaan waren van de contemplatie der goddelijke dingen. In plaats van te denken aan de Ene en de Zijnde verstrikten zij zich in de verscheidenheid en veelvoudigheid van de lichamelijke verlangens.<sup>3</sup> De beschrijving van de zonde in c.g. 3 correspondeert geheel en al met de be-

schrijving van het geschapen zijn naar het beeld Gods zoals Athanasius die in het voorafgaande hoofdstuk geeft. Zonde is het zich in beslag laten nemen door de stoffelijke en materiële dingen. De mens wendt de blik af van de intelligibilia en richt zich op de wereld der zinnen.

De zonde is een gevolg van de vrijheid van de mens. De menselijke ziel is onafhankelijk. Zij heeft macht over zichzelf. Zij kan zich richten op het goede, maar zij kan het goede ook verwerpen. Zij is in staat om de leden van haar lichaam in twee richtingen te gebruiken nl. in de richting van het zijn of in die van het niet-zijn: wat is, is het goede; wat niet is, is het kwade. Wat is, is goed, omdat het zijn voorbeeld heeft in God, die de Zijnde is (ἐκ τοῦ ὄντος Θεοῦ). Wat niet is, is het kwade, omdat het slechts bestaat als een fictie van de mensen. De ziel nu richtte de gedachten op het niet-zijnde (τὰ μὴ ὄντα λογιζομένη ψυχή) en maakte misbruik van de macht, die zij over zichzelf had. Zij bewoog zich niet in de richting van het haar door God gestelde doel.<sup>1</sup> Het kwade wortelt in de wil.

In den beginne bestond het kwade niet, evenmin als het nu in de engelen aanwezig is. Het kwade behoort niet tot de natuur der geschapen werkelijkheid. Pas later begonnen de mensen het te bedenken. Het kwade heeft geen substantie of bestaan in zichzelf, zoals de Gnostici menen, want indien dat zo zou zijn, zou dat betekenen, dat God niet de Schepper is van alle dingen of het zou anderzijds moeten inhouden, dat Hij de auteur van het kwaad is. Dat is evenwel dwaas en onmogelijk. De haeretici hebben ongelijk. Zij geloven in een hypostase van het kwaad. Naast God, de Vader van Christus, erkennen zij een andere God, die de Schepper is van het kwaad. Deze dualistische zienswijze wordt door Athanasius afgewezen: God is één; hoe zou er een andere God kunnen zijn dan Hij? Op grond van de Schriften en de menselijke ratio worden de dwaasheden der kettters weerlegd. En de waarheid van de leer der Kerk wordt uiteengezet: het kwade komt niet van God, het is ook niet in God, het heeft niet in den beginne bestaan, het heeft geen zelfstandig bestaan. Het zijn de mensen, die dat, wat niet is, zich begonnen te denken. Het is als met iemand, die terwijl de zon schijnt zijn ogen sluit en zich dan inbeeldt, dat het donker is, terwijl het in het geheel niet donker is – zo heeft ook de ziel door haar ogen te sluiten, waarmee zij God kon zien, zich het kwade ingebeeld, dat niet is.<sup>2</sup>

Het kwade is „etwas Naturwidriges”. Terecht heeft Sträter het zo gekarakteriseerd.<sup>3</sup> Het boze is privatio boni, de zonde heeft het karakter van een fictie, het kwade is iets imaginairs. Op grond van het beeld, dat Athanasius in c.g. 7 gebruikt, is men geneigd te zeggen: het kwade is schijn. De mens beeldt zich iets in, dat er niet is. Het komt ons dan ook voor, dat Pell de zonde, zoals Athanasius die opvat, nog teveel realiteit toekent, wanneer hij zegt, dat het boze iets anders als „Unterlage” nodig heeft om te kunnen bestaan. „Es bedarf des Guten als Unterlage um existieren zu können.”<sup>4</sup> Volgens Athanasius echter kan er geen sprake van zijn, dat het kwade „bestaat”.

<sup>1</sup> Bernard duidt het verschil tussen de mens en de overige schepselen aldus aan: de schepping participeert aan het Woord, maar dat is een passieve participatie. In het geval van de mens zou men kunnen spreken van een actieve participatie (Bernard, *o.c.*, p. 62).

<sup>2</sup> c.g. 2 en 3 (P.G. 25, 8). <sup>3</sup> c.g. 3 (P.G. 25, 8-9).

<sup>1</sup> c.g. 4 (P.G. 25, 9-12).

<sup>2</sup> c.g. 2 (P.G. 25, 5); 6-7 (P.G. 25, 12-16).

<sup>3</sup> Sträter, *a.a.O.*, S. 37. <sup>4</sup> Pell, *a.a.O.*, S. 66 ff.

Het boze kan niet „existieren”. Het is even denkbeeldig en onbestaanbaar, als de duisternis op klaarlichte dag. In tegenstelling met Pell zouden wij dan ook juist wel willen zeggen, dat het boze veeleer dan de directe tegenstelling van het goede negatie van het goede is: het heeft een volkomen fictief karakter. Niettemin oefent dit kwade grote macht uit over mens en wereld. De mens leeft geheel en al onder de ban van zijn inbeelding.

De kern van de zonde is dit, dat de mens vergeet, dat hij naar het beeld Gods is geschapen: „de ziel nu, die zich afgewend heeft (nl. van het goede) en vergeet, dat zij is geschapen naar het beeld van de goede God, ziet niet meer door de macht, die in haar is, het God-Woord, naar wiens gelijkenis zij is gemaakt; uitgaande uit zichzelf, denkt zij het niet-zijnde en beeldt het zich in. Want zij heeft de spiegel, die in haar is, verborgen onder de bedekking van de lichamelijke begeerten en zij ziet dus niet meer datgene, waaraan een ziel behoort te denken, maar zij keert zich naar alle zijden en ziet slechts wat met de zintuigen waarneembaar is.” De mensen zonken weg in de afgrond van de lusten en het bedenken van vleselijke dingen, zij vergaten de kennis Gods, zij waren verblind en verdwaasd. Steeds dieper verzonken zij in de afgrond en steeds meer kwamen zij in de duisternis terecht. De zonde breidde zich hoe langer hoe verder uit.<sup>1</sup> Het is begonnen met de idolatrie. Dat is de eigenlijke zonde. Want zoals de mens het kwade bedacht heeft, dat niet bestaat, zo heeft hij zich ook goden uitgedacht, die niet bestaan. De afgodendienst is de concretisering van de zonde van de mens. Het is volkomen vanzelfsprekend, dat Athanasius na de beschrijving van het wezen der zonde in c.g. 3–8 vanaf c. 9 een uitvoerige excurs geeft over de afgodendienst. In de idolatrie wordt de zonde van de mens concreet. In de afgodendienst nu gingen de mensen van kwaad tot erger. Zo werkte de zonde door: steeds schaamtelozer en goddelozer werden de afgodische praktijken. Ook in de inc. 5 beschrijft Athanasius, hoe de zonde steeds verder om zich heen greep.<sup>2</sup>

De mens vergat niet alleen, dat hij naar het beeld Gods geschapen is, maar – en dat hangt trouwens hiermee ten nauwste samen – hij verwaarloosde de genade, die hem was verleend: „maar de dwaze mensen hebben de genade, die hun was geschonken, veracht en zij hebben zich zozeer van God afgekeerd en zo hun ziel bezoedeld, dat zij niet alleen de kennis aangaande God vergaten, maar zich ook het een na het ander verzonnen. Want in plaats van de waarheid maakten zij zich afgodsbeelden en zij vereerden het niet-zijnde (τὰ οὐκ ὄντα) liever dan de zijnde God (τοῦ ὄντος Θεοῦ), daar zij de schepping vereerden boven de Schepper, en het ergste was, dat zij de voor God bestemde eer overdroegen op houten en stenen en allerhand stoffelijke voorwerpen en op mensen...”<sup>3</sup> Zonde betekent het veronachtzamen van de genade, die God de mens in den beginne heeft geschonken. Wij hebben gezien, dat deze genade inhield, dat de mensen redelijke wezens zijn geworden in onderscheiding van de redeloze wezens op aarde. Door de zonde komt ook hierin verandering: de mensen schenen niet meer redelijk maar redeloos te zijn: „... de mensen hebben zich door de begeerten van het ogenblik en

door de drogbeelden en bedriegerijen van de demonen laten overmeesteren; zij hebben niet tot de waarheid opgezien, maar zich rijklijk met kwaad en zonde vervuld, zodat zij niet meer redelijk schenen te zijn, maar op grond van hun gedragingen voor redeloos werden gehouden.”<sup>1</sup>

Door de zonde is de spiegel der ziel bezoedeld. In contra gentes wordt dat duidelijk uitgesproken. De ziel heeft de in haar aanwezige spiegel verborgen onder de bedekking der vleselijke begeerten. Volgens deze zienswijze is de genade van het naar Gods beeld geschapen zijn niet verloren gegaan. Het beeld Gods in de mens is niet geheel en al verdwenen; het is bedekt door het stof der zonde. Dit stof kan ook weer verwijderd worden. En wanneer de ziel dan weer in haar oorspronkelijke vorm is hersteld, kan zij het Woord van de Vader aanschouwen. De spiegel moet worden gereinigd. Iedereen is in staat om tot God terug te keren.<sup>2</sup> De tegenstelling: bezoedeling-reiniging speelt in dit gedachtencomplex een grote rol. En dat niet alleen in contra gentes, maar ook in de incarnatione. Athanasius zegt wel in het begin van de inc. 13, dat de mensen ten gevolge van de zonde redeloos zijn geworden (ἄλογωθέντων) en hij zegt ook: „het zou beter geweest zijn, wanneer hij (nl. de mens) eenvoudig als een redeloos wezen was geschapen, dan dat hij, na redelijk geschapen te zijn, het leven van de redeloze dieren had moeten leiden” – en het lijkt erop, alsof hij daarmee te kennen wil geven, dat het beeld Gods in de mens totaal verloren is gegaan –, maar als wij letten op het slot van c. 12, waar staat dat de mensen niet langer redelijk schenen te zijn (δοκεῖν), maar beschouwd werden als redeloos (νομιζέσθαι), verliezen deze uitdrukkingen veel van haar kracht en kan men er nauwelijks meer in ontdekken dan een rhetorische wending. In hetzelfde gedeelte merkt Athanasius trouwens op, dat het demonisch bedrog alles heeft overschaduwd en de kennis omtrent de ware God in vergetelheid heeft gebracht (er staat letterlijk: verborgen, bedekt), niet: vernietigd.<sup>3</sup> Dat herinnert aan de bezoedeling der ziel door de zonde, zoals Athanasius in contra gentes daarover spreekt. En inderdaad komen soortgelijke gedachten op andere plaatsen in de incarnatione voor. Door de zonde hebben de mensen hun ziel besmeurd, zodat zij de kennis aangaande God vergaten.<sup>4</sup> Zeer verhelderend is in dit opzicht de vergelijking, die Athanasius in de inc. 14 gebruikt: „wanneer een op hout geschilderde figuur door vuil van buitenaf onzichtbaar geworden is, dan is het nodig, dat diegene nog eens komt, wiens beeltenis het is, opdat het beeld op hetzelfde hout kan worden vernieuwd. Want vanwege de figuur van die persoon wordt het hout, waarop die gedaante geschilderd is, niet weggegooid, maar de beeltenis wordt er op vernieuwd. Zo is ook de volheilige Zoon des Vaders, die het Beeld Gods is, naar onze wereld gekomen, om de mens te vernieuwen, die naar Hem geschapen was...”<sup>5</sup> Hier is duidelijk sprake van de beleving door de zonde. Het naar Gods beeld geschapen zijn is niet verloren geraakt, het is bezoedeld. Door de zonde is ἡ κατ’ εἰκόνα χάρις

<sup>1</sup> de inc. 12 (Casey, p. 19).

<sup>2</sup> c.g. 8 (P.G. 25, 16); 34 (P.G. 25, 68).

<sup>3</sup> de inc. 12 (Casey, p. 19) en 13 (Casey, p. 19).

<sup>4</sup> de inc. 11 (Casey, p. 17). <sup>5</sup> de inc. 14 (Casey, p. 20–21).

niet vernietigd en niet helemaal verdwenen. Cremers heeft gelijk, als hij schrijft: „de Godsgelijkenis was vóór de val volmaakt, na deze is zij geschon- den, doch ze kan hersteld worden, is dus niet geheel en al verdwenen”.<sup>1</sup> Bernard maakt het onderscheid tussen contra gentes enerzijds en de incar- natione anderzijds te groot, wanneer hij meent, dat in het ene geval het beeld Gods intact gelaten wordt, terwijl in het andere geval het beeld Gods radicaal vernietigd is.<sup>2</sup>

Wel is er in zoverre onderscheid tussen de twee delen van Athanasius' jeugdwerk, dat in de incarnatione meer dan in contra gentes nadruk ligt op het feit, dat dood en vergankelijkheid een gevolg van de zonde zijn: doordat de mens zich van God verwijderd heeft, is hij prijsgegeven aan het bederf. Er is in dit opzicht een merkwaardige dupliciteit in de uitspraken van Athana- sius: aan de ene kant zegt hij, dat de mensen van nature sterfelijk zijn; aan de andere kant, dat zij door hun eigen schuld in de dood en vergankelijk- heid zijn geraakt. Wij kwamen het begrip „vergankelijkheid” al tegen in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk onder het opschrift „Schepping”; wij komen het ook hier weer tegen. Dat is een gevolg van de dubbelzinnigheid van Athanasius' woorden.

Voorzover de mens uit het niets geschapen is, is hij niet in staat om altijd te blijven leven. De mens is van nature sterfelijk (ἔστι μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἄνθρωπος θνητός), omdat hij uit het niet-zijnde tot aanzijn is geroepen. Niet ten gevolge van de zonde zijn de mensen vergankelijk, maar omdat zij ge- schapen zijn uit het niets. Hun natuur is onstandvastig en wisselvallig.<sup>3</sup> Bouyer formuleert het aldus: „la φθορά..., Athanase l'affirme positivement, n'est pas une blessure dans l'être créé due à la chute; elle est inhérente à l'état naturel de cet être...”<sup>4</sup>

Daarom heeft God de mens iets hogers geschonken. Hij maakte hem naar zijn beeld. God wilde niet, dat de mens in het niet-zijn zou terugvallen, maar dat hij in onvergankelijkheid zou blijven bestaan. Daartoe schonk Hij de mens door de genade van het Woord het goddelijke leven.<sup>5</sup> De zonde echter doorkruist Gods bedoelingen. De mensen keerden zich van Hem af en laad- den zo het doodsoordeel op zich, waarmee te voren was bedreigd. En voor- taan bleven zij niet meer leven, zoals zij gemaakt waren, maar zij gingen te gronde: de dood heerste als koning over hen. „Want de overtreding van het gebod bracht hen terug in hun natuurlijke toestand, zodat zij te rechter tijd onderhevig zijn aan het tot niets vergaan, zoals zij uit het niets tot aanzijn zijn gekomen. Want indien eens het niet-zijn tot hun natuur behoorde en zij door de tegenwoordigheid en de menslievendheid van het Woord tot het zijn werden geroepen, zo volgde daaruit, dat de mensen, toen zij beroofd waren van de kennis Gods en zich afgewend hadden tot het niet-zijnde (want het boze is het niet-zijnde en het goede is het zijnde, omdat het immers door de

zijnde God is ontstaan), ook van het altijd-zijn beroofd waren, d.w.z. dat zij ten gevolge van de ontbinding in dood en vergankelijkheid bleven.” Als de mens zijn geest op God had gericht, zou hij de natuurlijke vergankelijk- heid buiten werking gesteld hebben. En dan zou hij voortaan als God heb- ben geleefd, overeenkomstig het woord van de Schrift: „gij zijt goden en gij zijt allen kinderen des Allerhoogsten” (cf. Psalm 82:6).<sup>1</sup>

Volgens deze redenering krijgt de mens door de zonde aan het niet-zijn deel. De mensen zijn door hun eigen schuld in de dood en de vergankelijk- heid terechtgekomen. Zij zijn teruggebracht tot hun natuurlijke toestand. Maar de toestand, waarin de mensen na de zonde verkeren, is niet gelijk aan de toestand van de natuurlijke vergankelijkheid, die de mens eigen is krach- tens de schepping uit het niets (gesteld dat deze toestand ooit werkelijkheid geweest zou zijn). Er is verschil tussen de natuurlijke vergankelijkheid en de vergankelijkheid als gevolg van de zonde. De mens wordt blijkbaar niet zonder meer in de natuurlijke toestand teruggebracht, want – zegt Athana- sius – door de zonde had de vergankelijkheid voortaan de overhand over de mensen „en zij oefende des te grotere macht uit over het gehele menselijke geslacht dan de natuurlijke toestand (καὶ πλεῖον τοῦ κατὰ φύσιν ἰσχύουσα καθ' ὅλου τοῦ γένους), omdat zij op deze toestand de bedreiging Gods tegen de mensen wegens de overtreding van het gebod voor had”.<sup>2</sup> De mens is door de zonde onder het oordeel des doods gekomen, onder het oordeel Gods. En dat is erger dan de natuurlijke vergankelijkheid, die hem inhaerent is. De dood heeft wettige macht over de mensen gekregen.<sup>3</sup> God had een wet gesteld, en door deze te overtreden is de mens vervallen aan de macht van de sterfelijkheid. Deze vergankelijkheid is in tegenstelling met de natuur- lijke vergankelijkheid *schuldige* vergankelijkheid. In dit begrip vergankelijk- heid is het begrip „schuld” medegedacht.<sup>4</sup>

Wij zien hier twee gedachtenreeksen naast elkaar. Wanneer Athanasius spreekt over de natuurlijke vergankelijkheid des mensen, is dat een gevolg van de invloed van de Platonische filosofie. De onderscheiding tussen de schepping uit het niets en de schepping naar het beeld van de Logos gaat terug op het Platonische scheppingsschema, volgens hetwelk de vormeloze schepping en de formatie van mens en wereld twee elkaar aanvullende as-

<sup>1</sup> de inc. 4 (Casey, p. 6–7): ἡ γὰρ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοῦ ἐπέστρεφεν...

<sup>2</sup> de inc. 5 (Casey, p. 8).

<sup>3</sup> de inc. 6 (Casey, p. 9).

<sup>4</sup> Wij merken hierbij op, dat het dus van eenzijdigheid getuigt, wanneer Harnack e.a. menen, dat de eigenlijke tegenstelling, waarom het in de verlossingsleer van Athanasius gaat, die tussen vergankelijkheid en onvergankelijkheid is en dat deze begrippen fysische categorieën zijn. Dat is niet geheel en al juist. In de begrippen dood en sterfelijkheid is de gedachte van zonde en schuld mede inbegrepen. Het begrip „schuldige vergankelijkheid” domineert in de incarnatione boven dat van de natuurlijke vergankelijkheid. Het is Atha- nasius niet te doen om de vergankelijkheid zonder meer. Terecht heeft Kattenbusch dan ook opgemerkt, dat het begrip „dood” een dubbele betekenis heeft (Kattenbusch, *a.a.O.*, S. 306 f.); en Gilg heeft eveneens gelijk, als hij zegt, dat de vergankelijkheid de scheiding van God d.w.z. de schuld impliceert (Gilg, *a.a.O.*, S. 82). Daarmee hangt samen, dat de be- grippen „leven” en „onvergankelijkheid” de vergeving en verzoening tot inhoud hebben.

<sup>1</sup> Cremers, *a.w.*, blz. 126.

<sup>2</sup> Bernard, *o.c.*, p. 50–51.

<sup>3</sup> de inc. 3 (Casey, p. 5); 4 (Casey, p. 7); c.g. 41 (P.G. 25, 81).

<sup>4</sup> Bouyer, *o.c.*, p. 37.

<sup>5</sup> de inc. 3 (Casey, p. 5); 4 (Casey, p. 6); 5 (Casey, p. 7).

pecten zijn van het ene scheppingsgebeuren. Op grond van de schepping uit het niets is de mens van nature sterfelijk, maar door de participatie aan het Woord bezitten mens en wereld duurzaamheid, vastheid en bestand.<sup>1</sup> Als Athanasius evenwel zegt, dat de vergankelijkheid een gevolg is van de zonde, doet het bijbels getuigenis zijn invloed gelden. De uiteenzettingen in de inc. 3-5 zijn slechts te begrijpen tegen de achtergrond van hoofdstukken als Psalm 90 en Romeinen 5: de dood is er ten gevolge van de overtreding van de mens. Met deze gedachte beweegt Athanasius zich in de lijn van het getuigenis der Schrift. Van een harmonisch gedachtegeheel is echter geen sprake. De twee gedachtenreeksen staan onverbonden naast elkaar. In de jonge Athanasius worstelen de Griek en de Christen met elkaar. Dit maakt het disparate karakter van Athanasius' beschouwingen verklaarbaar.

Door de zonde is de ziel in die mate bezoedeld, dat de mens geen deel meer heeft aan het onsterfelijkheidsleven (al zegt Athanasius in c.g. 33, dat de ideeën en gedachten der onsterfelijkheid de ziel nooit verlaten, maar in haar aanwezig blijven)<sup>2</sup> en dat de kennis Gods is verduisterd. Dat werd door Atzberger aldus onder woorden gebracht: „der sündigende Mensch verlor nach Athanasius an seinen Vorzügen allmählich, was übernatürlich war, und behielt nur mehr zurück, was von ihnen natürlich war. Übernatürlich war davon die moralische Güte einerseits, das richtige Bewusstsein und der richtige Gebrauch der Vernünftigkeit und Unsterblichkeit andererseits, natürlich Vernünftigkeit und Unsterblichkeit überhaupt”.<sup>3</sup> Hier worden dus de begrippen „natuurlijk” en „bovennatuurlijk” op de beschouwingen van Athanasius toegepast. Dat wordt trouwens algemeen door Rooms-Katholieke auteurs gedaan.

Pell noemde als natuurlijke gaven „Geistigkeit, Unsterblichkeit, Erkenntnisvermögen” en de vrije wil van de mens. Ook na de zonde had de mens deze praerogativa, zij het in verzwakte mate. De bovennatuurlijke gaven, die verloren zijn gegaan, hebben hun oorsprong in „einem durch den hl. Geist vermittelten Eingehen des substantiellen Logos in die menschliche Natur und einem innigen Vereinigtsein der Gottheit mit ihr”. De mens werd door deze vereniging en de daaruit resulterende deelname aan de goddelijke natuur in zeer bijzondere zin en op bovennatuurlijke wijze een evenbeeld Gods; en de „anerschaffene natürliche Ebenbildlichkeit” vormde de vooronderstelling, de grondslag en het aanknopingspunt voor de toerusting met de bovennatuurlijke gaven. Sträter meende, dat Athanasius al vóór de anti-Ariaanse strijd, met name in de inc. 4, onderscheidde tussen natuur en bovennatuur. Het verschil is alleen hierin gelegen, dat Athanasius in zijn apologetisch jeugdwerk vooral de nadruk legt op de innerlijke saamhorigheid van natuur en genade, terwijl in zijn polemische geschriften het accent veeleer valt op het onderscheid. Wel erkent Sträter, dat een gebrek aan klare onderscheiding tussen natuur en genade is te constateren, hetgeen te wijten is aan de inwerking van de Platonische begrippen, die eenzijdig zijn, niet bepaald

<sup>1</sup> cf. Gaudel, *o.c.*, p. 13; verg. ook Hoss, *a.a.O.*, S. 34 ff.

<sup>2</sup> c.g. 33 (P.G. 25, 68). <sup>3</sup> Atzberger, *a.a.O.*, S. 156.

genoeg om een waarheid werkelijk te kunnen verklaren en vooral, daar zij aan het natuurlijke zijn ontleend, niet in staat zijn om het bovennatuurlijke in zijn onderscheiding van het natuurlijke weer te geven. Deze feilen bezit bijv. het begrip „deelname”. Maar zijn conclusie is toch, dat Athanasius ondanks formele onklarheden het onderscheid van natuur en bovennatuur kent.<sup>1</sup> Ook Cremers voert de begrippen natuur en bovennatuur in, hoewel hij verschillende malen zegt, dat wij niet moeten trachten onze eigen denkwijze of geloofsformuleringen onder Athanasius' uitdrukkingen terug te vinden.<sup>2</sup> Berchem heeft de moeilijkheden beseft, die hier liggen, maar heeft desniettemin Athanasius a priori het schema „natuur-bovennatuur” opgedrongen. De term „beeld van het Woord” heeft zijns inziens in de geschriften van Athanasius een dubbele betekenis, al is het niet altijd gemakkelijk die twee betekenissen te onderscheiden: er is een natuurlijk en een bovennatuurlijk beeld van het Woord. Het kost enige moeite bij Athanasius de onderscheiding van de natuurlijke en de bovennatuurlijke status te vinden. Vanaf het moment evenwel, dat hij spreekt over de realiteit van het heil dat door Christus gebracht wordt, „il admet parfaitement ce que nous appelons le surnaturel”. Berchem keert zich vooral tegen degenen, die hebben beweerd, dat Athanasius in zijn eerste werk de natuurlijke en bovennatuurlijke status heeft vermengd, overigens zonder effect, want in de paragraaf met het opschrift „L'image naturelle du Verbe” wijst hij er op, dat in ieder geschapen wezen het natuurlijke en het bovennatuurlijke beeld van het Woord aanwezig is (zo gemakkelijk zijn zij dus niet te scheiden) en in het gedeelte over „L'image surnaturelle du Verbe” zegt hij met zoveel woorden, dat in c.g. 2 en vlgg. het natuurlijke en bovennatuurlijke dooreen liggen, en dat ook in de incarnatie de twee staten niet expliciet gescheiden worden, ofschoon men niet behoeft te twijfelen aan de „surélévation” van onze eerste vader.<sup>3</sup>

Men moet evenwel met deze dingen zeer voorzichtig zijn. Het is niet geoorloofd om een westers denkschema aan de oosterse theologie op te leggen. Men mag de Scholastieke probleemstellingen niet als maatstaf gebruiken om de geloofsvoorstellingen van het Oosten te verduidelijken. Sommige Rooms-Katholieke geleerden hebben dat erkend, zonder daaruit evenwel ten volle de consequenties te trekken. Zij kunnen de verleiding niet weerstaan om Athanasius te interpreteren in het licht van de gedachten over natuur en genade, zoals zij in de westerse Kerk, met name door Thomas van Aquino gestempeld zijn. Harnack schreef: het in het Westen sedert Augustinus gebruikelijke schema van natuur en genade is aan het Oosten – wat de termino-

<sup>1</sup> Pell, *a.a.O.*, S. 7 ff.; Sträter, *a.a.O.*, S. 20 f., 22 f., 29.

<sup>2</sup> Het staat volgens Cremers a priori vast, dat Athanasius de tegenstelling: natuur-bovennatuur niet eens heeft vermoed. Maar hij voegt daar onmiddellijk aan toe: „nochtans heeft hij een juist begrip van de werkelijkheid, die wij thans bovennatuur noemen.” En zo zien wij, dat zelfs deze Rooms-Katholieke schrijver, die niet zonder meer de categorieën natuur en bovennatuur op Athanasius' leer toepast, in feite bij deze kerkvader de oplossing zoekt van een vraag, die hij zich niet gesteld heeft (Cremers, *a.w.*, blz. 56 vlg., 107, 111-137).

<sup>3</sup> J.-B. Berchem, *Le rôle du Verbe dans l'oeuvre de la création et de la sanctification d'après saint Athanase in Angelicum* XV (1938), p. 201-232; verg. ook Bernard, *o.c.*, p. 58-60.

logie betreft – niet geheel en al onbekend geweest; men vindt het bijv. in de homilieën van Makarius. Maar het Oosten zag in de natuur zelf reeds genade en het vatte anderzijds de genade op als de mededeling van een hogere natuur. Daarom is dit schema niet geschikt om de Griekse gedachte tot uitdrukking te brengen.<sup>1</sup> Bernard heeft dat ingezien; hij zegt: het is ongetwijfeld een anachronisme om in de tijd van Athanasius de precisie van onze actuele begrippen natuur en bovennatuur te zoeken. En hij gaat dan ook in deze quaestie in aansluiting aan Gaudel veel behoedzamer te werk.<sup>2</sup>

In zijn reeds genoemde studie heeft Gaudel het volgende opgemerkt: als men de gedachten van Athanasius omtrent de dubbele betrekking van de Logos en de mens wil verstaan en zich wil voorstellen wat voor Athanasius het privilege van het naar Gods beeld geschapen zijn inhoudt, moet men zijn uiteenzettingen niet beschouwen als afhankelijk van de later vastgelegde begrippen natuur en bovennatuur, alsof het „zijn” van de menselijke natuur gelijk te stellen zou zijn met wat wij heden ten dage de natuur noemen en alsof de participatie aan het Woord precies zou inhouden wat wij de genade noemen. Hoewel de woorden natuur en genade bij Athanasius voorkomen, verstaat hij daarvoor iets anders dan wat deze begrippen in het spraakgebruik van de westerse Kerk betekenen. Athanasius kent niet het schema: natuur-bovennatuur in onze zin, zegt Gaudel, maar veeleer het Platonisch schema der schepping. Hetzelfde was ook door Hoss naar voren gebracht: in de scheppingsleer van Athanasius is de invloed van de Platonische categorieën „vorm” en „materie” duidelijk aanwijsbaar. Er is geen sprake van, dat Athanasius zou werken met de latere tegenstelling van natuur en genade.<sup>3</sup>

Bezien wij nu nogmaals de voornaamste teksten. Het valt dan op, dat er twee opvattingen zijn bij Athanasius. De menselijke natuur is vergankelijk. Daarom is de mens niet in staat om altijd te blijven leven en daarom is hij ook niet in staat om God te kennen. God geeft de mens nu deel aan het beeld van de Logos, waardoor de Godskennis mogelijk wordt en de mens deel krijgt aan de goddelijke onsterfelijkheid. De schepping naar het beeld van het Woord is een genadegave. In deze gedachtengang staan natuur en genade tegenover elkaar, φύσις en χάρις, al zijn zij ten nauwste op elkaar betrokken. Deze tegenstelling is evenwel niet dezelfde als die van natuur en bovennatuur, maar zij correspondeert met die van vergankelijkheid en onvergankelijkheid, het geworden en de Ongewordene, het menselijke en het goddelijke. Gross heeft het wezenlijke getroffen als hij zegt, dat Athanasius duidelijk onderscheid maakt tussen het natuurlijke zijn in de mens (τὸ κατὰ φύσιν) en de genade. Alleen is voor Athanasius het natuurlijke zijn niet zozeer het toaal van de elementen, die de menselijke natuur constitueren, als wel de hoeda-

nigheid zelf van het schepsel zijn, van het vloeiend zijn en het aan ontbinding onderhevig zijn zonder de steun van de Logos, die de geschapen wezens duurzaamheid verleent.<sup>1</sup>

Aan de andere kant zegt Athanasius, dat het geschapen zijn naar het beeld van het Woord tot het wezen van de mens behoort. Dat is juist, wat de mens tot mens maakt in onderscheiding van de dieren. De dieren participeren wel aan het Woord evenals de ganse schepping; anders zou zij niet kunnen bestaan. Maar alleen de mens is geschapen naar het beeld. Daarom is hij redelijk, terwijl de dieren redeloos zijn. Volgens deze zienswijze behoort de genade tot de natuur van de mens, of liever: de menselijke natuur wordt gezien als een genadegave. In tegenstelling tot de ἁλογα kan de mens God kennen en heeft hij deel aan het goddelijke onsterfelijkheidsleven. Daarom kan Athanasius zeggen, dat de mensen van nature redelijke wezens zijn (ἐμφυχοι καὶ λογικοὶ κατὰ φύσιν ὄντες οἱ ἄνθρωποι). Dit is het wezenlijke van de mens. Daardoor is de mens mens en geen dier.<sup>2</sup> De genade van het naar Gods beeld geschapen zijn gaat niet verloren ten gevolge van de zonde. De mens kan wel vergeten, dat hij naar Gods beeld is geschapen, en zo de genade verwaarlozen; de mens kan ook de kennis Gods vergeten. Maar hij blijft ondanks de zonde mens. Hij valt door de zonde niet terug op het niveau van de ἁλογα. Het hogere, dat hij ontvangen heeft, wordt niet vernietigd. De mens *schijnt* redeloos te zijn, maar hij is het niet. De zonde is een bezoedeling der ziel, maar geen vernietiging van de aan de mens verleende genadegave.<sup>3</sup> Bernard omschrijft dit aldus: daarom bestaat er in de gevallen natuur „une faculté d'écho aux appels du Sauveur..., l'oeuvre rédemptrice ne part pas *ex nihilo*...”<sup>4</sup> Men mag hier niet de begrippen „natuur” en „bovennatuur” invoeren. Harnack heeft wel gelijk, als hij contra Atzberger opmerkt: „... die geistige Natur des Menschen ist im Sinne aller Väter ein Übernatürliches”.<sup>5</sup> Wij treffen bij Athanasius niet de scherpe onderscheiding tussen „natuur” en „genade” aan. Wat de westerse theologie zo nadrukkelijk uit elkaar gehouden heeft, ligt bij hem juist door elkaar heen. De genade van het naar Gods beeld geschapen zijn behoort in feite tot de grondstructuur van het mens-zijn.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938, p. 204; cf. c.g. 41 (P.G. 25, 81–84); *de inc.* 3 (Casey, p. 5); 4 (Casey, p. 7); 5 (Casey, p. 7); 11 (Casey, p. 16).

<sup>2</sup> cf. c.g. 2 (P.G. 25, 5); 13 (P.G. 25, 29); 18 (P.G. 25, 37); *de inc.* 3 (Casey, p. 5); 11 (Casey, p. 16).

<sup>3</sup> c.g. 8 (P.G. 25, 16–17); *de inc.* 11 (Casey, p. 17); 12 (Casey, p. 19); 13 (Casey, p. 19); 14 (Casey, p. 20–21).

<sup>4</sup> Bernard, *o.c.*, p. 63.

<sup>5</sup> Harnack, *Dogmengeschichte* II. Bd., *a.a.O.*, S. 147; verg. ook M. Lot-Borodine, *La doctrine de la „déification” dans l'Eglise grecque jusqu'au XIe siècle* in *Revue de l'Histoire des religions* T. 105 (1932), p. 21: bij de Grieken is de voorstelling deze: „le surnaturel aurait été la véritable nature de l'homme aux paradis terrestre”; cf. pag. 29: Augustinus spreekt van een donum superadditum, doch de Grieken beschouwen het bovennatuurlijke als de ware natuur van de mens.

<sup>6</sup> Zie Camelot, *o.c.*, p. 60. Men vergelijk voor deze vragen ook Voigt, *a.a.O.*, S. 107: volgens Athanasius is het beeld Gods niet een donum superadditum der menselijke natuur, maar de menselijke natuur „in ihrer Centralität selbst”; Hoss, *a.a.O.*, S. 60 ff.; Woldendorp, *a.w.*, blz. 65.

<sup>1</sup> Harnack, *Dogmengeschichte* II. Bd., *a.a.O.*, S. 54. Terecht heeft dr C. Rozemond in haar dissertatie geschreven: vragen betreffende het natuurlijke of bovennatuurlijke karakter van de gaven, die aan Adam waren verleend, „se posent pour ceux qui ont été formés à l'école de saint Thomas d'Aquin, mais rien encore, en Orient, n'avait amené les Pères à systématiser leur doctrine sur ces points” (C. Rozemond, *La Christologie de saint Jean Damascène*, Ettal 1959, p. 8).

<sup>2</sup> Bernard, *o.c.*, p. 57–70.

<sup>3</sup> Gaudel, *o.c.*, p. 1–13; Hoss, *a.a.O.*, S. 35 en 61; verg. ook S. 38.

Zo staan ook hier twee gedachtenreeksen naast elkaar. Enerzijds betekent „natuur” bij Athanasius het schepsel-zijn van de mens, het vloeiend en vergankelijk zijn van de creatuur. Genade houdt in dit verband in, dat de schepping in stand gehouden wordt door God, zodat zij kan blijven bestaan. Anderzijds betekent het begrip „natuur” het mens-zijn met zijn positieve qualiteiten: het geschapen zijn naar Gods beeld, de Godskennis, het deelhebben aan het onsterfelijkheidsleven. En in dit geval impliceert het de „genade”. Dat zijn twee verschillende opvattingen, die onharmonisch naast elkaar voorkomen. Hier is invloed van het Platonisme en bijbelse inspiratie. De beschouwingen van Athanasius dragen dan ook een divergerend karakter en er zijn allerlei onnauwkeurigheden in de formulering: nu eens worden de dingen in een filosofisch kader gezet, dan weer blijkt de inhoud van het bijbels getuigenis Athanasius te sterk te zijn. Een eenheid van visie treffen wij in zijn jeugdwerk niet aan.

Het zal na het bovenstaande duidelijk zijn, dat wij het een ongeoorloofde methode achten om ter beoordeling van Athanasius' leer over de mens begrippen te introduceren, die hem onbekend waren. De antieke Christen heeft zelfs geen vermoeden gehad van de tegenstelling: natuur-genade, zoals zij in de Rooms-Katholieke theologie is uitgewerkt. Athanasius is een oosters theoloog; zijn gedachten mogen niet in een westers schema worden gedrongen. Wanneer Reinhold Niebuhr dan ook zegt: de onderscheiding tussen de *pura naturalia* en het *donum superadditum*, „first suggested by Athanasius and achieving its final definition in the system of Aquinas, enables Catholic theology to incorporate the Biblical idea of the Fall without disturbing the concept of original sin as an inertia of nature”,<sup>1</sup> maken wij bezwaar tegen de bijzin: Athanasius heeft de tegenstelling: natuur-bovennatuur niet gesuggereerd; het is onjuist om het zo voor te stellen, alsof in het systeem van Thomas een ontwikkeling tot definitieve afsluiting is gekomen, die feitelijk bij Athanasius begint.

Wij veroorloven ons hier een kleine uitweiding aan het adres van allen, die Athanasius voor eigen confessie hebben opgeëist. Een markant voorbeeld aan Rooms-Katholieke kant vinden wij in hetgeen Newman schreef: „did St. Athanasius or St. Ambrose come suddenly to life, it cannot be doubted what communion he would take to be his own. All surely, will agree that these Fathers, with whatever opinion of their own, whatever protests, if we will, would find themselves more at home with such men as St. Bernard or St. Ignatius Loyola, or with the lonely priest in his lodging, or the holy sisterhood of mercy, or the unlettered crowd before the altar, than with the teachers or with the members of any other creed.” Een voorbeeld aan Protestantse zijde is het boek van H. Voigt. Deze schrijver noemt Athanasius „ein Repräsentant unserer Kirche im vierten Jahrhundert”, waar het gaat om zijn opvatting over de verhouding van Schrift en traditie. Ten aanzien van Athanasius' avondsmalsleer is hij voorzichtiger: geen enkele confessie kan zich voor haar avondmaalsleer op Athanasius beroe-

pen.<sup>1</sup> Wij zouden daar tegenover willen opmerken, dat het niet aangaat de patres te interpreteren in het licht van latere theologische probleemstellingen ten einde te trachten zo beslag op hen te leggen. De patres – ook Athanasius – dienen wij te verstaan in het kader van hun eigen theologie en in het licht van de beschouwingen van hun eigen tijd. Wij mogen hen niet annexeren. Veeleer moeten wij ons door hen uit onze eigen vergroeiende tradities laten bevrijden.

### 3. INCARNATIE

Onmiddellijk in het eerste hoofdstuk van de incarnatione wordt duidelijk, in welk kader Athanasius de incarnatie zet. De gedachten over de menswording worden in een soteriologisch raam geplaatst. Het gaat Athanasius niet om de menswording als zodanig; het gaat hem om de zin van de menswording. Wij komen hier in het hart van Athanasius' theologie: „... la doctrine de saint Athanase sur le Verbe incarné est le centre de toute sa théologie...”, zegt Le Bachelet.<sup>2</sup> En wanneer Schneemelcher een korte karakteristiek geeft van de theologie van Athanasius, stelt hij de verlossingsleer voorop; deze is het kernpunt van Athanasius' gedachten.<sup>3</sup> Incarnatie en verlossing; deze twee begrippen vormen het fundament van zijn theologie.

Athanasius begint met er op te wijzen, dat de verschijning van het Woord des Vaders in het menselijk lichaam een bepaalde oorzaak heeft. De Heiland heeft niet ten gevolge van zijn natuur een lichaam gedragen, maar, ofschoon Hij van nature onlichamelijk is en als het Woord bestaat, heeft Hij toch vanwege de menslievendheid en goedheid zijns Vaders, om ons heil (διὰ τὴν ἡμῶν σωτηρίαν), zich aan ons in een menselijk lichaam geopenbaard.<sup>4</sup> Het „waarom” van de incarnatie kan alleen duidelijk gemaakt worden tegen de achtergrond van de schepping en de zonde. Zo kan men inzien, dat de verschijning van de Heiland veroorzaakt is door onze schuld. „Want wij zijn de oorzaak van zijn verschijning in het lichaam, en om ons te behouden heeft Hij de mens zo liefgehad, dat Hij geboren werd en verscheen in een menselijk lichaam.”<sup>5</sup> Aan het slot van de inc. 43 brengt Athanasius dit zo onder woorden: het Woord heeft zich aan het roer van de mensheid gezet, zoals een schipper als de storm opsteekt aan het roer van het schip gaat staan, omdat de mensheid dwaalde en Hij is verschenen als mens, „opdat Hij haar, daar zij door stormen geteisterd werd, zou redden door zijn stuurmanskunst en zijn goedheid”.<sup>6</sup> Schepping en zonde enerzijds en incarnatie anderzijds staan ten nauwste met elkaar in verband. De vernieuwing van de schepping is tot stand gebracht door het Woord, dat haar in den beginne heeft geschapen.

<sup>1</sup> Zie J. H. Cardinal Newman, *An essay on the development of christian doctrine*<sup>17</sup>, New York-Londen 1927, p. 97-98; en Voigt, *a.a.O.*, S. 14 en 180.

<sup>2</sup> Le Bachelet, *o.c.*, col. 2169.

<sup>3</sup> W. Schneemelcher, *Athanasius von Alexandrien als Theologe und Kirchenpolitiker in Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 43 (1950/51), S. 248.

<sup>4</sup> de inc. 1 (Casey, p. 2).

<sup>5</sup> de inc. 4 (Casey, p. 6).

<sup>6</sup> de inc. 43 (Casey, p. 66-67).

<sup>1</sup> R. Niebuhr, *The nature and destiny of man* Vol. I, London 1945, p. 263.

De Vader heeft in Hem, door wie Hij haar heeft geschapen, haar redding bewerkt (τὴν ταύτης σωτηρίαν εἰργάσατο).<sup>1</sup>

Er zijn eigenlijk twee oorzaken van de menswording, zegt Athanasius. De eerste oorzaak,<sup>2</sup> waarom de Heiland mens geworden is, ligt in het feit, dat de mensen in de macht der vergankelijkheid zijn geraakt door hun zonde. De tweede oorzaak is hierin gelegen, dat de mensen doordat zij zich van God afkeerden de kennis aangaande God vergaten. Over de eerste oorzaak der menswording spreekt Athanasius in de inc. 4-10; over de tweede oorzaak in de cap. 11-16. Het Woord Gods zelf moest komen, want niemand anders was in staat om het vergankelijke in onvergankelijkheid te veranderen en niemand anders kon over de Vader onderrichten.<sup>3</sup> Aan het slot van de inc. 32 geeft Athanasius deze samenvatting: de Zoon heeft tot redding van allen een lichaam aangenomen, Hij heeft de gehele wereld aangaande de Vader onderricht, Hij heeft de dood vernietigd, aan allen de onvergankelijkheid geschonken door de belofte der opstanding en als eersteling van deze opstanding zijn eigen lichaam opgewekt en dat in het teken van het kruis als zegeteken over de dood en zijn vergankelijkheid getoond. Hier is de volgorde dus andersom: eerst wordt genoemd het herstel van de Godskennis en daarna het verlenen van de gave der onsterfelijkheid.<sup>4</sup>

In aansluiting bij dit laatste citaat gaan wij eerst in op de cap. 11-16 van de incarnatione. Athanasius behandelt het herstel van de Godskennis wel in tweede instantie, maar zijn oorspronkelijke bedoeling kan dat niet zijn. Bij de beschrijving van de mens, zoals hij in den beginne naar Gods gelijkenis geschapen is, in c.g. 2 ligt het zwaartepunt ongetwijfeld in het kennen van God. Maar ook in de inc. 4 en 11 kan men zien, dat het belangrijkste element in het naar Gods beeld geschapen zijn voor Athanasius dit is, dat de mens zijn geest gericht houdt op God. Dit gericht zijn van de gedachten op God sluit dan meteen het gelukzalige leven in, de onvergankelijkheid. Vandaar dan ook – wij hebben dat reeds geconstateerd – dat Athanasius de idolatrie als de eigenlijke zonde beschouwde: de mens wendt zich van God af en bedenkt goden, die niet bestaan. Wij zijn daarom van mening, dat de volgorde in de inc. 32 beter de aanvankelijke bedoelingen van Athanasius, zoals zij in contra gentes tot uitdrukking gebracht zijn, weergeeft dan die in cap. 4-16. Daarom stellen wij het herstel van de Godskennis voorop. In wezen is dat het eerste doel der menswording.

God schiep de mens naar zijn beeld en gelijkenis, opdat hij door deze genade het Beeld, nl. het Woord des Vaders zou kennen en door Hem ken-

<sup>1</sup> de inc. 1 (Casey, p. 2).

<sup>2</sup> de inc. 10 (Casey, p. 16).

<sup>3</sup> de inc. 20 (Casey, p. 29-30).

<sup>4</sup> de inc. 32 (Casey, p. 48); cf. ook de inc. 54 (Casey, p. 82): „want Hij is mens geworden, opdat wij zouden worden vergoddelijkt: Hij heeft zich nl. door een lichaam geopenbaard, opdat wij kennis van de onzichtbare Vader zouden verkrijgen; en Hij heeft de smaad der mensen verdragen, opdat wij de onsterfelijkheid zouden beërven.” Hier treffen wij dezelfde volgorde aan: de θεοποίησις omvat de kennis Gods en de onsterfelijkheid. De kennis Gods is primair.

nis van de Vader zou krijgen. Maar de mens verachtte deze genade, wendde zich van God af en besmeurde zijn ziel, zodat hij de kennis aangaande God vergat. Hij maakte zich afgodsbeelden in plaats der waarheid en vereerde het niet-zijnde boven de zijnde God. En hij verstrikte zich hoe langer hoe meer in zijn zonde. Alles was vol goddeloosheid en wetteloosheid, „en de enige God en zijn Woord werden niet gekend, ofschoon Hij zich niet verborgen had voor de mensen, zodat Hij onzichtbaar was, noch hun slechts op één manier kennis aangaande zichzelf had gegeven, maar Hij had die op menigvuldige wijze en door vele middelen hun ontvouwd”.<sup>1</sup>

De mensen konden allereerst door zichzelf (δὲ ἑαυτῶν) God kennen. God kende echter de zwakheid der mensen, en daarom nam Hij van te voren maatregelen in geval van nalatigheid. Hij zorgde er voor, dat de mens ook door middel van de werken der schepping de Bouwheer kon leren kennen. Deze gedachten zijn geheel in overeenstemming met het in contra gentes be-toogde: er zijn twee wegen der Godskennis: één via de menselijke ziel en één via de kosmos. Een derde mogelijkheid is daar nog aan toegevoegd: God gaf de mensen ook een wet en profeten, „opdat, wanneer zij te traag waren om hun ogen op te slaan naar de hemel en zo de Schepper te leren kennen, zij onderricht van nabij zouden ontvangen. Want de mensen kunnen door mensen van meer nabij kennis van de hogere dingen verkrijgen”. Wet en profeten immers waren niet alleen voor de Joden gegeven; voor de gehele wereld waren zij een heilige leerschool in Godskennis en in zieleleven.<sup>2</sup>

De mensen hebben zich evenwel door de begeerten van het ogenblik laten leiden en zich door de demonen laten overheersen. Zo werd de kennis aangaande de ware God verborgen. Zij ging niet verloren, maar werd overschaduwd door het bedrog der demonen. De vraag is nu: wat moest God doen? En het antwoord komt in de vorm van een vraag: wat had er anders moeten geschieden, dan dat het geschapen zijn naar Gods beeld weer werd vernieuwd (τὸ κατ'εἰκόνα πάλιν ἀνανεῶσαι), opdat de mensen Hem daardoor weer konden leren kennen? Dat kon niet anders dan doordat het Beeld Gods zelf, onze Heiland Jezus Christus, te hulp kwam. Het doel van de incarnatie wordt in deze zin geformuleerd: het Woord Gods kwam zelf, „opdat Hij, daar Hij het Beeld des Vaders is, de naar het beeld geschapen mens kon herscheppen” (ἀνακτίσαι). Op deze wijze, door de komst van het Beeld zelf, konden de mensen wederom naar het beeld worden vernieuwd. En doordat het geschapen zijn naar Gods beeld wordt hernieuwd, wordt tegelijkertijd de Godskennis hersteld.<sup>3</sup>

Athanasius illustreert deze zienswijze met een gelijkenis, die wij reeds eerder zijn tegengekomen. Als een op hout geschilderde beeltenis door vuil van buitenaf onzichtbaar is geworden, is het nodig, dat het levend model zelf komt, opdat het beeld kan worden vernieuwd. Zo is nu ook de volheilige Zoon des Vaders naar onze wereld gekomen, opdat Hij de naar Hem geschapen mens zou vernieuwen. Door zijn komst wordt de ziel naar het beeld her-

<sup>1</sup> de inc. 11 (Casey, p. 16-17).

<sup>2</sup> de inc. 12 (Casey, p. 18-19); cf. c.g. 30 (P.G. 25, 60-61); 35-46 (P.G. 25, 69-93).

<sup>3</sup> de inc. 13 (Casey, p. 19-20).

boren en herschapen. Door zijn komst wordt tevens het onderricht aangaande de Vader vernieuwd. Hier constateert Athanasius, dat de schepping niet voldoende is geweest om God te doen kennen. De mensen hebben dit middel verwaarloosd: zij hebben hun ogen niet naar boven, maar naar beneden gericht. Om de mens te helpen is het Woord dan ook als mens verschenen; Hij nam een lichaam aan, dat aan het lichaam der mensen gelijk was en genomen was uit het stof der aarde (letterlijk: uit de dingen van beneden, ἐκ τῶν κάτω). Als de mensen Hem dan niet wilden kennen uit zijn voorzorg en leiding over alles, dan konden zij Hem toch leren kennen uit de werken van het lichaam zelf. „Hiertoe is Hij ook geboren en als mens verschenen en gestorven en opgestaan, waarbij Hij de daden der vroegere mensen verzwakte en overschaduwde door zijn eigen werken, opdat Hij de mensen van alle dingen, waardoor zij in beslag genomen werden, zou terugvoeren en hun kennis zou verlenen aangaande zijn ware Vader...” In de inc. 16 worden deze dingen in één zin aldus samengevat: „want omdat het Woord zich overal ontvouwd heeft, zowel in de hoogte als in de laagte, in de diepte en in de breedte, boven in de schepping, beneden in de menswording, in de diepte in het dodenrijk, in de breedte in de wereld, daarom is het heelal vervuld van de kennis Gods”. Door de incarnatie richt het Woord de aandacht op zichzelf, trekt Hij de mensen van de afgoden vandaan en schenkt Hij de kennis van de ware God. Deze kennis vervult zelfs de ganse kosmos.<sup>1</sup>

In de cap. 11–16 ligt een complicatie. Gedeeltelijk is de gedachtengang dezelfde als in contra gentes. Het geschapen zijn naar het beeld Gods is niet verloren gegaan. De ziel is alleen bezoedeld. De mensen vergaten de kennis aangaande God en verwaarloosden de genade. Weliswaar zegt Athanasius niet met zoveel woorden, dat de mensen nadat zij zich van God verwijderd hebben weer tot Hem kunnen terugkeren, dat zij zich kunnen bekeren door zich te ontdoen van de besmetting, die hun ziel aankleeft, gelijk in c.g. 34, maar de formuleringen in de inc. 11 en de vergelijking aan het begin van c. 14 herinneren onmiskenbaar aan het schema: bezoedeling-reiniging van dat hoofdstuk. Het is in dit verband veelzeggend, dat Athanasius in de cap. 13 en 14 verschillende malen het werkwoord „vernieuwen” gebruikt. Hij zegt, dat het geschapen zijn naar Gods beeld moest worden vernieuwd (ἀνανεῶσαι) of dat de naar het beeld geschapen mensen vernieuwd moesten worden (ἀναναινεῶσιν). Tweemaal komt het verbum „ἀναναινεῶ” ook voor in de reeds meer genoemde gelijkenis in de inc. 14: de beeltenis, die op hout is aangebracht, maar onzichtbaar is geworden onder het vuil, kan worden vernieuwd – en zo is de Zoon gekomen om de naar Hem geschapen mens te vernieuwen. Hij kwam om het onderricht aangaande de Vader te vernieuwen (καὶ τὴν αὐτὴν διδασκαλίαν ἀνανεῶσαι). Het gaat hier dus om een restauratie, een herstel van hetgeen geschonden is, niet om een herschepping van wat verloren is gegaan. De Godskennis is immers niet verloren, maar verduisterd, overschaduwde door het bedrog der demonen, bedekt en verborgen (κρύπτω). In dit opzicht stemmen de gedachten van de incarnatione en contra gentes met elkaar overeen.

<sup>1</sup> de inc. 14–16 (Casey, p. 20–25).

Het verschil met contra gentes springt eveneens onmiddellijk in het oog: langs drie verschillende wegen konden de mensen God kennen, maar deze mogelijkheden bleken inadaequaat te zijn. De mens is in gebreke gebleven om van de door God gegeven mogelijkheden gebruik te maken. Daarom bleef God niet anders over dan zijn Woord in de wereld te zenden: alleen door de incarnatie kon de Godskennis worden hersteld. In dit licht is van een bekering van de mens uit eigen kracht geen sprake meer. Jezus Christus, het Beeld Gods zelf moet komen. De complicatie, waarop wij zoeven doelden, ligt in de vergelijking van c. 14 zelf reeds. Enerzijds zinspeelt Athanasius hier de gedachte op, dat de ziel van het stof der zonde gereinigd kan worden; anderzijds evenwel zegt hij, dat om een onzichtbaar geworden beeltenis te vernieuwen het model zelf aanwezig moet zijn. Daarmede wordt een heel andere gedachte ingevoegd; reiniging is niet voldoende. Bovendien zegt Athanasius in aansluiting aan Johannes 3:3, dat de ziel naar het geschapen zijn overeenkomstig het beeld moet worden „wedergeboren en herschapen”. Hier gebruikt hij het verbum „ἀναναινεῶ”. Nu is niet slechts van herstel sprake, maar van herschepping. In het licht van de incarnatie is de zonde niet maar een bezoedeling, die de mens door zich te bekeren kan verwijderen; zij heeft een veel verwoestender kracht: een herschepping is nodig. De apologet Athanasius legt tegenover de heidenen nadruk op het feit, dat de mens van zichzelf of van de wereld uit God kan kennen. De Christen Athanasius weet, dat wij God slechts kennen door zijn Zoon, Jezus Christus.

Twee verschillende gedachten lopen hier door elkaar heen. Wanneer Athanasius zich concentreert op de incarnatie komen de gedachten betreffende de Godskennis in een ander kader te staan dan in contra gentes. Maar hij is niet helemaal losgekomen van de voorstellingen in het eerste deel van zijn apologie. Het schema van contra gentes: bezoedeling-reiniging werkt in de incarnatione door, al worden deze gedachten door andere doorkruist. Vandaar dat de beschouwingen in de inc. 11–16 een incongruent karakter vertonen. De incongruentie wordt o.a. openbaar in de verschillende werkwoorden, die Athanasius gebruikt om het doel der incarnatie te formuleren. Het is onzes inziens onjuist om het verschil tussen de werkwoorden, die „vernieuwen” betekenen, en het werkwoord „herscheping” te verdoezelen. Dat is het geval in de vertaling van prof. Berkhof, die op de betreffende plaatsen steeds zonder onderscheid vertaalt: hernieuwen of vernieuwen.<sup>1</sup> In dit opzicht verdienen de vertaling van Camelot, die dit onderscheid wel maakt (renouveler tegenover recréer en création) en die van Robertson (to renew tegenover to create afresh en to create anew) de voorkeur boven de zijne.<sup>2</sup> Maar ook Bernard werkt het verschil tussen hernieuwen en herscheppen weg, wanneer hij opmerkt: „ce renouvellement a donc un sens très fort...”<sup>3</sup> Dat betekent, dat men de werkwoorden voor hernieuwen moet interprete-

<sup>1</sup> Athanasius, *De Menswording des Woords*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Dr H. Berkhof, Amsterdam 1949, blz. 46–49.

<sup>2</sup> Camelot, o.c., p. 231–233; *A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, I.c.*, p. 43–44.

<sup>3</sup> Bernard, o.c., p. 53.

ren in de zin van het verbum ἀνακτίζω. Dit is een poging tot harmonisatie van de gecompliceerde beschouwingen van Athanasius, die niet geoorloofd is. Een aantal bladzijden verder drukt Bernard zich heel anders uit: „le mot de récréation ne doit pas nous tromper: plus vague, le mot de rénovation est cependant plus juste...”<sup>1</sup> Er is inderdaad onderscheid tussen hernieuwen en herscheppen.<sup>2</sup> Athanasius gebruikt deze verba door elkaar. Dat wil nog niet zeggen, dat zij voor hem synoniem zijn. Veeleer is het zo, dat hier – zoals wij reeds vaker hebben geconstateerd – twee disparate gedachten-gangen voor ons liggen, die niet te verbinden zijn met elkaar.

Behalve tot herstel en vernieuwing van de Godskennis is het Woord verschenen om het vergankelijke in onvergankelijkheid te veranderen. Godskennis en onvergankelijkheid hangen immers ten nauwste met elkaar samen. In den beginne heeft het Woord ons het onvergankelijk leven willen schenken. De mens ontvangt dit door middel van de kennis Gods. De inhoud van c.g. 2 wordt door Bouyer op juiste wijze samengevat in deze woorden: „... ce n'est que par l'habitation en lui du Verbe que l'homme jouit de la connaissance de Dieu et c'est en le connaissant tel qu'il est qu'il participe de son ἀφθαρσία”. De kennis Gods betekent tegelijk deel hebben aan het onvergankelijke leven: „... l'essence de la vie que le Verbe veut nous communiquer est dans la connaissance de Dieu.”<sup>3</sup> En wanneer dus het Woord komt om de kennis Gods te hernieuwen houdt dat tevens in, dat Hij ons het onvergankelijk leven schenkt. Het gaat hier om twee aspecten van dezelfde zaak. Er is geen tegenstelling tussen de cap. 3–10 en de cap. 11–16 van de incarnatione. Eerst spreekt Athanasius over de verlossing van de vergankelijkheid, daarna over de vernieuwing der Godskennis. Maar dat betekent niet, dat dan de gedachten op eens in een geheel andere richting worden geleid. Bouyer zegt in dit verband, dat het herstel van de kennis Gods niet op zichzelf het doel van de menswording is, „mais une étape vers ce but, ou, si l'on préfère, un élément de sa réalisation”.<sup>4</sup> Het is onzes inziens juist om te zeggen, dat het herstel van de Godskennis het essentiële element in het werk van de Logos is. Het is in elk geval de conditio sine qua non, wil men: de modus quo. Doordat Jezus Christus ons komt onderrichten aangaande de Vader schenkt Hij ons de onvergankelijkheid. Men kan hier – met Camelot – herinneren aan de verbinding van de begrippen „leven” en „kennis” in het Johannesevangelie (cf. Johannes 17:3).<sup>5</sup>

In het bovenstaande ligt een critiek opgesloten op de beschouwingen van Berkhof. Hij zegt: „we moeten 11 tot 16 beschouwen als een toepassing van het voorgaande op het gebied van het bewustzijn. Athanasius bewijst hoe Christus ook daar vernieuwend werkt”. En even voordien: „omdat Hij on-

sterfelijkheid schenkt, schenkt Hij ook kennis”.<sup>1</sup> Onzes inziens is het eerder omgekeerd: omdat Christus kennis schenkt, schenkt Hij ook onsterfelijkheid. Men moet zich door de volgorde (eerst de „verlossings”-hoofdstukken en daarna de „kennis”-hoofdstukken) niet laten misleiden.

Nog duidelijker dan in de inc. 14 komt in c. 7 het onderscheid met contragentes tot uiting, wanneer Athanasius expressis verbis zegt, dat de bekering (μετάνοια) niet toereikend is voor het herstel van de mens. „Want men zou dit Gode waardig kunnen noemen, door te zeggen, dat zij (nl. de mensen), zoals zij door de overtreding tot vergankelijkheid zijn gekomen, zo ook weer door berouw tot onvergankelijkheid zouden komen. Maar het berouw zou niet kunnen voldoen aan de eis van Gods wezen...; en bovendien roept het (de mensen) niet terug uit hun natuurlijke toestand, maar het doet alleen de zonden ophouden. Als er dus slechts sprake was geweest van overtreding, zonder dat de vergankelijkheid er op gevolgd zou zijn, dan zou het berouw goed geweest zijn. Maar nu de mensen, nadat zij eenmaal overtreden hebben onder de heerschappij van de vergankelijkheid, die overeenkomstig hun natuur is, geraakt zijn en beroofd waren van de genade om beeld dragers te zijn – wat anders moest er gebeuren? Of wie was nodig (τίνος ἦν χρεία) voor deze zo grote genade en het herstel, wie anders dan het Woord Gods, dat ook in den beginne alles uit het niets heeft gemaakt?”<sup>2</sup>

Het contrast tussen de situatie vóór en na de val wordt in dit stuk van de incarnatione veel groter geacht dan in andere gedeelten en in contragentes. Daar werd de zonde beschouwd als een besmeuring en bevlekking der ziel; hier wordt gezegd, dat zij het verlies van het onsterfelijkheidsleven betekent. Het was Gods bedoeling, dat de mens als onvergankelijk zou blijven leven. Hij schonk ons het goddelijke leven, maar de mensen wendden zich van het eeuwige af en keerden zich naar het vergankelijke. Daarom heeft de vergankelijkheid nu de overhand over hen. Zo gezien is de zonde een enorme destructie in het mens-zijn. Het doel van de incarnatie wordt in deze samenhang het terugbrengen van het vergankelijke tot onvergankelijkheid. Het Woord moet alles herscheppen (ἀνακτίσαι), want Hij alleen is daartoe in staat. Zijn werk is het om de mensen uit de dood tot het leven te brengen. Dit thema keert in de incarnatione talloze malen terug.

Omdat het Woord Gods zag, dat alle mensen aan de dood onderworpen waren, daalde Hij in onze vergankelijkheid af, want Hij duldde niet, dat de dood heerschappij over ons zou voeren. Hij nam een lichaam aan, en wel een lichaam, dat niet verschilde van het onze.<sup>3</sup> Zo kon de onvergankelijke Zoon van God allen bekleden met onvergankelijkheid, omdat Hij door het gelijksoortige – Hij droeg immers hetzelfde lichaam – met allen verenigd was. De vergankelijkheid van de dood heeft niet langer macht tegen de mensen vanwege het Woord dat door het éne lichaam (διὰ τοῦ ἐνός σώματος) onder hen is komen wonen. M.a.w. door de incarnatie wordt in principe aan alle mensen de onvergankelijkheid teruggegeven. Athanasius gebruikt als illustratie het beeld van een koning, die in een stad komt en in één van de huizen van

<sup>1</sup> Bernard, *o.c.*, p. 63.

<sup>2</sup> Consequent is Athanasius echter in de onderscheiding van deze beide werkwoorden niet. In de inc. 16 (Casey, p. 24) gebruikt hij het verbum ἀνακαίνιζω, terwijl wij daar juist ἀνακτίζω zouden verwachten. En in de inc. 20 (Casey, p. 29) gebruikt hij het werkwoord ἀνακτίζω, terwijl wij omgekeerd juist daar ἀνακαίνιζω of ἀνανεώ verwachten zouden.

<sup>3</sup> Bouyer, *o.c.*, p. 38 en 45.

<sup>4</sup> Bouyer, *o.c.*, p. 86. <sup>5</sup> Camelot, *o.c.*, p. 95.

<sup>1</sup> Berkhof, *Athanasius, De Incarnatione Verbi, a.w.*, blz. 29 vlg.

<sup>2</sup> de inc. 7 (Casey, p. 10–11). <sup>3</sup> de inc. 8 (Casey, p. 11–12).

die stad zijn intrek neemt, waardoor de stad in haar geheel veilig is tegen vijanden en rovers.<sup>1</sup>

Dezelfde gedachte vinden wij in c. 44: doordat het Woord zich met een menselijk lichaam verbindt, wordt de mens met onsterfelijkheid bekleed. De mens had er behoefte aan, dat de Godheid hem hielp door middel van iemand, die aan hem verwant was. Hij was aan het verderf en de ondergang prijsgegeven. Daarom was het vanzelfsprekend, dat het Woord van een menselijk werktuig gebruik maakte en zich over alles uitbreidde, alles doordrong met zijn goddelijkheid en zich in alle dingen ontvouwde. Het verderf was in het lichaam gekomen; nu was het nodig, dat het leven er mee verbonden werd, opdat zoals de dood zich in het lichaam genesteld had zo ook het leven er in zou komen.<sup>2</sup> Het Woord bekleedde dus zijn eigen lichaam met onsterfelijkheid, maar tegelijk ook alle andere lichamen. Door de verwantschap van zijn lichaam met het onze treft onze lichamen hetzelfde als het zijne. Doordat zijn lichaam met het leven verbonden wordt, wordt ook het menselijke lichaam als zodanig ermee verbonden. Allen worden wij met onsterfelijkheid bekleed.

Christus vernietigde de dood, zoals een stoppel door het vuur vernietigd wordt.<sup>3</sup> Omdat de dood door mensen over mensen heerschappij heeft verkregen, daarom is ook door de menswording van het Woord Gods de dood vernietigd en de opstanding des levens geschied. Nu sterven degenen, die in Christus geloven niet meer als mensen, die veroordeeld worden, maar als mensen, die opgewekt worden, verwachten zij de gemeenschappelijke opstanding van allen, welke God, die haar heeft bewerkt en geschonken, te zijner tijd zal openbaren.<sup>4</sup> De dood is van zijn kracht beroofd. Dat blijkt wel daar uit, dat allen, die geloven, hem met voeten treden.<sup>5</sup> Door zijn incarnatie heeft Christus de dood van ons weggedaan en ons vernieuwd.<sup>6</sup>

Bij herhaling worden door Athanasius dezelfde thema's aan de orde gesteld. Hij is zich daar zelf bewust van. Eenzelfde gedachte – zegt hij – moet dikwijls op verschillende manieren duidelijk gemaakt worden. Als men spreekt over de liefde Gods mag men niets overslaan. Het is beter het verwijt van herhaling op zich te laden, dan iets weg te laten, wat geschreven zou moeten worden.<sup>7</sup> Athanasius levert geen logisch en ordelijk opgebouwd betoog. Het gaat hem om de incarnatie „as a living fact”, meer dan om een analyse van de menswording als theologisch leerstuk.<sup>8</sup> Van een systeem mogen wij dan ook niet spreken.

Intussen moet de vraag beantwoord worden, hoe het komt, dat Athanasius in de inc. 10 als eerste oorzaak van de menswording de noodzakelijkheid om het vergankelijke tot onvergankelijkheid te brengen noemt, en daarmee afwijkt van de in c.g. 2 en ook in de inc. 11 voorkomende zienswijze, volgens

welke het belangrijkste element in het naar Gods beeld geschapen zijn het kennen van God door middel van de contemplatie is, dat dan het deelhebben aan de goddelijke onsterfelijkheid insluit. Immers, in overeenstemming met de visie, zoals deze in het tweede hoofdstuk van contra gentes voorkomt, beschouwt Athanasius als het doel van de incarnatie allereerst het herstel van de Godskennis en vervolgens het wegdoen van de dood. Waarom keert Athanasius deze volgorde nu om door in de inc. 3–16 eerst te spreken over de verlossing van de vergankelijkheid en daarna over de vernieuwing van de Godskennis? Als wij het goed zien, is dat een gevolg van het feit, dat in zijn eerste fase ook de Schrift beslag op hem legt. De beschouwingen in c.g. 2 vertonen, zoals wij gezien hebben, een Platonische inslag. Het essentiële moment in de Godsgelijkenis is de contemplatie. De zonde is dienovereenkomstig het zich richten op de wereld der zintuigen. In die zin wordt dan ook Genesis 3:7 uitgelegd. Ook in de inc. 3 is de invloed der Platonische filosofie merkbaar, maar tegelijkertijd wordt hier duidelijk, dat Athanasius meer begrip heeft voor de ernst van de zonde van Adam en haar gevolgen. Hier zegt hij, dat de dood en de vergankelijkheid een gevolg van de zonde zijn, en deze gedachte doorkruist de Platonische zienswijze, volgens welke de vergankelijkheid inhaerent is aan het mens-zijn, omdat de mens uit het niet-zijn is ontstaan. De zonde wordt niet beschouwd als slechts een bezoeiding. Zij is veel ingrijpender, en krijgt derhalve in de uiteenzettingen van Athanasius een zwaarder accent. Als gevolg hiervan beschouwt Athanasius als het primaire doel van de menswording des Woords de vernietiging van de dood en het terugschenken van de onvergankelijkheid aan de mensheid. Het is – onzes inziens – aan de krachtige invloed, die van de Schrift op Athanasius is uitgegaan, toe te schrijven, dat de verlossing van de vergankelijkheid hem zwaarder is gaan wegen dan het herstel van de Godskennis. Maar wij moeten daar onmiddellijk aan toe voegen, dat de gedachten van contra gentes in de incarnatione blijven doorwerken. Het is voor Athanasius als Griek en als antiek mens bijzonder moeilijk geweest om ten volle de consequenties te trekken uit het Evangelie. Vandaar dat hij aan de andere kant als zijn overtuiging kan uitspreken, dat het werk van Christus bestaat in het openbaren van de onzichtbare Vader en in de vernietiging van de dood. Zijn formulering blijft onzeker.

Maar er is nog een andere reden te noemen, waarom Athanasius van zijn oorspronkelijke zienswijze afwijkt en het herstel van de Godskennis op het tweede plan schuift. Voor Arius was Christus de Verlosser, voorzover Hij de goddelijke leer had verkondigd en ons een voorbeeld had gegeven om in vrijheid in het goede te volharden. Christus was leraar der goddelijke waarheid.<sup>1</sup> Dat is een gedachte, die wij ook aantreffen bij de apostolische vaders – zij is kenmerkend voor de moralistische ondogmatische theologie van de tweede eeuw –, bij de Apologeten, met name Justinus, en bij de theologen, die met Arius sympathiseren o.a. Eusebius van Caesarea.<sup>2</sup> De verlossing

<sup>1</sup> Harnack, *a.a.O.*, S. 220 en 141; Gilg, *a.a.O.*, S. 58.

<sup>2</sup> cf. Turner, *l.c.*, p. 29–46; Loofs, *a.a.O.*, S. 88 ff.; Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, *a.a.O.*, S. 126 ff. en 35.

<sup>1</sup> de inc. 9 (Casey, p. 13–14).

<sup>2</sup> de inc. 44 (Casey, p. 67–69); cf. de inc. 20 (Casey, p. 30).

<sup>3</sup> de inc. 8 (Casey, p. 12).

<sup>4</sup> de inc. 10 (Casey, p. 15–16).

<sup>5</sup> de inc. 27–29 (Casey, p. 39–44).

<sup>6</sup> de inc. 16 (Casey, p. 24). <sup>7</sup> de inc. 20 (Casey, p. 30).

<sup>8</sup> *A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers...*, l.c., p. 32.

bestaat dan in de mededeling van kennis aangaande God. Zij kan ons desnoods door een tweede God, zoals Justinus de Zoon noemde, of door een half-god, gelijk Arius leerde, geschonken worden. Daartegen keert Athanasius zich nu, wanneer hij de verlossing in de eerste plaats beschouwt als de verlossing van de vergankelijkheid. Onder invloed van het bijbels getuigenis was de dood voor hem op de voorgrond gekomen. Christus was in de allervoornaamste zin Verlosser van dood en verderf. Het herstel van de Godskennis is óók een element in het verlossingswerk, maar het is secundair. Bij Arius is van een eigenlijke verlossing geen sprake. De verlossing bestaat voor Athanasius allereerst in de bevrijding van de sterfelijkheid. Wij moeten dan ook rekenen met de mogelijkheid, dat in de rangorde, zoals die in de cap. 3-16 aanwezig is een stuk polemieks met de tegenstander schuilt. Athanasius erkent wel, dat Christus ook gekomen is om de Vader te openbaren, maar de verlossing gaat daarin niet op. En wat het herstel van de Godskennis betreft, dat een onderdeel is van het verlossingswerk, merkt Athanasius nadrukkelijk op, dat noch mensen, noch engelen het geschapen zijn naar Gods beeld konden vernieuwen, omdat zij zelf geen beelden zijn, maar naar het beeld zijn gemaakt. Alleen het Beeld Gods, het Woord Gods zelf, kon ons te hulp komen.<sup>1</sup> Ook dit is een impliciete critiek op Arius.<sup>2</sup>

Ons oordeel is daarom, dat wij binnen het geheel van contra gentes en de incarnatie een verschuiving in de opvattingen van Athanasius zich zien voltrekken, die een gevolg is van het feit, dat behalve van de eigentijdse filosofie ook van de Schrift een sterke impuls op hem is uitgegaan. De beschouwingen staan in de incarnatie meer in een schriftuurlijk kader dan in contra gentes, al blijkt ook in het tweede deel van zijn apologie de invloed van de wijsbegeerte zeer groot te zijn. Het onderwerp, waarover Athanasius in de incarnatie schrijft, bracht als vanzelf met zich mee, dat de gedachten in een andere richting geleid werden dan in het gedeelte, dat tegen de heidenen gericht was.

Men heeft gemeend, dat Athanasius het gehele verlossingswerk in de acte zelf van de incarnatie concentreerde en dat hij de verandering van het vergankelijke in onvergankelijkheid opvatte als een mechanisch proces. Door de menswording als zodanig zou aan alle mensen de onvergankelijkheid zijn

<sup>1</sup> de inc. 13 (Casey, p. 20).

<sup>2</sup> Wij gaan er van uit, dat Athanasius zijn jeugdwerk ± 320 heeft geschreven; misschien mag men het zelfs iets eerder stellen nl. ± 318 (cf. G. Bardy, *Saint Athanase*<sup>2</sup>, Paris 1914, p. 7-9; F. Lauchert, *Leben des heiligen Athanasius des Groszen*, Köln 1911, S. 6). Gewoonlijk meent men, dat de Ariaanse strijd omstreeks het jaar 318 is uitgebroken; Schwartz was van gedachte, dat de controverse pas in de herfst van 323 ontvlamd kon zijn (E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius, Gesammelte Schriften* III. Bd., Berlin 1959, S. 165-167). Telfer dateerde 22 maanden vóór Nicea (W. Telfer, *When did the Arian controversy begin?* in *The Journal of Theological Studies* XLVII (1946), p. 130 en 140). De chronologie is dus onzeker. Maar zelfs wanneer men besluit tot een latere datering dan gewoonlijk wordt aangenomen, is het allerm minst uitgesloten, dat Athanasius voordat de eigenlijke strijd uitbrak op de hoogte is geweest van de zienswijze van Arius. Het is dus geenszins onmogelijk, dat zijn jeugdwerk, zoals wij het in de tekst noemden, een impliciete critiek op de opvattingen van Arius bevat.

teruggeschonken. Men stelde het dan zo voor, dat volgens Athanasius de Zoon van God niet een individuele menselijke natuur heeft bezeten, maar een collectieve. Harnack vond deze gedachte ten volle ontwikkeld bij Gregorius van Nyssa, maar hij achtte haar ook aanwezig bij Athanasius. In de incarnatie zou hij in het beeld van de koning en de stad hetzelfde hebben uitgesproken als Gregorius. Het is „der platonische Allgemeinbegriff „Menschheit““, dat aan deze beschouwingen ten grondslag ligt.<sup>1</sup> Deze zienswijze werd door anderen overgenomen. Mersch rangschikte Athanasius onder de patres, die een hypostatische vereniging van het Woord, niet met een individuele menselijke natuur, maar met de mensheid in het algemeen leerden.<sup>2</sup> Hauret gaf als zijn mening, dat de mystieke verlossingsleer van Athanasius te verstaan is vanuit het Platonisch realisme. Door mens te worden redt de Logos de gehele mensheid, want de menselijke natuur van Christus is de idee mens.<sup>3</sup> Gross keert zich tegen Tixeront, die schreef, dat Athanasius zich soms zo schijnt uit te drukken, alsof de mensheid van Christus niet individueel van aard is, maar die van alle mensen omvat, en die naar aanleiding daarvan opmerkte: „il ne faut voir là qu'un abus du langage platonicien“. Gross stelt daar tegenover, dat een dergelijke interpretatie de betreffende teksten ontledigt. Volgens hem heeft Athanasius de menselijke natuur veeleer opgevat als een concrete realiteit, als een soort „homme générique“ – om met Philo te spreken –, „auquel participeraient tous les individus, mais de telle sorte que les propriétés accidentelles... joueraient le rôle de ce que nous appelons le principe d'individuation.“<sup>4</sup> Het behoeft ons niet te verwonderen, dat men op grond van deze overtuiging de verlossingsleer van Athanasius qualificeerde als mystiek, fysisch, physicalisch: door de verbinding van het goddelijke met het menselijke, welke in de incarnatie tot stand komt, is de verlossing geschied.<sup>5</sup>

Wij menen, dat de vraag, of de Zoon van God volgens Athanasius een collectieve menselijke natuur heeft bezeten, in ontkennende zin moet worden beantwoord. Athanasius zegt in de inc. 9 heel duidelijk, dat het Woord door het ene lichaam (διὰ τοῦ ἐνὸς σώματος) onder de mensen is komen wonen. En hij vergelijkt het komen Gods tot de wereld met de komst van een koning, die in één der huizen van een grote stad (εἰς μίαν τῶν ἐν αὐτῇ οἰκιῶν) zijn intrek neemt. In het voorafgaande hoofdstuk onderscheidt hij het lichaam van Christus en onze lichamen, wanneer hij zegt, dat de Zoon een lichaam aannam, en wel een, dat aan het onze gelijk was (ἀπὸ τῶν ἡμετέρων τὸ ὅμοιον), een lichaam, dat niet van het onze verschilde (οὐκ ἄλλότριον τοῦ ἡμετέρου). Hij neemt een lichaam aan uit de maagd Maria, openbaart zich daarin en woont daarin. Verderop zegt hij, dat het lichaam van Christus dezelfde natuur bezat als alle lichamen (κοινὴν ἔχον τοῖς πᾶσι τὴν οὐσίαν), want het was een menselijk lichaam. Het Woord daalde in in een sterfelijk lichaam. In c. 44 ligt de zaak niet anders: de Zoon neemt een eigen lichaam, bekleedt dat

<sup>1</sup> Harnack, *a.a.O.*, S. 167 f. en 161.

<sup>2</sup> E. Mersch, *Le corps mystique du Christ* T. I, Louvain 1933, p. 318-319.

<sup>3</sup> Hauret, *o.c.*, p. 48-49.

<sup>4</sup> Gross, *o.c.*, p. 207-210; verg. ook p. 89-90; Tixeront, *o.c.*, p. 151.

<sup>5</sup> cf. Woldendorp, *a.w.*, blz. 54, n. 2.

met onsterfelijkheid, en wat zijn eigen lichaam ten goede komt, komt het menselijk lichaam als zodanig ten goede. De gedachte is blijkbaar deze dat het individuele lichaam van Christus representatief is voor de lichamen van alle mensen.<sup>1</sup>

Dit lichaam van Christus – Athanasius zegt het in de incarnatione verschillende malen – is gelijk aan het onze, het is er mee verwant. Door het gelijksoortige (δὲ τοῦ ὁμοίου) is de Zoon met allen verbonden. In één van de gelijksoortige lichamen heeft Hij zijn intrek genomen (εἰς ἓν τῶν ὁμοίων σώμα). Het reeds geworden i.c. de mens had er behoefte aan om door middel van het verwante (δὲ τοῦ ὁμοίου) met de godheid in verbinding te komen.<sup>2</sup> Wij zullen nog zien, dat in de Redevoeringen tegen de Arianen de gedachte, dat er verwantschap is tussen het lichaam van Christus en onze lichamen, nadrukkelijk wordt uitgesproken. Maar dat Christus' lichaam en het onze verwant met elkaar zijn, betekent nog niet, dat het hier zou gaan om een collectief lichaam. Het Woord was in een mens en heeft een menselijk lichaam willen gebruiken als werktuig om de waarheid te openbaren.<sup>3</sup> Wij kunnen het op grond van het tekstenmateriaal in de incarnatione niet anders zien dan zo, dat Christus een individuele menselijke natuur heeft aangenomen. Hij heeft zich niet verenigd met de idee mensheid; Hij is mens geworden uit de maagd Maria.<sup>4</sup>

Veeleer dan aan het Platonisme moet men hier denken aan het bijbels getuigenis. Jezus Christus is de representant der mensheid. Hij is het hoofd der verlore mensheid, zoals Adam de schuldig geworden mensheid vertegenwoordigt. Athanasius wijst ons zelf trouwens in die richting in c. 10 van de incarnatione. Naast een tekst als 2 Cor. 5:15, waar Paulus zegt, dat één voor allen gestorven is, en dat zij allen gestorven zijn, wordt daar ook genoemd 1 Cor. 15:21 vlg. In dit licht moet wat in het voorafgaande hoofdstuk gezegd is over de Zoon Gods, die door het gelijksoortige met allen verbonden was en die daarom allen met onvergankelijkheid heeft bekleed, worden verstaan. Het beeld van de koning en de stad gebruikt Athanasius om daarmee uitdrukking te geven aan de gedachte van de solidariteit van Christus en de gelovigen. Zoals ieder mens door de schuld met Adam verbonden is, zo zijn de gelovigen ten nauwste verbonden met die éne mens Jezus Christus. Aan het einde van c. 25 wijst Athanasius ook op de nauwe verbondenheid van Christus en de zijnen. Vanaf het kruis heeft de Heer de woorden gesproken: „heft uw poorten op, vorsten; verheft u, gij eeuwige deuren” (cf. Psalm 24:7). Dat is niet door Christus gezegd, omdat het Woord zelf het nodig had, dat de poorten voor Hem geopend werden. Want er is niets voor de Schepper gesloten. Maar wij waren het, die dat nodig hadden. En daarom: ons heeft Hij door zijn lichaam omhooggedragen. Zo heeft Hij voor ons de weg om-

<sup>1</sup> de inc. 9 (Casey, p. 13); 8 (Casey, p. 12); 20 (Casey, p. 30); 44 (Casey, p. 68).

<sup>2</sup> de inc. 9 (Casey, p. 13); 44 (Casey, p. 67).

<sup>3</sup> de inc. 42 (Casey, p. 64-65).

<sup>4</sup> cf. ook Stülcken, a.a.O., S. 105 f.; E. Weigl, *Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius*, Paderborn 1914, S. 74 f.; P. Galtier, *Saint Athanase et l'âme humaine du Christ in Gregorianum* Vol. XXXVI (1955), p. 555-563. Zie verder J. A. A. Stoop, *Die Deification hominis in die Sermones en Epistolae van Augustinus*, Leiden 1952, blz. 76.

hoog naar de hemelen gebaad.<sup>1</sup> Het lijdt ons inziens geen twijfel, dat deze gedachten tegen een bijbelse achtergrond gezien moeten worden. Het gaat hier om de lotsverbondenheid en lotsgemeenschap tussen Christus, de tweede Adam, en ons. Hij is het Hoofd, wij zijn het lichaam. Wat zijn eigen lichaam ten goede komt, wordt ook ons toegerekend. Hij is solidair met ons geworden, en daarom wordt het zijne het onze. Men oordeelt te snel en trekt te voorbarige conclusies wanneer men meent, dat Athanasius' verlossingsleer te verstaan is vanuit het zgn. Platonisch realisme, omdat wij ook op andere plaatsen in zijn werk Platonische reminiscenties aantreffen. Dat wij in zijn jeugdwerk herhaaldelijk sporen van Platonisme tegenkomen, wil nog niet zeggen, dat wij bij de uitlegging van de inc. 9 nu ook in deze richting moeten zoeken.

Nadat wij dit geconstateerd hebben, moeten wij nu verder opmerken, dat het onjuist is om te beweren, dat volgens Athanasius de mensheid door de incarnatie mechanisch met onsterfelijkheid is bekleed. Men kan wel zeggen, dat door de incarnatie in principe aan het menselijk geslacht de onvergankelijkheid is teruggeschonken. Maar dat is iets anders dan te zeggen, dat de verlossing zich automatisch voltrekt, op de wijze van een „Naturprozess.”<sup>2</sup> Dat is de bedoeling van Athanasius niet geweest. Daartoe behoeft men slechts te letten op de „ethische momenten” in de incarnatione. Men ziet dan, dat de dingen bij Athanasius niet zo uitgesproken fysisch zijn, als sommigen het hebben willen doen voorkomen. Christus heeft de gehele wereld met zijn onderricht vervuld. Door middel van de prediking en de verkondiging overreedde Hij de heidenen in hun hart om de woestheid van hun zeden op zij te zetten en de goden van hun vaderen niet meer te vereren. Op verschillende plaatsen zegt Athanasius, dat Christus de mensen overreedt om over te gaan tot het geloof in Hem. Door de prediking wordt een totale levensvernieuwing bewerkt: de mensen verachten de dood, zij zien aan het tijdelijke voorbij en betrachten het eeuwige, de ontuchtigen worden ingetogen, de moordenaars grijpen niet meer naar het zwaard. Onder de volkeren wordt de vrede hersteld. Zij, die Christus volgen, houden stand in verzoeken, volharden in hun moeiten, verduren beschimpingen en verachten berovingen.<sup>3</sup> De verkondiging schept nieuwe mensen. Dat alles heeft niets fysisch of mechanisch. Het zijn ethische categorieën. Hetzelfde geldt van de kennis Gods, die door de incarnatie wordt vernieuwd of hersteld. Jezus Christus, de Zoon Gods, doet ons de Vader kennen. Ook dit is een ethisch moment. Wanneer wij deze teksten in het geheel laten meespreken – en dat moeten wij doen –, is er geen reden om Athanasius' verlossingsleer fysisch en beneden-christelijk te noemen. De verlossing wordt ons deel door de prediking en het geloof.

<sup>1</sup> de inc. 25 (Casey, p. 38).

<sup>2</sup> Voor deze opvatting zij verwezen naar de in hoofdstuk I genoemde auteurs.

<sup>3</sup> cf. de inc. 48: καὶ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τῆς αὐτοῦ διδασκαλίας πληρώσας (Casey, p. 73); 51 (Casey, p. 78); c.g. 1 (P.G. 25, 5); de inc. 30 (Casey, p. 45); 47 (Casey, p. 73); 50 (Casey p. 76-77); 52 (Casey, p. 80). Wij zijn van mening, dat Bornhäuser door de nadruk te vestigen op deze zedelijke momenten Athanasius meer recht gedaan heeft dan Harnack (cf. Bornhäuser, a.a.O., S. 15 ff.).

Er is geen sprake van, dat volgens Athanasius de verlossing automatisch tot stand komt door het feit van de incarnatie zelf.

Door de incarnatie wordt dus tweërlei tot stand gebracht: het herstel (of de vernieuwing) der Godskennis, en het terugschikken van de onvergankelijkheid. In c. 54 vat Athanasius zijn gedachten nog eens samen in de beroemde woorden: „want Hij is mens geworden, opdat wij zouden worden vergoddelijkt (αὐτὸς γὰρ ἐνὶ ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν). Hij heeft zich door middel van een lichaam geopenbaard, opdat wij kennis zouden verkrijgen van de onzichtbare Vader; en Hij heeft de smaad van de mensen verdragen, opdat wij de onsterfelijkheid zouden beërven.”<sup>1</sup> Het is de enige plaats in Athanasius' jeugdwerk, waar het woord „vergoddelijking” voorkomt. Wij zijn daarom voor de exegese van dit woord aangewezen op de samenhang, waarin het geplaatst is. De tekst moet door de kontekst verklaard worden. En dan is het duidelijk, dat de theopoiesis volgens Athanasius tot inhoud heeft: kennis en onvergankelijkheid. Wij lezen de drie zoëven geciteerde zinnen uit de inc. 54 aldus, dat wij de laatste twee opvatten als een nadere precisering van de eerste. Wij kijken daarmee af van de interpretatie, die Camelot geeft. Hij meent nl., dat Athanasius hier „la triple fin de l'Incarnation du Verbe” onder woorden brengt. Dat drievoudige doel is: herstel van de kennis Gods, het verlenen van de gave der onsterfelijkheid en bovenal de vergoddelijking van de mens.<sup>2</sup> De vergoddelijking wordt dan een apart doel van de incarnatie, onderscheiden van de twee andere doeleinden en daar boven uitgaande. Onzes inziens pleit tegen deze voorstelling, dat Athanasius in de incarnatione nergens van een drievoudig doel der incarnatie spreekt. Hij noemt voortdurend twee dingen: herstel van de Godskennis en verlossing van de vergankelijkheid. Daarom is het niet erg waarschijnlijk, dat hij nu opens in c. 54, als hij een samenvatting van zijn gedachten geeft, een derde doel van de menswording zou noemen. Veeleer is het zo, dat hij de beide doeleinden van de incarnatie, waarover hij in zijn boekje herhaaldelijk spreekt, rangschikt onder het begrip „theopoiesis”. Het woordje „καὶ”, waarmee de zinnen, volgend op het beroemd geworden woord: „Hij is mensgeworden, opdat wij zouden worden vergoddelijkt”, beginnen, heeft explicatieve betekenis.

De gedachte van de vergoddelijking speelde in de Griekse wereld een belangrijke rol.<sup>3</sup> De grenzen tussen het goddelijke en het menselijke worden daarbij niet scherp bepaald. Vergoddelijking betekent „worden als God”. In de mystiek versmelt de mens met God; hij gaat in de godheid op; in de mysteriën wordt de mens een god. De grenzen tussen God en mens vervloeien. In contra gentes noemt Athanasius als een der zonden van het heidendom de vergoddelijking van mensen. Sommigen werden tijdens hun leven, anderen na hun dood tot god verheven. Deze apotheose viel in het bijzonder

de keizers van het Romeinse rijk ten deel. Athanasius drijft de spot met deze voorstelling en wijst op het tegennatuurlijke ervan. Het is dwaas om diegenen voor goden te houden, wier dood men heeft beweend! Daarbij geeft hij het onderscheid aan tussen God en mens, wanneer hij zegt, dat de mensen sterfelijk zijn (en dus nimmer als goden kunnen worden aanbeden), terwijl het de ware God toekomt geëerd te worden.<sup>1</sup> Hij distancieert zich van het heidense (Griekse) vergoddelijkingsgeloof. In de inc. 54 kan dan ook met het woord „vergoddelijking” niet bedoeld zijn, dat de mens tot God wordt gemaakt. Deze gedachte ligt Athanasius ver.

Ook in het Christendom is de vergoddelijking een centraal thema. Weliswaar komt het woord vergoddelijking in de Schrift niet voor, maar de patres konden zich voor hun theologie der vergoddelijking toch op de Schrift beroepen. De bewijspplaatsen, die wij telkens bij hen tegenkomen, zijn Psalm 82:6: „... gij zijt goden, ja, allen zonen des Allerhoogsten” en 2 Petrus 1:4, de bekende tekst over het „consortium divinae naturae”. Beide teksten vinden wij bij Athanasius genoemd. De eerste in de inc. 4; de tweede komt niet in Athanasius' jeugdwerk voor, maar wel in zijn latere geschriften. Volgens Harnack is de gedachte der vergoddelijking in het Christendom binnengedrongen, van buitenaf nl. vanuit de antieke wereld.<sup>2</sup> Faller toonde aan, dat de vergoddelijking van de mens het centrale probleem van het Christendom was. Zijns inziens wast de oerchristelijke vergoddelijkingstheologie organisch op „aus den Grundwahrheiten des Christentums” zoals de incarnatie en de kruisdood. „Sie wäre auch gewachsen, wenn es keine griechischen Mysterien und keine griechische Philosophie gegeben hätte.”<sup>3</sup> Dat zijn twee uitersten. Wij zullen tussen deze beide opvattingen het midden moeten houden. Zowel het een als het ander zal waar zijn. De patres konden zich met recht op de Schrift beroepen: het Christendom heeft van meetaf een eigen „vergoddelijkingsgedachte”. Anderzijds is het niet toevallig, dat bij velen van hen juist het begrip theopoiesis zo'n belangrijke plaats inneemt in het kader van hun beschouwingen. Door dit begrip uit de heidense gedachtensfeer over te nemen brengen zij de tegenstelling met het heidendom aan het licht: het godsdienstige ideaal der Grieken<sup>4</sup> is alleen in Jezus Christus vervuld. In Hem is het ook gewaarborgd. Het heidense begrip theopoiesis wordt „gedoopt”<sup>5</sup> tot een Christelijk woord.

Ofschoon Clemens Alexandrinus de eerste is, die de term θεοποίησις bezigt,<sup>6</sup> vinden wij de gedachte der deificatio ook bij anderen vóór hem. Aan-

<sup>1</sup> c.g. 9 en 10 (P.G. 25, 17-24); 13 (P.G. 25, 28).

<sup>2</sup> A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* 3 I. Bd., Leipzig 1915, S. 236.

<sup>3</sup> Faller, a.a.O., S. 407 en 435.

<sup>4</sup> cf. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris 1932.

<sup>5</sup> Verg. Aalders, a.w., blz. 316: „hier staan wij voor wat genoemd is het imperialisme van den Christelijken geest, dat ook, en juist op het terrein van den Geest, op bepaalde uitdrukkingen en vormen, evenals op bepaalde stoffen en motieven, beslag legt, ze in zijn dienst neemt, ze doopt en wijdt”; ook blz. 58, 120 en 142.

<sup>6</sup> Clemens Alex., *protr.* I, 8, 4: „de Logos van God is mens geworden, opdat gij van een mens kunt leren, hoe een mens God kan worden” (*Clemens Alexandrinus I. Protrepticus und Paedagogus* ed. O. Stählin, Leipzig 1905, S. 9); XI, 114, 4: de Logos vergoddelijkt de

<sup>1</sup> de inc. 54 (Casey, p. 82).

<sup>2</sup> Camelot, o.c., p. 90.

<sup>3</sup> cf. O. Faller, *Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung in Gregorianum* Vol. VI (1925), S. 407-419; verg. ook Gross, o.c., p. 5-94.

vankelijk wordt deze gedachte aarzelend uitgesproken – zo bij de apostolische vaders –,<sup>1</sup> maar een stap verder gaan de Apologeten. Met verwijzing naar Psalm 82 zegt Justinus, dat de gelovigen, als zij Gods geboden bewaren, evenals God niet vatbaar voor lijden en onsterfelijkheid zullen zijn; zij worden waardig geacht zonen Gods te heten, ja, zij zullen zelfs goden (θεοί) genoemd worden.<sup>2</sup> En nog een stap verder gaat Irenaeus. Ook hij gebruikt het woord „deificatio” nog niet, maar de gedachte is wel degelijk bij hem aanwezig. De kiemen voor de latere ontwikkeling van de theologie der vergoddelijking liggen verspreid in zijn werk. Bij hem treffen wij voor het eerst het woordenspel van de menswording Gods en de godwording des mensen aan, dat vanaf dat ogenblik niet meer verdwijnt en dat wij in de inc. 54 bij Athanasius reeds ontmoet hebben. Zeer bekend zijn de woorden, die men in dit verband steeds weer aanhaalt: „...qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod et ipse”. Jezus Christus is geworden, wat zij zijn, opdat Hij ons make tot wat Hij zelf is. Tal van teksten zou men hier kunnen noemen. Wij wijzen slechts op adv. haer. III, 16, 2: de Zoon Gods is zoon des mensen geworden, „ut per eum adoptionem percipiamus, portante homine et capiente et complectente Filium Dei”. Tevoren had Irenaeus Psalm 82:1 geciteerd en daarvan gezegd, dat het betrekking heeft op de Vader, de Zoon en de genen, die het kindschap ontvangen hebben d.w.z. de Kerk. Dezelfde psalm wordt ook aangehaald in IV, 38, 4 en dan commentarieert Irenaeus aldus: wij zijn eerst mensen en dan goden. Goden worden wij door de menswording. De mens ontvangt de onverderfelijkheid en onsterfelijkheid doordat hij verenigd wordt met Hem, die de onverderfelijkheid en onsterfelijkheid zelf is: „quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorberetur quod erat corruptibile ab incorruptela, et quod erat mortale ab immortalitate, ut filiorum adoptionem perciperemus?” Het aangehaalde moge volstaan: ook Irenaeus is theoloog der vergoddelijking. De vergoddelijking bestaat voor hem in het levend gemaakt worden, het deelhebben aan de glorie Gods en de onsterfelijkheid; zij bestaat in het schouwen Gods – door het geloof! Het hoogste doel is voor Irenaeus de gemeenschap met God. Deze gemeenschap met God is licht en leven.<sup>3</sup>

Bij de Alexandrijnse theologen komt de voorstelling van de deificatio eveneens voor. Op Clemens werd al gewezen. Volgens hem vergoddelijkt de Logos de mens door kennis en onderricht. De verlore Christen is de ware gnosticus: hij wandelt als een god in het vlees.<sup>4</sup> Deze lijn wordt doorgetrok-

mens door zijn hemels onderricht (ed. Stählin, S. 81); cf. ook *strom.* VI, 15, 125 (*Clemens Alexandrinus II. Stromata* Buch I–VI ed. O. Stählin, Leipzig, 1906, S. 495); verg. Turner, *l.c.*, p. 79.

<sup>1</sup> Bij hen treffen wij nog niet het beroep op Psalm 82 of 2 Petrus 1 aan.

<sup>2</sup> Justinus, *dial. c. Tryph.* 124 (ed. Goodspeed, S. 245).

<sup>3</sup> cf. Irenaeus, *adv. haer.* V, *praef.* (ed. Harvey II, p. 314); III, 16, 2 (ed. Harvey II, p. 84); III, 6, 1 (ed. Harvey II, p. 21–22); IV, 38, 4 (ed. Harvey II, p. 297); III, 19, 1 (ed. Harvey II, p. 103); IV, 20, 5 en 6 (ed. Harvey II, p. 216–219); IV, 39, 2 (ed. Harvey II, p. 299); IV, 20, 2 (ed. Harvey II, p. 214); V, 27, 2 (ed. Harvey II, p. 398–399).

<sup>4</sup> Clemens Alex., *strom.* VII, 16, 101, 4 (ed. Stählin III, S. 71).

ken door Origenes. Volgens hem is in Jezus een begin gemaakt met de verbinding van de goddelijke en de menselijke natuur, opdat de menselijke doordat zij deelheeft aan de godheid zelf goddelijk zal worden, niet slechts in Jezus, maar ook in allen, die tegelijk met het geloof een leven beginnen, zoals Jezus het geleerd heeft, een leven, dat allen, die naar de geboden van Jezus wandelen, leidt tot de vereniging met God. In zijn commentaar op het Johannesevangelie zegt Origenes echter, dat de vergoddelijking tot stand komt door de contemplatie der goddelijke dingen.<sup>1</sup> Vergoddelijking en gnosis zijn hier ten nauwste met elkaar verbonden. Voor de Christelijke gnosticus is Christus eigenlijk alleen leraar en mystagoog. Zo zijn er twee lijnen bij Origenes – in het algemeen is zijn systeem trouwens een complexio oppositorum –: enerzijds wordt de vergoddelijking verbonden aan de incarnatie, anderzijds valt de nadruk op de verlossende werkzaamheid van de Logos onafhankelijk van incarnatie en kruisdood.<sup>2</sup>

De tekst in de inc. 54 krijgt hierdoor enig relief. Ongetwijfeld is er verband met Irenaeus. De dubbele metathesis herinnert heel duidelijk aan hetgeen Irenaeus schreef in de praefatio van het vijfde boek van *adversus haereses*. Maar er is meer te noemen. Volgens Athanasius heeft de theopoiesis tot inhoud kennis en onvergankelijkheid. Ook deze beide momenten treffen wij bij Irenaeus aan.<sup>3</sup> Dat Clemens en Origenes Athanasius beïnvloed hebben, behoeft na het bovenstaande weinig betoog. Evenals zij verbindt Athanasius vergoddelijking en kennis: de deificatio houdt in, dat wij onderricht ontvangen aangaande de Vader door de leer van Christus. Maar het verschil moet evenzeer opvallen: de vergoddelijking betekent voor Athanasius wel dat de mens wordt hersteld in de status van de volmaakte gnosticus,<sup>4</sup> maar van gradaties in het geloof als bij de Alexandrijnse theologen is bij hem geen spoor te vinden. Een Origenistische trek ligt ook hierin, dat de deificatio wordt toegeschreven aan de Logos, zij het dan de mensgeworden Logos, terwijl in latere geschriften van Athanasius de Heilige Geest een belangrijke rol speelt in de vergoddelijking van de mens.

#### 4. KRUIS

Met de incarnatie als zodanig, hoe belangrijk zij op zichzelf ook is, is nog niet alles gezegd. Behalve de incarnatie is de dood van Christus een gewichtig moment in het heilswerk. Sommige auteurs meenden, dat de incarnatie het capitale heilsfeit was voor Athanasius: de loutere aanwezigheid van het Woord in een menselijk lichaam zou dan de essentiële factor in onze verlossing zijn. In dat geval komt vanzelf de vraag op, waartoe het kruis nodig is. Volgens deze zienswijze is met de menswording alles reeds geschied. De dood

<sup>1</sup> Origenes, *contra Cels.* III, 28 (ed. Koetschau I, S. 226); in *Ioan. comment.* XXXII, 27 (*Origenes Werke* IV. Bd., *Der Johanneskommentar*, ed. E. Preuschen Leipzig 1903, S. 472).

<sup>2</sup> cf. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I. Bd., Tübingen 1931, S. 682–684.

<sup>3</sup> Irenaeus, *adv. haer.* III, 19, 1 (ed. Harvey II, p. 103); IV, 6, 1–6 (ed. Harvey II, p. 158–161); V, I, 1 (ed. Harvey II, p. 314–315).

<sup>4</sup> cf. *c.g.* 2 (P.G. 25, 5–8) en de *inc.* 4 (Casey, p. 7).

van Christus is eigenlijk overbodig. Het is – zoals wij in hoofdstuk I gezien hebben – vooral Ritschl geweest, die de dingen zo heeft gesteld. Na hem zijn anderen in dit spoor verder gegaan.<sup>1</sup>

Het is in dit verband van belang te herinneren aan een opmerking van prof. Aalders. Hij zegt, dat de incarnatie strikt genomen „de daad van Gods Zoon, waardoor Hij eene menselijke bestaanswijze aanneemt” betekent. Zo gezien is zij „het centrale moment, het critieke punt in het drama der goddelijke verlossing”. Maar het woord incarnatie blijft meestal niet beperkt tot één moment. „De zin van het woord incarnatie wordt uitgebreid tot datgene wat uit de vleesch-wording als uit zijn kiem voortkomt: zijn mensch-zijn, zijn spreken en handelen, zijn leven en sterven. Men lette op den volledige titel van Athanasius’ tractaat: „Rede over de menshewording van het Woord van God en de verschijning bij ons door het lichaam”, en op den inhoud ervan, die de geheele verschijning van Christus behandelt.” Dat is geheel en al juist. Voor Athanasius heeft de incarnatie centrale en expansieve betekenis.<sup>2</sup> Incarnatie en kruis liggen bij hem op één lijn. Wat prof. Aalders verder op in zijn studie over de incarnatie schrijft, is van toepassing op Athanasius: „... het kruis is niet anders dan de manifestatie der incarnatie”.<sup>3</sup> Inderdaad zijn bij hem mens-wording en kruis-dood niet van elkaar los te maken. De incarnatie moet in bredere en uitgebreide zin worden verstaan.<sup>4</sup>

Wij zien dat heel duidelijk in de inc. 9,<sup>5</sup> merkwaardigerwijze juist de plaats, op grond waarvan men gemeend heeft, dat de incarnatie het eigenlijke heilsfeit voor Athanasius is. Athanasius begint hier te zeggen, dat de vergankelijkheid der mensen op geen andere wijze kon worden opgeheven dan wanneer het Woord geheel in de dood ging. Maar omdat het Woord niet kan sterven, nam Hij een sterfelijk lichaam aan, dat enerzijds door de deelname aan het Woord, dat boven alles is, voor allen zou kunnen sterven, en dat anderzijds door het inwonende Woord onvergankelijk zou blijven. Door de offerande van het overeenkomstige (τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου) verbrak Hij terstond de macht des doods over alle gelijksoortige lichamen. M.a.w. door de dood van Christus is de vergankelijkheid teniet gedaan en de onvergankelijkheid aan de mens teruggeschonken. Maar ongemerkt gaat Athanasius dan van de dood over op de incarnatie, en hij gebruikt daarvoor de bekende gelijkenis van de stad en de koning. De vergankelijkheid heeft niet langer macht tegen de mensen, omdat het Woord door het ene lichaam onder hen is komen wonen. In een en hetzelfde hoofdstuk spreekt Athanasius over de dood van Christus en zijn incarnatie, onmiddellijk na elkaar. Het een is niet van het ander te isoleren. Brunner vatte de gedachtengang van de incarnatione aldus samen: „die Menschwerdung... des Logos ist

<sup>1</sup> In de Prolegomena op zijn uitgave van werken van Athanasius stelt Robertson de vraag: „...what was the special need of the Cross?”, *A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers...*, l.c., p. LXX; verg. ook Woldendorp, a.w., blz. 54, n. 2.

<sup>2</sup> Aalders, a.w., blz. 11 en 15.

<sup>3</sup> Aalders, a.w., blz. 219.

<sup>4</sup> cf. Cremers, a.w., blz. 150: „alle tijdstippen van Christus’ leven zijn momenten van zijn menswording.”

<sup>5</sup> de inc. 9 (Casey, p. 12–14).

zugleich die Versöhnung”. Maar hij laat er terecht direct op volgen: „dabei ist nicht nur an die Inkarnation als solche zu denken, sondern auch der Kreuzestod ist, gleichsam als letzte Konsequenz der Mensch-und Fleischwerdung mit ins Auge gefasst...”<sup>1</sup> Op grond van de inc. 9 moeten wij zeggen: de incarnatie én de dood hebben de vergankelijkheid te niet gedaan en de onvergankelijkheid aan het licht gebracht.

Ook in het voorafgaande hoofdstuk worden incarnatie en dood in één adem genoemd. Het Woord zag, dat alle mensen aan de dood onderworpen waren en dat de vergankelijkheid over hen heerste, en daarom nam Hij uit medelijden met het menselijk geslacht een lichaam aan, en wel een lichaam, dat gelijk was aan het onze. Dit lichaam nu gaf Hij voor allen prijs aan de dood en zo offerde Hij het aan zijn Vader. In c. 10 is het niet anders: Athanasius spreekt daar door en na elkaar over mens-wording en kruisdood. Het Woord nam een lichaam aan om het voor de gelijksoortige lichamen te kunnen offeren. De dood was nodig en moest ten behoeve van allen geschieden. Dáárom nam het Woord, omdat het zelf niet sterven kon, een lichaam aan, dat kon sterven, opdat Hij dat als zijn eigen lichaam in aller plaats zou offeren.<sup>2</sup> Op deze plaatsen wordt het zo voorgesteld, dat de incarnatie in engere zin slechts de aanloop is tot de dood als het eigenlijke, dat moest geschieden: omdat de dood nodig was, werd het Woord mens d.w.z. nam Hij een menselijk, sterfelijk lichaam aan. Wij moeten hier evenwel dadelijk aan toe voegen, dat het niet de eigenlijke intentie van Athanasius is om de menswording alleen als aanleiding tot het kruis te beschouwen. Veeleer is het zo, dat de afzonderlijke momenten van Christus’ ἐπιφάνεια elk hun eigen waarde en betekenis hebben: de incarnatie – het aardse leven – de kruisdood – de opstanding. In elk geval volgt uit de inc. 20, dat voor Athanasius incarnatie en kruis op één lijn staan.

De dood aan het kruis noemt Athanasius de hoofdsom, het voornaamste stuk van het geloof (τὸ κεφάλαιον τῆς πίστεως ἡμῶν). Alle mensen zijn daar vol van. Christus is vooral (μάλιστα) gekomen, omdat allen sterven moesten; aller schuld moest worden betaald en daarom gaf Hij zijn lichaam ten offer. Hij moest de dood sterven. Hier ligt de voornaamste oorzaak van zijn verschijning in het lichaam.<sup>3</sup>

De dood heerste over allen krachtens de eis van Gods wezen, Gods εὔλογον. God had immers verordend, dat de mens, wanneer hij zijn gebod zou overtreden, de dood zou sterven. Aan deze eis moest worden voldaan. Daarom gaat de mens te gronde; zij moeten allen sterven. De dood heeft voortaan wettige macht over de mensheid. Deze wettige macht kan alleen verbroken worden door de dood van Christus. Zijn werk was het om aan Gods eis te voldoen. Hij was in staat en waardig om voor allen te lijden en voor allen bij de Vader in te treden. Om de mensen aan de vergankelijkheid van de dood te onttrekken, nam het Woord Gods een lichaam aan, gaf dit in de plaats

<sup>1</sup> E. Brunner, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung, Dogmatik* Band II, Zürich 1950, S. 364 f.

<sup>2</sup> de inc. 8 (Casey, p. 11–12), 10 (Casey, p. 14–16), 20 (Casey, p. 30–31).

<sup>3</sup> de inc. 19 (Casey, p. 29); 20 (Casey, p. 30).

van allen (ἀντὶ πάντων) aan de dood over, en offerde het aan de Vader, uit liefde tot de mensen. Dat lichaam van Christus is gelijksoortig aan het onze. Het is representatief voor de lichamen van alle mensen. Wat met zijn lichaam gebeurt, geschiedt ook aan het menselijk lichaam als zodanig. Vandaar dat Athanasius kan zeggen, dat in Christus allen gestorven zijn. Zijn dood is onze dood. Misschien heeft hem hier Romeinen 6:8 voor ogen gestaan. Daardoor is nu de wet der vergankelijkheid, waaraan de mensen door het goddelijk oordeel onderworpen waren, opgeheven. De wet des doods heeft al haar macht uitgeoefend in het lichaam des Heren; nu heeft zij geen recht meer tegenover de aan Christus gelijke mensen. Positief betekent de dood van Christus, dat de mensen tot de onvergankelijkheid zijn teruggebracht: de Heer heeft hen levend gemaakt door hen aan de dood te ontrukken.<sup>1</sup>

Enerzijds wordt in de inc. 8 uitdrukking gegeven aan de gedachte van de plaatsvervangende. Het Woord Gods gaf het lichaam, dat Hij uit de maagd Maria aangenomen had, in aller plaats prijs aan de dood (ἀντὶ πάντων αὐτὸ θανάτῳ παραδιδούς). Hij offert zijn lichaam aan de Vader (προσῆγε τῷ Πατρὶ) en bevrijdt zo allen van de vergankelijkheid. Hij doet datgene, waartoe wij niet in staat zouden zijn. In onze plaats gaat Hij de dood in, om de dood te niet te doen. In de vertaling van Berkhof komt dit niet tot uitdrukking.<sup>2</sup> Hij leest hier, dat het Woord Gods zijn lichaam „ten behoeve van allen” aan de dood prijs gaf, alsof Athanasius hier de praepositie ὑπὲρ gebruikte: ten gunste, of ter wille van. Deze gedachte komt inderdaad in de incarnatie voor: de Zoon lijdt voor allen, het Woord sterft voor allen.<sup>3</sup> Maar in het onderhavige geval zegt Athanasius iets anders: het voorzetsel ἀντὶ ziet op de plaatsbekleding.

Anderzijds komt hier de gedachte van de lotsverbondenheid en solidariteit naar voren. In Christus zijn wij allen gestorven: zijn dood is onze dood. Er vindt een merkwaardige identificatie plaats tussen de Zoon Gods en ons. Nog beter is het om te zeggen, dat er toerekening plaats vindt. Wat aan het Woord geschiedt, geschiedt ook aan ons. De bijbelse wortel van deze zienswijze ligt in teksten als 2 Cor. 5:14 vlg. en 1 Cor. 15:21 vlg.<sup>4</sup> Doordat één voor allen gestorven is, zijn zij allen gestorven. Het is dus niet slechts zo, dat het Woord in de plaats van allen treedt: het is aan de andere kant ook zo, dat in zijn dood onze dood is inbegrepen. Wij zelf stierven, toen Christus stierf. De Zoon is het Hoofd, en als zodanig de representant van de nieuwe mensheid. Het is niet zozeer het Platonisch realisme, als wel het bijbels realisme, dat de beschouwingen van Athanasius op dit punt beheerst.<sup>5</sup>

Athanasius ziet de dood van Christus ook onder het aspect van het offer. Het lichaam, dat het Woord droeg, wordt aan de Vader geofferd. Zo staat

het althans in de inc. 8. Op de andere plaatsen, waar de dood als offer gezien wordt, wordt er niet uitdrukkelijk bij vermeld, aan wie het offer wordt gebracht. De Zoon gaf zijn lichaam als een offerdier zonder enige smet (ὡς ἱερεῖον καὶ θύμα παντὸς ἐλεύθερον σπύλου) over in de dood. En door deze offerande van het overeenkomstige verbrak Hij terstond de macht des doods over alle gelijksoortige lichamen. Hij offerde zijn eigen tempel en het lichaam, dat Hem als een werktuig diende (τὸ σωματικὸν ὄργανον προσάγων). In c. 20 lezen wij, dat de Zoon des Vaders ten behoeve van allen het offer bracht, door in de plaats van allen zijn tempel in de dood over te geven (ὑπὲρ πάντων τὴν θυσίαν ἀνέφερεν, ἀντὶ πάντων τὸν ἑαυτοῦ ναὸν εἰς θάνατον παραδιδούς). Het Woord, dat zelf onsterfelijk was, nam een sterfelijk lichaam aan om dat als zijn eigen lichaam in aller plaats te offeren (ἵνα ὡς ἴδιον ἀντὶ πάντων αὐτὸ προσενέγκῃ). In deze teksten worden de gedachte van het offer en die der plaatsbekleding met elkaar verbonden. Christus sterft in onze plaats. Door de offerande van zijn eigen lichaam heeft Hij de dood uitgewist.<sup>1</sup> Ofschoon op deze plaatsen niet met zoveel woorden gezegd wordt, aan wie het offer wordt gegeven, lijdt het onzes inziens geen twijfel, dat men al deze teksten moet interpreteren in het licht van wat in c. 8 in dit verband door Athanasius is uitgesproken. Ook hier is de onderstelling, dat Christus het offer aan de Vader brengt. Op de achtergrond staat daarbij het getuigenis van de Hebreeënbrief.<sup>2</sup>

Wij treffen verder bij Athanasius de voorstelling aan van de kruisdood als losgeld voor de zonde. Het Woord heeft zijn lichaam gegeven als ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων en in zijn dood heeft Hij onze schuld betaald (ἐπλήρωσε τὸ ὀφειλόμενον ἐν τῷ θανάτῳ).<sup>3</sup> Rivière, die – sprekend over de gedachte van de substitutie bij Athanasius – ten onrechte opmerkt, dat de praepositie ἀντὶ niet voorkomt,<sup>4</sup> wijst wel op het woordje ἀντίψυχον, dat hij „aussi expressif qu’ intraduisable” noemt. Maar ook al is het bijna onvertaalbaar, het is duidelijk, wat Athanasius met dit woord bedoelt. Christus heeft zijn lichaam gegeven in ruil voor het leven van allen. Men kan ook vertalen: Hij heeft zijn lichaam gegeven als rantsoen en losprijs. Want wij zijn hier heel dicht in de buurt van het bekende woord uit het Evangelie, dat de Zoon des mensen gekomen is om zijn leven te geven als losprijs voor velen (λύτρον ἀντὶ πολλῶν).<sup>5</sup> Aan het einde van c. 21 gebruikt Athanasius dit woord „losprijs”. Christus is gestorven διὰ τὸ ὑπὲρ πάντων λύτρον, vanwege de losprijs voor allen d.w.z. om allen los te kopen.<sup>6</sup> Het lichaam van Christus wordt als losgeld gegeven om de mens te bevrijden van de schuld. In zijn sterven heeft de Zoon Gods de schuld betaald. Daartoe is Hij immers bovenal gekomen om de schuld

<sup>1</sup> de inc. 8 (Casey, p. 12); 9 (Casey, p. 13); 20 (Casey, p. 30 en 31); 21 (Casey, p. 32); 10 (Casey, p. 14).

<sup>2</sup> In de inc. 10 verwijst Athanasius zelf naar Hebreeën 2 (Casey, p. 14 en 15). Maar men kan ook denken aan Hebr. 7, 9 en 10 (cf. Sevenster, a.w., blz. 257 en 261 vlg.).

<sup>3</sup> de inc. 9 (Casey, p. 13).

<sup>4</sup> Rivière, o.c., p. 150.

<sup>5</sup> Marc. 10 : 45; cf. Matth. 20 : 28.

<sup>6</sup> de inc. 21 (Casey, p. 33); verg. ook de inc. 25 (Casey, p. 37): de dood des Heren is een λύτρον πάντων.

<sup>1</sup> de inc. 7 en 8 (Casey, p. 10–12).

<sup>2</sup> Berkhof, *De Menswording des Woords*, a.w., blz. 33.

<sup>3</sup> cf. de inc. 7 (Casey, p. 11); 20 (Casey, p. 30 en 31); 21 (Casey, p. 31); 26 (Casey, p. 38).

<sup>4</sup> Verg. de inc. 10 (Casey, p. 14 en 15).

<sup>5</sup> Dit zij opgemerkt tegen Pell, die van mening is, „dass im Logos jeder einzelne und alle ihrer ewigen Idee nach existieren, weil sie alle nur die in Sichtbarkeit tretende, geschaffene Erscheinungsform des in ihm ewig ruhenden, wesenhaften Urtypus sind” (Pell, a.a.O., S. 153). Verg. ook Hoss, a.a.O., S. 69.

van allen (τὸ ὀφειλόμενον παρὰ πάντων) te vereffenen. Hij heeft door zijn dood allen bevrijd van de oude overtreding.<sup>1</sup> En Hij heeft hen bevrijd van de macht der vergankelijkheid.<sup>2</sup> De begrippen schuld en vergankelijkheid hangen voor Athanasius ten nauwste met elkaar samen.<sup>3</sup> De dood is gevolg van de zonde. En het woord vergankelijkheid is voor hem een „geladen” begrip. Welnu, uit de toestand van schuld en vergankelijkheid, van „schuldige vergankelijkheid” wordt de mens door de losprijs, die Jezus Christus geeft, vrijgekocht.

De vraag, aan wie de losprijs wordt betaald, wordt door Athanasius niet beantwoord. Van een transactie met God is geen sprake, maar ook ontbreekt ieder spoor van de gedachte, dat het losgeld aan de duivel betaald wordt, tenzij men met Baur van mening is, dat de als het ware gepersonificeerde dood in de incarnatie de plaats van de duivel inneemt, en dat er in zoverre dus aansluiting is aan de theorie, die de dood van Christus in relatie brengt met de duivel.<sup>4</sup> Inderdaad schijnt dit de gedachte geweest te zijn, dat de losprijs aan de dood geschonken wordt. De dood heeft recht op de mens. Doordat de mens het gebod overtrad, heerste de dood als koning over hem en oefende voortaan wettige macht uit. Deze wettige macht des doods wordt door de dood van Christus gebroken. Een aanwijzing, dat de losprijs aan de dood wordt betaald, vinden wij in de zinsnede, dat de Zoon door het offer van zijn lichaam een einde heeft gemaakt aan de tegen ons gerichte wet (τέλος ἐπέθηκε τῷ καθ’ ἡμᾶς νόμῳ).<sup>5</sup>

Het beeld van de losprijs is ontleend aan de sfeer van het recht. Toch hebben wij hier niet te doen met een juridische zienswijze in de zin van latere verzoeningstheorieën, volgens welke aan Gods recht moet worden voldaan. Wel spreekt Athanasius van Gods εὐλογον, de eis van Gods wezen, die moet worden gehandhaafd. Maar dit wil geenszins zeggen, dat het hier gaat om het motief der genoegdoening of satisfactie in de trant van Anselmus. Dit satisfactiemotief ontbreekt ten enen male in het boekje over de menswording des Woords. Het is ook niet juist om in dit verband te spreken van „die Vorstellung von der Aequivalenz des Todes Christi mit dem Tod der Menschen”, zoals Hoss doet.<sup>6</sup> Het is immers zo, dat het begrip „gerechtigheid” in de beschouwingen van Athanasius geen overheersende rol speelt. De eis van Gods wezen houdt in, dat God in zijn verordening betreffende de dood waarachtig zal blijken te zijn. God kan geen leugenaar zijn. Het doodsoordeel, waarmee Hij bedreigd heeft voor het geval de mens zou zondigen, kan niet ongedaan gemaakt worden. Het fundamentele begrip is in dit gedachtenklimaat de goddelijke „waarachtigheid” en niet de goddelijke iustitia.<sup>7</sup> Het is dan ook niet zo, dat aan Gods gerechtigheid moest worden voldaan,

<sup>1</sup> de inc. 20 (Casey, p. 30).

<sup>2</sup> de inc. 9 (Casey, p. 13).

<sup>3</sup> de inc. 4 (Casey, p. 6 en 7); cf. ook § 2 van dit hoofdstuk, blz. 65.

<sup>4</sup> F. C. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, Tübingen 1838, S. 95 f.

<sup>5</sup> de inc. 4 (Casey, p. 6); 6 (Casey, p. 9); 10 (Casey, p. 15).

<sup>6</sup> Hoss, *a.a.O.*, S. 69.

<sup>7</sup> de inc. 6 (Casey, p. 9) en 7 (Casey, p. 10). Wij zijn het geheel eens met de door Baur ter zake gemaakte opmerkingen (Baur, *a.a.O.*, S. 96). Verg. ook Rivière, *o.c.*, p. 150.

maar veeleer zo, dat Gods waarachtigheid moest worden gehandhaafd. Dat geschiedt door de dood van Christus. Want zijn dood is ons aller dood. De dood van allen is in het lichaam des Heren vervuld: ὁ πάντων θάνατος ἐν τῷ Κυριακῷ σώματι ἐπληροῦτο.<sup>1</sup>

Het zal na het bovenstaande duidelijk zijn, dat Athanasius aan de dood van Christus grote betekenis toekent. Het kruis is de overwinning op de dood. De dood en de vergankelijkheid zijn door Christus’ dood vernietigd. Zeer kernachtig wordt het geformuleerd in de inc. 27, als Athanasius zegt, dat de dood zelf waarlijk dood is: νεκρὸν αὐτὸν ἀληθῶς.<sup>2</sup> Ofschoon Athanasius hier en daar zegt, dat door de dood van Christus de schuld is betaald en wij van de oude overtreding bevrijd zijn, is het dominerende aspect toch dit, dat door de dood van de Zoon de dood is te niet gedaan, al mogen wij niet vergeten, dat zonde en dood worden samengedacht, zodat wanneer Athanasius spreekt van het kruis als overwinning over de dood dit tevens inhoudt de verzoening van zonde en schuld. „Omdat de Heiland van allen voor ons gestorven is, sterven degenen, die in Christus geloven, niet meer zoals vroeger, krachtens de bedreiging der wet, want deze straf is opgehouden. Maar zij worden alleen vanwege de sterfelijkheid van het lichaam ontbonden op de tijd, die God voor ieder heeft gesteld, opdat zij deel zouden krijgen aan een betere opstanding”. En dan komt die prachtige vergelijking: „want zoals het is met zaadkorrels, die in de aarde geworpen worden, vergaan wij niet, wanneer wij ontbonden worden, maar wij zullen opstaan, zoals wij gezaaid zijn, omdat de dood vernietigd is door de genade van de Heiland”.<sup>3</sup> De dood is door de Heer aan het kruis te schande gemaakt en aan handen en voeten gebonden. Het kruis is het zegeteken over de dood. Door de reddende verschijning van de Heiland en het einde des kruises (ἡ τοῦ Σωτῆρος ἐν σώματι σωτήριος ἐπιφάνεια καὶ τὸ τέλος τοῦ σταυροῦ) wordt de dood nu ook door de mensen veracht en vertreden.<sup>4</sup> Op al deze plaatsen klinkt een toon van triomf en overwinning. Het kruis is voor Athanasius bovenal het teken van de zege over de dood.

Dat blijkt ook hieruit, dat door het kruis de overwinning is behaald op de duivel. Door het kruis is de duivel onttroond.<sup>5</sup> Athanasius sluit zich hier aan bij de Hebreeënbrieff, en bij het nieuw-testamentisch getuigenis in het algemeen: daar wordt immers het werk van Christus gezien als een grote, kosmische strijd. Jezus bevrijd uit de macht van de Satan en Hij bant de demonen uit.<sup>6</sup> Ook bij Athanasius tekent de dood van Christus zich af tegen een dualistische achtergrond. De Heer – zo lezen wij in de inc. 25 – is gekomen om de duivel neer te werpen. De vijand van het menselijk geslacht is uit de hemel gevallen en dwaalt door het luchtruim. Door de dood aan het kruis d.w.z. de dood in de lucht is het luchtruim gezuiverd. De duivel is

<sup>1</sup> de inc. 20 (Casey, p. 30); cf. hierbij Bouyer, *o.c.*, p. 87 en 88.

<sup>2</sup> de inc. 27 (Casey, p. 39). <sup>3</sup> de inc. 21 (Casey, p. 31).

<sup>4</sup> de inc. 27 (Casey, p. 41); 29 (Casey, p. 42 en 43); 30 (Casey, p. 44) enz.

<sup>5</sup> de inc. 20 (Casey, p. 31); verg. ook 10 (Casey, p. 15).

<sup>6</sup> cf. E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh 1948, S. 103 ff., 109 en 110. Stauffer noemt dit het antagonistische aspect van de weg van Christus (verg. *a.a.O.*, S. 13).

verslagen. Maar ook de demonen, de medestanders van de duivel, over wie hij het bevel voert, zijn overwonnen. De overheden en de machten zijn ontwapend; aan het kruis heeft Christus over hen getriomfeerd (cf. Col. 2:15). Het werk van Christus is van kosmische aard. Alle delen van de schepping heeft de Heer aangeraakt en overal heeft Hij het bedrog weggedaan. Door het kruis zijn de duivelse machten uitgeschakeld en is voor de mens de weg naar omhoog vrijgemaakt.<sup>1</sup>

Uit dit alles blijkt wel, welke waarde Athanasius aan het kruis heeft gehecht. Zonder het kruis zou er geen sprake kunnen zijn van verlossing. De redding van allen moest door middel van het kruis plaats vinden. Het kon op geen andere wijze geschieden.<sup>2</sup> De menswording en de kruisdood hangen ten nauwste met elkaar samen. Men kan zelfs zeggen: de menswording impliceert voor Athanasius het kruis. Daarom is het onmogelijk het kruis weg te denken en te zeggen dat de verlossing door de incarnatie als zodanig tot stand zou zijn gebracht. Bij Athanasius sluit de incarnatie de dood aan het kruis niet uit, maar in. Aan de beroemd geworden woorden in de inc. 54, volgens welke de vergoddelijking verbonden wordt aan de menswording, gaat de wending vooraf, dat door de dood tot allen de onsterfelijkheid is gekomen (διὰ τοῦ θανάτου ἡ ἀθανασία εἰς πάντας ἐφθάσε).<sup>3</sup> Het is aan geen twijfel onderhevig, dat het begrip „incarnatie” voor Athanasius een extensieve betekenis heeft.

## 5. OPSTANDING

Naast de dood en in onmiddellijk verband daarmee moet de opstanding genoemd worden. Door de genade der opstanding (τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι) is een einde gekomen aan de vergankelijkheid. Door de opstanding toonde Christus, dat zijn lichaam onsterfelijk was. En zijn onsterfelijk lichaam is de eersteling van de universele opstanding. Met zijn opstanding correspondeert immers ons aller opstanding. De onvergankelijke Zoon heeft allen met onvergankelijkheid bekleed en ons de belofte der opstanding gegeven. Hij heeft ons een nieuw begin des levens geschonken en de hoop der opstanding verleend. In de inc. 21 drukt Athanasius zich zo uit, dat de vergankelijkheid ophoudt en verdwijnt in de genade der opstanding.<sup>4</sup>

De gedachte is daarbij deze: het Woord zelf is onsterfelijk; daarom kon Hij niet sterven. Toch moest Hij de dood in, omdat de vergankelijkheid der mensen op geen andere manier kon worden opgeheven. Daartoe nam de Zoon een lichaam aan, dat sterven kon en dat tegelijkertijd door het inwonende Woord onvergankelijk zou blijven. Het lichaam van Christus bezat dezelfde natuur als alle andere lichamen, en daarom is het ook gestorven. Maar omdat het Woord er ingedaald was ging het niet ten onder, doch het

werd aan de vergankelijkheid onttrokken.<sup>1</sup> Op deze wijze worden door Athanasius dood en opstanding heel nauw met elkaar verbonden. Door het kruis van Christus en de opstanding van zijn lichaam worden wij overtuigd van de onsterfelijkheid. Deze opstanding is iets geheel unieks en uitzonderlijks. De Grieken hebben in tal van opzichten gelogen, maar zij waren niet in staat om een opstanding van hun eigen afgoden te verzinnen. Het kwam niet bij hen op, te overwegen, of het in het algemeen mogelijk was, dat het lichaam na de dood opnieuw bestond. Hieruit blijkt, dat Christus de Zoon Gods is: in alle opzichten overtreft Hij de goden der heidenen, maar het allermeest hierin, dat Hij uit de doden is opgestaan.<sup>2</sup>

Op grond van de opstanding kan men zeggen, dat Christus leeft. Ja, meer nog: Hij is zelf het Leven. Dat blijkt uit de werken, die Hij na de opstanding verricht. Een dode zou tot deze dingen niet in staat zijn. Dit kan alleen het werk van een levende zijn en inzonderheid van God. Het opstandingsleven, het nieuwe leven, dat Christus aan het licht heeft gebracht, werkt door in de zijnen. Een nieuwe mensheid wordt er door geschapen. Het nieuwe leven, dat zich manifesteert in de verachting van de dood en in het prijsgeven van de ruwe voorvaderlijke zeden en gewoonten, is een bewijs, dat Christus uit de doden is opgestaan.<sup>3</sup>

De opstanding kon eenvoudig niet uitblijven. Want als de dood door de dood van Christus is vernietigd – de Heer heeft immers als eerste met zijn lichaam de dood vertreden en zijn kruis is het overwinningsteken op de dood –, dan kan het niet anders, of het lichaam van Christus moest opstaan en als zegeteken over de dood getoond worden. Hoe zou gebleken zijn, dat de dood te niet gedaan is, wanneer het lichaam des Heren niet was opgestaan?<sup>4</sup> Dat wil zeggen, dat de opstanding duidelijk maakt, wat er aan het kruis is geschied. Dat het kruis het overwinningsteken is (τρόπαιον), blijkt eerst met de opstanding; dan komt aan de dag, dat de dood door de dood van Christus is verslagen. Volgens deze redenering in het begin van c. 30 heeft de opstanding van Christus slechts een demonstratieve betekenis. De opstanding brengt niets nieuws tot stand. Zij overtuigt ons er alleen van, dat de macht van de vergankelijkheid door het offer van Christus is gebroken. Het eigenlijke zegeteken tegen de dood is het kruis. Maar dat kunnen wij pas door de opstanding weten. Dan blijkt, dat de dood door de offerande van het lichaam van Christus overwonnen is. Wij vinden deze gedachte ook bij Paulus in Rom. 1:4, waar van Jezus Christus wordt gezegd, dat Hij door de opstanding uit de doden verklaard is Gods Zoon te zijn in kracht naar de geest der heiligheid. Paulus bedoelt hier te zeggen, dat het Zoonchap van Christus vóór de opstanding verborgen was, maar dat het door de verrijzenis uit de dood in heerlijkheid werd geopenbaard. Ook hier heeft de opstanding een demonstratieve of noëtische betekenis.<sup>5</sup> De opstanding betekende,

<sup>1</sup> de inc. 9 (Casey, p. 12 en 13); 20 (Casey, p. 30 en 31); 31 (Casey, p. 47).

<sup>2</sup> de inc. 50 (Casey, p. 77); verg. ook de inc. 49 (Casey, p. 75 en 76).

<sup>3</sup> de inc. 27–32 (Casey, p. 39–48).

<sup>4</sup> de inc. 30 (Casey, p. 44).

<sup>5</sup> Verg. voor de exegese van deze tekst K. L. Schmidt in *Th.W.N.T.*, V. Bd., Stuttgart 1954, S. 454; zie ook Sevenster, *a.w.*, blz. 201 vlg., 309 vlg. en 342.

<sup>1</sup> de inc. 25 (Casey, p. 37 en 38); 45 (Casey, p. 70); c.g. 1 (P.G. 25, 5); de inc. 55 (Casey, p. 83); 31 (Casey, p. 46).

<sup>2</sup> de inc. 26 (Casey, p. 38). <sup>3</sup> de inc. 54 (Casey, p. 82).

<sup>4</sup> de inc. 9 (Casey, p. 13); 20 (Casey, p. 30); 21 (Casey, p. 31). Verg. ook de inc. 10 (Casey, p. 15).

verslagen. Maar ook de demonen, de medestanders van de duivel, over wie hij het bevel voert, zijn overwonnen. De overheden en de machten zijn ontwapend; aan het kruis heeft Christus over hen getriomfeerd (cf. Col. 2:15). Het werk van Christus is van kosmische aard. Alle delen van de schepping heeft de Heer aangeraakt en overal heeft Hij het bedrog weggedaan. Door het kruis zijn de duivelse machten uitgeschakeld en is voor de mens de weg naar omhoog vrijgemaakt.<sup>1</sup>

Uit dit alles blijkt wel, welke waarde Athanasius aan het kruis heeft gehecht. Zonder het kruis zou er geen sprake kunnen zijn van verlossing. De redding van allen moest door middel van het kruis plaats vinden. Het kon op geen andere wijze geschieden.<sup>2</sup> De menswording en de kruisdood hangen ten nauwste met elkaar samen. Men kan zelfs zeggen: de menswording impliceert voor Athanasius het kruis. Daarom is het onmogelijk het kruis weg te denken en te zeggen dat de verlossing door de incarnatie als zodanig tot stand zou zijn gebracht. Bij Athanasius sluit de incarnatie de dood aan het kruis niet uit, maar in. Aan de beroemd geworden woorden in de inc. 54, volgens welke de vergoddelijking verbonden wordt aan de menswording, gaat de wending vooraf, dat door de dood tot allen de onsterfelijkheid is gekomen (διὰ τοῦ θανάτου ἡ ἀθανασία εἰς πάντας ἐφθάσε).<sup>3</sup> Het is aan geen twijfel onderhevig, dat het begrip „incarnatie” voor Athanasius een extensieve betekenis heeft.

## 5. OPSTANDING

Naast de dood en in onmiddellijk verband daarmee moet de opstanding genoemd worden. Door de genade der opstanding (τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι) is een einde gekomen aan de vergankelijkheid. Door de opstanding toonde Christus, dat zijn lichaam onsterfelijk was. En zijn onsterfelijk lichaam is de eersteling van de universele opstanding. Met zijn opstanding correspondeert immers ons aller opstanding. De onvergankelijke Zoon heeft allen met onvergankelijkheid bekleed en ons de belofte der opstanding gegeven. Hij heeft ons een nieuw begin des levens geschonken en de hoop der opstanding verleend. In de inc. 21 drukt Athanasius zich zo uit, dat de vergankelijkheid ophoudt en verdwijnt in de genade der opstanding.<sup>4</sup>

De gedachte is daarbij deze: het Woord zelf is onsterfelijk; daarom kon Hij niet sterven. Toch moest Hij de dood in, omdat de vergankelijkheid der mensen op geen andere manier kon worden opgeheven. Daartoe nam de Zoon een lichaam aan, dat sterven kon en dat tegelijkertijd door het inwonende Woord onvergankelijk zou blijven. Het lichaam van Christus bezat dezelfde natuur als alle andere lichamen, en daarom is het ook gestorven. Maar omdat het Woord er ingedaald was ging het niet ten onder, doch het

werd aan de vergankelijkheid onttrokken.<sup>1</sup> Op deze wijze worden door Athanasius dood en opstanding heel nauw met elkaar verbonden. Door het kruis van Christus en de opstanding van zijn lichaam worden wij overtuigd van de onsterfelijkheid. Deze opstanding is iets geheel unieks en uitzonderlijks. De Grieken hebben in tal van opzichten gelogen, maar zij waren niet in staat om een opstanding van hun eigen afgoden te verzinnen. Het kwam niet bij hen op, te overwegen, of het in het algemeen mogelijk was, dat het lichaam na de dood opnieuw bestond. Hieruit blijkt, dat Christus de Zoon Gods is: in alle opzichten overtreft Hij de goden der heidenen, maar het allermeest hierin, dat Hij uit de doden is opgestaan.<sup>2</sup>

Op grond van de opstanding kan men zeggen, dat Christus leeft. Ja, meer nog: Hij is zelf het Leven. Dat blijkt uit de werken, die Hij na de opstanding verricht. Een dode zou tot deze dingen niet in staat zijn. Dit kan alleen het werk van een levende zijn en inzonderheid van God. Het opstandingsleven, het nieuwe leven, dat Christus aan het licht heeft gebracht, werkt door in de zijnen. Een nieuwe mensheid wordt er door geschapen. Het nieuwe leven, dat zich manifesteert in de verachting van de dood en in het prijsgeven van de ruwe voorvaderlijke zeden en gewoonten, is een bewijs, dat Christus uit de doden is opgestaan.<sup>3</sup>

De opstanding kon eenvoudig niet uitblijven. Want als de dood door de dood van Christus is vernietigd – de Heer heeft immers als eerste met zijn lichaam de dood vertreden en zijn kruis is het overwinningsteken op de dood –, dan kan het niet anders, of het lichaam van Christus moest opstaan en als zegeteken over de dood getoond worden. Hoe zou gebleken zijn, dat de dood te niet gedaan is, wanneer het lichaam des Heren niet was opgestaan?<sup>4</sup> Dat wil zeggen, dat de opstanding duidelijk maakt, wat er aan het kruis is geschied. Dat het kruis het overwinningsteken is (τρόπαιον), blijkt eerst met de opstanding; dan komt aan de dag, dat de dood door de dood van Christus is verslagen. Volgens deze redenering in het begin van c. 30 heeft de opstanding van Christus slechts een demonstratieve betekenis. De opstanding brengt niets nieuws tot stand. Zij overtuigt ons er alleen van, dat de macht van de vergankelijkheid door het offer van Christus is gebroken. Het eigenlijke zegeteken tegen de dood is het kruis. Maar dat kunnen wij pas door de opstanding weten. Dan blijkt, dat de dood door de offerande van het lichaam van Christus overwonnen is. Wij vinden deze gedachte ook bij Paulus in Rom. 1:4, waar van Jezus Christus wordt gezegd, dat Hij door de opstanding uit de doden verklaard is Gods Zoon te zijn in kracht naar de geest der heiligheid. Paulus bedoelt hier te zeggen, dat het Zoonschap van Christus vóór de opstanding verborgen was, maar dat het door de verrijzenis uit de dood in heerlijkheid werd geopenbaard. Ook hier heeft de opstanding een demonstratieve of noëtische betekenis.<sup>5</sup> De opstanding betekende,

<sup>1</sup> de inc. 9 (Casey, p. 12 en 13); 20 (Casey, p. 30 en 31); 31 (Casey, p. 47).

<sup>2</sup> de inc. 50 (Casey, p. 77); verg. ook de inc. 49 (Casey, p. 75 en 76).

<sup>3</sup> de inc. 27–32 (Casey, p. 39–48).

<sup>4</sup> de inc. 30 (Casey, p. 44).

<sup>5</sup> Verg. voor de exegese van deze tekst K. L. Schmidt in *Th.W.N.T.*, V. Bd., Stuttgart 1954, S. 454; zie ook Sevenster, *a.w.*, blz. 201 vlg., 309 vlg. en 342.

<sup>1</sup> de inc. 25 (Casey, p. 37 en 38); 45 (Casey, p. 70); c.g. 1 (P.G. 25, 5); de inc. 55 (Casey, p. 83); 31 (Casey, p. 46).

<sup>2</sup> de inc. 26 (Casey, p. 38). <sup>3</sup> de inc. 54 (Casey, p. 82).

<sup>4</sup> de inc. 9 (Casey, p. 13); 20 (Casey, p. 30); 21 (Casey, p. 31). Verg. ook de inc. 10 (Casey, p. 15).

dat Christus zijn lichaam als overwinningsteken over de dood aan allen wilde tonen om zo allen te verzekeren, dat Hij de vergankelijkheid had weggenomen, en dat de lichamen onsterfelijk zouden zijn. Zo is de opstanding manifestatie van de zege over de dood, en tegelijk onderpand van de algehele opstanding.<sup>1</sup> Ook dit laatste herinnert aan enkele Paulinische teksten als Col. 2:12 en 13 en Efez. 2:6.

In de inc. 26 geeft Athanasius aan, waarom de opstanding juist ten derden dage moest geschieden. In dit gedeelte is hij allereerst als apologet aan het woord. Hij zegt: Christus zou wel terstond na zijn dood zijn lichaam hebben kunnen opwekken. Maar uit wijze voorzienigheid heeft Hij dat nagelaten. Want in dat geval zou men hebben kunnen zeggen, dat het lichaam in het geheel niet gestorven was, of dat de dood het niet volkomen had aangeraakt. Ook zou dan misschien de roem der onvergankelijkheid niet openbaar zijn geworden. Om die reden liet het Woord één dag tussen de dag van de dood en die van de opstanding. Op de derde dag toonde Hij zijn lichaam aan allen in onvergankelijkheid, daarmee bewijzende, dat zijn lichaam werkelijk dood was geweest. Athanasius voegt daar aan toe, dat het lichaam anderzijds niet later dan op de derde dag kon worden opgewekt. Het lichaam zou dan in te grote mate ontbonden en vergaan zijn, dan dat men nog zou kunnen geloven, dat het lichaam, dat Christus na zijn opstanding droeg, hetzelfde was als het lichaam, dat Hij voordien bezat. Bovendien wilde Hij het geduld van degenen, die Hem over zijn opstanding hadden horen spreken, niet lang op de proef stellen. Ook hierom toonde de Zoon na een tijdruimte van drie dagen zijn lichaam, dat gestorven was, in onsterfelijkheid en onvergankelijkheid.<sup>2</sup> Deze verklaring van de opstanding ten derden dage is rijkelijk speculatief. Zij maakt op ons een geforceerde indruk. Zo kan alleen de apologet spreken. Voor de Christen in Athanasius is echter het allerbelangrijkste, dat de Heer, toen Hij op de derde dag opstond, als tekenen van zijn zege en overwinning de onvergankelijkheid en de smarteloosheid, die in zijn lichaam gekomen waren, wegdroeg.

Onze conclusie na het bovenstaande is dan ook, dat zomin als incarnatie en kruis door Athanasius van elkaar gescheiden worden, zomin ook het kruis en de opstanding door hem van elkaar worden geïsoleerd. Door het gebruik van het lichaam en door de genade der opstanding heeft Christus de dood in de mensen vernietigd zoals een stoppel door het vuur teniet gaat. In c. 29 worden de incarnatie in engere zin, de dood en de opstanding onmiddellijk na elkaar genoemd, als Athanasius zegt, dat na de komst en de indaling van de Heiland, de dood en de opstanding van zijn lichaam, de dood door de mensen wordt veracht; hij is immers in principe door Christus verslagen.<sup>3</sup> De gehele verschijning van Christus in het menselijke lichaam heeft derhalve verlossende betekenis. Het gaat niet alleen om de menswording in de beperkte zin des woords. Incarnatie, kruis en opstanding samen hebben de verlossing in de wereld gerealiseerd.

<sup>1</sup> de inc. 22 (Casey, p. 33 en 34).

<sup>2</sup> de inc. 26 (Casey, p. 38 en 39).

<sup>3</sup> de inc. 29 (Casey, p. 42).

## DE METHODE IN DE ORATIONES CONTRA ARIANOS

De orationes contra Arianos vormen Athanasius' belangrijkste werk. Dit werk is geschreven ter verdediging en veiligstelling van het orthodoxe geloofsgoed tegenover de haeresie van Arius en de zijnen. In het centrum staat daarbij de soteriologie. Omdat de Arianen de verlossing op losse schroeven zetten, vaart Athanasius in dit geschrift zo heftig tegen hen uit. Aan de werkelijkheid der verlossing in Christus is hem alles gelegen. Hij heeft geen goed woord over voor degenen, die daaraan tekort doen. Daarom is dit werk van Athanasius ook één stuk polemieek.

Athanasius betoont zich hier – evenals trouwens in zijn andere anti-Ariaanse werken – een onverzoenlijk tegenstander. Vanaf het eerste hoofdstuk van de eerste Redevoering veroordeelt hij de Ariaanse ketterij zeer fel. En deze scherpe toon blijft het gehele werk door gehandhaafd. De dwaalleer van Arius is de voorloopster van de Antichrist; haar vader is de duivel. Zij tracht met geweld binnen te dringen in het paradijs der Kerk. Arius is als de slang, die de vrouw verleidde; ogenschijnlijk noemt hij Gods naam, maar zijn woorden zijn goddeloos en godslasterlijk. Bovendien spreekt Arius dubbelzinnig.<sup>1</sup> De Arianen noemt Athanasius Ἀρειομανῆται, Ariusbezetenen, omdat zij meer om Arius dan om Christus schijnen te geven, maar bovendien omdat zij beroofd zijn van hun verstand: zij zijn Arius-gekken in de letterlijke zin des woords: zij zijn waanzinnig, onredelijk, redeloos. Omdat zij menen, dat God zonder Rede (Λόγος) en zonder Wijsheid is, zijn zij zelf zonder rede. Wat in c.g. 40 gezegd wordt van de ongelovige in het algemeen nl. dat degene, die het bestaan van de Logos in twijfel trekt, dwaas is, wordt nu toegepast op de Arianen. Ook gebruikt Athanasius allerlei spotnamen, ontleend aan de dierenwereld: de Arianen zijn als honden en varkens, die zich wentelen in hun eigen uitbraaksel en vuil (cf. 2 Petr. 2:22); zij zijn als de hydra uit de Griekse mythologie, die telkens nieuwe slangen voortbracht, wanneer de eerste waren weggehouden; zij zoemen als mugen om de mensen heen; zij zijn als een inktvis, die zijn zwart afscheidt. Maar het scherpst is Athanasius ongetwijfeld, als hij de Arianen betwist, dat zij Christenen zijn.<sup>2</sup>

Bewonderenswaardig en navolgenswaardig is de wijze, waarop Athanasius tegen zijn tegenstanders uitvaart, zeer zeker niet. Maar wij begrijpen, als wij de orationes contra Arianos lezen, onmiddellijk, hoe het komt, dat Athanasius op zulk een verbeterd en grimmige, dikwijls ook onbillijke toon spreekt. Zijn hoofdstelling is deze: als Jezus Christus niet ten volle God is, kan van een eigenlijke verlossing geen sprake zijn. Niemand minder dan God zelf is nodig om degenen, die onder een vloek zijn gekomen, te bevrijden.<sup>3</sup> Het komt er dus ten eerste op aan te belijden dat het Woord God is;

<sup>1</sup> c.Ar. I, 1–4 (P.G. 26, 12–20).

<sup>2</sup> c.Ar. I, 4 (P.G. 26, 20); II, 32 (P.G. 26, 216); cf. c.g. 40 (P.G. 25, 81); c.Ar. I, 11 (P.G. 26, 33); II, 1 (P.G. 26, 148); III, 58 en 59 (P.G. 26, 444–448); I, 2 en 3 (P.G. 26, 16–17).

<sup>3</sup> c.Ar. I, 49 (P.G. 26, 113); II, 56 (P.G. 26, 265); 67 (P.G. 26, 289).

daarmede staat en valt de realiteit der verlossing van de mens. Omdat de Arianen ontkennen, dat het Woord waarachtig God is – zij zijn strijders tegen God en strijders tegen Christus! –, ontnemen zij de mens het heil. Hierom is Athanasius zo fel tegen hen. In de polemieken met de Arianen staat de waarheid en de werkelijkheid der verlossing op het spel.

Dit soteriologisch belang beheerst Athanasius' hoofdwerk van het begin tot het eind. Het is dan ook minder juist om, zoals Hesler gedaan heeft,<sup>1</sup> een bepaalde orde aan te nemen in de orationes: de eerste zou meer soteriologisch zijn bepaald, de tweede zou meer kosmologisch van aard zijn, en de derde zou meer Christologisch zijn. Deze onderscheiding heeft iets gedwongens. In feite is het gehele werk soteriologisch van karakter. Athanasius is hier allereerst theoloog der verlossing. Alles wordt aan dit ene thema ondergeschikt gemaakt.

In het begin van de eerste Rede tegen de Arianen geeft Athanasius enkele fragmenten van Arius' Thalia om dan vanaf c. 11 met de eigenlijke kritiek op de woorden van Arius een begin te maken: het centrale thema in de controverse is dat van het Zoonschap van Christus. Verreweg het grootste gedeelte van de orationes wordt in beslag genomen door een bespreking van de bijbelteksten, waarop de Arianen zich voor hun leer beroepen. Dat begint in I 37 en loopt door tot en met III 58. Uitvoerig gaat Athanasius op de argumenten van de tegenstanders in, met een zekere eentonigheid steeds weer wijzende op wat het essentiële van het geloof der Kerk is. Juist in deze strijd komt het tot een nadere uitwerking van de gedachten, die in zijn jeugdwerk slechts in hoofdtekken waren aangegeven. Maar de orationes geven niet slechts een nadere uiteenzetting te zien van wat in kiem in contra gentes en de incarnatione is gegeven, doch ook een omvorming. Dat geldt zeker van het begrip „theopoiesis”, dat hier een andere inhoud krijgt dan in „De menswording des Woords”. Dit hangt samen met het feit, dat Athanasius niet meer zo sterk onder invloed van de contemporaine wijsbegeerte staat – al is die invloed ook in de Redevoeringen duidelijk aanwijsbaar –, maar in de allereerste plaats bijbels theoloog is. Vandaar dat zijn methode hier een geheel andere is, dan in zijn apologetische geschriften.

Wij letten in dit hoofdstuk op de betekenis, die Athanasius hecht aan de Schrift en het Schriftbewijs, vervolgens op de waarde, die hij toekent aan de traditie, en in de derde plaats op de dialectische bewijsvoering, waarvan hij zich bedient tegenover de Arianen: er moet immers ook *geredeneerd* worden met de tegenstanders om te pogen hen tot het rechte geloof terug te brengen.

## 1. DE SCHRIFT

De grote vraag in de controverse tussen Athanasius en de Arianen is deze: of Christus de Zoon is of niet. Athanasius bedoelt: of Christus de Zoon is of een scheepsel. Dat is de tegenstelling, zoals zij in c. Ar. II 56 en vlgg. aan de

<sup>1</sup> K. W. Th. Hesler, *Athanasius, als Vertheidiger der Homousie im Kampfe mit den Arianern in Zeitschrift für die historische Theologie* Bd. 26 (1856), S. 335; verg. ook G. de Wilde, *Athanasius als bestrijder der Arianen*, Groningen 1868, blz. 57.

orde wordt gesteld: *υἱός* of *κτίσμα*, *γέννημα*.<sup>1</sup> Toen de Heer aan de apostelen vroeg, wie zij dachten, dat Hij was, antwoordde Petrus: „Gij zijt de Christus, de Zoon van de levende God” (cf. Matth. 16:16). En dit was ook een der eerste dingen, die de vader van de Ariaanse ketterij vroeg: „indien Gij Gods Zoon zijt” (cf. Matth. 4:3); want hij wist wel, dat dit de waarheid is en het voornaamste stuk van ons geloof, en dat, wanneer Hij de Zoon is, de heerschappij van de duivel een eind zal hebben. Maar als hij een scheepsel was, was Hij ook een der nakomelingen van Adam, die hij bedrogen heeft, en dan behoefde de duivel zich niet bezorgd te maken.” De grote vraag is dus: is Christus de Zoon of is Hij een scheepsel? Daarover – zegt Athanasius nu – moet men zeer in het bijzonder de Schriften onderzoeken. Het Schriftonderzoek moet de beslissing brengen in deze cardinale quaestie.<sup>2</sup>

De Schrift bezit goddelijk gezag en goddelijke autoriteit. Athanasius spreekt van de heilige Schriften.<sup>3</sup> De Schrift is van God ingegeven en geïnspireerd. Daarom kan hij een bepaalde tekst inleiden met de woorden: dit heeft de Heilige Geest in de Psalmen aangegeven.<sup>4</sup> De Schrift geldt voor hem eenvoudig als openbaring. Zij is de enige instantie, waarop men zich beroepen kan en moet. De Redevoeringen tegen de Arianen behelzen dan ook voor het grootste deel uitlegging van Schriftplaatsen. De bijbelse argumentatie is voor Athanasius de hoofdzaak geweest. De Schriften vormen het fundament, waarop hij staat in de strijd met de Arianen. Op grond van de heilige Schriften kan men vrijuit spreken over het rechte geloof en het als een licht op zijn kandelaar zetten.<sup>5</sup>

Enkele richtlijnen voor de exegese worden gegeven in c. Ar. I 54.<sup>6</sup> Het is nodig, dat men bij de uitlegging van een tekst op drie dingen let: de tijd, de persoon en de zaak. Athanasius zegt dit naar aanleiding van Hebr. 1:4. Daar komt de wending voor: „zoveel machtiger geworden dan de engelen”. Bij deze zinsnede moet men – evenals dat trouwens op alle plaatsen van de Schrift past – nauwkeurig letten op de tijd, waarvan de apostel spreekt; op de personen, over wie hij het heeft, en op de zaak, waarover het gaat. Doet men dat niet, dan loopt men gevaar van zich te vergissen in de ware zin van de tekst. Daarom vroeg de kamerling aan Philippus: „van wie zegt de profeet dit? Van zichzelf of van iemand anders?” (cf. Hand. 8:34). Want hij was bang, dat hij zich in de juiste betekenis zou vergissen, door de passage op de verkeerde persoon te betrekken. En zo wilden ook de discipelen de tijd weten, waarop hetgeen van te voren gezegd was zou plaats vinden; daarom vroegen zij aan de Heer: „zeg ons, wanneer zal dat geschieden, en wat is het teken van uw komst?” (cf. Matth. 24:3).

Het is daarom zo belangrijk op de drie genoemde punten te letten, omdat men alleen zo een juist en gezond begrip van het geloof kan krijgen. Vat men daarentegen een van deze punten verkeerd op, dan vervalt men in dwalingen.

<sup>1</sup> c. Ar. II, 56 vlgg. (P.G. 26, 265 sqq.).

<sup>2</sup> c. Ar. II, 73 (P.G. 26, 301).

<sup>3</sup> c. Ar. I, 11 (P.G. 26, 33).

<sup>4</sup> c. Ar. II, 57 (P.G. 26, 268).

<sup>5</sup> c. Ar. I, 9 (P.G. 26, 28).

<sup>6</sup> c. Ar. I, 54 (P.G. 26, 124–125).

Ook hiervan geeft Athanasius een paar illustraties. Hymenaeus en Alexander hebben zich op het punt van de tijd vergist: zij meenden, dat de opstanding reeds geschied was (cf. 2 Tim. 2:17 en 18; 1 Tim. 1:20). De Galaten waren ten achter bij de tijd door nu veel gewicht te hechten aan de besnijdenis. En de Joden vergisten zich en vergissen zich nog steeds in de persoon, omdat zij menen, dat het van een van hen gezegd is, wanneer er staat: „zie, de maagd zal zwanger worden en een zoon baren, en men zal hem de naam Immanuël geven, hetgeen betekent: God met ons” (cf. Jes. 7:14; Matth. 1:23). Zij vergissen zich ook, als zij denken, dat de tekst: „een profeet zal de Here, uw God, u verwekken” (cf. Deut. 18:15) betrekking heeft op een der profeten; en tenslotte dwalen zij, omdat zij de woorden: „hij werd als een schaap ter slachting geleid” (cf. Jes. 53:7) zo opvatten, alsof het gezegd was van Jesaja of iemand anders van de profeten. In de volgende hoofdstukken geeft Athanasius dan een uitlegging van Hebr. 1:4 aan de hand van de regels voor de exegese, die hij in I 54 heeft opgesteld.

Men moet goed letten op de kontekst, het verband, waarin de woorden zijn geplaatst.<sup>1</sup> In het algemeen moet men een woord in zijn meest voor de hand liggende betekenis nemen.<sup>2</sup> Athanasius geeft er dan ook blijk van te weten wat woordexegese is. Hij zegt naar aanleiding van Hebr. 3:2 (πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν), dat het woord πιστός in de Schrift in twee betekenissen voorkomt: het kan betekenen „gelovend” en „betrouwbaar”. In het eerste geval wordt het gezegd van de mensen, in het tweede geval van God.<sup>3</sup> Weliswaar meent Athanasius ten onrechte, dat het woord πιστός in Hebr. 3:2 de betekenis „betrouwbaar” heeft, omdat het gezegd wordt van de Zoon van de waarachtige God – het verband, waarin het woord staat, wordt dus over het hoofd gezien –, toch is hier het besef aanwezig, dat eenzelfde woord in de Bijbel verschillende nuancerings- en betekenissen kan hebben. Behalve waar het gaat om spreuken of gelijkenissen, moet men de woorden en uitdrukkingen der Schrift in hun letterlijke betekenis nemen.

Dat Athanasius zo sterk de nadruk legt op de historische exegese hangt samen met het feit, dat de Arianen hun toevlucht namen tot een volkomen on-historische wijze van uitlegging, al moeten wij hier direct aan toe voegen, dat Athanasius zelf zich ook schuldig gemaakt heeft aan deze methode. Om de tegenstanders de wind uit de zeilen te nemen stelt Athanasius voorop, dat de woorden der Schrift in hun letterlijke zin moeten worden verstaan. De exegese van de Arianen moet zonder meer van de hand worden gewezen. Ook zij beroepen zich op de woorden uit de Heilige Schrift, maar in hun blindheid zien zij niets van de waarheid der goddelijke orakelspreuken en openbaringswoorden. Hun eigen goddeloosheid maken zij tot maatstaf voor de interpretatie van de teksten en zij verdraaien alle goddelijke openbaringswoorden daarnaar. Zij verdienen dan ook geen ander antwoord dan Jezus aan de Sadduceeën gaf: „gij dwaalt, want gij kent de Schriften niet noch de kracht Gods” (cf. Matth. 22:29).<sup>4</sup> Elders waarschuwt Athanasius er voor,

dat men zich niet moet laten misleiden door de omstandigheid, dat Arius in zijn Thalia bepaalde woorden uit de Schrift heeft opgenomen. Want daarmee is op zichzelf de blasfemie van Arius nog niet veranderd in eufemie, in eerbiedige taal. Deed de duivel niet hetzelfde? Ook hij, de vader van de dwaalleren, heeft de woorden der Schrift gebruikt om de grond te bezaaien met zijn eigen gif en de eenvoudigen te verleiden. Zo bedroog hij Eva; zo heeft hij ook vroegere ketterijen gevormd; en zo heeft hij nu Arius overreed te doen alsof hij tegen de andere ketterijen spreekt, om zijn eigen dwaalleer zonder dat iemand het bemerkt in te voeren. Maar aan Athanasius zijn deze streken niet ontgaan. Arius heeft in het geheel geen inzicht in de waarheid, al doet hij alsof. Het geeft hem niets zich op de Schriften te beroepen.<sup>1</sup>

In het algemeen maakt Athanasius weinig gebruik van de allegorische methode zoals zij in de Alexandrijnse school in zwang was. Een duidelijk voorbeeld van allegorese vinden wij in de uitlegging van Gen. 2 en 3 in contra gentes, maar in dit jeugdwerk is dan ook – zoals wij gezien hebben – de invloed van Clemens en Origenes merkbaar.<sup>2</sup> Adam wordt in c.g. 2 en 3 geschetst als de ware gnosticus. Het verhaal van het paradijs en de val des mensen moet in figuurlijke zin worden opgevat. Mozes noemde de plaats, waar de eerste mens in den beginne leefde zinnebeeldig (τροπικῶς) een paradijs. Adam is niet de stamvader van het menselijk geslacht, maar hij wordt veeleer beschouwd als de eerste mens zonder meer. Hij is diegene van de mensen, die het eerst is verschenen en het eerst geformeerd is. Wat Bernard zegt is juist: „Adam apparaît, mais comme un type plus que comme le chef de file, le premier responsable de l'humanité pécheresse.”<sup>3</sup> Genesis 2 en 3 worden geciteerd als illustratie van een filosofoomenon, dat wij ook bij Origenes kunnen aanwijzen.<sup>4</sup> De exegese van Gen. 3:7, volgens welke de naaktheid een spirituele naaktheid is – Adam en Eva (haar naam wordt wel niet genoemd, maar men mag aannemen, dat zij hier toch bedoeld is) waren beroofd van de kennis Gods – is gelijk aan die van Clemens en Origenes, die teksten als Genesis 37:23 vlg. en Gen. 9:20 vlg. opvatten alsof het hier ging om een „ontkleed” zijn van de kennis van de geestelijke dingen.<sup>5</sup> Het verschil met de orationes is duidelijk. Daar wordt met nog meer nadruk dan in de incarnatione het geval was Adam gezien als het hoofd van de oude mensheid, zoals Christus het hoofd is van de nieuwe mensheid. Adam is de stamvader van het menselijk geslacht. Dat hij de mensheid representeert, wordt aan het slot van II 48 aldus onder woorden gebracht: „ofschoon alleen Adam uit de aarde werd gevormd, is toch de opeenvolging van het gehele geslacht in hem vervat.”<sup>6</sup> De aansluiting aan Genesis 3 en Romeinen 5 is volkomen. Adam wordt niet beschouwd als type en voorbeeld van de mens, hij

<sup>1</sup> c.Ar. I, 8 (P.G. 26, 25–28).

<sup>2</sup> c.g. 2–3 (P.G. 25, 5–9).

<sup>3</sup> Bernard, o.c., p. 47 en 55.

<sup>4</sup> Origenes, de princ. II, 8, 3 (ed. Koetschau V, S. 158–161).

<sup>5</sup> Clemens Alex., Strom. V, 8, 53, 2–3 (ed. Stählin II, S. 362); Origenes, selecta in Genesim (P.G. 12, 109).

<sup>6</sup> cf. c.Ar. I, 44 (P.G. 26, 104); 51 (P.G. 26, 117); II, 61 (P.G. 26, 277); III, 33 (P.G. 26, 393); II, 65 (P.G. 26, 285) en 48 (P.G. 26, 249).

<sup>1</sup> c.Ar. I, 11 (P.G. 26, 36).

<sup>2</sup> Verg. c.Ar. II, 44 (P.G. 26, 240).

<sup>3</sup> c.Ar. II, 6 (P.G. 26, 160). <sup>4</sup> c.Ar. I, 52 (P.G. 26, 121).

is het hoofd van een reeks, representant van de mensheid. Van een allegorische interpretatie van het verhaal van schepping en val is in de orationes geen spoor meer te bekennen.

In de Redevoeringen tegen de Arianen wordt de allegorische methode ondergeschikt gemaakt aan de historische. Dat neemt niet weg, dat ook hier door Athanasius de allegorische methode wordt toegepast. Een frappant voorbeeld is de exegese van Deut. 28:66. De tekst luidt in de Nieuwe Vertaling: „zonder ophouden zal uw leven in gevaar verkeren; des nachts en des daags zult gij opschrikken en van uw leven niet zeker zijn”. De Oude Vertaling las hier in overeenstemming met wat er letterlijk staat: „en uw leven zal tegenover u hangen”. De bedoeling van de tekst is: het kan ieder moment met u gedaan zijn; uw leven hangt aan een zijden draad. De Leidse Vertaling treft de zin van de woorden precies: „gij zult uw leven voor u aan een draad zien hangen”. Blijkens het tekstverband gaat het over het oordeel van God, dat over Israël zal komen, als het de woorden der wet niet onderhoudt. God zal zijn volk dan zwaar tuchtigen. Hij zal hen verdelgen, zodat zij van hun leven niet zeker zijn. Maar Athanasius leest in Deut. 28:66 iets anders dan wat er letterlijk staat.<sup>1</sup> Volgens hem wordt hier de kruisiging aangeduid. De tekst uit Deut. 28 zinspeelt op het kruis, waar Christus als het Leven voor onze ogen is opgehangen. Ook in de inc. 35 had Athanasius dit vers opgevat als een voorzegging van het kruis.<sup>2</sup>

De exegese van Deut. 28:66 is tegelijkertijd een voorbeeld van de Christologische uitlegging van de Schriften, die Athanasius in ruime mate toepast.<sup>3</sup> De heilige Schriften – zo heeft Petrus het de Joden voorgehouden, en zo houdt Athanasius het de Arianen voor, wier argumenten veel gelijkenis vertonen met die der Joden – kondigden aan, dat Christus komen zou. De gekruisigde Jezus is de verwachte Christus. De woorden door God in de Schriften van het Oude Testament gesproken kunnen geen onwaarheid bevatten. De voorzeggingen zijn niet vóór Christus vervuld; zij hebben ook niet betrekking op een verre toekomst, maar zij zijn in Christus waarheid geworden.<sup>4</sup> De maagdelijke geboorte is aangeduid in Jes. 7:14, het lijden en de dood van Christus in Jes. 53.<sup>5</sup> Wij vinden hier dezelfde gedachten als in de cap. 33–40 van de incarnatione, waar Athanasius argumenteert tegen de Joden met behulp van het schema: verwachting-ervulling.

Andere oud-testamentische teksten, die op Christus betrekking hebben, zijn Spr. 8:22 en 9:1. Beide teksten worden door Athanasius in verband gebracht met de menswording. De tekst uit Spr. 8: „de Here heeft mij tot aanzijn geroepen als het begin van zijn wegen...” wordt aldus verklaard: Christus was van eeuwigheid God, maar Hij werd door de Vader geschapen, d.w.z. aangesteld, gevormd tot een bijzonder werk nl. het werk der verlossing. En de tekst uit Spr. 9: „de Wijsheid heeft haar huis gebouwd” betekent,

dat de Wijsheid ons lichaam, dat bedoeld wordt met de woorden „haar huis”, heeft aangenomen om mens te worden.<sup>1</sup> Het zevende en achtste vers van Psalm 45 zien op de zalving van Christus met de Heilige Geest bij zijn doop. Wat hier gezegd wordt, wordt van Christus als mens, van Christus naar zijn menselijke natuur gezegd.<sup>2</sup> In deze gevallen is de bedoeling van het Schriftbewijs niet aan te tonen, dat de profetieën in Christus tot vervulling zijn gekomen. Het gaat Athanasius er hier veeleer om te bewijzen, dat in het Oude Testament dikwijls sprake is van Christus naar zijn menselijke zijde. De Arianen lezen op dergelijke plaatsen, dat Christus een gewoon mens was. Dat is onjuist. Christus is eeuwig God en eeuwig Koning, maar Hij is ook de mensgeworden God. En in die zin moeten de genoemde teksten uitgelegd worden. Zij spreken van de mensgeworden Heer.

Maar niet alleen de Christus incarnatus, ook de Christus incarnandus – de Zoon van God vóór zijn menswording – vindt Athanasius op tal van plaatsen in de Schrift vermeld. In den beginne sprak de Vader tot de Zoon „er zij licht”, en „daar zij een uitspansel”, en „laat Ons mensen maken”.<sup>3</sup> De Zoon is de Scheppingsmiddelaar. „De Vader heeft alle dingen door het Woord als door een hand (ὡς διὰ χειρός) gemaakt.” Ook teksten als Psalm 104:24 en Spr. 3:19, waar gezegd wordt dat God alles door wijsheid heeft gemaakt, getuigen van het scheppingsmiddelaarschap van de Zoon.<sup>4</sup> De Zoon, het Woord, de Wijsheid is er van alle eeuwigheid. Daarom is Hij ook het subject van de theofanieën uit het Oude Testament. Abraham heeft de Zoon aanbeden bij zijn tent (cf. Gen. 18:2). Bij de verwoesting van Sodom en Gomorra is de Heer, die eeuwig Heer is, betrokken, want er staat: „toen liet de Here zwavel en vuur op Sodom en Gomorra regenen, van den Here, uit den hemel” (Gen. 19:24). Hij is ook degene, met wie Jacob geworsteld heeft (cf. Gen. 32). Met de engel, die genoemd wordt in de zegen, die Jacob uitspreekt over Efraïm en Manasse, en die daar op één lijn staat met God (cf. Gen. 48:15 vlg.), is het Woord van God bedoeld. Mozes heeft Hem aanbeden in het braambos en Jozua ontmoette Hem in de gedaante van een engel. Daniël zag in een visioen, dat duizendmaal duizenden Hem dienden, en dat tienduizendmaal tienduizenden voor Hem stonden (cf. Dan. 7:10).<sup>5</sup>

Wij zien uit deze voorbeelden, dat Athanasius overal in het Oude Testa-

<sup>1</sup> *c.Ar.* II, 44–47 (P.G. 26, 240–248). Een andere verklaring van Spr. 8:22 geeft Athanasius in *c.Ar.* II 78–82. Dan leest hij in de tekst, dat een beeld van de Wijsheid in ons geschapen is, waardoor het geschapene er niet alleen is, maar ook goed is. Dat is dezelfde gedachte als die, welke in c.g. 41 en de inc. 5 voorkomt nl. de gedachte van de dubbele scheppingsacte (P.G. 26, 312–321; cf. ook P.G. 25, 81–84 en Casey, p. 7 en 8).

<sup>2</sup> *c.Ar.* I, 46 (P.G. 26, 108).

<sup>3</sup> Gen. I, 3; 6 en 26; *c.Ar.* III, 29 (P.G. 26, 385–388); verg. ook II, 31 (P.G. 26, 212–213). De Christologische uitlegging van Gen. I:26 komt bij de vroeg-Christelijke schrijvers algemeen voor: Barnabas, *ep.* 5, 5 (ed. Gebhardt, Harnack, Zahn, S. 50); Irenaeus, *adv. haer.* IV, 20, I (ed. Harvey II, p. 213); de Vader overlegt bij de schepping van de mens met de Zoon en de Geest; Tertullianus, *de resurrectione carnis* 6 (CSEL 47, 33; P.L. 2, 848); Origenes, *contra Cels.* II, 9 (ed. Koetschau I, S. 136).

<sup>4</sup> *c.Ar.* I, 19 (P.G. 26, 52).

<sup>5</sup> *c.Ar.* I, 38 (P.G. 26, 92); II, 13 (P.G. 26, 173); III, 12 (P.G. 26, 345–348); 14 (P.G. 26, 352).

<sup>1</sup> *c.Ar.* II, 16 (P.G. 26, 177–180).

<sup>2</sup> *de inc.* 35 (Casey, p. 51).

<sup>3</sup> Zie Atzberger, *a.a.O.*, S. 234–242.

<sup>4</sup> *c.Ar.* II, 16 (P.G. 26, 180).

<sup>5</sup> Verg. *c.Ar.* I, 54 (P.G. 26, 125); II, 47 (P.G. 26, 248) en III, 31 (P.G. 26, 389).

ment de Zoon van God aangeduid vindt. In zijn bestrijding van de Arianen brengt hij al die plaatsen in het geding, die betrekking hebben op de pra-existente Logos en die, welke spreken van de mensgeworden Heer. Athanasius houdt zich daarbij consequent voor ogen, dat het principe (σκοπός) en karakter van de Schrift dit is, dat zij een dubbele boodschap omtrent de Heiland bevat nl. dat Hij altijd God was en dat Hij later om ons vlees heeft aangenomen uit de maagd Maria. Dit gezichtspunt vindt men door heel de geïnspireerde Schrift heen. In die zin wordt de Christologische interpretatie van het Oude Testament door Athanasius strikt toegepast. Hij citeert in dit verband het woord van Jezus: „onderzoekt de Schriften, want deze zijn het, welke van Mij getuigen” (Joh. 5:39).<sup>1</sup>

## 2. DE TRADITIE

Wij hebben gezien, dat Athanasius zich voortdurend beroept op de Schrift om het schriftuurlijk karakter van zijn overtuiging te bewijzen. Wij hebben ook gezien, dat de Arianen voor hun opvattingen eveneens hun toevlucht nemen tot de Schrift. Reeds in het eerste hoofdstuk van de eerste Rede geeft Athanasius te kennen, wat hij daarvan denkt: de Ariaanse ketterij tooit zich arglistig met bijbelteksten evenals haar vader, de duivel.<sup>2</sup> Sindsdien keert het verwijt, dat zij zich ten onrechte op de Schrift beroepen, herhaaldelijk terug. Naar aanleiding van Spr. 8:22, Hebr. 1:4, 3:1, en Hand. 2:36 zegt Athanasius, dat de Arianen deze bijbelteksten bij elke gelegenheid, te pas en te onpas aanhalen, zonder dat zij de zin ervan verstaan. Zij menen immers op grond van deze plaatsen, dat het Woord Gods een schepsel en maaksel is. Zo misleiden zij de mensen zonder inzicht, pretenderend de taal van de Schrift te spreken, maar in plaats van de ware zin zaaien zij het gif van hun eigen dwaalleer er over uit. Want indien zij het begrepen, zouden zij niet goddeloos zijn geweest tegenover de Heer der heerlijkheid (cf. 1 Cor. 2:8) en zij zouden de goede zin van de woorden niet verdraaid hebben.<sup>3</sup> De Arianen citeren wel de goddelijke openbaringswoorden maar zij doen deze woorden geweld aan om ze verkeerd te verklaren overeenkomstig hun eigen zin, ofschoon de woorden der Schrift een goede zin hebben. Zij dwalen dan ook: hun geest is verkeerd gericht.<sup>4</sup>

De Arianen leggen de Schrift uit, Athanasius legt ook de Schrift uit. Er is immers geen Schrift zonder uitlegging. Maar dan rijst onmiddellijk de vraag: wie interpreteert de Schrift op de juiste wijze? Athanasius antwoordt

<sup>1</sup> c.Ar. III, 29 (P.G. 26, 385). De gedachten van Athanasius zijn in overeenstemming met hetgeen wij op dit punt bij andere auteurs vóór hem vinden. Met name Justinus en Irenaeus zeggen, dat de Logos als pra-existent wezen in het Oude Testament voorkomt en dat Hij daarom het subject is van de Godsverschijningen, die in het Oude Testament vermeld worden: Justinus, *dial.* 56–62 (ed. Goodspeed, S. 155–168); 127 (ed. Goodspeed, S. 248 f.); 129, 1 (ed. Goodspeed, S. 250); Irenaeus, *adv. haer.*, IV, 10, 1–2 (ed. Harvey II, p. 172–174); IV, 20, 1 en 3 (ed. Harvey II, p. 213–215).

<sup>2</sup> c.Ar. I, 1 (P.G. 26, 13).

<sup>3</sup> c.Ar. I, 53 (P.G. 26, 121–124).

<sup>4</sup> c.Ar. I, 37 (P.G. 26, 88); III, 42 (P.G. 26, 412).

op deze vraag, dat de ware interpretatie van de Heilige Schrift die uitlegging is, welke overeenstemt met het geloof der Kerk. De Arianen leggen Fil. 2:9 en 10 zo uit, dat Christus de naam „Zoon” kreeg als beloning van zijn gehoorzaamheid; Hij heeft zich de naam „Zoon” verworven op grond van zijn werken en op grond van de vooruitgang, die Hij maakte, toen Hij mens geworden was en de gestalte van een dienstknecht had aangenomen. Athanasius stelt naar aanleiding hiervan de vraag: maar wat was Christus dan daarvoor? „Als de Heer niet God, Zoon en Woord was vóór zijn menswording, dan was Hij óf iets anders dan dit en heeft Hij er later deel aan gekregen door zijn verdienste, óf zij moeten de andere mogelijkheid aannemen, dat de Heer daarvoor zelfs niet bestond, maar dat Hij helemaal mens was en verder niets. Maar dit is niet de mening der Kerk, doch het is de gedachte van Paulus van Samosata en van de Joden van nu.” Wij zien hier, dat het geloof der Kerk voor Athanasius normatief is bij de uitlegging van de Schrift. De Kerk gelooft, dat de Zoon zijn heerlijkheid had vóór de schepping der wereld, dat Hij uit de hemel is nedergedaald, dat Hij altijd aanbeden moet worden, dat Hij niet verbeterd werd door zijn nederdaling, maar dat Hij veeleer omgekeerd de schepping verbeterde, die verbetering nodig had. Christus kreeg de titels „Zoon” en „God” niet als loon op zijn werken. Want Hij is van eeuwigheid de Zoon en van eeuwigheid God. Maar Hij maakte ons tot zonen en vergoddelijkte ons. Wanneer in Fil. 2:9 staat, dat God Christus uitermate verhoogd heeft, dan gaat het in de tekst over de verhoging van de menselijke natuur. Deze zinsnede komt immers pas voor, nadat gezegd is, dat het Woord vlees is geworden, opdat duidelijk zou zijn, dat de wending „Hij verhoogde” van zijn menselijke natuur gezegd is. De menselijke natuur had deze verhoging nodig vanwege de nederige staat van het vlees en de dood. Daarom staat dat „verhoogd worden” er om ons. Niet Christus moest verhoogd worden, want Hij is de Allerhoogste; wij worden verhoogd in Hem en gaan in in de poorten der hemelen.<sup>1</sup> Dit is de juiste uitlegging van de tekst; de interpretatie, die de Arianen geven, is onjuist.

De situatie, waarvoor Athanasius zich gesteld weet in zijn controverse met de Arianen, is dezelfde als die van Tertullianus tegenover de ketteren van zijn dagen. Er is op dit punt een opmerkelijke overeenkomst tussen de orationes en de praescriptiones haereticorum. Tertullianus is er zich van bewust, dat men er met een beroep op de Schrift zonder meer tegenover de ketteren niet komt, want ook zij beroepen zich op de Schriften. Jezus heeft gezegd: uw geloof heeft u behouden (cf. Luc. 18:42) – uw *geloof* (fides tua), „non exercitatio scripturarum. fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis. exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiis studio. cedat curiositas fidei, cedat gloria salutis. certe aut non obstrepant aut quiescant.” En dan volgen de beroemde woorden: „adversus regulam nihil scire omnia scire est”.<sup>2</sup> Tertullianus heeft een felle strijd gevoerd voor de normatieve uitlegging van de Schrift; en de

<sup>1</sup> c.Ar. I, 37–41 (P.G. 26, 88–97).

<sup>2</sup> Tertullianus, *de praescr. haer.* 14, 3–5 (*Scriptores Christiani Primaevi* Vol. II, ed. J. N. Bakhuizen van den Brink, 's-Gravenhage 1946, p. 20).

normatieve uitlegging is de apostolische en kerkelijke interpretatie van de Bijbel: „ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianorum”.<sup>1</sup> Prof. Bakhuizen van den Brink zegt dan ook terecht: „Tertullianus weigert met beslistheid om op bijbels-exegetisch of zuiver filologisch terrein met de ketters van zijn tijd te strijden en tegen hen te argumenteren”.<sup>2</sup> Er moet een norm zijn, volgens welke de Schrift dient te worden uitgelegd. Anders kan men ware en verkeerde interpretatie niet onderscheiden. Deze norm is voor Tertullianus het geloof der Kerk. En dit geloof is vervat in de regula, de regula wel te verstaan als summa der Schrift zelf.<sup>3</sup>

Precies zo liggen de dingen bij Athanasius. De Arianen gebruiken hun eigen goddeloosheid als maatstaf bij de uitlegging van de teksten van de Schrift, maar dit gaat natuurlijk niet aan. Integendeel, men moet eerbiedig (μετ' εὐσεβείας) aan de teksten hun passende zin geven.<sup>4</sup> Dat betekent, dat de teksten naar analogie van het geloof moeten worden uitgelegd. Het gezichtspunt, de σκοπὸς van het geloof, dient als richtsnoer te gelden, wanneer wij – zoals de apostel zegt – ons toeleggen op het lezen van de geïnspireerde Schrift, (τούτῳ ὡσπερ κανόνι χρῆσάμενοι, προσέχουμεν... τῇ ἀναγνώσει τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς).<sup>5</sup> Athanasius spreekt in dit verband van de kerkelijke zin, de σκοπὸς ἐκκλησιαστικὸς. Deze alleen kan de doorslag geven bij de exegete. Indien de Arianen dit kerkelijk gezichtspunt als een anker voor het geloof hadden erkend, zouden zij met het geloof geen schipbreuk hebben geleden (cf. 1 Tim. 1:19).<sup>6</sup> Het ligt in dezelfde lijn, wanneer hij van sommige teksten zegt, dat zij een duidelijke zin hebben, zodat het eigenlijk niet nodig is om over dergelijke passages uit te weiden, of wanneer hij van de juiste zin van een tekst spreekt (ὁρθὴν ἔχον... τὴν διάνοιαν) of van het gezonde geloof (τὴν πίστιν ὑγιαίνουσαν). Athanasius gebruikt ook de wending: het woord der waarheid weerlegt hen (ὁ δὲ τῆς ἀληθείας λόγος ἐλέγχει) en zinspeelt daarmee naar alle waarschijnlijkheid op de regula fidei.<sup>7</sup> Evenals bij Tertullianus is ook hier de gedachte, dat de Schrift niet zo vanzelfsprekend en onweerstaanbaar haar eigenlijke bedoeling aan de lezer opdringt, dat men het zou kunnen stellen zonder een uitlegger. De regula fidei, het geloof der Kerk, vervult deze functie. Men zou dit zo kunnen samenvatten: fides scripturae interpres. En dit geldt voor de gehele vroege Kerk.

Het geloof der Kerk ontleent zijn gezag aan het feit, dat het niets anders dan de juist-geïnterpreteerde Schrift tot inhoud heeft. Omdat de zienswijze van de Arianen in strijd is met de traditie – hetgeen dus wil zeggen: in strijd met de rechte uitlegging van de Schrift –, wordt zij door Athanasius verworpen. Hun leer is een vreemde leer, tegengesteld aan hetgeen door de Kerk van den beginne is geloofd en geleerd. Daarom is er voor hen geen plaats in de ruimte der Kerk en verdienen zij niet Christenen genoemd te worden.<sup>1</sup> De traditie is dus voor Athanasius gezaghebbend in negatieve zin, voorzover zij nl. de norm is, aan de hand waarvan uit de Kerk geweerd dient te worden, wat niet met het geloof der vaders in overeenstemming is.

Aan de andere kant heeft de traditie een positieve waarde. De traditie bevat immers de sleutel tot het verstaan der heilige Schriften. De Kerk heeft de Schrift altijd op een bepaalde manier gelezen. Wanneer het ging over Christus, onderscheidde men twee aspecten: er zijn plaatsen, die over de Godheid van Christus spreken; er zijn daarnaast teksten, die betrekking hebben op zijn menselijke natuur. Wie dit gezichtspunt van de Schrift – en dat is het kerkelijke gezichtspunt – in het oog houdt, kan niet dwalen. En dat is nu juist de vergissing der Arianen, dat zij bepaalde uitdrukkingen, zegswijzen en teksten, die verband houden met de menselijke zijde van Christus, zo opvatten, alsof zij betrokken zouden moeten worden op zijn Godheid.<sup>2</sup> Zij hebben niet gelet op het onderscheid, dat de Schrift maakt tussen Christus als God en Christus als mens. Tengevolge hiervan hebben zij de Schrift verkeerd uitgelegd. Men moet voortdurend letten op de aard van hetgeen gezegd wordt. Wat vreemd is aan Gods wezen, moet aan zijn menselijke natuur worden toegekend, en omgekeerd. Athanasius legt er beurtelings de nadruk op, dat het Woord vlees is geworden, en dat het *Woord* is vlees geworden. Als er sprake is van menselijke aandoeningen, dan behoren deze tot het vlees; wordt er gesproken van genade en macht, dan behoren zij aan het Woord toe. Christus was immers waarachtig God in het vlees en Hij was waarachtig vlees in het Woord. Daarom spreekt de Schrift op een goddelijke en een menselijke wijze van Hem. Als mens vroeg Jezus, waar zij Lazarus hadden gelegd (cf. Joh. 11:34), als God wekte Hij hem uit de doden op. Als mens voegde Hij zijn moeder berispelend toe: „Mijn ure is nog niet gekomen”, maar als God veranderde Hij het water terstond in wijn.<sup>3</sup>

De Schrift en de traditie zijn bij Athanasius onlosmakelijk met elkaar verbonden. De Schrift is inhoudelijk volmaakt. Verschillende malen zegt hij

<sup>1</sup> c.Ar. I, 8 (P.G. 26, 28); 10 (P.G. 26, 32–33); II, 34 (P.G. 26, 220).

<sup>2</sup> c.Ar. III, 29 (P.G. 26, 385); II, 12 (P.G. 26, 172). De vraag rijst hier, of bij de Arianen een verkeerde exegete geleid heeft tot een verkeerde Christologie dan wel of de exegete gevolgd is van een verkeerde, vooropgestelde Godsleer en Christologie. Dit laatste is – dunkt ons – het geval. Uitgangspunt is bij de Arianen de tegenstelling tussen de Eerste Oorzaak (God) en de schepping. God alleen is ongeschapen; al het andere buiten Hem is geschapen, ook de Zoon, al is Hij dan πῦμα τέλειον (verg. Harnack, *Dogmengeschiede* II Bd., a.a.O., S. 188, 190, 198 en 201). Deze gedachten meent men ook in de Schrift te vinden. In die zin is waar wat Fialon heeft opgemerkt: „l'Ecriture ne fixait pas la foi; c'était la foi qui fixait le sens de l'Ecriture” (Fialon, o.c., p. 126). Anderzijds hebben omgekeerd de zo verkregen exegetische inzichten de Ariaanse Christologie gesteund.

<sup>3</sup> c.Ar. III, 41 (P.G. 26, 409–412).

<sup>1</sup> Tertullianus, *de praescr. haer.* 19, 3 (ed. Bakhuizen van den Brink, p. 23).

<sup>2</sup> J. N. Bakhuizen van den Brink, *Traditie in Pro Regno Pro Sanctuario. Een bundel studies en bijdragen van vrienden en vereerders bij de zestigste verjaardag van Prof. Dr. G. v. d. Leeuw*, Nijkerk 1950, blz. 1 vlg. en 13.

<sup>3</sup> De inhoud van de regula geeft Tertullianus in c. 13 van zijn praescriptio (ed. Bakhuizen van den Brink, p. 19 seq.). Verg. J. N. Bakhuizen van den Brink, *Traditio in theologischen Sinne in Vigiliae Christianae* Vol. XIII (1959), p. 76: „die regula fidei ist auch für Tertullian der Inhalt des Glaubens oder – was dasselbe ist – der ganze Lehrgehalt der heiligen Schrift... In letzter Instanz fällt diese regula mit der Offenbarung oder besser gesagt mit dem innern Gehalt der Offenbarung zusammen...”

<sup>4</sup> c.Ar. I, 52 (P.G. 26, 121) en II, 44 (P.G. 26, 240). <sup>5</sup> c.Ar. III, 28 (P.G. 26, 385).

<sup>6</sup> c.Ar. III, 58 (P.G. 26, 445); cf. ook I, 44 (P.G. 26, 101).

<sup>7</sup> c.Ar. III, 18 (P.G. 26, 360); II, 44 (P.G. 26, 240); 43 (P.G. 26, 237); 35 (P.G. 26, 221); verg. ook II, 77 (P.G. 26, 309).

uitdrukkelijk, dat de heilige en door God geïnspireerde Schriften voldoende zijn om de waarheid uiteen te zetten.<sup>1</sup> Aan het slot van de decretis merkt Athanasius naar aanleiding van de onschriftuurlijke uitdrukkingen in het Nicaenum op, dat het inderdaad passend zou zijn geweest, wanneer men zich ten aanzien van onze Heer en Heiland Jezus Christus van een bijbelse terminologie had bediend en niet onschriftuurlijke woorden zou hebben ingevoerd, want – zegt hij – de kentekenen der waarheid zijn juist, indien zij aan de Schrift zijn ontleend dan wanneer zij afkomstig zijn uit andere bronnen.<sup>2</sup> De Schrift is dus in zichzelf volmaakt, maar de Kerk ontsluit zin en bedoeling van de Schrift. In de Kerk is met de Schrift tegelijkertijd haar ware interpretatie gegeven. De Kerk kan in dit opzicht niet dwalen. Daarmede is niet bedoeld, dat de traditie een materiële aanvulling van de Schrift zou zijn. De traditie vult de Schrift niet aan. Zij voegt niet nieuwe geloofsartikelen toe aan hetgeen in de Schrift is vervat. Prof. De Vogel heeft stellig gelijk, wanneer zij zegt, dat de traditie en de Schrift niet los van elkaar te denken zijn. De Schrift en de traditie vormen niet twee zelfstandige, elkaar aanvullende beginselen; veeleer vormen zij tezamen één onverbrekelijk geheel.<sup>3</sup>

Schrift en traditie staan bij Athanasius in een dialectische verhouding ten opzichte van elkaar. Zij vormen geen antithese. Het is onjuist om te zeggen, dat bij Athanasius de traditie onder de Schrift is gesteld, zoals Voigt meende.<sup>4</sup> Maar het is evenzeer onjuist om met prof. De Vogel te oordelen dat bij Athanasius „allereerst de Schrift onder de traditie gesteld” is.<sup>5</sup> Prof. De Vogel stelt twee typen van theologisch denken tegenover elkaar, twee totaal verschillende interpretaties van het Evangelie, de Katholieke en Protestantse, en lijft Athanasius dan bij het Katholicisme in.<sup>6</sup> Dat is een ongeoorloofde methode. Men gaat dan uit van de vraagstellingen van de zestiende eeuw en dringt deze problematiek aan de vroege Kerk op. Ten onrechte, want wij zijn hier in een ander klimaat. Schrift en traditie vormen geen tegenstelling, maar er is een wisselwerking tussen beide: enerzijds moet de Schrift volgens de traditie der Kerk worden uitgelegd, anderzijds wordt de traditie bepaald door de Schrift. Tertullianus spreekt van de regula, „quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit”.<sup>7</sup> Athanasius spreekt van het geloof der Kerk, dat de Heer heeft gegeven, dat de apostelen verkondigd hebben en dat de vaders hebben bewaard. Op dit geloof is de Kerk gegrond.<sup>8</sup> Het begrip „traditie” nadert hier het begrip „openbaring”. In deze tijd is er nog geen distantie „tussen Kerk en geloof, tussen ambt en Heilige

Geest, tussen Kerk en Schrift en tussen Schrift, Kerk en geloof”.<sup>1</sup> De verhoudingen liggen geheel anders dan ten tijde van de controverse tussen Rome en de Reformatie. Men moet van Athanasius niet een Katholiek of Protestant willen maken. Men moet trouwens de patres in het algemeen bestuderen afgezien van de confessionele polemiek van latere eeuwen.<sup>2</sup>

### 3. DE DIALECTISCHE BEWIJSVOERING

In c. 9 van de eerste Redevoering vat Athanasius zijn beschouwingen over Christus – nog beter is het te zeggen: zijn *geloof*, het geloof der Kerk – samen in de volgende woorden: „Hij is van nature de waarachtige en echte Zoon van de Vader, behorend tot zijn wezen,<sup>3</sup> eniggeboren Wijsheid, en waarachtig en enig Woord van God, niet een schepsel of maaksel, maar Hij stamt uit het wezen des Vaders. Daarom is Hij waarachtig God, één in wezen met de waarachtige Vader, terwijl de andere wezens, tot wie Hij zeide: „Ik heb u gezegd: gij zijt goden” (cf. Psalm 82:6), deze genade van de Vader hebben, alleen doordat zij deelhebben aan het Woord door de Geest. Want Hij is de afdruk van het wezen van de Vader (cf. Hebr. 1:3) en licht uit licht, kracht en waarachtig beeld van het wezen van de Vader. Want ook dit heeft de Heer gezegd: „wie Mij gezien heeft, heeft de Vader gezien” (cf. Joh. 14:9). En Hij was en is altijd, en er was geen tijd dat Hij niet was. Want daar de Vader eeuwig is, moet ook zijn Woord en Wijsheid eeuwig zijn.” Daar staat dan de Ariaanse zienswijze diametraal tegenover, dat God niet altijd Vader was, dat de Zoon niet altijd was, dat Hij niet uit de Vader stamt, maar uit het niets tot aanzijn is gekomen, dat Hij een schepsel en maaksel is; niet waarachtig God, maar door participatie tot God gemaakt gelijk de anderen; dat Hij niet het waarachtige en enige Woord van God is, doch slechts in naam Woord en Wijsheid is, en door genade Zoon en Kracht wordt genoemd.<sup>4</sup> In het vervolg zal Athanasius de tegenstelling: Zoon of schepsel herhaaldelijk aan de orde stellen. Naar zijn besef is dit het belangrijke alternatief, waarom het gaat in de strijd met de Arianen.

Athanasius onderneemt nu in de orationes een poging om de juistheid van

<sup>1</sup> Verg. Bakhuizen van den Brink, *Traditie, a.w.*, blz. 13–15; zie ook van dezelfde schrijver: *La tradition dans l'Eglise primitive et au XVIe siècle* in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* T. XXXVI (1956), p. 278; en *Traditio* in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* Df. 2 (1948) blz. 333–335.

<sup>2</sup> Dr E. Flesseman-van Leer komt in haar dissertatie „*Tradition and Scripture in the early Church*”, Assen 1953, tot de conclusie, „that a large area of common ground should be recognized by churches of the Reformation and the Catholic Churches. For both, apostolic teaching, tradition, and scripture are indispensable. Divergences arise mainly at points where divergent ecclesiologies affect the interpretation of these concepts” (p. 197). In dezelfde geest oordeelt Prof. Bakhuizen van den Brink: „le problème ne se compose pas de la Bible et de la tradition comme de deux adversaires principaux. Mais il s'agit ici essentiellement de la nature de l'Eglise...”, *o.c.*, p. 272.

<sup>3</sup> Wat betreft de precieze inhoud van de formule ἰδιος τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας – volgens Hauret „un concept privilégié” van Athanasius, de ziel van zijn theologie – vergelijk men Hauret, *o.c.*, p. 28; ook p. 20–26 en 19.

<sup>4</sup> *c.Ar.* 1, 9 (P.G. 26, 28–32).

<sup>1</sup> c.g. 1 (P.G. 25, 4); *ep. ad episc. Aeg. et Lib.* 4 (P.G. 25, 548); *de syn.* 6 (ed. Opitz, II, 1, S. 234).

<sup>2</sup> *de decr.* 32 (ed. Opitz, II, 1, S. 28).

<sup>3</sup> De Vogel, *a.w.*, blz. XXXI.

<sup>4</sup> Voigt, *a.a.O.*, S. 12.

<sup>5</sup> C. J. de Vogel, *Ecclesia Catholica*, Utrecht-Brussel, 1946, blz. 112.

<sup>6</sup> De Vogel, *a.w.*, blz. 111 vlg.

<sup>7</sup> Tertullianus, *de praescr. haer.* 37, 1 (ed. Bakhuizen van den Brink, p. 41).

<sup>8</sup> *ep. ad Scrap.* 1, 28 (P.G. 26, 593–596).

zijn overtuiging ook op rationele wijze aan te tonen. Langs redelijke weg wordt aangewezen, dat men over God niet spreken kan zonder tegelijkertijd over Hem als over de Vader van de Zoon te spreken. Het God-zijn van God impliceert het Vader-zijn. Men moet noodzakelijkerwijze belijden, dat Christus de Zoon is en niet een schepsel, anders verstrikt men zich in allerlei ongerijmdheden en buitensporigheden. In II 2 redeneert Athanasius aldus: als God de Schepper is, dan moet Hij ook de Vader van zijn Zoon zijn. Hoe zou er sprake van kunnen zijn, dat God de Schepper is, als er geen Zoon zou zijn? Wanneer het goddelijke wezen onvruchtbaar is, zoals een licht dat geen licht geeft, en een droge bron, kan men ook niet van een scheppende kracht van God spreken. Als de Arianen loochenen wat betrekking heeft op de natuur, hoe durven zij dan wat tot de wil behoort daarboven stellen? Want als men God een wil toekent met betrekking tot hetgeen er tevoren niet was, waarom erkennen zij dan niet datgene in God, wat boven de wil uitgaat? Boven de wil staat, dat God van nature Vader is van zijn eigen Woord. Als nu dat, wat eerst komt, nl. hetgeen van nature is, ontbreekt, zoals de Arianen in hun onverstand menen, hoe kan dan wat op de tweede plaats staat nl. hetgeen tot de wil behoort er zijn? Want het Woord is eerst en vervolgens de schepping.<sup>1</sup>

Uitgaande van de schriftuurlijke gedachte, dat alle dingen door het Woord geworden zijn, – een gedachte, die de Arianen ook kenden, al gaven zij daaraan een eigen interpretatie –,<sup>2</sup> betoogt Athanasius, dat er van een scheppingswerkzaamheid van God d.w.z. een werkzaamheid van God naar buiten geen sprake zou kunnen zijn, als er niet eerst een werkzaamheid Gods naar binnen is. Het scheppen van de wereld onderstelt het genereren van de Zoon. Athanasius concludeert van de openbaring Gods in de schepping tot het wezen Gods. Omdat God de Schepper is – en dat erkennen de Arianen immers ook – moet Hij primair Vader van de Zoon zijn. Hoger dan de wil is de natuur. Al denkende en redenerende stijgt de menselijke rede op tot het wezen zelf van God. Het goddelijke wezen kan niet onvruchtbaar zijn. De creatie onderstelt de generatie. Als men loochent, dat God de Zoon voortbrengt binnen het goddelijke wezen, moet men ook de schepping loochenen, reeds hierom, dat al het geschapene door het Woord en de Wijsheid, die met de Zoon identiek zijn, tot aanzijn komt.

Toch kan Athanasius hierbij niet blijven staan. Het is niet voldoende om

<sup>1</sup> *c.Ar.* II, 2 (P.G. 26, 149–152). Aangaande de tegenstelling „wil” en „natuur” zie men H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* Vol. I, Cambridge 1956, p. 223–230.

<sup>2</sup> De Arianen zijn van mening, dat de schepping de ongematigde hand van God niet kan verdragen, en dat zij daarom niet rechtstreeks en onmiddellijk door God zelf kan worden geschapen. God schiep eerst slechts één wezen, dat Hij Zoon en Woord noemde, om vervolgens door middel van de Zoon alle dingen tot aanzijn te brengen: *c.Ar.* II, 24 (P.G. 26, 300). Op verschillende manieren wordt deze these der Arianen door Athanasius weerlegd o.a. doordat hij er op wijst, dat het Woord, dat tot de geschapen dingen behoort, zelf ook niet rechtstreeks door God geschapen kan zijn, maar een middelaar nodig heeft. Maar deze middelaar zou ook weer een middelaar nodig hebben om te kunnen ontstaan, en zo verder. Het gevolg van de hypothese der Arianen is een regressus ad infinitum: *c.Ar.* II, 26 (P.G. 26, 301–304); cf. ook *de decr.* 8 (ed. Opitz, II, 1, S. 7 f.).

van Gods scheppingsmacht te concluderen tot het Vaderschap Gods. Immers ook de Arianen noemen Christus de Zoon, al is Hij dan volgens hen slechts in naam Zoon. Daarom is de volgende stap in de redenering bij Athanasius, dat in het begrip Zoon als zodanig ligt opgesloten, dat Hij uit het wezen van de Vader stamt. Dat geschiedt in de cap. 14 tot 36 van de eerste Rede tegen de Arianen. Voordat Athanasius allerlei Schriftplaatsen gaat bespreken, die zijn visie moeten staven, argumenteert hij eerst op een meer speculatieve wijze: hij bestrijdt de onzinnige gedachten van zijn tegenstanders met behulp van de noties, die in het woord „Zoon” vervat zijn (*ταῖς περὶ τοῦ Υἱοῦ ἐννοίαις χρώμενοι, ... πρὸς τὰς ἀλόγους αὐτῶν ἐπινοίας... ἀπηντήσαμεν*). Deze methode van bewijsvoering onderscheidt Athanasius zelf van die, waarbij het Schriftbewijs centraal is,<sup>1</sup> ofschoon hij zich telkens ook bij zijn dialectische uiteenzettingen op de Schrift beroept.

Het betoog loopt aldus: als de Zoon uit het niets stamt en niet was, voordat Hij werd voortgebracht, kan Hij alleen door participatie Zoon en God en Wijsheid worden genoemd. Want op dezelfde wijze zijn ook alle andere dingen ontstaan en worden zij door heiliging verheerlijkt. Maar dan is de vraag, waaraan de Zoon deel heeft en participeert. Alle andere dingen hebben deel aan de Geest. Moet men hetzelfde zeggen ten aanzien van de Zoon? Dat is uitgesloten, want de Geest neemt het uit de Zoon, zoals Hij zelf gezegd heeft (verg. Joh. 16:14); en het is niet redelijk te zeggen, dat de laatste geheiligd wordt door de eerste. Dan heeft Hij dus deel aan de Vader. Want dat is het enige, dat overblijft. En wat is dit dan, waaraan wordt deelgenomen, en waarvandaan is het? Als het iets buiten de Vader is, dan zou de Zoon niet deel hebben aan de Vader, maar aan hetgeen buiten Hem is. In dit geval kan Hij ook niet de Zoon van de Vader genoemd worden, maar van dat andere buiten de Vader, waaraan Hij deel heeft. En dit is ongerijmd en goddeloos. Immers de Vader zegt: „deze is mijn geliefde Zoon” (cf. Matth. 3:17). En ook de Zoon zegt, dat God zijn eigen Vader is. Daaruit volgt, dat datgene, waaraan Hij deel heeft, niet buiten de Vader is, maar uit het wezen van de Vader. Wat nu uit het wezen van de Vader is, dat is geheel en al zijn Zoon. Want dat aan God geheel en al wordt deelgenomen is hetzelfde als dat Hij voortbrengt; en wat zou Hij anders voortbrengen dan een Zoon?<sup>2</sup>

De Zoon is niet Zoon door participatie, maar Hij stamt uit de Vader zelf, uit diens wezen. Hij staat niet op één lijn met de geschapen dingen. „De geschapen dingen hebben alle deel aan de Zoon krachtens de genade van de Geest, die door Hem geschonken wordt. Maar de Zoon zelf heeft aan niets deel, doch datgene van de Vader, waaraan deelgenomen wordt, is de Zoon. Want doordat wij deelhebben aan de Zoon zelf wordt van ons gezegd, dat wij deelhebben aan God.”<sup>3</sup> Met behulp van de Platonische categorie der deel-

<sup>1</sup> *c.Ar.* I, 40 (P.G. 26, 93).

<sup>2</sup> *c.Ar.* I, 15 en 16 (P.G. 26, 44–45).

<sup>3</sup> *c.Ar.* I, 16 (P.G. 26, 45); verg. ook III, 1 (P.G. 26, 324); *de decr.* 10 (ed. Opitz, II, 1, S. 9); *de syn.* 48 en 51 (ed. Opitz, II, 1, S. 272 f. en 274).

name (μεθεξῆς)<sup>1</sup> maakt Athanasius een scherp onderscheid tussen de Zoon en al het geschapene. De Zoon participeert aan niets, maar het geschapene participeert aan de Zoon. Toch zegt Athanasius anderzijds, dat aan God „geheel en al” (ὅλως) wordt deelgenomen, hetgeen hetzelfde is als: God brengt voort. Dat betekent dus, dat ook de Zoon participeert. Maar Hij participeert aan het wezen van de Vader. Hij participeert geheel en al aan God. In deze zin echter hebben wij niet deel aan God. Wij participeren aan God slechts voorzover wij aan de Zoon participeren. M.a.w. er is een hogere en een lagere graad van participatie: de eerste geldt van de Zoon; de tweede van ons.

Het begrip „Zoon” impliceert dus, dat Hij uit het wezen des Vaders is. Deze omschrijving is het criterium van het ware geloof en dient als wapen tegen de haeresie der Arianen. Van hieruit wordt nl. verder geredeneerd. Als de Zoon tot het wezen van de Vader behoort, mag men niet zeggen, dat Hij uit het niets geworden is en niet was, voordat Hij werd voortgebracht. Dit beweerde, tast men de volmaaktheid en de volheid van het wezen van de Vader aan. Maar het wezen van de Vader is nooit onvolmaakt, zodat er iets aan zou moeten worden toegevoegd, iets, dat er dan later bij zou komen en ook wel weer eens zou kunnen ophouden te zijn. God is nooit zonder Woord. De Zoon is nooit niet-bestaand. De Zoon is altijd Zoon, omdat de Vader altijd Vader is.<sup>2</sup> Verschillende analogieën, grotendeels aan de Schrift ontleend, moeten hierbij als illustratie dienen. Zomin het licht eens zonder glans en de bron eens zonder water was, zomin was de Vader eens zonder zijn eigen Woord en Wijsheid.<sup>3</sup> Zo is ook de rede van de mens er altijd, zij stamt uit en behoort tot het wezen van hem, wiens rede zij is; van vóór en na, eerder en later is daarbij geen sprake. En zoals de uitdrukking en het beeld niet vreemd kunnen zijn aan het wezen, zo is ook de Zoon niet vreemd aan de Vader, van buitenaf komend of andersoortig.<sup>4</sup>

Zo tracht Athanasius te beredeneren en te bewijzen, dat God altijd Vader moet zijn. „Zodra een substantie bestaat, moet ook onmiddellijk de afdruk er van bestaan.” God nu brengt zelf het beeld voort, een beeld, waarin Hij zichzelf ziet en waarin Hij zich verheugt. Dit beeld was er altijd. Want wanneer zag de Vader zichzelf niet in zijn eigen beeld? En dit beeld kan niets anders zijn dan de Zoon. Immers, hoe kan de Schepper en Maker in een geschapen en geworden wezen zichzelf aanschouwen? Daarom moet het beeld zo zijn als de Vader.<sup>5</sup> En wanneer dit vaststaat, is de volgende stap: aan te wijzen, dat de eigenschappen en praedicaten van de Vader ook die van de Zoon zijn. Als de Vader onsterfelijk is, machtig, Licht, Koning, de Almachtige, God, Heer, Schepper en Bouwmeester, als Hij eeuwig is, dan moet dit

alles ook in de Zoon zijn, die zijn beeld is. Is de Vader onveranderlijk, dan is ook de Zoon dat.<sup>1</sup>

Athanasius redeneert met de Arianen, wijst het onmogelijke en absurde aan van hun vragen en tegenwerpingen, en tracht hen zo op redelijke gronden tot het ware geloof te brengen. Werkelijk bewezen wordt hier echter niets. Veeleer moet men zeggen, dat Athanasius uitgaat van hetgeen te bewijzen valt. Voor hem staat vast, dat de Zoon de echte en waarachtige Zoon des Vaders is, die uit het wezen van de Vader stamt. Wat hij in de orationes doet, is met de menselijke ratio nadenken, wat voor het geloof gegeven is. De rede heeft een dienende functie. Athanasius redeneert niet naar de openbaring toe, maar neemt zijn uitgangspunt in de openbaring, de Schrift en het geloof der Kerk. De rede is in het geloof gevangen. Maar van de redeneringen, die zo door Athanasius worden opgesteld, moeten wij zeggen, dat zij geen dwingend karakter hebben. Schwane heeft naar aanleiding van het in I 20 betoogde, waar Athanasius op grond van het „Sich-selbst-erkennen Gottes” de noodzakelijkheid „eines Gleichbildes und die Erzeugung desselben durch den Vater” bewijzen wil, opgemerkt, dat zulke argumenten niet van dwingende aard kunnen zijn.<sup>2</sup> En terecht. Athanasius gebruikt meer aanduidingen en beelden, dan dat hij een strikt bewijs levert. Er wordt in feite niets bewezen, omdat hier niets te bewijzen valt. Er wordt door Athanasius wel veel geredeneerd – hij is inderdaad „een geest geweest van uitgesproken dialectische begaafdheid”<sup>3</sup> –, maar zijn argumentaties missen bewijskracht. Dat kan ook moeilijk anders. Daarvoor is Athanasius te zeer overtuigd geweest van het mysterie der Triniteit.

Er blijft rondom God een mysterie, dat door het verstand niet gegrepen kan worden. Herhaaldelijk betuigt Athanasius, dat God niet is als een mens.<sup>4</sup> Daarom is de mens ook niet in staat iets van God te begrijpen. „Men moet niet willen vragen, waarom het Woord van God niet zo is als het onze, aangezien God niet is als wij. Eventmin past het te vragen, hoe het Woord uit God voortkomt en wat de aard is van de generatie. Men moet wel van zijn zinnen beroofd zijn, wanneer men zulke vragen durft stellen, want men verlangt dan, dat iets, dat onuitsprekelijk is en dat tot het wezen van God behoort en alleen aan God zelf en de Zoon bekend is, in woorden zou worden verklaard. Men zou dan evengoed kunnen vragen, waar God is en hoe God is. Maar evenals het goddeloos is zo iets te vragen en een bewijs, dat men God niet kent, mag men het ook niet wagen zulke vragen te stellen betreffende het ontstaan van de Zoon van God en mag men God en zijn Wijsheid niet afmeten naar onze eigen zwakke natuur. Het staat de mens niet vrij in gedachten van de waarheid af te dwalen en, als men verlegen raakt in zulke vragen, de Schrift niet te geloven. Want het is beter, als men in verlegenheid is, te zwijgen en te geloven, dan niet te geloven, omdat men in verlegenheid

<sup>1</sup> Wanneer Plato de verhouding van de zichtbare dingen tot de ideeën beschrijft, maakt hij gebruik van de begrippen „participatie” en „imitatie”; cf. *Parmenides* 132 CD en *Timaeus* 49 A.

<sup>2</sup> *c.Ar.* I, 20 (P.G. 26, 53); cf. ook I, 14 en 19 (P.G. 26, 41 en 52).

<sup>3</sup> *c.Ar.* I, 14 (P.G. 26, 41); 19 (P.G. 26, 49–52); 20 (P.G. 26, 53); II, 31 (P.G. 26, 212); 33 (P.G. 26, 217) enz.

<sup>4</sup> *c.Ar.* II, 33 (P.G. 26, 217); I, 20 (P.G. 26, 53); II, 32 (P.G. 26, 216); III, 5 (P.G. 26, 332).

<sup>5</sup> *c.Ar.* I, 20 (P.G. 26, 53).

<sup>1</sup> *c.Ar.* I, 21 en 22 (P.G. 26, 56–57).

<sup>2</sup> Schwane, *a.a.O.*, S. 101; verg. ook S. 103.

<sup>3</sup> De Vogel, *Redevoeringen tegen de Arianen*, a.w., blz. LVIII.

<sup>4</sup> *c.Ar.* I, 21 (P.G. 26, 56); 28 (P.G. 26, 69); *ep. ad Serap.* I, 15 (P.G. 26, 568); *de syn.* 41 (ed. Opitz, II, I, S. 267).

verkeert.”<sup>1</sup> Er is een grens aan de menselijke ratio gesteld. Het geheimenis van God, het mysterie van de Triniteit gaat het menselijk begrip te boven. Uiteindelijk kan hier niets met het verstand doorvorst worden. Ten overstaan van de dingen, die van God zijn, past alleen het geloof. Men mag niet, zoals Böhrringer gedaan heeft, zeggen, dat dit „ein Auskunftsmittel” is, „das allemal angewandt wird, wenn man sich ein Unbegreifliches konstruiert hat; die Unbegreiflichkeit wird dann von der eigenen Konstruktion ab auf die Sache Gottes, deren Anwalt man sein will, geschoben, und dann für diese göttliche Sache und wie im Namen Gottes Glaube verlangt”.<sup>2</sup> Want Athanasius construeert hier in geen geval. Hij tracht de openbaringsfeiten en de Schriftgegevens achteraf met het verstand te doorlichten. Hij redeneert, staande op de bodem van de Schrift. Hij redeneert, omdat er nu eenmaal met de Arianen gere-deneerd moet worden, maar hij is zich tegelijk bewust van de grenzen der rede.

De Schrift zelf doet ons trouwens allerlei illustraties en beelden aan de hand met de bedoeling, dat wij, aangezien de menselijke natuur niet in staat is God te begrijpen, met behulp van deze beelden, hoe gebrekkig en vaag ook, voor zover dat mogelijk is, ons een voorstelling van Hem kunnen maken.<sup>3</sup> Aan de hand van deze beelden en analogieën beredeneert Athanasius het bestaan van de eenheid van Vader en Zoon, die door de Arianen ontkend werd. Maar hij wijst er dan telkens op, dat deze analogieën niet materialistisch, maar spiritueel moeten worden uitgelegd. Over een mens mag men zich menselijke voorstellingen vormen, maar over God, die de mens geschapen heeft, mag men zich geen menselijke gedachten maken. God is God. Hij is niet zoals een mens. God is onlichamelijk; daarom mag men het onstoffelijke en immateriële niet in materiële zin verstaan.<sup>4</sup> Er blijft ondanks de vergelijkingen rondom God een geheimenis. De vergelijkingen zijn ontleend aan de mensenwereld en kunnen dus niet rechtstreeks op God toegepast worden. Zij bevatten tal van onvolkomenheden, die wanneer het over God gaat er eerst uit verwijderd moeten worden. De analogie van de menselijke generatie bijv. gaat slechts ten dele op. Bij de mensen is het zo, dat de zoon van een vader, die zelf ook zoon van een vader was, op zijn beurt na verloop van tijd vader van een zoon wordt. Bij God is dat niet het geval. De Vader heeft geen Vader. En de Zoon zal niet Vader van een ander worden. Maar de Vader is in eigenlijke zin (κατ'ὄντως) Vader en de Zoon is in eigenlijke zin Zoon. Daarom is de Vader altijd Vader en de Zoon altijd Zoon. Zo is er ook verschil tussen Gods Woord en het woord van de mens.<sup>5</sup> De analogieën hebben derhalve slechts een zeer beperkte kracht. Zij stellen ons in staat ons – zij het in geringe mate – een voorstelling van God te maken. In werkelijkheid echter kan de mens van God niets begrijpen, omdat God anders is dan wij. God neemt de mens niet tot voorbeeld – hier keert Athanasius de zaak dus precies om –, maar de mens volgt God na: omdat God in eigenlijke zin Vader is, daarom worden de mensen in oneigenlijke en secundaire zin

vaders van hun kinderen genoemd.<sup>1</sup> Wij moeten ons de generatie van de Zoon niet naar analogie van de menselijke generatie denken, maar het is juist andersom: ons voortbrengen is een zwakke en verre analogie van het goddelijk voortbrengen. Wat in God in volmaakte zin aanwezig is, is in de menselijke natuur in onvolmaakte zin aanwezig; de mens bezit daar slechts een schaduw van. De betekenis van de analogieën wordt op deze wijze wel heel weinig klemmend. Zij kunnen niet als bewijs dienst doen.

Athanasius is zich bewust van de grote distantie tussen „le plan analogique” en „le plan divin”, zoals Hauret het formuleerde.<sup>2</sup> De noties uit de menselijke sfeer kunnen niet op directe wijze op God worden toegepast. Toch zijn zij niet geheel en al te verwerpen. Het beeld van de menselijke generatie is slechts in beperkte zin op God van toepassing. Niet op God van toepassing is, dat bij de mensen de vader er is vóór de zoon; want de menselijke generatie vindt plaats in de tijd, wat van God niet gezegd kan worden, omdat Hij eeuwig is. Maar wel van toepassing op God is, dat bij de mensen de vader de zoon niet van buiten af heeft, maar uit zichzelf, behorend tot zijn wezen en als een getrouw beeld. Wat betreft dus de quaestie van de gelijkheid van natuur en het eigene (τὸ κατὰ φύσιν καὶ τὸ ἴδιον) is er overeenkomst tussen God en mens.<sup>3</sup> Zo is er enerzijds ongelijkheid, anderzijds gelijkheid tussen God en de mens. Hoewel Athanasius er van overtuigd is, dat het mysterie van de Drie-eenheid voor de mens een verborgenheid is, ziet hij zich door de haeresie der Arianen genoodzaakt op redelijke gronden de eenheid van Vader en Zoon te bewijzen. Maar deze bewijsvoering is slechts in beperkte mate geldig; zij is geenszins stringent. Het besef, dat de werkzaamheid van de ratio begrensd is, maakt een dwingende bewijsvoering ten enen male onmogelijk.

Wat ten aanzien van de Triniteit geldt, geldt evenzeer ten aanzien van de incarnatie. Ook op dit punt treffen wij bij Athanasius een rationalisering van de openbaringsfeiten aan. Evenals in zijn jeugdwerk wijst hij op de redelijkheid en de innerlijke noodzakelijkheid van de menswording. Het gaat daarbij om twee dingen. In de eerste plaats maakt Athanasius duidelijk waarom God mens moest worden; in de tweede plaats toont hij aan, waarom God mens moest worden. Daarbij constateren wij overeenkomst, maar ook verschil met de incarnatione.

Allereerst dan de quaestie, waarom juist God en niemand minder dan God mens moest worden. God moest mens worden, omdat daarmee de verlossing van de mens staat en valt. Van een echte verlossing des mensen kan alleen sprake zijn, indien God zelf mens wordt. Een halfgod of een mens kan het werk des heils niet tot stand brengen. Alleen God kan de mens redden.

<sup>1</sup> c.Ar. I, 23 (P.G. 26, 60).

<sup>2</sup> Hauret, o.c., p. 53; men vergelijke naast het bovenstaande het hoofdstuk in het boek van Hauret, getiteld: „Les explications relatives”, o.c., p. 36–46.

<sup>3</sup> c.Ar. I, 26 (P.G. 26, 65); cf. ook 27 (P.G. 26, 68–69) en 28 (P.G. 26, 69): de Schrift noemt Christus de Zoon, om aan te geven, dat Hij echt en waarachtig uit de Vader stamt; en anderzijds noemt zij Hem „Woord” en „Wijsheid” en „uitstraling”, opdat men zich het voortbrengen Gods niet op menselijke wijze zou voorstellen. Verg. ook *de decr.* 11 (ed. Opitz, II, I, S. 10); 12 (ed. Opitz, II, I, S. 10 f.).

<sup>1</sup> c.Ar. II, 36 (P.G. 26, 224).

<sup>2</sup> Böhrringer, a.a.O., S. 229. <sup>3</sup> c.Ar. II, 32 (P.G. 26, 216).

<sup>4</sup> c.Ar. II, 35 (P.G. 26, 221); III, 1 (P.G. 26, 324); cf. ook I, 14 en 15 (P.G. 26, 40–44).

<sup>5</sup> c.Ar. I, 21 (P.G. 26, 56–57); II, 35 (P.G. 26, 221).

Athanasius concludeert van het werk van Christus tot zijn Persoon, van de soteriologie tot de Christologie. „In Christus is het menselijk geslacht volkomen gemaakt en hersteld tot zijn oorspronkelijke staat, zoals het in den beginne geschapen was, ja zelfs met nog groter genade. En dit is tot stand gebracht, doordat het eigen Woord van God, dat uit de Vader stamt, zelf het vlees heeft aangenomen en mens is geworden. Want indien Hij als schepsel mens was geworden, zou de mens gebleven zijn zoals hij was, gescheiden van God. Hoe zou het schepsel in gemeenschap gebracht zijn met de Schepper door middel van een ander schepsel? Hoe zouden gelijken huns gelijken kunnen helpen, wanneer zij evenzeer hulp nodig hebben? Hoe zou het Woord, indien Hij een schepsel was, bij machte zijn, het oordeel van God te niet te doen en de zonde te vergeven?” De zonde kon niet door eindige wezens ongedaan gemaakt worden. Maar de Heer zelf heeft de zonde ongedaan gemaakt overeenkomstig zijn eigen woorden: tenzij de Zoon u vrij zal maken (verg. Joh. 8:36).<sup>1</sup> Het schepsel kon niet door een schepsel verlost worden, maar alleen door de echte en waarachtige Zoon des Vaders. Daarom moest *God* in het menselijke vlees afdalen.

In II 41 wordt dezelfde gedachte uitgesproken: als de Zoon een schepsel is, zullen de schepselen niet in het minst door Hem geholpen kunnen worden, aangezien de met rede begaafde schepselen allen dezelfde natuur hebben, want zij behoeven allen de genade van God. Een schepsel zou dáárom de andere schepselen niet met God in verbinding kunnen brengen – zegt Athanasius in II 69 –, omdat zulk een schepsel zelf ook een middelbaar nodig heeft, iemand, die het met God in contact brengt. Daarom zendt God zijn eigen Zoon, die Zoon des mensen wordt door het geschapen vlees aan te nemen. Een mens – zo staat het in I 44 – zou de dood niet hebben kunnen overwinnen, want de dood behoort tot het wezen van de mens. Daarom is het Woord, dat God is, vlees geworden, opdat Hij gedood naar het vlees (verg. 1 Petr. 3:18) allen levend zou maken door zijn kracht. De duivel, die zelf een schepsel is, zou, als de Zoon een schepsel was geweest, altijd met het schepsel gestreden hebben, en de mens, die tussen deze twee in staat, zou altijd in het gevaar des doods verkeerd hebben, omdat hij niemand had, in wie en door wie hij met God in gemeenschap gebracht zou zijn en bevrijd van alle vrees. De mens zou niet vergoddelijkt zijn, indien hij verbonden was met een schepsel. In I 39 wordt het kernachtig aldus samengevat: er is geen aanneming tot kinderen mogelijk zonder de waarachtige Zoon; er is geen deificatio mogelijk zonder het Woord. Niemand anders kon de mens met de Heilige Geest verenigen dan het Beeld van de Vader, naar wiens beeld wij ook in den beginne geschapen zijn. Door het geschapene kon dit niet gegarandeerd worden, omdat de engelen afgevallen waren en de mensen ongehoorzaam waren geweest. Daarom was God nodig ( $\Theta\epsilon\omicron\upsilon\chi\rho\epsilon\iota\alpha\ \tilde{\eta}\nu$ ) – en het Woord is God –, opdat Hij zelf hen, die onder een vloek lagen, zou bevrijden.<sup>2</sup> Deze laatste plaats is bijzonder duidelijk: niemand anders en niemand

minder dan God kon de mens helpen en bevrijden uit de situatie, waarin hij ten gevolge van de zonde was geraakt: God zelf moest komen. Dat was beslist noodzakelijk. Zo alleen kan men zeker zijn van het heil.

Aan de andere kant was het ook nodig, dat God *mens* werd. Het werk des heils kon op geen andere wijze verricht worden dan doordat het Woord vlees werd. Het was nodig, dat God in de mensenwereld verscheen, omdat het juist de mens was, die de verlossing nodig had. Wij zouden niet bevrijd zijn van de zonde en de vloek – aldus Athanasius in II 70 –, als het niet het van nature menselijk vlees was, dat het Woord had aangenomen, want wij zouden niets gemeen gehad hebben met iets andersoortigs, iets, dat vreemd aan ons was. Wij mensen zouden er eventmin profijt van gehad hebben, wanneer Hij niet werkelijk vlees geworden was, als wanneer het Woord niet werkelijk van nature de Zoon was van God. „In het vlees van de Zoon is voor ons het begin gegeven van de nieuwe schepping, omdat Hij als mens geschapen is om onzentwil en voor ons de nieuwe weg gebaand heeft”. De gedachte is deze: omdat een gedeelte van de menselijke natuur gered is nl. het lichaam van het Woord, daarom is de menselijke natuur als geheel gered. Een sprekende tekst in dit verband is het slot van I 50: door wie en van wiens kant moest de Geest anders gegeven worden dan door de Zoon? De Geest is immers van Hem. En wanneer konden wij de Geest ontvangen, behalve toen het Woord mens werd? En zoals het woord van de apostel aantoon, dat wij niet zouden zijn vrijgekocht en niet zouden zijn verhoogd, als niet Hij, die in de gestalte Gods was, de gestalte van een dienstknecht had aangenomen, zo toont ook David aan – het gaat hier nl. om de verklaring van Psalm 45:8 –, dat wij geen deel zouden hebben gekregen aan de Geest en niet zouden zijn geheiligd, als niet de Gever van de Geest, het Woord zelf, van zichzelf had gezegd, dat Hij met de Geest gezalfd wordt om ons. En daarom hebben wij dit heel zeker ontvangen, omdat Hijzelf zegt, dat Hij in het vlees gezalfd is. Want omdat het vlees eerst in Hem geheiligd is en omdat van Hem als mens terwille van dat vlees gezegd wordt, dat Hij de Geest ontvangen heeft, hebben wij de genadegave van de Geest, die daaruit voortvloeit, deze ontvangende uit zijn volheid (cf. Joh. 1:16).<sup>1</sup> Eerst wordt het vlees van Christus geheiligd en vernieuwd, en vervolgens het onze. Ons vlees zou niet gered zijn, wanneer niet tevoren zijn vlees was gered. Daarom moest de Zoon het menselijke vlees aannemen, mens worden. Zo alleen konden ook wij, mensen, behouden worden.

Op een andere wijze dan in II 70 wordt in III 31 door Athanasius beredeneerd, waarom de Zoon *mens* moest worden. Daar zegt hij nl. dat de Zoon mens moest worden om onze zwakheden en zonden op zich te nemen en te dragen. Hij wijst er op, dat de profeet gezegd heeft: Hij droeg onze zwakheden, en niet: Hij heeft onze zwakheden genezen (cf. Jes. 53:4). Zou Hij onze zwakheden genezen hebben, dan zou Hij de mensen toch nog in de macht van de dood gelaten hebben, omdat Hij dan buiten het lichaam was gebleven. De profeet zegt evenwel met opzet, dat Hij onze zwakheden en onze zonden zelf draagt om daarmee aan te geven, dat Hij om onzentwil

<sup>1</sup> c.Ar. II, 70 (P.G. 26, 296); I, 50 (P.G. 26, 117).

<sup>1</sup> c.Ar. II, 67 (P.G. 26, 289–292).

<sup>2</sup> c.Ar. II, 41 (P.G. 26, 233); 69 (P.G. 26, 293); I, 44 (P.G. 26, 104); II, 70 (P.G. 26, 296); I, 39 (P.G. 26, 93); 49 (P.G. 26, 113).

mens is geworden, en dat het lichaam aan Hem, dat de zonden droeg, zijn eigen lichaam was. Hier gaat het niet zozeer om de verwantschap van Christus' lichaam en het onze, maar om het feit, dat het verderf in het lichaam gelocaliseerd is. Daarom moet ook het Woord werkelijk een lichaam aannemen – en niet buiten het lichaam blijven – om het verderf uit het menselijk lichaam te kunnen elimineren. Doordat de Zoon in het menselijk lichaam verscheen, werden wij, mensen, van onze aandoeningen bevrijd en vervuld met de rechtvaardigheid van het Woord. En Hij werd geenszins geschaad (οὐδὲν ἐβλάπτετο) door het feit, dat Hij onze zonden in zijn lichaam aan het hout bracht, zoals Petrus zegt (cf. 1 Petr. 2:24). In III 33 vat Athanasius zijn gedachten zo samen: „indien de werken van de Godheid van het Woord niet door middel van het lichaam geschied waren, zou de mens niet zijn vergoddelijkt”. Aan de andere kant: „indien de eigenschappen van het vlees niet aan het Woord waren toegeschreven, zou de mens in het geheel niet daarvan bevrijd zijn; er zou een tijdelijke verbetering zijn ingetreden, maar de zonde en de vergankelijkheid zouden in hem gebleven zijn, zoals dat het geval was bij het vroegere geslacht”.<sup>1</sup>

De redding van de mens is dus alleen zeker, wanneer God zelf in het mensensbestaan intreedt, en wanneer God ook werkelijk en waarachtig mens wordt. Christus moet God zijn en Hij moet mens zijn, anders kan Hij ons niet verlossen. De verlossing kan alleen gerealiseerd worden door een wezen, dat én God én mens is. De innerlijke noodzakelijkheid en de redelijkheid van de menswording Gods zijn op deze wijze aangetoond. Het handelen Gods in Christus is volgens Athanasius aan een bepaalde dialectiek onderworpen. Deze dialectiek kan door de rede worden verstaan. In de openbaringsfeiten is een redelijke samenhang, die het menselijk verstand kan doorzien.

Soortgelijke gedachten treffen wij reeds bij Irenaeus aan. Ook door Irenaeus wordt beredeneerd, waarom Christus God en mens moest zijn. Wanneer de mens niet de vijand van de mens overwonnen had, zou deze vijand niet op rechtvaardige wijze overwonnen zijn (οὐκ ἔν δικαίῳ ἐνίκηθη ὁ ἐχθρός). En wanneer God de mens het heil niet verleend had, zouden wij daarvan niet zeker zijn. Wie de zonden wilde vernietigen en de mens van de dood verlossen, die moest worden, wat deze was nl. mens. Want de mens was onder de heerschappij van de zonde geraakt en werd in de ban van de dood gehouden. Daarom moest de zonde door een mens overwonnen worden, opdat de mens van de dood zou worden bevrijd. Zoals nl. door de ongehoorzaamheid van die ene, die uit de jonge aarde gevormd was, velen tot zondaren werden en het leven verloren, zo moesten ook door de gehoorzaamheid van een mens, die uit een maagd werd geboren, velen gerechtvaardigd en gered worden.<sup>2</sup> De mens is sterfelijk en zwak, zegt Irenaeus in adv. haer.

<sup>1</sup> c. Ar. III, 31 (P.G. 26, 389); 33 (P.G. 26, 393); verg. ook ep. ad Adelph. 8 (P.G. 26, 1081–1084); ep. ad Max. 3 (P.G. 26, 1088).

<sup>2</sup> Irenaeus, adv. haer. III, 18, 7 (ed. Harvey II, p. 100–102). Het δικαίως betekent niet slechts, dat er aan „het recht” is voldaan – dat is maar een onderdeel –, doch het houdt in, dat aan alle eisen, die maar denkbaar zijn, voldaan is. Het impliceert de gedachte, dat Christus de duivel niet door bedrog of geweld heeft overwonnen. Het heeft existentiële betekenis.

III 20. Hij kon zichzelf niet verlossen. Daarom is het Woord Gods mensen-zoon geworden. Het heil is niet uit ons. Het kan niet uit ons zijn. Het is uit God; het moet uit God zijn. Door Gods hulp moeten wij gered worden.<sup>1</sup> Enerzijds treffen wij ook hier de gedachte aan, dat de Verlosser niet gewoon mens kan zijn. Anderzijds wordt met nadruk gesteld, dat indien de Zoon niet dat geworden was, wat wij waren, zijn lijden niets groots had te betekenen. Bovendien moest het Woord mens worden, omdat wij zo alleen de dingen van God konden leren kennen. Alleen het Woord immers kon ons aangaande de Vader onderrichten. Ook om die reden moest Hij in het menselijke vlees verschijnen.<sup>2</sup> Wanneer het vlees niet gered had moeten worden, zou het Woord Gods geenszins vlees geworden zijn. Nu echter moest de Heer op aarde komen om het oorspronkelijke schepsel des Vaders in zich te recapitulieren.<sup>3</sup>

Tot zover is er geen verschil tussen de orationes en de incarnatione. Ook daar kwam de gedachte voor, dat niemand minder dan het Woord in staat was om de mens te verlossen: mensen en engelen zouden dit niet hebben gekund. En het Woord moest juist een mens worden, omdat de mens het enige schepsel was, dat op een dwaalweg was geraakt.<sup>4</sup> Wij hebben echter reeds gezien, dat Athanasius de incarnatie in zijn jeugdwerk beslist noodzakelijk acht in die zin, dat andere mogelijkheden ter verlossing zijn uitgesloten. God kon de mens niet op berouw vergeven. En Hij kon evenmin met een wenk volstaan, zodat Hij alleen door te spreken de mens zou redden zonder dat het Woord een lichaam aanraakte. Er is geen andere weg ter verlossing dan de incarnatie. God kon niet anders.<sup>5</sup> In dit opzicht nu is er onderscheid tussen de Redevoeringen en „De menswording des Woords”. In de orationes wordt met de mogelijkheid rekening gehouden, dat God de verlossing van het menselijke geslacht op een andere wijze en langs een andere weg tot stand zou hebben gebracht.

Wij hebben hier het oog op II 68. De Arianen maken de tegenwerping, dat God, ook als de Heiland een schepsel was, enkel een woord had kunnen spreken en zo de vloek opheffen. Athanasius voegt daar aan toe, dat een ander met het argument zou kunnen komen, dat God zonder dat Hij op aarde kwam alleen door een woord de vloek zou hebben kunnen opheffen (ἡδύνατο καὶ, μηδ' ὅλως ἐπιδημήσαντος αὐτοῦ, μόνον εἰπεῖν ὁ Θεὸς καὶ λύσαι τὴν κατάραν). Maar hij antwoordt daarop, dat men moet letten op hetgeen in het belang der mensen is, en dat men niet in alles moet rekenen met wat God mogelijk is. Op zichzelf is het inderdaad mogelijk, dat God zonder de incarnatie het menselijk geslacht gered zou hebben. Voor God is niets onmogelijk. „God zou immers ook wel vóór de ark van Noach de mensen, die

<sup>1</sup> Irenaeus, adv. haer. III, 20, 2–4 (ed. Harvey II, p. 106–109).

<sup>2</sup> Irenaeus, adv. haer. III, 22, 1 (ed. Harvey II, p. 121); V, 1, 1 (ed. Harvey II, p. 314–315).

<sup>3</sup> Irenaeus, adv. haer. V, 14, 1 en 2 (ed. Harvey II, p. 360–362). Voor de verschillende betekenissen, die het verbum „recapitulare” bij Irenaeus heeft, vergelijk men Dorner, a.a.O., S. 485, Anm. 86.

<sup>4</sup> de inc. 13 (Casey, p. 20) en 43 (Casey, p. 65).

<sup>5</sup> cf. de inc. 7 (Casey, p. 10 en 11); 44 (Casey, p. 67); zie boven hoofdstuk II § 3.

destijds gezondigd hadden, hebben kunnen verdelgen. Hij zou ook zonder Mozes, alleen door te spreken, het volk uit Egypte hebben kunnen wegvooeren. Maar het was beter (συνέφερε), dat het door Mozes gebeurde. En God zou ook zonder de richter het volk hebben kunnen behouden, maar het was in het belang van het volk, dat telkens op het juiste ogenblik een richter voor hen werd opgewekt. De Heiland had ook wel van den beginne op aarde kunnen verschijnen, of, toen Hij eenmaal gekomen was, niet aan Pilatus zijn overgeleverd. Maar Hij is gekomen in de volheid der tijden en toen Hij gezocht werd, zeide Hij: Ik ben het (cf. Joh. 18:5). Want wat Hij doet is in het belang der mensen en het paste niet, dat het anders gebeurde". Gods macht wordt hier dus gesteld tegenover zijn feitelijke en contingente daden. God zou ook afgezien van de incarnatie de mensheid hebben kunnen behouden. Hij heeft dat evenwel niet gedaan, omdat – zo gaat Athanasius dan verder –, als Hij slechts door te spreken de vloek had opgeheven, wel zijn macht duidelijk gebleken zou zijn, maar de mens dan in dezelfde situatie terecht was gekomen als waarin Adam vóór de val verkeerde.<sup>1</sup>

Dit laatste is momenteel van minder belang. Het gaat er ons nu vooral om, dat Athanasius in deze tekst de incarnatie niet in dier voege noodzakelijk acht, dat andere heilswegen zouden zijn uitgesloten. God had ook anders gekund. God had de mens op een andere wijze en langs een andere weg kunnen verlossen dan Hij het factisch gedaan heeft. Maar al is dit zo, toch moet aan de menswording des Woords een volstrekte redelijkheid worden toegekend. Er is een goede grond voor aan te wijzen, waarom God gehandeld heeft, zoals Hij gehandeld heeft. Met het oog op het *heil* der mensen is de verschijning van Christus in het menselijke vlees strikt noodzakelijk te noemen. Zijn komst is geenszins overbodig, integendeel: zij is een essentieel element, hét essentiële element in het herstel der mensheid. Het woord „quasi-nécessité” van Berchem is dan ook niet gelukkig.<sup>2</sup> Er zit in de redenering van Athanasius, voorzover het gaat om de *zaligheid* der mensen, niets relatiefs; evenmin is dat het geval bij Augustinus, die van convenientia spreekt.<sup>3</sup> Συνέφερε bij Athanasius en convenientia bij Augustinus betekenen, dat het volstrekt zo moest geschieden ter wille van de mensen. Slechts onder dit voorbehoud mag men spreken van een relatieve noodzakelijkheid, zoals Baur doet, die behalve Athanasius ook Gregorius van Nazianze, Gregorius van Nyssa, Theodoretus en Augustinus noemt.<sup>4</sup> Het woordje „relatief” ziet dan op het feit, dat God *macht* had de mensheid op een andere wijze te verlossen dan in werkelijkheid geschied is.

## HOOFDSTUK V

### DE VERLOSSINGSLEER IN DE ORATIONES CONTRA ARIANOS

#### 1. HET HEILSPAN GODS

De verlossing van de mens is door God van eeuwigheid af beschikt. Vóór de grondlegging der wereld heeft God een plan ontworpen tot herstel van de mensheid voor het geval dat zij zijn geboden zou overtreden. God wist van te voren dat de door Hem geschapen mens ongehoorzaam zou worden en daarom heeft Hij van alle eeuwigheid in onze nood voorzien. Het scheppingsplan en het verlossingsplan zijn dan ook met elkaar verbonden, zij zijn gecoördineerd. In de eeuwige raad Gods is de menswording van het Woord opgenomen. Omdat de zondeval door God voorzien was, heeft Hij zich bij de schepping der wereld tegelijk beraden over haar vernieuwing.

„De genade, die tot ons kwam van de Heiland, is eerst nu, zoals de apostel zegt (cf. Titus 2:11), verschenen en zij is geschied, toen Hij onder ons verbleef. Toch was zij tevoren bereid, zelfs voordat wij ter wereld kwamen, ja, vóór de grondlegging der wereld. Het paste immers niet, dat God later over ons zou overleggen; het zou dan blijken, dat Hij niet geweten had wat in ons en onder ons omging. De God van het al, die ons schiep door zijn eigen Woord en van te voren wist, dat wij, die goed geschapen waren, later overtreders van het gebod zouden zijn en uit het paradijs verdreven zouden worden vanwege onze ongehoorzaamheid – Hij kende ons lot beter dan wijzelf –, deze God nu bereidde uit liefde tot de mensen en uit goedheid tevoren in zijn eigen Woord, waardoor Hij ons ook geschapen had, onze verlossing voor, opdat wij, ook al zouden wij door het bedrog van de slang van Hem afvallen, toch niet geheel dood zouden blijven, maar door de ons in het Woord tevoren bereide verlossing en redding weer zouden opstaan en onsterfelijk blijven, wanneer Hij zelf voor ons tot „een begin der wegen” zou worden geschapen en Hij, die de Eerstgeborene der schepping is, de eerstgeborene der broeders zou worden en als eersteling uit de doden zou opstaan”. Athanasius herinnert aan enkele teksten van Paulus, waarin sprake is van de verkiezing in Christus Jezus vóór de grondlegging der wereld nl. 2 Tim. 1:8–10 en Efez. 1:3–5.<sup>1</sup>

In II 77 gebruikt Athanasius het beeld van de architect om zijn gedachten nader toe te lichten. Zoals een wijs bouwmeester, wanneer hij van plan is een huis te bouwen, van meetaf ook overlegt om het te hernieuwen, als het na de bouw eens in verval geraakt, en voorzorgsmaatregelen neemt en aan de uitvoerders van het bouwplan de middelen voor de vernieuwing verschaft, zodat, voordat het huis er is, er reeds gezorgd is voor de middelen tot her-

<sup>1</sup> c.Ar. II, 68 (P.G. 26, 292).

<sup>2</sup> J.-B. Berchem, *Le Christ sanctificateur d'après saint Athanase*, o.c., p. 532.

<sup>3</sup> Augustinus, *de trinitate* XIII, 10, 13 (P.L. 42, 1024): sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse. Verg. ook XIII, 18, 23 (P.L. 42, 1032), en de *agone christiano* 11 (CSEL 41, 114).

<sup>4</sup> Baur, *a.a.O.*, S. 84. Ook de Scholastici zouden hier genoemd kunnen worden; cf. B. Dörholt, *Die Lehre von der Genugthuung Christi*, Paderborn 1891, S. 224–235.

<sup>1</sup> c.Ar. II, 75 (P.G. 26, 305–308). De wending „tot een begin der wegen geschapen worden” ziet op Spr. 8:22 (LXX): Κύριος ἐκτίσεν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ. Athanasius heeft zich uitvoerig met de uitlegging van deze tekst bezig gehouden nl. in II 44–72. De tekst heeft volgens hem betrekking op de menswording van het Woord (P.G. 26, 240–301).



stel –, op dezelfde wijze wordt, voordat wij er zijn, de vernieuwing, waaraan onze zaligheid en ons heil hangt, gegrondvest in Christus, opdat wij in Hem herschapen kunnen worden. Het plan en het voornemen hiertoe werden van eeuwigheid af bereid; de uitvoering en de verwezenlijking zijn echter geschied, toen de nood het vereiste en de Heiland op aarde kwam.<sup>1</sup> Van eeuwigheid is de val voorzien en heeft God voorzorgsmaatregelen genomen om de val van de mens te keren. Het middel daartoe is de menswording. De menswording is van den beginne geprojecteerd. Zij wordt evenwel pas een feit, wanneer het nodig is. Ware de zonde niet tussen beide gekomen, dan zou de incarnatie niet plaats hebben gehad. Het wordt met zoveel woorden gezegd in II 56: de menswording van het Woord zou niet geschied zijn, als niet de behoefte van de mensen de reden daartoe was geweest (τὸ δὲ γενέσθαι αὐτὸν ἀνθρώπου οὐκ ἂν ἐγένετο εἰ μὴ τῶν ἀνθρώπων ἡ χρεῖα γέγονεν αἰτία).<sup>2</sup>

Maar ook vóór- en nadien wordt dezelfde gedachte door Athanasius uitgesproken. De Zoon – zegt hij in II 51 – was altijd, maar het was nog niet nodig, dat Hij geschapen werd. Maar toen de werken geschapen waren en daarna het verlossingswerk (οἰκονομία) tot hun herstel nodig was geworden, toen dan gaf het Woord zich om neder te dalen en zich gelijk te maken aan de werken.<sup>3</sup> En in II 54 staan de woorden: aan zijn menswording ging de nood der mensen vooraf, zonder welke Hij het vlees niet zou hebben aangenomen.<sup>4</sup> In II 74 vergelijkt Athanasius de „grondvesting” van Christus – het gaat hier om de uitlegging van Spr. 8:23 en Athanasius citeert de Septuagint: πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσεν με ἐν ἀρχῇ – met de grondvesting van een steen, en hij zegt in dat verband: een steen wordt eerst uit het gebergte overgebracht en dan diep in de grond gelegd. Zolang die steen in het gebergte is, is hij nog niet gegrondvest; maar wanneer de noodzaak het vereist en hij is overgebracht en in de diepte der aarde gelegd, dan zou die steen, indien hij kon spreken, kunnen zeggen: „nu heeft degene die mij uit het gebergte hierheen gebracht heeft, mij gegrondvest”. Toen de noodzaak het eiste. Zo is het gegaan met de menswording. Toen de Heer gegrondvest werd, was dat niet het begin van zijn bestaan, want het Woord was er voordien. Maar toen Hij ons lichaam had aangenomen uit Maria's schoot, toen zei Hij: „Hij heeft Mij gegrondvest”, dat wil zeggen: „Hij heeft Mij, die het Woord ben, bekleed met een aards lichaam”.<sup>5</sup> M.a.w. de incarnatie is veroorzaakt door de zonde. Als de mens niet gezondigd had, zou de schepping niet vernieuwd behoeven te worden en zou de incarnatie niet nodig geweest zijn.

Dat de verlossing vóór de grondlegging der wereld is beschikt, wordt in II 76 verder uiteengezet. Wij konden alleen uitverkoren worden in Christus, voordat wij ter wereld kwamen, omdat wij tevoren in Hem waren gevormd (προτετυπωμένοι). Wij waren in Hem gerepresenteerd, voorafgebeeld – zegt Cremers.<sup>6</sup> De bedoeling van deze tekst is, dat wij op een ideële wijze be-

stonden in het Woord, voordat wij er werkelijk waren in de tijd. De wereld was prae-existent in het Woord, dat volgens Athanasius geldt als het oerbeeld van alle dingen. De Zoon is het prototype en archetype van de schepping – dat ligt in de titel πρωτότοκος πάσης κτίσεως opgesloten<sup>1</sup> –, Hij is het oerbeeld van de schepping; de schepping is de afbeelding van zijn wezen<sup>2</sup> en deze afbeelding is potentieel in het oerbeeld aanwezig, voordat zij in werkelijkheid aanwezig is. Het Woord kent dan ook alle dingen, voordat zij bestaan.<sup>3</sup> Wij waren er dus al, voordat wij er waren; wij waren ideel prae-existent in de Zoon; en daarom konden wij vóór de schepping in Christus uitverkoren worden.<sup>4</sup> Van eeuwigheid af had de Heer het plan om heel de erfenis van de vloek, die op ons lag, voor ons op zich te nemen door mens te worden. Daarom kon de apostel zeggen, dat wij tevoren bestemd waren tot het ontvangen van het erfdeel (verg. Efez. 1:11). De genade, die nu tot ons komt, was in Christus voor ons weggelegd lang voordat wij geboren werden.<sup>5</sup> In zijn eeuwige goedheid heeft God het aldus gewild, wel wetende, dat onze zwakke natuur de hulp en redding van Christus nodig heeft.<sup>6</sup>

Van eeuwigheid had God dus de bedoeling om de mens de zaligheid en het eeuwige leven te verlenen. De zonde brengt geen wijziging van het oorspronkelijke plan van God met zich mee, eenvoudig omdat de zondeval feitelijk door God is voorzien. De zonde verrast God niet, zodat Hij zijn aanvaankelijke bedoelingen zou moeten veranderen. De mens is vóór de grondlegging der wereld bestemd voor het eeuwige leven. Dat blijft zijn bestemming, ook al zondigt hij. Met het oog op de voorziene zonde bezint God zich op het middel, waardoor zijn plan met de mens toch gerealiseerd kan worden. Dat middel is de incarnatie. Binnen het geheel van Gods oorspronkelijke bedoelingen is de menswording dus nauw verbonden met de zonde.

Wij kunnen het daarom onmogelijk eens zijn met Unger, die de stelling heeft verdedigd, dat volgens Athanasius de incarnatie nodig zou zijn ter vergoddelijking, omdat de mens louter schepsel is en niet omdat hij een zondaar is. Zo zou de incarnatie ook nodig zijn voor de adoptie, niet omdat wij zondaren zijn, maar omdat wij creaturen zijn. Athanasius zou de menswording afhankelijk maken van het werk der restauratie, maar nergens stellen, dat het werk van herstel de enige reden van de incarnatie is. De verlossing van de zonde zou een onderdeel van het heilswerk zijn. Meer niet. De incarnatie was beraamd, voordat de val was voorzien. Christus zou ook afgezien van de zonde mens geworden zijn.<sup>7</sup> Daarmee wordt Athanasius geïn-

<sup>1</sup> Verg. *c.Ar.* II, 62–64 (P.G. 26, 277–284).

<sup>2</sup> *c.Ar.* II, 78 (P.G. 26, 312–313). Men zie voor de uitlegging van deze plaats Atzberger, *a.a.O.*, S. 50 en 143; cf. ook Bernard, *o.c.*, p. 137–140.

<sup>3</sup> *c.Ar.* III, 38 (P.G. 26, 404) en 44 (P.G. 26, 417).

<sup>4</sup> cf. Atzberger, *a.a.O.*, S. 138 f.; en Cremers, *a.w.*, blz. 76 en 77. Volgens Cremers neemt Athanasius een ideel voorbestaan van al het geschapene in het Verbum aan. Eerst bij de aanvang der tijden brengt de scheppingsdaad deze ideële wezens tot veruiterlijking – zoals hij in een merkwaardig taaleigen, waardoor trouwens zijn gehele studie gekenmerkt is, zich uitdrukt – of tot het geschapen bestaan.

<sup>5</sup> *c.Ar.* II, 76 (P.G. 26, 308–309). <sup>6</sup> *c.Ar.* II, 77 (P.G. 26, 309).

<sup>7</sup> D. Unger, *A Special Aspect of Athanasian Soteriology in Franciscan Studies* Vol. 6 (1946), p. 30–53 en 171–194.

<sup>1</sup> *c.Ar.* II, 77 (P.G. 26, 309).

<sup>2</sup> *c.Ar.* II, 56 (P.G. 26, 268).

<sup>3</sup> *c.Ar.* II, 51 (P.G. 26, 256).

<sup>4</sup> *c.Ar.* II, 54 (P.G. 26, 261).

<sup>5</sup> *c.Ar.* II, 74 (P.G. 26, 304–305). <sup>6</sup> Cremers, *a.w.*, blz. 68.

terpreteerd in het licht van de Scotistische zienswijze. De Scotisten maken onderscheid tussen een primair doel der menswording, dat niet de verlossing zou zijn, en een secundair doel van de menswording, dat wel de verlossing zou zijn. In het eerste geval is Christus het hoogste werk Gods, „der ganze Seinsgrund und Zweck, Ziel und Urbild der ganzen natürlichen und übernatürlichen Ordnung“. Christus is absoluut en zonder voorwaarde gewild. In het tweede geval gaat het om de menswording in carne passibili. Het motief van Gods grootste daad wordt door de zonde niet veranderd: God wil Christus absoluut. God verandert ten gevolge van de zonde alleen de aard en de wijze der menswording.<sup>1</sup> Volgens de Thomistische visie is er juist een zeer nauw verband tussen zonde en incarnatie: de Zoon zou niet mens zijn geworden, indien de mens niet had gezondigd. De verlossing is hier *de* grond der menswording.

Unger heeft Athanasius een probleemstelling opgedrongen, die deze niet gekend heeft. Er is geen sprake van, dat volgens Athanasius de deificatie en de adoptie van de mens door de incarnatie tot het oorspronkelijke plan van God zouden hebben behoord, oorspronkelijk dan genomen in de zin van de aanvankelijke bedoeling van God, waarbij geabstraheerd is van de zonde. Wij hebben juist gezien, dat, wanneer Athanasius spreekt over het oorspronkelijke heilsplan, daarbij niet van de zonde wordt geabstraheerd. Integendeel, in het oorspronkelijke plan van God wordt met de zonde terdege rekening gehouden. Unger heeft dan ook goed gezien, dat c. Ar. II 77 een moeilijkheid bevatte. Niettemin meende hij, dat God de incarnatie wilde, zonde of geen zonde.<sup>2</sup> Het zwakke punt in het betoog van Unger is, dat hij geen recht doet aan die plaatsen, waar de incarnatie rechtstreeks afhankelijk gesteld wordt van de zonde. Wij hebben deze teksten in het voorafgaande genoemd: II 51, 54, 56 en 74. Athanasius zegt expressis verbis, dat het Woord niet vlees geworden zou zijn zonder de nood der mensen. Toen de noodzaak het eiste, nam de Zoon het mens-zijn aan. Spindeler heeft terecht gezegd, dat voor Athanasius de verlossing de eerste en de diepste grond der menswording is. Hij wees op II 53.<sup>3</sup> De Zoon was er reeds voordat Abraham geboren werd. Hij was altijd met de Vader, maar Hij is later mens geworden. Het Woord wordt geschapen tot de werken (cf. Spr. 8:22: *εἰς ἔργα αὐτοῦ*). Er staat niet zonder meer: Hij schiep; de reden wordt er onmiddellijk aan toegevoegd nl. de werken. Het feit, dat Hij geschapen wordt tot de werken, geeft aan, dat Hij mens is geworden om hen te vernieuwen. Het is immers de gewoonte van de Heilige Schrift om, wanneer zij de vleselijke geboorte van de Zoon aanduidt, er ook de reden, waarom Hij mens is geworden, aan toe te voegen. De Zoon is gekomen ter verlossing.<sup>4</sup> Blijkens de samenhang, waarin II 53 voorkomt,

moeten wij dit zo verstaan, dat de verlossing het enige motief is tot de incarnatie. Bij Athanasius ontbreekt ten enen male de gedachte, dat de incarnatie door God ook gewild zou zijn, onafhankelijk van de verlossing. Er is geen spoor bij hem aanwezig van de onderscheiding tussen een primair en een secundair doel der menswording.

## 2. INCARNATIE

Wanneer, zoals wij in de vorige paragraaf gezien hebben, de incarnatie gemotiveerd is door de zonde, wanneer er een exclusief verband bestaat tussen de zonde en de menswording, behoeft het ons niet te verwonderen, dat Athanasius onder verlossing verstaat de bevrijding van de zonde. Dit moet met nadruk gesteld worden: de komst van Christus is niet in de allereerste plaats gemotiveerd door de dood en de vergankelijkheid, de gevolgen der zonde, maar door de zonde zelf. In de Redevoeringen tegen de Arianen speelt de zonde zeer zeker geen ondergeschikte rol. Daarom wordt de verlossing nadrukkelijk omschreven als verlossing van de zonde.

Door zijn komst in het menselijke vlees heeft Christus de zonde veroordeeld in het vlees – zegt Athanasius in aansluiting aan Rom. 8:3.<sup>1</sup> Als de Heer niet mens was geworden, zouden wij niet van zonden bevrijd zijn. „Doordat de Here Jezus Christus op aarde is gekomen, zijn wij wel beter geworden, bevrijd als wij zijn van zonde, maar Hij is dezelfde gebleven”.<sup>2</sup> In II 69 zegt Athanasius, dat de Zoon van God gekomen is, opdat allen door Hem vrij zouden worden van de zonde en van de vloek der zonde en waarlijk voor altijd zouden blijven bestaan, opgestaan uit de doden en bekleed met onsterfelijkheid en onverderfelijkheid.<sup>3</sup> „Om ons te redden, om de dood te vernietigen en de zonde te veroordelen, om de blinden het gezicht te geven en om allen uit de doden op te wekken is Christus gekomen”. Hij is zonde en vloek geworden voor ons, hoewel Hij zelf niet gezondigd heeft, maar omdat Hij onze zonden en onze vloek heeft gedragen. De vloek, die op ons lag, heeft Hij op zich genomen en zo heeft Hij ons van de vloek vrijgekocht.<sup>4</sup> Het Woord, dat uit de Vader stamt, was bij machte het oordeel Gods te niet te doen en de zonde te vergeven. Daarmee heeft Hij juist bewezen de Zoon van God te zijn, Woord en Beeld van het wezen van de Vader, die in den beginne het oordeel uitsprak en die alleen de zonden vergeeft.<sup>5</sup> En in III 33 heet het: als het niet werkelijk het Woord van God was, dat mens is geworden, zou er slechts een tijdelijke verbetering in de situatie van de mens zijn ingetreden. De zonde en de vergankelijkheid zouden in hem zijn gebleven, zoals bij het vorige geslacht. Maar door de menswording van het *Woord* is de mensheid

<sup>1</sup> Het verschil tussen Scotisme en Thomisme wordt helder aangeduid door A. Spindeler in zijn studie *Cur Verbum caro factum?*, Paderborn 1938, S. 13–38; cf. ook S. 68 en 69.

<sup>2</sup> Unger, *l.c.*, p. 175. <sup>3</sup> Spindeler, *a.a.O.*, S. 50; verg. ook S. 44 en 45.

<sup>4</sup> *c. Ar.* II, 53 (P.G. 26, 260). Het spreekt na het bovenstaande vanzelf, dat wij ons ook distancieren van Voigt, die meende, dat de noodzakelijkheid der menswording bepaald was door de „metaphysische Mangelhaftigkeit” van de schepping en niet door de zonde (Voigt, *a.a.O.*, S. 155–159). Verg. verder Pell, *a.a.O.*, S. 167 ff. en Berchem, *L'Incarnation dans le plan divin, o.c.*, p. 329 en 330.

<sup>1</sup> *c. Ar.* I, 51 (P.G. 26, 120). Ook in *c. Ar.* I 60 en II 55 (P.G. 26, 137 en 264) wordt Rom. 8:3 geciteerd. Verg. ook *ep. ad Adolph.* 4 en 5 (P.G. 26, 1077).

<sup>2</sup> *c. Ar.* I, 43 (P.G. 26, 101); 48 (P.G. 26, 112).

<sup>3</sup> *c. Ar.* II, 69 (P.G. 26, 293).

<sup>4</sup> *c. Ar.* II, 55 (P.G. 26, 264); cf. ook 47 (P.G. 26, 248). De aansluiting aan het bijbels getuigenis is zeer nauw: in II 47 haalt Athanasius de volgende teksten aan: Gal. 3:13; 2 Cor. 5:21; Jes. 53:4 en 1 Petr. 2:24.

<sup>5</sup> *c. Ar.* II, 67 (P.G. 26, 289–292).

werkelijk bevrijd van zonde en vergankelijkheid: „de mensen blijven nu niet langer zondaars en zij blijven niet langer dood, maar opgestaan door de kracht van het Woord zijn zij onvergankelijk en onsterfelijk voor altijd”.<sup>1</sup>

Uit al deze teksten blijkt, dat voor Athanasius de verlossing primair verlossing van de zonde is. De komst van Christus heeft ten doel de heerschappij van de zonde te breken. Door zijn inwoning in het vlees is de zonde volkomen verdreven uit het vlees en heeft zij haar heerschappij verloren.<sup>2</sup> Niemand minder dan God zelf was nodig om hen, die onder een vloek lagen, te bevrijden. En zo zijn dan in Christus, die God is, alle mensen verlost van hun zonden.<sup>3</sup> Vroeger werd de wereld, daar zij schuldig was, door de wet geoordeeld. Nu heeft het Woord zelf de schuld en daarmee het oordeel op zich genomen.<sup>4</sup> In het laatste hoofdstuk van de eerste Rede komt deze wending voor: „toen het Woord vlees is geworden en onder ons heeft gewoond en gekomen is om te dienen en aan allen redding te schenken, toen is Hij voor onstot heil geworden, tot leven en tot verzoening” (σωτηρία, ζωή, ἰλασμός).<sup>5</sup> In II 7 wordt het zo gezegd: de Zoon heeft zichzelf als hogepriester als offer aan de Vader aangeboden en met zijn eigen bloed ons allen gereinigt van de zonden en ons uit de doden opgewekt. Door zijn komst in de wereld heeft Christus ons bevrijd van de zonde, die in ons heerste, en ons gebracht onder de heerschappij van zijn Vader.<sup>6</sup> Daarom zegt Athanasius in III 31 in overstemming met Hebr. 9:26, dat de Zoon Gods éénmaal, in de volheid der tijden, is verschenen om de zonde te vernietigen en weg te doen. En in III 53 lezen wij, dat de zonde en de vergankelijkheid in de mensen verdwijnt krachtens hun gelijkenis en verwantschap met het vlees van het Woord.<sup>7</sup>

De begrippen „zonde” en „vergeving” komen in de orationes vaak voor. Dat moest ook Hoss toegeven.<sup>8</sup> Zij komen hier zelfs relatief vaker voor dan in Athanasius' jeugdwerk. En dat is allerm minst bevreemdend, wanneer men bedenkt, dat Athanasius in de Redevoeringen primair Schrifttheoloog is. Om die reden is het heel goed te begrijpen, dat wij op dit punt zo'n nauwe aansluiting bij de Bijbel aantreffen. De aansluiting is inderdaad zo nauw, dat men op tal van plaatsen nauwelijks onderscheid kan maken tussen de woorden van de Schrift en de woorden van Athanasius zelf. Toch zegt het voorkomen van bijbelse uitdrukkingen en formuleringen op zichzelf nog niets, aldus Hoss. „Gerade die Begriffe Sünde und Sündenvergebung kehren unendlich häufig wieder; und doch können sie für Athanasius (als schrijver van de orationes) ebenso wenig bedeutet haben, wie für den Verfasser von de inc. Denn seine Erlösungslehre ist genau ebenso naturalistisch wie die der Apologie.” En in het naturalistisch proces der vergoddelijking is voor deze

begrippen geen plaats.<sup>1</sup> Wanneer men echter de premisse betreffende de verlossing als naturalistisch proces laat vallen – en wij hebben reeds gezien, dat daar wat betreft Athanasius' jeugdwerk alle aanleiding toe is,<sup>2</sup> en wij zullen nog zien, dat dit ook ten aanzien van zijn hoofdwerk geldt –, komen de dingen totaal anders te liggen. Hoss houdt geen rekening met het feit, dat Athanasius zich ontwikkelt van Alexandrijns theoloog tot bijbels theoloog. Juist deze evolutie, die hij doormaakt, maakt het verklaarbaar, dat hij in de orationes zoveel vaker over de zonde en de vergeving der zonde spreekt dan in zijn apologetisch dubbelwerk. Athanasius heeft de zonde geenszins van ondergeschikte betekenis geacht.

Een soortgelijk bezwaar hebben wij tegen wat Stülcken schrijft: „... die Sünde hätte Gott vergeben können durch sein blosses Wort, aber neue Sünde wäre gefolgt (hij wijst op c. Ar. II 68); er hätte unsere Schwachheiten von aussen heilen können, aber die Menschen wären dann doch dem Tode unterworfen geblieben” (hier herinnert hij aan c. Ar. III 31). Volgens Athanasius zouden dood en vergankelijkheid „das Haupthindernis der Menschheit” zijn, „das beseitigt werden muß” (hier noemt Stülcken c. Ar. III 40, II 66 en 67).<sup>3</sup> Dat zou dus betekenen, dat Athanasius de zonde gebagatelliseerd zou hebben. Naar onze mening is dat echter niet het geval. Men mag in II 68 niet lezen, dat God de zonde, omdat zij van minder gewicht is dan de dood, door een enkel woord had kunnen vergeven. Want dat bedoelt Athanasius niet te zeggen. De zin van de tamelijk speculatieve en sofistische gedachtengang aan het slot van het betreffende hoofdstuk is veeleer deze: het was in het belang der mensen, dat God niet door een machtwoord, maar door de zending van zijn Zoon de vloek, die op de mensheid rustte, ophief. De vergeving der zonden is beter gewaarborgd door de komst van Christus dan door het spreken van een woord van de zijde van God. Uit de hele passage blijkt juist, dat Athanasius de zonde wel degelijk ernstig neemt. Het gaat er om, dat de mens niet langer onderworpen blijft aan de zonde. En om nu te bewerkstelligen, dat de mens werkelijk van de zonde en de vloek bevrijd wordt, zendt God zijn eigen Zoon. Het is ongeoorloofd de tekst te interpreteren zoals Stülcken gedaan heeft, alsof Athanasius dit zou zeggen: de zonde zou God door een enkel woord hebben kunnen te niet doen, maar de dood niet, want de dood weegt veel zwaarder dan de zonde. Eerder is de gedachte deze – dat blijkt ook uit II 69 –: de dood gaat met de zonde gepaard, is de metgezel van de zonde; wanneer dus de zonde wordt te niet gedaan, wordt tegelijkertijd de dood te niet gedaan. En zo is de strekking van III 31 deze: omdat Christus onze zonden heeft gedragen, zijn wij mensen tevens van ons lijden (τῶν ἰδίων παθῶν) bevrijd. En onder het lijden moet men in dit verband de dood en de vergankelijkheid verstaan. Zozeer hangen zonde en dood samen, dat voor Athanasius de bevrijding van de zonde de bevrijding van de dood impliceert. Het is in dit opzicht veelbetekenend, dat Athanasius in III 34 ter adstructie van het

<sup>1</sup> c. Ar. III, 33 (P.G. 26, 393).

<sup>2</sup> c. Ar. II, 56 (P.G. 26, 265).

<sup>3</sup> c. Ar. I, 49 (P.G. 26, 113).

<sup>4</sup> c. Ar. I, 60 (P.G. 26, 137–140).

<sup>5</sup> c. Ar. I, 64 (P.G. 26, 145).

<sup>6</sup> c. Ar. II, 7 (P.G. 26, 161) en 52 (P.G. 26, 257).

<sup>7</sup> c. Ar. III, 31 (P.G. 26, 388); 53 (P.G. 26, 433).

<sup>8</sup> Hoss, a.a.O., S. 74.

<sup>1</sup> Hoss, a.a.O., S. 74; cf. ook S. 73.

<sup>2</sup> Zie hoofdstuk III § 3, blz. 83–84.

<sup>3</sup> Stülcken, a.a.O., S. 87.

feit, dat Christus ons bevrijd heeft van het lijden een tekst citeert, waarin staat, dat Hij onze zonden heeft weggenomen nl. 1 Joh. 3:5.<sup>1</sup>

Eerst nadat wij dit geconstateerd hebben, dat de begrippen „zonde” en „vergeving” herhaaldelijk voorkomen in de orationes en dat Athanasius de verlossing met nadruk omschrijft als verlossing van de zonde, kunnen wij vervolgens vaststellen, dat hij de verlossing vooral ook ziet als verlossing van de dood, bevrijding van de vergankelijkheid en de sterfelijkheid. Christus is niet alleen gekomen om de zonde te niet te doen, Hij is ook gekomen om de dood te vernietigen. Het een impliceert trouwens het ander. Want de dood is in de wereld gekomen ten gevolge van de zonde. Dood en zonde hangen ten nauwste met elkaar samen. Daarom betekent de verlossing van de zonde tegelijk de verlossing van de dood. Het werk van God, dat is de mens, was volmaakt geschapen (τέλειος κτισθείς). Maar door de overtreding is hij gebrekkig geworden en hij is dood door de zonde. Het volmaakte Woord van God nu bekleedde zich met een onvolmaakt lichaam. Hij heeft in onze plaats de schuld betaald (ἀνθ' ἡμῶν τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδούς) en hetgeen aan de mens ontbrak heeft Hij door zichzelf volkomen gemaakt. Wat de mens ontbrak was de onsterfelijkheid en de weg tot het paradijs. Dat zegt Athanasius in II 66. En in het volgende hoofdstuk zegt hij, dat Christus gekomen is om onze wonden te genezen en ons de opstanding uit de doden te schenken. Door de zonde waren „de werken” (verg. Spr. 8:22 LXX) onvolkomen geworden, zij waren verminkt en geschonden. Maar Christus is mens geworden om deze volmaakt en gaaf te maken. Zo is het menselijke geslacht in Hem volkomen gemaakt en hersteld in zijn oorspronkelijke staat. „Daarom zullen wij, opgestaan uit de doden, de dood niet langer vrezen, maar wij zullen in Christus voor eeuwig heersen in de hemelen”.<sup>2</sup> Het gaat dus niet alleen om de bevrijding van de zonde, maar het gaat ook om de verlossing van de gevolgen der zonde. En eigenlijk is dat een en hetzelfde.

Toch valt het ons op, dat de begrippen dood, vergankelijkheid, sterfelijkheid en lijden bij Athanasius overwegen. Zij nemen een grotere plaats in dan de begrippen zonde en schuld. Athanasius spreekt naar verhouding vaker over de verlossing als bevrijding van de dood dan als bevrijding van de zonde. De vleeswording van het Woord geschiedt niet ten koste van de goddelijkheid van Christus, maar tot eer van God de Vader (cf. Fil. 2:11). „En het is de glorie van God, dat de mens, die was gemaakt en toen verloren was gegaan, wordt teruggevonden en, nadat hij aan de dood vervallen was, levend wordt gemaakt en een tempel Gods wordt”.<sup>3</sup> Als Christus niet mens geworden was, zouden wij niet van zonden verlost zijn en zouden wij niet uit de doden zijn opgestaan, maar wij zouden dood onder de aarde gebleven zijn.<sup>4</sup> In I 44 worden Adam en Christus tegenover elkaar gesteld. Van Adam af tot nu toe zijn de mensen gestorven en dood gebleven, maar Christus is alleen zonder

bederf uit de doden opgestaan. Terwijl de dood behoort tot het wezen van de mens en over de mens heerste, had hij over Christus geen macht. „Daarom is het Woord, dat God is, vlees geworden om ons allen levend te maken door zijn kracht”.<sup>1</sup> Het doel van de menswording kan daarom aldus worden omschreven: de Heer is mens geworden „om ons, die sterfelijk en tijdelijk zijn, onsterfelijk te maken en in het eeuwige Koninkrijk der hemelen binnen te voeren”.<sup>2</sup> In I 59 worden Rom. 5:14, 2 Tim. 1:10 en 1 Cor. 15:22 geciteerd: „en vroeger heerste de dood als koning van Adam tot Mozes, maar de verschijning van het Woord heeft de dood van zijn kracht beroofd, en wij sterven niet meer allen in Adam, maar in Christus worden wij allen levend gemaakt”.<sup>3</sup> In II 14 wordt de verlossing gequalificeerd als bevrijding van de verkeerde godsvoorstellingen en van de vergankelijkheid – een tekst, die herinnert aan het dubbele doel der menswording, zoals het in de incarnatie was omschreven.<sup>4</sup> Dezelfde combinatie treffen wij aan in II 55, waar Athanasius een korte samenvatting geeft van het werk van Christus: „om te getuigen en ten behoeve van ons de dood op zich te nemen en om de mensen uit de dood op te wekken en de werken van de duivel te verbreken is de Heiland gekomen en dit is de reden van zijn verschijning in het vlees”.<sup>5</sup> Een belangrijke plaats is in dit verband ook II 61. Athanasius exegetiseert daar het woord „eerstgeborene” (verg. Rom. 8:29). Christus – zo luidt de redenering – is na ons om onzentwil mens geworden; toch wordt Hij de „eerstgeborene” van ons genoemd. Want, terwijl de mensen ten gevolge van de overtreding van Adam allen verloren gingen, werd zijn vlees het eerst van al behouden en bevrijd en daarom worden wij sindsdien ook behouden. „En zo wordt Christus ook de „eerstgeborene der doden” genoemd (cf. Openb. 1:5), niet omdat Hij vóór ons gestorven is – want wij waren al eerder gestorven –, maar omdat Hij, na de dood op zich te hebben genomen en die te hebben vernietigd, het eerst opstond als mens. Vandaar dat, nu Hij is opgestaan, ook wij de een na de ander uit de doden worden opgewekt, achter Hem aan en om zijnentwil”.<sup>6</sup> Christus heeft het onze aangenomen, opdat wij onsterfelijk en onvergankelijk zouden blijven.<sup>7</sup> Deze hoop op het eeuwige leven was ons van eeuwigheid in Christus bereid.<sup>8</sup> In de derde Rede tegen de Arianen wijst Athanasius er vooral op, dat wij door de menswording van Christus worden bevrijd van onze πάθη. Dit lijden behoort tot de natuur van de mens. Tot deze πάθη moeten vooral de sterfelijkheid en de vergankelijkheid gerekend worden. Door de vleeswording des Woords is dit lijden te niet gedaan en opgeheven.<sup>9</sup> In III 57 zegt Athanasius: „het paste, dat het vlees, dat ver-

<sup>1</sup> c.Ar. I, 44 (P.G. 26, 104).

<sup>2</sup> c.Ar. I, 48 (P.G. 26, 112).

<sup>3</sup> c.Ar. I, 59 (P.G. 26, 136).

<sup>4</sup> c.Ar. II, 14 (P.G. 26, 176).

<sup>5</sup> c.Ar. II, 55 (P.G. 26, 261–264).

<sup>6</sup> c.Ar. II, 61 (P.G. 26, 277); verg. ook II, 63 en 64 (P.G. 26, 280–284).

<sup>7</sup> c.Ar. II, 74 (P.G. 26, 305).

<sup>8</sup> c.Ar. II, 76 (P.G. 26, 308–309).

<sup>9</sup> c.Ar. III, 31 (P.G. 26, 389); 33 (P.G. 26, 393); 34 (P.G. 26, 396–397); 56 (P.G. 26, 440–441).

<sup>1</sup> c.Ar. III, 31 (P.G. 26, 389); 34 (P.G. 26, 396–397). Verg. bij deze laatste plaats het commentaar van prof. De Vogel in haar uitgave van de Redevoeringen tegen de Arianen, a.w., blz. 265, n.a.

<sup>2</sup> c.Ar. II, 66 en 67 (P.G. 26, 288–289).

<sup>3</sup> c.Ar. I, 42 (P.G. 26, 100). <sup>4</sup> c.Ar. I, 43 (P.G. 26, 101).

gankelijk is, niet meer overeenkomstig zijn eigen natuur sterfelijk zou blijven, maar dat het door het Woord, dat het heeft aangenomen, onvergankelijk zou blijven. Want zoals Hij door in ons lichaam te komen zich aan onze status heeft aangepast, zo krijgen wij door Hem aan te nemen deel aan zijn onsterfelijkheid".<sup>1</sup>

Het valt niet te ontkennen, dat Athanasius sterk de nadruk legt op de verlossing van dood en verderf. Maar dan gaat het toch nooit om de dood en de vergankelijkheid als zodanig. In deze begrippen is het element van zonde en schuld mee-gedacht en ondersteld. De begrippen sterfelijkheid en vergankelijkheid zijn bij Athanasius – zoals terecht is opgemerkt – geladen begrippen.<sup>2</sup> Wanneer Athanasius spreekt over de dood, spreekt hij tegelijkertijd en impliciet over de zonde. Op vele plaatsen worden zonde en vergankelijkheid vlak naast elkaar genoemd. Een bewijs, dat voor Athanasius deze begrippen ten nauwste met elkaar verbonden zijn. De dood is een gevolg van de zonde, meer nog: de dood is straf voor de zonde. Dat is trouwens geheel in overeenstemming met het bijbels getuigenis. Men mag zeker ten aanzien van de orationes niet zeggen, dat Athanasius de betekenis van de zonde onderschat heeft. In de macht van de *φθορά* komt tot uitdrukking, hoezeer de verhouding tussen God en mens verstoord is. Het eigenlijke onheil is niet de sterfelijkheid op zichzelf, maar het van God gescheiden-zijn. Daarom kan Athanasius zeggen: indien Christus alleen een mens was geweest, zou de mens gebleven zijn wat hij was nl. gescheiden van God. Een mens immers kan de mens niet met God verenigen.<sup>3</sup> Daar gaat het blijkbaar om: dat de mens weer met God wordt verenigd. Het doel van de menswording is het herstel van de gemeenschap tussen God en mens. Wij mogen ons dus niet laten misleiden door het feit, dat Athanasius zo dikwijls de termen vergankelijkheid en onvergankelijkheid, sterfelijkheid en onsterfelijkheid gebruikt. In deze woorden klinkt altijd het element van de zonde en de verging mee.

Het doel van de menswording wordt door Athanasius ook op een positieve wijze omschreven. De menswording beoogt de vernieuwing van de oorspronkelijke schepping. Christus is gekomen om de schepping te vernieuwen en te herstellen. Meer nog: Hij is gekomen om de schepping te volmaken. Het was passend – aldus Athanasius in II 53 –, dat Hij, die anders is dan de werken, die veeleer hun Schepper is, de taak van hun vernieuwing op zich nam (*ἔπρεπε γὰρ, ἄλλον αὐτὸν ὄντα τῶν ἔργων, καὶ μᾶλλον δημιουργὸν αὐτῶν ὄντα αὐτὸν, καὶ τὴν ἀνανέωσιν εἰς ἑαυτὸν ἀναδέξασθαι*), opdat alle dingen in Hem herschapen zouden worden. Het „geschapen worden tot de werken” (cf. Spr. 8:22 LXX) geeft aan, dat Hij mens is geworden om hen te vernieuwen.<sup>4</sup> Athanasius gebruikt in dit hoofdstuk de woorden *ἀνανέωσις* (driemaal) en *ἀνακτίσειν*. Blijkbaar zijn de begrippen „vernieuwing” en „herscheping” hier synoniem. De uitdrukkingen worden in de orationes zonder

onderscheid en – voorzover wij kunnen zien – zonder nadere nuancering gebezigd. Ook de verba *ἀνανεόω* en *ἀνακαινίζω* en het substantivum *ἀνακαινισμός* komen voor.

Athanasius spreekt vaak van vernieuwing of van de nieuwe schepping. In Christus zijn alle dingen verlost en in Hem is de nieuwe schepping (*καὶνὴ κτίσις*) tot stand gebracht.<sup>1</sup> In II 65 wordt 2 Cor. 5:17 geciteerd. En Athanasius schrijft daar bij: „als er een nieuwe schepping ontstaan is, moet iemand de eerste van deze schepping zijn. Een gewoon mens kon dat niet zijn. De mensen zijn immers in de eerste schepping trouweloos geworden, en door hen is die eerste schepping verloren gegaan. Er was iemand anders nodig om de eerste schepping te vernieuwen en de nieuwe schepping te bewaren (*χρεία δὲ ἦν ἄλλου τοῦ ἀνανεοῦντος καὶ τὴν πρώτην, καὶ τὴν καινὴν γενομένην διατηροῦντος*). Daarom wordt uit liefde tot de mensen niemand minder dan de Heer zelf, het begin van de nieuwe schepping, geschapen als de Weg (cf. Joh. 14:6), opdat de mens niet langer volgens die eerste schepping zal leven, maar, omdat er een begin van een nieuwe schepping is, wij Hem nu voortaan volgen, die tot ons zegt: „Ik ben de Weg.””<sup>2</sup> Op deze plaats worden duidelijk de oude en de nieuwe schepping tegenover elkaar gesteld en de vernieuwing van de eerste schepping wordt verbonden met de menswording van Christus. In II 46 spreekt Athanasius van de vernieuwing van het heil onder de mensen, welke in Christus voor ons heeft plaats gehad.<sup>3</sup> „Zo heeft dus het Woord het geschapen menselijk lichaam aangenomen, om het als Schepper te vernieuwen en te vergoddelijken en zo ons allen in het Koninkrijk der hemelen binnen te voeren.”<sup>4</sup> In II 66 wordt Christus genoemd *ἀρχὴ τῶν ἀνακτιζομένων*. Hij is dat geworden door zijn verschijning in het menselijke vlees.<sup>5</sup> Ook in II 77 gebruikt Athanasius het verbum *ἀνακτίσειν*. Van eeuwigheid af is het herstel van onze zaligheid gegrondvest in Christus, „opdat wij in Hem herschapen zouden kunnen worden”. In dit zelfde hoofdstuk komt ook het substantivum *ἀνανέωσις* voor (tweemaal) en het verbum *ἀνανεόω*. Hier heeft Athanasius evenmin onderscheid gemaakt tussen „vernieuwen” en „herscheping”.<sup>6</sup> In II 73 worden eveneens herschepping en vernieuwing met elkaar gecombineerd.<sup>7</sup>

Deze vernieuwing behelst niet een herstel van de oorspronkelijke schepping zonder meer. De herschepping is van een andere en hogere orde dan de schepping. De nieuwe schepping is niet identiek aan de eerste, maar zij gaat daarboven uit. Adam was in den beginne volmaakt geschapen.<sup>8</sup> Hij ontving de genade, maar hij verloor haar ook weer.<sup>9</sup> Hij veranderde en zo is door zijn

<sup>1</sup> c.Ar. I, 16 (P.G. 26, 45).

<sup>2</sup> c.Ar. II, 65 (P.G. 26, 285); cf. ook c.Ar. II, 69 (P.G. 26, 293); 70 (P.G. 26, 296); 73 (P.G. 26, 301).

<sup>3</sup> c.Ar. II, 46 (P.G. 26, 245).

<sup>4</sup> c.Ar. II, 70 (P.G. 26, 296); verg. ook II, 47 (P.G. 26, 248), waar eveneens de verbinding van vernieuwing en vergoddelijking voorkomt (*ἐν ᾧ αὐτῷ ἀνακαινισθῆναι καὶ θεοποιηθῆναι*).

<sup>5</sup> c.Ar. II, 66 (P.G. 26, 288).

<sup>6</sup> c.Ar. II, 77 (P.G. 26, 309). <sup>7</sup> c.Ar. II, 73 (P.G. 26, 301).

<sup>8</sup> c.Ar. II, 66 (P.G. 26, 288). <sup>9</sup> c.Ar. III, 38 (P.G. 26, 405).

<sup>1</sup> c.Ar. III, 57 (P.G. 26, 444).

<sup>2</sup> cf. Gilg, *a.a.O.*, S. 81–84; Kattenbusch, *a.a.O.*, S. 307.

<sup>3</sup> c.Ar. II, 67 (P.G. 26, 289). <sup>4</sup> c.Ar. II, 53 (P.G. 26, 260).

zonde de dood in de wereld gekomen. De natuur van al het gewordene en geschapene is veranderlijk, omdat het geschapene uit het niets is ontstaan; daarom is het gedeeltelijk afgefallen en gedeeltelijk ongehoorzaam geworden. Men is van dit geschapene nooit zeker: iemand, die nu nog goed is, kan later veranderen; en wie nu nog rechtvaardig is, kan later onrechtvaardig blijken. Zo is ook Adam veranderd. En „daarom paste het, dat de tweede Adam onveranderlijk was”. Door de onveranderlijkheid van Christus is de slang machteloos geworden.<sup>1</sup> De genade is nu onontneembaar, niet te herroepen. Dat wil niet zeggen, dat de mens nu niet meer zondigen kan. Ook na de verschijning van Christus kan de mens door zijn zonde de genade verliezen evenals Adam. Maar wanneer de mensen berouw hebben zal God, die hun in den beginne zijn genade geschonken heeft, hen weer aannemen.<sup>2</sup> De genade blijft dan ook onberouwelijk voor hen, die willen, d.w.z. voor degenen, die berouw hebben, wanneer zij hebben gezondigd.<sup>3</sup> In principe is dus de genade onverliesbaar gemaakt door Christus. In zoverre staat de herschepping op een hoger plan dan de schepping.

Daarom zegt Athanasius ook uitdrukkelijk, dat het menselijk geslacht in Christus volkomen is gemaakt en hersteld zoals het in den beginne was geworden, en dat met nog grotere genade (τετελείωται οὖν ἐν αὐτῷ καὶ ἀπεκατεστάθη, ὥσπερ ἦν καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν γεγονὸς, τὸ ἀνθρώπινον γένος, καὶ μείζονι μᾶλλον χάριτι).<sup>4</sup> En wij zagen reeds, dat volgens Athanasius de Zoon mens is geworden om de schepping te vernieuwen en de nieuwe schepping te bewaren (ἀνανεοῦν καὶ διατηρεῖν).<sup>5</sup> De bedoeling van de komst van Christus is, dat de nieuwe schepping, waarvan Hij het begin is, veilig gesteld zal zijn. Door de menswording is het heil van de mens gewaarborgd. De zaligheid is nu vast en zeker. Dezelfde gedachte vinden wij in de omstreden passage aan het slot van II 68. Daar zegt Athanasius nl. het volgende: „wanneer God alleen maar had gesproken en door middel van een woord de vloek had opgeheven, zou daaruit wel zijn macht gebleken zijn, maar de mens zou in dezelfde status gekomen zijn, waarin Adam was vóór de val, daar hij de genade van buitenaf gekregen zou hebben en haar niet verbonden met zijn lichaam in zich zou hebben gedragen, want zo was hij in het paradijs geplaatst; en misschien zou hij wel slechter geworden zijn, omdat hij eenmaal geleerd had te zondigen. Als hij dan, in een dergelijke toestand verkerend, weer door de slang verleid zou zijn, had God opnieuw een bevel moeten geven en de vloek opheffen. En zo zou dat tot in het oneindige nodig geweest zijn en de mensen zouden niettemin schuldig gebleven zijn, onderworpen aan de zonde. En steeds weer zondigend, zouden zij voortdurend vergeving nodig gehad hebben en nooit vrij geworden zijn”.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> c.Ar. I, 51 (P.G. 26, 117); cf. ook I, 36 (P.G. 26, 85–88).

<sup>2</sup> c.Ar. I, 37 (P.G. 26, 89).

<sup>3</sup> c.Ar. III, 25 (P.G. 26, 376).

<sup>4</sup> c.Ar. II, 67 (P.G. 26, 289). <sup>5</sup> c.Ar. II, 65 (P.G. 26, 285).

<sup>6</sup> c.Ar. II, 68 (P.G. 26, 292): ὁ μέντοι ἄνθρωπος τοιοῦτος ἐγένετο, οὗτος ἦν καὶ ὁ Ἀδάμ πρὸ τῆς παραβάσεως, ἔξωθεν λαβὼν τὴν χάριν καὶ μὴ συνηρμοσμένῃ ἔχων αὐτὴν τῷ σώματι· τοιοῦτος γὰρ ὢν καὶ τότε τέθειτο ἐν τῷ παραδείσῳ· τάχα δὲ καὶ χεῖρον ἐγένετο, ὅτι καὶ παραβάειν ἐμεμάθηκεν.

Voigt leidde uit II 68 af, dat de verlossing bij Athanasius inhoudt de vernieuwing en de volmaking der schepping. Hij formuleerde het zo: het nieuwe mensengeslacht staat metaphysisch hoger dan het oude, het werk der verlossing gaat boven dat der schepping uit. Volgens hem hangt dit samen met het vrijheidsbegrip van Athanasius. Athanasius ziet de vrijheid als een noodzakelijk attribuut van het menselijk wezen en hij beschouwt derhalve ook de veranderlijkheid als „einen in Folge der Schöpfung an dem Menschen notwendig haftenden Zug”.<sup>1</sup> In dezelfde geest oordeelde Atzberger: de menswording heeft „nicht bloß *welterneuende* Bedeutung..., sondern auch *weltvollendende*”.<sup>2</sup> Hoss meende: „quantitativ deckt sich der Gewinn der Erlösung für die Menschenwelt völlig mit der Ausstattung, die Adam ursprünglich mitbekommen, qualitativ allerdings ist ein Unterschied vorhanden”. En hij sprak dan ook van „der qualitativ über die Schöpfung hinausliegende Ertrag der Erlösung”.<sup>3</sup> Woldendorp sloot zich bij de uitdrukking van Voigt aan. Hij merkte nl. op, dat de menswording van de Logos een metaphysische winst bracht.<sup>4</sup>

De zienswijze van Voigt en Atzberger werd bestreden door Pell. Naar aanleiding van II 68 merkte hij op, dat de toestand van de eerste mens „noch mehr Eigentum der *Natur*, als freigewollt von der *Persönlichkeit*” was. De persoonlijkheid is het principe der vrije „Selbstentscheidung” (principium quod), de natuur is principium quo agendi et patiendi. Volgens Pell is het nu zo, dat de staat van de eerste mens „vor Bestehung der Probe” nl. vóór de vrije „Selbstentscheidung für Gott” niet onverliesbaar was. Wanneer de mens door vrije persoonlijke beslissing zich met God zou hebben verenigd, zou de staat der genade niet slechts eigendom van zijn natuur, maar ook van zijn persoonlijkheid zelf zijn, en bovendien „ein gesichertes Gut”.<sup>5</sup> Sträter schaarde zich aan de zijde van Pell. Hij kwam tot deze uitlegging: het was Adams taak door vrije keuze de uiterlijke genade zich definitief, innerlijk eigen te maken. Maar Adam zondigde. Zo ging de gemeenschap met God voor allen verloren. In Christus was de godheid organisch, innerlijk met onze natuur verbonden, en wel definitief, onverliesbaar. In Hem is ons de genade verzekerd.<sup>6</sup>

Toch staan de standpunten van Voigt en Atzberger enerzijds en Pell en Sträter anderzijds niet diametraal tegenover elkaar. Pell moest zelf toegeven, dat er verschil is tussen de situatie van Adam vóór de val en de nieuwe schepping. Wat het wezen betreft – zegt hij –, is de vernieuwing (ἀνανέωσις) identiek met de oorspronkelijke toestand, al heeft de nieuwe schepping de voorrang boven de oude, „nämlich es hing ihr Bestand nicht mehr erst von einer freien Willensentscheidung des Menschen ab”, maar de vergoddelijking is

<sup>1</sup> Voigt, *a.a.O.*, S. 146, 156 en 158.

<sup>2</sup> Atzberger, *a.a.O.*, S. 213.

<sup>3</sup> Hoss, *a.a.O.*, S. 67 f.

<sup>4</sup> Woldendorp, *a.w.*, blz. 67.

<sup>5</sup> Pell, *a.a.O.*, S. 20 f. en 25.

<sup>6</sup> Sträter, *a.a.O.*, S. 60 f. Verg. ook Berchem, *Le Christ sanctificateur, o.c.*, p. 522. Hij wijst op c.Ar. II 65 en 70.

wat haar natuur betreft onverliesbaar.<sup>1</sup> Daarmee is Pell dan vlak in de buurt van Hoss gekomen, die als zijn mening te kennen gaf, „dass als der qualitative Gewinn, welchen die Erlösung gegenüber der Schöpfung dem Menschen bringt, der *natürhafte* Besitz der Unsterblichkeit seitens des Leibes betrachtet wird”.<sup>2</sup> Het verschil tussen de visie van Voigt en die van Pell blijkt bij nader inzien minder groot te zijn, dan men aanvankelijk zou menen. De onderscheiding, die Hoss heeft ingevoerd, verzoent de twee standpunten. Het komt ons voor, dat deze onderscheiding de kern van Athanasius' bedoeling raakt: quantitatief gezien brengt de verlossing niets nieuws, kwalitatief gezien echter wel.

Om II 68 juist te kunnen verstaan moet men II 56 en III 31 naast deze tekst leggen. In III 31 wijst Athanasius er op, dat Christus onze zonden heeft gedragen (cf. Jes. 53:4) en niet genezen. Wanneer Hij buiten het lichaam was gebleven en het alleen maar had genezen, zou Hij de mensen in de macht van de dood hebben gelaten. „Maar Hij draagt onze zwakheden en Hij draagt zelf onze zonden”. Hij is niet buiten het lichaam, maar Hij is in het lichaam gekomen. Omdat de dood niet buiten het lichaam was, maar zich in het lichaam had genesteld, moest Christus in het menselijke lichaam verschijnen. Dit is kennelijk de bedoeling van deze tekst. De gedachtengang is dan dezelfde als in de inc. 44.<sup>3</sup> In II 56 zegt Athanasius: als wij Christus niet in ons hadden, maar buiten ons, zouden wij eenvoudig onderricht van Hem ontvangen hebben als van een leermeester. Maar wij zouden dan niet werkelijk geholpen zijn, omdat in dat geval de zonde haar heerschappij over het vlees behouden zou hebben en er niet uit verdreven zou zijn. Omdat de zonde zich niet buiten het lichaam bevindt, maar in het lichaam, moet Christus in het lichaam komen om haar te vernietigen. Daarom zegt Athanasius in hetzelfde hoofdstuk, dat door de inwoning van Christus in het vlees de zonde volledig uit het vlees is verdreven (ὅνα, αὐτοῦ ἐνοικήσαντος ἐν τῇ σαρκί, τελείως ἡ ἁμαρτία ἐξωθῆται τῆς σαρκός).<sup>4</sup> Op verschillende plaatsen spreekt Athanasius dan ook van God in het vlees of het Woord in het vlees (Θεὸς ἐν σαρκί, Λόγος ἐν σαρκί). God is in het lichaam (Θεὸς ἐν σώματι), het Woord is in een lichaam. En daardoor is het vlees geheiligd.<sup>5</sup>

En dat is nu ook de bedoeling van de uitdrukking in II 68: de genade, verbonden met het lichaam. Door de incarnatie d.w.z. doordat Christus in het lichaam verschijnt, ontvangen wij de genade met ons lichaam verbonden. Zijn vlees is het eerst gered en bevrijd, omdat het zijn lichaam was. Maar vervolgens is ook ons vlees bevrijd en geheiligd. De vernieuwing van de schepping kan niet van buitenaf komen, zij kan alleen tot stand gebracht worden door „God in het vlees”. Adam had de genade van buiten af. De betekenis van deze wending is wel deze: vóór de val was het niet nodig, dat de genade met het lichaam verbonden werd, omdat de dood zich nog niet in het

lichaam had genesteld. Daarom was de „uiterlijke” genade voldoende. Pas wanneer de zonde en daarmee de dood in het lichaam komt, moet ook de genade met het lichaam verbonden worden. Dat geschiedt door de incarnatie. En door de incarnatie is het heil ook werkelijk verzekerd, wat in de oude schepping niet het geval was. De veranderlijkheid van Adam wordt te niet gedaan door de onveranderlijkheid van Christus. De genade is nu blijvend en vast, omdat de Heer haar ontvangen heeft en deze gawe in Hem rust. Het behoud en de vergoddelijking van de mens zijn nu duurzaam (βεβαία).<sup>1</sup> In zoverre staat de nieuwe schepping hoger dan de oude. Ook al zondigt de mens nog evenals Adam – hij blijft veranderlijk, want de veranderlijkheid behoort tot zijn natuur –, de genade kan niet verloren gaan, omdat het heil vast ligt in Christus.

Op veelvoudige wijze wordt het doel van de incarnatie omschreven. „Het Woord van God is mens geworden om het vlees te heiligen”. Het Woord is onder ons verschenen om de mensheid te verlossen, het is vlees geworden om de mensen te heiligen en te vergoddelijken (ὅνα αὐτοὺς ἁγιάσῃ καὶ θεοποιήσῃ).<sup>2</sup>

Athanasius zegt ook, dat Christus gekomen is om ons levend te maken. Het Woord van God heeft uit liefde tot de mensen naar de wil des Vaders het geschapen vlees aangenomen, „opdat Hij dit vlees, dat de eerste mens dood had gemaakt door zijn overtreding, weer levend zou maken in het bloed van zijn eigen lichaam”.<sup>3</sup> Ook aan het slot van III 33 komt deze gedachte voor. De passage is belangrijk. Daarom geven wij haar hier in haar geheel weer. „Wij zeggen, dat Christus zelf geboren is, toen zijn lichaam werd geboren uit de moeder Gods, Maria (ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας), Hij, die anderen het aanzijn en het leven geeft. Hij wilde onze menselijke geboorte op zich nemen, opdat wij niet meer als louter aarde tot aarde zouden terugkeren, maar door onze verbinding met het Woord uit de hemel ten hemel worden gevoerd door Hem. Daarom heeft Hij op gelijke wijze niet zonder reden de andere dingen, die aan het lichaam eigen zijn, op zichzelf doen overgaan, opdat wij niet langer als mensen, maar als behorend tot het Woord, deel zouden krijgen aan het eeuwige leven. Want wij sterven niet langer volgens onze vroegere geboorte in Adam, maar omdat van nu af aan onze geboorte en alle zwakheid van het vlees overgebracht is op het Woord, worden wij opgewekt van de aarde, daar de vloek wegens de zonde opgeheven is ter wille van Hem, die in ons is, en die voor ons tot een vloek geworden is. En terecht. Want evenals wij allen uit de aarde zijn en in Adam sterven, zo worden wij allen, na opnieuw geboren te zijn uit water en Geest (cf. Joh. 3:5), in Christus levend gemaakt, omdat het vlees niet langer aards is, maar Woord geworden (λογωθεῖσης τῆς σαρκός) door het Woord van God, dat om ons

<sup>1</sup> Pell, *a.a.O.*, S. 172.

<sup>2</sup> Hoss, *a.a.O.*, S. 63.

<sup>3</sup> *c.Ar.* III, 31 (P.G. 26, 389); cf. *de inc.* 44 (Casey, p. 67 en 68).

<sup>4</sup> *c.Ar.* II, 56 (P.G. 26, 265).

<sup>5</sup> *c.Ar.* II, 10 (P.G. 26, 168); 12 (P.G. 26, 172); III, 53 (P.G. 26, 433); 54 (P.G. 26, 436); 58 (P.G. 26, 444–445).

<sup>1</sup> *c.Ar.* I, 51 (P.G. 26, 117–120); III, 38 (P.G. 26, 405); II, 70 (P.G. 26, 296); I, 45 (P.G. 26, 105).

<sup>2</sup> *c.Ar.* II, 10 (P.G. 26, 168); 14 (P.G. 26, 176); III, 39 (P.G. 26, 408).

<sup>3</sup> *c.Ar.* II, 65 (P.G. 26, 285).

vlees is geworden." Hier – evenals in I 59 – zinspeelt Athanasius op 1 Cor. 15:22.<sup>1</sup>

Door de menswording des Woords is de mensheid, de menselijke natuur verhoogd. „De mens had die verhoging nodig vanwege de nederige staat van het vlees en de dood” (τοῦτου γὰρ ἦν ἐνδεής ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ ταπεινὸν τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ θανάτου).<sup>2</sup> Door de incarnatie ontvangt de mens opnieuw vertrouwen in God. Hij wordt bevrijd van de vrees en met God in verbinding gebracht. De gemeenschap wordt hersteld. „De mens zou niet tot God genaderd zijn en met God in aanraking zijn gekomen, wanneer het niet zijn natuurlijk en waarachtig Woord was, dat het lichaam had aangenomen” (οὐκ ἂν παρέστη τῷ Πατρὶ ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ φύσει καὶ ἀληθινὸς ἦν αὐτοῦ Λόγος ὁ ἐνδυσάμενος τὸ σῶμα).<sup>3</sup> En niet alleen om de mens met God te verenigen is Christus mens geworden; Hij is ook gekomen om de mensen met en aan elkaar te verbinden. Athanasius parafraseert Joh. 17:21 aldus: Christus zegt: „werk Gij in hen, Vader, en geef hun Uw Geest, zoals Gij Mij gegeven hebt dit lichaam te dragen, opdat ook zij daarin één worden en volkomen worden gemaakt in Mij. Want hun voleindiging bewijst, dat Uw Woord onder hen gewoond heeft, en wanneer de wereld ziet, dat zij volmaakt zijn en God in zich dragen (θεοφορουμένους), zal zij zeker geloven, dat Gij Mij gezonden hebt en dat Ik gekomen ben. Want hoe zouden zij volmaakt geworden zijn, als niet Ik, Uw Woord, hun lichaam had aangenomen en mens geworden was en het werk voleindigd had, dat Gij, Vader, Mij gegeven hebt? En dit werk is voleindigd, omdat de mensen, bevrijd van de zonde, niet langer dood blijven, maar, vergoddelijkt, onder elkaar de band der liefde hebben door te zien op Ons.”<sup>4</sup> De eenheid onder elkander is blijkens deze tekst het gevolg van de eenheid met en in Christus. Terecht heeft Bouyer er dan ook op gewezen, dat de eenheid, waarvan hier sprake is, „n'est pas un simple accord tout humain qui, comparé à l'unité du Père avec le Fils, autoriserait à ne voir en celle-ci qu'une union de volontés”.<sup>5</sup> Verder wordt door Athanasius als motief voor de menswording genoemd, dat alleen Christus in staat was

de mens met de Heilige Geest te verbinden (συνάψαι τὸν ἄνθρωπον τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ).<sup>1</sup>

Een pleroforie van uitdrukkingen en zegswijzen! In telkens andere bewoordingen wordt het doel van de incarnatie aangegeven. In feite gaat het daarbij om variaties op een en hetzelfde thema. Dat ene thema, dat telkens weer doorklinkt, is het thema van de vergoddelijking, de deificatie van de mens. Wij zijn deze term in het voorafgaande reeds tegengekomen. De verschillende aspecten van de verlossing ten gevolge van de incarnatie kunnen samengevat worden in deze zin: de Zoon vergoddelijkte de mensen door zelf mens te worden (ἐθεοποίησε τοὺς ἀνθρώπους γενόμενος αὐτὸς ἄνθρωπος).<sup>2</sup> Ongetwijfeld is dit de fundamentele gedachte van de orationes: Christus is mens geworden om de mens te vergoddelijken. Möhler somde elf redenen voor de incarnatie op. Hij merkte daarbij op: „Athanasius dachte sich aber das Alles innigst verbunden und als Eins und dasselbe”.<sup>3</sup> Dat is juist. Hij vermeldde er echter niet bij, welke de centrale gedachte is, waaraan op zo verschillende wijze door Athanasius uitdrukking wordt gegeven. Onzes inziens is dat de gedachte der θεοποίησις. Wij moeten hierbij wat uitvoeriger stilstaan. De vraag, die beantwoord moet worden, is: wat verstaat Athanasius in de orationes onder deze vergoddelijking van de mens?

Wanneer wij de plaatsen nagaan, waar Athanasius over de vergoddelijking spreekt, valt het ons op, dat hij verschillende malen de vergoddelijking en de adoptie, het tot-kinderen-aangenomen-worden, paralleliseert. Vergoddelijking en aanneming tot kinderen, θεοποίησις en υἱοποίησις zijn synonieme begrippen. Toen de Zoon neerdaalde om de schepping beter te maken – aldus Athanasius in I 38 –, ontving Hij daarvoor niet als beloning de namen „Zoon” en „God”, maar Hij maakte veeleer ons tot zonen van de Vader en vergoddelijkte de mensen door zelf mens te worden (υἱοποίησεν ἡμᾶς τῷ Πατρὶ καὶ ἐθεοποίησε τοὺς ἀνθρώπους γενόμενος αὐτὸς ἄνθρωπος).<sup>4</sup> Dezelfde parallelisering vinden wij in I 39. Het is niet zo, dat Christus eerst mens was en daarna God is geworden, maar Hij was God en is later mens geworden en wel om ons te vergoddelijken (Θεὸς ὢν, ὕστερον γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα μᾶλλον ἡμᾶς θεοποίησῃ). Als Christus eerst bij zijn menswording Zoon en God genoemd werd, terwijl vóór de incarnatie God het oude volk reeds zonen noemde en Mozes stelde als God voor Farao (verg. Ex. 7:1) en de Schrift van velen zegt: God staat in de vergadering der goden (Ps. 82:1), dan zou dat betekenen, dat Hij na hen Zoon en God wordt genoemd. Maar – zo vraagt Athanasius zich af – hoe kunnen dan alle dingen door Hem zijn en hoe kan Hij dan vóór alle dingen zijn (cf. Joh. 1:3 en Col. 1:17)? Zouden dan de eerste mensen, die deel hebben aan God, niet deel hebben aan het Woord? Dat kan niet waar zijn. Er is geen aanneming tot kinderen (υἱοθεσία) mogelijk zonder de waarachtige Zoon. Er is geen vergoddelijking (θεοποίησις) mogelijk zonder het Woord en vóór het Woord. Allen, die zonen en goden

<sup>1</sup> c.Ar. III, 33 (P.G. 26, 399–396); I, 59 (P.G. 26, 136); verg. ook I, 42 (P.G. 26, 100); ep. heort. X, 8: Christus daalde af om ons omhoog te heffen; Hij nam het geboren worden op zich, opdat wij Hem, de Ongewordene, zouden liefhebben; Hij werd zwak om onzentwil, opdat wij ons in kracht zouden verheffen; Hij daalde af tot de dood om ons de onsterfelijkheid te schenken en de doden levend te maken; kortom, Hij werd mens, opdat wij, die als mensen aan de dood vervallen zijn, weer zouden leven en de dood niet meer over ons zou heersen (*Die Fest-Briefe des Heiligen Athanasius, aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert* von F. Larsow, Leipzig-Göttingen 1852, S. 110). Zie ook in *illud: omnia* 2: door de val van de mens geraakte alles in verwarring: de dood heerste van Adam tot Mozes, de aarde werd vervloekt, de Hades geopend, het Paradijs gesloten, de hemel bedildigd, de mens verdorven en verdierlijkt –, maar het Woord is vlees geworden om alles te herstellen, en nu ontvangt de aarde zegen in plaats van de vloek, het Paradijs werd geopend voor de moordenaar, de Hades kromp ineen, de graven werden geopend en de doden opgewekt, de poorten des hemels verhieven zich om Hem te ontvangen, die „komt van Edom” (cf. Jes. 63:1). In één woord: de mens, die in Hem is, wordt levend gemaakt (P.G. 25, 209–212).

<sup>2</sup> c.Ar. I, 41 (P.G. 26, 96).

<sup>3</sup> c.Ar. II, 70 (P.G. 26, 296).

<sup>4</sup> c.Ar. III, 23 (P.G. 26, 372). <sup>5</sup> Bouyer, *o.c.*, p. 117.

<sup>1</sup> c.Ar. I, 49 (P.G. 26, 113).

<sup>2</sup> c.Ar. I, 38 (P.G. 26, 92).

<sup>3</sup> Möhler, *a.a.O.*, S. 181–183; cf. ook Atzberger, *a.a.O.*, S. 214.

<sup>4</sup> c.Ar. I, 38 (P.G. 26, 92).

genoemd worden, hetzij op aarde, hetzij in de hemel, zijn door het Woord tot zonen aangenomen en vergoddelijkt.<sup>1</sup> Adoptie en deificatie staan dus op één lijn. Ook deificatie en participatie: voorzover mensen in het Oude Testament goden en zonen genoemd worden, participeerden zij aan het Woord van God en de Zoon. Ook in III 19 komen de begrippen adoptie, deificatie en participatie naast elkaar voor. „Ofschoon er maar één Zoon is van nature, waarachtig en eniggeboren, worden ook wij zonen; niet zoals Hij van nature en in waarheid, maar overeenkomstig de genade van Hem, die ons geroepen heeft; en ofschoon wij mensen uit de aarde zijn, worden wij goden genoemd, niet zoals de waarachtige God of diens Woord, maar zoals God, die ons deze genadegave geschonken heeft, het wilde” (γινόμεθα καὶ ἡμεῖς υἱοὶ ... καὶ ... θεοὶ χρηματίζομεν). En: wij worden tot kinderen aangenomen door Christus, deelhebbend aan zijn Geest (υἱοποιούμεθα δι' αὐτοῦ μετέχοντες τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ).<sup>2</sup> In deze tekst wordt zelfs de benaming θεοὶ op de mensen toegepast.

Dat betekent echter niet, dat de mensen goden worden in de strikte zin des woords. Er vindt geen substantiële verandering van de mens plaats. Er is dan ook een groot onderscheid tussen het god-zijn van de mens en het god-zijn van God. De grens tussen Schepper en schepsel wordt door de vergoddelijking niet uitgewist. Het is geenszins zo, dat door de θεοποίησις God en mens op één lijn komen te staan. De mens is en blijft mens, creatuur. In de zoëven aangehaalde tekst komt het onderscheid tussen God en mens duidelijk naar voren. Want Athanasius zegt, dat wij zonen worden, maar niet zoals de waarachtige Zoon, en dat wij goden genoemd worden, doch niet zoals de waarachtige God. Er is geen enkel bezwaar tegen om met Bornhäuser het praedicaat θεοὶ een verbum ornans te noemen:<sup>3</sup> de vergoddelijkte mens blijft immers mens uit de aarde. Van „eine wunderbare Umbildung der Natur” zoals Harnack het formuleerde, is geen sprake.<sup>4</sup> Wij kunnen niet worden als de Vader, omdat wij schepselen zijn en uit het niet-zijn tot aanzijn zijn gekomen. De Zoon is van nature en naar zijn wezen het Woord en waarachtig God; wij daarentegen zijn door aanneming en genade (θέσει καὶ χάριτι) tot zonen gemaakt.<sup>5</sup> Op dezelfde wijze wordt dit principiële en kwalitatieve onderscheid tussen het Zoonschap van Christus en ons kindschap aangeduid in II 59–61. Van nature zijn wij schepselen, maar door adoptie worden wij kinderen genoemd. God is primair onze Schepper, maar Hij wordt later onze Vader. Door genade wordt Hij de Vader van hen, wier Schepper Hij al is. En dat geschiedt, wanneer de mensen, zijn schepselen, in hun hart de Geest van zijn Zoon ontvangen, die roept: „Abba, Vader” (verg. Gal. 4:6). Hij wordt Vader, wanneer zij de Geest van de natuurlijke en waarachtige Zoon ontvangen.<sup>6</sup> Er is er maar één, die van nature Zoon is. Wij zijn niet van

nature, maar door adoptie en genade kinderen. Wij zijn slechts in naam zonen, en daarom dus ook slechts in naam goden. Ook met behulp van het begrip „participatie” wordt het verschil tussen de Zoon en ons duidelijk gemaakt. Degenen, tot wie de Zoon sprak: „Ik heb u gezegd: gij zijt goden” (verg. Ps. 82:6), hebben deze genade van de Vader alleen door participatie aan het Woord door de Geest. De Zoon zelf echter wordt niet door participatie tot God gemaakt, zoals de anderen.<sup>1</sup> In III 24 zegt Athanasius het zo: zonder de Geest zijn wij vreemd aan God en ver van Hem, maar door deel te hebben aan de Geest worden wij verbonden met de Godheid. De Zoon evenwel heeft geen deel aan de Geest en Hij ontvangt de Geest ook niet, maar geeft de Geest juist aan allen. En de Geest verenigt het Woord niet met de Vader, maar veel eerder ontvangt Hij juist van het Woord. Er is dus geen overeenkomst en gelijkheid tussen de Zoon en ons.<sup>2</sup>

Deze teksten, die ons laten zien, hoezeer Athanasius de nadruk legt op het verschil tussen God en mens, Schepper en schepsel, en die ons duidelijk maken, dat het begrip θεοὶ, toegepast op de mensen, in oneigenlijke zin moet worden opgevat, wijzen tevens op de betekenis, die Athanasius heeft toegekend aan de Geest als principe van de θεοποίησις. Dit element komt in de orationes steeds weer naar voren. De mensen worden kinderen Gods doordat zij de Geest in hun harten ontvangen. De Geest van God komt in hen, en omdat het de Geest van God is, kan men zeggen, dat God in hen is. Deze Geest blijft in ons, zolang wij Hem door onze belijdenis bewaren (ἕως αὐτὸ τῇ ὁμολογίᾳ φυλάττομεν ἐν ἡμῖν). M.a.w. er is de mogelijkheid van verloochening. De mens kan de Geest door de een of andere slechtheid (διὰ τινὰ κακίαν) verliezen. En wie gevallen is, is niet meer in God, omdat de Heilige Geest, de Trooster van hem geweken is. Maar door de zonde van de mens wordt Gods trouw en genade niet te niet gedaan. Als de mens na gezondigd te hebben berouw toont, wordt hij in genade aangenomen. Want de genade blijft onberouwelijk voor hen, die willen (τοῖς βουλομένοις).<sup>3</sup> Ten gevolge van onze ontrouw – aldus Athanasius in I 37 – kan de Geest ons ontnomen worden. Maar wanneer wij berouw hebben, worden wij wederom

<sup>1</sup> c.Ar. I, 9 (P.G. 26, 29).

<sup>2</sup> c.Ar. III, 24 (P.G. 373–376).

<sup>3</sup> c.Ar. III, 24 en 25 (P.G. 26, 373–376). Het is zeer de vraag, of men uit c.Ar. III 25 mag affleiden, dat Athanasius aan de Katholieke kant staat. Dat doet prof. De Vogel. Zij meent bij Athanasius de voorstelling van het synergisme, de samenwerking van de wil met de genade, te kunnen aanwijzen (De Vogel, *Redevoeringen*, a.w., blz. XLIV en LII). Daarmede maakt zij zich onzes inziens schuldig aan een ongeoorloofde annexatie van Athanasius. Weliswaar geldt ten aanzien van de oosterse Kerk, wat Hasselaar aldus formuleerde: „de wilsvrijheid is een kern in het oosterse denken, die niet opgesplitst kan worden, zelfs niet door het verderf van Adams val” (verg. J. M. Hasselaar, *Erfzonde en Vrijheid*, 's-Gravenhage 1953, blz. 34), maar men dient evenzeer te bedenken, dat de functie van de leer van de vrije wil bij de verschillende theologen verschillend is. Deze leer functioneert b.v. bij Eusebius van Caesarea anders dan bij Athanasius (cf. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius*, a.a.O., S. 113). Bij Athanasius komt – althans in de incarnatie – de vrije wil niet in mindering op de genade. In die zin menen wij ook c.Ar. III 25 te moeten uitleggen: het geloof i.e. het berouw is niet anders dan de modus quo, de wijze waarop het heil ons deel wordt. Athanasius fixeert hier de verhouding van de genade tot de vrije wil geenszins in de zin van de Rooms-Katholieke theologie.

<sup>4</sup> c.Ar. I, 39 (P.G. 26, 92–93).

<sup>5</sup> c.Ar. III, 19 (P.G. 26, 361–364).

<sup>6</sup> Bornhäuser, a.a.O., S. 27.

<sup>7</sup> Harnack, *Dogmengeschichte* II. Bd., a.a.O., S. 47.

<sup>8</sup> c.Ar. III, 19 (P.G. 26, 364); verg. *ep. ad Afros* 7 (P.G. 26, 1041).

<sup>9</sup> c.Ar. II, 59 (P.G. 26, 272–273); verg. ook 60 en 61 (P.G. 26, 273–277). Dezelfde gedachte vinden wij in *de decr.* 31 (ed. Opitz, II. I, S. 27).

aangenomen en zonen genoemd.<sup>1</sup> Zo komt de verbinding van God en mens – en dat is immers het doel van de incarnatie – tot stand. De menselijke activiteit wordt dus niet uitgesloten. De vergoddelijking is geen „Naturprozess“. De deificatie is het werk van het Woord en de Geest. Maar het geloof en de bekering, de volharding en de trouw zijn daarbij onmisbare elementen. Door navolging worden wij deugdzzaam (κατὰ μέλησιν γινόμεθα ἐνάρετοι) en worden wij kinderen.<sup>2</sup> De vergoddelijking is geen magisch of mechanisch proces. Veeleer is zij een ethisch-religieus gebeuren te noemen.

Athanasius spreekt niet alleen van de Geest in ons, maar ook van de Zoon in ons of het Woord in ons. En dit laat zich verstaan, want, omdat de Geest de Geest van Christus is kan hij zeggen, dat de Zoon in ons is. Blijkbaar maakt dit voor Athanasius weinig verschil. Wij worden aangenomen tot kinderen, omdat de Geest in onze harten is uitgestort, zegt hij in II 59. Maar even verder is in hetzelfde hoofdstuk sprake van de Zoon in ons (τὸν ἐν ἡμῖν Υἱόν) en ook van het Woord in ons, in wie en door wie wij roepen: „Abba, Vader“. Zo liggen de dingen ook in III 24 en 25. Daar spreekt Athanasius eerst enkele malen over de Geest in ons, en dan zegt hij opeens, dat wij zonen en goden zijn door het Woord in ons: υἱοὶ καὶ θεοὶ διὰ τὸν ἐν ἡμῖν Λόγον. De inwoning van de Geest of de inwoning van het Woord – dat is nagenoeg synoniem – is het principe van de vergoddelijking van de mens. God is niet van ons van nature Vader, maar van het Woord in ons. De Vader noemt echter diegenen, in wie Hij zijn eigen Zoon ziet, ook zonen. God is allereerst de Schepper van de mensen, maar Hij is later ook hun Vader geworden vanwege zijn Woord, dat in hen woont (διὰ τὸν ἐν αὐτοῖς οἰκοῦντα Λόγον).<sup>3</sup> Christus werkt in ons door zijn Geest en op grond daarvan kan gezegd worden, dat Hij zelf in ons is.

Dat wil niet zeggen, dat het Woord bezit van de mens zou worden. Zo stelt Romualdus het en zo drukte ook prof. De Vogel zich uit. De eerste schreef: „bij Athanasius zijn wij godskinderen om het bezit in ons van den tweeden Persoon der Allerheiligsten Drieëenheid... De Goddelijke Persoon veredelt en verheft ... het schepsel, waarvan Hij een bezit wordt; het schepsel ontvangt immers den Goddelijken Persoon als een Gave, waarover het tot zijn voordeel kan beschikken.“ In gelijke zin sprak prof. De Vogel van „een genade die het bezit is van den mens, en als het ware met ons is samen-

<sup>1</sup> c.Ar. I, 37 (P.G. 26, 89).

<sup>2</sup> c.Ar. III, 19 (P.G. 26, 364). Dat de vergoddelijking het werk is van de Geest vinden wij herhaaldelijk uitgesproken in de brieven aan Serapion. Wij worden vernieuwd door de Geest Gods, ep. ad Ser. I, 9 (P.G. 26, 553); de Vader vernieuwt alle dingen in de Geest door het Woord, ibid. In I 11 is sprake van de Geest van het zoonschap, de Geest der heiliging (P.G. 26, 557); zie ook I, 19 (P.G. 26, 576); 25 (P.G. 26, 589) en IV, 4 (P.G. 26, 641). De genade, die tot ons komt van de Vader door de Zoon, wordt voltooid door de Heilige Geest: I, 14 (P.G. 26, 565). Wij worden zonen door de Geest: I, 19 (P.G. 26, 576). Daarom kan Athanasius spreken van de Geest der vernieuwing: I, 22 (P.G. 26, 581); en van de levend-makende Geest: I, 23 (P.G. 26, 584). Door de Geest worden de mensen vergoddelijkt: I, 24 (P.G. 26, 588); cf. ook I, 25 (P.G. 26, 589). De mensen zijn niet van nature goden, maar krachtens hun deelname aan de Zoon: II, 4 (P.G. 26, 613). En wij participeren aan de Zoon door onze participatie aan de Geest: IV, 4 (P.G. 26, 641); cf. ook III, 6 (P.G. 26, 633).

<sup>3</sup> c.Ar. II, 59 (P.G. 26, 273); III, 24 en 25 (P.G. 26, 373–376); II, 61 (P.G. 26, 276).

gegroeid“. En zij legde verband met Andreas Osiander.<sup>1</sup> Niets is echter minder juist dan de qualificatie van de Zoon als bezit van de mens, waarover hij kan beschikken. Zo heeft Athanasius zich de inwoning van Christus in de harten der gelovigen niet gedacht. Een vergelijking met Osiander ligt onzes inziens dan ook niet voor de hand. Bij Athanasius is in het geheel geen sprake van een „mixtura Christi cum fidelibus“. Een dergelijke interpretatie als van Romualdus en De Vogel legt meer bepaalde gedachten in de teksten in, dan dat zij de teksten uitlegt. De tweede Persoon van de Drieëenheid wordt geen bezit van de mens. Hoe zou dit de gedachte van Athanasius kunnen zijn, waar hij juist zo sterke nadruk legt op het onderscheid van Schepper en schepsel en de grenzen tussen God en mens niet laat vervloeien? Hier is geen plaats voor de gedachte van een samengroeien van de genade met de mens. De tegenwoordigheid en de inwoning van Christus in de mens is een dynamische, zoals Bornhäuser het formuleerde.<sup>2</sup> Beter is het wellicht nog om te spreken van een pneumatische inwoning van Christus in de gelovigen: Christus werkt immers in de harten door zijn Geest (ἐν τῷ πνεύματι). Met een physische inwoning heeft dat niets uitstaande. Naar ons besef staat Athanasius niet ver af van Paulus, die in Rom. 8:10, 2 Cor. 13:5, Gal. 2:20 en Efez. 3:17 spreekt van de habitatio Christi in nobis, zoals zij in het geloof tot stand komt. De gave van de Geest d.i. de inwoning van Christus is aan het geloof verbonden en zij blijft daar ook mee verbonden. Men kan de Geest immers weer verliezen. De Heilige Geest kan ook weer van de mens wijken. Uit niets blijkt, dat de mens over de Geest zou kunnen beschikken.<sup>3</sup>

Het is verder van belang er op te wijzen, dat Athanasius grote betekenis voor de deificatie heeft toegekend aan het sacrament van de doop. In de doop wordt de gave van de Geest verleend. Christus heeft gewild, dat de mensen gedoopt zouden worden in de naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes – niet in de naam van de Ongewordene en de gewordene –, want door deze wijding worden zij, die schepselen zijn, tot zonen gemaakt. Wie door de Zoon gedoopt wordt, wordt ook door de Vader gedoopt; en dat niet, omdat de Vader alleen niet voldoende zou zijn, of toevalligerwijze, maar omdat de Vader en de Zoon bijeenhoren als de stralen en het licht. En wie door de Zoon gedoopt wordt, die wordt ook gewijd door de Heilige Geest. De doop in de naam van de drieënige God brengt de gemeenschap met God tot stand, zij brengt ons in verbinding met de Vader. In de doop is het ganse heil gegeven. De doop is een wijding, τελείωσις.<sup>4</sup> Op de doop wordt ook gezinspeeld aan het slot van III 33: opnieuw geboren uit water

<sup>1</sup> P. Romualdus, *Ons Godskindschap bij den H. Athanasius en de H. Thomas in Studia Catholica* DI. XXI (1946), blz. 104; De Vogel, a.w., blz. XLIV.

<sup>2</sup> Bornhäuser, a.a.O., S. 29.

<sup>3</sup> Men vergelijke bij het bovenstaande K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* I. 1, Zollikon-Zürich, 1947, S. 251–253: „...man wird... den Satz von der Einwohnung Christi, die im Glauben stattfindet, nicht in einen anthropologischen Satz übersetzen dürfen.“ Barth citeert in dit verband achtereenvolgens Thomas, Luther, Augustinus en Calvijn. Hij zou ook naar Athanasius hebben kunnen verwijzen.

<sup>4</sup> c.Ar. I, 34 (P.G. 26, 81–84); II, 41–43 (P.G. 26, 233–240). Het beeld van de stralen en het licht, dat in II 41 voorkomt, vinden wij vóór Athanasius bij Tertullianus, *adv. Praxeum* 13 (ed. Bakhuizen van den Brink, p. 77).

en Geest, worden wij levend gemaakt door Christus.<sup>1</sup> Doop en deïficatie zijn dus bij Athanasius ten nauwste met elkaar verbonden.

De inhoud van de aan de Griekse wereld ontleende terminologie der vergoddelijking is in de orationes volkomen bijbels. Het begrip vergoddelijking grenst aan dat van de aanneming tot kinderen. Athanasius gebruikt het woord *θεοποίησις* in dezelfde zin, waarin Paulus spreekt van de *υιοθεσία* (cf. Rom. 8:15 en 23; 9:4; Gal. 4:5 en Efez. 1:5). Er is geen twijfel mogelijk: het Griekse woord *θεοποίησις* ontvangt in de Redevoeringen tegen de Arianen een bijbelse en schriftuurlijke vulling. Dat behoeft ons niet te verwonderen, wanneer wij ons herinneren, dat Athanasius in dit werk allereerst Schrifttheoloog is. Hij wijst zelf op Joh. 1:12 (in II 43 en 59 en in III 19), Rom. 8:9 (in I 51), Gal. 4:6 (in II 59), 1 Joh. 4:13 en 15 (in III 24). Met de vergoddelijking wordt niet bedoeld een verandering van de natuur van de mens, een fysieke transformatie, en zeer zeker geen identificatie van God en mens. De vergoddelijking wil niets anders zeggen dan dit, dat wij door de Geest in gemeenschap komen met God, door het geloof, dat wij kinderen worden van de Vader, dat wij in genade worden aangenomen. Maar dit impliceert een reeks andere weldaden. Nu zijn de poorten van de hemel voor ons geopend. Nu is de deur van het paradijs, die gesloten was, voor ons weer ontsloten. Nu behoeven wij niet meer bevreesd te zijn voor de slang. Wij zijn nu vrij van de zonde en de dood. Wij zijn erfgenamen van het eeuwige leven. Nu is ons de onsterfelijkheid en onvergankelijkheid verzekerd.<sup>2</sup> De vergoddelijking is een gave in het heden. Hier, op de aarde deelt de mens in het heil dat door de menswording van Christus gerealiseerd is. Maar de volledige verwerkelijking van het heil is eschatologisch van aard. In de hemel vindt de vergoddelijking haar hoogtepunt. Dan wordt de *θεοποίησις* in verband gebracht met de *ἀφθαρσία*.<sup>3</sup> Helemaal gelijkwaardig zijn deze twee begrippen echter niet. De onsterfelijkheid is gevolg van de vergoddelijking; de onsterfelijkheid is als toekomstig goed gewaarborgd door de theopoiesis, die nu reeds werkelijkheid is.<sup>4</sup>

Vergelijken wij met de incarnatione, dan bemerken wij, dat er een verschuiving in gedachten heeft plaats gehad. Volgens zijn eerste geschrift houdt de vergoddelijking voor Athanasius twee dingen in nl. kennis en onsterfelijkheid. Wij hebben er op gewezen, dat Athanasius zich hier o.a. onder invloed van de Alexandrijnse theologen Clemens en Origenes bevindt, die kennis en deïficatie met elkaar verbonden. De vergoddelijking betekent in

<sup>1</sup> c.Ar. III, 33 (P.G. 26, 396); verg. ook *de decr.* 31 (ed. Opitz, II, 1, S. 27). Zie verder Clemens Alexandrinus, *paedag.* I, VI, 25, 1, waar de doop τὸ τέλειον genoemd wordt (ed. Stählin I, S. 105); ook bij Clemens zijn doop en deïficatie nauw verbonden; cf. *paedag.* I, VI, 26, 1 (ed. Stählin I, S. 105): βαπτίζόμενοι φωτίζόμεθα, φωτίζόμενοι υιοποιούμεθα, υιοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα „ἐγώ”, φησὶν, „εἰπα, θεοὶ ἔστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες” (cf. Ps. 82:6).

<sup>2</sup> c.Ar. I, 41 (P.G. 26, 97); II, 65 en 66 (P.G. 26, 285–288); 69 (P.G. 26, 293); III, 34 (P.G. 26, 397).

<sup>3</sup> c.Ar. III, 33 en 34 (P.G. 26, 393–397); cf. ook III, 48 (P.G. 26, 425).

<sup>4</sup> cf. Bornhäuser, *a.a.O.*, S. 43 ff. Men vergelijke verder S. K. Greijdanus, *Menschwording en veredeling*, Wageningen 1903, blz. 153, 158 en 159; Gross, *o.c.*, p. 213–216; Gilg, *a.a.O.*, S. 84–87; Stoop, *a.w.*, blz. 19 en 20.

zijn jeugdwerk dan ook – zoals wij gezegd hebben – het herstel van de mens tot de oorspronkelijke status van volmaakt gnosticus.<sup>1</sup> Deze gedachte is absent in de orationes, hetgeen daarmee samenhangt, dat Athanasius zich meer en meer gaat bewegen in de lijn van de Schrift. Wij zien dan ook, dat het element van herstel van de Godskennis in de orationes op de achtergrond geraakt. Helemaal verdwenen is het niet, maar het speelt niet die rol, welke het had in de incarnatione, waar het één van de twee motieven der menswording was. In de Redevoeringen wordt het genoemd als een motief naast andere, zonder dat er bijzondere nadruk op valt. Natuurlijk kon Athanasius deze gedachte niet geheel en al laten vallen, omdat zij ook in de Schrift aanwezig is: Christus is gekomen om ons de Vader te openbaren. Vandaar dat hij ook hier als het doel der incarnatie noemt het getuigen en het op zich nemen van de dood (διὰ τὸ μαρτυρῆσαι καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἀναδέξασθαι θάνατον... ἐλήλυθεν ὁ σωτήρ) en dat hij kan zeggen, dat door Christus de Vader wordt gekend. De mens kon het Woord kennen uit de schepping en door het Woord de Vader, maar hij heeft het niet gewild. Daarom is het Woord vlees geworden, opdat wij de Zoon als Heer en Koning zouden erkennen en door Hem de Vader. De Wijsheid van God openbaarde zich eerst door haar beeld in de schepselen – en deze ingeschapen Wijsheid was een begin van Godskennis –, maar later heeft zij zich door de vleeswording nog meer geopenbaard en door zich de Vader.<sup>2</sup> Helemaal ontbreekt de gedachte van de vernieuwing van de Godskennis in de orationes dus niet. Maar zij ontvangt in het geheel van de beschouwingen niet dat gewicht, dat haar werd toegekend in Athanasius' eerste geschrift. Stülcken meende, dat dit aspect van het heilswerk in de incarnatione daarom zo'n zwaar accent kreeg, omdat dit werk een apologetische tendens had.<sup>3</sup> Wij zouden liever een andere verklaring willen geven. Athanasius verbond in de incarnatione kennis en vergoddelijking, omdat deze verbinding bij de Alexandrijnse theologen vóór hem eveneens voorkomt. In de orationes sluit hij zich daarentegen nauw aan bij het bijbels getuigenis. De vergoddelijking betekent dan voor alles adoptie. Het element van het herstel der Godskennis krijgt een ondergeschikte plaats. Athanasius kan deze zijde van het verlossingswerk echter niet geheel en al verwaarlozen, omdat de Schrift dat niet toelaat. Vandaar dat incidenteel deze gedachte naar voren komt.

Evenmin als in de incarnatione leert Athanasius in de orationes, dat Christus met de menswording een collectief menselijk lichaam heeft aangenomen. De Zoon heeft zich bij de incarnatie niet verenigd met de mensheid in het algemeen; Hij heeft een individuele menselijke natuur bezeten. Heel duidelijk wordt het onderscheid tussen het lichaam van Christus en dat van andere mensen aangegeven in II 61. Christus wordt de eerstgeborene genoemd, zegt Athanasius, omdat, terwijl de mensen tengevolge van de over-

<sup>1</sup> Zie hoofdstuk III § 3, blz. 87.

<sup>2</sup> c.Ar. II, 55 (P.G. 26, 261–264); I, 43 (P.G. 26, 100); II, 64 (P.G. 26, 284); I, 39 (P.G. 26, 93); III, 38 (P.G. 26, 405); II, 16 (P.G. 26, 181); 80 en 81 (P.G. 26, 316–320).

<sup>3</sup> Stülcken, *a.a.O.*, S. 88.

trekking van Adam, allen vergaan, zijn vlees het eerst behouden en bevrijd werd, „omdat het het lichaam van het Woord zelf was”. En zo wordt Hij ook de eerstgeborene uit de doden genoemd, „omdat Hij het eerst opstond als mens, door voor ons zijn eigen lichaam op te wekken”. Nadat Hij is opgestaan, worden ook wij uit de doden opgewekt. M.a.w. het Woord heeft een eigen, individueel lichaam bezeten, dat onderscheiden was van de lichamen der mensen in het algemeen. Er is geen andere conclusie mogelijk dan deze. Zou men op grond van het feit, dat Athanasius in het begin van dit hoofdstuk zegt, dat Christus het vlees der mensen (τῶν ἀνθρώπων τὴν σάρκα) aangenomen heeft, menen, dat daarmee een collectief lichaam bedoeld is, dan maakt het vervolg wel duidelijk, dat een dergelijke interpretatie onjuist is. Want daar zegt Athanasius, dat Christus naar het lichaam aan ons gelijk geworden is (ὅμοιος κατὰ τὸ σῶμα). Daarmee is het onderscheid tussen het lichaam van Christus en het onze aangeduid. Dezelfde gedachte vinden wij in II 52: men kan de menswording vergelijken met een zoon, die, toen de slaven van zijn vader verloren waren geraakt en door hun eigen schuld in de handen van de vijanden waren gevallen, door zijn vader werd gezonden om hen te helpen en terug te brengen, en die, toen hij wegging, dezelfde kleding (τὴν ὁμοίαν κείνων ἐσθῆτα) aannam als die slaven en zich vermomde zoals zij om niet door de vijanden herkend te worden. Want dezen zouden anders de vlucht kunnen nemen en hem beletten af te dalen tot de slaven, die door hen onder de grond verborgen waren. Op dezelfde wijze heeft de Heer, toen Hij ons vlees aannam en in zijn uiterlijk werd bevonden als een mens, een lichaam aangenomen, dat aan het onze gelijk was.<sup>1</sup> Dit laatste zegt Athanasius weliswaar niet met zoveel woorden, maar het is blijkens de vergelijking, die hij maakt, wel zijn bedoeling.

Omdat Christus een lichaam gedragen heeft, dat aan het onze gelijk is, is er verwantschap (συγγένεια) tussen zijn lichaam en het onze. Athanasius spreekt verschillende malen over deze verwantschap naar het vlees, die er tussen de Heer en ons bestaat. Het Woord – zo staat er in II 74 – heeft, voorzover het Woord is, geen gelijksoortigen, want Hij is eniggeboren. Maar wanneer Hij mens geworden is, heeft Hij zijns gelijken, diegenen nl. van wie Hij het vlees heeft aangenomen (letterlijk staat er: ὧν καὶ τὴν ὁμοίαν ἐνεδύσατο σάρκα). Christus heeft ons lichaam aangenomen, uit de maagd Maria, opdat wij met Hem worden samengevoegd en in Hem worden ingelijfd door de gelijkenis van het vlees en zo, tot een volkomen man geworden (cf. Efesz. 4:13), onsterfelijk en onvergankelijk mogen blijven (ἵνα ἡμεῖς ὡς σύσσωμοι συναρμολογούμενοι καὶ συνδεθέντες ἐν αὐτῷ διὰ τῆς ὁμοιώσεως τῆς σαρκὸς ... ἀθάνατοι καὶ ἀφθαρτοι διαμείνωμεν).<sup>2</sup> Hier gebruikt Athanasius ook het adjectief σύσσωμοι, dat op andere plaatsen eveneens voorkomt.<sup>3</sup> Wij zijn mede-lichamelijk met het Woord, wij hebben hetzelfde lichaam als Hij. De eenheid tussen Christus en de gelovigen wordt in dit woord op kracht-

tige wijze tot uitdrukking gebracht. Deze term zegt méér dan alleen, dat er analogie, overeenkomst en verwantschap bestaat tussen het lichaam van Christus en het onze. Er is zelfs een identiteit van het lichaam van Christus met onze lichamen. Zijn lichaam is het onze en onze lichamen zijn het zijne. Wij zijn met het lichaam van Christus, dat zijn individuele lichaam was, tot één lichaam verenigd. Wij zijn in het lichaam van Christus geïncorporeerd.<sup>1</sup>

Wij stellen dus met nadruk voorop, dat Athanasius in de orationes de individualiteit van het lichaam van Christus heeft geleerd. De mens Jezus is anders dan de andere mensen. Hij is daarom anders, omdat Hij in een geheel enige betrekking tot God staat. De andere mensen zijn van Adam af tot nu toe gestorven en dood gebleven, maar Hij alleen is zonder bederf uit de doden opgestaan. Hij is de tweede mens uit de hemel (cf. 1 Cor. 15:47), Hij is het vleesgeworden Woord (cf. Joh. 1:14).<sup>2</sup> Hij heeft de zwakheden van het vlees als zijn eigen zwakheden gedragen, want het was zijn eigen lichaam, ook al raakte dit zijn Godheid niet. Hij heeft honger gehad en dorst geleden. Hij is vermoeid geweest. Alle menselijke eigenschappen en beperktheden heeft Hij bezeten.<sup>3</sup> Ook dit wijst op de concrete individualiteit van het lichaam van Christus. Er is geen sprake van een collectieve incarnatie bij Athanasius. Jezus heeft niet de mensheid in het algemeen aangenomen. Hij ontving een lichaam uit de maagd Maria, dat werkelijk zijn lichaam is geweest.

Dat neemt echter niet weg, dat de incarnatie volgens Athanasius een collectief aspect heeft gehad. Deze gedachte komt naar voren bij de uitlegging van Fil. 2:9 en 10. De Arianen leggen deze tekst aldus uit: Christus is verhoogd als loon voor zijn deugd en gehoorzaamheid. Hij was eerst mens en is later God geworden. De naam „Zoon” heeft Hij ontvangen als beloning van zijn werk. Athanasius bestrijdt deze interpretatie van de tekst. De Kerk belijdt, dat de Zoon altijd Zoon is geweest. Hij heeft deze titel niet als genade gekregen. Hij was God en is later mens geworden. Van nature en naar zijn wezen is Hij de waarachtige Zoon, de waarachtige God uit de waarachtige God. Hij is niet uit een lagere staat bevorderd tot een hogere rang. Het is juist omgekeerd: Hij heeft de gestalte van een dienstknecht aangenomen en zich vernederd. Hij is dan ook niet verhoogd, want Hij had niet de minste toevoeging nodig, maar wij zijn in Hem verhoogd. Niet het wezen van het Woord is verhoogd, want Hij was altijd en is ook nu gelijk aan God. Maar het is een verhoging van de menselijke natuur (τῆς ἀνθρωπότητος ἐστὶν ἡ ὑψώσις). Van het Woord als mens (ὡς ἄνθρωπος) wordt gezegd, dat Hij om onzentwil en voor ons uitermate verhoogd werd.<sup>4</sup> Enerzijds spreekt Athanasius hier over de individuele menselijke natuur van Christus, anderzijds over de menselijke natuur in het algemeen. Ongemerkt gaat hij van het een op het ander over. De tweezijdigheid van zijn gedachte komt tot uitdrukking in het begrip ἀνθρωπότης, dat blijkens het onmiddellijke verband gebruikt wordt

<sup>1</sup> c.Ar. II, 61 (P.G. 26, 277); 10 (P.G. 26, 168); 9 (P.G. 26, 165); 52 (P.G. 26, 257).

<sup>2</sup> c.Ar. II, 74 (P.G. 26, 304–305); verg. ook c.Ar. I, 43 (P.G. 26, 100); II, 63 (P.G. 26, 281); 69 (P.G. 26, 293); III, 53 (P.G. 26, 433) en de sent. Dion. 10 (ed. Opitz, II, 1, S. 53).

<sup>3</sup> c.Ar. I, 42 (P.G. 26, 100); II, 61 (P.G. 26, 277).

<sup>1</sup> Men vergelijke het oordeel van Bouyer, o.c., p. 99, n. 1.

<sup>2</sup> c.Ar. I, 44 (P.G. 26, 104).

<sup>3</sup> c.Ar. III, 31–32 (P.G. 26, 388–392); 34 (P.G. 26, 396–397); 37 (P.G. 26, 401–404); 51 (P.G. 26, 429); 54 (P.G. 26, 436–437).

<sup>4</sup> c.Ar. I, 37–41 (P.G. 26, 88–97).

ter aanduiding van de mensheid van Christus, Christus' individuele menselijke natuur, maar dat in het raam van de gehele kontekst ziet op de mensheid in het algemeen.<sup>1</sup> Athanasius bedoelt hier kennelijk te zeggen, dat wat de menselijke natuur van Christus ten deel valt ook ons ten goede komt. Wat van zijn individuele menselijke natuur geldt, geldt van de mensheid in haar geheel.

Ook de woorden „Hij gaf Hem de naam boven alle naam” zijn niet geschreven vanwege het Woord zelf, maar zij staan er om onzentwil en voor ons. Van Christus als mens wordt gezegd, dat Hij kreeg, wat Hij als God altijd al bezat, opdat de zo verleende genade ook tot ons zou komen. Want het Woord werd niet verlaagd door een lichaam aan te nemen, dat Hij een gunst zou zoeken te verkrijgen, maar veeleer vergoddelijkte Hij wat Hij heeft aangenomen en Hij schonk dit aan het menselijk geslacht. De hemelse machten zullen zich niet verbazen, wanneer zij zien, dat wij allen, die van één lichaam zijn met het Woord, worden binnengevoerd in de plaatsen, waar zij vertoeven.<sup>2</sup> Wij zien ook hier duidelijk, dat het Woord zich met één menselijk lichaam verbonden heeft. Hij vergoddelijkte dat lichaam, maar deze vergoddelijking doet Hij overgaan op het ganse menselijke geslacht. Of liever: omdat wij één lichaam met Hem vormen, komt hetgeen Hij als mens ontvangt *co ipso* ons ten goede. In zijn individuele menselijke natuur is de menselijke natuur als zodanig mede inbegrepen. Doordat het Woord zich verenigt met de mens Jezus is Hij in zekere zin ook met ons verenigd. Wij zijn althans op de een of andere wijze in zijn concrete menselijke natuur ingesloten. Men zou het ook aldus kunnen formuleren: zijn lichaam is de representant van alle lichamen.

Door onze verwantschap met zijn lichaam – zegt Athanasius in I 43 – zijn ook wij een tempel Gods geworden en zijn wij ook tot zonen Gods gemaakt. In II 61 lezen wij, dat Christus onze broeder is vanwege de gelijkenis van het lichaam. Zijn vlees werd het eerst behouden en bevrijd, omdat het het lichaam van het Woord was. „En voortaan worden wij, omdat wij hetzelfde lichaam hebben, dienovereenkomstig gered” (*καὶ λόγον ἡμεῖς, ὡς σύσωμοι τυγχάνοντες, κατ' ἐκεῖνο σωζόμεθα*). En in II 69: Christus is gekomen om de werken des duivels te verbreken (verg. 1 Joh. 3:8). „En omdat die te niet gedaan zijn en verjaagd uit het vlees, zijn wij allen zo door onze verwantschap met zijn vlees bevrijd en van nu aan zijn wij allen verbonden met het Woord”. Zo ook in III 53: de zonde en de vergankelijkheid verdwijnen in de mensen krachtens hun gelijkenis en verwantschap met het vlees van het Woord (*κατὰ τὴν ὁμοιότητα καὶ συγγένειαν τῆς σαρκὸς τοῦ Λόγου*). Omdat Christus mens is geworden, kan wat aan zijn menselijke natuur geschiedt ook ons ten goede komen en ook ons deel worden.<sup>3</sup> Wat Hij en wij gemeenschappelijk hebben, is de menselijke natuur. Daarom kunnen de weldaden, die zijn lichaam ten deel vallen, op ons overgaan. In die zin zijn incarnatie en vergoddelijking,

<sup>1</sup> cf. Stilleken, *a.a.O.*, S. 96 f.

<sup>2</sup> *c.Ar.* I, 42-45 (P.G. 26, 97-105); cf. ook *apol. de fuga sua* 13 (ed. Opitz, II, I, S. 77).

<sup>3</sup> *c.Ar.* I, 43 (P.G. 26, 100); II, 61 (P.G. 26, 277); 69 (P.G. 26, 293); III, 53 (P.G. 26, 433); cf. ook II, 70 (P.G. 26, 296).

incarnatie en verlossing nagenoeg identiek. Er is een parallellie tussen Christus en de gelovigen. Er is continuïteit tussen Hem en ons, al blijft het onderscheid tussen de Verlosser en de verlostten gehandhaafd.<sup>1</sup>

De uitlegging van Psalm 45:7 en 8 leidt in dezelfde richting als die van Fil. 2. Deze tekst wordt door de Arianen en door Athanasius gelijkelijk in verband gebracht met de doop van Jezus in de Jordaan. Maar de exegese is verschillend. De Arianen menen, dat Christus door de zalving God geworden is. Dat is volgens Athanasius evenwel onjuist. Christus is niet gezalfd om God te worden, want Hij was dat tevoren ook al. Dit is ook weer voor ons geschreven. Wanneer er staat, dat de Zoon gezalfd wordt, dan is dat van Hem als mens gezegd, „opdat Hij ons mensen ook de inwoning van en de verwantschap met de Geest bereidt”. De afdaling van de Geest op Hem in de Jordaan was dan ook in feite een afdaling op ons, omdat Hij – zegt Athanasius – ons lichaam droeg. Toen de Heer als mens gewassen werd in de Jordaan, waren wij het, die in Hem en door Hem gewassen werden. En toen Hij de Geest ontving, waren wij het, die door Hem in staat gesteld werden de Geest te ontvangen. Jezus Christus geeft als Woord Gods de Geest, en als mens ontvangt Hij de Geest. En daarom zijn wij in Hem en door Hem begonnen met het krijgen van de Geest; wij hebben door Hem en in Hem een begin van het krijgen (*ἀρχὴν τοῦ λαμβάνειν*).<sup>2</sup> Ook hier dus weer de gedachte van de continuïteit tussen Christus en de gelovigen op grond van de lichamelijke verwantschap, die er tussen Hem en ons bestaat.

Behalve in de eerste Rede bij de uitlegging van Fil. 2 en Psalm 45 wordt dit thema door Athanasius met name in de derde Redevoering behandeld naar aanleiding van de verklaring van het hogepriesterlijk gebed in Johannes 17. Het betreft hier inzonderheid de verzen, waarin gesproken wordt over de eenheid van de Vader en de Zoon en over de eenheid der gelovigen. De eenheid van de Vader en de Zoon – aldus Athanasius in III 20 – dient als voorbeeld voor de eenheid der gelovigen onderling. Wanneer Christus bidt: „...opdat zij allen één zijn, gelijk Gij, Vader, in Mij en Ik in U, dat ook zij in Ons zijn” (Joh. 17:21), dan wil dat niet zeggen, dat wij in de Vader zijn, zoals de Zoon in Hem is; want alleen de Zoon is in de Vader, als zijn Woord en Wijsheid, maar wij zijn in de Zoon en door Hem in de Vader. D.w.z. wat de Zoon rechtstreeks en onmiddellijk bezit nl. het zijn in de Vader, dat bezitten wij door bemiddeling van Hem, door participatie. Met de woorden „in Ons” wordt dan ook juist het onderscheid en het verschil aangegeven tussen de Zoon en ons. Jezus bedoelt dit te zeggen: „door onze eenheid kunnen ook zij één worden met elkaar. Zij kunnen aan Ons – eigenlijk: in Ons, *ἐν ἡμῖν* – de eenheid leren”.<sup>3</sup> Na dit vastgesteld te hebben vervolgt Athanasius in c. 22 zijn gedachtengang aldus: „zo heeft dus het Woord de echte en waarachtige eenheid van natuur met de Vader, maar ons is het gegeven die na te volgen, zoals ik reeds gezegd heb; want Hij voegt er onmiddellijk aan

<sup>1</sup> Van parallellie werd gesproken door Voigt en Pell, van continuïteit door Bouyer; verg. Voigt, *a.a.O.*, S. 163 ff.; Pell, *a.a.O.*, S. 217 ff.; Bouyer, *o.c.*, p. 98 en 124.

<sup>2</sup> *c.Ar.* I, 46-50 (P.G. 26, 105-117).

<sup>3</sup> *c.Ar.* III, 20 en 21 (P.G. 26, 364-368).

toe: „Ik in hen en Gij in Mij, dat zij volmaakt zijn tot één” (Joh. 17:23). Hier vraagt de Heer iets groters en volmaakters voor ons, want het is duidelijk, dat het Woord in ons gekomen is, omdat Hij ons lichaam aangedaan heeft. „En Gij in Mij, Vader, want Ik ben uw Woord, en daarom zijt Gij in Mij, omdat Ik uw Woord ben; en Ik in hen vanwege het lichaam en door U is het heil der mensen volkomen gemaakt in Mij. Daarom vraag Ik, dat zij ook één zullen worden volgens het lichaam, dat in Mij is, en volgens de volmaaktheid daarvan, opdat ook zij volmaakt worden, omdat zij de eenheid met mijn lichaam bezitten en daarin één geworden zijn (ἔχοντες πρὸς τοῦτο τὴν ἐνότητα, καὶ εἰς αὐτὸ ἐν γινόμενοι), opdat zij als door Mij gedragen allen één lichaam en één geest zijn en mogen opgroeien tot een volkomen man” (verg. Efez. 4:14). Want, omdat wij allen aan Dezelfde deelhebben, worden wij één lichaam, omdat wij de ene Heer in ons hebben.”<sup>1</sup> Athanasius zegt hier, dat Christus in ons is door het lichaam. Hij heeft zich met één lichaam verbonden, maar doordat Hij zich met dit ene lichaam, dat verwant is aan onze lichamen en daaraan gelijk, heeft verenigd, heeft Hij zich tegelijkertijd a.h.w. met ons allen verbonden. In die zin is Hij door dat ene lichaam in ons allen. En zo zegt hij ook, dat het Woord ons allen gedragen heeft en dat er een eenheid is tussen het lichaam van Christus en ons. In zijn lichaam zijn wij mede inbegrepen. De incarnatie heeft een universele strekking.

De gedachte, aan het slot van de inc. 25 uitgesproken, dat Christus ons allen door zijn lichaam omhoog heeft gedragen,<sup>2</sup> komt in de orationes dus tot volle ontwikkeling en ontplooiing. Athanasius is in dit opzicht aan zijn oorspronkelijke overtuiging trouw gebleven. Het enige verschil met zijn jeugdwerk is, dat de voorstelling van de verwantschap tussen Christus' lichaam en het onze en – daarmee samenhangend – die van de collectieve betekenis der incarnatie in de controverse met de Arianen veel breder is uitgewerkt en een veel grotere plaats heeft gekregen in het geheel van Athanasius' theologie. Zo centraal is deze zienswijze, dat Louis Bouyer op voorang van E. Mersch<sup>3</sup> er een aparte studie aan wijdde. Terecht brengt Bouyer de gedachten van Athanasius omtrent de betekenis van de menswording aldus onder woorden: „qu'en s'incarnant le Christ n'a pas seulement assumé une humanité semblable à la nôtre mais, dans son individualité humaine, notre propre humanité dans l'état auquel nous l'avions réduite”.<sup>4</sup> Een globale incarnatie is daarmee niet bedoeld. Deze gedachte wordt door Bouyer juist nadrukkelijk aan Athanasius ontegd. Christus heeft een individueel lichaam gehad. Maar dit individuele lichaam was van universele betekenis. Het komt ons voor, dat Bouyer dichter bij de waarheid is dan Stülcken. Deze laatste schreef: „... der Begriff ὁμοιος ἡμῖν genügt dem Athanasius überhaupt zur Begründung der Heilswirkung”.<sup>5</sup> Dat is onjuist. Athanasius – zo hebben

<sup>1</sup> c.Ar. III, 22 (P.G. 26, 368–369).

<sup>2</sup> de inc. 25 (Casey, p. 38).

<sup>3</sup> Volgens Mersch is het centrum van Athanasius' onderricht „la doctrine du corps mystique”, o.c., p. 314. Er is een nauwe eenheid (union) tussen ons en Christus. „Pas de coupure entre le Verbe incarné et les chrétiens”, o.c., p. 317; cf. ook p. 319, 321–331.

<sup>4</sup> Bouyer, o.c., p. 96 en 122. <sup>5</sup> Stülcken, a.a.O., S. 106.

wij gezien – wijst niet alleen op de analogie van Christus' lichaam en het onze, maar evenzeer op de identiteit van Christus' individuele menselijke natuur en de menselijke natuur qua talis.

Wat betreft de vraag, tenslotte, tegen welke achtergrond de gedachten van Athanasius over het collectieve aspect van de menswording moeten worden gezien, menen wij te moeten vaststellen, evenals ten aanzien van de incarnatie en wel met nog meer recht, dat deze achtergrond niet gevormd wordt door het Platonische, maar door het bijbels realisme. Aan de beschouwingen over de collectieve zin der incarnatie ligt de bijbelse overtuiging aangaande de eerste en de tweede Adam ten grondslag. Dat blijkt telkens weer. Een sprekend voorbeeld is in dit opzicht III 33. In dit hoofdstuk spreekt Athanasius over de individuele menselijke natuur van Christus, maar hij wijst er tevens op, dat hetgeen aan zijn lichaam geschiedt ook ons raakt. De menswording van het Woord heeft betekenis voor het gehele menselijke geslacht. Door de incarnatie is de mensheid bevrijd van de zonde en de vergankelijkheid. „Wij sterven nu niet meer volgens onze vroegere geboorte in Adam, maar, omdat onze geboorte en de zwakheid van ons vlees zijn overgedragen op het Woord, worden wij opgewekt van de aarde. Want evenals wij allen, daar wij uit de aarde zijn, in Adam sterven, zo worden wij allen, nadat wij opnieuw geboren zijn uit water en Geest, in Christus levend gemaakt”.<sup>1</sup> Christus is het hoofd van de nieuwe mensheid, zoals Adam de stamvader is van de oude mensheid. Zoals wij allen door de schuld met Adam verbonden zijn, zo zijn wij ook verbonden met Jezus Christus, door het geloof. Athanasius zinspeelt kennelijk op de doop: wedergeboren uit water en Geest. Door de incarnatie komt het heil niet mechanisch en automatisch de mens ten goede. De menswording betekent, dat het heil in principe – anderen zeggen hier: potentieel of virtueel<sup>2</sup> – voor de mens verworven is. De mens moet zich dat heil evenwel persoonlijk toe-eigenen. Zo ook in II 61: terwijl de mensen door de overtreding van Adam allen vergaan, wordt het vlees van Christus het eerst van al behouden. „En sindsdien worden wij door onze lichaamsgemeenschap met de Heer ook behouden”.<sup>3</sup> Athanasius bedoelt hier blijkens hetgeen onmiddellijk voorafgaat te zeggen, dat wij door de tweede Adam gered worden.

Dat Jezus Christus als de tweede Adam het hoofd van de nieuwe schepping is en als zodanig de oude schepping herstelt is een gedachte, die in de orationes herhaaldelijk voorkomt. De mensen, die van Adam alleen afstammen, zijn gestorven en de dood heerste over hen; maar de Zoon is de tweede mens uit de hemel (cf. 1 Cor. 15:47). Hij alleen is zonder bederf uit de doden opgestaan. En Hij is gekomen om allen levend te maken door zijn kracht. De eerste Adam veranderde, de tweede Adam was onveranderlijk. En zoals de zonde door de overtreding van Adam tot alle mensen kwam, zo zal, nu de Heer mens is geworden en de slang heeft overwonnen, deze kracht van Hem op alle mensen overgaan.<sup>4</sup> Gelijk in Adam, ofschoon hij alleen uit de aarde

<sup>1</sup> c.Ar. III, 33 (P.G. 26, 393–396).

<sup>2</sup> cf. Bouyer, o.c., p. 128; De Vogel, a.w., blz. XLI en XLVII.

<sup>3</sup> c.Ar. II, 61 (P.G. 26, 277).

<sup>4</sup> c.Ar. I, 44 (P.G. 26, 101–104); 51 (P.G. 26, 117–120).

gevormd werd, de opeenvolging van het gehele menselijke geslacht was vervat, zo zijn in Jezus Christus al de zijnen begrepen, want Hij is het begin van de nieuwe schepping en Hij heeft van ons de eerstelingen nl. het lichaam, dat Hij heeft aangenomen. En daarom wordt achter Hem aan ook het toekomstige volk geschapen. In II 74 wordt de nauwe verbondenheid en de eenheid van Christus en de gelovigen aangeduid door het Johanneïsche beeld van de wijnstok en de ranken. Zeer duidelijk is ook een tekst als III 20: „gelijksoortige dingen vormen van nature een eenheid, alle vlees wordt naar soorten gerangschikt en verzameld” (*πᾶσα σὰρξ κατὰ γένος συνάγεται*). Wij, mensen, zijn gelijksoortig met elkaar, want wij hebben allen één stamvader en één en dezelfde natuur. Zo zijn wij dan ook één met Christus.<sup>1</sup> Men moet hier niet, zoals prof. De Vogel doet, zeggen, dat deze eenheid wortelt in een metaphysisch zijn en dat zij een ontologische grond heeft.<sup>2</sup> Niet aan de Platonische filosofie moeten wij hier denken, maar aan het bijbels getuigenis. De woorden zijn veelzeggend genoeg: wij zijn allen uit één gevormd (*ἐκ γὰρ ἑνὸς οἱ πάντες γεγόναμεν*). Bedoeld is Adam. Het bijbelse worteldenken vormt de achtergrond van Athanasius' woorden. De gedachte van de recapitulatio, die in zo sterke mate herinnert aan wat Irenaeus dienaangaande had geschreven,<sup>3</sup> gaat terug op het bijbelse, met name het Paulinische getuigenis.

### 3. HET AARDSE LEVEN VAN CHRISTUS; HET LIJDEN, DE DOOD EN DE OPSTANDING

Zo moge duidelijk zijn geworden, van hoeveel gewicht Athanasius de menswording van het Woord heeft geacht. Wij zeggen niet teveel, wanneer wij opmerken, dat hij op bijna iedere bladzijde van de orationes over de incarnatie en haar betekenis voor het menselijk geslacht spreekt. Ook daar waar het om de verdediging van de Godheid van het Woord gaat, gaat het in wezen om de incarnatie en de verlossing. Alles komt immers hier op aan, dat God zelf in het menselijke vlees is verschenen. Zo alleen is het heil des mensen gewaarborgd. Als de Zoon niet waarachtig God was, zou de mens

niet vergoddelijkt zijn.<sup>1</sup> Incarnatie – verlossing – het Woord, dat uit het wezen van de Vader stamt – al deze gedachten worden door Athanasius ten nauwste met elkaar verbonden. Zonder enige twijfel staat het heilsfeit der menswording in de orationes centraal. Ook in dit opzicht stemmen de gedachten in de orationes met die in de incarnatione overeen.

Men zou zich echter vergissen, wanneer men op grond van deze stand van zaken zou menen, dat Athanasius het leven van Christus en inzonderheid zijn lijden en dood niet belangrijk, ja zelfs overbodig heeft geacht. Hoss heeft zich wel bijzonder kras uitgedrukt, toen hij zei, dat de dood „thatsächlich zur blossen Komödie” bij Athanasius wordt.<sup>2</sup> Het komt ons voor, dat dit een ernstige misvatting van de eigenlijke bedoeling van Athanasius is en dat dit oordeel helemaal niet strookt met de uitspraken, die wij op dit punt bij hem aantreffen. Al spreekt Athanasius relatief gezien minder over het lijden en sterven van Christus, dat wil nog niet zeggen, dat hij voor de betekenis van deze stadiën van de levensweg van de Heer geen oog hebben gehad. Wel degelijk wordt het belang van het aardse leven van Christus door hem ingezien. Door de nadruk op de heilsbetekenis der incarnatie wordt het leven van de Heer, zijn lijden, kruisdood en opstanding geenszins overbodig gemaakt.

Alle momenten van het aardse leven van Christus hebben soteriologische betekenis. Zoals Irenaeus zegt, dat de Zoon alle leeftijdsfazen doorliep om voor allen de gemeenschap met God te herstellen,<sup>3</sup> zo is ook de mening van Athanasius, dat Christus in zijn aardse bestaan alle dingen van ons aardse leven recapituleert. Hij heeft een leven geleefd geheel en al zoals wij en dat aardse leven was gekenmerkt door alle menselijke eigenschappen en beperktheden. Maar juist daardoor is Hij de oorzaak van ons heil geworden. Heel de aardse verschijning van Christus heeft verlossende betekenis.

Reeds het feit van zijn geboorte is voor ons van principiële betekenis. Zijn geboorte uit de maagd Maria houdt in, dat Hij onze menselijke geboorte op zich genomen heeft, „opdat wij niet langer als aarde tot aarde terugkeren, maar, verbonden met het Woord uit de hemel, naar de hemelen worden gevoerd door Hem”. Omdat onze geboorte en al de zwakheid van ons vlees op het Woord is overgebracht, worden wij opgewekt van de aarde. Tegenover onze geboorte in Adam staat nu onze wedergeboorte uit water en Geest.<sup>4</sup>

In III 51–53 houdt Athanasius zich bezig met de uitlegging van Lucas 2:52: „en Jezus nam toe in wijsheid en grootte en genade bij God en mensen”. Op grond van deze tekst loochenen de Arianen de Godheid van Christus. Zij menen, dat Jezus Christus een mens is als alle andere mensen en dat daarom door de evangelist bedoeld wordt, dat hij als een mens toenam. Athanasius evenwel legt deze tekst in dezelfde zin uit, waarin hij Fil. 2 exegetiseerde: Christus is God, in het vlees gekomen. Hij, die aan God gelijk is,

<sup>1</sup> cf. Bardy, *o.c.*, p. 145–152: het gaat Athanasius niet om abstracte vragen: alle gedachten worden ontwikkeld vanuit het gezichtspunt van het levende en concrete geloof.

<sup>2</sup> Hoss, *a.a.O.*, S. 70.

<sup>3</sup> Irenaeus, *adv. haer.* III, 18, 7 (ed. Harvey II, p. 101); cf. ook *adv. haer.* II, 22, 4 (ed. Harvey I, p. 330).

<sup>4</sup> *c.Ar.* III, 33 (P.G. 26, 393–396).

<sup>1</sup> *c.Ar.* II, 48 (P.G. 26, 249); 66 (P.G. 26, 288); 74 (P.G. 26, 304); III, 20 (P.G. 26, 365).

<sup>2</sup> De Vogel, *a.w.*, blz. XLIX. Prof. De Vogel schrijft trouwens op dezelfde bladzijde, dat Athanasius in de Heilige Schrift „nog veel directer en aanschouwelijker leerde die eenheid als een zeer reële te verstaan”. Verg. ook Bouyer, *o.c.*, p. 128, n. 3: „...notre union collective au Verbe par la chair de Jésus ne peut être réduite à un ultra-réalisme platonicien.”

<sup>3</sup> Dat er een organische eenheid is tussen Adam en de andere mensen enerzijds en Christus en de nieuwe mensheid anderzijds, is een gedachte, die bij Irenaeus zeer sterk op de voorgrond treedt. Wij zijn allen uit Adam, en van hem hebben wij zijn naam geërfd: *adv. haer.* III, 23, 2 (ed. Harvey II, p. 125). Maar wij zijn ook ten nauwste met Christus verbonden. Hij is het hoofd der Kerk: III, 16, 6 (ed. Harvey II, p. 88). Christus herstelt het geschapen-zijn naar het beeld en de gelijkenis Gods, dat wij in Adam verloren hadden: III, 18, 1 (ed. Harvey II, p. 95); cf. ook III, 21, 10 (ed. Harvey II, p. 120). Zoals wij in Adam sterven, zo leven wij in Christus: V, 12, 3 (ed. Harvey II, p. 352). Christus genas de ongehoorzaamheid, die in den beginne aan het hout bedreven was, door de gehoorzaamheid aan het hout: V, 16, 3 (ed. Harvey II, p. 368). Ook treffen wij bij Irenaeus de gedachte aan van de verwantschap en identiteit tussen Christus en ons, wat het menselijk vlees betreft: cf. *adv. haer.* III, 19, 1 (ed. Harvey II, p. 103); III, 22, 1 en 2 (ed. Harvey II, p. 120–122) enz.

kan niet toenemen. Hij, die de Wijsheid is, kan niet in wijsheid toenemen. Alleen mensen kunnen toenemen. Het is dan ook niet het Woord voorzover het Woord is, dat toenam, maar het is het Woord voorzover het mens is, van wie dit gezegd wordt. De toename behoort aan zijn lichaam. „Niet de Wijsheid als zodanig ging vooruit, maar het menselijke in haar nam toe in wijsheid. Het kwam langzamerhand boven de menselijke natuur uit en werd vergoddelijkt”. Er staat in Lucas 2 niet, dat het Woord toenam, maar dat Jezus toenam, zoals de Heer ook genoemd werd toen Hij mens was geworden. Hij nam toe in zichzelf (αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ προέκοπτε).<sup>1</sup>

Wat evenwel aan het lichaam van Jezus geschiedt, geschiedt voor ons. Het komt ons ten goede. „De Zoon van God” – zegt Athanasius – „vernederde zich om onzentwil, opdat wij van onze kant door zijn vernedering zouden kunnen groeien. En onze groei bestaat in niets anders dan dat wij de zichtbare dingen laten varen en ons daarvan afwenden en dat wij opgenomen worden in het Woord zelf”. Doordat het lichaam van Jezus groeide en toenam, nam daarin nl. ook de openbaring der Godheid toe voor allen, die Hem zagen. „En naarmate de Godheid zich meer en meer openbaarde, nam ook de genade van Hem als mens bij alle mensen toe. Als klein kind werd Hij door Simeon gedragen; als jongen bleef Hij in de tempel en ondervroeg de priesters over de wet. En toen zijn lichaam langzamerhand groeide en het Woord zelf zich daarin openbaarde, werd Hij eerst door Petrus en daarna door alle anderen beleden: „deze is waarlijk de Zoon van God””. Het lichaam van Jezus ontwikkelde zich dus allengs meer tot een werktuig van de Wijsheid, zodat de Godheid er door kon werken en uitstralen naar buiten, en zo vertoonde het zich aan allen. In feite – aldus Athanasius – is de groei der mensen niet anders dan de vergoddelijking en de genade, waaraan zij deel krijgen door de Wijsheid. Het houdt in, dat de zonde en de vergankelijkheid in hen verdwijnt krachtens hun gelijkenis en verwantschap met het vlees van het Woord.<sup>2</sup> Wij zien hier dus, dat het toenemen van Jezus volgens Athanasius soteriologische betekenis heeft. Samengevat komt het hierop neer: door Jezus' toename vindt een steeds krachtiger wordende openbaring van de Godheid in zijn lichaam plaats, waardoor wij ons afwenden van het zintuiglijk waarneembare en ons tot het Woord keren, Hem belijden en zo ten nauwste met Hem verbonden zijn en tenslotte vergoddelijkt worden.

Over de betekenis van de doop van Jezus is reeds in de vorige paragraaf gesproken. Wij kunnen daar op deze plaats dus kort over zijn. De doop heeft eigenlijk niet zozeer voor Jezus als wel voor ons betekenis: *wij* waren het, die in Hem en door Hem gewassen werden. *Wij* waren het, die in staat gesteld werden de Geest te ontvangen. Om onzentwil is het Woord bij de doop met de Geest gezalfd.<sup>3</sup> Terecht heeft Berchem n.a.v. I 46 en 47 opgemerkt: „la sanctification de l'humanité du Christ se fait à l'Incarnation, mais elle sera continuée le long de sa vie terrestre”.<sup>4</sup> En wat van de mensheid van

Christus geldt, geldt evenzeer ten aanzien van de mensheid in het algemeen. In principe is de mensheid geheiligd door de incarnatie als zodanig, maar de heiliging van de mensheid wordt voortgezet gedurende het gehele aardse leven van Jezus. Iedere handeling en iedere daad van Christus heeft betrekking op onze heiliging.

Christus heeft zich als mens onder de Geest gesteld. Toen het nodig was, heeft Hij het niet beneden zijn waardigheid geacht met het oog op het menselijke aspect aan Hem (διὰ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ) zich geringer te noemen dan de Geest. Dat blijkt uit zijn doop. Het blijkt ook hieruit, dat Hij de Joden, toen zij zeiden, dat Hij door Beëlzebul de boze geesten uitdreef, geantwoord heeft, dat Hij de demonen uitdreef door de Geest Gods. Zowel de doop in de Jordaan als het uitbannen van de demonen door de Geest Gods nu hebben voor *ons* betekenis. In beide gevallen gaat het er om, dat *wij* het zijn, die de Geest nodig hebben nl. in onze heiliging en dan ook omdat wij niet in staat zijn de boze geesten uit te werpen zonder de kracht van de Geest.<sup>1</sup>

Zoals Christus onder de Geest stond nl. voorzover Hij mens was, wat het vlees betreft, zo stond Hij ook als mens onder de Vader. Vandaar dat er op zoveel plaatsen in de Schrift sprake is van gaven, die de Vader aan de Zoon verleent. In III 26 somt Athanasius enkele van deze teksten op, die in de controverse met de Arianen van zoveel belang zijn geweest, omdat de Arianen daaruit meenden te mogen afleiden, dat de Heer niet van nature de Zoon des Vaders is.<sup>2</sup> Het zijn Matth. 28:18: „Mij is gegeven alle macht”; Joh. 5:22: „de Vader oordeelt niemand, maar heeft het gehele oordeel aan de Zoon gegeven”; Joh. 3:35: „de Vader heeft de Zoon lief en heeft Hem alles in handen gegeven”; Matth. 11:27: „alle dingen zijn Mij overgegeven door mijn Vader”; en Joh. 6:37: „alles wat Mij de Vader geeft, zal tot Mij komen”. In c. 35 en volgende gaat Athanasius dan nader op deze teksten in.<sup>3</sup> Deze en dergelijke woorden betekenen niet, dat de Zoon tevoren niet had, wat Hij van de Vader heeft ontvangen. Want hoe zou Hij, die naar zijn wezen het enige Woord en de Wijsheid des Vaders is, niet van eeuwigheid af hebben wat de Vader heeft? Dat zegt Hij zelf immers ook: „al wat de Vader heeft, is het mijne” (Joh. 16:15) en: „het mijne is van de Vader” (cf. Joh. 17:10). Als er dus gezegd wordt, dat de Vader de Zoon alle macht of het oordeel gegeven heeft, houdt dat niet in, dat Hij die dingen eens niet had, maar het betekent wel, dat de Zoon de dingen, die Hij eeuwig heeft, van de Vader heeft. Deze teksten geven het onderscheid tussen de Vader en de Zoon aan en kunnen ons er voor bewaren te vervallen in de dwaling van Sabellius, die meende dat de Zoon de Vader zelf is.

Er is evenwel nog een andere uitlegging van deze Schriftplaatsen mogelijk. Men kan deze teksten ook in verband brengen met de menswording. Wanneer de Heiland zegt: „Mij is alle macht gegeven” en dergelijke woorden, dan zegt Hij dat als mens vanwege het lichaam. Hij had zelf niets nodig, want Hij was volmaakt. Daarom heeft het Woord deze dingen niet om zijns zelfs wil

<sup>1</sup> c.Ar. III, 51–53 (P.G. 26, 429–436).

<sup>2</sup> ibid.

<sup>3</sup> c.Ar. I, 46–50 (P.G. 26, 105–117).

<sup>4</sup> Berchem, *Le Christ Sanctificateur*, o.c., p. 535.

<sup>1</sup> c.Ar. I, 50 (P.G. 26, 116–117).

<sup>2</sup> c.Ar. III, 26 (P.G. 26, 377).

<sup>3</sup> c.Ar. III, 35–37 (P.G. 26, 397–404) en 38–40 (P.G. 26, 404–409).

ontvangen, maar om *onzentwil*. Als het Woord deze gaven had gekregen, zou er geen hoop voor de mensen geweest zijn. Zij zouden dan gebleven zijn, zoals zij waren, naakt, ellendig en dood, omdat zij niets gemeen zouden hebben met wat de Zoon geschonken is. In dat geval zou men zich terecht kunnen afvragen, waarom het Woord dan wel vlees geworden is. Als het was om deze dingen, die Hij te voren niet had, te ontvangen, dan zou Hij noodzakelijkerwijze het lichaam dank verschuldigd zijn, omdat Hij na zijn komst in het lichaam deze gaven verkregen heeft. Dan zou Hijzelf eerder gewonnen hebben door het lichaam, dan dat het lichaam iets gewonnen had door Hem. Niets is evenwel minder waar. Het Woord is juist gekomen om de mensheid te verlossen, om de mensen te heiligen en te vergoddelijken. Daarom heeft Hij de gaven, die Hij na zijn vleeswording ontving, niet ontvangen om zijnszelfs wil, maar met het oog op het *vlees*.

Deze tweede interpretatie van de bovengenoemde teksten is in het onderhavige geval het belangrijkste. Opnieuw zien wij, hoe de verschillende momenten van het aardse leven van Christus heilsbetekenis hebben. Het feit, dat de Zoon in zijn aardse bestaan van het begin tot het einde onder de Vader gesteld is, heeft verlossende betekenis en verlossende waarde. Dat gaat nl. *ons* aan. De Heer ontving de macht, „opdat, voorzover Hijzelf de gave kreeg en de gave in Hem rust, voor ons de genade blijvend zou zijn”.<sup>1</sup> In III 40 zegt Athanasius het zo: na zijn opstanding heeft Christus als mens de macht ontvangen – de macht, die Hij als Woord vóór de opstanding reeds bezat –, „opdat de mensen voortaan op aarde macht hebben over boze geesten, daar zij deel hebben gekregen aan de goddelijke natuur, en in de hemelen eeuwig zullen heersen, bevrijd van de vergankelijkheid”. Wat Christus als mens ontving, kreeg Hij met de bedoeling dat die gave, nadat zijn lichaam haar ontvangen had, daardoor voortaan ook ons verzekerd zou zijn.<sup>2</sup>

Bijzondere aandacht schenkt Athanasius vervolgens aan het feit, dat Christus om onzentwil geleden heeft. Hij heeft het vlees aangenomen en is mens geworden en in dat vlees heeft Hij voor ons geleden.<sup>3</sup> De incarnatie en het lijden worden ten nauwste met elkaar verbonden. „Het was passend, dat de Heer, daar Hij zich met een menselijk lichaam bekleedde, dit geheel aanam met de eigenschappen, die ertoe behoren”.<sup>4</sup> Athanasius spreekt in dit verband van de *πάθη*, de aandoeningen, het „lijden”. Dat lijden moet in brede zin worden verstaan. Alle menselijke eigenschappen en beperktheden worden hiertoe gerekend, zoals honger hebben, dorst hebben, vermoeid zijn, alle toestanden en gesteldheden, waaraan het vlees onderhevig is. In die zin heeft het Woord geleden: alle zwakheden van het lichaam heeft Hij gedragen: het veroordeeld worden, het geselsd worden, dorst hebben, het kruis en de dood. Zo is met de incarnatie het lijden eigenlijk al gegeven. Christus nam niet in schijn, maar in werkelijkheid een lichaam aan (*μη φαντασίᾳ, ἀλλὰ ἀλη-*

*θεῶς*). Hij nam het vlees aan met al de zwakheden van dat vlees. Hem zelf schaadde dit niet in het minst; zijn Godheid werd er niet door geraakt en aangetast. Maar *wij* werden van ons lijden bevrijd.<sup>1</sup> Doordat Hij onze *πάθη* op zich nam, heeft Hij ons daarvan verlost. Dat is de gedachte van de recapitulatio.

Athanasius staat uitvoerig stil bij de betekenis en de waarde van de afzonderlijke handelingen en verrichtingen van Jezus Christus. Een belangrijk hoofdstuk is in dit verband III 34. Het uitgangspunt is 1 Petr. 4:1: Christus heeft voor ons geleden in het vlees (*ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί*). Het lijden van Christus – in de breedst mogelijke zin verstaan – is een lijden om onzentwil. „Daarom ook wanneer van Hem gezegd wordt, dat Hij honger en dorst had en vermoeid was, dat Hij iets niet wist, dat Hij sliep en weende en vroeg, vluchtte en geboren werd, en bad, dat de drinkbeker aan Hem voorbij mocht gaan, in één woord: wanneer van Hem gezegd wordt, dat Hij alles onderging wat aan het vlees eigen is, kan terecht in al deze gevallen gezegd worden: „voor ons in het vlees”; toen Christus honger leed en dorst had „voor ons in het vlees”; toen Hij zei, dat Hij het niet wist, toen Hij in het gezicht geslagen werd, toen hij vermoeid was „voor ons in het vlees”; en ook toen Hij verhoogd was, toen Hij geboren werd en groeide „in het vlees”; en toen Hij beangst was en zich verborg „in het vlees”; en toen Hij zei: „indien het mogelijk is, laat deze beker Mij voorbijgaan” (verg. Matth. 26:39); toen Hij geslagen werd en toen Hij ontving, kortom al dergelijke dingen „voor ons in het vlees”.<sup>2</sup> Alle details van het aardse leven van Jezus, zelfs de kleinste bijzonderheden hebben heilswaarde.

Een enkele keer zegt Athanasius meer dan alleen dit, dat de menselijke aandoeningen en het lijden van Christus om onzentwil in het vlees door Hem ondergaan zijn, en geeft hij nauwkeuriger en preciezer aan, waarin de betekenis van Jezus' handelingen voor ons schuilt. Onder de verschillende verklaringen van het vragen en het niet-weten van Jezus is ook deze, dat dit zo uitgelegd moet worden, dat Hij onze onwetendheid heeft gedragen en te niet gedaan. Natuurlijk wist het Woord, voorzover het Woord is, alles. Hij wist, waar Lazarus lag, maar Hij vroeg er naar (cf. Joh. 11:34). „Want het allerheiligste Woord van God, dat alles om onzentwil verdragen en verduurd heeft, deed dit, om door zo onze onwetendheid op zich te nemen, ons door zijn genade de kennis van zijn enige en waarachtige Vader te schenken, en de kennis van Hemzelf, die om onzentwil tot redding van allen gezonden is – de grootste genade, die er is”.<sup>3</sup> En zo zegt Athanasius in III 57 n.a.v. Matth.

<sup>1</sup> *c.Ar.* III, 34 (P.G. 26, 396–397); verg. ook 31 en 32 (P.G. 26, 388–392).

<sup>2</sup> *c.Ar.* III, 34 (P.G. 26, 396); cf. ook III, 53 (P.G. 26, 433).

<sup>3</sup> *c.Ar.* III, 38 (P.G. 26, 405). Andere verklaringen van het vragen en de onwetendheid van Jezus zijn de volgende: Hij wist het als God, want in de Godheid is geen onwetendheid; maar als mens wist Hij het niet, want het niet-weten is eigen aan het vlees: *c.Ar.* III, 37 (P.G. 26, 404); 38 (P.G. 26, 404); 41 (P.G. 26, 409); 43 (P.G. 26, 413); 44 (P.G. 26, 416); 45 (P.G. 26, 417); 46 (P.G. 26, 420–421). Maar men kan ook een vraag stellen, zonder dat men in onwetendheid verkeert omtrent hetgeen men vraagt: *c.Ar.* III, 37 (P.G. 26, 404). Zo stelde God aan Adam en Kaïn een vraag, terwijl Hij het wist: *c.Ar.* III, 50 (P.G. 26, 428). In III 43 zegt Athanasius, dat Jezus' onwetendheid voortkomt uit de liefde van de Heiland voor de mensen (P.G. 26, 416). En in III 48, dat de Heiland in ons belang gezegd heeft, dat Hij noch de dag noch het uur van het einde der wereld kende (P.G. 26, 424).

<sup>1</sup> *c.Ar.* III, 38 (P.G. 26, 405).

<sup>2</sup> *c.Ar.* III, 40 (P.G. 26, 408–409).

<sup>3</sup> *c.Ar.* III, 31 (P.G. 26, 389).

<sup>4</sup> *c.Ar.* III, 32 (P.G. 26, 392).

26:39, waar Jezus' angst voor de dood tot uitdrukking komt, dat Christus als mens een lichaam droeg, dat vrees kende en dat Hij zijn eigen wil verenigde met de menselijke zwakheid om de vrees te overwinnen en de mens sterk en onverschrokken te maken tegenover de dood. Door zijn zogenaamde angst heeft Christus de mensen onbevreesd gemaakt. De apostelen verachtten na Hem door de woorden, die Hij in Gethsemané heeft uitgesproken, de dood zozeer, dat zij niets gaven om degenen, die hen aan een verhoor onderwerpen, maar zeiden: „men moet Gode meer gehoorzamen dan de mensen” (verg. Hand. 5:29). En de andere heilige martelaren waren zo vol moed, dat zij eerder meenden over te gaan tot het leven dan de dood te ondergaan. Uit deze vastberadenheid en dapperheid van de martelaren blijkt, dat niet de Godheid beangst was, maar dat de Heiland onze vrees wegnam. En dan volgt in ditzelfde hoofdstuk de zin, waarin de gedachte der recapitulatie op onmiskenbare wijze wordt uitgesproken: „want zoals Hij de dood door de dood te niet deed en door menselijke zwakheid alle menselijke zwakheden, zo nam Hij ook door zijn zogenaamde vrees onze vrees weg en bewerkte, dat de mensen de dood nooit meer vreesden”.<sup>1</sup> Onze verlossing is dus niet uitsluitend verbonden aan de incarnatie, maar aan de totale verschijning van Christus in het menselijke vlees. Door zelf de gewaarwordingen van het vlees te dragen, heeft Hij het vlees daarvan bevrijd.

Athanasius verzuimt echter niet er de nadruk op te leggen, dat het Woord als zodanig niet vatbaar is voor lijden. De natuur van het Woord is boven het lijden verheven. De menselijke zwakheden worden Hem toegeschreven vanwege het vlees. Het Woord zelf staat naar zijn aard boven al het lijden (τὴν φύσιν αὐτοῦ ὁ Λόγος ἀπαθής ἐστι). Niettemin worden vanwege het vlees, dat Hij aannam, al deze dingen van Hem gezegd, nl. dat Hij honger leed, dorst had, moe was, weende enz. Zelf blijft het Woord zoals Hij is; Hij wordt niet geschaad door deze gewaarwordingen. Integendeel, Hij vernietigt de zwakheden van het lichaam en heft die op. En de mensen worden bevrijd van het lijden, doordat hun lijden van hen afgenomen wordt en te niet ge-

<sup>1</sup> c.Ar. III, 57 (P.G. 26, 441–444). Wanneer Athanasius spreekt over het toenemen van Jezus, over zijn onwetendheid, droefheid en vrees, is daarbij zonder dat het door hem met zoveel woorden wordt gezegd een menselijke ziel in Jezus verondersteld. Het gaat hier immers om psychische gewaarwordingen. Dat Athanasius deze gewaarwordingen aan het vlees (σάρξ) en het lichaam (σῶμα) toeschrijft, houdt geenszins in, dat hij de menselijke ziel in Christus ontkent. Dit was het standpunt van Baur, die meende dat bij Athanasius de menselijke zijde van Christus alleen uit een lichaam bestond. Athanasius zou in dit opzicht gedacht hebben als Arius en Apollinaris van Laodicea (F. C. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes* I. Bd., Tübingen 1841, S. 570 ff.). Deze stelling werd sindsdien verdedigd door Hoss (a.a.O., S. 77–79), Stülcken (a.a.O., S. 91–105, 125 en 134), M. Richard (*Saint Athanasie et la psychologie du Christ selon les Ariens* in *Mélanges de Science religieuse* T. IV (1947) p. 5–54) en A. Grillmeier (*Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon* in *Das Konzil von Chalkedon* I. Bd., Würzburg 1951, S. 68 ff.). Weerlegd werd de these van Baur door G. Voisin (*La doctrine christologique de saint Athanasie* in *Revue d'Histoire ecclésiastique* T. I (1900) p. 226–248), Weigl (a.a.O., S. 68 ff.), Galtier (o.c., p. 563–589) e.a. Het zou ons te ver voeren nader op deze quaestie in te gaan. Wij menen echter, dat Baur en de zijnen niet sterk staan. Overigens geldt wat Bouyer n.a.v. de hierover ontstane discussie heeft geschreven: „au surplus, toute cette discussion est peut-être oiseuse” (o.c., p. 103).

daan in Hem, die van nature aan het lijden ontheven is.<sup>1</sup> Wanneer hij aan het einde gekomen is van de uiteenzetting omtrent de teksten, waarop de Ariënen zich ten onrechte beriepen voor hun overtuiging, dat Christus onmogelijk God uit God kan zijn, vat Athanasius zijn gedachten aldus samen: „het Woord liet zijn eigen lichaam lijden, want daartoe is Hij gekomen om in het vlees te lijden, opdat het vlees voortaan boven het lijden zou staan en onsterfelijk zou worden gemaakt en opdat smaad en hoon en dergelijke Hem zouden treffen en geen vat meer op anderen na Hem zouden hebben, daar zij geheel en al door Hem waren weggenomen, en dat voortaan de mensen voor immer onvergankelijk zouden blijven, als tempel van het Woord.”<sup>2</sup> Niet het Woord als zodanig lijdt; zijn lichaam lijdt. Hij zelf kan niet lijden.

Dat wil dus zeggen, dat Athanasius ook in de orationes het Woord en het lichaam van het Woord scherp van elkaar scheidt. In dit opzicht heeft hij zijn Griekse afkomst niet verloochend. Het Woord is van nature onlichamelijk. Het behoort tot de immateriële wereld. Het lichaam, dat Hij aangenomen heeft, daarentegen behoort tot de stoffelijke wereld. Als Griek had Athanasius er de grootste moeite mee om deze twee met elkaar te verbinden. Daarvoor is de kloof tussen de onstoffelijke en de stoffelijke wereld te groot. De reserve tegenover een werkelijke menswording van het Woord is in de overigens bijbelse gedachtengangen van de orationes nog duidelijk merkbaar. Zelfs in dit werk, dat geheel en al doortrokken is van bijbelse overwegingen, steekt nog een groot stuk Griekse wereldbeschouwing. Athanasius is nooit helemaal van de Platonische gedachtenwereld losgekomen. Toch zijn er tal van plaatsen aan te wijzen, waaruit blijkt, dat Athanasius geweten heeft van de eenheid van Woord en lichaam. De praedicaten van het lichaam worden op het Woord overgedragen. De eigenschappen van het vlees worden de zijne genoemd, omdat Hij in het vlees was.<sup>3</sup> Toen het vlees leed, was het Woord er niet buiten (οὐκ ἦν ἐκτὸς ταύτης).<sup>4</sup> Daarom spreekt men dan ook van zijn lijden. Hij heeft geleden in het vlees.<sup>5</sup> Hij zelf is het, die onze zwakheden en beperktheden gedragen heeft.<sup>6</sup> Of Athanasius zegt het zo: omdat het lichaam, dat Hij droeg, het lichaam van het Woord was en niet van een ander, worden noodzakelijkerwijze alle aandoeningen van het vlees aan Hem toegeschreven.<sup>7</sup> Het lijden is *zijn* lijden, de zwakheden zijn *zijn* zwakheden. Hij zegt zelfs met zoveel woorden, dat hetgeen aan God en mens behoort door Eén wordt gedaan (ἀμφοτέρα ἐξ ἑνὸς πραττόμενα).<sup>8</sup>

In navolging van Atzberger heeft Stülcken naar aanleiding van deze plaatsen er op gewezen, dat de uitspraken over de eenheid van Woord en lichaam bij Athanasius „blosse Behauptungen” zijn.<sup>9</sup> Wij nemen dat oordeel niet over,

<sup>1</sup> c.Ar. III, 34 (P.G. 26, 396–397); verg. ook III, 31 (P.G. 26, 389).

<sup>2</sup> c.Ar. III, 58 (P.G. 26, 445).

<sup>3</sup> c.Ar. III, 31 (P.G. 26, 389).

<sup>4</sup> c.Ar. III, 32 (P.G. 26, 389).

<sup>5</sup> c.Ar. III, 34 (P.G. 26, 396); 53 (P.G. 26, 433).

<sup>6</sup> c.Ar. III, 31 (P.G. 26, 389).

<sup>7</sup> c.Ar. III, 32 (P.G. 26, 392).

<sup>8</sup> c.Ar. III, 35 (P.G. 26, 397).

<sup>9</sup> Stülcken, a.a.O., S. 113, cf. Atzberger, a.a.O., S. 207 en 205.

ook al zien wij, dat Athanasius in een hoofdstuk als III 31, waar de gedachte van de communicatio idiomatum duidelijk naar voren komt, wat hij over de eenheid van Woord en lichaam gezegd heeft direct weer terug neemt, wanneer hij opmerkt, dat het het lichaam aan Hem is, dat onze zwakheden draagt. Ondanks de betuigingen van het tegendeel deinst Athanasius er voor terug Woord en lichaam tot een volkomen eenheid met elkaar te verbinden. Het Woord, dat stamt uit de immateriële wereld, mag onder geen beding bezoedeld worden door de stoffelijkheid, waardoor het menselijk lichaam en het menselijke vlees gekenmerkt zijn. Niet het Woord als zodanig ondergaat de fysieke gewaarwordingen; deze dingen waren aan zijn lichaam en zijn mensheid eigen. Het Woord zelf was niet vatbaar voor lijden. Slechts voorzover het Woord niet buiten, maar in het lichaam was, en voorzover het lichaam zijn eigen lichaam was, kan men van het lijden van het Woord spreken. In oneigenlijke zin dus.

Dat Athanasius op dit punt weifelend is in zijn uitspraken, dat hij enerzijds Woord en lichaam van elkaar scheidt, anderzijds met elkaar verbindt, wettigt onzes inziens veeleer deze conclusie: de Griek in hem is bang om de Logos al te diep in het menselijke vlees, in de sfeer van de stof en de materie in te trekken, waardoor Hij bezoedeld zou worden; vandaar dat het Woord en het lichaam nadrukkelijk uit elkaar worden gehouden. Aan de andere kant is het heil van de mens eerst verzekerd, wanneer het Woord onze gewaarwordingen en ons lijden op zich neemt. Want doordat Hij het op zich neemt, wordt het van ons afgenomen en te niet gedaan. De gedachte van de recapitulatie maakt dus, dat Athanasius Woord en lichaam met elkaar verbindt en het lijden van het lichaam van de Logos diens eigen lijden noemt. Deze twee gedachtenreeksen staan onverbonden naast elkaar. Zij zijn niet tot een synthese te brengen. Zij maken duidelijk, hoe moeilijk het zelfs voor de Schrifttheoloog Athanasius is geweest om zich geheel en al aan de zuigkracht van het Griekse denken te onttrekken. De sporen van de Platonische filosofie zijn geenszins helemaal uitgewist.

Behalve aan het lijden kent Athanasius ook grote waarde toe aan de dood van Christus. De dood neemt een bijzondere plaats in het heilswerk in. Wij constateren allereerst, dat Athanasius ook hier een scherpe scheiding maakt tussen Woord en lichaam. Het lichaam, dat de Zoon aannam, was een vergankelijk en sterfelijk lichaam. Want de heilige Maria, uit wie zijn lichaam was, was sterfelijk.<sup>1</sup> „Het Woord heeft het aardse vlees aangenomen, zoals Aäron zijn priestergewaad, en kreeg Maria als maagdelijke grond tot moeder van zijn lichaam.” En dat lichaam kon Hij aan God offeren.<sup>2</sup> Er zou geen sprake van de dood van Christus zijn geweest, als Hij niet een sterfelijk lichaam had gehad.<sup>3</sup> Het lichaam van Christus was een aards en menselijk lichaam.<sup>4</sup> Het was onderworpen aan de wetten van dood en vergankelijk-

heid. Reeds deze teksten zijn veelzeggend. Want hieruit blijkt, dat het lichaam van het Woord stierf en niet het Woord zelf. Omdat Hij een lichaam had, dat stierf, kon de dood aan Hem toegeschreven worden. Sterfelijkheid is immers een eigenschap van het lichaam en niet van het Woord. Wat wij opmerkten n.a.v. het lijden, is ook waar ten aanzien van de dood van Christus. De dood kan evenmin als het lijden rechtstreeks aan Christus worden toegeschreven. Van zijn dood kan slechts in zoverre gesproken worden, als Hij een lichaam bezit, dat sterft. Op andere plaatsen wordt dat nog duidelijker uitgesproken. In I 41 zegt Athanasius expressis verbis, dat het Woord onsterfelijk is. Het Woord kan dus als Woord niet sterven. Daarom heeft Hij *als mens* voor ons de dood op zich genomen in zijn vlees. In I 42 staat, dat Christus als mens is gestorven. Hij heeft de gestalte van een dienstknecht aangenomen en zich vernederd en Hij heeft „zijn lichaam toegestaan tot aan de dood te komen”. Hier zien wij heel duidelijk, dat er een scheiding gemaakt wordt tussen Woord en lichaam. In c. 44 komt dezelfde wending voor, maar dan met de toelichting, dat het lichaam vatbaar was voor de dood. De dood behoort tot het wezen van de mens, echter niet tot het wezen van het Woord. Daarom zegt Athanasius in II 65, dat het bloed, dat uit Christus' zijde vloeide, het bloed van zijn eigen lichaam was (αἷμα τοῦ ἰδίου σώματος).<sup>1</sup> Daar staat evenwel tegenover, dat hij in II 7 zegt, dat Christus met zijn eigen bloed (τῷ ἰδίῳ αἵματι) ons gereinigt heeft van de zonden.<sup>2</sup> En hoewel hij aan de ene kant schrijft, dat Christus zijn lichaam aan de Vader gegeven heeft, zegt hij aan de andere kant, dat Hij zichzelf geofferd heeft. Als hogepriester heeft Hij zichzelf aan de Vader aangeboden. Hij heeft zich voor ons aan de dood gegeven. Daarom kan zelfs gezegd worden, dat de Zoon de dood op zich heeft genomen.<sup>3</sup> Het sterven moet een daad van de Zoon zelf zijn. Anders baat het ons niet.

In volkomen vrijwilligheid heeft de Zoon de dood op zich genomen. Zoveen zagen wij reeds, dat Athanasius zegt, dat Hij zijn lichaam toestond tot de dood te komen. In zekere zin is nl. de dood van Christus niet noodzakelijk. De dood is niet „natura notwendig”.<sup>4</sup> In ander opzicht, voorzover ons heil er van af hangt, is de dood des Heren wel noodzakelijk. De gedachte van het vrijwillig lijden en sterven van Christus komt vooral naar voren in de derde Redevoering. Aan het slot van III 54 zegt Athanasius, verwijzend naar Joh. 10:18: het Woord kon ook niet sterven. Hij had de dood kunnen vermijden (καὶ γὰρ ἠδύνατο μὴ ἀποθανεῖν). Hij kan – aldus Athanasius in III 57 – zijn leven afleggen en het wederom nemen, wanneer Hij wil. Dat is geen eigenschap van de mensen, maar het behoort tot de macht van het Woord. Want de mens sterft niet door zijn eigen macht en naar eigen beschikking, maar door natuurlijke noodzaak en tegen zijn wil (ἀνάγκη φύσεως καὶ μὴ θέλων). Doch de Heer, die zelf onsterfelijk is, maar een sterfelijk vlees heeft,

<sup>1</sup> c.Ar. I, 41 (P.G. 26, 96); 42 (P.G. 26, 100); 44 (P.G. 26, 104); II, 65 (P.G. 26, 285).

<sup>2</sup> c.Ar. II, 7 (P.G. 26, 161).

<sup>3</sup> c.Ar. II, 7 (P.G. 26, 161); 9 (P.G. 26, 165); I, 41 (P.G. 26, 96-97); II, 66 (P.G. 26, 285); 55 (P.G. 26, 261).

<sup>4</sup> Aldus Stäbleken, a.a.O., S. 139.

<sup>1</sup> c.Ar. III, 56 (P.G. 26, 440).

<sup>2</sup> c.Ar. II, 7 (P.G. 26, 161); 8 (P.G. 26, 164).

<sup>3</sup> c.Ar. II, 55 (P.G. 26, 264).

<sup>4</sup> Verg. c.Ar. II, 61 (P.G. 26, 277); 65 (P.G. 26, 285); 69 (P.G. 26, 293); 74 (P.G. 26, 305).

had als God de macht zich van zijn lichaam te scheiden en het weer te nemen, wanneer Hij wilde.<sup>1</sup> Hij heeft geheel vrijwillig om onzentwil de dood op zich genomen.

Op verschillende plaatsen spreekt Athanasius in algemene bewoordingen over de betekenis van de dood van Christus. Hij gebruikt dan de praepositie ὑπέρ, ten behoeve van. Christus heeft de dood voor ons (ὑπὲρ ἡμῶν) op zich genomen. Hij heeft zichzelf voor ons (ὑπὲρ ἡμῶν) aan de dood gegeven. Voor ons heeft Hij zich door de dood aan de Vader geofferd.<sup>2</sup> Op zichzelf behoeft dit nog geen plaatsbekleding te betekenen. Maar wanneer wij zien, dat Athanasius ook in de orationes de praepositie ἀντί bezigt, wordt het duidelijk, dat hij de gedachte van het plaatsvervangend lijden en sterven van Christus wel degelijk heeft gekend. Christus is in onze plaats gestorven. Athanasius zegt in II 66, dat Hij in onze plaats de schuld betaald heeft (ἀνθ' ἡμῶν τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδούς). Maar de gedachte van de plaatsvervangende is ook dan aanwezig, wanneer Athanasius er de nadruk op legt, dat een mens, een schepsel, een van de eindige wezens ons niet had kunnen helpen. De Heer zelf was nodig. Hij doet, wat wij, omdat wij mensen d.w.z. schepselen zijn, niet zouden kunnen doen.<sup>3</sup>

Daarnaast komt evenals in de incarnatione de gedachte van de solidariteit en de lotsverbondenheid naar voren. De bedoeling is hier niet zozeer, dat Christus de dood voor allen ondergaat, maar dat Hij de dood van allen sterft. Christus sterft onze dood in de strikte zin des woords. Zijn dood is ons aller dood. „God zendt zijn Zoon in de wereld en deze wordt Mensenzoon door het geschapen vlees aan te nemen. Omdat allen aan de dood onderworpen zijn, offert Hij, die anders is dan alle anderen, voor allen zijn eigen lichaam

aan de dood. En doordat als het ware allen door Hem gestorven waren, werd het woord vervuld dat allen in Christus gestorven zijn. Zo werden de mensen vrij van de zonde en van de vloek.” Aldus Athanasius in II 69.<sup>1</sup> Hij zinspeelt hier kennelijk op 2 Cor. 5:15. Wij hebben reeds gezien, dat één van de fundamentele gedachten van de orationes is, dat wij op een zeer nauwe wijze met Christus verbonden zijn. Wat van zijn menselijke natuur geldt, geldt ook van ons. Zijn doop is onze doop, zijn zalving is onze zalving. Zijn heiliging is onze heiliging en zijn verhoging onze verhoging. In die zin is het nu ook waar, dat zijn dood onze dood is. De Zoon representeert ons. Hij is de tweede Adam, het hoofd van de nieuwe mensheid.

Wij raken hier aan een van de verschilpunten tussen Oost en West. Het Westen interpreteert de verlossing voornamelijk als een transactie. In het Oosten treedt veel meer de gedachte van de „mystieke transplantatie” op de voorgrond, zoals Turner terecht heeft opgemerkt.<sup>2</sup> Ook Schneider heeft er op gewezen, dat in het antieke Christendom een verlossingsleer zonder mystieke inslag niet denkbaar is. Het centrale is, dat Christus zich verenigt met de mens. Hij sterft niet zozeer voor de mens, maar met de mens. De mens sterft met Hem en in Hem. En Schneider voegt hier aan toe, dat deze inslag „ein völliges juristisches Erstarren der Erlösungslehre” verhindert.<sup>3</sup>

Dat is ook bij Athanasius inderdaad het geval. Wij hebben reeds gezegd, dat in de incarnatione de juridische visie van het verlossingswerk afwezig is. Dat geldt evenzeer ten aanzien van de orationes. Een tekst als c. Ar. II 66: Christus heeft de schuld betaald, mag niet in Anselmianse zin worden uitgelegd. Van een transactie met God is hier geen sprake en het gaat hier dan ook niet om satisfactie. Uit II 69 blijkt, in welke zin de wending in II 66 betreffende het betalen van de schuld moet worden verstaan. De gedachten-gang is aldus: de mens is door zijn zonde onder het oordeel des doods gekomen; hij is onderworpen aan de dood, die als koning over hem is gaan heersen. Christus nu ondergaat in zijn dood het doodvonnis en voorzover Hij sterft, sterven wij allen en ondergaan wij allen het doodvonnis. Maar door zijn dood, die ons aller dood is, is het oordeel des doods opgeheven en een einde gekomen aan de macht, die de dood wettelijk over de mensheid uitoefende. In die zin is de schuld betaald. Ieder spoor van een vergelijk met God ontbreekt. Alle nadruk ligt veeleer op het feit, dat de wet des doods is te niet gedaan in en door de dood van Christus.<sup>4</sup>

Verder wordt de dood van Christus beschouwd als een offer. Dat offer wordt gebracht aan de Vader. Door de dood heeft het Woord zich voor ons aan de Vader geofferd.<sup>5</sup> Het offer, dat door Christus geschiedt, is beter dan de offers van de tabernakel- en tempeldienst. Want Hij, die het heilswerk verricht heeft (ὁ ταῦτα οἰκονομήσας), is beter dan het geschapene. Dat zegt

<sup>1</sup> c.Ar. II, 69 (P.G. 26, 293); cf. ook I, 41 (P.G. 26, 97).

<sup>2</sup> Turner, *l.c.*, p. 115–116.

<sup>3</sup> C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* I. Bd., München 1954, S. 455.

<sup>4</sup> De overeenstemming met de inc. 20 (Casey, p. 31) is duidelijk. Men vergelijke voor de uitlegging van deze tekst Bouyer, *o.c.*, p. 88.

<sup>5</sup> c.Ar. I, 41 (P.G. 26, 96–97).

<sup>1</sup> c.Ar. III, 54 (P.G. 26, 437) en 57 (P.G. 26, 444). Op deze laatste plaats wordt de dood van Christus beschouwd als een scheiding van Woord en lichaam. Stülcken vroeg zich naar aanleiding daarvan af, of deze dood van Christus wel werkelijk een menselijke dood geweest is (‘s mensen dood bestaat immers in de scheiding van ziel en lichaam) en of zijn dood daarom wel heilswaarde heeft gehad, *a.a.O.*, S. 140 f. Dat Athanasius de dood van de Heer hier qualificeert als een scheiding van Woord en lichaam hangt naar onze mening samen met het feit, dat het Woord zelf niet sterven kan: alleen zijn lichaam is sterfelijk. Om het Woord als Woord te vrijwaren van de dood moest Athanasius wel zeggen, dat de dood een scheiding van lichaam en Woord inhield. Het directe verband, waarin deze wending voorkomt geeft aanleiding tot deze interpretatie. Athanasius zegt immers: de Heer zelf is onsterfelijk, maar Hij bezit een sterfelijk lichaam. Intussen is dit slechts de ene gedachtenlijn bij Athanasius. Daar staat een andere naast en tegenover, volgens welke de Heer zelf gestorven is en zichzelf geofferd heeft. Athanasius heeft de dood van Christus wel degelijk als een menselijke dood beschouwd. Dat blijkt uit wat hij eerder in II 57 schrijft: Christus heeft de dood door de dood overwonnen. Uit het verband valt op te maken, dat hier een menselijke dood bedoeld wordt. Men vergelijke voor deze quaestie ook nog J. Lebon, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort* in *Revue d'Histoire ecclésiastique* T. XXIII (1927), p. 5–43. Volgens deze auteur noemt Athanasius in III 57 evenals in de inc. 22 en ep. ad Epict 5 en 6 het *feit* van de dood, maar niet „la nature intime, la manière d'être de cette mort”, p. 19 en 20. Wij achten deze zienswijze niet overtuigend.

<sup>2</sup> c.Ar. II, 55 (P.G. 26, 261); 66 (P.G. 26, 285); I, 41 (P.G. 26, 96–97); verg. ook II, 7 (P.G. 26, 161) en 61 (P.G. 26, 277).

<sup>3</sup> c.Ar. II, 66 (P.G. 26, 288) en 67 (P.G. 26, 288–292). Terecht rangschikt Newman deze teksten onder de plaatsen, waar sprake is van „the vicarious atonement”; zie J. H. Cardinal Newman, *Select Treatises of St. Athanasius* Vol. 2, London 1911, p. 60–62.

Athanasius in I 59 en hij merkt dit op n.a.v. enkele teksten uit de Hebreeënbrief. Geciteerd worden Hebr. 7:22, 8:6, 7:19 en 9:23.<sup>1</sup> Ook noemt Athanasius in aansluiting aan Hebr. 3:1 Jezus Christus de hogepriester. Hij is de hogepriester van onze belijdenis geworden, toen Hij na zichzelf voor ons geofferd te hebben zijn lichaam uit de doden heeft opgewekt en nu brengt Hij degenen, die in geloof tot Hem komen, als een offer naar de Vader, allen verlossend en voor allen God verzoenend. Zoals Aäron niet als hogepriester, maar als mens is geboren en later, toen God het wilde, hogepriester is geworden, zo was de Heer in den beginne het Woord en is Hij later hogepriester geworden om zichzelf aan de Vader te offeren. Wat de Heiland door zijn komst heeft gedaan, duidde Aäron tevoren aan als een voorafschaduw.<sup>2</sup> En als hogepriester brengt Hij een betrouwbaar offer, dat blijft en niet vergaat. Dit offer van de Heiland, dat eenmaal heeft plaats gehad, heeft alles volkomen gemaakt. Het hogepriesterschap van de Heer kan ook niet op een ander overgaan, gelijk het geval was met het priesterschap van Aäron. Hij is een getrouw hogepriester, omdat Hij altijd blijft. Deze gedachten uit II 9 zijn geïnspireerd door teksten als Hebr. 10:14 en 7:24.<sup>3</sup> Het gedachtenklimaat van die gedeelten, die spreken van het offer van Christus, is evenals in de incarnatione dat van de Hebreeënbrief. Tegelijkertijd springt echter het verschil met de brief aan de Hebreeën in het oog.

Op een enkele plaats is ook sprake van de losprijs. De dood, die Christus wordt toegeschreven, is een losprijs voor de zonde van de mensen (λύτρον τῆς τῶν ἀνθρώπων ἀμαρτίας) en een vernietiging van de dood.<sup>4</sup> Deze gedachte van het losgeld is waarschijnlijk ook wel aanwezig in die teksten, waar het werkwoord λυτρόω wordt gebruikt. Zo lezen wij in II 13, dat de Zoon allen aan het kruis heeft vrijgekocht, en in II 14, dat Christus door allen vrij te kopen Heer wordt over doden en levenden.<sup>5</sup> De bedoeling is hier wel deze, dat Christus door zijn dood aan het kruis de losprijs voor ons heeft betaald. Toch verdient het op de meeste plaatsen de voorkeur het werkwoord λυτρόω in meer algemene zin te vertalen nl. als „verlossen”.<sup>6</sup> Ook in II 66 waar het woord λύτρον ontbreekt, wordt toch op het losgeld gezinspeeld, wanneer Athanasius zegt, dat Christus in plaats van ons allen de schuld heeft betaald.<sup>7</sup> Athanasius sluit zich hier aan bij het Nieuwe Testament. Wij denken aan teksten als Marc. 10:45 en par., 1 Cor. 1:30, Efez. 1:7, Col. 1:14 enz. Hij neemt eenvoudig over wat hij daar vond, zonder deze gegevens verder uit te werken. Zo vinden wij in de orationes evenmin als in de incarnatione een antwoord op de vraag, aan wie het losgeld betaald

wordt. Van een transactie met God kan in geen geval sprake zijn, gelijk wij reeds zagen. Dat het losgeld aan de duivel wordt geschonken, wordt nergens met zoveel woorden gezegd. Misschien ligt een zwakke zinspel op dit gegeven in c. Ar. II 52 (P.G. 26, 257). Maar zeker is dat allerm minst. Het waarschijnlijkst is ook hier de gedachte, dat het losgeld aan de dood betaald wordt.

In het algemeen moeten we zeggen, dat Athanasius' uitspraken over de dood van Christus weinig precisie bezitten. Hij spreekt hier de taal der traditie zonder dieper op de verschillende aspecten van de dood van Christus in te gaan. Wat Hij op dit punt zegt, had een onvervreembare plaats in het kerygma. Daarom behoefde hij er ook niet nader op in te gaan.

Binnen het geheel van de orationes zijn de plaatsen, waar over de dood van Christus gesproken wordt, minder talrijk dan die over de incarnatie. Het zou evenwel geheel onjuist zijn, daaruit de conclusie te trekken, dat het heil met de menswording als zodanig reeds gegeven is en dat er in de beschouwingen van Athanasius daarom eigenlijk geen plaats meer zou zijn voor de dood, omdat de dood overbodig en onnodig is geworden. Volkomen terecht heeft prof. De Vogel in haar inleiding tot de Redevoeringen tegen de Ariënen opgemerkt, dat het tegen de geest van Athanasius ingaat om te menen, dat de dood des Heren in zijn uiteenzettingen van geen belang zou zijn: „wij *mogen* zelfs in gedachten van die dood niet abstraheren, want God heeft het zó en niet anders gewild. En zonder de kruisdood zouden zonde en dood... niet overwonnen zijn.”<sup>1</sup> Al spreekt Athanasius – quantitatief gezien – minder over de dood dan over de incarnatie, het weinige, dat hij zegt, is veelzeggend genoeg. Menswording en kruisdood staan op één lijn. „God deed de waarachtige Wijsheid zelf vlees aannemen en mens worden en de kruisdood ondergaan, opdat door het geloof in Hem allen die geloven voortaan de zaligheid kunnen verkrijgen.”<sup>2</sup> In I 43 zegt hij: „wat bij de mensen als dwaasheid Gods geldt vanwege het kruis, is van alles het meest eervolle geworden, het kostbaarste ter wereld”.<sup>3</sup> Zo iets zegt men niet, wanneer men de dood overbodig zou achten. Wij zien dan ook dat de dood in het heilswerk een geheel eigen plaats inneemt. In de recapitulatie-leer kan de dood des Heren niet ontbreken. De betekenis van het sterven en de dood van Christus ligt juist hierin, dat Hij door zijn dood onze dood heeft overwonnen.<sup>4</sup> Wij herhalen nog eens, wat wij reeds hebben gezegd: het gehele leven van Christus van het begin tot het einde heeft verlossende betekenis. Onze verlossing is verbonden met de gehele aardse verschijning van de Heer.

Tenslotte de opstanding. In I 44 geeft Athanasius een tweede verklaring van Fil. 2:9, nadat hij in de voorafgaande hoofdstukken deze tekst in verband gebracht had met onze verhoging. Hij betreft dan de woorden: „daarom heeft God Hem ook uitermate verhoogd” op de opstanding. En hij zegt

<sup>1</sup> De Vogel, a.w., blz. L.

<sup>2</sup> c. Ar. II, 81 (P.G. 26, 320).

<sup>3</sup> c. Ar. I, 43 (P.G. 26, 100).

<sup>4</sup> c. Ar. III, 57 (P.G. 26, 444).

<sup>1</sup> c. Ar. I, 59 (P.G. 26, 137).

<sup>2</sup> c. Ar. II, 7 en 8 (P.G. 26, 160–164).

<sup>3</sup> c. Ar. II, 9 (P.G. 26, 165).

<sup>4</sup> c. Ar. I, 45 (P.G. 26, 105). De meervoudsvorm λύτρα vinden wij in c. Ar. II 7 (P.G. 26, 161).

<sup>5</sup> c. Ar. II, 13 (P.G. 26, 173) en 14 (P.G. 26, 177).

<sup>6</sup> De teksten, waar Athanasius het werkwoord λυτρόω gebruikt, zijn: c. Ar. I, 16 (P.G. 26, 45); 43 (P.G. 26, 101); 50 (P.G. 26, 117); 60 (P.G. 26, 137); II, 7 (P.G. 26, 161); 13 (P.G. 26, 173); 14 (P.G. 26, 177); 43 (P.G. 26, 237); 52 (P.G. 26, 257); III, 23 (P.G. 26, 372); 31 (P.G. 26, 389); 39 (P.G. 26, 408).

<sup>7</sup> c. Ar. II, 66 (P.G. 26, 288).

in dit verband, dat van Christus als mens gezegd werd, dat Hij gestorven is, terwijl Hij als het Leven verhoogd werd in de opstanding. Hij is nederge-daald als mens, maar Hij is opgestaan, omdat Hij God zelf was in het lichaam. Over de mensen, die van Adam alleen afstammen, heerste de dood als koning, maar over Hem had de dood geen macht, want Hij was het Woord, dat uit de hemel is neergedaald.<sup>1</sup> Het was onmogelijk, dat de dood over Hem heerschappij voerde, want Hij was het Leven zelf, het Woord, dat van nature onsterfelijk is.

Het is geheel in overeenstemming met die uiteenzettingen over het lijden en de dood van Christus, waarbij – zoals wij zagen – Woord en lichaam scherp werden gescheiden, wanneer Athanasius in het volgende hoofdstuk spreekt van het lichaam, dat van de doden is verhoogd.<sup>2</sup> Als het Woord voorzover het Woord is niet kan sterven, kan Hij als zodanig ook niet opstaan. Zoals het sterven zijn lichaam betrof, zo geldt ook de opstanding dat lichaam. Hij zelf staat niet op uit de doden, zijn *lichaam* wordt opgewekt. In II 7 staat dan ook, dat Christus zijn lichaam heeft opgewekt.<sup>3</sup> Maar in I 45 zegt Athanasius anderzijds, dat het Woord verhoogd is. Er wordt van Hem gezegd, dat Hij verhoogd is van de lagere delen der aarde (verg. Efez. 4:9), omdat ook de dood aan Hem wordt toegeschreven. Deze dingen worden daarom van Hem gezegd, omdat het lichaam, dat van de doden is verhoogd en in de hemel opgenomen, van Hem was en van niemand anders. Vlak daarop argumenteert Athanasius aldus: omdat het Woord niet buiten het lichaam was. Om deze twee redenen kan van het Woord om der wille van het lichaam gezegd worden, dat Hij verhoogd werd. Voorzover het Woord vlees is geworden, moet de opstanding en verhoging als in het geval van een mens aan Hem worden toegeschreven, opdat de opstanding en verhoging voor ons bestendig zal blijven om Zijnentwil.<sup>4</sup> M.a.w. opdat het heil des mensen verzekerd zij, moet wat van het lichaam geldt tevens op het Woord worden overgedragen. Dat is dus ook hier de gedachte van de *communicatio idiomatum*. Wij zien dan ook, dat Athanasius op andere plaatsen zegt, dat het Woord zelf als eersteling der doden is opgestaan. In II 61 worden beide zegswijzen heel nauw met elkaar verbonden: het Woord stond het eerst op als mens door voor ons zijn eigen lichaam op te wekken (*ἀνέστη πρῶτος, ὡς ἀνθρώπος, ὑπὲρ ἡμῶν ἀναστήσας τὸ ἑαυτοῦ σῶμα*).<sup>5</sup>

Omdat Christus is opgestaan, zullen wij ook opstaan. Hij is de eerstgeborene uit de doden (verg. Col. 1:18). Zijn vlees is het eerst gered en behouden. Sedertdien worden ook wij behouden. Hij stond het eerst op als mens en nu Hij is opgestaan, worden wij achter Hem aan en om Zijnentwil in de juiste opvolging uit de doden opgewekt.<sup>6</sup> De opstanding van Christus is

dus het onderpand van onze opstanding. Ook hier is het de voorstelling van de tweede Adam als hoofd van de nieuwe schepping, die aan deze gedachte ten grondslag ligt. Wat van Christus geldt, geldt evenzeer van ons. Hij is het hoofd van het lichaam. Hij is het begin. In alles is Hij de eerste (verg. eveneens Col. 1:18).<sup>1</sup> Door de opstanding en verhoging van Christus is onze opstanding en verhoging gewaarborgd. En de verhoging bestaat in de vergoddelijking.<sup>2</sup> Wanneer Christus na de opstanding zegt, dat Hij alle macht heeft gekregen (cf. Matth. 28:18), wil dat niet zeggen, dat Hij voordien deze macht niet bezat. Hij dreef immers de boze geesten uit en Hij vergaf de zonden. Hij wekte doden op en hergaf de blindgeborene het gezicht. Daaruit blijkt, dat Hij de macht had ook vóór zijn opstanding, want Hij deed al deze dingen als machthebbende. Hij zegt evenwel na zijn opstanding, dat Hij de macht als mens gekregen heeft, „opdat voortaan de mensen op aarde macht zouden hebben tegen de boze geesten, nadat zij deel hebben gekregen aan de goddelijke natuur, en opdat zij in de hemel eeuwig zullen heersen, nadat zij bevrijd zijn van de vergankelijkheid”. De gave, die zijn lichaam ontving, blijft voortaan ook in ons bestaan.<sup>3</sup>

Het lichaam van Christus is na de opstanding bevrijd van alle gebreken. Vóór de opstanding kon Christus tegen de discipelen zeggen, dat Hij dag en uur van het einde der wereld niet wist. Hij zei dat in ons belang. Als mens kon Christus zeggen: „Ik weet het niet”, en in zoverre sprak Hij geen onwaarheid. In feite is echter dit niet-weten schijn. Van deze schijn is Christus na de opstanding bevrijd. Dan zegt Hij tot de discipelen niet: „Ik weet het niet”, maar: „het is niet uw zaak de tijden en gelegenheden te weten” (verg. Marc. 13:32 en Hand. 1:17). „Want toen was het vlees opgestaan, het had zijn sterfelijkheid afgelegd en het was vergoddelijkt. En toen paste het niet meer, dat Hij naar het vlees antwoordde, maar dat Hij op goddelijke wijze hen onderwees”.<sup>4</sup> Na de opstanding vertoont het vlees van Christus geen gebreken en onvolkomenheden meer. Ook het vlees van de mens is met de opstanding veranderd. Het lijdt geen honger en dorst meer, het lijden in het algemeen is weggenomen. Het vlees is dan bevrijd van de natuurlijke sterfelijkheid.<sup>5</sup> Hier schijnt Athanasius een omzetting van de natuur op het oog te hebben. Bornhäuser heeft gelijk, wanneer hij n.a.v. III 34 de opmerking maakt: „hier treden nun allerdings physische Wirkungen ein”.<sup>6</sup> De verandering van de natuur houdt in, dat het vlees niet meer onderworpen is aan het lijden en de sterfelijkheid, omdat het Woord het daarvan heeft vrijgemaakt. In de opstanding dus vindt de vergoddelijking haar volledige afsluiting en bekroning.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> c.Ar. II, 65 (P.G. 26, 285).

<sup>2</sup> c.Ar. I, 45 (P.G. 26, 105).

<sup>3</sup> c.Ar. III, 40 (P.G. 26, 408–409).

<sup>4</sup> c.Ar. III, 48 (P.G. 26, 425).

<sup>5</sup> c.Ar. III, 34 (P.G. 26, 397).

<sup>6</sup> Bornhäuser, *a.a.O.*, S. 43. Ook Gross spreekt van een „transformation physique de la chair humaine”. *o.c.*, p. 216.

<sup>7</sup> c.Ar. III, 34 (P.G. 26, 397); 57 (P.G. 26, 444).

<sup>1</sup> c.Ar. I, 44 (P.G. 26, 101–104).

<sup>2</sup> c.Ar. I, 45 (P.G. 26, 104).

<sup>3</sup> c.Ar. II, 7 (P.G. 26, 161).

<sup>4</sup> c.Ar. I, 45 (P.G. 26, 104–105).

<sup>5</sup> c.Ar. I, 44 (P.G. 26, 101); 45 (P.G. 26, 104); II, 61 (P.G. 26, 277); 64 (P.G. 26, 284); 75 (P.G. 26, 305).

<sup>6</sup> c.Ar. II, 61 (P.G. 26, 277).

Wij concluderen na het bovenstaande, dat het heil niet uitsluitend van de incarnatie afhankelijk is. Alle fazen van het leven van Jezus, alle détails, alle handelingen hebben hun betekenis in het geheel van het heilswerk. Ja, zij *zijn* het heilswerk. „De Heiland had, toen Hij eenmaal gekomen was, ook niet kunnen worden overgeleverd aan Pilatus. Maar Hij is gekomen in de volheid der tijden (verg. Gal. 4:4) en toen men Hem zocht, zei Hij: Ik ben het (verg. Joh. 18:5). Want wat Hij doet, is in het belang der mensen, en het was niet passend, dat het op een andere wijze gebeurde. Hij kwam niet om gediend te worden, maar om te dienen (cf. Marc. 10:45) en zo ons heil te bewerken”.<sup>1</sup> Uit deze woorden blijkt heel duidelijk, dat onze zaligheid evenzeer als aan de incarnatie aan de dood van Christus hangt. Het was in ons belang niet alleen dat de Zoon kwam, maar ook dat Hij stierf. Zijn gehele aardse leven is voor onze zaligheid van belang. Dat is de recapitulatie-leer.<sup>2</sup> Ook in dit opzicht zijn krachtige impulsen van Irenaeus op Athanasius uitgegaan.

## HOOFDSTUK VI

### SAMENVATTING EN BEOORDELING

In het voorafgaande hebben wij zoveel mogelijk Athanasius zelf aan het woord gelaten, zonder hem al te veel in de rede te vallen. Wij stelden een onderzoek in naar de verlossingsleer in contra gentes – de incarnatione en in de orationes contra Arianos. Daarbij kwamen wij tot de conclusie, dat deze verlossingsleer in hoofdzaak tegen een bijbelse achtergrond staat. Athanasius is met name in zijn jeugdwerk diepgaand door de Griekse filosofie beïnvloed; hij is een Grieks Christen, maar zijn gedachten over de verlossing staan in een bijbels kader, al valt niet te ontkennen – wij hebben dat ook geconstateerd –, dat hij zich zelfs in zijn bijbelse uiteenzettingen nooit ten volle aan de zuigkracht van het Griekse denken heeft weten te ontworstelen. Zijn Griekse afkomst heeft hij nimmer verloochend. Wij hebben verder gewezen op het feit, dat er wat het wezenlijke betreft veel overeenkomst is tussen Athanasius' apologie en zijn hoofdwerk. Met recht kan men zeggen, dat de fundamentele gedachten van Athanasius in zijn eerste geschrift in kiem aanwezig zijn, maar dit mag ons er niet toe verleiden zijn jeugdwerk in de geest van de Redevoeringen tegen de Arianen te interpreteren. Het begrip theopoiesis bijv., dat in de geschriften van Athanasius zo'n belangrijke rol speelt, heeft in de incarnatione een andere inhoud dan in de orationes. Maar al te vaak wordt dit over het hoofd gezien. Er zijn dan ook wel degelijk verschillen tussen de genoemde werken van Athanasius. De verschillen hangen samen met de omstandigheid, dat Athanasius meer en meer uitgegroeid is tot een bijbels theoloog. Wij hebben op het verschil tussen contra gentes – de incarnatione enerzijds en de orationes anderzijds gewezen door aandacht te wijden aan de verschillende methoden, die Athanasius in deze geschriften aanwendt. Het viel ons op, dat de wijsgerige inslag in Athanasius' eerste werk veel groter is dan in zijn dogmatisch hoofdwerk, en bovendien – dat is trouwens de keerzijde hiervan –, dat de functie van de Schrift in deze werken een geheel andere is.

Na deze thetische uiteenzettingen is er in dit laatste hoofdstuk gelegenheid om meer kritisch op de beschouwingen van Athanasius in te gaan. Met het woord „kritisch” willen wij aangeven, dat het ons te doen is om een beoordeling van Athanasius' verlossingsleer en niet allereerst om een veroordeling. De veroordeling is – zoals wij in hoofdstuk I gezien hebben – inzonderheid in de school van Ritschl zeer scherp geweest. Toen reeds wezen wij op de eenzijdigheid en het ongegronde van deze kritiek. In het verloop van de uiteenzetting van de verlossingsleer van Athanasius hebben wij verschillende malen bij deze kritiek van Ritschl en zijn school kritische kanttekeningen gemaakt. Er is geen enkele reden om het oordeel van de Ritschliaanse school zonder meer over te nemen. Wij hebben er geen behoefte aan Athanasius te veroordelen, maar wij willen hem trachten te beoordelen. En wij beoordelen zijn verlossingsleer dan in het licht van de Schrift. Een bijbelse kritiek is naar het ons voorkomt volkomen gerechtvaardigd. Iedere theologie moet immers in het licht van de Schrift gezien en herzien worden.

<sup>1</sup> *c.Ar.* II, 68 (P.G. 26, 292).

<sup>2</sup> cf. Sträter, *a.a.O.*, S. 144; Rivière, *o.c.*, p. 148: „le bienfait du salut, concentré et comme totalisé dans le fait de l'Incarnation, se détaille dans toute l'existence du Sauveur”; Tixeront, *o.c.*, p. 149-152; Gross, *o.c.*, p. 213.

## 1. DE APOLOGETISCHE METHODE

Athanasius' jeugdwerk is een apologie. De incarnatie heeft men dikwijls beschouwd als een compendium van Athanasius' dogmatiek, maar in feite is het een apologetisch geschrift, zoals uit de inhoud duidelijk blijkt. In dit werk tracht Athanasius zijn tegenstanders, Joden en Grieken, maar in het bijzonder de Grieken, door redelijke argumenten te overtuigen van de waarheid van het Christelijk geloof. Hij argumenteert ook vanuit de Schrift, maar men krijgt sterk de indruk, dat het Schriftbewijs in bepaalde gevallen slechts dient als illustratie van hetgeen op rationele gronden bewezen is. De Schrift dient als aanvulling, het bewijs wordt in werkelijkheid buiten de Schrift om geleverd. Wij hebben gezien, dat dit met name het geval is, wanneer Athanasius uitgaande van de schoonheid en orde van de kosmos het bestaan van God bewijst. Het is dan ook zo, dat geloof en rede bij hem nauwelijks onderscheiden zijn. Argumenten aan de ratio en aan de Schrift ontleend wisselen elkaar zonder onderscheid af. In één zin worden de Schrift en de menselijke rede met elkaar verbonden.<sup>1</sup> Zij staan voor hem blijkbaar op hetzelfde niveau.

De apologetische methode in contra gentes en de incarnatie is niet zonder gevaren. Zij roept bedenkingen op en kan de toets van de bijbelse critiek niet doorstaan. In een artikel over „Apologetiek en dogmatiek der Kerk”, opgenomen in de bundel *Ecclesia*, schreef prof. Kreling: „bij de apologetische overdenkingen wordt de menselijke rede zozeer ingeschakeld met al haar mogelijkheden om naar een conclusie heen te redeneren, dat de dreiging van een rationalistische tendenz kan ontstaan. Een tendenz om het geloof van zijn zelfstandigheid te beroven en het dienstbaar te maken aan de rede, alsof het ontstaat en consistentie heeft uit de menselijke geest en niet uit het levende Woord Gods en uit Gods Geest”.<sup>2</sup> De hier bedoelde dreiging is onzes inziens bij Athanasius werkelijkheid geworden. Athanasius redeneert in het Godsbewijs en in het bewijs van de mogelijkheid der incarnatie naar het geloof en naar het Evangelie toe, en niet van het geloof uit. Vandaar dat er alle reden is om aarzeland te staan tegenover dit soort apologie. „Het geloof vindt zijn grond in zichzelf en zeker niet in overwegingen en bewijzen van de menselijke rede.”<sup>3</sup> Het geloof is de mens niet aannemelijk te maken. Men kan niet al betogende naar het Evangelie toe redeneren. Wie het toch doet, geeft daarmee blijk het Evangelie te hebben prijsgegeven.

Wij willen de gevaren van Athanasius' apologetische methode aan enkele punten toelichten. Daar is in de eerste plaats het bewijs van het bestaan Gods. Wij herinneren ons, dat er volgens Athanasius twee wegen zijn om God te kennen. De eerste weg begint in ons zelf. Wanneer de mens zijn ziel reinigt van de zonde – en daartoe is ieder mens in principe in staat –,

dat betekent: wanneer de mens zich afwendt van de stoffelijke wereld en de ziel in haar zuivere gedaante te voorschijn komt, is het mogelijk geworden om in de ziel het Woord des Vaders te aanschouwen en in Hem de Vader zelf. Een ieder bezit in zichzelf het vermogen om de ware God te kennen. Het is hier niet van belang, dat Athanasius ons in het ongewisse laat omtrent de vraag, hoe nu precies de ziel, wanneer zij zich van smetten ontdaan heeft, in zichzelf als in een spiegel het Woord ziet en in het Woord de Vader. Het gaat er ons slechts om, dat er volgens Athanasius via de ziel een weg naar God loopt. Het bestaan van God wordt op deze wijze dus afgeleid uit het bestaan van de menselijke ziel. Maar als men langs deze weg het bestaan van God wil bewijzen, moet men eerst het bewijs leveren van het bestaan van de ziel. Dat doet Athanasius dan ook in c.g. 31–33.<sup>1</sup> Pas wanneer dit bewijs gegeven is kan van hieruit geconcludeerd worden tot het bestaan van God. Om God te kennen behoeven wij slechts onszelf te kennen. De ware God wordt niet alleen door het geloof gekend. Men kan Hem ook buiten het geloof om kennen.

In dit op zichzelf zuiver rationele betoog worden allerlei Schriftplaatsen ingevlochten. Het beginpunt van de weg naar God ligt in ons, zegt Athanasius, tegelijkertijd verwijzende naar Deut. 30:14 en Luc. 17:21. In c.g. 34 wordt Gen. 1:26 geciteerd en verder worden wij in dat hoofdstuk herinnerd aan teksten als 2 Cor. 4:4 en Col. 1:15 (Christus, het Beeld van de Vader) en 2 Cor. 3:18. De gedachte, in dit verband uitgesproken, dat wij door het Woord de Vader leren kennen, is ontleend aan het Johannesevangelie. Zo is er veel, dat herinnert aan de Bijbel. Rationele argumenten en argumenten aan de Schrift ontleend lopen door elkaar heen. Geloof en rede, zeiden wij, staan voor Athanasius op één lijn.

Maar dit geeft te denken. De vraag is dan ook gewettigd, of Athanasius er wel voldoende oog voor heeft gehad, dat de God, wiens bestaan hij langs redelijke weg bewees, de God, die ook de heiden kan kennen, een ander is dan de God van de Schrift. Met de ware God, wiens bestaan Athanasius aan de Grieken wil bewijzen, is naar zijn eigen zeggen de Vader van Jezus Christus bedoeld. De God evenwel, wiens bestaan in feite bewezen wordt, is een andere God dan „de Vader van onze Here Jezus Christus”. Het is een God, die de mens zelf bedacht en geconstrueerd heeft, een Godsidee, doch niet de ware God. Het is de God, die langs deductieve weg is gevonden, een God, tot wiens bestaan men besluiten kan uitgaande van de ziel des mensen. Het onderscheid tussen de God der openbaring en de God der rede, dat Athanasius blijkens het feit, dat het rationele bewijs en het Schriftbewijs bij hem ineenvloeien, niet duidelijk en helder genoeg heeft ingezien, is door Brunner aldus geformuleerd: „der „Gott” der Gottesbeweise ist nicht der lebendige Gott des Glaubens, sondern ein intellektuelles, ideenhaftes Ersatzgebilde, ein „Absolutes”, ein „höchstes” oder „notwendiges Sein”, der „unbedingte Wert” usw., eine Grösse, deren Begriff vielleicht mit dem Gott des Glaubens in Einklang gebracht werden kann, aber niemals diesen fordert”.<sup>2</sup> Het is de

<sup>1</sup> c.g. 6 (P.G. 25, 13).

<sup>2</sup> G. Kreling, *Apologetiek en dogmatiek der Kerk in Ecclesia, Een bundel opstellen aangeboden aan Prof. Dr. J. N. Bakhuizen van den Brink*, 's-Gravenhage 1959, blz. 186.

<sup>3</sup> Kreling, a.w., blz. 183.

<sup>1</sup> Verg. hiernaast de gedachtengang bij Plato, *Phaedo* 245 C–E.

<sup>2</sup> Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, a.a.O., S. 336.

God der filosofen, maar niet de God van het Evangelie. Het is in dit verband veelzeggend, dat Athanasius in c.g. 30 spreekt van de weg der waarheid, die ons zal leiden naar de God, die werkelijk bestaat, de werkelijk zijnde (ὄντως ὄντα) God. Daaruit zien wij, dat in het Godsbegrip van Athanasius filosofische implicaties zitten: God is de zijnde. Deze qualificatie betekent, dat de Godsconceptie van Athanasius nog nauw verwant is aan die der Platonische filosofie. De apologetische methode brengt een verwarring en vermenging van het bijbelse en het wijsgerige Godsbegrip met zich mee.

Hetzelfde zien wij bij de tweede vorm van het Godsbewijs, het zgn. physiko-teleologische bewijs. Dit is een pendant van het Godsbewijs via de ziel. Zoals het Woord weerspiegeld wordt door de menselijke ziel, zo wordt Hij ook door de buitenwereld weerkaatst. Op grond van de orde en de harmonie in de schepping kan men gemakkelijk en als vanzelf concluderen tot de Heer en de Schepper. Gelijk men de kunstenaar, ofschoon men hem niet met het oog zien kan, kent uit zijn werken, zo kent men God aan de orde in het heelal. En omdat er maar één wereld is, moet deze God ook één zijn. Of Athanasius zegt: de schone ordening der wereld wijst op de Logos van God. De zichtbare en tastbare werkelijkheid, zoals zij er is, is er het bewijs van, dat zij door de Logos en de Wijsheid van God tot aanzijn is gekomen. Achter deze wereld gaat de goddelijke ratio schuil. Deze goddelijke ratio is voor Athanasius echter dezelfde als Jezus Christus. Ook hier zien wij dus dat twee gedachtengangen door elkaar lopen; een Griekse en een Christelijke. Wij wezen boven reeds op de dupliciteit van het woord Logos.

Het eigenlijke Schriftbewijs voor de volmaakte en universele voorzienigheid van de Logos en de ordening, die Hij tot stand brengt in het heelal, wordt in c.g. 46 gegeven, nadat Athanasius in het voorafgaande een rationele bewijsvoering heeft geleverd. De Schrift geeft achteraf de illustratie bij het betoogde. Toch worden tijdens het betoog in de cap. 35 en volgende ook enkele Schriftplaatsen genoemd. Het zijn Rom. 1:20 en Hand. 14:15-17. Verder wordt in c. 40 kennelijk gezinspeeld op Joh. 1:1 en 1 Cor. 1:24. In het daaropvolgende hoofdstuk herinnert de uitdrukking „eniggeboren God” aan Joh. 1:18, terwijl aan het slot Col. 1:15-18 wordt geciteerd. En in c.g. 42 haalt Athanasius Johannes 1:1-3 aan. Opnieuw liggen rationele argumenten en argumenten, die aan de Schrift ontleend worden, dooreen.

Dit kan de schijn wekken, alsof Athanasius hetzelfde zegt als de proloog van het Johannesevangelie en alsof zijn gedachten in overeenstemming zijn met wat Paulus schrijft in Rom. 1:20. Niets is echter minder waar. Wanneer in het Johannesevangelie sprake is van het Woord, de Logos, die in den beginne was en door wie alles geworden is, moet men deze uitspraken omtrent de Logos in onmiddellijk verband zien met wat verderop in dit evangelie aangaande het werk van Christus gezegd wordt. De Logos, die in den beginne bij God was en die als Scheppingsmiddelaar heeft gefungeerd, is dezelfde, die vlees is geworden en onder de mensen heeft gewoond (Joh. 1:1-3 en 14). Dit vleesgeworden Woord staat in het Johannesevangelie centraal. Hij is „das Zentrum schlechthin allen Geschehens”.<sup>1</sup> En omdat Hij dat is, moet

<sup>1</sup> O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*<sup>2</sup>, Tübingen 1958, S. 256.

de vraag naar zijn prae-existent werken opkomen. Hij, die het centrum van de ganse heilsgeschiedenis is, kan niet uit het niets ontstaan zijn. M.a.w. het geloof in het Woord als Scheppingsmiddelaar is een conclusie op grond van het geloof in het vleesgeworden Woord. Dat betekent: het geloof in de prae-existente Logos moet „heilsgeschiedtlich-funktionell” verstaan worden.<sup>1</sup> Het Woord, dat zich geopenbaard heeft in het vlees, is dezelfde, die aan het begin der tijden er was en door wie alle dingen tot aanzijn zijn gekomen. Op deze wijze worden schepping en verlossing ten nauwste met elkaar verbonden. De proloog, waarin gesproken wordt over het scheppingsmiddelaarschap van Christus, is inleiding tot het evangelie, waarvan „die Offenbarung der Gottesherrlichkeit in der Epiphanie Christi das Urthema”<sup>2</sup> is: schepping en verlossing zijn niet van elkaar te scheiden. Zij zijn beide op dezelfde noemer te brengen; zij zijn Wóórd d.w.z. openbaring. In schepping en verlossing gaat het beide malen om „Selbstmitteilung Gottes”. Christus is de Middelaar van alle openbaring, ook van de „Uroffenbarung”.<sup>3</sup>

In het betoog, dat Athanasius opbouwt in de cap. 35-45 van contra gentes is voor de categorie „openbaring” evenwel geen ruimte. Er is geen sprake van, dat God zich in de schepping openbaart, een openbaring, die alleen in *geloof* kan worden verstaan, evenals de openbaring in Jezus Christus. In het Godsbewijs van Athanasius ligt alle nadruk juist op het *zien* van de orde in het universum. Op grond van de harmonie in de kosmos, die men met het oog constateert en waarover men reflecteert, komt men noodzakelijkerwijze tot de gedachte van een God, die alles gemaakt heeft, of tot de voorstelling van de goddelijke Wijsheid en Logos. Maar daarmee bevinden wij ons in een heel ander klimaat dan dat van het begin van het Johannesevangelie.

Ten aanzien van Rom. 1:20 geldt hetzelfde. Wij hebben reeds opgemerkt, dat hier geen sprake is van een gevolgtrekking op grond van de zichtbare werkelijkheid, maar van een openbaring Gods in de werken der schepping, die de mens tot gehoorzaamheid nodigt. Athanasius geeft een rationeel bewijs, Paulus doet dat niet. Men kan het onderscheid ook aldus onder woorden brengen: bij Athanasius treffen wij een stuk natuurlijke theologie aan, bij Paulus gaat het om de scheppingsopenbaring. Dat scheppingsopenbaring en natuurlijke theologie niet met elkaar verward mogen worden heeft Brunner nadrukkelijk – en terecht – gesteld. Scheppingsopenbaring is een objectief gegeven: hetgeen van God kenbaar is,<sup>4</sup> is de natuurlijke mens openbaar (φανερών), want God heeft het hem geopenbaard (ἐφανερώσεν): Rom. 1:19.

<sup>1</sup> Cullmann, *a.a.O.*, S. 243.

<sup>2</sup> Stauffer, *a.a.O.*, S. 102.

<sup>3</sup> Cullmann, *a.a.O.*, S. 256, 268 f., 273. Het is kenmerkend voor het nieuw-testamentisch getuigenis, dat vanuit het centrum van de historische openbaring in Jezus Christus de blik achterwaarts en voorwaarts wordt gericht; Christus is in het menselijke vlees verschenen, maar Hij was reeds in de geschiedenis van Israël aan het werk en – nog verder terug – Hij stond in den beginne reeds in betrekking tot al het geschapene; anderzijds werkt Hij ook na zijn dood verder in zijn Kerk en zal Hij zich eenmaal in heerlijkheid openbaren; cf. Brunner, *a.a.O.*, S. 60.

<sup>4</sup> Een andere vertaling is ook mogelijk. Dan leest men hier: „Gott in seiner Erkennbarkeit”. Aldus R. Bultmann in *Th.W.N.T.* I. Bd., Stuttgart 1949, S. 719.

God heeft zich aan allen geopenbaard. Ook aan de heidenen wordt de waarheid geschonken (Rom. 1:18). In deze wendingen spreekt Paulus over de objectieve, van God gegeven mogelijkheid om God te kennen. Maar in onmiddellijke aansluiting hierbij gewaagt de apostel van de subjectieve toe-eigening van deze objectieve scheppingsopenbaring. De mensen houden de waarheid in ongerechtigheid ten onder (Rom. 1:18). Zij kenden God, maar zij hebben Hem niet als God verheerlijkt of gedankt (Rom. 1:21). Dat wil dus zeggen: er is niet alleen sprake van een door God verleende mogelijkheid om Hem te kennen, maar ook van de realiteit der kennis Gods; alleen deze kennis Gods slaat ten gevolge van de zonde direct om in afgodendienst. Dat is theologia naturalis; zij is een subjectief gegeven. Zij is de omkering – als gevolg van de zonde – van de in de scheppingsopenbaring geschonken kennis.<sup>1</sup> Deze natuurlijke theologie wordt door Paulus afgewezen, de gedachte van een algemene of scheppingsopenbaring echter niet.

Van hieruit valt nu ook licht op Rom. 1:20, met name op de woorden *νοούμενα καθορᾶται*. Gods eeuwige kracht en goddelijkheid worden sedert de schepping der wereld uit zijn werken „met het verstand doorzien”. Behm interpreteerde dit aldus: „der Unsichtbare wird gesehen – finitum capax infiniti! –, indem die Anschauung der Werke die Gedanken auf den Wirken lenkt. Der Mensch kann und soll von dem, was ihm vor Augen liegt, der sinnvollen Ordnung in Weltall und Weltlauf, zurückschließen auf den verborgenen Sinngerber und erkennen, nicht nur *dasz* er ist, sondern auch *wie* er ist.”<sup>2</sup> Volgens deze uitlegging moet dan het verbum *καθορᾶν* in letterlijke zin genomen worden, en moet het *νοεῖν* op het zien volgen. De mens ziet de orde en harmonie in het universum, denkt vervolgens over hetgeen hij gezien heeft na en trekt zijn conclusies uit hetgeen hij heeft waargenomen. Michaelis wees er evenwel terecht op, dat in dit geval de nadruk komt te liggen op het verbum *νοεῖν*, zodat dit eigenlijk het hoofdwerkwoord had moeten zijn. Dat is echter niet zo. De constructie is van die aard, dat het *νοεῖν* aan het *καθορᾶν* vooraf moet gaan, of in tijd met het *καθορᾶν* moet samen vallen. Het laatste is het waarschijnlijkste. Het is dan zo, dat het *καθορᾶται* „durch den Zusatz *νοούμενα* ausdrücklich und eindeutig als geistiger Vorgang” gequalificeerd wordt. Met het verbum *καθορᾶν* kan niet een zien in de letterlijke zin des woords bedoeld zijn.<sup>3</sup> God wordt niet zichtbaar. Er is juist sprake van *τὰ ἀόρατα αὐτοῦ*. Maar Hij wordt wel openbaar.<sup>4</sup> Dat zegt vers 19 ook duidelijk. God openbaart zich in de schepping. In Rom. 1:18 vlgg. gaat het om de scheppingsopenbaring en niet om een natuurlijke Godskennis. Het gaat – aldus Michaelis – in Rom. 1:20 „nicht um eine dem Menschen von sich aus zustehende, sondern um eine ihm von Gott... eröffnete Möglichkeit”.<sup>5</sup> Het zien is niet een zintuiglijk waarnemen, maar een

zien met de ogen des verstands. Men zou het hier kunnen opvatten als een innerlijk overtuigd worden door de onzichtbare God. De scheppingsopenbaring verlangt evenals de openbaring in Christus geloof van de mens. Zoals er verlichte ogen des harten (verg. Efez. 1:18) nodig zijn om de historische openbaring, de openbaring in Jezus Christus, te verstaan, zo zijn er ook verlichte ogen des verstands nodig om de algemene openbaring te aanvaarden. In Rom. 1 is evenals in Joh. 1 de categorie „openbaring” beslissend. Deze categorie ontbreekt ten enen male in het rationele bewijs, dat Athanasius geeft.<sup>1</sup>

Omdat Athanasius Schriftplaatsen inpast in een rationele gedachtengang, schijnt hij hetzelfde te zeggen als de door hem genoemde teksten. Maar dit is inderdaad schijn. De aangehaalde Schriftplaatsen zeggen iets geheel anders dan Athanasius bedoelt. Athanasius redeneert van de kosmos uit naar God toe; dat is theologia naturalis. De Schrift daarentegen spreekt van scheppingsopenbaring. De „natuurlijke theologie” zou men de rationalisering van de scheppingsopenbaring kunnen noemen. De mens vormt zich uitgaande van de kosmos gedachten over God, maar deze Godskennis is een door de zonde verduisterde kennis van God. De God van het teleologische Godsbewijs is een ander dan de God der Schrift. Hij is een ander dan de God, die zich in de schepping openbáart. Hij is de God van de menselijke reflectie, de God van het denken. Om nog eenmaal Brunner te citeren, die de tegenstelling, waarom het hier gaat, herhaaldelijk zo duidelijk onder woorden heeft gebracht: „der gedachte Gott ist nicht der sich selbst kundgebende; er ist, von diesem aus gesehen, ein Gedankengötze”.<sup>2</sup>

Daarom verwonderen wij ons er niet over, dat ook in de cap. 35 en volgende van contra gentes ontologische speculaties niet ontbreken. Heel duidelijk is dat in c. 41. Van de mensen wordt daar gezegd, dat zij uit niets, het niet-zijnde ontstaan zijn. God daarentegen is zijnde (*ὧν ἐστὶ*). En ook zijn Woord is zijnde (*ὧν ἐστὶ*). Omdat God de zijnde is, is Hij in staat aan de schepping het zijn te verlenen (*οὐσιώσας*) en opdat zij niet terugvalt in het niet-zijnde regeert en onderhoudt Hij de ganse schepping door zijn Woord en doet de schepping participeren aan dit Woord, dat werkelijk uit de Vader stamt (*ὅντως ὢντος ἐκ Πατρὸς*). De tegenstelling zijn en niet-zijn is hier beslissend.<sup>3</sup> In dit verband zij ook herinnerd aan de formulering, dat God

<sup>1</sup> Men vergelijke naast het bovenstaande de exegese van Rom. 1:19 vlg. bij Barth in *K.D.* II. 1, S. 131 ff. (cf. ook *K.D.* I. 2, S. 332 ff.) en het oordeel van Brunner, *a.a.O.*, S. 78 ff. Men zie ook A. F. N. Lekkerkerker, *Fragment inzake de natuurlijke theologie in Kerk en Theologie* 10 (1959), blz. 24–32. Dat het Paulus niet te doen is om een bewijs te geven van het pure bestaan Gods en zijn voorzienig bestel zegt ook R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*<sup>2</sup>, Tübingen 1954, S. 224.

<sup>2</sup> Brunner, *Die christliche Lehre von Gott*, *a.a.O.*, S. 140.

<sup>3</sup> Deze ontologische speculatie is in de hand gewerkt door de vertaling, die de Septuaginta geeft van Ex. 3:14: *Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν*. De Griekse kerkvaders hebben hierin een ontologische definitie gelezen; cf. Brunner, *a.a.O.*, S. 125 f. en 134 f. Het gaat in deze tekst evenwel niet om het „zijn” Gods(esse), maar om zijn „tegenwoordig zijn” (adesse). Verg. M. Buber, *Het geloof van Israël in de godsdiensten der wereld*<sup>2</sup> I, Amsterdam 1948, blz. 184 en 185. Voor de Israëliet is „zijn” identiek met „werkzaam-zijn”, „actief-zijn”; cf. Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen 1952, S. 27–37.

<sup>1</sup> Brunner, *a.a.O.*, S. 59–81. Verg. van dezelfde schrijver *Die christliche Lehre von Gott*, *Dogmatik* I. Bd., Zürich 1946, S. 137–140.

<sup>2</sup> J. Behm in *Th.W.N.T.* IV. Bd., Stuttgart 1942, S. 949.

<sup>3</sup> W. Michaelis in *Th.W.N.T.* V. Bd., Stuttgart 1954, S. 380.

<sup>4</sup> Michaelis, *a.a.O.*, S. 370.

<sup>5</sup> Michaelis, *a.a.O.*, S. 381.

„boven alle geschapen wezens is”, een uitdrukking, die in c.g. 35 en 40 en ook in c. 2 voorkomt en die van origine Platonisch is. Opnieuw komt de vraag op, of Athanasius wel voldoende overtuigd is geweest van het principiële onderscheid tussen de Christelijke en de wijsgerige Godsgedachte. De voorstellingen lopen bij hem te zeer door elkaar heen dan dat men deze vraag zonder meer bevestigend zou kunnen beantwoorden.<sup>1</sup> In elk geval is de grens tussen de God van het speculatieve denken en de God van het bijbels getuigenis niet duidelijk door Athanasius gemarkeerd.

In de tweede plaats moeten wij de vinger leggen bij hetgeen Athanasius zegt omtrent de betekenis van de historische werkingen van het Christendom, inzonderheid bij wat hij zegt over de wonderen van Christus. De werken, die Christus na zijn opstanding uit de doden verricht heeft, en de werken in het lichaam d.w.z. de wonderen tijdens zijn aardse leven zijn volgens Athanasius een bewijs voor de Godheid van Christus en voor de waarheid van het Christelijk geloof. Wat het eerste punt betreft noemt Athanasius de verandering en omwenteling in het leven der mensen (zij vrezen de dood niet meer, zij geven hun voorvaderlijke gewoonten prijs), de uitbreiding van Christus' leer, de ondergang van het polytheïsme, het herstel van de vrede onder de volkeren enz. Ten aanzien van het tweede punt noemt hij de geboorte uit de maagd Maria, het genezen van zieken, het uitdrijven van demonen, het opwekken van doden, de zonsverduistering en de aardbeving bij zijn sterven. Al deze dingen bewijzen, dat Hij de Zoon van God is, het Woord, de Wijsheid en de Kracht des Vaders. Dit bewijs op grond van de historische werkingen en de wonderen is voor Athanasius – gelijk wij gezien hebben – een variant van het Godsbewijs uit de werken der schepping. Het ligt voor hem op hetzelfde vlak.

Wij bevinden ons ook hier op typisch apologetisch terrein. Het „wonderbewijs” was een van de grondslagen van de apologetiek en het speelt in de Rooms-Katholieke theologie nog steeds een belangrijke rol. Het wonder fungeert daar als bewijs voor het openbaringskarakter van het Christendom. Tegelijk moet echter geconstateerd worden, dat wat eens een fundament van de apologetiek was dat in de tegenwoordige tijd niet meer is. In plaats van bewijsmiddel is het wonder veeleer een struikelblok geworden. Brunner citeert Seeberg, die terecht heeft opgemerkt: „das Wunder war einst die Grundlage aller Apologetik, es wurde dann zur apologetischen Krücke und heute kann man es nicht selten als ein Kreuz der Apologetik bezeichnen”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> De vraag, die wij stellen, is verwant aan de vraag, die Barth in verband met hun uitspraken over Gods onbegrijpelijkheid aan de patres stelt. Volgens Barth is de quaestie deze: „wie weit man sich darüber klar gewesen ist, dasz man, wenn man von der ἀκαταληψία... Gottes redete, etwas grundsätzlich Anderes sagte, als das, was Plato und Plotin, wenn sie von der Unzugänglichkeit des wahren und höchsten Wesens und von der Überschwenglichkeit seiner Erkenntnis redeten, auch sagen konnten?”; cf. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* II. 1, a.a.O., S. 207.

<sup>2</sup> Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, a.a.O., S. 301, Anm. 24. De uitspraak van Seeberg is te vinden in Herzog-Hauck, *Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche* XXI. Bd., Leipzig 1908, S. 562. Verg. ook J. M. van Veen, *De Bijbelse wonderen in Wendling VIII* (1953), blz. 408.

Wanneer men het wonder als bewijs hanteert – zoals Athanasius in zijn apologie –, komt het in een geheel ander licht te staan dan waarin het gesteld is in het Nieuwe Testament. Er is daarom reden om bij dit punt enkele kritische notities te maken.

Allereerst dient te worden opgemerkt, dat het bevreemdend is, dat Athanasius in de inc. 49 het wonder van de maagdelijke geboorte op één lijn stelt met de genezingswonderen, het opwekken van doden en de natuurwonderen bij de dood van Christus. Niet dat genezings- en natuurwonderen naast elkaar gesteld worden is het bevreemdende, want ook het Nieuwe Testament maakt geen principiële onderscheid tussen deze beide categorieën, maar wel dat het wonder van de geboorte uit de maagd Maria in dit verband wordt genoemd. Het wonder van de menswording immers hoort thuis in de keten, die wordt aangeduid door de woorden: menswording-opstanding-hemelvaart-uitstorting van de Geest. Het zijn de wonderen van de Vader, wonderen, die door God zelf verricht worden tot redding van de wereld. Zij zijn te onderscheiden van de wonderen van de Zoon, de wonderen, die Jezus Christus tijdens zijn aardse leven verricht heeft.

Vervolgens dient gezegd te worden, dat de wonderen van Christus in de evangeliën niet als bewijs beschouwd worden, maar als „tekenen”. Athanasius meent, dat men door de werken, die Christus in het lichaam verricht, de waarheid kan erkennen. Door zijn werken overtuigde Christus de mensen er van, dat Hij niet alleen maar een mens was, maar ook God. Zo stelt hij het in de inc. 15 en 16. En in c. 18 zegt hij zelfs, dat de eerste de beste uit de wonderen van Christus zijn goddelijkheid kon zien. Dat is niet in overeenstemming met het getuigenis van de evangeliën. De evangelisten maken melding van het feit, dat velen, die getuige geweest zijn van Christus' wonderen, desondanks niet in de Heer hebben geloofd. De familieleden van Jezus meenden, dat Hij buiten zichzelf was (Marc. 3:21); en van de Farizeeën wordt gezegd, dat zij de wonderen hebben misverstaan (Matth. 9:34, 12:24). Niet ieder, die de wonderen zag gebeuren, geloofde in Christus om wat hij zag. Het zien van de wonderen als zodanig is dan ook niet beslissend. De ogen moeten juist geopend worden voor het bijzondere van het werk van de Zoon van God, voor het wonder als teken van het Koninkrijk Gods, dat in Jezus Christus present was. Daarom is er in de evangeliën sprake van de nauwe relatie tussen wonder en geloof. Waar geen geloof aanwezig is, kan Jezus geen wonderen doen (Marc. 6:5 en 6, Matth. 13:58). Op tal van plaatsen blijkt, „dat bij het heilswerk van Jezus in zijn genezingen geloof voorondersteld wordt (Marc. 5:34, Matth. 8:2, 10; 9:2 en 22, Luc. 5:20, 18:42). Jezus vraagt hun, die tot hem komen om genezing, of zij dit geloof bezitten (Marc. 9:23–24 parr., Matth. 9:28 enz.)”. En dit geloof moet worden opgevat als een erkennen van Jezus „als den bringer van den heilstijd”.<sup>1</sup> Het geloof richt zich niet in de allereerste plaats op het wonder, maar op Jezus Christus, in wie het Koninkrijk Gods tegenwoordig en aanwezig is. Het geloof ziet het wonder als „teken”. Het wonder is eigenlijk secundair. Primair is, dat het Koninkrijk Gods in de wereld is doorgebroken en dat het in woord en werk

<sup>1</sup> G. Sevenster, a.w., blz. 35 en 36.

van Jezus Christus werkelijkheid is geworden. Met name in het Johannes-evangelie worden de wonderen als *σημεῖα* getypeerd (verg. Joh. 2: 11, 18 en 23; 3: 2; 4: 54; 6: 2, 26 en 30; 7: 31; 9: 16 enz.); maar de gedachte, dat de wonderen tekenen van het Koninkrijk Gods zijn, is ook bij de synoptici duidelijk aanwezig. Centraal is in dit verband een tekst als Matth. 12: 28: „maar indien Ik door den Geest Gods de boze geesten uitdrijf, dan is het Koninkrijk Gods over u gekomen”. De wonderen en de genezingen zijn tekenen van het verlossend optreden van God.<sup>1</sup>

Men doet er dan ook goed aan te onderscheiden tussen „het wonder” en „de wonderen”, zoals Brunner gedaan heeft. Het grote en eigenlijke wonder is „das Wunder der Gottmenschheit und der Versöhnung”. Alle andere zogenaamde wonderen, waarvan het Oude en het Nieuwe Testament gewagen, zijn slechts de begeleiding van dit ene wonder, het komen Gods tot de mensen. Het zijn heenwijzingen naar het wonder der openbaring. Het zijn „Offenbarungs- und Heilswunder, nicht für sich selbst sprechende Mirakel, nicht Schauwunder”. De wonderen wijzen op God en de Messias. Het grote wonder, het wonder der openbaring, is slechts voor het geloof zichtbaar. Ten overstaan van dit grote wonder valt de eigenlijke beslissing. Wij geloven niet in Christus, omdat wij in zijn wonderen geloven. Want zijn wonderen zijn niet „einmalig”; zij zijn niet zonder analogie. De apostelen hebben wonderen gedaan en ten tijde van de Blumhardts zijn ook wonderen geschied. Daarom is het volgens Brunner verkeerd het geloof in de godheid van Christus op de wonderverhalen te willen funderen. En zijn oordeel is: „es wird keiner dadurch ein Christ, daß er alle Wunder glaubt, die erzählt sind. Es hört keiner deswegen auf ein Christ zu sein, weil er nicht alle Wunder glaubt, die erzählt sind. Wohl aber kann keiner ein Christ sein, der nicht an das eine grosse Wunder glaubt, das Jesus Christus selbst ist.”<sup>2</sup> Juist in dit betoog is, dat wij niet in Christus geloven omdat Hij wonderen gedaan heeft. Het wonder kan geen bewijs zijn voor de waarheid aangaande Christus. Het geloof richt zich niet op het wonder, maar op de Zoon Gods, die het wonder verricht. Door het geloof in de Heer komen de wonderen – achteraf dus – in een bepaald licht te staan, worden zij tekenen van het Rijk. „Man glaubt an die Wunder Jesu, wenn man bereits an ihn glaubt, aber nicht vorher”.<sup>3</sup> Maar niet juist is, dat Brunner geen principieel onderscheid erkent tussen de wonderen van Christus zelf en de wonderen, die in later eeuwen geschied zijn. Daarmee wordt – onzes inziens – tekort gedaan aan het openbaringskarakter

van het Nieuwe Testament. De wonderen van Christus hebben juist omdat het de wonderen zijn van Hem, in wie het Godsrijk present is, een geheel unieke betekenis. Bovendien wordt door Brunner te weinig rekening gehouden met het feit, dat de wonderverhalen, ook al kan het geloof niet daarop gebouwd worden, in zekere zin toch constitutief voor het geloof geacht moeten worden. Het wonder resp. het wonderverhaal is mede-bepalend voor het geloof.

Onze slotsom is, dat het wonder niet het fundament van het geloof kan zijn. Wij geloven niet in de Godheid van Jezus Christus op grond van zijn wonderen. Het wonder kan niet als bewijs dienst doen. Van Veen heeft terecht opgemerkt: „het is nauwelijks denkbaar, dat onder Protestanten iemand in de Incarnatie zou gaan geloven, omdat Christus op wonderbaarlijke wijze werd geboren en omdat Hij wonderen deed. Als zij deze wonderen aanvaarden, dan geschiedt dat op grond van een geloofsrelatie tot Christus, die reeds op andere wijze tot stand kwam.”<sup>4</sup> Wanneer Athanasius dan ook het wonder als bewijs hanteert, beweegt hij zich niet in het spoor van de Bijbel. Daar is het wonder geen bewijsmiddel, maar teken, heenwijzing naar het wonder. Men kan de wonderen niet verstaan zonder dat de ogen geopend worden voor het grote wonder. Als zodanig mist het wonder juist iedere bewijskracht. Het wonderbewijs kan niet overtuigen.

Ten derde: de mogelijkheid der incarnatie. Met name in de cap. 41 en 42 van de incarnatione houdt Athanasius zich bezig met de denkmogelijkheid der incarnatie. Hij stelt zich dan op dezelfde grondslag als zijn tegenstanders, de Grieken, door uit te gaan van de Logos als van een kosmologisch postulaat. De Logos (het Woord van God) is er. Hij doordringt het heelal. Hij verlicht en beweegt alles door zijn voorzienigheid. Hij is in de wereld, die een lichaam is. En wanneer Hij nu zo de ganse kosmos doordringt, is er niets ongerijmds in de gedachte, dat Hij ook een onderdeel van de kosmos bezielt. Wanneer de Logos het al doorwoont, is het mogelijk te veronderstellen, dat Hij ook in één menselijk lichaam woont. Daarmee is dan de denkmogelijkheid van de menswording van het Woord gesteld. Als de Logos door middel van de zon, de maan, de hemel, de aarde, de wateren of het vuur zich had willen openbaren, zou niemand dat ongerijmd gevonden hebben. Dan moeten de Grieken het ook niet belachelijk vinden, dat het Woord zich in een mens openbaart. Op deze wijze tracht Athanasius de incarnatie in te passen in een Platonisch denkschema.

Athanasius gaat hier niet van het Evangelie uit, maar hij redeneert naar het Evangelie toe. In plaats van uit te gaan van de werkelijkheid van Gods openbaring in Jezus Christus, stelt hij in de allereerste plaats de vraag naar de mogelijkheid der incarnatie. Binnen het raam van de Platonische kosmologie is de menswording mogelijk, laat zich althans haar mogelijkheid denken. Geheel buiten de Schrift om toont Athanasius hier aan, dat de gedachte der incarnatie niets absurds heeft. De incarnatie is niet onredelijk. Wij hebben

<sup>4</sup> Van Veen, *a.w.*, blz. 408. Men vergelijkte nog A. Richardson, *The Miracle-Stories of the Gospels*, London 1942, p. 38–58.

<sup>1</sup> G. Sevenster, *a.w.*, blz. 35; verg. ook blz. 17, 22 en 32 vlgg.; verg. Sir E. Hoskyns, B. and N. Davey, *The riddle of the New Testament*<sup>2</sup>, London 1931, p. 169: „the supreme Messianic Miracle to which the miracles point is the salvation of men by the power of the Living God exercised through the agency of the Messiah”; zie ook p. 176: de wonderen „bear witness to the Advent of His Kingdom. It is the Christology which underlies the miracles...” Dat het wonder teken is, is door Stauffer n.a.v. Joh. 9: 35 en vlgg. op geestige wijze aldus onder woorden gebracht: „...nicht, dasz der Geheilte die Sonne sieht, sondern dasz er den Sohn sieht und vor ihm niederstürzt, das allein entscheidet über sein ewiges Schicksal”, *a.a.O.*, S. 107.

<sup>2</sup> Brunner, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*, *a.a.O.*, S. 197–201.

<sup>3</sup> Brunner, *a.a.O.*, S. 227. Verg. ook Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, *a.a.O.*, S. 300–305.

reeds geconstateerd, dat de hier door Athanasius gevolgde methode ongeoorloofd is. De enig juiste methode ware geweest uit te gaan van de in de Schrift betuigde werkelijkheid der incarnatie om vervolgens na te denken over de mogelijkheid der menswording. In de Schrift immers gaat het niet allereerst om de vraag, hoe de incarnatie mogelijk is, maar om het feit dat zij werkelijkheid is. In de Schrift wordt niet naar de incarnatie toegeredeneerd, maar er wordt gedacht en gesproken *vanuit* de incarnatie. Athanasius buigt zich niet onder de openbaring, maar hij stelt zich er boven. Hij doet een poging om de incarnatie te funderen. Hij begint in de inc. 41 en 42 met geheel en al af te zien van de openbaring om dan de openbaring af te leiden uit een Platonisch a priori. Daarmee maakt hij zich schuldig aan wat Barth genoemd heeft „eigenmächtige Theologie”.<sup>1</sup>

Op deze wijze wordt de incarnatie een verbijzondering van een algemeen gegeven. De verbinding van de Logos en de mens Jezus is niet anders dan een variant van de aanwezigheid van de Logos in het heelal. Wat Harnack opmerkte ten aanzien van Gregorius van Nyssa, geldt evenzeer ten aanzien van Athanasius: „die Menschwerdung ist nur ein Specialfall aus der allgemeinen Allgegenwart des Göttlichen in der Schöpfung”.<sup>2</sup> M.a.w. de menswording is niet zonder analogie. Zoals God in alle dingen is, zo is Hij ook in de mens Jezus aanwezig. De incarnatie is niet principieel onderscheiden van de andere wijzen, waarop het Woord de kosmos bezielt. Het geheel bijzondere en unieke karakter van de menswording is daarmee verloren gegaan. Van „Einmaligkeit” kan in dit verband geen sprake zijn. De incarnatie is immers slechts een bijzonder geval van de aanwezigheid van het Woord in alle dingen. Dit bijzondere geval staat niet op zichzelf. Het is niet zo bijzonder, dat het uniek en eenmalig genoemd kan worden. En dat is juist het kenmerk van de Christelijke openbaring, dat zij eenmalig is. Het bijbelse openbaringsbegrip is een categorie sui generis.<sup>3</sup> In die zin is het waar: „wie openbaring zegt, zegt één openbaring, eens voor al geschied, onherroepelijk en onherhaalbaar. Zoo zeker als God één eenig God is”.<sup>4</sup>

Volgens de redenering in de cap. 41 en 42 van de incarnatione is de incarnatie één van de vele verbindingen, die tussen het goddelijke en het menselijke bestaan. Deze verbindingen zijn met het bestaan van de beide sferen van het goddelijke en het menselijke als zodanig gegeven. Terecht heeft prof. Aalders er op gewezen, dat waar de incarnatie zo algemeen wordt opgevat, dat zij haar volstrekte en absolute betekenis verliest, men beter doet deze

term los te laten, „althans in verband met het Christelijk gebruik daarvan”.<sup>1</sup> Van incarnatie in de Christelijke zin van dat woord kan geen sprake zijn in dit geval. Immers, *de* incarnatie als uniek gebeuren berust op bepaalde Christelijke onderstellingen. Deze Christelijke onderstellingen zijn aangeduid met de woorden schepping en voorzienigheid, openbaring en geloof, zonde en oordeel, verlossing en verheerlijking. Waar deze categorieën niet aanwezig zijn, kan de incarnatie geen plaats vinden. Natuurlijk houdt dat niet in dat eerst voor de incarnatie plaats gemaakt moet worden, voordat zij zelf haar plaats kan innemen. „Veeleer bereidt zij zich zelve eene plaats, m.a.w. zij brengt, zoals alles wat tot de geloofssfeer behoort, hare eigen onderstellingen mede.”<sup>2</sup> De incarnatie is niet los te denken van de zonde. Zij is een daad van verlossende aard, of – zoals Aalders ook zegt – „een daad van medischen, bepaaldelijk van operatieven aard”. De incarnatie zou niet hebben plaats gehad, als de zonde niet tussen beide was gekomen. Zij is niet natuurlijk in die zin, dat zij tot de normale ontwikkeling van de openbaring gerekend moet worden. Zij draagt juist een incidenteel karakter. Als de menswording in haar operatief karakter wordt verstaan, „dan ligt het voor de hand, dat de incarnatie in haar uniekheid wordt gesteld, als absoluut en finaal. Het woord kan dan nooit in meervoudigen zin worden gebezigd. Voor herhaling is geen plaats. Het gaat dan om de volstrekte, beslissende daad van God, waardoor tot Hem wordt teruggebracht wat van Hem was afgevallen.”<sup>3</sup>

Elders zijn deze Christelijke supposities bij Athanasius wel aanwezig en wordt het medisch karakter der incarnatie duidelijk uitgesproken, maar in de genoemde hoofdstukken van de incarnatione is dat niet het geval. Daar tracht Athanasius de menswording juist af te leiden uit de onderstellingen van het Platonisme met als gevolg, dat de incarnatie een geval wordt, en niet een handeling, niet een daad.<sup>4</sup> De incarnatie is een geval van inwoning Gods in het schepsel naast andere dergelijke gevallen. Ook al zou men de menswording als de hoogste vorm van goddelijke inwoning beschouwen, dan is daarmee alleen een quantitatief en geen kwalitatief verschil met andere vormen van de inwoning van de Logos in de kosmos gegeven. De gedachte, dat de incarnatie het heel bijzondere en beslissende heilshandelen Gods in Christus is, zodat men inderdaad van *de* incarnatie spreken kan, is in dit gedeelte van de apologie ten enen male afwezig. Deze vorm van verdediging van het Christelijk geloof valt onder het oordeel, dat prof. Haitjema aldus formuleerde: „de hoofdfout van dit soort apologetiek was inderdaad, dat zij zich van te voren reeds op den bodem van den tegenstander stelde, nl. op den bodem der theoretische beschouwelijkheid”.<sup>5</sup> De bijbelse openbaring komt hier op hetzelfde vlak te liggen als de Platonische wereldbeschouwing, omdat vanuit het Griekse denken gevraagd wordt naar de incarnatie. Het is

<sup>1</sup> cf. Barth, *K.D. I. 2, a.a.O.*, S. 3 ff.

<sup>2</sup> Harnack, *Dogmengeschichte*, a.a.O., S. 169.

<sup>3</sup> Verg. het hoofdstuk: „Das biblische Verständnis der Offenbarung” in Brunner's *Offenbarung und Vernunft*, a.a.O., S. 21–33.

<sup>4</sup> G. C. van Niftrik, *Kleine Dogmatiek*, Nijkerk z.j. (1944), blz. 34. Verg. ook Brunner, *Der Mittler*, a.a.O., S. 6 f.: het Christelijk geloof is gefundeerd op „ein einziges Ereignis... und zwar mit dem vollen Bewusstsein der Einzigkeit und Einmaligkeit dieses Offenbarungsfaktums. 'Εφ' ἑκαστῶ, ein für allemal, das ist die Kategorie der christlichen Offenbarung... Die einmalige, die notwendig-einmalige Offenbarung ist wesentlich etwas anderes als die notwendig-vielmalige.” Zie ook Barth, a.a.O., S. 13: de werkelijkheid der openbaring is „eine schlechterdings einmalige Wirklichkeit... so einmalig, wie Gott einmalig ist. Die Einfachheit der Offenbarungswirklichkeit ist... nicht die eines öfters oder allgemeinen Geschehens.”

<sup>1</sup> Aalders, a.w., blz. 84.

<sup>2</sup> Aalders, a.w., blz. 83 en 86.

<sup>3</sup> Aalders, a.w., blz. 13; verg. ook blz. 291 en 359.

<sup>4</sup> cf. Aalders, a.w., blz. 84.

<sup>5</sup> Th. L. Haitjema, *Dogmatiek als Apologie*, Haarlem 1948, blz. 1.

de beweging „von der Vernunft her zur Offenbarung hin”.<sup>1</sup> De weg van de apologie blijkt hier heel duidelijk een doodlopende weg te zijn.

De poging, die hier door Athanasius ondernomen wordt om de incarnatie in te passen in een Grieks-wijsgerig kader, mislukt dan ook. In werkelijkheid laat de incarnatie zich in geen enkel kader invoen. Wij hoorden prof. Aalders zeggen, dat de incarnatie haar eigen onderstellingen meebrengt. Binnen het Platonisme is geen plaats voor de incarnatie. Daarvoor is de tegenstelling tussen het eindige en het oneindige, de stoffelijke en de geestelijke wereld te groot. In het geheel van Athanasius' Platoniserende gedachtengangen moet de incarnatie dan ook een „Fremdkörper” blijven. Wij hebben gezien, dat dit inderdaad zo is. Niet alleen in zijn apologie, maar ook in zijn specifiek theologisch werk, de orationes contra Arianos, worden Woord en lichaam scherp van elkaar gescheiden. Evenmin als de zon, ofschoon zij de lichamen op aarde aanraakt, daardoor bezoedeld wordt – aldus Athanasius in de inc. 17 –, wordt het Woord Gods bezoedeld door zijn openbaring in een lichaam. Integendeel, Hij, die overgankelijk is (ὑπερβατός), bezielde en reinigde het sterfelijke lichaam. Zelf leed Hij niet, toen de maagd baarde, en Hij werd niet bevlekt, toen Hij in een lichaam woonde. Uit deze woorden spreekt de angst van de Griek om het Woord te zeer in aanraking te brengen met de sfeer van eindigheid en stoffelijkheid. Hetzelfde merkten wij op in de inc. 20. Het Woord kon zelf niet sterven, want het is van nature onsterfelijk (ἀθάνατος); daarom nam het een lichaam aan, dat sterven kon. Ook hier weer een scherpe scheiding van Woord en lichaam. Deze Griekse gedachten werken zelfs door in de orationes. Als Christen moest Athanasius natuurlijk aan de eenheid van Woord en lichaam vasthouden, maar de Griek in hem maakt een duidelijk onderscheid tussen Woord en lichaam. Het Woord is van nature boven het lijden verheven (ἀπαθήs), maar Hij laat zijn lichaam lijden (c. Ar. III 31 en 34). Zelf wordt Hij niet door fysieke gewaarwordingen geschaad. Zelfs de Schrifttheoloog Athanasius heeft zich aan de invloed van de Griekse filosofie niet weten te onttrekken. Athanasius is een Griek gebleven. De Griek in hem weet met de menswording geen raad.

Aan de hand van de gegeven voorbeelden kan het duidelijk zijn geworden, hoeveel gevaren de apologetische methode met zich meebrengt. De verdediging van het Christelijk geloof met rationele argumenten heeft een verminking van het Evangelie ten gevolge. De door Athanasius in dit opzicht gevolgde weg is een doodlopende weg. Natuurlijk betekent dit niet, dat iedere vorm van apologetiek verworpen dient te worden. Er is ook een bijbelse vorm van apologie. Wij denken in dit verband aan het woord uit de eerste Petrusbrief, dat de gelovigen altijd bereid moeten zijn tot verantwoording (ἑτοιμοὶ εἰς τὸς ἀπολογίαν) aan allen, die hun rekenschap vragen van de hoop, die in hen is (1 Petr. 3:15), en aan het begin van 1 Cor. 2, waar Paulus zegt, dat hij te Corinthe het Evangelie niet met schittering van woorden of wijsheid (οὐ κατ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας) heeft gebracht, niet met meesle-

pende woorden van wijsheid (οὐκ ἐν παιδοῦς σοφίας λόγοις), maar met betoon van geest en kracht (2 Cor. 1:1 en 4). De bijbels-legitieme apologie redeneert en betoogt niet, maar zij verkondigt en proclameert het Evangelie. Dat wil zeggen: zij redeneert niet naar het Evangelie toe, maar zij redeneert – voorzover ook de bijbelse apologie moet redeneren – van het Evangelie uit. Zij is – om met Haitjema te spreken – de „kunst van al-getuigend-te-overtuigen”.<sup>1</sup> De bijbelse apologie tracht niet de dwaasheid van het Evangelie weg te redeneren, maar zij tracht wel allerlei misverstanden en verkeerde voorstellingen aan de kant van de tegenstanders uit de weg te ruimen. In zoverre blijft er plaats voor een indirecte apologie. Alle directe apologie evenwel is uitgesloten, omdat zij het Evangelie juist prijsgeeft.<sup>2</sup>

## 2. DE NOODZAKELIJKHEID DER INCARNATIE

In de cap. 6 en 7 van de incarnatione bewijst Athanasius de noodzakelijkheid der menswording. Twee eigenschappen Gods worden naast en tegenover elkaar gesteld – in dit geval gaat het om Gods goedheid en Gods waarachtigheid – en uit deze eigenschappen worden conclusies getrokken, die leiden tot de gedachte van de noodzakelijkheid der incarnatie. De gedachten-gang is aldus: God heeft de mens naar zijn beeld geschapen en gewild, dat deze in onvergankelijkheid zou blijven bestaan. De mens echter wendde zich van God af en laadde het oordeel op zich, waarmee God had bedreigd. Daardoor verviel hij aan de vergankelijkheid en de dood had voortaan wetelijke macht over de mens. Gods waarachtigheid houdt in, dat God zijn woord, waarmee Hij de mens bedreigd had voor het geval deze God ongehoorzaam zou zijn, gestand moet doen. God kan niet liegen. Zijn waarachtigheid – Athanasius spreekt van Gods εἰλόγον – betekent, dat Hij zijn verordening betreffende de dood ten uitvoer moet brengen. De mens moet dus vanwege zijn ongehoorzaamheid sterven. God is evenwel niet alleen waarachtig (ἀληθής), Hij is ook goed. En zijn goedheid (ἀγαθότης) verdraagt niet, dat de redelijke wezens, de mensen, nadat zij eenmaal geschapen zijn, verloren zouden gaan en tot het niet-zijn zouden terugkeren. God moest de mens dus overgeven aan de macht der vergankelijkheid krachtens zijn waarachtigheid en Hij kon de mens niet in de macht der vergankelijkheid laten krachtens zijn goedheid. Daarmee staan wij voor een conflict in God. En de vraag wordt als vanzelf geboren: wat moest God in dit dilemma doen? Het antwoord op deze vraag is: niemand minder dan het Woord Gods was nodig tot de genade van het herstel. De menswording van God is de oplossing van het conflict in God. Het is – aldus Athanasius in de incarnatione – de enige oplossing. Een andere weg stond niet open. De mogelijkheid, dat God verpennen enkel op berouw zou hebben geschonken, en de andere mogelijkheid, dat Hij de mens alleen door een wenk had kunnen redden, worden van de hand gewezen. De incarnatie is absoluut noodzakelijk.

<sup>1</sup> Haitjema, a.w., blz. 7.

<sup>2</sup> Verg. P. J. Roscam Abbing, *Het gesprek met buitenkerkelijken I*, 's-Gravenhage 1951, blz. 20 en 24.

<sup>1</sup> Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, a.a.O., S. VII.

Wij wezen boven reeds op de overeenkomst van deze redeneertrant met die van Anselmus. Anselmus stelt Gods iustitia en Gods misericordia tegenover elkaar en concludeert eveneens op grond van het conflict tussen deze beide eigenschappen van God tot de necessitas van de menswording. Hier kunnen wij ter vergelijking nog naast leggen het betoog van de zondagen 5 en 6 van de Heidelberger Catechismus. In zondag 4, vraag en antwoord 11, worden Gods barmhartigheid en gerechtigheid naast elkaar genoemd. God is barmhartig, maar Hij is ook rechtvaardig. Zijn rechtvaardigheid eist, dat de zonde, die de mens tegen Hem begaan heeft, gestraft zal worden. En dan gaat de redenering in de zondagen 5 en 6 aldus verder: wij zelf moeten voor onze schuld betalen of een ander zal het voor ons moeten doen. Wij zelf echter kunnen niet aan Gods rechtvaardigheid voldoen, want wij maken onze schuld nog dagelijks groter. Maar ook een ander schepsel zal voor ons niet kunnen intreden, want de *mens* is schuldig en geen ander schepsel, en bovendien zou geen schepsel de last van de eeuwige toorn Gods tegen de zonde kunnen dragen en anderen daarvan verlossen. De Middelaar en Verlosser, die wij nodig hebben, moet daarom enerzijds waarachtig mens zijn en anderzijds moet Hij sterker dan alle schepselen d.w.z. waarachtig God zijn. Waarachtig mens moet Hij zijn omdat de menselijke natuur, die gezondigd heeft, voor de zonde moet betalen. Waarachtig God moet Hij zijn, om de last van de toorn Gods te kunnen dragen en zo ons de gerechtigheid en het leven te verwerven en te hergeven. Deze Middelaar nu, die waarachtig God en waarachtig mens is, is onze Here Jezus Christus.<sup>1</sup> De oplossing van het dilemma tussen barmhartigheid en gerechtigheid is de incarnatie: *God* moet mens worden, en: *God* moet *mens* worden.

De betoogtrant is in de drie genoemde gevallen dezelfde. Zowel Athanasius als Anselmus en de Heidelberger Catechismus gaan uit van twee tegenover elkaar staande eigenschappen Gods en concluderen op grond van deze eigenschappen tot de noodzakelijkheid der incarnatie. Deze wijze van redeneren en construeren dienen wij onvoorwaardelijk af te wijzen. Wat prof. Berkhof n.a.v. de inc. 6 en 7 heeft opgemerkt, nl. dat „Athanasius begint met zich onvoorwaardelijk onder de openbaring te buigen, om dan achteraf, ter versterking van zijn geloof en ter overtuiging der heidenen te constateren, hoe in deze openbaring een onverbreekelijke innerlijke samenhang heerst”, is ten dele waar.<sup>2</sup> Athanasius gaat uit van de gegevens der Schrift. De eigenschappen van God, zijn waarachtigheid en goedheid, zijn afgeleid uit de openbaring. Het zijn geen algemene onderstellingen, op grond waarvan de werkelijkheid der incarnatie gepostuleerd wordt, maar aan de openbaring d.w.z. aan de Schrift ontleende. Zo is het ook bij Anselmus en in de Heidelberger Catechismus. Uitgangspunt van het betoog is de in de Schrift gegeven openbaring. Het bewijs van de noodzakelijkheid der incarnatie is een „aposteriorische analyse van de samenhangen van het werk Gods, zoals ze ons uit

de openbaring bekend worden”.<sup>1</sup> Tot zover kunnen wij meegaan met degenen, die Athanasius, Anselmus en de Heidelberger in bescherming hebben genomen en het verwijt van rationalisme van de hand hebben gewezen. Tot zover, maar niet verder. Want het moge dan zo zijn, dat Athanasius de goddelijke eigenschappen uit de openbaring heeft afgeleid en dat hij uitgaande van de werkelijkheid der incarnatie vervolgens haar noodzakelijkheid bewijst, de wijze waarop het betoog verloopt is van die aard, dat naar de incarnatie toe geredeneerd wordt. Prof. Korff had gelijk, toen hij ten aanzien van de gewraakte methode opmerkte, dat men begint met bepaalde eigenschappen Gods uit de openbaring af te leiden om vervolgens de richting om te keren en te trachten uit die eigenschappen de openbaring af te leiden. „Eerst gaat men van de openbaring tot God. Vervolgens gaat men van God tot Zijn openbaring, om aldus een nadere bepaling van die openbaring te verkrijgen. Edoch, de weg tusschen ons en God is er niet één, dien wij naar believen nu eens in deze en dan weer in die richting kunnen bewandelen. Er is voor ons slechts één richting mogelijk: van de openbaring naar God.”<sup>2</sup>

Het komt ons dan ook voor, dat het verbum „constateren” in de bovenaangehaalde zin van prof. Berkhof onjuist is. Waar in zijn opmerkingen is de gedachte, dat Athanasius in de cap. 6 en 7 zijn uitgangspunt neemt in de openbaring. Maar dat is slechts de halve waarheid. Uitgaande van bepaalde Christelijke onderstellingen redeneert Athanasius dan naar de incarnatie toe. Vandaar dat hier niet het verbum „constateren”, maar het werkwoord „construeren” op zijn plaats is. Het betoog in de inc. 6 en 7 is niet een constatering, maar een constructie van de noodzakelijkheid van de menswording. Heilmelijk denkt Athanasius van de openbaring uit, maar openlijk redeneert hij naar de openbaring toe. Tegen dit construeren van de noodzakelijkheid der incarnatie richten onze bezwaren zich. De redenering loopt uit op het feit der incarnatie en dit feit van de menswording wordt aldus de van te voren begrijpelijke oplossing van het conflict tussen Gods waarachtigheid en Gods goedheid. Daarmee wordt op ernstige wijze te kort gedaan aan het geheimenis-karakter van Gods handelen. De noodzakelijkheid der incarnatie is van ons uit niet in te zien en ook niet begrijpelijk te maken. God nam redenen uit Zichzelf om deze wereld in haar vervreemding van Hem met Zich te verzoenen. De vraag, waarom het Woord vlees is geworden, is niet te beantwoorden aan de hand van een vooraf opgesteld schema. Terecht heeft prof. Miskotte geschreven, dat wij er van af moeten zien „gronden te zoeken voor hetgeen grondeloos moet zijn voor ons onmiddellijk besef”. Wij kunnen noch van te voren, noch achteraf de noodwendigheid der incarnatie inzien.

<sup>1</sup> G. C. Berkouwer, *De persoon van Christus*, Kampen 1952, blz. 192. cf. K. Barth, *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*, Zollikon-Zürich 1948, S. 42 f.: in zondag 5 en 6 gaat het om „eine Analyse der vom Alten und vom Neuen Testament bezeugten Christus-Tatsache”. Wat Anselmus betreft zie men Barth, *K.D. I. 2, a.a.O.*, S. 9: „rationalistisch kann man seine Methode doch aus dem Grunde nicht nennen, weil die sämtlichen ausschlaggebenden Elemente, mit denen er beweist, dasz die Inkarnation möglich bzw. notwendig und also vernünftig und also wahr sei... keine allgemeinen Wahrheiten, sondern Erkenntnisse aus der Offenbarung sind.”

<sup>2</sup> Korff, *Christologie* Dl. II, Nijkerk 1941, blz. 115.

<sup>1</sup> cf. J. N. Bakhuizen van den Brink, *De belijdenisgeschriften volgens artikel X van de kerkorde van de Nederlandse Hervormde Kerk*, 's-Gravenhage 1957, blz. 69-71.

<sup>2</sup> Berkhof, *Athanasius, De Incarnatione Verbi, a.w.*, blz. 27.

Wij kunnen geen grond aangeven voor de weg, die God is gegaan om Zich met ons te verenigen en ons met Zichzelve te verzoenen.<sup>1</sup> Wat Strijd schreef naar aanleiding van de constructie van de noodzakelijkheid van de menswording in Anselmus' *cur Deus homo* heeft dan ook onze volledige instemming: „elke redenering... die op de noodzakelijkheid van het heilshandelen Gods in Jezus Christus *uitloopt*..., is ons verboden. Alleen een verwonderd-constateerend spreken, dat van het heilshandelen Gods *uitgaat*, is geoorloofd.”<sup>2</sup> Deze woorden zijn ook van toepassing op Athanasius' redeneertrant in de incarnatione. Athanasius construeert veel meer dan dat hij alleen maar constateert.

Athanasius heeft nog andere argumenten voor de noodzakelijkheid der menswording. Daarbij legt hij er beurtelings de nadruk op, dat *God* mens moest worden en dat *God mens* moest worden. Deze wijze van redeneren troffen wij aan in de orationes, maar zij is ook in de incarnatione aanwezig. In de inc. 13 en 14 betoogt Athanasius, dat het God-Woord, het Beeld Gods zelf ons te hulp moest komen om de naar het beeld geschapen mens te hernieuwen. Mensen en engelen zouden dat niet gekund hebben, omdat zij zelf geen beelden zijn. Zo was het God-Woord ook nodig om de kennis aangaande de Vader te vernieuwen. In c.43 toont Athanasius aan, waarom het Woord juist de menselijke natuur moest aannemen. God is mens geworden, omdat de mensen het nodig hadden. Alleen de mensen hadden zich van het goede afgewend, niet de zon, de maan, de hemel, de sterren, het water en de aether. Aan de mens moest de kennis Gods worden teruggeschonken. Dat kon alleen geschieden doordat het Woord verscheen in de wereld der mensen. Vandaar de noodzakelijkheid van de menswording des Woords. Op analoge wijze wordt de noodzakelijkheid van de incarnatie in de orationes beredeneerd. God was nodig, omdat het verlossingswerk niet aan engelen of mensen kon worden toevertrouwd. *God* moest mens worden, omdat het schepsel niet door een schepsel verlost kon worden. Anderzijds moest *God mens* worden, omdat juist de mens herstel behoefde. Ons heil en onze zaligheid staan op het spel. De menselijke natuur zou niet gered zijn, als niet eerst een gedeelte van de menselijke natuur nl. het lichaam van het Woord gered en behouden zou zijn. Deze redeneringen zijn van andere aard dan die in de inc. 6 en 7. Hier wordt niet naar de menswording toe geredeneerd, maar hier wordt van de menswording uit geredeneerd. Daarbij viel het ons op, dat Athanasius in de orationes de gedachte uitspreekt, dat God de mens ook op een andere wijze dan door de incarnatie had kunnen redden. De menswording – zo stelt hij het hier – is niet strikt noodzakelijk, althans gezien Gods *macht*.

Wij wenden ons nu tot het nieuw-testamentisch getuigenis om van daaruit

<sup>1</sup> K. H. Miskotte, *De blijde wetenschap*, Nijkerk 1947, blz. 70 en 71; verg. ook blz. 52 en 54.

<sup>2</sup> Strijd, *a.w.*, blz. 227. Verg. ook blz. 225: „het bewijzend-demonstrerende spreken is ons verboden. De „bodeloosheid”, de genade-dimensie, het „Einmalige”, het uitzonderlijke, het contingente van Gods heilshandelen in Jezus Christus wordt hier in wezen verloochend.” Zo ook blz. 226: „wij kunnen theologisch geen feiten construeren, wij kunnen en mogen ze „alleen maar” constateren.

Athanasius' beschouwingen over de noodzakelijkheid van de menswording te beoordelen. Ook het Nieuwe Testament kent de gedachte van de „noodzakelijkheid” der incarnatie, inzonderheid de gedachte van de „noodzakelijkheid” van het lijden en sterven van Christus. Wij denken in dit verband vooral aan die teksten, waarin met zoveel woorden gezegd wordt, dat de Christus moest lijden. Vooral bij Lucas keert dit thema telkens weer terug. „De Zoon des mensen moet veel lijden en verworpen worden door de oudsten en overpriesters en schriftgeleerden en gedood worden en ten derden dage worden opgewekt” (Luc. 9:22; verg. ook Marc. 8:31 en Matth. 16:21). Voordat de dag van de Zoon des mensen komt, moet Hij eerst veel lijden en verworpen worden door dit geslacht, zegt Jezus tot zijn discipelen (Luc. 17:25). Op de opstandingsmorgen herinneren de engelen bij het graf de vrouwen aan het woord van Christus tijdens zijn aardse leven, dat de Zoon des mensen moest overgeleverd worden in de handen van zondige mensen en gekruisigd worden en ten derden dage opstaan (Luc. 24:7); en de verhoogde Heer zelf stelt aan de Emmaüsgangers de vraag: „moest de Christus dit niet lijden om in zijn heerlijkheid in te gaan?” (Luc. 24:26). Boven lijden, dood en opstanding, ook de hemelvaart (verg. Hand. 3:21) staat een mysterieus „moeten” geschreven. Het is er ook op andere momenten van Jezus' leven. Hij moet bezig zijn met de dingen zijns Vaders (Luc. 2:49); Hij moet ook aan de andere steden het Evangelie van het Koninkrijk verkondigen (Luc. 4:43); zijn reizen worden geheel en al bepaald door dit „moeten” (Luc. 13:33). Kortom, heel zijn leven en werken staat onder een wonderlijk *δεῖ* (verg. ook nog Luc. 19:5). Op sommige plaatsen wordt dit „moeten” in verband gebracht met oud-testamentische Schriftwoorden. Het woord uit Jes. 53:12: „hij werd onder de overtreders geteld” moest aan Christus in vervulling gaan (Luc. 22:37). Al wat in de wet van Mozes en de profeten en de psalmen staat moest in Hem vervuld worden (Luc. 24:44). Ook in de andere evangeliën wordt dit verband met de oud-testamentische Schrift gelegd (verg. Matth. 26:54 en 56; Joh. 20:9).<sup>1</sup> Daaruit kunnen wij opmaken, dat dit *δεῖ* beantwoordt aan de wil van God. Ja, dit *δεῖ* is identiek met de wil Gods. Het „moeten” betekent, dat God het zo wil. In dit „moeten” komt Gods heilswil tot uitdrukking.

Dit „moeten” heeft dan ook niets van een logische noodwendigheid of een redelijke noodzakelijkheid. Het is een heel ander „moeten” dan het „moeten” van de conclusie van een bepaald betoog. Grundmann zegt: „der ganze Wille Gottes über seinen Christus... ist bei Lukas in diesem *δεῖ* enthalten”. Gods heilswil is in dit *δεῖ* samengevat. Dit „moeten”, waardoor in het bijzonder het lijden en de dood van Christus bepaald zijn, „gehört zum geheimnisvoll richtenden und heilenden Handeln Gottes in der Endzeit”. Lijden, dood en opstanding van Christus zijn „Teile des eschatologischen Dramas”. In Christus is namelijk de eschatologische, de messiaanse tijd gekomen. Christus is niet alleen verkondiger van de eschatologie, maar „seine Geschichte ist Eschatologie”.<sup>2</sup> Het nieuw-testamentische *δεῖ* is dus een god-

<sup>1</sup> cf. W. Grundmann in *Kittel, Th.W.N.T.* II. Bd., Stuttgart 1950, S. 21–25.

<sup>2</sup> Grundmann, *a.a.O.*, S. 23 en 24.

delijk „moeten”. Het gaat daarbij om een goddelijke „noodzakelijkheid”. Prof. Sevenster formuleerde het aldus: „...boven deze dingen staat het *deĩ* van Gods raadsbesluit geschreven: dit alles „behoort” te geschieden. Het is de beschikking van God betreffende het werk der verlossing, waaraan Jezus hier gehoorzaam is. Hij onderwerpt zich aan het woord van God, dat in de Schrift over deze dingen geschreven staat...”<sup>1</sup> En prof. Berkouwer zegt er van, dat het Goddelijk moeten op het Goddelijk plan wijst en op de hand Gods, die over het lijden van Christus is uitgestrekt. Hij spreekt van „het welbehagen des heils, dat in Christus’ ganse leven en speciaal in zijn lijdensgang zich manifesteert”. Zich nauw aansluitend bij het artikel van Grundmann in Kittel’s Theologisches Wörterbuch concludeert hij aldus: het gaat bij het nieuw-testamentisch „moeten” om „de persoonlijke „noodzakelijkheid” vanuit de Wil en het Vaderhart Gods”.<sup>2</sup> Het is wel duidelijk, dat dit *deĩ* iets geheel anders is dan het „moeten” in een logisch voortschrijdend betoog. Het nieuw-testamentisch „moeten” stamt niet uit de dialectica.

Op het onderscheid tussen de noodzakelijkheid, die de evangeliën ons laten zien, en de noodzakelijkheid, die men door redenering tracht af te leiden uit één of meer eigenschappen van God, heeft prof. Korff gewezen. De eerste noodzakelijkheid noemt hij in navolging van dr J. H. Gerritsen een innerlijke of ethische noodzakelijkheid, de tweede noemt hij in tegenstelling daarmee een uiterlijke noodzakelijkheid. Kernachtig brengt hij het verschil aldus onder woorden: de uiterlijke noodzakelijkheid kunnen wij beoordelen, maar de innerlijke noodzakelijkheid oordeelt *ons*.<sup>3</sup> Korff gaat echter verder dan het nieuwtestamentisch getuigenis, wanneer hij zegt, dat het kruis noodzakelijk is vanwege de toestand, waarin de mens verkeert. Hij omschrijft deze noodzakelijkheid nader als een hamartiologische noodzakelijkheid, d.w.z. het is een noodzakelijkheid ten gevolge van de zonde. „Indien Israël zich bekeerd had, zou het Koninkrijk Gods gekomen zijn zonder het Kruis.” Israël heeft zich echter niet bekeerd en dáárom was het lijden en sterven van Christus noodzakelijk. De innerlijke noodzakelijkheid, waarvan de evangeliën gewagen, vindt haar grond in de menselijke geaardheid.<sup>4</sup> Daarom moet Christus sterven. In dezelfde geest oordeelt Brunner. Hij zegt: „die Situation des Menschen Gott gegenüber ist infolge der Sünde eine fatale, gefährlich-verderbliche, unheilvolle. Sie kann aber vom Menschen aus nicht verändert werden. Das kann nur von Gott her geschehen und ist in Jesus Christus, und zwar durch seinen Kreuzestod, geschehen, wobei zwischen diesem Geschehen und jener gefahrvoll-unheilvollen Situation des Menschen eine Art notwendige Entsprechung, ein „es muss darum dies geschehen” besteht. Soll der Mensch mit Gott wieder Verbindung haben, soll er das ihm von Gott her zuggedachte Heil erlangen, so „muss” dieses andere, das Kreuz Jesu Christi, geschehen. Es besteht zwischen beidem ein Verhält-

<sup>1</sup> Sevenster, *a.w.*, blz. 110.

<sup>2</sup> G. C. Berkouwer, *Het werk van Christus*, Kampen 1953, blz. 157 en 158. Verg. ook Korff, *Christologie II*, *a.w.*, blz. 139: „het lijden is voor den Zoon des mensen een noodzakelijkheid van Godswege...”

<sup>3</sup> Korff, *a.w.*, blz. 133 en 140.

<sup>4</sup> Korff, *a.w.*, blz. 133-139.

nis bedingter Notwendigkeit.” Met andere woorden, ook Brunner ziet de noodzakelijkheid van het kruis bepaald door de zonde. Omdat de zonde tussen beide is gekomen, moest Jezus Christus sterven. En dit „moeten” betekent: „es konnte nicht anders sein”. De wending van de dood naar het leven kan alleen door het kruis van Christus tot stand gebracht worden.<sup>1</sup>

Deze redeneringen gaan verder dan wat het Nieuwe Testament zegt. Het Nieuwe Testament zegt „alléén”, *dat* Christus moest lijden en sterven. Het zegt echter niet, *waarom* dit moest gebeuren. Zeer terecht heeft prof. Berkouwer dan ook geschreven: „een nadere aanduiding van de reden van dit „moeten” vinden we... niet aangeduid”.<sup>2</sup> Uit de wijze, waarop Korff spreekt over het moeten als over een hamartiologische noodzakelijkheid, blijkt hoe groot het gevaar is van de zuigkracht van het systeem. Hetzelfde geldt ten aanzien van het betoog van Brunner. In hun argumentaties heeft het „moeten” een bewijzend en beredenerend karakter. Het lijden en sterven van Christus heeft inderdaad zijn grond in de zondige toestand van mens en wereld. Tegen deze formulering bestaat onzes inziens geen bezwaar. Zij blijft binnen de ons door het nieuwtestamentisch getuigenis gewezen grenzen. Op verschillende plaatsen komt daar immers de gedachte voor, dat Christus mens geworden is, geleden heeft en gestorven is om ons, om onze zonden.<sup>3</sup> Hij lijdt en sterft, omdat wij zondaren zijn. Het is evenwel een stap verder, wanneer men zegt: Hij *moest* sterven, omdat wij zondaren zijn, en wanneer men dus doende de *noodzakelijkheid* van het lijden en sterven van Christus in de zondige situatie van mens en wereld gegrond ziet. Deze noodzakelijkheid is de noodzakelijkheid van het betoog. Zij is van andere aard dan het *deĩ*, dat boven het leven en werk van Christus staat. Wanneer men zegt, dat God in Christus reddend moest ingrijpen, omdat de verlossing niet door een mens tot stand kon worden gebracht (Brunner), en dat Christus de kruisdood moest sterven, omdat de mens in een heilloze situatie terecht was gekomen (Korff en Brunner), maakt men zich schuldig aan de zonde van het systematiserend spreken over Gods handelen. Het Nieuwe Testament beredeneert niet, *waarom* God mens moest worden. Het verkondigt „alleen”, *dat* God mens moest worden. Het Nieuwe Testament zegt hoogstens, dat Christus gestorven is om ons en om onze zonden, niet, dat Hij *moest* sterven om ons.

Na het bovenstaande zal het duidelijk zijn, dat wij gereserveerd staan tegenover Athanasius’ poging om de noodzakelijkheid der incarnatie te bewijzen. De redenering in de inc. 5 en 6 wijzen wij van de hand. Maar ook staan wij kritisch tegenover die passages in de apologie en in de orationes, waar

<sup>1</sup> Brunner, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*, a.a.O., S. 337. Verg. ook *Der Mittler*, a.a.O., S. 407 f.: „je schwerer man die Schuld nimmt, desto mehr erkennt man, dass „etwas geschehen muss”... Je realer man die Schuld nimmt, desto realer die Kluft... desto notwendiger das *besondere Ereignis*, durch das das Dazwischenliegende *realiter*, so wie es real ist, beseitigt wird. Je ernster die Schuldauflassung, desto deutlicher die Erkenntnis der Notwendigkeit einer objektiven – nicht bloss subjektiven – *Versöhnung*.”

<sup>2</sup> Berkouwer, *a.w.*, blz. 158; cf. Strijd, *a.w.*, blz. 248: „er wordt gezegd, dat „het moet” – over het „waarom” wordt... gezwezen...”

<sup>3</sup> Verg. Rom. 4:25; 1 Cor. 8:11; 2 Cor. 8:9.

Athanasius argumenteert, waarom *God* mens moest worden en waarom *God mens* moest worden. Ook al komt het werkwoord „moeten” niet overal voor, het is toch duidelijk, dat het op de betreffende plaatsen gaat om de noodzakelijkheid der menswording. Zowel tegenover de heidenen als tegenover de Arianen beredeneert Athanasius, waarom het niemand minder dan God moest zijn, die mens werd, en waarom God juist een menselijke natuur moest aannemen. De door het Nieuwe Testament aangegeven grenzen worden daarmee overschreden. Het genadig en reddend handelen Gods in Christus wordt zo gevat in een afgerond en sluitend systeem. Het Nieuwe Testament zegt, dat *God* mens werd en dat *God mens* werd, maar niet, dat *God* mens moest worden of dat *God mens moest* worden in de zin van het „moeten” der dialectica. Wij mogen het gebeuren van het heilshistorische handelen Gods niet in een systeem vastleggen. Het wonder van de menswording is noch te bewijzen noch te beredeneren.

Het beroep op het mysterie-karakter van Gods daden maakt evenwel de theologische bezinning niet overbodig. Het voorafgaande houdt dan ook geenszins in, dat wij de dogmatische bezinning een ijdel bedrijf zouden achten. Het geloof weet zich geconfronteerd met Gods geheimenis, met dingen, die bovenredelijk zijn. Het zou echter onjuist zijn daaruit de conclusie te trekken, dat wij het theologisch denken achterwege moeten laten. Er mag en moet gedacht en gesproken worden over de in de Schrift gegeven openbaring Gods in de trant van het Anselmianse adagium: *credo ut intelligam*. De ratio mag en moet nadenken over hetgeen voor het geloof gegeven is. Trouwens, het geloof is zelf een denkkacte. Brunner heeft er op gewezen, dat het geloof niet slechts een willen en voelen is, maar ook denken. Het geloof werkt met bepaalde begrippen en voorstellingen als Vader, Heer, Woord, leven, licht, enz. Geloof is reflectie. En daarom is dogmatiek niet anders dan „die Weiterentwicklung des im Glauben selbst gegebenen Denk-oder logischen Elementes”. Dogmatiek is „ein Denken über das im Glauben Gegebene”.<sup>1</sup> De dogmatische bezinning is een verdieping van het kennis-element, dat in het geloof zelf vervat is, en zij is dus geenszins overbodig of ongeoorloofd. Deze bezinning is zelfs nodig. Een voorbeeld: de dogmatiek geeft zich rekenschap van het gebeuren der incarnatie. Zij tracht te verstaan, wat dit gebeuren inhoudt, ten einde het in zijn eigen betekenis en eigen waarde te leren kennen en het niet met iets geheel anders te verwarren of te verwisselen.<sup>2</sup> De theologie is om met Brunner te spreken „Nachdenken der Offenbarung”.<sup>3</sup> Als zodanig moet het een gehoorzaam denken en spreken zijn d.w.z. het moet een denken en spreken zijn, dat zich werkelijk gebonden weet aan Gods openbaring en dat dus niets anders is dan een na-denken en na-spreken.<sup>4</sup> In die zin mag en moet er gedacht en gesproken worden over het heilshistorische handelen Gods.

De aard van dit denken en spreken zal echter niet construerend en demon-

strerend of beredenerend mogen zijn. De dogmatische bezinning mag niet leiden tot systeem-vorming, zij zal nooit helemaal verklarend kunnen zijn. Richtinggevend zijn in dit opzicht de woorden van prof. Korff: „de geloofs-waarheden dragen voor ons nu eenmaal een contingent karakter, en zij behouden dit karakter ook tot het einde toe. Voor de kennis ervan zijn en blijven wij aangewezen op die „zufällige Geschichtswahrheiten”, waaraan Lessing zich zoo ergerde en waarvan hij betoogde, dat zij nooit het bewijs van eeuwige rede-waarheden kunnen worden.” Het kan ons er dan ook alleen om te doen zijn, „te weten wat God in feite met ons wil. En dit hebben wij af te wachten, wij kunnen slechts deemoedig luisteren, wat de openbaring hierover zegt.” Prof. Korff drukt zich terecht zeer bescheiden uit, wanneer hij zegt, dat wij *misschien* achteraf tussen verschillende dingen, die wij in de openbaring gevonden hebben, een zekere „convenientia” kunnen opmerken, een samen-komen van de lijnen. Maar dat blijft een werk van de tweede orde, „dat wij nog bovendien met de grootste omzichtigheid zullen moeten verrichten”.<sup>1</sup> Wij betwisten Athanasius dan ook niet het recht om zich tegenover heidenen en tegenover de Arianen denkend rekenschap te geven van de openbaring. Wij hebben alleen willen wijzen op de gevaren, die dit denkend zich rekenschap geven met zich meebrengt. De zonde van de systeemvorming ligt hier vlak voor de deur. Het „moeten” in Athanasius’ betoog is van rationele aard. Athanasius ziet zich genoodzaakt te redeneren met zijn tegenstanders buiten en binnen de Kerk om hen te overtuigen. Daarbij is als vanzelf een rationaliserend element in de beschouwingen binnengedrongen. Het bijbels „moeten” is evenwel van een geheel ander karakter.

### 3. VERLOSSING OF VERZOENING?

De vraag, die het opschrift van deze paragraaf is, is door ons in feite reeds beantwoord door de titel, die wij aan deze studie gegeven hebben: Incarnatie en Verlossing bij Athanasius. Wij hebben in het voorafgaande gesproken over de verlossingsleer in contra gentes en de incarnatie en over de verlossingsleer in de orationes. Athanasius ziet het werk van Christus meer onder het aspect van de verlossing dan onder dat van de verzoening. Evenals dat het geval is bij Irenaeus treffen wij bij hem veeleer een theologie der verlossing dan een theologie der verzoening aan.

Reeds een lexicografisch onderzoek brengt aan het licht, dat Athanasius slechts op een enkele plaats van verzoening spreekt. Het substantivum *ἵλασμός* komt voor in c. Ar. I 64: Jezus Christus is ons tot heil, tot leven en tot verzoening geworden. Athanasius gebruikt hier hetzelfde woord, dat wij in 1 Joh. 2:2 en 4:10 vinden. Het verbum *ἱλάσκειν* wordt gebruikt in c. Ar. II 7 in de zin van God genadig stemmen. Hier is de verzoening als propitiatio

<sup>1</sup> Korff, a.w., blz. 116; cf. Strijd, a.w., blz. 226: „wij zullen tevreden moeten zijn wanneer wij enige innerlijke samenhang in het heilsgedeburen mogen ontdekken.” Zie ook blz. 245. Verg. ook wat prof. Miskotte heeft geschreven: „er is een zeker begrip mogelijk, anders zou Gods openbaring geen openbaring zijn; maar het moet een doorkruist, een gebroken begrip zijn, anders zou de openbaring niet Gods openbaring zijn...” (K. H. Miskotte, *De Kern van de Zaak*, Nijkerk 1950, blz. 272).

<sup>1</sup> Brunner, *Die christliche Lehre von Gott*, a.a.O., S. 85-90.

<sup>2</sup> cf. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, a.a.O., S. 410.

<sup>3</sup> Brunner, *Die christliche Lehre von Gott*, a.a.O., S. 89.

<sup>4</sup> Verg. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I. 2, a.a.O., S. 6.

bedoeld. De aoristus pass. van dit werkwoord vinden wij in c. Ar. III 63 in de wending *ἰλάσθητι, Δέσποτα*. De betekenis is hier: zich erbarmen. In het Nieuwe Testament vinden wij deze aanroeping in Luc. 18:13.<sup>1</sup> Het werkwoord *καταλλάσσω* gebruikt Athanasius in c. Ar. III 6: eenmaal in de actieve vorm in het citaat uit 2 Cor. 5:19 (God was in Christus de wereld met Zichzelf verzoenende) en onmiddellijk daarna in de passieve vorm: in de Zoon werd de schepping met God verzoend (*ἐν ᾧ ἡ κτίσις πρὸς τὸν Θεὸν κατηλλάσσετο*).<sup>2</sup> Het substantivum *καταλλαγή* ontbreekt.

Dat is dus een geringe oogst. Van verzoening wordt nauwelijks in de door ons bestudeerde werken van Athanasius gesproken. Vaker komt de terminologie „verlossing” voor. Het werkwoord *λυτρόω* bezigt Athanasius herhaalde malen, zowel in de passieve als in de mediale vorm. In absolute betekenis vinden wij het aan het slot van de inc. 37: door de dood van Christus is de ganse schepping verlost (*ἡ κτίσις πᾶσα λελύτρωται*). Zo ook in c. Ar. I 16: in Christus is alles verlost (*τὰ πάντα λελύτρωται*). En verder in c. Ar. I 50 en II 43. Soms wordt er bij gezegd, waarvan wij verlost zijn. Wij zijn verlost van zonden en verlost van onze eigen kwalen (*ἀπὸ μὲν τῶν ἰδίων παθῶν*). Het mediale gebruik treffen wij aan in de inc. 25 en 40 en in de orationes in I 60, II 7, 13, 14 en 52 en III 39. Eenmaal zijn de zonden object van het verlossingswerk nl. in de inc. 40, overigens zijn de mensen, het menselijk geslacht object van verlossing. Het substantivum *λύτρωσις* komt drie maal voor: in c. Ar. I 49, II 14 en 75. En het woord *λύτρον*, tenslotte, vinden wij in de inc. 21 en in c. 25, waar de dood des Heren een losprijs voor allen genoemd wordt. Verder in c. Ar. I 45 en II 7. Op deze laatste plaats wordt de meervoudsvorm *λύτρα* gebruikt.<sup>3</sup> Wij zien uit deze opsomming, dat de terminologie der verlossing bij Athanasius overheeft. Athanasius is meer theoloog der verlossing dan theoloog der verzoening te noemen.

Ritschl en Harnack en hun volgelingen hebben dan ook niet geheel en al ongelijk, wanneer zij van de verlossingsleer en niet van de verzoeningsleer van Athanasius spreken. Zij maken echter het onderscheid tussen de begrippen verlossing en verzoening veel te groot, wanneer zij een tegenstelling construeren tussen verlossing ener- en verzoening anderzijds. Dat is het bezwaar tegen hun uiteenzettingen. Ritschl en Harnack gaan beiden uit van een bepaald verzoeningsbegrip. Wij hoorden Ritschl zeggen, dat verzoening volgens het Christelijk spraakgebruik „die Aufhebung des einseitigen oder gegenseitigen Widerspruchs zwischen göttlichem und menschlichem Willen”

is. Van verzoening is slechts sprake, „wenn ein Widerspruch des Willens zwischen beiden oder von der einen Seite gegen die andere als die Sache vorliegt, welche aufzuheben ist”. In dezelfde geest drukte Harnack zich uit: van verzoening kan slechts daar sprake zijn, waar de afstand tussen God en mens wordt opgevat als een wilstegenstelling.<sup>1</sup> Uitgaande van dit verzoeningsbegrip wordt dan een scherpe tegenstelling gemaakt tussen verlossing en verzoening. De verlossing bestaat hierin, dat de mens wordt bevrijd van de dood en begiftigd met de gave der onvergankelijkheid en onsterfelijkheid – de Griekse patres spreken gaarne van de theopoiesis – en verzoening wil zeggen, dat de wilstegenstelling van God en mens wordt opgeheven. Ritschl en Harnack denken kennelijk bij verzoening aan de verzoening tussen mens en mens. In de inter-menselijke verhoudingen betekent verzoening, dat beide partijen tot een vergelijk komen of dat – indien het ongelijk aan één kant ligt – een van beide partijen de gemeenschap herstelt. Dit tussen-menselijke verzoeningsbegrip passen zij nu toe op de verhouding van God en mens. Verzoening houdt dan in, dat God en mens wederkerig een einde maken aan de tussen hen ontstane verwijdering, of dat de mens, eenzijdig, zijn tegenspraak tegen de goddelijke wil opgeeft.<sup>2</sup>

Wij stellen vast, dat dit verzoeningsbegrip onbijbels is. Verzoening betekent in het Nieuwe Testament niet een wederkerige verzoening van God en mens. Verzoening wil niet zeggen, dat God en mens zich met elkaar verzoenen of dat de mens geheel eenzijdig zijn tegenspraak tegen Gods wil opgeeft. Weliswaar is de terminologie der verzoening (*καταλλάσσω*) ontleend aan het huwelijksrecht. Het werkwoord *καταλλάσσεσθαι* is terminus technicus voor de verzoening van man en vrouw. Als zodanig komt het voor in 1 Cor. 7:11. In dit geval is sprake van een zich met elkaar verzoenen: beide partijen moeten iets van hun vijandschap afleggen, de wilstegenstelling moet worden opgeheven. Maar in de verhouding van God en mens liggen de dingen heel anders. Paulus zegt, dat het initiatief van God uitgaat. De verzoening is, als het om God en de mensen gaat, geen wederkerige. God brengt, geheel eenzijdig, de verzoening tot stand. God was de wereld verzoenende met Zichzelf (2 Cor. 5:19). Wij verzoenen ons dan ook niet met God. Wij worden verzoend. Wij zijn met God verzoend, toen wij nog vijanden waren (Rom. 5:10). God verzoent Zichzelf ook niet met ons. Deze zegswijze komt in het Nieuwe Testament nergens voor. Hij verzoent ons met Zichzelf en Hij doet dat, terwijl wij vijanden waren, d.w.z. voordat wij er aan dachten onze vijandschap jegens Hem af te leggen. Terecht schrijft Büchsel dan ook: „Gott und die Menschen stehen... bei der Versöhnung durchaus nicht gleich. Die Versöhnung ist nicht wechselseitig in dem Sinne, dass beide in gleicher Weise aus Feinden zu Freunden würden, sondern grade in der Versöhnung

<sup>1</sup> c. Ar. I, 64 (P.G. 26, 145); II, 7 (P.G. 26, 161); III, 63 (P.G. 26, 456). In contra gentes komt het werkwoord *ἰλάσσομαι* voor in de betekenis van het gunstig stemmen van heidense godheden. Zo c.g. 25 (P.G. 25, 49) en 26 (P.G. 25, 52).

<sup>2</sup> c. Ar. III, 6 (P.G. 26, 332).

<sup>3</sup> Het werkwoord *λυτρόω* vinden wij in de inc. 37 (Casey, p. 56); c. Ar. I, 16 (P.G. 26, 45); 43 (P.G. 26, 101); 50 (P.G. 26, 117); II, 43 (P.G. 26, 237); III, 23 (P.G. 26, 372); 31 (P.G. 26, 389). Op al deze plaatsen passief gebruikt. De mediale vorm in de inc. 25 (Casey, p. 37) en 40 (Casey, p. 60); c. Ar. I, 60 (P.G. 26, 137); II, 7 (P.G. 26, 161); 13 (P.G. 26, 173); 14 (P.G. 26, 177); 52 (P.G. 26, 257); III, 39 (P.G. 26, 408). Het substantivum *λύτρωσις* in c. Ar. I, 49 (P.G. 26, 113); II, 14 (P.G. 26, 177) en 75 (P.G. 26, 305). En *λύτρον* in de inc. 21 (Casey, p. 33) en 25 (Casey, p. 37); c. Ar. I, 45 (P.G. 26, 105); II, 7 (P.G. 26, 161).

<sup>1</sup> Ritschl, *a.a.O.*, S. 22 en 14; Harnack, *Dogmengeschichte, a.a.O.*, S. 47.

<sup>2</sup> De andere mogelijkheid, dat God, eenzijdig, zijn tegenspraak tegen de menselijke wil opgeeft, valt hier uiteraard weg. Dat zou immers betekenen, dat het ongelijk aan Gods kant lag. Verg. voor de verschillende betekenissen, die het woord „verzoening” kan hebben het artikel van E. L. Smelik, *De verzoening in het pastoraat* in *Vox Theologica* XXX (1960), blz. 125-130.

ist die Überordnung Gottes über die Menschen in jeder Beziehung gewahrt.”<sup>1</sup> En prof. Sevenster merkt n.a.v. Rom. 5:6-8 en 10 op: „Gods liefde gaat uit tot hen, die nog bezig zijn in zondige daden en vijandig willen zich tegen Hem te verzetten”.<sup>2</sup> Verzoening is dus niet de opheffing van een eenzijdige of wederkerige *wilstege*stelling; verzoening betekent vergeving van zonden en de opheffing van een verhouding van *schuld* (2 Cor. 5:19 en Rom. 5:9 en 10). Daarnaast behoort tot de verzoening ook het wekken van liefde bij de mens. God heeft een bediening der verzoening ingesteld en heeft zijn gezanten het woord der verzoening toevertrouwd (2 Cor. 5:18 en 19). In naam van Christus vragen zij aan de mensen: laat u met God verzoenen (2 Cor. 5:20).<sup>3</sup> Verzoening betekent dus niet alleen, dat God de mens verzoent met Zichzelf, maar ook dat de mens zich met God *laat* verzoenen. De mens is object van de verzoening, maar hij is niet passief.

Wanneer het begrip verzoening inhoudt, dat er een einde gemaakt wordt aan een verhouding van schuld, is er geen reden om de tegenstelling tot het begrip verlossing zo groot te achten als Ritschl en anderen gemeend hebben. Verlossing van de dood en verzoening van de schuld zijn twee zijden van dezelfde zaak. Zo is het in het Nieuwe Testament; zo is het ook bij Athanasius. Bij Athanasius impliceert de verlossing de verzoening. Wij hebben geconstateerd, dat de begrippen zonde en schuld in zijn werk op de achtergrond treden en dat begrippen als sterfelijkheid en vergankelijkheid en onsterfelijkheid en onvergankelijkheid domineren. Athanasius spreekt vaker over verlossing van de dood dan over verzoening van de zonde en schuld. Maar wij hebben ook gezien, dat men de ogen niet mag sluiten voor het feit, dat de begrippen sterfelijkheid en vergankelijkheid geladen begrippen zijn. In de incarnatione komt naast het begrip „natuurlijke vergankelijkheid” dat van de *schuldige* vergankelijkheid voor. Onder invloed van het bijbels getuigenis wordt de vergankelijkheid gezien niet als iets, dat aan de mens inhaerent is krachtens zijn oorsprong uit het niet, doch als een gevolg van de zonde. In het begrip vergankelijkheid resoneert dat van de schuld.<sup>4</sup> Zo is het ook in de orationes. De begrippen zonde en vergankelijkheid worden op verschillende plaatsen daar onmiddellijk na en naast elkaar genoemd. Zij hangen naar het besef van Athanasius ten nauwste met elkaar samen. Als Athanasius dan ook spreekt over dood en verderf, spreekt hij tegelijkertijd en impliciet over de zonde en de schuld.<sup>5</sup> En omdat de begrippen dood en vergankelijk-

<sup>1</sup> F. Büchsel in *Kittel, Th.W.N.T.* I. Bd., Stuttgart 1949, S. 255. Men vergelijk vooral ook de opmerkingen over de verzoening als reconciliatio bij Brouwer, *a.w.*, blz. 50 vlg. en 116. Zie ook P. J. Roscam Abbing, *Diakonia*, 's-Gravenhage 1950, blz. 74-79. Roscam Abbing noemt zestien manieren, waarop het werkwoord verzoenen kan worden gebezigd, om er tenslotte vijf over te houden als in overeenstemming met de bijbelse verzoeningsgedachte nl. 1. God verzoent de mens met Zich (cf. 2 Cor. 5:18); 2. De mens wordt met God verzoend (cf. Rom. 5:10); 3. De mens laat zich met God verzoenen (cf. 2 Cor. 5:20); 4. Christus verzoent de mens met God (cf. Efez. 2:16); 5. De mens laat zich door Christus met God verzoenen.

<sup>2</sup> Sevenster, *a.w.*, blz. 176.

<sup>3</sup> cf. Büchsel, *a.a.O.*, S. 255-258.

<sup>4</sup> Zie hoofdstuk III § 2, blz. 65.

<sup>5</sup> Zie hoofdstuk V § 2, blz. 125-130.

heid geladen begrippen zijn, zijn ook de begrippen leven en onvergankelijkheid dat. Zoals het begrip vergankelijkheid de notie schuld inhoudt, zo impliceren de begrippen leven en onsterfelijkheid de gedachte van de vergeving, het herstel van de gemeenschap tussen God en mens d.w.z. de verzoening. Verlossing en verzoening zijn bij Athanasius niet zo scherp van elkaar te scheiden als men het wel heeft doen voorkomen.

Over het algemeen hebben de dogmatici een scherpe onderscheiding van verlossing en verzoening aangebracht. Een duidelijk voorbeeld daarvan vinden wij in het oeuvre van Karl Barth. Barth scheidt verzoening en verlossing van elkaar, zij het op een andere wijze dan Ritschl en Harnack. Hij noemt het werk van God de Vader dat van de schepping, het werk van God de Zoon dat van de verzoening en het werk van God de Heilige Geest dat van de verlossing.<sup>1</sup> Deze verlossing is een eschatologische categorie. Wij zijn verzoend, maar wij zijn nog niet verlost. Het begrip verzoening valt niet met dat van de verlossing samen. „Erlösung” dürfte im Neuen Testament das von der Offenbarung oder Versöhnung aus gesehen *noch ausstehende*, künftige, vollendende Handeln Gottes bezeichnen.” In onderscheiding daarvan is de verzoening „das die Aussicht auf diese Zukunft begründende Handeln Gottes in Christus als dem *μεσότης* zwischen Gott und den Menschen”.<sup>2</sup> Keer op keer worden dan ook door Barth verzoening en verlossing tegenover elkaar gesteld: de verzoening is reeds tot stand gebracht, maar de verlossing moet nog komen. De verzoening vindt haar doel en voleinding in de verlossing. De verzoening der wereld „schließt ein Vorwärts! in sich. Indem Gott sie mit sich selber versöhnt hat, hat er ihr eine dem entsprechende *Zukunft* geschenkt: ...*Erlösung* als Verewigung ihres zeitlichen, als Verjenseitigung ihres diesseitigen Lebens, als Überkleidung ihres vergänglichen Wesens mit Unvergänglichkeit, ihrer Menschlichkeit mit seiner, der göttlichen Herrlichkeit, *Vollendung* seiner Schöpfung durch die *neue* Schöpfung ihrer Gestalt im Frieden mit ihm, die auch die Gestalt ihres Friedens in und mit sich selber sein wird.”<sup>3</sup> Er is een bepaalde orde in het werk Gods: eerst de verzoening en dan de verlossing. Het een gaat voorop, het ander volgt. Een enkele keer zegt Barth, dat de verlossing reeds heeft plaats gehad. „Was in Jesus Christus geschehen ist, ist die *Entlastung* der Welt von dem Fluch, unter den sie sich mutwillig gestellt, die *Erlösung* aus der Gefangenschaft, in die sie sich selbst verstrickt hat... – die *Beendigung* ihres Kriegszustandes mit ihrem Schöpfer...”<sup>4</sup> Wij zijn verlost, zegt hij ergens anders; wij zijn bevrijd, wij zijn kinderen Gods. Wij hebben de verlossing in het geloof. Maar wij hebben haar in het *geloof* d.w.z. als *belofte*. Onmiddellijk wordt de ver-

<sup>1</sup> Andere typering, door dogmatici gebruikt, zijn: schepping-verlossing-heiligmaking; creatio-revelatio-illuminatio; schepping-objectieve verlossing-subjectieve toeëigening; schepping-rechtvaardiging-wedergeboorte. Verg. Haitjema, *a.w.*, blz. 267.

<sup>2</sup> Barth, *Die kirchliche Dogmatik* I. 1, *a.a.O.*, S. 430.

<sup>3</sup> K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV 3/1, Zollikon-Zürich 1959, S. 363; cf. ook S. 303: het profetisch werk van Christus is „die Versöhnung in ihrem *Übergang* zu ihrer Vollendung in der Erlösung.”

<sup>4</sup> K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV 3/2, Zollikon-Zürich 1959, S. 757.

lossing dan weer eschatologisch verstaan. „Wir glauben unser künftiges Sein, wir glauben an ein ewiges Leben mitten im Tal des Todes.”<sup>1</sup>

Zowel de Ritschliaanse als de Barthiaanse scheiding van verzoening en verlossing zijn strijdig met het nieuw-testamentisch getuigenis. In het Nieuwe Testament worden verzoening en verlossing niet scherp van elkaar gescheiden. Er is wel onderscheiding, een accentverschil, maar geen diepe scheiding van deze beide begrippen. Met name de apostel Paulus bedient zich van verschillende beelden om uitdrukking te geven aan de betekenis van het heilswerk van Christus. Deze voorstellingen hebben ieder een eigen accent en een bepaalde nuancering, zodat zij wel te onderscheiden zijn, maar zij gaan anderszijds zozeer in elkaar over en grijpen zozeer in elkaar, dat zij niet van elkaar gescheiden kunnen worden. Brunner spreekt van gelijkenissen en zegt er van „daß jede von ihnen notwendig ist und die Sache neu beleuchtet, aber daß keine für sich allein genügend und adäquat ist”. Alle uitdrukkingen, die in de Schrift voorkomen ter aanduiding van het heilswerk van Christus, zijn „Raden eines Kreises, die auf einen identischen Mittelpunkt weisen, ohne ihn doch zu berühren. Wie kann es anders sein, da das Wesen aller theologischen Aussagen ist: Raden gegen einen Mittelpunkt, aber in der Mitte ein Loch. Gott kann nicht ausgesagt werden.”<sup>2</sup>

In de eerste plaats noemen wij de beelden, die aan de *cultus* ontleend zijn. De dood van Christus wordt gezien als een offer. Dat is het geval in Marc. 14:24 (par. Matth. 26:28 en Luc. 22:20). Tijdens de laatste maaltijd, die Jezus met zijn discipelen houdt, spreekt Hij bij het uitreiken van de wijn de woorden: „dit is het bloed van mijn verbond”. Dat is blijkbaar een zinspeling op het bloed van het Paaslam. Het nieuwe verbond, dat anders is dan de oude beschikking, waarvan Ex. 24:3-8 melding maakt, wordt bezegeld door het bloed van het vrijwillig gebrachte offer van Christus.<sup>3</sup> Ook bij Paulus wordt de dood van Christus voorgesteld als een offer. Hier is te wijzen op 1 Cor. 5:7: „want ook ons paaslam is geslacht: Christus” en 11:25, waar dezelfde wending voorkomt als in Luc. 22:20: „deze beker is het nieuwe verbond in mijn bloed”. Verder komt de offergedachte voor in Efez. 5:2, in Rom. 3:25, de belangrijke tekst over het ἱλαστήριον, en op al die plaatsen, waar gesproken wordt over het bloed van Christus.<sup>4</sup> En tenslotte is te denken aan het getuigenis van de Hebreeënbrieff, waar Christus gezien wordt als de hogepriester, die het ware offer heeft gebracht nl. het offer van zijn lichaam<sup>5</sup> (Hebr. 7-10).

<sup>1</sup> Barth, *Die kirchliche Dogmatik* I. 1, a.a.O., S. 485 f. Verg. ook Miskotte, a.w., blz. 257 vlg.: „de verzoening werd ons tot een genoegzame grond de verlossing tegemoet te gaan „met opgestoken hoofde”.”

<sup>2</sup> Brunner, *Der Mittler*, a.a.O., S. 410 f., Anm. 1.

<sup>3</sup> Verg. Sevenster, a.w., blz. 118.

<sup>4</sup> cf. Sevenster, a.w., blz. 172 vlgg., waar ook een uitvoerige bespreking van Rom. 3:25 voorkomt. Voor de exegese van deze tekst zie men verder F. Büchsel in *Kittel, Th.W.N.T.* III. Bd., Stuttgart 1950, S. 321 ff. Verg. ook V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, London 1946, p. 38-40 en Taylor, *The Atonement, l.c.*, p. 85 en p. 90-92. Voor de teksten, die spreken van het bloed van Christus, zie men J. Behm, in *Kittel, Th.W.N.T.* I Bd., a.a.O., S. 173-175.

<sup>5</sup> Hoe kenmerkend juist de cultische beeldspraak voor de Hebreeënbrieff is, blijkt wel uit

In de tweede plaats zijn die beelden te noemen, die aan het rechtsleven ontleend zijn. Uit de sfeer van het private recht stamt het beeld van de schuldbrief. Paulus gebruikt het in Col. 2:14. De mens staat schuldig tegenover God, omdat hij de wet met zijn inzettingen en bepalingen (δόγματα) voortdurend overtreedt. Daarom getuigen al zijn overtredingen als een bewijsstuk tegen hem. God nu heeft dit bewijsstuk, deze schuldbrief (χειρόγραφον) uitgewist, sterker nog: God heeft dit bewijsstuk weggedaan door het aan het kruis te nagelen.<sup>1</sup> Wij zien hier tevens, hoe gemakkelijk Paulus van het ene beeld op het andere overspringt. Want in Col. 2:15 komt opeens het beeld voor van de strijd van Christus met de kosmische machten: „Hij heeft de overheden en machten ontwapend en openlijk ten toon gesteld en zo over hen gezegevierd”. Dit beeld is ontleend aan de militaire wereld. De verbindingsschakel moeten wij misschien zoeken in het feit, dat er voor Paulus een nauwe relatie tussen deze overheden en de Wet bestond. Als hij dus in Col. 2:14 het kruis typeert als het einde van de heerschappij van de Wet, kan hij tegelijk zeggen, dat het kruis de bevrijding betekent uit de greep der overheden en machten.<sup>2</sup>

Aan de sfeer van het huwelijksrecht is de beeldspraak van de „verzoening” ontleend. Wij kwamen deze terminologie reeds tegen en kunnen er thans dus kort over zijn. Het werkwoord καταλλάσσω gebruikt Paulus in Rom. 5:10 en in 2 Cor. 5:18-20, waar het de verhouding van God en mens betreft. Het substantivum καταλλαγή vinden wij in Rom. 5:11, 11:15 en 2 Cor. 5:18 en 19. Het werkwoord ἀποκαταλλάσσειν komt voor in Efez. 2:16 en Col. 1:20 vlgg. en heeft dezelfde betekenis als καταλλάσσειν nl. reconciliare.<sup>3</sup> Van een wederkerige verzoening zoals bij de verzoening in de tussen-menselijke betrekkingen is daarbij geen sprake. Het verzoeningswerk gaat geheel eenzijdig van God uit.<sup>4</sup> De verzoening betekent, zoals wij gezien hebben, dat er

het feit, dat prof. van Oyen zijn commentaar op de brief aan de Hebreeënen de titel kon geven: *Christus de Hogepriester*, Nijkerk 1954.

<sup>1</sup> Verg. G. Kittel in *Kittel, Th.W.N.T.* II. Bd., a.a.O., S. 234.

<sup>2</sup> cf. Sevenster, a.w., blz. 172.

<sup>3</sup> Verzoening in de zin van expiatio (in het Duits „Sühne”) wordt aangeduid door het verbum ἱλάσσομαι en het substantivum ἱλάσιμος: Hebr. 2:17; 1 Joh. 2:2 en 4:10. Hier betekent verzoenen het wegdoen van de zonde. Zie Büchsel in *Kittel, Th.W.N.T.* III. Bd., a.a.O., S. 316 en 318; Taylor, *The Atonement, l.c.*, p. 117, 119-121, 124, 137, 151-152; Sevenster, a.w., blz. 268 vlg. en 289 vlg. Zie verder Brouwer, a.w., blz. 50 vlgg.; Korff, a.w., blz. 171-173 en 179-181; P. J. Roscam Abbing, *Bijbelse lijnen inzake de verzoening*, 's-Gravenhage z.j. (1954), blz. 1 en 2; Diakonia, a.w., blz. 73-80.

<sup>4</sup> God wordt in het Nieuwe Testament nergens object van de verzoening genoemd. Prof. Korff formuleerde dit zo, dat de spits van het verzoeningswerk op de mens is gericht, *Christologie* DI. II, a.w., blz. 187. Hij ziet echter geheel en al over het hoofd, dat er ook een andere beweging in het verzoeningswerk is nl. een beweging van de Zoon naar de Vader toe. Daarop heeft terecht Lekkerkerker gewezen in zijn boek *Gesprek over de verzoening*, Amsterdam 1949, blz. 58, 63 en 64, 77, 95-110. Deze stelde dan ook o.a. terzake van de quaestie object en subject van de verzoening voor een „*Dialectisch spreken over de verzoening*” in *Ned. Theol. Tijdschrift* DI. 1 (1947), blz. 212-233. Het is bevreemdend, dat prof. Sevenster in zijn *Christologie* dit aspect van de zaak geheel verwaarloost. Hij schenkt niet voldoende aandacht aan teksten als Efez. 5:2 en Hebr. 2:17 en 10:1-18, die aangeven, dat het verzoeningswerk op God is gericht. Ook de uiteenzettingen van Bolkestein zijn op dit punt eenzijdig; cf. M. H. Bolkestein, *De verzoening*, Nijkerk z.j. (1945), blz. 44, 79 en 111.

een einde gemaakt wordt aan een verhouding van *schuld*. De mens komt in een nieuwe relatie tot God te staan. Object van verzoening zijn de mensen (Rom. 5:10 en 2 Cor. 5:18), de wereld (2 Cor. 5:19), ja zelfs de ganse kosmos (verg. Col. 1:20: *τά πάντα*). Wat dit laatste punt betreft merkt prof. Sevenster op, dat het verzoeningswerk tegen de achtergrond van de grote kosmische strijd van Christus en de machten gezien moet worden.<sup>1</sup> Het beeld van de verzoening en dat van de militaire strijd grijpen in elkaar op dezelfde wijze als in Col. 2:14 en 15 het beeld van de schuldbrief en dat van de kosmische strijd in elkaar overgaan.

Parallel met het beeld van de verzoening is dat van de rechtvaardiging. Geheel synoniem zijn de begrippen rechtvaardiging en verzoening niet. Vincent Taylor omschreef de verzoening als „the restoration of men to fellowship with God”, maar achtte de rechtvaardiging de voorwaarde voor de verzoening. „Justification is the act of God which makes reconciliation possible; it is the ethical condition of reconciliation, the gift to the sinner of that standing by which alone he can enter into fellowship with God”.<sup>2</sup> Verzoening en rechtvaardiging mogen dus niet geïdentificeerd worden. Niettemin brengt Paulus de twee begrippen in nauw verband met elkaar, hetgeen duidelijk is in Rom. 5:9 en 10. „Door zijn bloed gerechtvaardigd zijn” en „verzoend zijn door de dood zijns Zoons” drukken kennelijk hetzelfde uit, zodat wij het onderscheid tussen verzoening en rechtvaardiging ook weer niet te groot moeten maken.<sup>3</sup> De rechtvaardiging houdt in, dat de mens rechtvaardig verklaard wordt, als rechtvaardig behandeld wordt, niet dat hij rechtvaardig gemaakt wordt.<sup>4</sup> Het gaat om „de vreemde vrijspraak”,<sup>5</sup> die geheel en al bepaald is door het heilshandelen Gods in Jezus Christus. De rechtvaardiging betekent: „het verlossend ingrijpen van God, waardoor de verhouding tusschen God en menschen zóó wordt als Hij het wensch”.<sup>6</sup> Door dit ingrijpen Gods, dat de betoning van zijn genade en de handhaving van zijn heilig recht impliceert wordt de mens rechtvaardig verklaard (Rom. 4:5-8; 5:17; 8:1; Fil. 3:9). De zonden worden hem niet toegerekend. God rekent hem de gerechtigheid toe zonder de werken der wet (Gal. 3:6). Deze rechtvaardiging is werkelijkheid in het heden, maar zal anderzijds eerst in de toekomst ten volle realiteit worden (verg. bijv. Rom. 3:24 en 26 met Rom. 3:20 en 30).<sup>7</sup>

Vervolgens is er het beeld van het loskopen en de verlossing. Dit motief vinden wij in de bekende tekst Marc. 10:45 (par. Matth. 20:28): „want ook de Zoon des mensen is niet gekomen om Zich te laten dienen, maar om te dienen en zijn leven te geven als losprijs voor velen”. Zeer waarschijnlijk

klinkt in dit woord van Jezus Jesaja 53 mee.<sup>1</sup> En in elk geval moet het woord van de losprijs gezien worden tegen de achtergrond van die teksten uit de Septuaginta, waar *λύτρον* of *λύτρα* voorkomt, dikwijls als vertaling van *kofer*.<sup>2</sup> Het woord *λύτρον* duidt daar de prijs aan, waarvoor men anderen of zichzelf vrijkoopt. Het gaat daarbij om een loskopen uit schuld, gevangenschap of slavernij. In Marc. 10:45 wordt niet uitdrukkelijk gezegd, waaruit de velen worden bevrijd. Maar naar alle waarschijnlijkheid mag men hier toch wel denken aan bevrijding uit schuld en dood.<sup>3</sup> Daarnaast – men denke aan de oud-testamentische achtergrond! – zal hier ook sprake zijn van een bevrijding uit de greep van de Satan en de Gode vijandige machten of een bevrijding van de macht der zonde. Maar dat is geen tegenstelling. De overwinning van de macht der zonde is tegelijkertijd de vergeving van de schuld der zonde. Macht en schuld der zonde liggen in het Nieuwe Testament niet zo ver uiteen als men wel gemeend heeft.<sup>4</sup> Wij zijn het dan ook niet eens met Strijd, wanneer hij zegt: „wij zullen... niet het punt van vergelijking, waar het in het *λύτρον* om gaat verschuiven van: onder een andere *macht* komen naar: van *schuld* bevrijd worden”.<sup>5</sup> Onzes inziens is het veeleer zo, dat in het *λύτρον*-woord de voorstelling van de bevrijding van de schuld der zonde (verzoening) en die van de bevrijding uit de macht der zonde (verlossing) in elkaar grijpen.<sup>6</sup>

Het beeld van het loskopen komt ook bij Paulus voor. Wij wijzen op 1 Cor. 6:20 en 7:23 (*ἀγοράζω*) en op Gal. 3:13 en 4:5 (*ἐξαγοράζω*). In 1 Cor. 6 en 7 spreekt Paulus aanduidenderwijze, zonder verdere uitwerking van het beeld. Hij zegt slechts tegen de gemeenteleden, dat zij gekocht en betaald zijn, zonder duidelijk te maken wie gekocht heeft, aan wie de prijs is betaald en waarin de prijs heeft bestaan. In Gal. 3:13 is dat enigszins anders. Daar wordt met zoveel woorden gezegd, dat het Christus is, die ons heeft vrijgekocht van de vloek der wet door zelf voor ons een vloek te worden. En in Gal. 4 wordt het vrijkopen van de wet in verband gebracht met de bevrijding van de *στοιχεῖα*, de krachten der wereld.<sup>7</sup> De teksten bedoelen te zeggen, „dat de losgekochte uit het bezit van een ander overgaat in het bezit van God”.<sup>8</sup> Behalve bij Paulus treffen wij deze beeldspraak ook aan in Tit. 2:14; 1 Petr. 1:18-19; 2 Petr. 2:1; Openb. 5:9 en 14:3-4.

<sup>1</sup> Verg. Sevenster, *a.w.*, blz. 112.

<sup>2</sup> O. Procksch in *Kittel*, *Th.W.N.T.* IV. Bd., Stuttgart 1942, S. 330 f.

<sup>3</sup> Sevenster, *a.w.*, blz. 114-115. Zie ook F. Büchsel in *Kittel*, *Th.W.N.T.* IV. Bd., *a.a.O.*, S. 344.

<sup>4</sup> Verg. Korff, *a.w.*, blz. 165-173; ook prof. Berkouwer heeft er op gewezen, dat men het motief van de strijd van Christus niet mag isoleren van andere motieven, die in het Nieuwe Testament voorkomen ter aanduiding van Christus' werk als bijv. het motief van dienst en offerande. „Nimmer concurreren Christus' woorden van macht en triump met die over zijn liefde, offerande, dienst, zachtmoedigheid en lijden.” En: „...zijn *strijd* en *dienst* zijn in de grond identiek. In de weg van zijn dienst, z'n offerande, heeft Hij de werken des duivels verbroken” (Berkouwer, *Het werk van Christus*, *a.w.*, blz. 370, 371 en 372). Zie ook Roscam Abbing, *Diakonia*, *a.w.*, blz. 63-67.

<sup>5</sup> Strijd, *a.w.*, blz. 264.

<sup>6</sup> Zie ook Brunner, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*, *a.a.O.*, S. 336.

<sup>7</sup> F. Büchsel in *Kittel*, *Th.W.N.T.* I. Bd., *a.a.O.*, S. 125 ff.

<sup>8</sup> Sevenster, *a.w.*, blz. 170.

<sup>1</sup> Sevenster, *a.w.*, blz. 176 vlg.

<sup>2</sup> Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, *l.c.*, p. 84 en 65.

<sup>3</sup> Verg. Bultmann, *Theologie*, *a.a.O.*, S. 281.

<sup>4</sup> Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, *l.c.*, p. 33; G. Schrenk in *Kittel*, *Th.W.N.T.* II. Bd., *a.a.O.*, S. 219 f.

<sup>5</sup> Verg. de titel van het boek van dr K. H. Miskotte, *De vreemde vrijspraak*, Amsterdam 1938.

<sup>6</sup> Sevenster, *a.w.*, blz. 178.

<sup>7</sup> cf. Sevenster, *a.w.*, blz. 177-182.

Tenslotte een enkel woord over de begrippen *λύτρωσις* en *ἀπολύτρωσις*.<sup>1</sup> Het eerste woord komt driemaal voor in het Nieuwe Testament nl. in Luc. 1:68; 2:38 en Hebr. 9:12. Uit Luc. 2:38 blijkt, dat het een begrip is van de Joodse toekomstverwachting. In dat vers is nl. sprake van degenen, die voor Israël verlossing verwachten. Maar uit Luc. 1:68 volgt, dat volgens Zacharias door de geboorte van Johannes en de aangekondigde geboorte van Jezus de verwachte verlossing werkelijkheid is geworden in het heden. Dat de verlossing realiteit is in het heden zien wij ook in de derde genoemde tekst: door Jezus Christus is thans een „eeuwige verlossing” geschonken. Het woord *ἀπολύτρωσις* vinden wij op de volgende plaatsen: Luc. 21:28; Rom. 3:24; 8:23; 1 Cor. 1:30; Efez. 1:7 en 14; 4:30; Col. 1:14; Hebr. 9:15 en 11:35. Ook hier hebben wij te doen met een begrip uit de Joodse eschatologie. Door het woord *ἀπολύτρωσις* wordt de bevrijding van het Joodse volk uit de macht van de vijanden in de eindtijd aangeduid. Tegen deze achtergrond moet Luc. 21:28 gezien worden. Prof. Sevenster herinnerde bovendien aan plaatsen als Deut. 7:8; 13:6; 15:15 en Jes. 51:11 (Septuaginta), waar sprake is van de bevrijding van Israël uit Egypte en Babylonië. Volgens hem doelt Paulus in Rom. 3:24; 1 Cor. 1:30; Efez. 1:7 en Col. 1:14 „op dat verlossende handelen van God, waardoor zijn volk... uit zijn gevangenschap in de zonde wordt bevrijd. Er is dan sprake van een *ἀπολύτρωσις*, die reeds in het heden werkelijkheid wordt voor het geloof en een voorafschaduwing vormt van de definitieve *ἀπολύτρωσις*, de algehele verlossing uit zonde en dood bij het einde der tijden, waarnaar andere woorden bij Paulus verwijzen (Rom. 8:23; Efez. 1:14; 4:30, verg. Luc. 21:28).” Wij concluderen hieruit, dat „verlossing” in het Nieuwe Testament geenszins uitsluitend een eschatologisch begrip is, ook niet – zoals Barth meent – op de meeste plaatsen.<sup>2</sup> Verlossing is niet alleen een eschatologisch-futurische categorie, maar evenzeer een eschatologisch-presente. Wij hebben (*ἔχομεν*) de verlossing in Christus door zijn bloed (Efez. 1:7; cf. Col. 1:14). Jezus Christus is ons van God geworden wijsheid, rechtvaardigheid, heiliging en verlossing (1 Cor. 1:30), en wij worden om niet gerechtvaardigd uit genade, door de verlossing in Christus Jezus (Rom. 3:24). Het is dan ook niet juist om verlossing en verzoening zó tegenover elkaar te stellen als Barth gedaan heeft. Evenzeer is de Ritschliaanse scheiding van de beide begrippen onhoudbaar. Uit een tekst als Rom. 3:24 blijkt duidelijk, dat verzoening en verlossing parallel lopen.<sup>3</sup>

In de derde plaats noemen wij het beeld van de militaire strijd. Wij kwamen deze beeldspraak in het voorafgaande trouwens al tegen. Het Nieuwe Testament spreekt op tal van plaatsen van de grote strijd, die Christus voert met de Satan en de machten. Jezus heeft de Satan als zijn eigenlijke vijand en tegenstander gezien. Dat is heel duidelijk in een tekst als Luc. 10:18: „Ik zag den satan als een bliksem uit de hemel vallen”, en ook in Matth. 12:28: „maar indien Ik door den Geest Gods de boze geesten uitdrijf, dan is het

Koninkrijk Gods over u gekomen”. De Satan is van zijn troon gestoten en omdat zijn macht gebroken is, moeten ook zijn dienaren, de boze geesten zich aan Jezus Christus onderwerpen (verg. nog Marc. 1:7; 3:27; Luc. 11:22; Joh. 12:31; 14:30; 16:11 enz.). Reeds in het begin van het evangelie is sprake van een samentreffen van Jezus met de Satan (Marc. 1:13). Gedurende de ganse tijd van zijn leven op aarde voert Jezus een duel met zijn grote Tegenstander (cf. Luc. 4:13 en 22:28). Wij zagen, dat Paulus dit beeld gebruikt in Col. 1:20; 2:15 en Gal. 4:3–5. Daarnaast zouden nog te noemen zijn Rom. 8:38–39; Efez. 1:20–21; 4:8; 6:11–12; Fil. 2:10 enz. Andere plaatsen in het Nieuwe Testament zijn Hebr. 2:14–15;<sup>4</sup> 1 Joh. 3:8; Openb. 12:7–12. Telkens weer blijkt, dat Christus een strijd te voeren heeft met de Satan en de demonische machten. Uit deze strijd treedt de Heer als overwinnaar te voorschijn. Het is juist deze zo frequent voorkomende beeldspraak geweest, die Aulén er toe gebracht heeft te spreken van het klassieke of dramatische verzoeningsmotief in het Nieuwe Testament en in de vroege Kerk.<sup>5</sup>

Wij zien dus, dat het heilswerk van Christus in het Nieuwe Testament onder verschillende aspecten gezien wordt en dat telkens andere begrippen gebruikt worden om uitdrukking te geven aan de betekenis daarvan.<sup>6</sup> De verschillende beelden en begrippen grijpen evenwel ten nauwste in elkaar en zij dekken elkaar. Verzoening, verlossing, rechtvaardiging – men zou ook nog het beeld van de adoptie (de *υιοθεσία*) kunnen noemen – vormen geen tegenstelling. Prof. Heering heeft gelijk, wanneer hij opmerkt, dat bij Paulus verschillende gedachten en voorstellingen elkaar kruisen, „zooals de begrippen verlossing, verzoening, rechtvaardiging ook telkens ineenloopen”.<sup>4</sup> Verlossing en verzoening sluiten elkaar dan ook niet uit, maar in. In dit verband zijn van belang de woorden van prof. Sevenster in zijn reeds meermalen genoemde studie: „de verlossing is in Jezus Christus gekomen. Zij beteekent reeds de groote werkelijkheid voor het heden, welke kan worden aangeduid door woorden als: vergeving van zonden, verzoening, vrede, gerechtvaardigd-zijn, kinderen Gods zijn, de gave van den Geest, eeuwig leven, toegang tot God enz.”<sup>5</sup> Terecht heeft Brunner dan ook gezegd, dat vele dogmatici ten onrechte verzoening en verlossing scherp van elkaar onderscheiden hebben. Zij hebben daardoor juist „das Charakteristische des neutestamentlichen Zeugnisses ausser acht gelassen”.<sup>6</sup> Verzoening en verlossing zijn twee aspecten van dezelfde zaak. Hetzelfde gebeuren is van een zijde gezien de

<sup>1</sup> Belangrijk is wat prof. Sevenster n.a.v. deze tekst opmerkt. Hoewel de schrijver zijn gedachten niet uitwerkt, mogen wij ons een en ander aldus voorstellen: „de zonde vormt het fundament voor de heerschappij van den duivel. Daar de dood het gevolg van de zonde is (vgl. Rom. 5:12, 1 Cor. 15:55), behoort ook deze tot het machtsgebied van den Satan. Christus brengt evenwel door zijn dood verzoening voor de zonde en breekt daarmee een bres in de stellingen van den duivel” (Sevenster, *a.w.*, blz. 259–260, n. 2). Ook hier zijn kennelijk verzoening en verlossing ten nauwste met elkaar verbonden.

<sup>2</sup> Aulén, *De Christelijke verzoeningsgedachte*, *a.w.*, blz. 22–84.

<sup>3</sup> Barth onderscheidt een juridische, een financiële, een militaire en een cultische beeldspraak (Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV. 1, *a.a.O.*, S. 301 f.). Een andere onderscheiding vinden wij bij Brunner, *a.a.O.*, S. 333–336. Verg. ook nog Brouwer, *a.w.*, blz. 51.

<sup>4</sup> G. J. Heering, *Geloof en Openbaring*<sup>3</sup>, Arnhem 1950, blz. 236.

<sup>5</sup> Sevenster, *a.w.*, blz. 349. <sup>6</sup> Brunner, *a.a.O.*, S. 362–364.

<sup>1</sup> Zie Büchsel in Kittel, *Th.W.N.T.* IV. Bd., *a.a.O.*, S. 353 ff.; Sevenster, *a.w.*, blz. 170 en 171.

<sup>2</sup> cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV. 1, Zollikon-Zürich 1953, S. 301.

<sup>3</sup> cf. Büchsel, *a.a.O.*, S. 357.

verzoening en van een andere zijde bezien de verlossing. Het is in tegenpraak met het nieuw-testamentisch getuigenis om te menen, dat het verzoeningswerk iets geheel anders is dan het verlossingswerk.

Wanneer wij ons terzake van de begrippen „verlossing” en „verzoening” houden aan het nieuw-testamentisch spraakgebruik, volgens hetwelk de verzoening als het opheffen van een verhouding van schuld en de verlossing als de bevrijding uit macht van zonde en dood, uit de greep van de Satan en de machten met elkaar samen vallen, dan is er geen enkele reden om ten aanzien van Athanasius zulk een scherpe tegenstelling te maken tussen verzoening enerzijds en verlossing anderzijds als in de Ritschliaanse school gedaan is. Verzoening en verlossing grijpen nl. bij Athanasius evenzeer in elkaar als dat in het Nieuwe Testament het geval is. Ook bij hem is de overwinning over de macht der zonde en de macht des doods tegelijkertijd en impliciet de uitwissing van de schuld der zonde. De verlossingsleer van Athanasius komt alleen in het juiste licht te staan, wanneer men let op de nauwe samenhang tussen zonde en dood. De dood is niet alleen een gevolg van de zonde, zij is ook straf voor de zonde. Men kan het nog anders formuleren: de zonde is de dood, zoals omgekeerd de gehoorzaamheid aan God het leven is. De zonde – zeiden wij n.a.v. de beginhoofdstukken van de incarnatie – is „een enorme destructie in het mens-zijn”.<sup>1</sup> Terecht schreef R. Prenter, dat er bij Athanasius niet zo zeer van een mechanische verhouding van zonde en dood sprake is, doch veeleer van een organische:<sup>2</sup> de zonde is de dood. Wanneer Athanasius dan ook spreekt over de verlossing van de dood ligt daar tevens de gedachte van de bevrijding van schuld en zonde in opgesloten d.w.z. de verlossing is verzoening. De overwinning over de macht van de dood houdt in, dat de schuld der zonde is te niet gedaan.

Wij wijken hiermee af van de interpretatie, die Aulén van de vroegkerkelijke verlossingsleer in het algemeen en van die van Athanasius in het bijzonder heeft gegeven. Aulén ontdekte in de vroege Kerk en in het Nieuwe Testament het zgn. dramatische of klassieke verzoeningsmotief. In dit motief gaat het om strijd en overwinning: Christus bestrijdt de aan God vijandige machten van zonde, dood en duivel en triomfeert. Aulén maakt daarbij een tegenstelling tussen de vroege Kerk, die de nadruk legt op de *macht* der zonde, en de westerse Kerk, inzonderheid Anselmus, die de *schuld* der zonde centraal stelt. Deze tegenstelling is onjuist. Het is eenzijdig om te zeggen, dat Christus alleen de macht der zonde te niet doet. Men haalt dan uiteen en isoleert van elkaar, wat in het Nieuwe Testament en ook bij Athanasius in elkaar grijpt en met elkaar samenvalt nl. macht en schuld der zonde. Daardoor wordt de structuur van Christus' overwinning van karakter veranderd. De strijd van Christus en de machten krijgt een zakelijk-technisch karakter. Het wordt op deze wijze een quaestie van macht tegen macht. Niet hier tegen is bezwaar te maken, dat Christus als Overwinnaar en Triomfator wordt getekend, maar wel tegen de exclusief-dramatische zienswijze, alsof Christus

alleen over de machten des verderfs zegeviert en niet tegelijk de schuld der zonde vergeeft.<sup>1</sup>

#### 4. OOST EN WEST

Hoewel wij in de voorafgaande paragraaf hebben gezegd, dat bij Athanasius evenmin als in het Nieuwe Testament verzoening en verlossing scherp van elkaar gescheiden worden, blijven wij spreken van Athanasius' verlossingsleer. Het is immers zo, dat verlossing bij hem het dominerende begrip is en dat hij slechts een enkele maal het woord verzoening gebruikt. Dat is geheel in overeenstemming met het feit, dat de begrippen schuld en zonde bij hem terugtreden. De gedachte van schuld, zonde en verzoening is niet afwezig. Wij hebben er verschillende malen op gewezen, dat deze begrippen meeklinken in andere woorden, die bij Athanasius zo duidelijk op de voorgrond staan, als: dood, verderf, vergankelijkheid, onvergankelijkheid en onsterfelijkheid. Maar nu moeten wij toch ook zeggen, dat Athanasius niet of althans weinig oog gehad heeft voor het bijzondere gewicht, dat de begrippen „schuld”, „zonde” en „verzoening” bezitten. In die zin is het waar, dat Anselmus veel meer dan Athanasius nadruk legt op de schuld der zonde. De tegenstelling tussen Athanasius en Anselmus komt het duidelijkst aan het licht, wanneer wij de inc. 7 en cur Deus homo I 21 met elkaar vergelijken.<sup>2</sup> Athanasius zegt, dat wanneer er alleen maar sprake was geweest van overtreding, zonder dat er vergankelijkheid op was gevolgd, het berouw voldoende geweest zou zijn om de zonde op te heffen. Het berouw immers doet de zonden ophouden, maar kan de mensen niet redden van de vergankelijkheid. Anselmus zegt, dat zelfs één oogopslag tegen Gods wil een zware zonde is, zo zwaar, dat men die zonde niet met een gevoel van berouw alleen zou kunnen delgen, en hij spreekt in dat verband de woorden: „gij hebt nog niet overwogen, van hoeveel zwaarte de zonde is” (nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum). Op grond van de woorden uit de inc. 7, die wij zoeven aanhaalden, is men geneigd te zeggen, dat Athanasius hier de ernst en het gewicht der zonde op schromelijke wijze onderschat. Zelfs Gilg die opmerkt, dat wij in dit woord van Athanasius misschien meer horen, dan hij zelf zeggen en verantwoorden wil, stelt toch de vraag: „kann das pondus peccati schlimmer verkannt werden?” en meent, dat zich hier op zijn minst iets verdachts meldt.<sup>3</sup> Inderdaad kan men zich niet aan de indruk onttrekken, dat Athanasius op deze plaats te kort doet aan de ernst der zonde. In elk geval contrasteren de woorden van Anselmus aan het adres van Boso ten eerste met de zijne. Het aparte gewicht van de woorden „schuld” en „ver-

<sup>1</sup> cf. Aulén, *De christelijke verzoeningsgedachte*, a.w., blz. 4, 13 vlgg., 28 vlgg., 48–50, 65 vlgg., 85 vlgg. Voor de critiek op Aulén vergelijk men Berkouwer, a.w., blz. 375–378; Roscam Abbing, *Bijbelse lijnen inzake de verzoening*, a.w., blz. 5, 6 en 15.

<sup>2</sup> de inc. 7 (Casey, p. 10–11); c.D.h. I, 21 (ed. Schmitt II 88).

<sup>3</sup> Gilg, a.a.O., S. 83 f. Aulén is van oordeel, dat men alleen door een uitspraak als in de inc. 7 uit haar verband te lichten zou kunnen denken, dat de zonde een meer ondergeschikte plaats in Athanasius' theologie inneemt (Aulén, a.w., blz. 49). Dit oordeel – ofschoon niet geheel en al onjuist – doet niet ten volle recht aan hetgeen er staat.

<sup>1</sup> Zie hoofdstuk III § 3, blz. 77.

<sup>2</sup> R. Prenter, *Schöpfung und Erlösung*, Dogmatik Band II, Göttingen 1960, S. 350.

zoening" heeft Athanasius te weinig gezien. Steeds zijn deze begrippen wel ondersteld als hij het heeft over dood en leven, sterfelijkheid en onsterfelijkheid, vergankelijkheid en verlossing van de vergankelijkheid, maar de eigen waarde van deze woorden d.w.z. afgezien van hun relatie met de  $\phi\theta\omicron\rho\alpha$  en de  $\alpha\phi\theta\alpha\rho\sigma\iota\alpha$  heeft Athanasius te laag getaxeerd. Athanasius heeft niet zo diep als Anselmus nagedacht over de schuld der zonde.

Hier komt heel duidelijk tot uiting, dat Athanasius een oosters theoloog is. Wij hebben daar in het voorafgaande reeds enkele malen de nadruk op gelegd, ons daarbij kerende tegen die Rooms-Katholieke auteurs, die dit al te dikwijls over het hoofd hebben gezien, waardoor zij Athanasius interpreterden met behulp van een westers begrippenmateriaal, dat ten enenmale niet past bij zijn beschouwingen. Thans moeten wij in verband met het feit, dat de woorden dood en leven, vergankelijkheid en onvergankelijkheid enz. bij hem zozeer overwegen, daarover nog een enkel woord zeggen. Athanasius is namelijk een typisch representant van het oosterse Christendom zoals dit zich onderscheidt van het westerse.

Het onderscheid tussen Oost en West, dat geenszins als een uitdrukkelijke tegenstelling mag worden beschouwd – het gaat hier veeleer om bepaalde nuances, om accentverschillen – is door E. Benz op deze formule gebracht: in het westerse Christendom wordt de verhouding van God en mens primair opgevat als een juridische betrekking, terwijl in het oosterse Christendom veel meer de mystieke zijde van de nieuw-testamentische verkondiging op de voorgrond treedt. De westerse theologie wordt, sedert Tertullianus een reeks fundamentele juridische categorieën in de theologie introduceerde, gekenmerkt door een gerechtelijk denken: begrippen, ontleend aan de sfeer van het recht, nemen hier een voorname plaats in. Een duidelijk voorbeeld is Anselmus. Het centrale begrip in het Westen is de gerechtigheid. In het Oosten daarentegen is dat de overstromende volheid der goddelijke liefde. De voornaamste themata van het oosterse Christendom zijn de vergoddelijking, de heiliging, de wedergeboorte, de nieuwe schepping, de opstanding en verheerlijking van de mens en de kosmos. De nadruk komt hier te liggen op de menswording en de theopoiesis.<sup>1</sup> Benz wijst erop, hoe in verband hiermee in het Westen en het Oosten verschillend gedacht wordt over de zonde. Voor het westerse denken is de zonde „eine Verletzung des von Gott gesetzten Rechtsverhältnisses zwischen Gott und Mensch", maar voor het Oosten is onder invloed van het Griekse denken de zonde „als ein Wesensschwund, ein Substanzverlust, eine Verwundung, Erkrankung, eine Infektion des ursprünglichen Seins des „Gottesbildes" verstanden". Dienovereenkomstig is de verlossing dan ook niet in de allereerste plaats het herstel van een door de zonde verstoorde juridische verhouding, maar zijnsvervulling, zijnsvernieuwing, zijnsverheerlijking, zijnsvoleindiging.<sup>2</sup>

Men moet met dit onderscheid van Oost en West rekening houden om Athanasius' verlossingsleer op de juiste wijze te kunnen beoordelen. Oost en West hebben zich ieder op eigen wijze rekenschap gegeven van de inhoud

van het Christelijk geloof. Het Oosten heeft daarbij het accent gelegd op het statische, het Westen op het dynamische. Men kan ook zeggen, dat in het Oosten de nadruk ligt op de bezinning, in het Westen op de daad. De tegenstelling tussen Oost en West is die van het „zijn" tegenover het „hebben". Aldus prof. Aalders in zijn studie over de incarnatie. En hij voegt hier nog aan toe, dat in het Oosten ten aanzien van de Christologie de nadruk valt op het wezen, in het Westen echter op de persoon, „en zoo herhaalt zich de onderscheiding beurtelings tusschen de natuur en het werk, de zwakheid en de schuld, de verlossing en de verzoening en in het algemeen tusschen de incarnatie als zoodanig en het kruis als waarin zij culmineert".<sup>1</sup> Natuurlijk moet men – wij herhalen het – met een dergelijke schematisering voorzichtig zijn. Het gaat hier niet om een absolute, doch om een relatieve tegenstelling. Bij Athanasius staan, zoals wij zagen, incarnatie en kruis niet in die zin tegenover elkaar, dat met de menswording het heil als zodanig reeds gegeven is, waardoor de dood des Heren in feite overbodig zou zijn geworden. Het begrip „incarnatie" omvat het kruis, sluit de dood van Christus evenals zijn aardse leven in. Het heeft uitgebreide, expansieve betekenis. Zo is het ook met de begrippen verlossing en verzoening. Het is onjuist in deze begrippen een absolute tegenstelling te zien. Het gaat om accentverschillen. Noordmans heeft het terecht zo gesteld, wanneer hij zegt: „men kan Gods openbaring voornamelijk op twee manieren opvatten. Men kan zeggen: openbaring is verlossing, of: openbaring is verzoening. De Oosterse kerk heeft vooral het eerste gedaan, de Westerse het laatste, zonder dat echter beide manieren elkaar uitsluiten."<sup>2</sup> Niettemin is de onderscheiding in haar algemeenheid juist.

Daarbij moet men bedenken, dat de theologische verschillen tussen Oost en West een symptoom zijn van het verschil in mentaliteit tussen de Grieken en de Romeinen. Wij hoorden prof. Aalders zoëven spreken van het verschil tussen bezinning en daad. Met deze twee woorden is het onderscheid tussen de Griekse mens en de Romeinse mens getypeerd. De Griek is de homo theoreticus, de Romein is de homo practicus. Een treffend kenmerk van de Griekse geest is de  $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ , de beschouwelijkheid, het denken.<sup>3</sup> De „latijnse genius" bezit andere characteristic. Lietzmann noemt: „nüchterne Lebensauffassung, gesunder Menschenverstand, Begabung für Politik und Juristerei, Sinn für Form und Würde".<sup>4</sup> Bij de Grieken staat het zijn centraal, bij de Romeinen de daad. Het Oosten is mystisch en speculatief ingesteld; het Westen praktisch en actief.<sup>5</sup> Men zou deze tegenstelling kunnen exem-

<sup>1</sup> Aalders, a.w., blz. 155; verg. ook blz. 130 en 131.

<sup>2</sup> O. Noordmans, *Herscheping*, Amsterdam 1956, blz. 132–133.

<sup>3</sup> cf. B. A. van Groningen, *Griekse Geest*, Leiden 1950, blz. 21 vlgg. Natuurlijk is dit slechts een bepaald kenmerk van de Griekse geest. Daarnaast zouden andere aspecten te noemen zijn zoals de gedachte van het „niets te veel" en de stelling, dat de mens, de maat van alle dingen is; cf. H. Berkhof, *God voorwerp van wetenschap?*, Nijkerk 1960, blz. 13.

<sup>4</sup> H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, Band I, Berlin 1953, S. 158.

<sup>5</sup> cf. H. Berkhof, *De Kerk en de keizer*, Amsterdam 1946, blz. 150–153; eveneens van dezelfde schrijver zijn reeds geciteerde artikel in *Kerkelijke Klassieken, Athanasius, De Incarnatione Verbi*, a.w., blz. 30 vlg.

<sup>1</sup> Benz, a.a.O., S. 41, 43, 44 f. en 47.

<sup>2</sup> Benz, a.a.O., S. 47. Verg. ook Schneider, a.a.O., S. 458 en 567.

plificeren aan de figuren van Odysseus en Aeneas, zoals Theodor Haecker dat gedaan heeft in zijn boek over Vergilius. Odysseus is na twintig jaar teruggekeerd naar zijn vaderland, zij het ook arm en als een bedelaar. Hij is als overwinnaar teruggekeerd en vond bijna alles weer, wat hij verlaten had. Aeneas gelijkt in niets op Odysseus. Hij keert niet terug naar zijn vaderland. Hij verlaat zijn land als vluchteling (fato profugus). Het fatum gebiedt hem een nieuw vaderland te zoeken nl. Italië. Aeneas heeft een zending te vervullen en hij weet dat. Hij wordt de stichter van Rome. Aeneas is „Cäsars Ahn, des Augustus Imago!” Haecker zegt: Vergilius heeft „in Wahrheit und Schönheit expliziert, was Rom implizit schon lange gehalten hatte, und hinwiederum hat Rom auf der Stelle... die Explikation seines grossen Dichters mit einem spontanen Akte der Zustimmung... angenommen und sanktioniert”.<sup>1</sup> Rome heeft zichzelf herkend in Vergilius' Aeneas. Er is binnen het heidendom dan ook geen groter onderscheid denkbaar dan tussen Odysseus en Aeneas. In het ene geval gaat het om de mythe van de eeuwige terugkeer, in het andere geval gaat het om de dynamiek van een te vervullen missie. Wij zien hier heel duidelijk, dat de tegenstelling van de Grieken en de Romeinen die is van het statische tegenover het dynamische. Men kan tenslotte het mentaliteitsverschil ook aanduiden met de woorden van H. W. Rüssel: bij de Grieken heeft de „Bios theoretikos” steeds de voorrang boven de „Bios politikos”. De Griek denkt en vorst, de Romein zorgt, handelt, produceert.<sup>2</sup>

Tegen deze achtergrond van het verschil in geaardheid en karakter moeten wij nu het verschil tussen twee figuren als Anselmus en Athanasius zien, in het algemeen: het theologisch verschil tussen Oost en West. Het Westen denkt in verhoudingsbegrippen (schuld, zonde, vergeving, verzoening), het Oosten denkt in zijnsbegrippen (dood en leven, sterfelijkheid en onsterfelijkheid, vergankelijkheid en onvergankelijkheid). De westerse Christen ziet de verhouding van God en mens als een juridische. Ten gevolge van de zondeval is er bij de mens tegenover God een verhouding van schuld. De gevolgen van de zonde als dood en vergankelijkheid treden meer op de achtergrond. De westerse Christen beseft allereerst de zwaarte der zonde. De zonde kan niet zonder straf of zonder genoegdoening vergeven worden. Zo ligt de zaak althans bij Anselmus.<sup>3</sup> De straf is uitgesloten; dan blijft slechts de satisfactie over. De mens kan die genoegdoening niet schenken, want hij moet meer teruggeven dan hij God ontnomen heeft. Alleen God kan de genoegdoening schenken, maar de mens moet haar geven. Daarom moet de Godmens de satisfactie verlenen. Jezus Christus schenkt genoegdoening door zijn vrijwillige dood. Zo wordt God verzoend. Bij Tertullianus en Cyprianus daarentegen is het zo, dat de mensen zelf door boetedoening en het verrichten van goede werken de beledigingen van God weer goed kunnen maken.<sup>4</sup> Hoe

<sup>1</sup> Th. Haecker, *Vergil, Vater des Abendlandes*, Zürich 1946, S. 85 ff.; cf. ook S. 74 ff.

<sup>2</sup> H. W. Rüssel, *Gestalt eines christlichen Humanismus*, Amsterdam 1940, S. 69; verg. ook S. 64 ff.; zie verder Van Groningen, *a.w.*, blz. 17.

<sup>3</sup> Het dilemma in cur Deus homo is: satisfactio aut poena; zie *c.D.h.* I, 15 (ed. Schmitt II 73). Verg. ook Strijd, *a.w.*, blz. 155 vlgg.

<sup>4</sup> cf. Harnack, *Dogmengeschichte* II. Bd., *a.a.O.*, S. 179 ff.

men het ook ziet – of de mens, dan wel de Godmens de noodzakelijke satisfactie moet geven – wij blijven hier in de sfeer van het aan het rechtsleven georiënteerde denken, dat de zonde als belediging Gods en het aantasten van Gods eer zeer ernstig opvat.

In het Oosten legt men de accenten anders. De oosterse Christen ziet de zonde niet als het onteren van God, maar als een substantieverlies, een verandering in de zijnsverhouding tussen God en mens. Door de zondeval zijn wij in de toestand van de verderfelijkheid en de vergankelijkheid terecht gekomen. Daar ligt de nadruk op. In het oosterse Christendom wegen de gevolgen der zonde (dood en verderf) zwaarder dan de zonde zelf, al hebben wij ten aanzien van Athanasius geconstateerd dat in de woorden dood en vergankelijkheid de gedachte van de schuld voortdurend meeklinkt. In het algemeen is het juist om te zeggen, dat in het Oosten de concomitantia peccati centraal staan (de denaturering van het zijn en het leven van de mens) en niet de zonde zelf. Vandaar de bijzondere betekenis die de incarnatie en de opstanding in de oosterse theologie hebben. Immers in de menswording en de opstanding vindt een zijnsvernieuwing en zijnsvervulling van de menselijke natuur plaats vanwege haar verbinding met de goddelijke natuur. Door de incarnatie en de opstanding worden wij bevrijd van de toestand der vergankelijkheid en bekleed met onvergankelijkheid. In deze gedachtengang is het woord verlossing beter op zijn plaats dan het woord verzoening.<sup>1</sup>

In het licht van de Schrift gezien is er evenwel geen enkele aanleiding om met de school van Ritschl de oosterse vertolking van het Evangelie in een ongunstig daglicht te stellen en te veroordelen als minderwaardig. De zijns-categorieën komen in het Nieuwe Testament naast de verhoudingsbegrippen voor. In het algemeen kan men zeggen, dat wij de zijnsbegrippen vooral bij Johannes aantreffen en de verhoudingsbegrippen bij Paulus, al is ook hier van een absolute tegenstelling geen sprake, omdat Paulus eveneens de zijns-categorieën kent.<sup>2</sup> Bij Paulus staat de prediking van de rechtvaardiging door het geloof ongetwijfeld centraal. Heel duidelijk is dat in de brief aan de Romeinen en die aan de Galaten. De verhouding van God en mens wordt hier opgevat als een juridische. Er is een verhouding van schuld, maar God

<sup>1</sup> Prenter analyseerde de incarnatione Verbi van Athanasius en cur Deus homo van Anselmus. Hij wijst op overeenkomst, maar nog veel meer op het verschil. Een van de voornaamste verschilpunten betreft de nadruk, die Anselmus in tegenstelling tot Athanasius legt op de schuld der zonde (Prenter, *a.a.O.*, S. 359; verg. S. 347–362).

<sup>2</sup> cf. Gross, *o.c.*, p. VI. Aan de hand van het verschil tussen Paulus en Johannes heeft men ook twee richtingen in de verlossingsleer onderscheiden: de ene richting, gequalificeerd als mystiek of fysiek, zou aansluiten bij Johannes, die de incarnatie centraal stelt; de andere, getypeerd als moreel of realistisch, zou aanknopen bij Paulus, die het heil van de mens in nauw verband brengt met de dood van Christus (verg. F. Vernet, Art. *Saint Irénée* in *Dictionnaire de Théologie Catholique* T. VII<sup>2</sup>, Paris 1927, col. 2469; zie ook Rivière, *o.c.*, p. 117–119 en Gross, *o.c.*, p. 111). Het bezwaar tegen een dergelijk tegenover elkaar stellen van Paulus en Johannes, is dat men veel te ongenueanceerd spreekt. Paulus heeft wel degelijk geweten van de grote betekenis van de menswording van Christus (verg. Rom. 8:3; 2 Cor. 5:21; 8:9; Fil. 2:5 vlgg.) en Johannes heeft grote waarde toegekend aan het lijden en sterven van de Zoon Gods (Joh. 1:29; 3:14 en 15; 6:51–57; 10:11 en 15; 13:1; 17:19; 19:30 enz.).

reken de mens zijn zonde niet toe. Deze interpretatie van het Evangelie zullen wij bij Johannes tevergeefs zoeken. Bij Johannes staan andere begrippen centraal, in het bijzonder het begrip „leven”. Heitmüller schreef: „würde man den Evangelisten nach dem eigentlichen Heilsgut fragen, so würde er „das Leben” nennen. Verlangte man von ihm eine kurze Formel für die Aufgabe Jesu Christi, so würde sie lauten: Jesus der Vermittler des Lebens. Das Evangelium ist ein einziger grosser Hymnus auf das Leben: ein Lied der Sehnsucht und des Träumens vom Leben und ein Lied des Triumphs und des Jubels über den Besitz des „Lebens”.<sup>1</sup> Uit tal van teksten blijkt, hoe zeer het begrip ζωή bij Johannes in het middelpunt der gedachten staat. Jezus noemt zichzelf de opstanding en het leven (Joh. 11:25); Hij is de weg, de waarheid en het leven (Joh. 14:6). Hij getuigt van zichzelf, dat Hij het brood des levens is of het levende brood, dat uit de hemel is nedergedaald (Joh. 6:35, 48 en 51); Hij is het licht des levens (Joh. 8:12) en Hij schenkt levend water (Joh. 4:10 en 11; 7:38). Zijn woorden zijn geest en leven (Joh. 6:63), het zijn woorden van eeuwig leven (Joh. 6:68). Als het Woord Gods was de Zoon van eeuwigheid af drager van het leven (Joh. 1:4). Hij heet het Woord des levens en dit eeuwige leven, dat bij de Vader was, is ons geopenbaard (1 Joh. 1:1 en 2). Het Woord is vlees geworden om de wereld het leven te geven (Joh. 6:33; 10:10; 1 Joh. 4:9). Hij, die het leven heeft in zichzelf (Joh. 5:26), schenkt ons het leven, zodat degenen, die in Hem geloven, eeuwig leven hebben (Joh. 3:15, 16 en 36; 6:40 en 47; 20:31; 1 Joh. 5:11–13). Wie gelooft, is reeds uit de dood overgegaan in het leven (Joh. 5:24; 1 Joh. 3:14).<sup>2</sup> Deze gedachten, dat Jezus Christus het leven is en dat hij het leven geeft, komen ook voor op andere plaatsen in het Nieuwe Testament, maar nergens in die mate als in het Johannesevangelie en de brieven van Johannes. In dit opzicht neemt Johannes een aparte plaats in in het geheel van het nieuw-testamentisch getuigenis. De accenten liggen – ofschoon er wat de hoofdzaken betreft een duidelijke overeenkomst is tussen Paulus en Johannes – bij beiden anders: bij Paulus ligt de nadruk meer op de verhoudingsbegrippen, bij Johannes meer op de zijnsbegrippen.

Maar er is – zoals gezegd – geen uitdrukkelijke tegenstelling op dit punt tussen de beide apostelen. Ook bij Paulus vinden wij de zijns categorieën. Allereerst is dan te denken aan het grote hoofdstuk over de opstanding, 1 Cor. 15, waar de woorden ἀθανασία en ἀφθαρσία en hun tegenstellingen verschillende malen voorkomen. Er wordt gezaaid – zegt Paulus – in vergankelijkheid (ἐν φθορᾷ), er wordt opgewekt in onvergankelijkheid (ἐν ἀφθαρσίᾳ). En verderop: dit vergankelijke (τὸ φθαρτὸν) moet onvergankelijkheid aandoen (ἀφθαρσίαν), en dit sterfelijke (τὸ θνητὸν) onsterfelijkheid (ἀθανασίαν): 1 Cor. 15:42, 53 en 54; verg. ook vers 50. De doden zullen onvergankelijk opgewekt worden (ἀφθαρτοὶ): 1 Cor. 15:52. Maar ook andere plaatsen zou-

den te noemen zijn: 1 Tim. 6:16, waar Paulus zegt, dat de onsterfelijkheid een goddelijk praedicaat is; Rom. 1:23, waar sprake is van de majesteit van de onvergankelijke God; verg. ook 1 Tim. 1:17; en 2 Tim. 1:10, waar van Christus wordt gezegd, dat Hij de dood van zijn kracht heeft beroofd en onvergankelijk leven (ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν) aan het licht heeft gebracht door het Evangelie. Tenslotte wijzen wij nog op Rom. 2:7: God zal ieder vergelden naar zijn werken: hun, die heerlijkheid, eer en onvergankelijkheid zoeken, staat het eeuwige leven te wachten, maar hun, die zichzelf zoeken wacht toorn en gramschap; en op Rom. 8:21: in deze tekst wordt de definitieve verlossing van de schepping omschreven als een bevrijding van de dienstbaarheid aan de vergankelijkheid. Ook Paulus kent dus de zijnsbegrippen. Hij bezigt weliswaar andere begrippen dan Johannes – de begrippen ἀθανασία en ἀφθαρσία komen in de Johanneïsche geschriften niet voor –, maar de Paulinische woorden „onsterfelijkheid” en „onvergankelijkheid” staan niet zo ver af van het Johanneïsche woord „leven”.

Wij moeten het onderscheid tussen het Westen, dat vooral de verhoudingsbegrippen centraal heeft gesteld, en het Oosten, dat meer in zijnsbegrippen heeft gedacht, beoordelen vanuit het geheel van het Nieuwe Testament. In het Nieuwe Testament horen wij verschillende stemmen, die ieder hun eigen klank hebben, maar wat het wezenlijke betreft samenstemmen. De synoptici laten een ander geluid horen dan Johannes. Johannes zegt de dingen weer anders dan Paulus. Er is een grote mate van verscheidenheid, maar er is evenzeer een grote mate van eenheid.<sup>1</sup> Bij alle verschilpunten treffen wij bij de nieuw-testamentische schrijvers overeenstemming aan in de centrale thema's. De verschillende schrijvers vullen elkaar aan. Dat zelfde geldt nu ook ten aanzien van de verhoudings- en zijnsbegrippen: zij vullen elkaar wederzijds aan. Het is eenzijdig alle nadruk op de schuld der zonde te leggen, zoals het evenzeer eenzijdig is alle nadruk te leggen op de dood en de vergankelijkheid. De westerse Kerk kan het Oosten er aan herinneren, dat de dood het gevolg is van de *schuld* en de *zonde* van de mens; omgekeerd kan de oosterse Kerk het Westen eraan herinneren, dat de schuld en de zonde van de mens gestraft worden met de *dood*. Er is tussen zonde en dood een zeer nauwe en innige samenhang.<sup>2</sup> Daardoor kon men er toe komen het accent nu eens op de zonde, dan weer op de dood te leggen en in overeenstemming daarmee het werk van Christus nu eens te zien als verzoening en dan weer meer als verlossing. Het Westen heeft het eerste meer gedaan, het Oosten het laatste. Maar West en Oost vormen in dit opzicht een twee-eenheid. Onzes inziens hebben dogmenhistorici als Ritschl en Harnack hieraan ten enen male voorbij gezien. De Ritschliaanse school heeft Athanasius, in het algemeen: het Oosten, beoordeeld vanuit de westerse probleemstelling en daardoor tekort gedaan aan de eigen waarde van het oosterse Christendom ter zake van de verlossingsleer. De westerse en de oosterse variant van het Christelijk geloof

<sup>1</sup> W. Heitmüller, *Das Johannes-Evangelium, die Johannes-Briefe und die Offenbarung des Johannes* (Die Schriften des Neuen Testaments IV. Bd.), Göttingen 1920, S. 81; verg. ook J. B. Frey, *Le concept de „vie” dans l'Évangile de saint Jean* in *Biblica* Vol. I (1920), p. 37–58 en 211–239.

<sup>2</sup> Zie Bultmann in *Kittel, Th.W.N.T.* II. Bd., a.a.O., S. 871 f.

<sup>1</sup> Vergelijk het hoofdstuk „Eenheid en verscheidenheid in de Nieuwtestamentische Christusprediking” in Sevenster's *Christologie, a.w.*, blz. 313–354.

<sup>2</sup> Verg. P. J. van Leeuwen, *Het christelijk onsterfelijkheidsgeloof*, 's-Gravenhage z.j. (1955), blz. 321–330.

zijn beide terug te voeren en te herleiden tot een bepaalde zijde van het ge-  
tuigenis van het Nieuwe Testament. Wij vinden de accenten, zoals zij door  
Oost en West gelegd zijn, in de Schrift zelf terug. Daarom mogen wij Atha-  
nasius' verlossingsleer en de verlossingsleer van de oosterse Kerk, waarvan  
de zijne het klassieke voorbeeld is, niet veroordelen, al is er wel aanleiding  
om vanuit het geheel van de Schrift kritisch te staan tegenover de eenzijdig-  
heid van de oosterse interpretatie van het Evangelie.

#### SUMMARY<sup>1</sup>

When examining Athanasius' doctrine of redemption we have confined ourselves on the one hand to *contra gentes* – *de incarnatione* and on the other hand the *orationes contra Arianos*, because these are the most important writings for our subject. We treated them separately, because the method in these writings is different: Athanasius' juvenile work is an apology, his later work is specifically theological.

In the first chapter it is pointed out that Eastern Christianity was in an unfavourable light for a long time owing to the influence of the school of Ritschl. In general the doctrine of redemption of the early Church was dismissed in a few contemptuous words. But Brunner and other scholars have laid bare the fundamental suppositions of Ritschl's criticism of the theology of the Greek Church. We said that it is wrong to think that Greek Christianity is inferior to Western Christianity. It is better to say that the Greek and the Western alternative reading of Christianity are two complementary magnitudes.

Athanasius started as an apologist. The purport of his first writing is to defend Christian faith against outsiders – especially the Greeks – and to make it plausible to them. This happens by means of rational argumentation. Though Scripture also takes an important place in Athanasius' argumentation, yet the data of Scripture are only used as an illustration of what has been proved by purely rational reasonings. In chapter II we treated the evidence of God, the thoughts on the possibility and the necessity of incarnation, the evidence on the ground of experience and the evidence out of prophecy. Anticipating the review at the end of our study we pointed out the danger of the apologetical method.

The third chapter is devoted to the doctrine of redemption in *contra gentes* – *de incarnatione*. This doctrine of redemption is no consistent whole, because in Athanasius' juvenile work philosophical, particularly Platonic ideas make themselves felt besides biblical data.

On the one hand redemption is seen as a restoration of the knowledge of God (restoration), on the other hand as a deliverance from the power of transiency (recreation). We also found an uncertainty in formulation as to the object of incarnation. In *de inc.* 10 Athanasius premises the conferment of immortality but in other places it is just the other way round: there the restoration of the knowledge of God is mentioned first, which is more in accordance with *c.g.* 2 where the knowledge of God by means of contemplation is mentioned as the most important moment in the creation in God's image. We considered this the original view of Athanasius. When he reverses the order and thinks the deliverance from transiency primary, this is a result of the influence of the biblical message. Moreover we have supposed that this reversion may contain an implicit criticism of Arius.

The idea of the deification of man must be seen against the background of

<sup>1</sup> De vertaling van deze summary is het werk van Mevrouw M. J. Blok-Mons, litt. angl. dra te Emmeloord, die ik daarvoor heel hartelijk dankzeg.

the views of Clemens and Origenes. Deification means being restored in the status of the perfect gnostic.

Finally we saw that redemption is not connected with incarnation only but with the whole appearance of Christ on earth. Cross and resurrection must not be eliminated.

In the orationes Athanasius is in the first place a biblical theologian (chapter IV). In the struggle against the Arians he places himself on the foundation of Scripture which to him is the document of divine revelation. Tradition is the standard for the explanation of Scripture. Scripture and tradition are in a dialectical, not in an antithetical relation to each other. In the orationes Athanasius also makes an attempt to look into the data of revelation by means of reason. For the Arians have to be argued with so that they drop their arguments and are guided back to the faith of the Church.

In the fifth chapter the doctrine of redemption in the orationes is treated. God has foreseen redemption from all eternity. In His plan of salvation incarnation to save man has been included from eternity because God foresaw sin. Therefore in the orationes redemption is seen as the deliverance from sin. And because death and transiency are closely connected with sin redemption is at the same time deliverance from transiency.

The idea of deification is here synonymous with adoption. Deification does not mean transformation of human nature. With deification an important function is given to the Holy Ghost.

Christ has not taken a collective human nature but an individual one though this does not exclude the fact that incarnation has a collective aspect.

Redemption is not only connected with incarnation but with the whole life of Jesus on earth.

In the last chapter Athanasius' doctrine of redemption is reviewed in the light of the Bible. For every theology must be reviewed in the light of Scripture. The dangers of the apologetic method are illustrated by the evidence of God, the evidence out of miracles and the reasoning with regard to the possibility of incarnation. The question arises whether Athanasius has been conscious of the fundamental difference between the Christian and the philosophical idea of God. In the Gospels the miracles of Jesus are not used as evidence but looked upon as signs. Athanasius tries to fit incarnation into a Platonic scope, that is to say he takes the place of the antagonists and then argues towards the Gospel instead of starting from the reality of God's revelation.

The reasoning as regards the necessity of incarnation in de inc. 6 and 7 we dismissed. We also pointed out the danger of systematizing God's acts of salvation which is to be found in Athanasius' reasonings as regards the necessity of incarnation. The biblical δεῖ has a character totally different from the „must” in Athanasius' reasoning.

We prefer to speak of Athanasius' doctrine of redemption though no sharp contrast must be constructed between redemption and reconciliation as Ritschl and Harnack have done.

Athanasius rather stresses death than the guilt of man. In this respect he is

a real Eastern theologian. But this is no reason to condemn him. We must see the difference between Athanasius and someone like Anselmus, who concentrates everything on guilt, against the background of the theological difference and the difference in mentality between East and West and we must also keep in mind that the Western and Eastern reading of Christian faith can be traced back to the difference in accent, which we find in the whole of the New Testament. We then see that the Western and the Eastern Church supplement each other mutually.

# REGISTER VAN NAMEN

(De bladzijde, waar een werk of een artikel voor de eerste maal geciteerd wordt, is cursief gedrukt.)

Aalders, W. J., 26, 85, 88, 178-180, 203  
 Abaelardus, 15, 27, 29  
 Ambrosius, 70  
 Anselmus, 12, 14, 15, 27, 29, 42, 44, 45, 92, 182-184, 200-202, 204, 205  
 Apollinaris van Laodicea, 156  
 Aristides, 10, 54  
 Arius, 79, 80, 97, 98, 101  
 Arnobius, 50  
 Arnou, R., 57  
 Athenagoras, 39  
 Atzberger, L., 32, 37, 66, 69, 102, 123, 133, 137, 157  
 Augustinus, 67, 69, 120, 141  
 Aulén, G., 14, 27, 28, 29, 199-201  
 Bakhuizen van den Brink, J. N., 23, 105, 106, 108, 109, 141, 182  
 Bardenhewer, O., 70, 12, 13  
 Bardy, G., 80, 151  
 Barnabas, 46, 54, 103  
 Barth, K., 24, 25, 27, 41, 45, 47, 141, 173, 174, 178, 183, 188, 193, 194, 198, 199  
 Baur, F. C., 92, 120, 156  
 Behm, J., 172, 194  
 Benz, E., 12, 202  
 Berchem, J.-B., 45, 46, 67, 120, 124, 133, 152  
 Berkhof, H., 9, 42, 45, 51, 75, 76, 77, 79, 90, 139, 182, 183, 203  
 Berkouwer, G. C., 183, 186, 187, 197, 201  
 Bernard, R., 10, 32, 34, 35, 56-58, 60, 64, 67-69, 75, 76, 101, 123  
 Bernard van Clairvaux, 70  
 Blumhardt, C. F. en J. C., 176  
 Böhringer, F., 10, 46, 114  
 Bolkestein, M. H., 195  
 Boman, Th., 173  
 Bornhäuser, K., 18, 20-22, 83, 138, 141, 142, 165  
 Bouyer, L., 32, 56, 57, 59, 64, 76, 93, 136, 145, 147-150, 156, 161  
 Brouwer, A. M., 25, 29, 192, 195, 199  
 Brunner, E., 22, 23-26, 28, 29, 38, 88, 89, 169, 171, 172, 173, 174, 176-178, 180, 186-188, 194, 197, 199  
 Büchsel, F., 191, 192, 194, 195, 197, 198  
 Bultmann, R., 171, 173, 196, 206  
 Calvijn, 141  
 Camelot, P. Th., 10, 35, 38, 39, 41, 54, 69, 75, 76, 84  
 Casey, R. P., 6, 31, 32, 37, 40, 46, 48, 49, 52-55, 58, 59, 62-65, 69, 71-74, 76-78, 80, 82-84, 87-96, 102, 103, 119, 134, 148, 161, 190, 201  
 Cavallera, F., 13  
 Clemens van Alexandrië, 10, 85-87, 101, 142  
 Cremers, V., 34, 64, 67, 88, 122, 123  
 Cross, F. L., 51  
 Cullmann, O., 170, 171  
 Cyprianus, 54, 204  
 Cyrillus van Alexandrië, 15  
 Davey, B. en N., 176  
 Demosthenes, 10  
 Dörholt, B., 120  
 Dorner, I. A., 45, 119  
 Dörries, H., 10, 11, 32  
 Dräseke, J., 12, 13  
 Dijk, I. van, 25, 26  
 Epiphanius, 47  
 Eusebius van Caesarea, 10, 50, 51, 79  
 Eusebius van Emesa, 12  
 Faller, O., 84, 85  
 Festugière, A.-J., 85  
 Fialon, E., 10, 35, 38, 107  
 Flesseman-van Leer, E., 109  
 Frey, J.-B., 206  
 Galtier, P., 82, 156  
 Gaudel, A., 56, 66, 68  
 Gebhardt, O. von, 46, 54, 103  
 Gerritsen, J. H., 186  
 Gilg, A., 25, 26, 65, 79, 130, 142, 201  
 Goodspeed, E., 39, 50, 53, 54, 86, 104  
 Gregorius van Nazianze, 11, 120  
 Gregorius van Nyssa, 15, 18, 81, 120, 178  
 Gregorius Thaumaturgus, 35  
 Gressmann, H., 50, 51  
 Greijdanus, S. K., 142  
 Grillmeier, A., 156  
 Groningen, B. A. van, 203, 204  
 Gross, J., 68, 69, 81, 84, 142, 165, 166, 205  
 Grundmann, W., 185, 186  
 Gwatkin, H. M., 10  
 Haecker, Th., 204  
 Haitjema, Th. L., 179, 181, 193  
 Hamann, J. G., 15  
 Harnack, A. von, 9, 16, 17, 29, 46, 54, 65, 67, 69, 79, 81, 83, 85, 87, 103, 107, 138, 178, 190, 191, 193, 204, 207

Harvey, W. W., 53, 54, 86, 87, 103, 104, 118, 119, 150, 151  
 Hasselaar, J. M., 139  
 Hauret, Ch., 10, 81, 109, 115  
 Heering, G. J., 199  
 Heiler, F., 12  
 Heitmüller, W., 206  
 Herder, J. G., 27  
 Herzog-Hauck, 10, 174  
 Hesler, K. W. Th., 98  
 Holl, K., 20  
 Homerus, 10  
 Hommes, N. J., 54  
 Hoskyns, E., 176  
 Hoss, K., 13, 20, 66, 68, 69, 90, 92, 126, 127, 133, 134, 151, 156  
 Ignatius van Antiochië, 54  
 Ignatius van Loyola, 70  
 Irenaeus, 22-25, 28, 45, 50, 53, 54, 86, 87, 103, 104, 118, 119, 150, 151, 166, 189  
 Johannes van Damascus, 18, 20  
 Jung-Stilling, J. H., 15  
 Justinus Martyr, 10, 49, 50, 53, 79, 80, 86, 104  
 Kattenbusch, F., 12, 19, 20, 25, 26, 65, 130  
 Kehrnhahn, F., 13  
 Kittel, G., 186, 195  
 Koehler, W., 20  
 Koetschau, P., 38, 41, 50, 54, 87, 101, 103  
 Korff, F. W. A., 26, 27, 183, 186, 187, 189, 195, 197  
 Kreling, G., 168  
 Kromsigt, P. J., 29  
 Krüger, G., 20  
 Lactantius, 49, 50, 54  
 Larsow, F., 136  
 Lauchert, F., 34, 37, 80  
 Lavater, J. K., 15  
 Le Bachelet, X., 27, 71  
 Lebon, J., 160  
 Leeuwen, P. J. van, 207  
 Lekkerkerker, A. F. N., 173, 195  
 Lessing, G. E., 189  
 Lietzmann, H., 203  
 Loofs, F., 10, 18, 19, 79  
 Lot-Borodine, M., 69  
 Luther, 28, 141  
 Makarius, 68  
 Marcellus van Ancyra, 13  
 Martin, J., 50, 54  
 Melito, 10  
 Mersch, E., 81, 148

Methodius, 18, 46, 47  
 Michaëlis, W., 172  
 Migne, J. P., 6  
 Miskotte, K. H., 183, 184, 189, 194, 196  
 Möhler, J. A., 34, 137  
 Mönnich, C. W., 10, 35, 45, 58  
 Müller, G., 6  
 Newman, J. H., 11, 13, 70, 71, 160  
 Niebuhr, R., 70  
 Niftrik, G. C. van, 178  
 Noordmans, O., 203  
 Opitz, H.-G., 6, 32, 108, 110, 111, 113, 115, 138, 142, 144, 146  
 Origenes, 10, 11, 15, 18, 19, 35, 38, 41, 46, 49-51, 54, 87, 101, 103, 142  
 Osiander, 141  
 Oyen, H. van, 195  
 Pauley, W. C. de, 34  
 Paulus van Samosata, 105  
 Pell, G. A., 34, 42, 45, 61, 62, 66, 67, 90, 124, 133, 134, 147  
 Philo, 35, 38, 51, 81  
 Plato, 10, 33, 35, 55, 112, 169, 174  
 Plooy, D., 54  
 Plotinus, 33, 35, 38, 174  
 Prenter, R., 200, 205  
 Preuschen, E., 87  
 Procksch, O., 197  
 Puech, A., 9, 10, 13, 35  
 Recheis, A., 33  
 Rendel Harris, J., 54  
 Richard, M., 156  
 Richardson, A., 177  
 Ritschl, A., 14, 15-20, 22-27, 29, 88, 167, 190-193, 205, 207  
 Rivière, J., 27, 45, 91, 92, 166, 205  
 Robertson, A., 37, 75, 88  
 Romualdus, P., 140, 141  
 Roscam Abbing, P. J., 181, 192, 195, 197, 201  
 Rozemond, C., 68  
 Russell, H. W., 204  
 Sabellius, 153  
 Sassen, F., 11  
 Schleiermacher, F. E. D., 15  
 Schmidt, K. L., 95  
 Schmitt, F. S., 44, 201, 204  
 Schneemelcher, W., 71  
 Schneider, C., 161, 202  
 Schrenk, G., 196  
 Schwane, J., 37, 113  
 Schwartz, E., 80

Seeberg, R., 22, 174  
 Sevenster, G., 27, 91, 95, 175, 176, 186, 192, 194-199, 207  
 Spindeler, A., 124  
 Stählin, O., 85, 86, 101, 142  
 Stauffer, E., 93, 171, 176  
 Stoop, J. A. A., 82, 142  
 Sträter, H., 35, 45, 61, 66, 67, 133, 166  
 Stülcken, A., 13, 82, 127, 143, 146, 148, 156, 157, 159, 160  
 Strijd, K., 30, 44, 45, 184, 187, 189, 197, 204  
 Tatianus, 39  
 Taylor, V., 29, 194, 195, 196  
 Telfer, W., 80  
 Ter-Mekerttschian, K., 50  
 Ter-Minassiantz, E., 50  
 Tertullianus, 10, 49, 50, 54, 103, 105-107, 141, 202  
 Theodoretus, 120  
 Theophilus, 39  
 Thomas van Aquino, 67, 68, 70, 141

Tixeront, J., 45, 46, 81, 166  
 Turner, H. E. W., 29, 45, 79, 86, 161  
 Unger, D., 123, 124  
 Veen, J. M. van, 174, 177  
 Vernet, F., 205  
 Vogel, C. J. de, 11, 13, 107, 113, 128, 139-141, 149, 150, 163  
 Voigt, H., 34, 35, 37, 69-71, 107, 124, 133, 134, 147  
 Voisin, G., 156  
 Waszink, J. H., 33  
 Weigl, E., 82, 156  
 Werner, M., 20  
 Wilde, G. de, 98  
 Woldendorp, J. J., 9, 13, 51, 69, 81, 88, 133  
 Wolfson, H. A., 110  
 Zahn, Th., 46, 54, 103  
 Zankow, S., 12

## STELLINGEN

### I

Het verdient de voorkeur om te spreken van de verlossingsleer van Athanasius en niet van zijn verzoeningsleer, ofschoon men de begrippen „verzoening” en „verlossing” niet zo scherp mag scheiden als in de school van Ritschl is gedaan.

### II

In zijn apologetische werken is Athanasius niet ontkomen aan een vermenging van theologie en filosofie.

### III

Het begrip „theopoiesis” heeft in de incarnatione Verbi een andere inhoud dan in de orationes contra Arianos.

### IV

Hoewel het fundamentele heilsfeit voor Athanasius de incarnatie is, houdt dit niet in, dat hij de dood van Christus in het heilswerk overbodig heeft geacht.

### V

In Athanasius' redenering met betrekking tot de noodzakelijkheid der incarnatie schuilt het gevaar van de systematisering van het heilshandelen Gods.

### VI

De traditionele interpretatie van Genesis 3, volgens welke de sterfelijkheid een gevolg is van de zonde van de mens, dient te worden afgewezen.

### VII

Het woordenspel in Marc. 8:35 heeft niet betrekking op het begrip „leven”, maar op de woorden „behouden” en „verliezen”.

### VIII

In de primitieve religies is de dood niet als probleem onderkend.

### IX

Het verwijt van een doctrina desperationis, dat de Lutherse belijdenis-geschriften de tegenstanders maken ter zake van hun opvatting over de Wet (cf. *apologia confessionis augustanae* IV 301), keert zich tegen de Lutherse confessies zelf wat betreft de volgorde van Wet en Evangelie (cf. *articuli christianae doctrinae* C II, 4; III, 4 en 7; *apol.* IV, 37 en XII, 76).

## X

Het vraagstuk van de biecht zal in het Protestantisme alleen kunnen worden opgelost door middel van een aan het Evangelie aangepaste ordo (verg. H. van Oyen, *Liebe und Ehe, Evangelische Ethik* II, Basel o. J. (1955), S. 225f.).

## XI

Wanneer Th. C. Frederikse concludeert, dat de „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe” bij Bonhoeffer niet betekent „een ander jargon in de prediking, maar een andere existentiële wijze van de kerk in de wereld”, worden leer en leven tegen elkaar uitgespeeld op een wijze, die Bonhoeffer geen recht doet (verg. Th. C. Frederikse, *De probleemstellingen van Dietrich Bonhoeffer in Kerk en Theologie* IX (1958), blz. 57).

## XII

Het is onjuist het moderne Europa als zendingsterrein te kwalificeren.

## XIII

Jazz-muziek hoort niet in de kerkdienst thuis.

Gepubliceerd op: 1 september 1961. Reformatorisch Dagblad

## INCARNATIE EN VERLOSSING BIJ ATHANASIUS

A. van Haarlem, INCARNATIE EN VERLOSSING BIJ ATHANASIUS, 214 blz., f 13, 75, H. Veenman & Zonen N.V., Wageningen, 1961.

Op deze studie promoveerde de schrijver tot *doctor theologiae* aan de Rijksuniversiteit te Leiden. Nadat hij ons via de beoordeling van Athanasius' theologie door A. Ritschl en A. von Harnack c.s. in het te behandelen onderwerp heeft ingeleid, laat de schrijver ons eerst vanuit Athanasius' *Contra gentes* en *De incarnatione*, daarna vanuit zijn *Orationes contra Arianos* zien, hoe Athanasius over de incarnatie en de verlossing heeft gedacht. Aan het eind volgt een uitvoerige samenvatting en beoordeling, waarin de schrijver stelt, dat de theologie van Athanasius als representante van de oosterse theologie een, zij het eenzijdige, toch legitieme lijn van de Schrift honoreert. De westerse theologie heeft dan ook geen recht haar te veroordelen. Veeleer moeten wij het zo zien, dat 'de westerse en de oosterse variant van het christelijk geloof, beide zijn terug te voeren en te herleiden tot een bepaalde zijde van het getuigenis van het Nieuwe Testament' (blz. 207 V.). Het Oosten legt daarbij het accent op het mystieke en het statische, het Westen op het juridische en het dynamische karakter van de verlossing.

Het boek is helder geschreven en voert ons op instructieve wijze binnen in de theologie van de Oude Kerk. Terecht worden de eenzijdige opvattingen van Ritschl en Von Harnack afgewezen. Juist is o.i. ook de correctie op de dramatische verzoeningsidee van Aulén. Het waardevolle van het boek is, dat de Bijbelse achtergronden van Athanasius' verlossingsleer duidelijk aan het licht zijn gebracht.

Enkele bezwaren zijn er wel. Het lijkt ons toe, dat dr. Van Haarlem wat al te gemakkelijk Athanasius kan verdelen tussen de Griek en de christen. Is dit niet al te constructief? Zo ook zijn tekening van Athanasius' ontwikkeling van Grieks tot Bijbels theoloog. De vraag kwam ook bij ons op, of de schrijver Athanasius' leer van de kennis van God niet al te Grieks geïnterpreteerd heeft. Moeten wij hier niet meer denken in de richting van het Johanneïsche 'kennen'? Dan komt ook de opmerking op blz. 143 beter tot haar recht, waar de schrijver stelt, dat in de *Orationes contra Arianos* de Godskennis een rol in de verlossing blijft spelen, omdat zij ook in de Schrift aanwezig is.

In de beoordeling blijkt dat dr. Van Haarlem sterk door Brunner gegrepen is, die hij telkens het beslissende woord laat spreken. Aan hem zal ook wel schrijvers afkeer van systeemvorming te danken zijn. Op blz. 189 spreekt hij over de zonde van de systeemvorming! Dat hij daartegenover kan beweren, dat het geloof reflectie is, klinkt wat raadselachtig in de oren. Zo zou er meer te noemen zijn.

Onze conclusie echter is, dat dr. Van Haarlem ons een boek gegeven heeft, dat de bestudering ten volle waard is.

W., C. G.