

De verheffing van het intellect

Een studie naar de vergoddelijkingsleer

in de Orationes Theologicae van Gregorius van Nazianze

in samenhang met zijn leer over de Zoon en de Geest

Aangeboden aan de begeleiders

Dr. B.S. Hellemans &

Dr. A.W. van Wilgenburg

Faculteit Geesteswetenschappen

Departement Godgeleerdheid

Universiteit Utrecht

Scriptie ter afsluiting van de masteropleiding 'Wortels en ontwikkeling van het
christendom'

Leerstoelgroep kerkgeschiedenis

Door J.H. (Hein) van Vlastuin

Studentnummer: 3132307

Augustus 2009

Τοῦ γνῶναι αὐτόν

(Dit alles) om Hem te kennen

Paulus, *Brief aan de Filippenzen* 3:8-11

Opgedragen aan de *Virgenes Prudentes*

Jef, Matthijs, Niek en Renze

Voorwoord

In voorwoorden van scripties en proefschriften lees je vaak dat de theologie een pelgrimsreis is. Theologische onderzoeken komen vrijwel nooit uit de lucht vallen, maar zijn vaak geïnspireerd door belangrijke theologen en door ervaringen in het persoonlijke leven. Zo ook mijn scriptie.

Deze scriptie komt voort uit een interesse naar de verhouding van gereformeerde en patristische theologie. Deze interesse is gegroeid tijdens de twee jaren waarin ik een studentenkamer huurde in de Rooms-Katholieke Benedictijner abdij De Keizersberg in het Belgische Leuven (2004-2006). De gesprekken met twee Oosters-Orthodoxe huisgenoten zetten mij aan het denken. Ze daagden me uit om de patristische wortels van de theologie grondig te bestuderen. Hun historische benadering van de theologie verschilde in alles van het 'volkse' en onhistorische evangelicalisme waarmee ik in de Belgische evangelische gemeenten geconfronteerd werd toen ik student was aan de Evangelische Theologische Faculteit (ETF) te Leuven. Mijn toenmalige theologische oriëntatie brak in stukken uiteen. Ik heroriënteerde me in de lange en brede katholieke gradatie. Ik begon boeken te lezen over de patristische, middeleeuwse, Rooms-Katholieke en Oosters-Orthodoxe theologie; ik volgde cursussen in Utrecht over de *Confessiones* van Augustinus en over de geschiedenis van de liturgie. Eveneens volgde ik een cursus over Grieks patristische theologie aan de ETF. Ik besloot mijn scriptie te laten aansluiten bij de cursus Grieks patristische theologie. Zo vloeit mijn scriptie voort uit een theologische pelgrimstocht.

Ik begon eind 2007 aan mijn masterscriptie en rond het nu af, aan het eind van de zomer 2009. Intussen is er veel gebeurd. Ik heb mijn vakken aan de Universiteit van Utrecht afgerond en ben verder gegaan als masterstudent op de Theologische Universiteit te Apeldoorn. Mijn scriptieproces kwam maar moeilijk op gang. De eerste maanden begreep ik nog weinig van de theologie van Gregorius van Nazianze. Bovendien kostte het mij veel tijd om in de vierde-eeuwse theologie thuis te raken. Ik wist niet goed in welke richting ik moest denken. De cursus over de *Confessiones* van Augustinus bij dr. B.S. Hellemans hielp me om mijn koers te bepalen. Door die cursus kreeg ik oog voor de platoonse achtergronden van de Grieks patristische vergoddelijkingsleer.

Het schrijven van mijn scriptie kostte meer tijd dan ik mij van tevoren voorgesteld had. Ik had van tevoren niet kunnen denken dat ik niet alleen de zomer van 2008, maar tevens die van 2009 nodig zou hebben om mijn scriptie af te ronden. Ik ben blij dat ik het proces

eindelijk kan afronden, hoewel ik voortdurend vreugde ben blijven beleven aan het onderzoek. De vierde-eeuwse theologie is een breed veld en het is een vreugde om daar voortdurend nieuwe dingen in te mogen ontdekken. Deze scriptie helpt me niet alleen om de vierde eeuw beter te leren. De vierde-eeuwse theologie blijkt grote invloed te hebben gehad op de latere dogmatiek. Door het schrijven van deze scriptie heb ik een veel beter inzicht gekregen in de theologische en wijsgerige grondslagen van de latere dogmatiek. Of de dogmatiek het terrein is waar ik mijn toekomstige studies aan zal wijden, weet ik nog niet. Voorlopig laat ik deze vragen rusten. Momenteel vier ik vakantie in Roemenië. Nu in Roemenië en - bij leven en welzijn - op mijn verdere levensweg stel ik me open voor nieuwe indrukken. Ik wacht af welke ideeën, mensen en dingen ik op mijn pelgrimspad zal tegenkomen.

Door de lange duur van mijn scriptieproces was er deze zomer een wisseling van begeleiders nodig. Ik bedank dr. A.W. van Wilgenburg voor zijn begeleiding, aanvankelijk als eerste en later als tweede begeleider. Voortdurend zette hij mij in gesprekken en via e-mails op scherp. Tevens dank ik dr. B. Matz, die aanvankelijk als tweede begeleider optrad, voor zijn medewerking aan dit project en voor zijn bruikbare tips. Eveneens bedank ik dr. B.S. Hellemans, die mij verder op weg hielp door het vak over de *Confessiones* van Augustinus en die op het laatste moment de taak van eerste begeleider op zich wilde nemen.

Als laatste dank ik God voor het leven dat Hij ons schonk in zijn Zoon, onze Heer Jezus Christus. Deze scriptie spreekt voortdurend over de drie-enige God, hoewel zijn wezen nauwelijks in woorden uit te drukken is. Ik bid God om de voortdurende verlichting door zijn Geest, zodat we op passende wijze voor Hem leven en over Hem spreken kunnen. Hij zij ons, arme zondaren, genadig.

Vlaşin (Roemenië), 21 augustus 2009

Inhoudsopgave

VOORWOORD	III
INHOUDSOPGAVE.....	V
1. INLEIDING.....	1
1.1 DE DUBBELE AANLEIDING VAN HET ONDERZOEK.....	1
1.2 DE THEMATIEK EN DE VRAAGSTELLING VAN HET ONDERZOEK	2
1.3 OVER VERGODDELIJKING.....	4
1.3.1 <i>Definiëring en bespreking van vergoddelijking</i>	4
1.3.2 <i>De plaats van vergoddelijking in de Romeinse maatschappij en in het Joodse denken</i>	6
1.3.3 <i>Vergoddelijking binnen de vroeg-christelijke theologie</i>	7
1.3.4 <i>Het lezen van de Schrift vanuit de hermeneutiek van vergoddelijking</i>	8
1.4 DE STAND VAN HET ONDERZOEK	9
1.4.1 <i>Hernieuwde belangstelling voor vergoddelijking in de westerse theologie</i>	9
1.4.2 <i>Onderzoek naar vergoddelijking in de theologie van Gregorius van Nazianze</i>	11
1.4.3 <i>Andere studies over het leven en werk van Gregorius van Nazianze</i>	13
1.5 DE METHODIEK EN DE UITWERKING VAN HET ONDERZOEK.....	13
2. OVER HET LEVEN VAN GREGORIUS VAN NAZIANZE EN DE BETEKENIS VAN ZIJN THEOLOGIE	15
2.1 DE BETEKENIS VAN GREGORIUS VAN NAZIANZE VOOR DE GESCHIEDENIS VAN DE THEOLOGIE ..	15
2.2 HET LEVEN VAN GREGORIUS VAN NAZIANZE TOT AAN HET CONCILIE VAN CONSTANTINOPEL...	16
2.3 HET LEVEN VAN GREGORIUS VAN NAZIANZE TIJDENS EN NA HET CONCILIE VAN CONSTANTINOPEL	18
3. OVER DE CONCILIES VAN NICEA EN CONSTANTINOPEL EN OVER DE THEOLOGIE VAN ARIUS EN EUNOMIUS	20
3.1 OVER HET CONCILIE VAN NICEA (325)	20
3.2 DE THEOLOGIE VAN ARIUS (CA. 250 - 336).....	21
3.3 ONTWIKKELINGEN VAN NICEA TOT AAN HET CONCILIE VAN CONSTANTINOPEL.....	23
3.4 HET CONCILIE VAN CONSTANTINOPEL (381)	25
3.5 EUNOMIUS VAN CYZICUS (CA. 327 - 395)	27
3.5.1 <i>Leven en werk van Eunomius</i>	27
3.5.2 <i>De theologie van Eunomius</i>	28
3.6 DE PLAATS VAN DE EUNOMIANEN IN DE <i>ORATIONES THEOLOGICAE</i>	30
4. ANALYSE VAN DE <i>ORATIONES THEOLOGICAE</i>.....	32

4.1	CONCEPTEN VAN VERGODDELIJKING	32
4.2	ANALYSE VAN <i>ORATIO</i> 27	33
	4.2.1 <i>De boodschap en de context van de preek</i>	33
	4.2.2 <i>Aspecten van vergoddelijking</i>	33
4.3	ANALYSE VAN <i>ORATIO</i> 28	34
	4.3.1 <i>De boodschap en de context van de preek</i>	34
	4.3.2 <i>Aspecten van vergoddelijking</i>	35
	4.3.2.1 Epistemologisch aspect	35
	4.3.2.2 Gradaties van vergoddelijking	37
4.4	ANALYSE VAN <i>ORATIO</i> 29	38
	4.4.1 <i>De boodschap en de context van de preek</i>	38
	4.4.2 <i>Aspecten van vergoddelijking</i>	39
	4.4.2.1 De hermeneutiek van vergoddelijking	39
	4.4.2.2 Incarnatie en vergoddelijking	40
4.5	ANALYSE VAN <i>ORATIO</i> 30	41
	4.5.1 <i>De boodschap en de context van de preek</i>	42
	4.5.2 <i>Aspecten van vergoddelijking</i>	42
	4.5.2.1 Vergoddelijking door de vereniging van Christus' naturen	42
	4.5.2.2 Incarnatie, Christus' titels en verlossing van de zonde	46
	4.5.2.3 Eschatologische volmaaktheid	48
4.6	ANALYSE VAN <i>ORATIO</i> 31	49
	4.6.1 <i>De boodschap en de context van de preek</i>	49
	4.6.2 <i>Over de godheid van de Geest</i>	50
	4.6.3 <i>Aspecten van vergoddelijking</i>	51
	4.6.3.1 Vergoddelijking als een werk van de Geest	51
	4.6.3.2 Beroep op traditie en op verlichting door de Geest	52
	4.6.3.3 Het tijdperk van de Geest	53
4.7	EVALUATIE	55
	4.7.1 <i>Vergoddelijking in brede zin</i>	55
	4.7.2 <i>Vergoddelijking in smalle zin</i>	56
	4.7.3 <i>De samenhang van de vergoddelijkingsleer met de leer over de Zoon en de Geest</i>	57
	4.7.4 <i>Een vergelijking met de theologie van Arius en Eunomius</i>	58

5. EEN VERGELIJKING MET DE FILOSOFIE VAN PLATO EN DE THEOLOGIE VAN ORIGENES EN ATHANASIUS 61

5.1	EEN VERGELIJKING MET DE FILOSOFIE VAN PLATO	61
5.2	EEN VERGELIJKING MET DE THEOLOGIE VAN ORIGENES	63
	5.2.1 <i>De goddelijke triade</i>	63

5.2.2	<i>Het verschil tussen de Vader en de Zoon</i>	64
5.2.3	<i>Scheppingsleer</i>	64
5.2.4	<i>Het eschaton</i>	65
5.2.5	<i>Incarnatie en vergoddelijking</i>	66
5.2.6	<i>Wat leert de Philocalia over de Origenes-receptie van Gregorius van Nazianze?</i>	68
5.2.7	<i>Conclusie</i>	69
5.3	EEN VERGELIJKING MET DE THEOLOGIE VAN ATHANASIUS	69
5.3.1	<i>Triniteit bij Athanasius en de Cappadociërs</i>	69
5.3.2	<i>Over de Vader en de Zoon</i>	70
5.3.3	<i>Vergoddelijking als participatie en adoptie</i>	71
5.3.4	<i>De godheid van de Geest</i>	72
5.3.5	<i>Conclusie</i>	72
5.4	CONCLUSIE.....	73
6.	CONCLUSIE	74
	BIBLIOGRAFIE	78
	AFKORTING	78
	PRIMAIRE LITERATUUR.....	78
	<i>Tekstedities</i>	78
	<i>Vertalingen</i>	78
	SECUNDAIRE LITERATUUR.....	78

1. Inleiding

In de inleiding van dit onderzoek gaan we achtereenvolgens in op de aanleiding van het onderzoek (1.1), de thematiek en vraagstelling (1.2), vergoddelijking (1.3), de stand van het onderzoek (1.5) en de methodiek en de uitwerking van het onderzoek (1.6).

1.1 De dubbele aanleiding van het onderzoek

In het voorjaar van 2007 heb ik een cursus over Griekse patristiek gevolgd aan de Evangelische Theologische Faculteit in België bij prof. dr. Fairbairn. Gedurende de cursus lazen we teksten over christologie en soteriologie. In die cursus kwam het thema ‘vergoddelijking’ prominent naar voren. Er ging een nieuwe wereld voor mij open. Voor veel kerkvaders bleken de menswording van Christus en de vergoddelijking van de mens twee kanten van dezelfde medaille te vormen. Zowel in de menswording als in de vergoddelijking staat de gemeenschap van God en mens centraal. Dit denken over de gemeenschap van God en mens fascineerde me.

We begonnen met teksten van Irenaeus van Lyon (140 – ca. 202) en vervolgens kwamen Origenes (ca. 185 - 253/254), Athanasius (ca. 295 – 373), Cyrillus van Alexandrië (ca. 375-444) en verschillende andere kerkvaders voorbij. Interessant vond ik om te zien hoe verschillen in opvatting over Christus verband konden houden met verschillen in de visie op vergoddelijking. Deze verschillen bleken door te werken in het denken over de gemeenschap van God en mens. Zo bleek vergoddelijking in Athanasius’ werk *Orationes contra Arianos* min of meer synoniem te zijn aan adoptie tot kinderen van God. Hierdoor heeft vergoddelijking bij Athanasius een heel ander karakter dan in het denken van Origenes, bij wie vergoddelijking primair draait om de vereniging van God en het menselijke intellect.

Eén van de redenen waarom ik me ingeschreven had voor de cursus Griekse patristiek, was dat ik meer wilde leren over de verhouding van de gereformeerde theologie tot de patristiek. Ik vroeg me af hoe de gereformeerde theologie zich tot de patristiek verhield. De kernvraag voor mij was of de reformatie een terugkeer naar de Vroege Kerk of een uitvinding van nieuwe theologie inhield. De ontmoeting met enkele Oosters-Orthodoxe theologiestudenten had me op dit denkspoor gebracht. Deze studenten vertelden me voortdurend over de grote verschillen tussen de Griekse kerkvaders en de latere protestantse theologie. Met deze vraag begon ik boeken te lezen over de patristische theologie en schreef ik me in voor de cursus. Tijdens de cursus viel het met op dat de gereformeerde theologie eenzijdig de trinititeitsleer van de Griekse patres heeft overgenomen en veel elementen van de soteriologie heeft laten liggen,

terwijl voor de patres de soteriologie en de triniteitsleer een eenheid vormden. Door deze werd ik aangemoedigd om verder te blijven denken over de plaats en de inhoud van vergoddelijking in de patristische theologie.

Tijdens de cursus merkte Fairbairn – in een bijzin - op dat Gregorius van Nazianze een heel interessante benadering van theosis had. Deze bijzin sloeg ik in mijn geheugen op en kwam naar boven toen ik op zoek ging naar een scriptieonderwerp. Ik hoopte dat Gregorius uitvoerig zou uitweiden over de participatie van de mens in de trinitarische relaties, wat een favoriet denkspoor van Fairbairn is.

Gedurende mijn onderzoek kwam ik er echter al snel achter dat het beeld dat ik me van Gregorius had voorgesteld, niet juist was. Ik begreep aanvankelijk weinig van zijn vergoddelijkingsleer. In die tijd volgde ik een cursus over de *Confessiones* van Augustinus bij dr. Hellemans aan de Universiteit Utrecht. Tijdens die cursus viel het me op dat Augustinus sterk door het platonisme was beïnvloed. Ik schreef een paper over de platoonse invloeden in de *Confessiones* van Augustinus. Gretig las ik verschillende studies over platoonse filosofie, waarbij het me voortdurend opviel dat vergoddelijking een grondstructuur van het platoonse denken inhoudt. Vanaf dat moment ben ik met andere ogen naar de theologie van Gregorius van Nazianze gaan kijken. Toen kreeg ik het idee dat ik Gregorius begon te begrijpen. De studie van het platoonse denken vormde een tweede en nieuwe aanleiding voor mijn onderzoek. De denktrant die ik toen heb ingezet, heeft grote invloed op mijn huidige scriptie.

1.2 De thematiek en de vraagstelling van het onderzoek

In deze scriptie doen we¹ onderzoek naar de aard van de vergoddelijkingsleer van Gregorius van Nazianze tegen de achtergrond van de discussies over de godheid van de Zoon en de Geest en wel specifiek in de *Orationes Theologicae* van Gregorius van Nazianze. We vergelijken de standpunten van Gregorius met de theologie van Athanasius en Origenes.

Gregorius van Nazianze (329/30-ca. 390) is een belangrijk theoloog uit de vierde eeuw, vanwege zijn bijdrage aan het denken over Gods eenheid en drieheid. Gregorius verdedigde de leer van het concilie van Nicea. Het concilie van Nicea (325) had uitgesproken dat de Zoon van God van hetzelfde wezen (*homoousion*) als God de Vader was.² Gregorius breidde deze leer uit

¹ Vanaf dit punt zal ik in de eerste persoon meervoud over mijzelf spreken.

² Leo Donald Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1983), 60.

en stelde dat ook de Geest *homoousion* met God de Vader was.³ Gregorius' triniteitsleer is heel genuanceerd. Hij benadrukt zowel de drieheid als de eenheid van God.⁴ Gregorius heeft zijn triniteitsleer met name tijdens zijn verblijf in Constantinopel (379-381) grondig uitgewerkt en gepresenteerd. Hij heeft daar een serie preken gegeven, die worden samengevat door de *Orationes Theologicae*.⁵ De *Orationes Theologicae* vormen een serie van vijf preken over de triniteitsleer, die zijn uitgesproken in de late zomer van 380.⁶ Deze preken vormen volgens John A. McGuckin de kwintessens van de theologie van Gregorius van Nazianze.⁷ Later heeft hij deze preken met het oog op publicatie herzien.⁸ Waarschijnlijk neemt Gregorius in deze preken primair stelling tegen de theologie van Eunomius van Cyzicus (ca. 327 - 395), die een strikte wezensscheiding van de Vader en de Zoon leerde.⁹ Eunomius stond in een ariaanse traditie. Arius (ca. 250 – 336) was tijdens het concilie van Nicea veroordeeld, omdat hij leerde dat de Zoon geen God van eeuwigheid, maar een eerste schepsel was.¹⁰

We vergelijken de *Orationes Theologicae* met de filosofie van Plato (ca. 428/427 - 347 v.Chr.) en theologie van Origenes (ca. 185 - 253/254) en Athanasius (ca. 295 – 373). De filosofie van Plato was erg bepalend voor het denken van de Hellenistische wereld, waarin de Griekse kerkvaders, waaronder Gregorius van Nazianze, leefde. Origenes en Athanasius zijn twee belangrijke theologen uit de derde en vierde eeuw na Christus. Ze waren allebei bisschop in Alexandrië. De ariaanse controverse valt deels te verklaren uit een ambiguïteit in de theologie van Origenes. Zowel de volgelingen van Arius als die van Nicea beriepen zich op elementen van de theologie van Origenes. Gregorius van Nazianze blijkt diepgaand door de theologie van Origenes beïnvloed te zijn.¹¹ Dit blijkt onder andere uit het feit dat hij samen met zijn vriend Basilius de Grote (ca. 330-379) een bloemlezing van Origenes' werk uitgaf, getiteld de *Philocalia*. Athanasius was evenals Gregorius van Nazianze een verdediger van de leer van Nicea. Gregorius was in

³ John A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography* (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2001), 260.

⁴ Alco Meesters, *God in drie woorden: een systematisch-theologisch onderzoek naar de Cappadocische bijdrage aan het denken over God Drie-enig* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2006), 70.

⁵ Ibid., 264.

⁶ Ibid.

⁷ McGuckin, 264.

⁸ Meesters, 60.

⁹ McGuckin, 277-283, Meesters, 60.

¹⁰ Meesters, 14.

¹¹ John A. McGuckin, "The Strategic Adaptation of Deification in the Cappadocians," in *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, ed. Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung (Madison: Fairleigh Dickinson U.P., 2007), 95-114.

veel opzichten een toegewijd volgeling van Athanasius,¹² hoewel het onduidelijk is of hij Athanasius' geschriften grondig bestudeerd heeft.¹³ Athanasius en Origenes hebben veel bijgedragen aan het verstaan van de trinititeitsleer en de verlossingsleer en hadden ze veel invloed in de tijd van Gregorius van Nazianze. We vergelijken de uitkomsten van onderzoek naar de *Orationes Theologicae* met de theologie van beide theologen, zodat nog sterker de eigen aard van de theologie van Gregorius van Nazianze naar voren komt.

De onderzoeksvraag luidt als volgt: *Wat leert Gregorius van Nazianze in de Orationes Theologicae over vergoddelijking en op welke wijze hangt dat samen met zijn leer over de Zoon en de Geest in diezelfde Orationes?*

1.3 Over vergoddelijking

In de volgende subparagrafen staan we afzonderlijk stil bij de definiëring en de bespreking van vergoddelijking (1.3.1), de plaats van vergoddelijking bij de Romeinen en in het Joodse denken (1.3.2), vergoddelijking volgens de vroege kerkvaders en (1.3.3) en bij het lezen van de Schrift vanuit de hermeneutiek van vergoddelijking (1.3.4).

1.3.1 Definiëring en bespreking van vergoddelijking

Aan het begin van het onderzoek zoeken we naar een definitie van vergoddelijking. Allereerst stellen we vast dat de begrippen 'vergoddelijking' en 'theosis' synoniemen zijn. Vervolgens definiëren we vergoddelijking in smalle en in brede zin.

Vergoddelijking in smalle zin is de eigenlijke vergoddelijking. We definiëren vergoddelijking met de woorden van Dionysius de Pseudo-Areopagiet, een theoloog uit de zesde eeuw, als volgt: 'Vergoddelijking is het verkrijgen van de gelijkenis aan God en vereniging met Hem zo ver als mogelijk'.¹⁴ *Gelijkenis* en *vereniging* zijn kernwoorden van vergoddelijking. Nadrukkelijk spreekt Dionysius over vereniging en gelijkenis 'zo ver als mogelijk'. Dit laatste wijst nadrukkelijk op de grens in het proces van vergoddelijking. De grens tussen God en mens blijft bestaan. De mens neemt niet de plaats van God in. Met Norman

¹² Ibid., 97.

¹³ Christopher A. Beeley, *Gregory of Nazianzus of the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*, Oxford Studies in Historical Theology (Oxford: Oxford U.P., 2008), 277-284.

¹⁴ Dionysius de Pseudo-Areopagiet, *De ecclesiastica hierarchie* 1.3: ἡ δὲ θεώσις ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἕνωσις.

Russell spreken we over vergoddelijking als een metafoor.¹⁵ Eventueel zouden we vergoddelijking in smalle zin nog kunnen onderverdelen in een *metaforisch* en een *analoog* spreken over vergoddelijking. In het analoge spreken worden mensen bij wijze van eer of om de door hun ontvangen genade 'god' genoemd.¹⁶ Wij zullen ons echter in dit onderzoek voornamelijk richten op vergoddelijking als metafoor en op vergoddelijking in brede zin.

Vergoddelijking in brede zin is vergoddelijking als een alomvattende leer, die niet alleen het hele verlossingsplan omvat, maar eveneens een antropologie en de eschatologie.¹⁷ Vergoddelijking is verbonden aan het type antropologie, dat teleologisch gericht is op het gelijkvormig worden aan het *prototype*. Christus is het prototype, het werkelijke Beeld van God, en daarom is de incarnatie, de menswording van de Zoon, het uitgangspunt in de verlossingsleer. Als omvattende leer bestaat vergoddelijking in de totale weg van God met de mens, beginnend bij de schepping en via de incarnatie en verlossing uitmondend in het eschaton.

Norman Russell zet in zijn handboek over vergoddelijking de betekenis van het begrip 'vergoddelijking' uiteen.¹⁸ Over het algemeen werd in de vierde eeuw de taal van vergoddelijking in metaforische zin gebruikt, pas later werd het een 'technisch' en dogmatisch begrip. Russell onderscheidt twee typen van de metaforen vergoddelijking, namelijk de *ethische* en de *realistische*. In het ethische type staat het verkrijgen van de gelijkenis (ὁμοίωσις) aan God centraal en in het realistische type de participatie (μέθεξις) in God. De begrippen ὁμοίωσις en μέθεξις zijn overgenomen uit de platoonse filosofie, waarin het sleutelbegrippen zijn. 'Participatie' bestaat wanneer een entiteit volledig in relatie tot iets anders gedefinieerd is. Zo wordt een persoon als heilig gedefinieerd, wanneer die persoon in heiligheid deelt. 'Gelijkenis' is de naam van een andere relatie die dichterbij analogie dan bij participatie staat.

In het ethische type van de metafoor vergoddelijking ligt alle nadruk op het verkrijgen van gelijkvormigheid aan God door ascese en imitatie van Christus. In het realistische type ligt de nadruk op geestelijke transformatie, die vaak verbonden wordt met het idee van participatie in God. Russell maakt binnen het realistische type onderscheid tussen een ontologisch en een dynamisch aspect. Het ontologische aspect heeft betrekking op hetgeen God doet en is

¹⁵ Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford U.P., 2004), 1.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Gösta Hallonsten, "Theosis in Recent Research: A Renewal of Interest and a Need for Clarity," in *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, ed. Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung (Madison: Fairleigh Dickinson U.P., 2007), 287.

¹⁸ Russell, 1,2.

gebaseerd op de menswording van Christus, de incarnatie. Het dynamische heeft betrekking op het menselijke deelkrijgen aan vergoddelijking door de sacramenten.¹⁹

Schematisch uiteengezet ontstaat er het volgende beeld van vergoddelijking:

1. Vergoddelijking in *smalle zin*

- Analoog
- Metafoor
 - Ethische metafoor. Kernwoord: *gelijkenis*.
 - Realistische metafoor. Kernwoorden: *vereniging* en *participatie*.
 1. *Ontologisch realistische* metafoor: nadruk op wat God doet.
 2. *Dynamisch realistische* metafoor: nadruk op de vernieuwing van de mens door de sacramenten.

2. Vergoddelijking in *brede zin als een omvattende leer*

Het volledig proces dat God tot vereniging met de mens bewerkt, bestaande uit:

- Scheppingsleer
- Antropologie: gerichtheid op het beeld van en de gelijkenis met God.
- Verlossingsleer (vergoddelijking in smalle zin)
- Eschatologie

In dit onderzoek spelen al de bovengenoemde metaforen en aspecten van vergoddelijking een rol. We doen onderzoek naar vergoddelijking in smalle en in brede zin.

1.3.2 *De plaats van vergoddelijking in de Romeinse maatschappij en in het Joodse denken*

De christenen van de eerste eeuwen leefden in een polytheïstische maatschappij waarin het idee van vergoddelijking gemeengoed was. Niet alleen waren er tientallen tempels voor goden die eens mensen geweest waren, maar bovendien was er in iedere belangrijke plaats een keizercultus. De keizers werden als goden vereerd. Hoewel christenen in theorie moeite met de keizercultus hadden, viel dit in de praktijk wel mee. Veel christenen hadden een gematigde houding ten opzichte van de keizercultus. De gematigde houding werd ondermeer ingegeven

¹⁹ Ibid., 2-3.

doordat het verschil tussen mens en god in de beleving van veel Romeinen heel klein was. Veel burgers verwachtten voor zichzelf een vergoddelijking na hun dood.²⁰

De Griekse filosofische religie was gebaseerd op de overtuiging dat men door de ziel het goddelijke kon bereiken.²¹ Veel christenen konden dit idee waarderen. Sommige zagen het dictum van het Delfische orakel 'Ken uzelf' als een sublieme methode om van vergoddelijking te bereiken.²²

Het Oude Testament spreekt niet over de vergoddelijking van de mens, maar sommige latere Joodse geschriften wel, zoals die van Philo van Alexandrië, het Rabbijnse Jodendom en die van de groep rond het geschrift 1 Henoch.²³ Philo van Alexandrië (20 v.Chr. – 40 n. Chr.), een Joods Hellenistisch wijsgeer, spreekt over de verheffing van de ziel tot het goddelijke door middel van vier verschillende wegen, namelijk een religieuze, filosofische, ethische en mystieke weg. Volgens de laatste weg bereikt men de toestand puur *nous* te zijn. Mozes bereikte die toestand, hij was een middelaar tussen God en mensen.²⁴

Evaluatie: het is niet verwonderlijk dat christelijke theologen het idee van vergoddelijking een prominente rol gaven in hun theologie, aangezien dit concept in hun tijd gemeengoed was. Vergoddelijking was de bril waarmee ze het christelijk geloof interpreteerden.

1.3.3 Vergoddelijking binnen de vroeg-christelijke theologie

De eerste expliciete vermelding van vergoddelijking binnen de christelijke theologie vinden we in de geschriften van Justinus de Martelaar (100 - 165), in een uitleg van Psalm 82:6:²⁵ 'Gij zijt goden, ja, allen zonen des Allerhoogsten' (NBG'51). Justinus bouwt voort op een Rabbijnse exegese van deze tekst. Irenaeus van Lyon (140 – ca. 202) identificeerde de 'goden' in deze Psalm met de gedoopten.²⁶ Door de doop herwonnen ze hun gelijkenis met God en participeerden ze in het goddelijke leven. Clements van Alexandrië (ca. 150 - 215) voegde aan deze ideeën een nieuwe filosofische dimensie toe.²⁷ De goden zijn zij die zich zover als mogelijk van het menselijke hebben verwijderd en zich op het intelligibele richten. Origenes (ca. 185 –

²⁰ Ibid., 9-10.

²¹ Ibid., 10.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid., 10-11.

²⁵ Ibid., 12.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

254) ging verder met deze intelligibele benadering.²⁸ Hij legde minder nadruk op de ethische reiniging dan zijn voorgangers en benadrukte de participatie in het goddelijke en intelligibele. Athanasius van Alexandrië (ca. 295 – 373) nam dit accent op de participatie over, maar verbond het nadrukkelijker met de mensgeworden Zoon van God.²⁹

1.3.4 *Het lezen van de Schrift vanuit de hermeneutiek van vergoddelijking*

De christelijke theologen kwamen op verschillende manieren met het idee van vergoddelijking in aanraking, zowel via de religies om hun heen, via de filosofie als via vormen van Joodse exegese. Vergoddelijking was een hermeneutisch concept, waarmee veel theologen het christelijk geloof en de Bijbel interpreteerden. Zo ontstond er een christelijke vergoddelijkingsleer.

Genesis 1:26 speelt een belangrijke rol in het denken van de Griekse patres over vergoddelijking.³⁰ Veel kerkvaders maakten een onderscheid tussen het geschapen zijn naar Gods *beeld* (εἰκῶν) en naar Gods *gelijkenis* (ὁμοίωσις).³¹ De mens is, volgens hen, niet in een volmaakte toestand geschapen, maar in een onvolmaakte, een onvoltooide toestand. Het doel van de mensheid is om tot die voltooiing te geraken, om zo uit de kindsheid op te groeien tot de volwassenheid. De mens is goed en naar *Gods beeld* geschapen, maar moet zich nog ontwikkelen tot de *gelijkvormigheid aan God*. De mensheid moet een proces ondergaan van groei tot volmaaktheid. Veel Griekse patres noemden dit proces vergoddelijking, omdat het leidde tot de gelijkvormigheid aan God, tot de goddelijkheid van de mens. De patres volgen Plato's ethische metafoor hiermee op de voet.

Een andere belangrijke tekst voor de vergoddelijkingsleer is Psalm 82:6, waarin de mensen aangesproken worden als goden.³² Vanaf Justinus en Irenaeus verbond men deze tekst met de Nieuwtestamentische adoptiethologie.³³ Volgens deze interpretatie zijn 'kind van God worden' en 'god worden' synoniemen. Het verschil tussen Schepper en schepsel blijft echter wel bestaan. Alleen de Zoon is zoon van nature, de gelovigen zijn het slechts door adoptie. De gelovigen delen niet in het wezen van God, zoals de Zoon dat doet.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., 107.

³¹ Gen. 1:26: 'En God zeide: Laat Ons mensen maken naar ons beeld, als onze gelijkenis' (vertaling NBG'51). LXX: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν.

³² Ps. 82:6. 'Gij zijt goden, ja, allen zonen des Allerhoogsten' (NBG'51). LXX: θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες.

³³ Russell, 12.

Ook veel Nieuwtestamentische teksten speelden een rol in de christelijke vergoddelijkingsleer. Het vergoddelijkingsconcept sloot goed aan bij de uitspraak in 2 Petrus 1:4: 'opdat u deel zou krijgen aan de goddelijke natuur'.³⁴ Ook het Nieuwe Testament spreekt over het aan God gelijkvormig worden. Andere uitdrukkingen uit het Nieuwe Testament die goed aansloten bij een vroegchristelijke vergoddelijkingsleer waren: *wedergeboorte, vernieuwing, heiliging, reiniging, het kennen van God en van Christus, het aanschouwen van God en de gemeenschap met God*. Belangrijk zijn tevens de paulinische en johanneïsche uitdrukkingen als 'in Christus', 'met Christus', 'één met Christus' en 'Christus in ons', die wijzen op een vereniging van God en mens.

Het meest fundamentele verschil tussen het platoonse en het Bijbelse spreken is de positie van Jezus Christus als mensgeworden Zoon van God. In het platoonse spreken is vergoddelijking een zaak van de ziel, terwijl in het Bijbelse spreken de vergoddelijking bemiddeld wordt door het lichamelijke. In Christus, door de incarnatie, wordt het lichamelijke positief gewaardeerd, wat in het platonisme ondenkbaar is.

Evaluerend: hoewel de Bijbel niet over vergoddelijking spreekt, is ze wel volgens de bril van vergoddelijking te lezen. De uitspraken uit de Bijbel die men binnen het vergoddelijkingsconcept interpreteerde zijn zowel *ethisch metaforisch* als *realistisch metaforisch* van aard. Toch bestaat er een spanning tussen de intellectuele wijze van vergoddelijking in het platonisme en de verlossing van het lichaam in het christelijke geloof. Deze spanning houden we in ons achterhoofd in de rest van ons onderzoek.

1.4 De stand van het onderzoek

In de volgende subparagrafen staan we achtereenvolgens stil bij de hernieuwde belangstelling voor vergoddelijking (1.4.1), het onderzoek naar vergoddelijking in de theologie van Gregorius van Nazianze (1.4.2) en andere studies over Gregorius' leven en werk (1.4.3).

1.4.1 Hernieuwde belangstelling voor vergoddelijking in de westerse theologie

Lange tijd was vergoddelijking een 'verdacht' thema binnen de Westerse theologie. Het thema was vrijwel alleen in tel bij de Oosters-Orthodoxe theologen.³⁵ In de laatste eeuw is de situatie echter ingrijpend veranderd, mede door het ontstaan van de oecumenische beweging, door de ontmoeting met de Oosters-Orthodoxe kerken en door de sterke groei van Oosters-Orthodoxe

³⁴ 2 Petrus 1:4: ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως.

³⁵ Hallonsten, 281, Russell, 3.

kerken in de Angelsaksische wereld.³⁶ Vergoddelijking wordt in de westerse theologie steeds positiever gewaardeerd. In de negentiende eeuw volgden veel theologen de negatieve beoordeling van Von Harnack, maar het tij is in de twintigste eeuw gekeerd.³⁷ De positieve waardering van vergoddelijking lijkt hand in hand te gaan met een opleving in de triniteitstheologie. Lange tijd leek het alsof de triniteitsleer op een dood spoor was terechtgekomen, maar theologen als Karl Barth en Karl Rahner hebben het onderwerp opnieuw op de theologische agenda geplaatst.³⁸

De laatste jaren staat het onderwerp vergoddelijking volop in de belangstelling van de Westerse theologie. Er verschijnen voortdurend nieuwe studies over het onderwerp. Er is een Engelstalig handboek verschenen over vergoddelijking in de theologie van de Griekse patres, Norman Russell: *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford U.P., 2004. Eveneens werd het 60 jaar oude boek van Gross in het Engels vertaald: *The Divinisation of the Christian According to the Greek Fathers*, Anaheim: A&C Press, 2000. Deze studies benadrukken dat vergoddelijking een fundamentele bouwsteen van de vierde-eeuwse Griekse theologie vormde.

Lewis Ayres pleit in zijn boek *Nicea and its Legacy* voor een hernieuwde lezing van de kerkvaders.³⁹ Hij ontmoedigt de lezing van de patres vanuit hedendaagse dogmatische concepten of vanuit een gefragmenteerde bril. Hij benadrukt dat we de verschillende theologische en dogmatische disciplines niet te sterk van elkaar moeten scheiden. Zo kunnen we, volgens hem, geen op zichzelf staande patristische triniteitsleer beschrijven, omdat de triniteitsleer bij de patres onlosmakelijk was verbonden met de verlossing van de mens. Tevens vraagt hij meer aandacht voor de vraag naar de praktische consequenties van de leerstellige posities. In dit onderzoek sluiten we ons in zoverre bij Ayres aan, doordat we (1) Gregorius' theologie als een eenheid proberen te benaderen door op zoek te gaan naar het snijvlak van christologie en pneumatologie enerzijds en soteriologie en antropologie anderzijds en doordat we (2) ernaar streven Gregorius van Nazianze zoveel mogelijk vanuit zijn eigen context te verstaan en hem zo veel mogelijk te laten uitpraten, zonder hem direct vanuit de hedendaagse dogmatiek of systematiek in de rede te vallen.

³⁶ Van den Brink en Meesters spreken eigenlijk over de opleving van de triniteitstheologie, maar die lijkt hand in hand te gaan met de groeiende interesse voor het thema vergoddelijking. Russell, 4,5.

³⁷ Hallonsten, 281, Russell, 3.

³⁸ G. van den Brink, "De hedendaagse renaissance van de triniteitsleer," *Theologia Reformata* 46, no. 3 (2003): 214-215.

³⁹ Lewis Ayres, *Nicea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford: Oxford U.P., 2004), 341-42.

Donald Fairbairn, degene bij wie ik het vak aan de ETF volgde, maakt onderscheid tussen drie soteriologische trajecten in de patristiek.⁴⁰ Het eerste is dat van Origenes en Gregorius van Nyssa (ca. 335 – na 394), die een mystieke onpersoonlijke benadering hebben, waarin vereniging centraal staat en de mens in het goddelijke lijkt op te gaan. Het tweede is de benadering van Augustinus, die een veel sterkere juridische benadering heeft. De derde benadering is die van Irenaeus van Lyon (ca. 130-ca. 200) en Cyrillus van Alexandrië (ca. 375-444), die persoonlijker is en waarin veel aandacht is voor de gemeenschap met God door middel van participatie in de goddelijke relaties. Aanvankelijk namen we Fairbairns categorisering als uitgangspunt van onze studie, maar al snel hebben we die achter ons gelaten, omdat deze categorieën anachronistisch lijken te zijn en bovendien om een overzicht het grote patristische onderzoeksveld vragen. We hebben ervoor gekozen om ons onderzoek van ‘onderaf’ te beginnen, door teksten te analyseren en door deze vanuit hun eigen context te proberen te verstaan. Wel vergelijken we de positie die Gregorius van Nazianze inneemt ten opzichte van Origenes en Athanasius, zodat er toch een soort categorisering ontstaat.

1.4.2 Onderzoek naar vergoddelijking in de theologie van Gregorius van Nazianze

Er zijn in de laatste decennia diverse studies over de verlossingsleer van Gregorius van Nazianze verschenen. Heel grondig en degelijk is die van Heinz Althaus, die de verlossingsleer van Gregorius van Nazianze in een breed theologisch perspectief plaatst.⁴¹ Althaus trekt regelmatig de lijn door naar Augustinus, bijvoorbeeld in de bespreking van de erfzonde, terwijl hij de platoonse traditie vaak onbesproken laat. Hiermee komt het platoonse karakter van vergoddelijking niet zo goed uit de verf. Toch is dit een heel bruikbare studie. De studie van Thomas Špidlík richt zich in tegenstelling tot die van Althaus primair op de Grieks-wijsgerige en Grieks-religieuze wortels van Gregorius' verlossingsleer.⁴² Zijn studie heet met recht een introductie op de theologie van Gregorius van Nazianze. De theologie van Gregorius wordt niet zo breed uiteen gezet, de context van zijn theologie des te meer. Anna-Stina Ellverson schreef een overzichtelijke studie over de theologische antropologie van Gregorius van Nazianze,

⁴⁰ Donald Fairbairn, "Patristic Soteriology: Three Trajectories," *Journal of the Evangelical Theological Society* 50, no. 2 (2007): 289-310.

⁴¹ Heinz Althaus, *Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz*, Münsterische Beiträge zur Theologie 34 (Münster: Aschendorff, 1972).

⁴² Thomas Špidlík, *Grégoire de Nazianze: introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, *Orientalia Christiana analecta* 189 (Rome: Institutum Studiorum Orientalium, 1971).

waarin ze ook de grondstructuren van zijn vergoddelijksleer ter sprake brengt.⁴³ Voor ons onderzoek hebben we vaak op deze studie teruggegrepen.

De studies van Althaus en Špidlík gingen in op Gregorius' brede verlossingsleer en brachten het onderwerp vergoddelijking niet zo nadrukkelijk onder de aandacht. De laatste jaren is een aantal studies verschenen die nadrukkelijker aandacht vragen de plaats van vergoddelijking in de theologie van Gregorius van Nazianze. We denken aan de studies van Donald F. Winslow,⁴⁴ Norman Russell⁴⁵, John A. McGuckin⁴⁶ en Christopher A. Beeley.⁴⁷ Op hoofdpunten stemmen deze auteurs overeen. De theologie van Gregorius van Nazianze is op elk punt *soteriologisch* van aard en vergoddelijking vormt een kernthema van zijn theologie. Vergoddelijking is onlosmakelijk verbonden met de leer over de Zoon en de Geest. De incarnatie van Christus vormt het paradigma van de vergoddelijking. De mens wordt god op de wijze dat God mens werd. Dit betekent echter niet dat het verschil tussen God en mens verdwijnt. Het spreken over vergoddelijking blijft een metafoor. Vergoddelijking is niet beperkt tot de verlossingsleer, maar vormt een omvattende leer, waarin ook de antropologie en de eschatologie een plaats hebben.

Een twistpunt tussen de verschillende auteurs is de interpretatie van de menselijke participatie in het goddelijke leven. Volgens Russell is in de theologie van Gregorius van Nazianze de ethische metafoor belangrijker dan de realistische.⁴⁸ Beeley bestrijdt dit en benadrukt de participatie van de mens in de Triniteit.⁴⁹

Een vraagstuk dat veel auteurs aan de orde stellen, is de rol van het lichamelijke in het eschaton. Op dit punt blijkt Gregorius niet zo duidelijk te zijn. Vergoddelijking heeft primair een intellectueel karakter. Het lichamelijke waardeert hij overwegend negatief, terwijl het wel door Christus' incarnatie verlost werd. Dit lijkt tegenstrijdig te zijn.

Met de vraag naar de verhouding tot Origenes en Athanasius begeven we ons op relatief nieuw terrein. Russell en McGuckin gaan nadrukkelijk in op de verhouding tot Origenes en

⁴³ Anna-Stina Ellverson, *The Dual Nature of Man. A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus*, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 21 (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1981).

⁴⁴ Donald F. Winslow, *The Dynamics of Salvation: A study in Gregory of Nazianzus*, Patristic Monograph Series (Cambridge, Massachusetts: The Philadelphia Patristic Foundation, 1979).

⁴⁵ Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford U.P., 2004), 213-225.

⁴⁶ McGuckin, "The Strategic Adaptation," 95-114.

⁴⁷ Christopher A. Beeley, *Gregory of Nazianzus of the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*, Oxford Studies in Historical Theology (Oxford: Oxford U.P., 2008).

⁴⁸ Russell, 213-214, 222-225.

⁴⁹ Beeley, 119, 228-233.

Athanasius, maar hun studies beslaan beide niet meer dan een hoofdstuk. Winslow besteedt nauwelijks aandacht aan Origenes en Athanasius in zijn bespreking van Gregorius' verlossingsleer. Beeley legt meer nadruk op de vergelijking met Origenes en Athanasius, maar minder dan Russell en McGuckin doen. Volgens Russell, McGuckin en Beeley bestaan er veel overeenkomsten tussen Origenes en Gregorius, met name als het gaat om het intellectuele karakter van de vergoddelijking.

1.4.3 Andere studies over het leven en werk van Gregorius van Nazianze

Belangrijk voor de studie van Gregorius van Nazianze zijn de kritische tekstuitgaven, waaronder die in de series *Sources Chrétiennes* en *Fontes Christiani*. Behulpzaam zijn de biografie die McGuckin in 2001 publiceerde⁵⁰ en de uitvoerige bibliografie in Daley's inleidende werk over de theologie en de werken van Gregorius van Nazianze.⁵¹ Daley geeft in de bibliografie per boek een korte toelichting. Ook verschijnen er regelmatig boeken over de retoriek⁵² van Gregorius van Nazianzus. In eigen taalgebied verscheen er een studie over de triniteitsleer van de Cappadocische Vaders.⁵³

1.5 De methodiek en de uitwerking van het onderzoek

Dit onderzoek heeft zowel een historisch- als een systematisch-theologische component. Het hart van het onderzoek bestaat uit een tekstenanalyse, namelijk een analyse van de *Orationes Theologicae*. De keuze voor deze vijf orationes is bewust gemaakt, ten eerste om de breedte van het onderzoek in te perken, zodat het binnen het kader van een masterscriptie kan worden uitgevoerd, en ten tweede omdat deze orationes kenmerkend en samenvattend zijn voor Gregorius' theologiseren over de Triniteit.⁵⁴ Met deze afbakening beperken we wel de bandbreedte van de conclusies. Christopher A. Beeley wijst erop dat de *Orationes Theologicae*

⁵⁰ John A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography* (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2001).

⁵¹ Brian E. Daley, *Gregory of Nazianzus, The Early Church Fathers* (London: Routledge, 2006), 259-267.

⁵² We verwijzen naar het boek van Demoen, dat ook een uitvoerige bibliografie bevat. Kristoffel Demoen, *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen: a Study in Rhetoric and Hermeneutics*, Corpus Christianorum. Lingua patrum 2 (Turnhout: Brepols, 1996).

⁵³ Alco Meesters, *God in drie woorden: een systematisch-theologisch onderzoek naar de Cappadocische bijdrage aan het denken over God Drie-enig* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2006).

⁵⁴ Meesters, 264.

enkele unieke uitspraken van Gregorius bevatten.⁵⁵ Bovendien legt Gregorius het accent in deze preken nadrukkelijk en eenzijdig op het spreken over de trinitarische God, waardoor ethische en ascetische aspecten onderbelicht blijven.⁵⁶ Onze conclusies zijn daarom niet zonder meer van toepassing op Gregorius' hele theologie, maar gelden specifiek voor deze vijf *Orationes*.

In deze analyse houden we rekening met de toenmalige context, waarin we ons met name richten op de concrete gang van zaken rond het uitspreken van de orationes en op de theologische en wijsgerige verwantschap met belangrijke stromingen uit die tijd. Ons onderzoek blijft tot het einde historisch van aard. We interpreteren de teksten van Gregorius van Nazianze zonder een inhoudelijk oordeel over de teksten uit te spreken of in te gaan op de verwerking van Gregorius' ideeën in de contemporaine systematische theologie.

In de analyse richten we ons op de samenhang van de vergoddelijkingsleer en de leer over de Zoon en de Geest, waarbij we oog hebben voor al de verschillende aspecten van vergoddelijking, zoals in paragraaf 1.3.1 genoemd. Daarnaast letten we op de verbanden tussen Gregorius' spreken en dat van andere theologen en filosofen uit zijn tijd.

Het onderzoek wordt in enkele hoofdstukken uiteengezet. De eerste drie hoofdstukken zijn inleidend van aard: het eerste hoofdstuk bevat de inleiding, het tweede hoofdstuk beschrijft het leven van Gregorius van Nazianze en het derde hoofdstuk vormt een inleiding op de theologie van Nicea, Arius en Eunomius. Hoofdstuk vier vormt ons eigenlijke onderzoek: we onderzoeken vijf preken over de triniteitsleer, de *Orationes Theologicae*. We gaan op zoek naar de vergoddelijkingsleer van Gregorius van Nazianze in die preken en we onderzoeken de samenhang met de leer over de Zoon en de Geest. We ronden het hoofdstuk af met een evaluatie waarin we de gegevens uit de preken op een rij proberen te zetten en die in gesprek brengen met de theologie van Arius en Eunomius. In hoofdstuk vijf vergelijken we de vergoddelijkingsleer uit de *Orationes Theologicae* met de filosofie van Plato en de theologie van Origenes en Athanasius. We beperken ons in deze vergelijking tot secundaire literatuur over Plato, Origenes en Athanasius. Tot slot volgen in hoofdstuk zes de conclusies van het onderzoek.

⁵⁵ Beeley, 40.

⁵⁶ McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus*, 278.

2. Over het leven van Gregorius van Nazianze en de betekenis van zijn theologie

In dit hoofdstuk beschrijven we het leven van Gregorius van Nazianze en zijn betekenis in de theologiegeschiedenis. Eerst bespreken we zijn plaats voor de theologiegeschiedenis (2.1), vervolgens zijn leven het concilie (2.2) en ten slotte zijn leven tijdens en na het concilie van Constantinopel (2.3).

2.1 De betekenis van Gregorius van Nazianze voor de geschiedenis van de theologie

Gregorius van Nazianze (329/30-ca. 390) was een belangrijk theoloog uit de vierde eeuw, die in de theologiegeschiedenis vooral naam heeft gemaakt vanwege zijn genuanceerde spreken over de Triniteit. Gregorius benadrukt Gods eenheid, zonder de drieheid uit het oog te verliezen.⁵⁷ Gregorius sprak vernieuwend over de godheid van de Geest. Hij leerde dat de Heilige Geest van hetzelfde wezen (*homoousion*) als God de Vader was.⁵⁸

De triniteitsleer heeft hij in zijn periode in Constantinopel (379-381) uitgewerkt en gepresenteerd. Gregorius heeft in die stad veel preken gehouden over de Triniteit en over de Zoon en de Geest. Deze preken worden samengevat in de *Orationes Theologicae*, een serie van vijf preken over de triniteitsleer, die hij uitgesproken heeft in de late zomer van 380.⁵⁹

Het werk van Gregorius van Nazianze in Constantinopel vormde de aanloop tot het concilie, dat in 381 in die stad gehouden werd. Met dit concilie werd een decennialange discussie over de triniteitsleer afgesloten. Arius (ca. 250 –336) leerde dat de Zoon van nature geen God was en daarmee niet God zelf was. De discussies in de vierde-eeuwse theologie spitsten zich toe op de verhouding van de Zoon en de Geest tot de Vader. Het concilie van Constantinopel zou het standpunt van het concilie van Nicea (325) bekrachtigen en uitspreken dat de Zoon en de Geest van eeuwigheid af aan God waren.⁶⁰ Het concilie sprak zich niet over het *homoousios* van de Geest. Hiermee ging het concilie minder ver dan Gregorius van Nazianze. De leer van

⁵⁷ Meesters, 70.

⁵⁸ McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus*, 260.

⁵⁹ Meesters, 264.

⁶⁰ Ayres, 257-58.

Gregorius over de Triniteit, de Zoon en de Geest zou later als de 'orthodoxe' positie erkend worden.⁶¹

Gregorius heeft veel geschreven. Zijn belangrijkste geschriften zijn een serie van 45 preken, *orationes*. De bekendste van deze *orationes* vormen de *Orationes Theologicae*. Andere belangrijke geschriften zijn enkele brieven tegen het apollinarisme en veel gedichten.⁶² Erg bekend is een serie autobiografische gedichten, getiteld *De Vita Sua*.⁶³ Samen met zijn vriend Basilius de Grote (ca. 330-379) compileerde hij een bloemlezing uit de werken van Origenes, getiteld de *Philocalia*.⁶⁴

De naam van Gregorius van Nazianze is door zijn bijdrage aan de trinitarische discussie in de theologiegeschiedenis niet onopgemerkt gebleven. In de Oosters-Orthodoxe kerken deelt hij samen met Basilius de Grote en Johannes Chrysostomus (ca. 345 – 407) de eretitel 'leraar van de kerk' en in de Rooms-Katholieke traditie wordt hij 'de theoloog' genoemd. Sinds het eind van de 19^e eeuw worden Gregorius van Nazianze, Basilius de Grote en diens broer Gregorius van Nyssa (ca. 335 – na 394) enigszins geforceerd aangeduid als de 'Cappadocische Vaders'.⁶⁵

Basilius de Grote en Gregorius van Nyssa ontvangen in theologische studies vaak meer aandacht dan de Nazianzer, hoewel dit beeld in de laatste jaren wat is bijgesteld. Er verschijnen tegenwoordig regelmatig studies over Gregorius van Nazianze. De uitgave van een aantal kritische edities van zijn werken sinds de jaren zeventig heeft een stevige impuls gegeven aan het nieuwe onderzoek.⁶⁶

2.2 Het leven van Gregorius van Nazianze tot aan het concilie van Constantinopel

Gregorius van Nazianze⁶⁷ (329/30-ca. 390) was afkomstig uit Cappadocië, een provincie in het huidige Turkije. Zijn vader, Gregorius van Nazianze de Oudere, was bisschop en tevens grootgrondbezitter. Hij financierde zijn intelligente en studieuze zoon. Gregorius junior studeerde in verschillende plaatsen, namelijk in Nazianze en Caesarea Cappadocië (Klein-Azië,

⁶¹ McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus*, 276-277.

⁶² F. L. Cross and Elizabeth A. Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd. ed. (Oxford: Oxford U.P., 1997), 711-12.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Meesters, 21.

⁶⁶ Beeley, vii, viii.

⁶⁷ Voor deze beschrijving van het leven van Gregorius van Nazianze volgen wij Meesters beschrijving op hoofdlijnen. Zie: Meesters, 24-25.

Centraal Turkijë), Caesarea Palestina (Palestina), Alexandrië (Egypte) en in Athene (Griekenland). Hij was goed thuis in de wereld van de Griekse oudheid, met name in de retoriek.

Tijdens zijn studie raakte Gregorius bevriend met Basilius de Grote. Samen studeerden ze in verschillende plaatsen, waaronder Athene. Samen lazen ze werken van Origenes, waarvan ze in 358 of 359 een eigen bloemlezing uitgaven, genaamd de *Philocalia*. Ze dachten erover om samen een klooster op te richten, maar dat is er nooit van gekomen. Later groeiden ze uit elkaar. Basilius werd bisschop in Caesarea Cappadociae (Klein-Azië).⁶⁸

Het ascetische leven, zoals Gregorius zich dat voorstelde, richt zich primair op de κάθαρσις ('reiniging') en de ἀπάθειã ('gelatenheid').⁶⁹ Het monastieke leven leek hem ideaal. Een leven dat zich richtte op de bevrijding uit de lichamelijke condities, zoals voedsel, slaap en seks, om zodoende een leven als de engelen te verkrijgen.⁷⁰ In de κάθαρσις stond de onttrekking uit het zintuiglijk waarneembare centraal, met als doel om zich middels de θεωρία ('contemplatie') op het intelligibele te richten.⁷¹ Gregorius legde grote nadruk op de overdenking van het toekomstige leven.⁷²

Na zijn vertrek uit Athene in 358 vestigde Gregorius zich te Nazianze en werd leraar in de retoriek. In 361 werd hij door zijn vader - geheel tegen zijn eigen zin in - tot priester gewijd. Gregorius verlangde naar een teruggetrokken, ascetisch leven, maar keer op keer deed de kerk een beroep op hem, waardoor hij weer onder de mensen moest leven. In 372 wordt hij door Basilius als bisschop van Samisa (in Cappadocië, Klein-Azië) benoemd, maar Gregorius weigert het ambt te aanvaarden. Hij wordt hulpbisschop in Nazianze, waar zijn vader bisschop is. Zijn vader overlijdt in 374. Kort na het overlijden van zijn vader 'vlucht' hij naar Seleucia (nabij Cappadocië), om zich in een ascetisch leven af te zonderen.

Na enkele jaren in Seleucia geleefd te hebben, doet de kerk opnieuw een beroep op hem. Dit keer verzoekt de synode van Antiochië hem om leiding te geven aan de niceaanse partij⁷³ in Constantinopel. Gregorius reist in 379 naar Constantinopel en blijft daar tot 381. Bij zijn aankomst treft hij een zeer kleine niceaanse gemeenschap aan. De stad Constantinopel is al

⁶⁸ Ibid., 23.

⁶⁹ Rosemary Radford Ruether, *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher* (Oxford: Oxford U.P., 1969), 146.

⁷⁰ Ibid., 147.

⁷¹ Ibid., 149.

⁷² *Or.* 27.7.

⁷³ Een niceaanse groep is een groep christenen die het concilie van Nicea volgde. In Nicea was de belijdenis uitgesproken dat Christus van hetzelfde wezen (*homoousion*) als de Vader was.

sinds 351 in handen van ariaanse⁷⁴ bisschoppen. De kerk van de stad is in handen van de homoiaanse partij,⁷⁵ de zogenoemde ‘semi-arianen’, onder leiding van bisschop Demophilus.⁷⁶ Tot 379 gold de homoiaanse leerstelling, namelijk dat Christus’ wezen op dat van Vader leek, als kerkelijk dogma.⁷⁷ Aangekomen in Constantinopel bouwt Gregorius een luxe huis om tot privé-kerk, die hij de Anastasia (‘Opstanding’) noemt. In deze kerk houdt hij een groot aantal preken, die uitlopen op zijn bekende vijf preken over de Triniteit, de *Orationes Theologicae*, die hij in de late zomer van 380 uitspreekt. In deze preken verdedigt hij de niceaanse opvatting over de Triniteit voor een breed publiek. Het doel van Gregorius’ komst naar Constantinopel is om de stad voor het niceaans gedachtegoed te winnen en om de stad zodoende voor te bereiden op het concilie van Constantinopel, dat kort na zijn komst gehouden wordt. Het doel van dit concilie was om na decennialange onrust leerstellingsduidelijkheid te scheppen.

Aanvankelijk wordt Gregorius door zijn tegenstanders verguisd, maar al spoedig verandert dat. Gregorius weet door zijn redenaarskunst velen voor zijn boodschap te winnen. Tijdens het paasfeest van 380 laat hij enkele bekeerde arianen dopen. Met dit signaal presenteert hij zichzelf als bisschop van de stad.⁷⁸ Deze doopplechtigheid viel slecht bij veel arianen. Tijdens de doopceremonie stormt een groep boze tegenstanders de kerk binnen en vernielt het altaar.

In november 380 arriveert de nieuwe keizer Theodosius in de stad,⁷⁹ die druk uitoefent op bisschop Demophilus om zich tot het niceaanse gedachtegoed te bekeren. Demophilus weigert en wordt verbannen. Enige tijd later, tijdens de eerste zitting van het concilie in Constantinopel, wordt Gregorius van Nazianze officieel tot bisschop van Constantinopel gewijd.

2.3 Het leven van Gregorius van Nazianze tijdens en na het concilie van Constantinopel

Gregorius van Nazianze neemt als afgevaardigde van de stad deel aan het concilie van Constantinopel (381).⁸⁰ Hij wordt al spoedig tot voorzitter aangesteld, nadat de eerste

⁷⁴ Ariaans, dat wil zeggen de leerstellingen van Arius volgend. Arius was een strikte monotheïst, die leerde dat de Zoon niet werkelijk God, maar het hoogste schepsel was. Zie paragraaf 3.2.

⁷⁵ Een homoiaanse groep is een groep christenen die leert dat de Zoon niet *van hetzelfde wezen* als God de Vader is, maar dat de Zoon op de Vader lijkt (van het Griekse ὅμοιος, dat ‘lijkend op’ betekent). Zie ook paragraaf 3.4.

⁷⁶ McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus*, 261.

⁷⁷ Adolf Martin Ritter, "Konstantinopel, Ökumenische Synode von 381," *TRE* 19 (1989): 519.

⁷⁸ McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus*, 256-57.

⁷⁹ Ayres, 253-54.

⁸⁰ Voor dit verslag over het concilie volgen we Meesters op hoofdlijnen. Zie: Meesters, 25.

voorzitter, Meletius van Antiochië, plotseling overlijdt. Gregorius' voorzitterschap duurt echter niet lang. Al snel ontstaat er een discussie over de geldigheid van Gregorius' bisschopsambt. Het concilie van Nicea had namelijk vastgesteld dat bisschoppen niet mochten verhuizen. Gregorius aanstelling in Sasima – hoewel nooit aanvaard - leidt tot problemen. Er ontstaat een conflict tussen Gregorius en de Egyptische afgevaardigden, waarbij verschillende factoren een rol spelen. Opgebouwde spanningen komen aan het licht. Bisschop Petrus van Alexandrië representeert een oud-niceaanse traditie in de lijn van Athanasius. Gregorius daarentegen representeert een nieuwere niceaanse stroming, die minder tolerant is richting de semi-arianen. Ook kerkpolitieke factoren spelen een rol. Er heerst een machtsstrijd tussen Alexandrië en Constantinopel. Alexandrië heeft er grote moeite mee dat Constantinopel zich tot het op één na invloedrijkste bisdom⁸¹ ontwikkelt, op Rome na, dat het invloedrijkst is.⁸²

Het conflict op het concilie loopt hoog op. Uiteindelijk escaleert het conflict. Gregorius trekt zich als voorzitter terug, waarschijnlijk uit onvrede met de tolerante koers van het concilie. Men spreekt met onvoldoende duidelijkheid over de godheid van de Heilige Geest. Gregorius heeft zich in zijn preken duidelijk uitgesproken over de godheid van de Heilige Geest en het *homoousion* van de Heilige Geest en God de Vader.⁸³ Het concilie zoekt daarentegen mogelijkheden om tot overeenstemming te komen met de gematigder partijen.⁸⁴

Gregorius kan met deze gematigde insteek niet uit de voeten en trekt zich terug. Hij vertrekt naar zijn thuisbasis Nazianze, waar hij als priester dient. Enige tijd later reist hij verder naar zijn geboorteplaats Karbala in Arianze. Daar wijdt hij zich tot zijn dood rond 390 aan het schrijven van zijn 45 orationes en van veel brieven en gedichten.

⁸¹ Constantinopel werd pas na het concilie in 381 een patriarchaat.

⁸² Beeley, 50.

⁸³ McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus*, 276-77.

⁸⁴ Ayres, 257-58.

3. Over de concilies van Nicea en Constantinopel en over de theologie van Arius en Eunomius

In dit hoofdstuk gaan we uitvoerig in op de discussie over de godheid van Christus, zoals die gevoerd is in de ariaanse controverse. Zowel theologische als historische elementen komen voorbij. We staan achtereenvolgens stil bij het concilie van Nicea (3.1), de theologie van Arius (3.2), de ontwikkelingen tussen de concilies van Nicea en Constantinopel (3.3), het concilie van Constantinopel (3.4) en de theologie van Eunomius van Cyzicus (3.5). Ten slotte gaan we in op de plaats van de eunomianen binnen de *Orationes Theologicae* (3.6).

3.1 Over het concilie van Nicea (325)

In 325 riep keizer Constantijn de Grote het concilie van Nicea bijeen om de kerkelijke onrust in het oostelijke gedeelte van het Romeinse rijk op te lossen.⁸⁵ De keizer had als politiek leider baat bij kerkelijke eenheid in zijn rijk. Er bestond grote kerkelijke verdeeldheid over de interpretatie van de leer over de Zoon. Arius (ca. 250 - 336), de leider van de arianen, was presbyter te Alexandrië. Arius leerde dat de Zoon een lagere rang dan God zelf had. De Zoon was een schepsel van God. In het oosten van het Romeinse rijk ontstond een grote twist over deze leerstellingen. Deze twist had een belangrijk kerkpolitiek aspect. Er ontstond een strijd om de bisschopszetels van de belangrijke plaatsen. Keizer Constantijn zond een bericht naar Alexandrië met de opdracht om alle onzinnige disputen te staken.

Het concilie van Nicea vervaardigde, als antwoord op Arius' stellingname, een eigen credo. Dit credo gebruikte de uitdrukking *homoousios* ('van hetzelfde wezen') om de verhouding van de Vader en de Zoon mee uit te drukken.⁸⁶ De Zoon had geen bestaan naast de Vader, maar deelde in hetzelfde wezen als de Vader. De Zoon was geen lagere God. Er bestond maar één God, namelijk de Vader, Zoon en de Geest. God was drie-enig. Toch onderscheidt een verschillende oorsprong van de Vader en de Zoon. De Vader is ἀγέννητος ('niet verwekt') en de Zoon is γέννητος ('verwekt').⁸⁷ Het γέννητος van de Zoon kan vanaf Nicea niet meer als 'geworden' worden vertaald. De Zoon is wel 'verwekt', maar dit is een eeuwige verwekking.

⁸⁵ Voor deze paragraaf volgen we de uiteenzetting van McGuckin. Zie: John A. McGuckin, "Nicea, Council of," in *The Oxford Companion to Christian Thought*, ed. Adrian Hastings, Alistair Mason, and Hugh Pyper (Oxford: Oxford U.P., 2000), 477.

⁸⁶ Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1 (Freiburg: Herder, 1979), 408-409.

⁸⁷ *Ibid.*, 407.

Het concilie verduidelijkt de voortbrenging van de Zoon. De gebruikelijke uitdrukking 'verwekt door de Vader' wordt aangevuld met de frase '[namelijk] van het wezen van de Vader'. Om een subordinatianeuse uitleg tegen te gaan, waarin de Zoon als een lagere God zou worden gezien, voegde men tevens toe dat de Zoon 'echt God, uit echt God' was.

3.2 De theologie van Arius (ca. 250 - 336)

Arius was een strikte monotheïst die de volstrekte uniciteit van God sterk benadrukte. Hij beschouwde de Zoon als het eerste en volmaaktste *schepsel*, die door de Vader *uit het niets* geschapen was.⁸⁸ De Zoon is daarmee *wezensvreemd* aan de Vader.⁸⁹

De Zoon is voor de schepping en voor de tijd geschapen. Arius kan zeggen: 'Er was eens, dat de Zoon niet was'.⁹⁰ De Zoon stond bovenaan in de hiërarchie van schepselen en fungeerde als middelaar bij de latere schepping. Voor Arius waren de Vader en de Zoon *van nature* verschillende wezens.⁹¹ Deze ongelijkheid van God en de Zoon brengt Arius tot de ontkenning van het *homoousios*. De Vader en de Zoon zijn van een ander wezen.

De Zoon behoorde tot de categorie van het geschapene.⁹² De Zoon is God in naam, Hij is God louter door participatie. Hierdoor is de Zoon fundamenteel van de andere schepselen onderscheiden. De Zoon is onveranderlijk, de andere schepselen zijn veranderlijk.⁹³ De Zoon deelt wel in Gods verstand en wijsheid en daarom draagt Hij de titels 'Woord' en 'Wijsheid'.⁹⁴ De Zoon is de meest volmaakte uitdrukking van Gods wijsheid en goedheid, hoewel Hij die eigenschappen niet in volmaakte vorm bezit. De Zoon bezit deze eigenschappen slechts in veranderlijke vorm, terwijl de Vader deze in onveranderlijke vorm bezit.⁹⁵

Arius' leerde de totale ongelijkheid van God en mens. God is ontoegankelijk en onkenbaar voor de mensen. De menselijke ziel is aan God ongelijk en kan onmogelijk aan God gelijk worden.⁹⁶ De ziel is ongelijk aan God, maar is verwant aan de Logos. De Logos representeert

⁸⁸ Meesters, 14.

⁸⁹ Grillmeier, 407.

⁹⁰ Meesters, 15.

⁹¹ Ibid., 14.

⁹² Davis, 52.

⁹³ Meesters, 15.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition* (London: SCM Press, 2001), 177.

⁹⁶ Patrick T.R. Gray, "Christology and Soteriology: Past Connections and Present Missed Connections," in *The Christological Foundation for Contemporary Theological Education*, ed. Joseph D. Ban (Macon, Ga: Mercer University Press, 1989), 73.

aan de schepping een kenbare gelijkenis van God.⁹⁷ De Logos overbrugt de kloof tussen God en mens en is een middelaar tussen God en mens.⁹⁸

Sinds de jaren tachtig is er veel onderzoek gedaan naar de samenhang van Arius' christologie en zijn verlossingsleer. Het boek *Early Arianism: A View of Salvation* (1981) van Robert C. Gregg en Dennis E. Groh was baanbrekend op dit gebied.⁹⁹ In de visie van deze auteurs is volgens Arius Christus geen Verlosser, maar primair een Voorbeeld voor de mensen.¹⁰⁰ Hij is een voorbeeld als Zoon van God. Door zijn geïncarneerde leven toont Hij ons hoe we zoon van God kunnen zijn. Christus' toont ons de weg tot God via zijn voorbeeldige levenswandel en door de beloning die Hij ontving, namelijk de opstanding. De opstanding geeft ons hoop om door een deugdzaam leven ten volle tot Gods zonen te worden aangenomen.¹⁰¹ Arius' christologie is onlosmakelijk met zijn soteriologie verbonden.¹⁰² Arius' soteriologie was heel anders dan die van Nicea. Nicea leerde de verlossing van de mens door Christus' incarnatie en daden, terwijl Arius de verlossing van de mens primair als de imitatie van Christus' interpreteerde.¹⁰³ Tot zover de Arius-interpretatie die Gregg en Groh hebben ingezet. Rowan Williams, een gerenommeerd Arius-kenner, stelt vragen bij deze interpretatie.¹⁰⁴ Indien Arius werkelijk een louter exemplaristische christologie zou hebben onderwezen, zou deze veel reacties bij de kerkvaders hebben opgeroepen. In de patristische documenten over het arianisme ontbreken echter opmerkingen over dit vermeende exemplaristische karakter van Arius' christologie. Uit dit zwijgen leidt Williams af dat Arius' verlossingsleer veel dichter bij die van de kerkvaders moet hebben gestaan, dan de school van Gregg en Groh doet vermoeden. Volgens Williams maken volgelingen van deze school een denkfout.¹⁰⁵ Christus was in zijn ethische leven wel een voorbeeld voor de gelovigen, maar dit voorbeeldschap is niet constituerend voor de verlossing van de gelovigen. Het is veeleer zo dat Christus voor de *verlosten* de weg tot een ethisch volmaakt leven wijst. In Williams Arius-interpretatie vormt de door Christus bewerkstelligde verlossing het fundament van een ethisch zuiver christenleven. De verlossing komt eerst en de imitatie volgt daarop. De school van Gregg en Groh daarentegen

⁹⁷ Williams, 177.

⁹⁸ Gray, 73.

⁹⁹ Williams, 257.

¹⁰⁰ Gray, 73.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Grillmeier, 371.

¹⁰⁴ Williams, 258.

¹⁰⁵ Ibid., 259.

reduceert Arius' verlossingsleer tot imitatie van Christus. In dit onderzoek sluiten wij ons bij de interpretatie van Williams aan, omdat de school van Gregg en Groh onvoldoende bewijsmateriaal lijkt te bezitten om hun visie te onderbouwen. Voor ons onderzoek is het van groot belang dat de 'orthodoxe' kerkvaders dit aspect van Arius' verlossingsleer niet of nauwelijks vermelden. Blijkbaar vonden zij andere punten van de ariaanse christologie problematischer. Voor ons onderzoek is het van groot belang die probleempunten te achterhalen.

Een belangrijk vertegenwoordiger van de niceaanse 'orthodoxie' is Athanasius van Alexandrië (ca. 295 – 373). Hij heeft de ariaanse theologie in zijn geschriften uitvoerig bestreden. Athanasius vreest dat de verlossing zoals Arius die voorstelt, niet ver genoeg gaan. Indien de Logos niet werkelijk God zou zijn, zou Hij de mens niet tot de godheid kunnen verheffen.¹⁰⁶ Athanasius leert de verheffing van de mens tot de goddelijkheid, terwijl Arius maximaal een 'aan Christus gelijk worden' lijkt te onderwijzen. In Arius' verlossingsleer blijft er een grote afstand tussen God en mens, terwijl in de niceaanse benadering van Athanasius er grote nadruk ligt op de nauwe verbinding van God en mens.¹⁰⁷ Volgens Athanasius participeert de gelovige door de Zoon in de Vader.¹⁰⁸ Arius daarentegen leert de ontoegankelijkheid van God de Vader.

3.3 Ontwikkelingen van Nicea tot aan het concilie van Constantinopel

De wens van keizer Constantijn om door het concilie van Nicea de kerkelijke twisten op te lossen, gaat niet in vervulling. Tussen het concilie van Nicea in 325 en dat van Constantinopel in 381 ontstaat er een hevige ariaanse strijd.

De door Nicea gebezigde terminologie is een belangrijke oorzaak van de blijvende verwarring. Het *homoousios* kan op verschillende manieren worden uitgelegd.¹⁰⁹ Tevens staan veel theologen gereserveerd tegenover het *homoousios*-begrip, vanwege de mogelijkheid om het sabelliaans¹¹⁰ uit te leggen en vanwege de gnostische connotatie.¹¹¹ Verder is het verwarrend dat Nicea de begrippen *hypostasis* en *ousia* met elkaar lijkt te vereenzelvigen.¹¹² Deze

¹⁰⁶ Gray, 72.

¹⁰⁷ Williams, 243.

¹⁰⁸ Ibid., 240.

¹⁰⁹ Davis, 61, McGuckin, "Nicea, Council of," 477.

¹¹⁰ Het sabellianisme is naar Sabellius genoemd, die leerde dat de Vader, Zoon en Geest in feite slechts drie gedaanten of verschijningsvormen van de ene God zijn.

¹¹¹ Davis, 61, 62.

¹¹² Ibid, Grillmeier, 63.

begripsverwarring zou tot een decennialang conflict leiden. Bovendien heeft men zich in Nicea eenzijdig over de godheid van Christus uitgelaten, zonder in te gaan op de verhouding van Christus' goddelijke tot zijn menselijke natuur.¹¹³

Het kerkelijke conflict is nauw verweven met de politieke omstandigheden. De keizer heeft een grote rol in de kerkelijke gang van zaken. Na de dood van Constantijn ontstaat er een burgeroorlog in het Romeinse rijk. De macht van het rijk wordt over zijn drie zoons verdeeld.¹¹⁴ In de jaren na Nicea worden er verschillende concilies bijeengeroepen die verschillende posities innemen. Het concilie in 341 in Antiochië ontkent het *homoousios*.¹¹⁵ Het concilie te Sardica (het huidige Sofia, Bulgarije) stelt een anti-ariaans credo op.¹¹⁶ Het concilie van Constantinopel in 360 ontkent de wezenseenheid van de Vader en de Zoon en spreekt uit dat de Vader en de Zoon ὁμοιος ('gelijkend op') zijn.¹¹⁷ Dit concilie heeft grote gevolgen. Verschillende niceaanse en homoiousiaanse¹¹⁸ bisschoppen werden afgezet.¹¹⁹ In 364 neemt Valens de macht in het Oosten over en bemoeit zich vanaf 369 met kerkelijke zaken.¹²⁰ De niceanen beleven moeilijke tijden; ze worden vervolgd en verbannen. Ondertussen doet Athanasius verwoede verzoeningspogingen tussen de niceanen, de homoiousianen en de homoianen.¹²¹ De verhoudingen tussen Alexandrië, Antiochië, Constantinopel en Rome zijn in deze tijd erg moeilijk en verwarrend.¹²² In het Westen wordt de leer van Nicea vanaf 378 steeds invloedrijker.¹²³

In 378 volgt Theodosius I Valens als keizer van het oostelijk deel van het Romeinse rijk op.¹²⁴ In de jaren onder Valens (369-378) hebben de niceanen het moeilijk gehad, maar onder het bewind van Theodosius verandert dat.¹²⁵ De eerste jaren zijn echter onrustig; er breekt een ware

¹¹³ Grillmeier, 413. Het concilie van Chalcedon in 451 zal zich expliciet over Christus' tweenaturenleer uitlaten. Dit vraagstuk zou nog eeuwenlang belangrijke discussies opleveren.

¹¹⁴ Davis, 81.

¹¹⁵ Ibid., 83.

¹¹⁶ Ibid., 86.

¹¹⁷ Ibid., 99.

¹¹⁸ De homoiousianen leren dat de Vader en de Zoon 'één zelfde wezen' (*homoiousios*) hebben. Zij nemen een tussenpositie in tussen hen die het *homoousios* en die het *homoios* leren.

¹¹⁹ Davis, 100.

¹²⁰ Ibid., 108.

¹²¹ Ibid., 102.

¹²² Ibid., 115.

¹²³ Ibid., 116.

¹²⁴ Ibid., 110,116.

¹²⁵ Ibid.

strijd los om bisschopszetels te bemachtigen.¹²⁶ Keizer Theodosius maakt zich sterk voor het christendom en verheft het in 380 tot staatsreligie.¹²⁷ Gesteund door de keizer zitten de niceanen stevig in het zadel. Om na jarenlange onrust de boel weer op orde te brengen, roepen ze een concilie bijeen in de hoofdstad van het oostelijk deel van het Romeinse rijk, namelijk Constantinopel.

3.4 Het concilie van Constantinopel (381)

In mei 381 komt het concilie van Constantinopel bijeen. Een belangrijk punt van discussie is de oude discussie over de verhouding van de Vader en de Zoon. Een nieuwer vraagstuk is dat over de godheid van de Geest. Dat punt is volop in discussie.

Hoewel er geen officiële Westerse afvaardiging op het concilie aanwezig is, wordt het concilie later toch als *oecumenisch* concilie erkend.¹²⁸ Dit valt goed te verklaren. Het concilie van Constantinopel vormt zowel in Oost als West de afsluiting van de decennialange discussie tussen de 'orthodoxen' en de arianen. Zodoende kreeg dit concilie universele, oecumenische betekenis.

Het concilie werd bijeengeroepen om verschillende opvattingen te bestrijden. De belangrijkste opvattingen die bestreden werden, waren die van:

1. *De pneumatomachen* (letterlijk de 'geestbestrijders'): zij ontkenden de godheid van de Heilige Geest. De beweging was ontstaan rond Eustathius van Sebaste (300 - na 377), die in zijn vroege jaren bevriend was met Basilius de Grote.¹²⁹
2. *Apollinarius van Laodicea* (ca. 310 – ca. 390): Apollinarius¹³⁰ leerde dat de Logos God van eeuwigheid was en dat de persoon Christus één ondeelbaar subject was. Met het eerste bestreed hij de arianen, met het tweede een vorm van adoptianisme¹³¹, waarin de godheid 'slechts' in de mens inwoont.¹³² Apollinarius benadrukte dat de mens Jezus geen

¹²⁶ Adolf Martin Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol: Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 15 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 27.

¹²⁷ Ibid., 28.

¹²⁸ Cross and Livingstone, 406.

¹²⁹ Ibid., 1018, 1303.

¹³⁰ Grillmeier, 480-490.

¹³¹ Het adoptianisme leert dat Jezus geen goddelijke natuur heeft, maar tot Zoon van God is aangenomen.

¹³² Russell, 188-189.

zelfstandig bestaan buiten de godheid had, zoals sommige adoptianisten leerden. Tot zover was Apollinarius volledig in overeenstemming met Athanasius van Alexandrië. Ze verschilden echter in de visie op de ziel van Christus. Athanasius zweeg over dit onderwerp, terwijl Apollinarius ontkende dat Christus' een menselijke *nous* had. Volgens Apollinarius was Christus' nous door de Logos ingenomen.¹³³ De Logos heeft zich met het menselijke lichaam verenigd, niet met de menselijke nous. Apollinarius benadrukt de eenheid van de twee naturen in Christus, die hij motiveert vanuit de verlossing van de mens. Indien de Zoon niet werkelijk mens geworden is, kan Hij de mens niet werkelijk verlossen. Wanneer de goddelijke en menselijke natuur gescheiden zouden zijn, zou verlossing niet mogelijk zijn.¹³⁴

3. *De homoiërs of de homoianen*: de beweging van de homoiërs was sinds 355 erg invloedrijk in het Romeinse rijk. Zij leerden dat de Zoon slechts ὅμοιος ('lijkend op') de Vader was en niet ὁμοούσιος ('eenswezens'), zoals het concilie van Nicea uitgesproken had. De homoiërs werden vanaf het concilie in Constantinopel in 360 door de keizer ondersteund. Tot 379 maakte hun leerstellingen de officiële leer uit, alhoewel ze in de jaren aan 379 voorafgaand eigenlijk al geen belangrijke rol meer speelden in de grote debatten.¹³⁵
4. *De eunomianen, ook wel anhomoiërs of neo-arianen genaamd*: deze beweging, genoemd naar Eunomius, leerde dat de Zoon in essentie ongelijk was aan de Vader: de Vader is ἀγέννητος ('niet-verwekt') en de Zoon γεννητός ('verwekt').¹³⁶ Eunomius beschouwde de niet-voortgebrachtheid van de Vader als zijn wezenlijke of essentiële eigenschap. De Zoon kan niet in de essentie van de Vader delen, omdat de Zoon γεννητός is. Daarom is de Zoon ἀνόμοιος ('niet gelijkend op') de Vader. De aanhangers van deze beweging worden vanwege het ἀνόμοιος ook wel de anhomoiërs genoemd. Verder worden ze ook wel als neo-arianen getypeerd in de literatuur. Ayres¹³⁷ noemt ze heterousianen, omdat ze geloven dat de Zoon 'van een ander wezen' is dan de Vader. Eunomius scheidde zich definitief af van de 'orthodoxe' kerkgemeenschap en bouwde vanaf 365 een onafhankelijke kerkelijke hiërarchie op. Toch hield Eunomius intensief contact met de kerkelijke leiders en hij schreef enkele apologia ('verweerschriften') om zijn theologie te verdedigen. Toen Gregorius van Nyssa, de broer van Basilius, in 381 aan de vooravond

¹³³ Grillmeier, 480-90, Russell, 189.

¹³⁴ J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Peabody, Mass.: Prince Press, 2007 (1978)), 291.

¹³⁵ Cross and Livingstone, 100-1, 786, Ritter, "Konstantinopel, Ökumenische Synode von 381," 519.

¹³⁶ Ayres, 145-49, Cross and Livingstone, 73, 572-3.

¹³⁷ Ayres, 145.

van het concilie naar Constantinopel kwam, organiseerde Gregorius van Nazianze direct een openbare lezing over het nieuwe boek van Gregorius van Nyssa tegen de eunomianen, *Contra Eunomium*.¹³⁸

Het concilie van Constantinopel resulteert in een bekrachtiging van Nicea. De eunomiaanse leerstellingen worden veroordeeld.¹³⁹ Tevens worden de pneumatomachische en apollinaristische posities veroordeeld. Het besluit van Constantinopel markeert een eindpunt in de ariaanse strijd in Oost en West. De ariaanse partij was vooraf al danig door onderlinge discussies verzwakt. Bovendien schoven vele arianen en semi-arianen steeds dichterbij de niceaanse positie op.

3.5 Eunomius van Cyzicus (ca. 327 - 395)

De theologie van Eunomius wordt op het concilie van Constantinopel veroordeeld. Gregorius van Nazianze spreekt zijn *Orationes Theologicae* aan de vooravond van dit concilie uit. In deze orationes richt hij zich voortdurend tot neo-ariaanse stromingen, waaronder de eunomianen. In deze paragraaf gaan we in op Eunomius' leven en werk (3.5.1) en op zijn theologie (3.5.2).

3.5.1 Leven en werk van Eunomius

Eunomius¹⁴⁰ was een ariëers theoloog. In 365 scheidde hij zich van de katholieke kerk af en richtte een eigen kerkelijke hiërarchie op. In 383 werd hij door keizer Theodosius verbannen. Eunomius wist de massa's te bereiken.¹⁴¹ Eunomius was een fel debater; hij schreef verschillende verweerschriften (*Apologia*). Zijn geschriften riepen veel reacties op. Zo schreven Basilius de Grote en Gregorius van Nyssa beide een tegenreactie. Naast de Cappadociërs waren er veel andere auteurs die Eunomius schriftelijk bestreden. De theologie van Eunomius wordt in de *Orationes Theologicae* van Gregorius van Nazianze fel bestreden.¹⁴² Eunomius bleef tot zijn dood in 395 een uitvoerige correspondentie onderhouden met de 'orthodoxie', ook na zijn

¹³⁸ McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus*, 280.

¹³⁹ Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, 69, Ritter, "Konstantinopel, Ökumenische Synode von 381," 521.

¹⁴⁰ Cross and Livingstone, 572-73.

¹⁴¹ Frederick W. Norris, *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzen* (Leiden: Brill, 1991), 57-58.

¹⁴² *Ibid.*, 53-54.

verbanning in 383 naar Chalcedon. Er zijn maar weinig van zijn geschriften overgebleven; de meeste zijn in 398 in opdracht van keizer Arcadius verbrand.¹⁴³

3.5.2 *De theologie van Eunomius*

Het is onmogelijk om een compleet beeld van Eunomius' theologie te vormen, aangezien er slechts enkele van zijn teksten zijn overgeleverd. We noteren enkele typerende aspecten van zijn theologie:

- Een dogmatische benadering van de theologie, waarin de juiste formulering centraal staat.¹⁴⁴
- Eunomius leerde, zoals de meeste arianen, een Logos-sarx christologie (wat overigens ook geldt voor veel 'orthodoxe' theologen uit Alexandrië, zoals Athanasius).¹⁴⁵
- De Zoon en de Geest maken geen deel uit van het goddelijke wezen.¹⁴⁶ De Vader en de Zoon vormen wel een eenheid van wil en activiteit, maar zijn meervoudig wat betreft natuur en wezen. De Zoon en de Geest zijn slechts *werken* van de Vader. Dit laatste houdt in dat ze kunnen ophouden te bestaan. Het zoonschap impliceert geen wezensparticipatie met de Vader, zelfs niet op kennisniveau. Het is onmogelijk dat het geschapene wezenlijk in de godheid zou participeren. De Zoon deelt noch in het wezen noch in de eigenschappen van God de Vader. Er is een strikte wezensscheiding tussen de Vader enerzijds en de Zoon en de Geest anderzijds.¹⁴⁷
- Deze scheiding vinden we terug in zijn soteriologie, waarin de notie van de gemeenschap met God ontbreekt.¹⁴⁸ God is ontoegankelijk. De Zoon daarentegen is voor de mens wel toegankelijk.¹⁴⁹
- Het wezenskenmerk van God de Vader wordt uitgedrukt door het woord ἀγέννητος ('niet verwekt').¹⁵⁰ Eunomius legt sterke nadruk op de eenheid van God, waar Hij uit afleidt dat God één karakteristieke eigenschap moet hebben.¹⁵¹ Eunomius' theologie heeft een sterk

¹⁴³ Johannes Quasten, *Patrology*, vol. III (Notre Dame: Christian Classics, 1986), 307.

¹⁴⁴ Norris, 54-55.

¹⁴⁵ Grillmeier, 379.

¹⁴⁶ Ayres, 146-47, Norris, 59, 65-67.

¹⁴⁷ Norris, 67.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Michel René Barnes, *The Power of God. Dynamis in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001), 218.

¹⁵⁰ Norris, 62-63.

¹⁵¹ Barnes, 180.

filosofisch karakter. De keuze voor Gods wezenlijke eigenschap vloeide voort uit een neoplatoons syllogisme en werd ingekaderd door taalkundige theorieën over de betekenis van synoniemen en homoniemen.¹⁵²

- Volgens de meeste Eunomius-interpreten leert Eunomius dat God *volledig* te kennen is. Eunomius zou gezegd hebben dat de gelovige Gods wezen even goed zou kunnen kennen als God zelf.¹⁵³ Eunomius meende dat we via de namen verbonden zijn aan de ideeënwereld. Via de namen van dingen zijn we aan hun wezen verbonden. God zou in het *intellect* present zijn middels de kennis van zijn naam *ἀγέννητος*.¹⁵⁴ Vaggione plaatst vraagtekens bij deze interpretatie. Hij komt na uitvoerige studie tot de conclusie dat God volgens Eunomius wel 'exact', maar niet *volledig* te kennen is.¹⁵⁵ Wij sluiten ons aan bij de interpretatie van Vaggione.
- Eunomius combineert een nadruk op de afstand tussen de God en de Logos enerzijds en de volheid van de openbaring anderzijds.¹⁵⁶ De 'zoonship' van de Logos is op het delen in deze openbaring gefundeerd.¹⁵⁷ De 'Zoon' kent God via zijn naam en zijn werken.¹⁵⁸
- In de eunomiaanse kerken werden de dopelingen slechts eenmaal ondergedompeld, in tegenstelling tot de niceaanse gemeenschappen, waar de dopelingen driemaal ondergedompeld werden. In de laatste werden de gelovigen in de naam van de Vader en de Zoon en de Heilige Geest gedoopt, terwijl ze in de eerste slechts in de 'doop van Christus' gedoopt werden. Iedere gelijkstelling van de drie goddelijke personen werd

¹⁵² Norris, 62-63.

¹⁵³ Ibid., 54, Richard Paul Vaggione, *Eunomius: The Extant Works*, Oxford Early Christian Texts (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1987), 170, 179, Richard Paul Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford U.P., 2000), 245-63. Zie ook: Epiphanius, *Panarion* 76.4. Socrates, *Historia Ecclesiae* 4.7.

¹⁵⁴ Tina Dolidze, "The Cognitive Function of Epinoia in CE II and its Meaning for Gregory of Nyssa's Theory of Theological Language," in *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies.*, ed. Lenka Karniková, Scot Douglass, and Johannes Zachhuber, Supplements to Vigiliae Christianae 82 (Leiden / Boston: Brill, 2007), 446, Vaggione, *Eunomius of Cyzicus*, 254.

¹⁵⁵ Vaggione, *Eunomius of Cyzicus*, 257.

¹⁵⁶ Rowan Williams, "Athanasius and the Arian crisis," in *The First Christian Theologians. An Introduction to Theology in the Early Church*, ed. G.R. Evans (Malden / Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 163.

¹⁵⁷ Barnes, 218.

¹⁵⁸ Ibid.

hiermee vormeden. De doop in de 'dood van Christus' lijkt een beklemtoning van Christus' voorbeeldschap in te houden.¹⁵⁹

- Eunomius stond een gematigde vorm van ascetisme voor, dit in tegenstelling tot de Cappadocische Vaders, die een strikt en afgezonderd ascetisch leven als ideaal hadden.¹⁶⁰ Eunomius begaf zich in het stadse en publieke leven en onderhield contacten met de hoogste kringen. Hij had contact met de keizer. Ondanks zijn contacten met de hogere kringen, negeerde hij de armenzorg niet. Eunomius streefde niet naar een toestand van ἀπάθειã, maar naar een matiging van de passies. Voor Eunomius is de verlossing in Christus via het aardse leven te bemachtigen, terwijl de Cappadocische Vaders een grote nadruk leggen op de afsterving van het aardse leven.

3.6 De plaats van de eunomianen in de *Orationes Theologicae*

Gregorius richt zich in zijn *Orationes Theologicae* voortdurend en vrijwel uitsluitend tot de eunomianen en andere neo-ariaanse groeperingen. Dit is de consensus in het Gregorius-onderzoek.¹⁶¹ Hoewel Gregorius de eunomianen nergens bij de naam noemt, kunnen we uit zijn argumenten afleiden wie zijn tegenstanders zijn. De meeste argumenten zijn van toepassing op neo-ariaanse groeperingen. *Or.* 27 lijkt in zijn geheel een redevoering tegen de Eunomianen te zijn.¹⁶² In de paragrafen *Or.* 27.2, 27.3 en 27.7 beschrijft Gregorius zijn tegenstanders als elitair levende mensen die veelveuldig feesten bezoeken en geen moeite doen tot afsterving van het lichaam. Deze omschrijving komt overeen met de gebruikelijke beschrijving van de Cappadocische Vaders van Eunomius en zijn leraar Aetius, die ze veelvuldig als dronkaards, clowns en salontheologen beschrijven.¹⁶³ In *Or.* 27.8 spreekt Gregorius over 'propositionele geloofsuitdrukkingen' van zijn tegenstanders, een aanwijzing dat Gregorius zich hier tot de eunomianen richt.¹⁶⁴ De nadruk in *Oratio* 28 op Gods onbegrijpelijkheid staat haaks op het

¹⁵⁹ Rowan Williams, "Baptism and the Arian Controversy," in *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. Michel René Barnes and Daniel H. Williams (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 164, 171-174.

¹⁶⁰ Richard Paul Vaggione, "Of Monks and Lounge Lizards: 'Arians' Polemics and Asceticism in the Roman East," in *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. Michel René Barnes and Daniel H. Williams (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 183-186.

¹⁶¹ Norris, 53,54.

¹⁶² Meesters, 60, Norris, 85.

¹⁶³ Vaggione, "Of Monks and Lounge Lizards: 'Arians' Polemics and Asceticism in the Roman East," 184-185.

¹⁶⁴ Norris, 54.

eunomiaanse begrip van 'exacte godskennis'.¹⁶⁵ *Oratio 29* gaat in op de betekenis van het begrip γέννητος ('verwekt'). Over dit begrip bestonden verschillende interpretaties, die aan de basis stonden van de discussie tussen de niceanen en de arianen.¹⁶⁶ De arianen leidden uit het begrip 'verwektheid' het niet-eeuwige karakter van de Zoon af en concludeerden daaruit dat de Zoon niet werkelijk God kon zijn. De niceanen interpreteerden deze 'verwekking' als een 'eeuwige verwekking' en leerden dat de Zoon wel echt God was. Deze discussie over de voortbrenging van de Zoon gaat verder in *Oratio 30*. De discussie over de voortbrenging van de Zoon toont aan dat Gregorius zich primair tot de ariaanse groeperingen richtte.¹⁶⁷ Samengevat: Gregorius richt zich in de eerste vier van zijn *Orationes Theologicae* voortdurend tot ariaanse groeperingen, waarvan de groep van Eunomius de meest concrete groep vormt. Het debat met de eunomianen en arianen gaat verder in *Or. 31*, hoewel het debat in die oratio zich niet tot die twee groepen beperkt. Ook in de groep van de homoiousianen bevinden zich veel theologen die de godheid van de Geest ontkennen.¹⁶⁸

Mogelijk gaat Gregorius ook in debat met vormen van 'volkse' vormen van eunomiaanse theologie die in Constantinopel bestonden. In *Or. 27.2* zegt Gregorius dat zijn tegenstanders het volk opjagen, zodat ze overal op de straten en in de theaters over theologie discussiëren.

¹⁶⁵ Ibid, Vaggione, *Eunomius of Cyzicus*, 257. Zie ook paragraaf 3.5.2.

¹⁶⁶ Norris, 54,55.

¹⁶⁷ Ibid., 55.

¹⁶⁸ Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, 74,75.

4. Analyse van de *Orationes Theologicae*

In dit hoofdstuk richten we op ons op de *Orationes Theologicae*, de vijf preken over de Triniteit, die Gregorius van Nazianze in de late zomer van 380 in Constantinopel uitgesproken heeft. We gaan op zoek naar Gregorius' vergoddelijkingsleer en vragen we ons af hoe die leer samenhangt met zijn leer over de Zoon en de Geest. Deze analyse vormt het hart van ons onderzoek. De vijf preken over de triniteitsleer handelen achtereenvolgens over het karakter van de theologie (*Or.* 27 en 28), de christologie (*Or.* 29 en 30) en de pneumatologie (*Or.* 31). We staan stil bij de concepten van vergoddelijking (4.1) en bij de analyse van de vijf preken (4.2 t/m 4.6) en ronden af met een evaluatie (4.7).

4.1 Concepten van vergoddelijking

We doen onderzoek naar vergoddelijking in de *Orationes Theologicae* van Gregorius van Nazianze en naar de samenhang met de leer over de Zoon en de Geest. We doen onderzoek naar vergoddelijking in brede en enge zin. Nogmaals herhalen we het schema uit paragraaf 1.3.1:

1. Vergoddelijking in *smalle zin*

- Analoog
- Metafoor
 - Ethische metafoor. Kernwoord: *gelijkenis*.
 - Realistische metafoor. Kernwoorden: *vereniging* en *participatie*.
 1. *Ontologisch realistische* metafoor: nadruk op wat God doet.
 2. *Dynamisch realistische* metafoor: nadruk op de vernieuwing van de mens door de sacramenten.

2. Vergoddelijking in *brede zin* als een *omvattende leer*

Het volledig proces dat God tot vereniging met de mens bewerkt, bestaande uit:

- Scheppingsleer
- Antropologie: gerichtheid op het beeld van en de gelijkenis met God.
- Verlossingsleer (vergoddelijking in *smalle zin*)
- Eschatologie

4.2 Analyse van *Oratio 27*

In de volgende paragrafen gaan we achtereenvolgens in op de boodschap en de context van de *Oratio 27* (4.2.1) en op de aspecten van vergoddelijking, die erin naar voren komen (4.2.2).

4.2.1 *De boodschap en de context van de preek*

Gregorius richt zich in deze preek vermoedelijk tot de eunomianen.¹⁶⁹ Hij verwijt ze dat ze een ‘volkse’ benadering van de theologie hebben.¹⁷⁰ Gregorius benadrukt door de hele preek het *geestelijke karakter* van de theologie. Men kan pas over God spreken en discussiëren, nadat men zich gereinigd heeft en in de stilte kennis van God vergaart.¹⁷¹ Hun theologie daarentegen ontstaat in het rumoer van de straten en de pleinen.¹⁷² Zijn tegenstanders brengen het grote mysterie in gevaar.¹⁷³ Gods grootheid is slechts op mysterieuze wijze te kennen.

4.2.2 *Aspecten van vergoddelijking*

Verschillende aspecten van vergoddelijking komen in deze preek aan de orde:

- (1) *Ethiek*: de nadruk ligt op *ascese*. Ascese is onmisbaar om God te leren kennen en over Hem te spreken.¹⁷⁴ Over God denken en spreken zonder zich eerst te reinigen is gevaarlijk, omdat de zwakke, ongereinigde ogen het licht van de zon - het goddelijke licht - niet kunnen verdragen.¹⁷⁵ Gregorius roept het volk op tot toewijding aan God, tot maagdelijkheid, het voeden van de armen, het zingen van Psalmen, bidden, vasten en tot de onderwerping van eigen begeerten.¹⁷⁶ Gregorius roept het volk op om boete te doen, het lichaam te versterven door vasten, de lichtontvlambaarheid te temmen en de hoogmoed, gierigheid en gulzige ogen af te remmen.¹⁷⁷ Door ascese bereidt men zich voor om dit licht te kunnen verdragen. Ascese transformeert de mens.¹⁷⁸

¹⁶⁹ Zie paragraaf 3.6.

¹⁷⁰ *Or.* 27.2.

¹⁷¹ *Or.* 27.3.

¹⁷² *Or.* 27.3

¹⁷³ *Or.* 27.2.

¹⁷⁴ *Or.* 27.4.

¹⁷⁵ *Or.* 27.4.

¹⁷⁶ *Or.* 27.7.

¹⁷⁷ *Or.* 27.7.

¹⁷⁸ *Or.* 27.4.

Evaluatie door een indeling volgens onze categorieën van vergoddelijking: Gregorius verwijst hier naar de ethische metafoor van vergoddelijking. Gregorius spreekt over het godgeleijkvormig worden door het handelen.

- (2) *Epistemologisch:* theologie draait om godskennis. Belangrijke begrippen in dit verband zijn de ‘rede’ en ‘studie’.¹⁷⁹ Zonder deze *studie* is godskennis onmogelijk. Dit duidt op een *intellectuele* benadering van godskennis.
- (3) *Eschatologie:* deze preek is gericht op de volmaaktheid van het toekomstige leven. In het toekomstige leven zal de kennis van God volmaakt zijn.¹⁸⁰ Ook in het eschaton speelt het epistemologische aspect een belangrijke rol. In het tegenwoordige leven behoren wij het toekomstige leven te overdenken en ons lichaam door vasten te versterven.¹⁸¹ De positie in het toekomstige leven wordt bepaald door de gradatie van ons geloof in het tegenwoordige leven.¹⁸²

Evaluatie door een indeling volgens onze categorieën van vergoddelijking: eschatologie hoort in onze categorie van vergoddelijking in brede zin.

4.3 Analyse van *Oratio* 28

In de volgende paragrafen gaan we achtereenvolgens in op de boodschap en de context van *Oratio* 28 (4.3.1) en aspecten van vergoddelijking (4.3.2).

4.3.1 De boodschap en de context van de preek

De boodschap van de tweede *Oratio Theologicae* is dat God *onkenbaar* is. God gaat ons kennen te boven. Deze boodschap wordt voortdurend herhaald. Onze kennis heeft een voorlopig karakter:

I wanted to make plain the point my sermon began with, which was this: the incomprehensibility of deity to human mind and its totally unimaginable grandeur.¹⁸³

Vermoedelijk richt Gregorius zich in deze preek tegen de eunomiaanse leerstelling dat Gods wezen ‘exact’ te kennen is.¹⁸⁴ Gregorius benadrukt dat God *onkenbaar* is. Het belangrijkste

¹⁷⁹ *Or.* 27.8.

¹⁸⁰ *Or.* 27.10.

¹⁸¹ *Or.* 27.7.

¹⁸² *Or.* 27.8.

¹⁸³ *Or.* 28.11: ἀλλ’ ἴν’ ἐκεῖνο δηλώσοιμι, ὃ μοι λέγειν ὁ λόγος ἀπ’ ἀρχῆς ὤρμησεν. Τοῦτο δὲ ἦν τί; Τὸ μὴ ληπτὸν εἶναι ἀνθρώπινῃ διανοίᾳ τὸ θεῖον, μηδὲ ὅλον ὅσον ἐστὶ φαντάζεσθαι.

bezwaar van Gregorius tegen Eunomius' theologie is dat daarin de godskennis te *lichamelijke* benaderd wordt. Gregorius stelt er een *geestelijke* benadering tegenover. Gods wezen is niet door de zintuigen te bevatten. God gaat de zintuigen ver te boven.¹⁸⁵ Gregorius wijst de mogelijkheid van de hand om God buiten de zintuigen om, direct via de rede of het intellect, waar te nemen.¹⁸⁶

Gregorius neemt Mozes' godsontmoeting als voorbeeld. Zelfs Mozes, die zo dicht bij God geweest is, kon slechts een glimp van Gods heerlijkheid opvatten. Mozes heeft God gezien, zoals men de weerspiegeling van de zon in het water ziet.¹⁸⁷ Gregorius wil duidelijk maken dat godskennis een *mysterieus* karakter heeft.

4.3.2 Aspecten van vergoddelijking

In deze preek komen verschillende aspecten van vergoddelijking aan de orde. In de volgende subparagrafen komen het *epistemologisch* aspect (4.3.2.1) en gradaties van vergoddelijking (4.3.2.2) aan der orde.

4.3.2.1 Epistemologisch aspect

Het kenvermogen van de mens is in deze aardse bedeling gebonden aan het lichamelijke, aan het zintuiglijke. Lichamelijke wezens (*σωματικοί*) kunnen de ideële dingen (*νοούμενοι*) niet bevatten buiten de kaders van het lichamelijke om:

Sight cannot approach its objects without the medium of light and atmosphere; fish cannot swim out of water; and no more can embodied beings keep incorporeal company with things ideal.¹⁸⁸

De mensen zijn echter niet beperkt tot lichamelijke, materiële kennis. De *logos* en de *nous* nemen ons als voertuigen mee naar de hogere wereld, de onzichtbare wereld:

Reason looked on the visible world, lighted on things primeval yet did not make us stop at these (for reason will grant no superiority to things as much object of sense as we are) but leads us through them to what transcends them.¹⁸⁹

¹⁸⁴ Zie paragraaf 3.5.2.

¹⁸⁵ Or. 28.5.

¹⁸⁶ Or. 28.12.

¹⁸⁷ Or. 28.3.

¹⁸⁸ Or. 28.12: ἢ τοῖς ὀρατοῖς πλησιάσαι τὴν ὄψιν δίχα τοῦ ἐν μέσῳ φωτὸς καὶ ἀέρος, ἢ τῶν ὑδάτων ἔξω τὴν νηκτὴν φύσιν διολισθαίνειν, οὕτως ἀμήχανον τοῖς ἐν σώμασι δίχα τῶν σωματικῶν πάντη γενέσθαι μετὰ τῶν νοουμένων.

Het doel van de mens is om volledig intelligibel te worden. In deze intelligibele toestand laat de *nous* het lichamelijke en het zichtbare achter zich. Dit proces blijft in dit leven onvoltooid, doordat het lichamelijke een sta in de weg blijft:

This may be the reason this corporeal gloom stands barrier between us and God [...] Some corporeal factor of ours will always intrude itself, even if the mind be most fully detached from the visible world, and at its most recollected when it attempts to engage with its invisible kin.¹⁹⁰

De mens is op de intelligibele werkelijkheid aangelegd. De *logos* en de *nous* vormen de goddelijke kern van de mens:

No one has yet discovered or ever shall discover what God is in his nature and essence [...] This discovery will take place [...] when this God-like, divine thing, I mean our mind and reason, mingles its kin, when the copy returns to the pattern it now longs after. This seems to me to be the meaning of the great dictum that we shall, in time to come, “know even as we are known [1 Kor. 13:12].”¹⁹¹

Gregorius duidt de *logos* en de *nous* aan als het *god-vormige* ding (τὸ θεοειδὲς τοῦτο) of het *goddelijke* (θεῖον) in de mens. De *logos* en de *nous* verhouden zich tot God als de afbeelding (εἰκὼν) tot haar voorbeeld, het archetype (ἀρχέτυπος). Ze vormen het beeld van God in de mens.¹⁹² De inhoud van de vergoddelijking is om God volledig te leren kennen door vermenging (προσμίξις) van de *nous* en de *logos* met God, het Archetype. Door deze vermenging zullen we God kennen, zoals we gekend zijn.

De *logos* en de *nous* kunnen Gods verhevenheid niet bevatten, ze moeten halt houden voor het *mysterie*. Waar de rede stopt en het mysterie begint, zijn het niet langer de *logos* en de *nous* die de mens leiden, maar *het geloof*. De *logos* en de *nous* moeten halt houden voor de beperkingen van het aardse leven. De *logos* staart in onmacht naar hetgeen boven haar krachten

¹⁸⁹ Or. 28.16: [ὁ λόγος] εἶτα τοῖς ὀρωμένοις προσβάλλων καὶ τοῖς ἀπαρχῆς ἐντυγχάνων, οὔτε μέχρι τούτων ἔστησεν, —οὐ γὰρ ἦν λόγου δοῦναι τὴν ἡγεμονίαν τοῖς ὀμοτίμοις κατὰ τὴν αἴσθησιν, —καὶ διὰ τούτων ἄγει πρὸς τὸ ὑπὲρ ταῦτα.

¹⁹⁰ Or. 28.12: Διὰ τοῦτο μέσος ἡμῶν τε καὶ Θεοῦ ὁ σωματικὸς οὗτος ἴσταται γνόφος [...] Ἀεὶ γὰρ τι παρεμπεσεῖται τῶν ἡμετέρων, κὰν ὅτι μάλιστα χωρίσας ἑαυτὸν τῶν ὀρωμένων ὁ νοῦς, καὶ καθ’ ἑαυτὸν γενόμενος, προσβάλλειν ἐπιχειρῆ τοῖς συγγενέσι καὶ ἀοράτοις.

¹⁹¹ Or. 28.17: Θεόν, ὃ τί ποτε μὲν ἐστὶ τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν [...] Εὐρήσει δέ, [...] ἐπειδὴν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον, τῷ οἰκείῳ προσμίξει, καὶ ἡ εἰκὼν ἀνέλθη πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, οὐ νῦν ἔχει τὴν ἔφεσιν. Καὶ τοῦτο εἶναί μοι δοκεῖ τὸ πάνυ φιλοσοφούμενον, ἐπιγνώσεσθαι ποτε ἡμᾶς, | ὅσον ἐγνώσμεθα.

¹⁹² Donald F. Winslow, *The Dynamics of Salvation: A study in Gregory of Nazianzus*, Patristic Monograph Series (Cambridge, Massachusetts: The Philadelphia Patristic Foundation, 1979), 51.

uitgaat.¹⁹³ Niet door de rede, de *logos*, maar door het geloof verstaan wij de *supra-rationele* dingen:

Faith rather than reason shall lead us, if that is, you have learned the feebleness of reason to deal with matters quite close at hand, and have acquired enough knowledge of reason to recognize things which surpass reason.¹⁹⁴

Gregorius lijkt de *logos* en de *nous* soms als synoniemen te gebruiken. Volgens Anna-Stina Ellverson is Gregorius in zijn hele oeuvre inconsistent in het gebruik van deze woorden.¹⁹⁵ Gregorius lijkt afwisselend van een dichotomie (ziel en lichaam), trichotomie (*nous*, ziel en lichaam) en zelfs een vierdelige onderscheiding (*nous*, *logos*, ziel en lichaam) uit te gaan. De *nous* vormt het heersende principe en de *logos* het instrumentele element van de ziel. De *logos* fungeert als de vleugels waarmee de *nous* tot God opstijgt.

Samenvattend: Gregorius legt in zijn verlossingsleer alle nadruk op de bevrijding van *logos* en *nous*. Deze vormen de goddelijke kern van de mens, zij drukken het beeld van God uit en daarom staan zij hoger in de zijnshiërarchie dan materie en het lichamelijke. Het lichamelijke lijkt een sta in de weg te zijn voor de volmaking van de mens. De vergoddelijking heeft een *intelligibel* karakter.

Evaluatie door een indeling volgens onze categorieën van vergoddelijking: het intelligibele karakter van vergoddelijking heeft een plaats in de antropologie, de *nous* en de *logos* vormen het beeld van God.

4.3.2.2 Gradaties van vergoddelijking

Volgens Gregorius bestaan er onder de mensen gradaties in de mate waarin men ingewijd is in de godskennis. Opvallend is dat Gregorius deze gradaties niet tot de mensen beperkt. Hij meent dat er ook bij de engelen sprake is van gradaties in godskennis. Hij vraagt zich af of alle engelen op dezelfde wijze in Gods volheid delen.¹⁹⁶ De graad waarin zij God kennen hangt af van hun *verheffing* (ύψηλος) en *toewijding* (φιλοθέος).¹⁹⁷

Niet alle gelovigen delen op gelijke wijze in de kennis van God, er zijn veel achterblijvers. Hoewel het doel van de mens is om steeds diepere kennis van de goddelijke mysteriën te

¹⁹³ Or. 28.13.

¹⁹⁴ Or. 28.28: Πίστις δὲ ἀγέτω πλέον ἡμᾶς ἢ λόγος, εἴπερ ἔμαθες τὸ ἀσθενὲς ἐν τοῖς ἐγγυτέρω, καὶ λόγον ἔγνωσ τὸ γνῶναι τὰ ὑπὲρ λόγον.

¹⁹⁵ Ellverson, 21.

¹⁹⁶ Or. 28.4.

¹⁹⁷ Or. 28.4.

ontvangen, zijn er echter maar weinig die in de diepere kennislagen doordringen. Velen blijven steken in de uiterlijke dingen en dringen niet tot de geestelijke betekenissen door. Volgens Gregorius heeft de Schrift een buiten- en een binnenkant.¹⁹⁸ De buitenkant is voor het volk, de binnenkant is voor hen die net als Mozes de geestelijke berg beklimmen om Gods geheimenissen te ontdekken.

Evaluatie door een indeling volgens onze categorieën van vergoddelijking: blijktens deze preek zijn er gradaties in godskennis, zowel bij de engelen als bij de mensen. De graad van de vergoddelijking is afhankelijk van de toewijding. Die toewijding is een middel om de Schrift beter te leren verstaan en God beter te leren kennen. Geïnterpreteerd volgens de vorige subparagraaf (4.3.2.1) worden onze *nous* en *logos* door toewijding steeds meer aan God gelijk, waardoor we God beter leren kennen. Deze mede-afhankelijkheid van onze toewijding interpreteren we volgens onze categorieën als een *ethische metafoor*.

4.4 Analyse van *Oratio 29*

In de volgende paragrafen gaan we achtereenvolgens in op de boodschap en de context van de *Oratio 29* (4.4.1) en op de aspecten van vergoddelijking, die erin naar voren komen (4.4.2).

4.4.1 De boodschap en de context van de preek

Waar de vorige twee preken, *Or. 27* en *28*, nog in het algemeen over het karakter van theologie en godskennis handelden, is deze preek toegespitst op de leer betreffende de Zoon. De preek spitst zich toe op vragen naar de aard van de *verwekking* van de Zoon en naar de verhouding van de Vader en de Zoon. Al direct in het begin maakt Gregorius zijn eigen positie duidelijk. De drie goddelijke personen zijn onderscheiden naar hun kenmerkende eigenschappen. De Vader is de *niet-verwekte* (ἀγέννητος), de Zoon is de *verwekte* (γεννητόν) en de Geest is het die *van de Vader uitgaat* (ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον).¹⁹⁹ In de rest van de preek bespreekt Gregorius vragen die zijn positie oproepen. In die bespreking weerlegt hij de (neo-)ariaanse standpunten en verdedigt de niceaanse. Deze preek is vermoedelijk gericht op de neo-arianen, mogelijk op de eunomianen, aangezien er voortdurend gediscussieerd wordt over de 'klassieke' ariaanse vraagstukken over de verwekking van de Zoon. Onderscheidend tussen Gregorius en de ariaanse groepen is dat Gregorius over een *eeuwige voortbrenging* van de Zoon en de Geest spreekt. Daarmee is de Zoon God zelf. De Zoon is geen schepsel, is eeuwig en is onveranderlijk.

¹⁹⁸ *Or. 28.2.*

¹⁹⁹ *Or. 29.2.*

De arianen leerden dat de Zoon in de tijd was voortgebracht, van nature niet in Gods wezen deelde, een schepsel was en een lagere rang dan God de Vader had. Volgens Gregorius denken zijn tegenstanders te menselijk over de voortbrenging van de Zoon. We moeten deze voortbrenging ons niet op menselijke, lichamelijke wijze voorstellen, want ze gaat ons verstand ver te boven. We moeten niet in *lichamelijke categorieën* over de verwekking van de Zoon denken. De Zoon heeft een ander wezen dan wij hebben en daarom is zijn verwekking van een andere aard.²⁰⁰ Opnieuw benadrukt Gregorius de kleinheid van ons kennen.

Aan het slot van de preek verandert Gregorius van onderwerp. Daar rondt hij het onderwerp van de *eeuwige voortbrenging* van de Zoon af en gaat hij verder met een bespreking van Christus' menselijke eigenschappen, als gevolg van de incarnatie. Gregorius gaat in op de titels van Christus en brengt onderscheid aan tussen Christus' menselijke en goddelijke titels.

4.4.2 Aspecten van vergoddelijking

In deze preek komen verschillende aspecten van vergoddelijking aan de orde. In de volgende subparagrafen komen de hermeneutiek van de vergoddelijking (4.4.2.1) en de verhouding van incarnatie en vergoddelijking (4.4.2.2) aan de orde.

4.4.2.1 De hermeneutiek van vergoddelijking

Het grootste deel van deze preek gaat in op de 'technische' vragen naar de verwekking van de Zoon en zijn verhouding tot de Vader. Gregorius bespreekt deze vraagstukken zonder direct op de *soteriologische* implicaties in te gaan. De vragen naar de implicaties van een ariane christologie laat hij liggen. Toch brengt hij aan het slot van de preek de soteriologie wel naar voren. Daar benadrukt hij dat Christus mens geworden is *voor onze* verlossing. Daarom is Hij onderworpen aan menselijke zwakheden. Hij gaat in op uitdrukkingen die op Christus' mensheid wijzen, zoals 'onderwerping', 'gebed', 'opgroeien', 'slapen', 'honger', 'dorsten' en uiteindelijk 'lijden' en 'sterven'.²⁰¹ Zijn tegenstanders grijpen deze uitdrukkingen aan om duidelijk te maken dat Christus' niet daadwerkelijk God kan zijn. Gregorius laat echter zien dat Christus zowel God als mens is. In sommige uitdrukkingen komt zijn goddelijke natuur en in andere zijn menselijke natuur naar voren. Gregorius onderscheidt nauwkeurig welke uitdrukkingen op Christus' menselijke en welke op zijn goddelijke natuur van toepassing zijn. De verheven uitdrukkingen passen bij zijn godheid en de lagere bij zijn mensheid:

²⁰⁰ Or. 29.4.

²⁰¹ Or. 29.18.

In sum: you must predicate the more *sublime expressions* of the Godhead, of the nature which transcends bodily experiences, and the lowlier ones of the compound, of him who *because of you* was emptied, became incarnate and (to use equally valid language) was “made man.” Then next he was exalted, *in order that you* might have done with the earthbound carnality of and might learn to be nobler, to ascend with the Godhead and not linger on in things your opinions visible but rise up to spiritual realities, and that you might know what belongs to his nature and what to God’s plan of salvation (cursief JHvV).²⁰²

Hiermee introduceert Gregorius een hermeneutisch principe, waarin duidelijk het *heilseconomische* karakter van Gregorius’ christologie naar voren komt: Christus is mens geworden *voor ons*, opdat *wij* met zijn godheid zouden opklimmen. De incarnatie van Christus en de opheffing van de gelovigen zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. De mens wordt met de godheid tot het intelligibele verheven.

Merk op dat in het bovenstaande citaat opnieuw een strikt onderscheid wordt aangegeven tussen de *zichtbare* (ὄρωμένος) en de *intelligibele* (νοούμενος) werkelijkheid. Het zichtbare en het intelligibele vormen een tegenstelling. Dit wijst opnieuw op de belangrijke rol die het zijnshierarchische denken in de theologie van Gregorius van Nazianze inneemt.

Evaluatie door een indeling volgens onze categorieën van vergoddelijking: de vergoddelijking wordt bewerkt door Christus’ incarnatie. Dit is volgens onze categorieën een ontologisch realistische metafoor. De onderschikking van de lichaam aan de ziel is een element van Gregorius’ antropologie.

4.4.2.2 Incarnatie en vergoddelijking

Gregorius werkt het soteriologische karakter van de christologie nog verder uit. Hij spreekt over de eenheid van incarnatie en vergoddelijking:

But later he came into being because of something, namely your salvation, yours who insult him and despise his Godhead for that very reason, because he took on your thick corporeality. Through the medium of the mind he had dealing with the flesh, being made that God on earth which is Man. Man and God blended; they became a single whole, the stronger side predominating, in order that I might be made God to the same extent.²⁰³

²⁰² Or. 29.18: Ἐνὶ δὲ κεφαλαίῳ, τὰ μὲν ὑψηλότερα πρόσαγε τῇ θεότητι καὶ τῇ κρείττονι φύσει παθῶν καὶ σώματος· τὰ δὲ ταπεινότερα τῷ συνθέτῳ, καὶ τῷ διὰ σὲ κενωθέντι καὶ σαρκωθέντι, οὐδὲν δὲ χεῖρον εἰπεῖν, καὶ ἀνθρωπισθέντι, εἶτα καὶ ὑψωθέντι, ἵνα σὺ τὸ τῶν δογμάτων σου σαρκικὸν καὶ χαμαιπετὲς καταλύσας μάθης ὑψηλότερος εἶναι, καὶ συνανιέναι θεότητι, καὶ μὴ τοῖς ὄρωμένοις ἐναπομένοις, ἀλλὰ συνεπαίρη τοῖς νοουμένοις, καὶ γινώσκης, τίς μὲν φύσεως λόγος, τίς δὲ λόγος οἰκονομίας.

²⁰³ Or. 29.19: Ἀλλὰ καὶ ὕστερον γέγονε δι’ αἰτίαν· ἡ δὲ ἦν τὸ σὲ σωθῆναι τὸν ὑβριστὴν, ὃς διὰ | τοῦτο περιφρονεῖς θεότητα, ὅτι τὴν σὴν παχύτητα κατεδέξατο, διὰ μέσου νοὸς ὁμιλήσας σαρκί, καὶ γενόμενος ἄνθρωπος, ὁ κάτω

Gregorius spreekt hier over de vergoddelijking van Jezus' menselijke natuur die God geworden is. Deze vergoddelijking vormt het fundament van onze vergoddelijking. Betekent dit dat het onderscheid tussen Schepper en schepsel verdwijnt? Nee, dat lijkt er niet op, aangezien Gregorius voortdurend onderscheid blijft maken tussen Christus' goddelijke en menselijke natuur. De menselijke natuur heeft haar menselijke eigenschappen behouden. Eveneens heeft de goddelijke natuur haar eigenschappen behouden. Op een andere plaats zegt Gregorius: 'He remained what he was; what he was not, he assumed.'²⁰⁴ Volgens Russell is er in Gregorius' vermengingsidee sprake van wederzijdse doordringing, zonder verlies van identiteit.²⁰⁵ Russells interpretatie lijkt overeen te komen met wat Gregorius zegt, namelijk dat Christus' goddelijke natuur 'vermengd' is met zijn menselijke natuur, maar tegelijkertijd onveranderd is gebleven. De wijze waarop de mens in deze 'vermenging' deelt, wordt in dit citaat niet helemaal duidelijk. Duidelijk is dat in Christus God en mens één zijn geworden.

Opnieuw treft ons het gewicht dat Gregorius hangt aan de rol van de *nous* in de incarnatie. De godheid werd 'door middel van het intellect' (διὰ μέσου νοῦς) aan het vlees verbonden. Op dit punt houdt Gregorius echter geen halt, maar hij gaat nog een stap verder. Hij kent het intellect in het incarnatieproces een *middelaarsfunctie* toe. De *nous* is boven het lichamelijke verheven en kan zo als middelaar tussen God en het lichamelijke optreden. Dit spreken wijst andermaal in de richting van een platoonse zijnshiërarchie, waarin het intelligibele boven het zichtbare en zintuiglijke verheven is.

Evaluatie door een indeling volgens onze categorieën van vergoddelijking: deze vergoddelijking door de vereniging van Christus' naturen past in onze categorie van de ontologisch realistische metafoor. God transformeert de mens. Het intelligibele karakter van de vergoddelijking verwijst opnieuw naar de antropologie. De *nous* en de *logos* vormen het beeld van God in de mens.

4.5 Analyse van *Oratio* 30

In de volgende paragrafen gaan we achtereenvolgens in op de boodschap en de context van de *Oratio* 30 (4.5.1) en op de aspecten van vergoddelijking die erin naar voren komen (4.5.2).

Θεός· ἐπειδὴ συνανεκράθη Θεῶ, καὶ γέγονεν εἰς, τοῦ κρείττονος ἐκνικήσαντος, ἵνα γένωμαι τοσοῦτον Θεός, ὅσον ἐκεῖνος ἄνθρωπος.

²⁰⁴ Or. 29.19: ὁ μὲν ἦν, διέμεινεν· ὁ δὲ οὐκ ἦν, προσέλαβεν.

²⁰⁵ Russell, 223.

4.5.1 De boodschap en de context van de preek

De vorige preek, *Or.* 29, handelde hoofdzakelijk over de eeuwige voortbrenging van de Zoon. Deze preek gaat primair in op de verhouding van de geïncarneerde Logos tot God de Vader. Als Christus aan de Vader onderworpen is, hoe kan Hij dan God zijn, vragen Gregorius' tegenstanders zich af. In dit verband brengt Gregorius een tweede hermeneutisch principe naar voren:

Whatever we come across with a causal implication we will attribute to the humanity; what is absolute and free of cause we will reckon to the Godhead.²⁰⁶

Deze regel vormt een sleutel tot het oplossen van belangrijke interpretatieproblemen. Gedurende de hele preek maakt Gregorius onderscheid tussen Christus' goddelijke en menselijke natuur. De boodschap is dat Christus' naar zijn menselijke natuur wel, maar naar zijn goddelijke natuur niet aan de Vader onderworpen is.

Aan het slot van de preek gaat Gregorius opnieuw in op Christus' namen en op de namen van God.

4.5.2 Aspecten van vergoddelijking

Verschillende aspecten van vergoddelijking komen in deze preek aan de orde. Wij onderscheiden vier aspecten, namelijk vergoddelijking door de vereniging van Christus' naturen (4.5.2.1), de rol van Christus' namen (4.5.2.2), verlossing van de zonde (4.5.2.3) en de eschatologische volmaaktheid (4.5.2.4).

4.5.2.1 Vergoddelijking door de vereniging van Christus' naturen

In de bespreking van *Oratio* 29 zijn we uitgebreid op de samenhang van Christus' tweennaturenleer ingegaan.²⁰⁷ Gregorius brengt het onderwerp opnieuw in deze tweede preek ter sprake. We geven twee kerncitaten en herhalen nog een citaat uit *Oratio* 29:

What does the lowliness of Man possess higher than involvement with God, than being made God as a result of this intermingling [...]? What could it be but God [...] who blended the "divine image" with a "slave's form"?²⁰⁸

²⁰⁶ *Or.* 30.2: Ὁ μὲν ἄν μετὰ τῆς αἰτίας εὐρίσκωμεν, προσθῶμεν τῇ ἀνθρωπότητι· ὁ δὲ ἀπλοῦν καὶ ἀνάιτιον, τῇ θεότητι λογισώμεθα.

²⁰⁷ Zie paragraaf 4.4.2.2.

²⁰⁸ *Or.* 30.3: Τί δὲ μείζον ἀνθρώπου ταπεινότητι ἢ Θεῶν πλακῆναι, καὶ γενέσθαι Θεὸν ἐκ τῆς μίξεως [...]; Τοῦτο δὲ τί ποτε ἄλλο ἐστὶν ἢ Θεός; [...] καὶ τὴν θεϊαν >>εἰκόνα<< >>δουλικῆ μορφῆ<< συγκεράσαντι.

But as the “form of a slave” he comes down to the same level as his fellow-slaves; receiving an alien “form” he bears the whole of me, along with all that is mine, in himself, so that he may consume within himself the meaner element, as fire consumes wax or the Sun ground-mist, and so that I may share in what is his through the intermingling.²⁰⁹

Through the medium of the mind he had dealing with the flesh, being made that God on earth which is Man. Man and God blended; they became a single whole the stronger side predominating, in order that I might be made God to the same extent that he was made man.²¹⁰

De volgende elementen vallen op:

- De *nous* fungeert als middelaar in de vereniging van de Logos en het vlees.
- In alle citaten vormt de ‘vermenging’ of ‘vereniging’ van Christus’ naturen de dragende grond van vergoddelijking.
- Christus’ goddelijke natuur *overheerst* de menselijke natuur, met als doel dat het lagere *vernietigd* (δαπανήση) zal worden (Or. 30.6).
- Door deze vereniging *participeert* (μεταλάβω) de gelovige in Christus’ goddelijke natuur (Or. 30.6).

We constateren nogmaals dat Gregorius’ christologie en soteriologie een eenheid vormen. Nieuw zijn de noties van *vernietiging* en *participatie*. We gaan op beide noties afzonderlijk in:

Vernietiging: al verschillende keren zagen we dat Gregorius uitgaat van een zijnshiërarchie, waarin het lichamelijke een lagere rang dan het intelligibele heeft. De ziel is superieur aan het lichaam. In Or. 30.6 doet Gregorius een zeer sterke uitspraak over de rol van het lichaam in de verlossing. Het lagere element, het lichamelijke, moet door Christus’ goddelijke natuur worden ‘vernietigd’ (δαπανήση). Deze uitspraak sluit aan bij andere, waarin gezegd wordt dat het lichamelijke een barrière tussen God en de *nous* vormt.²¹¹ Gregorius lijkt een negatieve waardering van het lichamelijke te hebben. Deze observatie wordt bevestigd door het onderzoek naar het bredere oeuvre van Gregorius van Nazianze. Wij baseren ons hiervoor op de studie van Anna-Stiva Ellverson.²¹² Lichamelijkheid vormt een obstakel tussen God en de *nous*. Dit obstakel is geen probleem van *na* de zondeval. Voor de zondeval was Adam evenmin

²⁰⁹ Or. 30.6: Ως δὲ >>δούλου μορφῆς<<, συγκαταβαίνει τοῖς ὁμοδόμοις καὶ δούλοις, καὶ μορφοῦται τὸ ἄλλότριον, ὅλον ἐν ἑαυτῷ ἐμὲ φέρων μετὰ τῶν ἐμῶν, ἵν’ ἐν ἑαυτῷ δαπανήσῃ τὸ χεῖρον, ὡς κηρὸν πῦρ, ἢ ὡς ἀτμίδα γῆς ἥλιος, καὶ γὰρ μεταλάβω τῶν ἐκείνου διὰ τὴν σύγκρασιν.

²¹⁰ Or. 29.19: διὰ μέσου νοὸς ὁμιλήσας σαρκί, καὶ γενόμενος ἄνθρωπος, ὁ κάτω Θεός· ἐπειδὴ συνανεκράθη Θεῷ, καὶ γέγονεν εἷς, τοῦ κρείττονος ἐνικῆσαντος, ἵνα γένωμαι τοσοῦτον Θεός, ὅσον ἐκεῖνος ἄνθρωπος.

²¹¹ Zie bijvoorbeeld Or. 28.12 (waar we ook in paragraaf 4.3.2.1 naar verwijzen).

²¹² Ellverson.

in staat om God volledig te kennen.²¹³ Gregorius leert dat Adam in het paradijs in een onvolwassen toestand leefde. Hij moest nog naar de volmaaktheid toegroeien.²¹⁴ Door de zondeval is de verhouding tussen lichaam en ziel echter wel verslechterd. Ziel en lichaam leven vanaf dat moment in een voortdurend conflict met elkaar.²¹⁵

Sommige onderzoekers, zoals Althaus, concluderen zelfs dat zonde voor Gregorius per definitie gebonden is aan en voortkomt uit lichamelijkeheid.²¹⁶ Daarom schrijft hij aan de gevallen engelen een vorm van lichamelijkeheid toe.²¹⁷ Ellverson vindt dit een overinterpretatie. Ze vermoedt dat niet zozeer lichamelijkeheid, maar de samenstelling van ziel en lichaam het probleem vormt. Deze samenstelling leidt tot onenigheid en conflicten.²¹⁸ Uiteindelijk is het niet het lichaam dat als eerste zondigde, maar de ziel. De ziel zondigde en het vlees hielp.²¹⁹

Ellverson concludeert dat Gregorius op veel punten afstand neemt van Origenes, maar niet op alle.²²⁰ Gregorius wijst de visie af dat lichamelijkeheid een gevolg zou zijn van de pre-materiële val van de rationele zielen. Gregorius neemt een tussenpositie in.²²¹ God heeft de mens in een materiële wereld geschapen om aanvankelijk op afstand van God te leven. Deze afstand beschermt de mens tegen de risicovolle nabijheid van God. De mens had langzaam naar God toe moeten groeien. Door deze afstand werden de mensen behoed voor een nog grotere val, namelijk die de demonen gemaakt hadden. Zij waren wel in Gods nabijheid geschapen, maar deze nabijheid was te risicovol gebleken. De materie en het lichaam vormen echter geen eeuwig obstakel tussen God en mens. Na de opstanding zal de zwaarheid van het lichaam verwijderd worden en zullen de gelovigen God zonder belemmering kunnen kennen en Hem met het intellect kunnen aanschouwen.²²²

De uitspraak van Gregorius over de 'vernietiging' van het lichamelijke interpreteren wij met behulp van de bovenstaande informatie niet als beëindigd, maar als een vernieuwing van de lichamelijke toestand. In deze 'vernietiging' worden de gevolgen van de zondeval ongedaan gemaakt en door de vermenging wordt de mens tot de volmaaktheid verheven.

²¹³ Ibid., 31, 52.

²¹⁴ Ibid., 52.

²¹⁵ Winslow, 68.

²¹⁶ Althaus, 22-36, Ellverson, 61.

²¹⁷ Ellverson, 61.

²¹⁸ Ibid., 61, 67.

²¹⁹ Ibid., 60, Winslow, 61.

²²⁰ Ellverson, 62.

²²¹ Ibid., 67, 68.

²²² Ibid., 31.

Participatie: het is in *Or.* 30.6 de eerste keer dat we participatieterminologie aantreffen in de preken van Gregorius. *Participatie* en *vermenging* zijn in het citaat nauw met elkaar verbonden. Allereerst gaan we in op het begrip ‘vermenging’.

Het doel is dat wij in de Logos delen door de vermenging van zijn naturen.²²³ Het begrip ‘vermenging’ fungeert niet als *terminus technicus*. Gregorius gebruikt verschillende Griekse woorden om de vermenging mee aan te duiden, zoals ‘συνανεκράθη’ (*Or.* 29.19), ‘μίξεως’ en ‘συγ-κεράσαντι’ (*Or.* 30.3) en ‘σύγκρασιν’ (*Or.* 30.6). Drie van de vier woorden stammen van het Griekse werkwoord συγκεράννυμι, dat in de actieve vorm ‘samenbrengen’, ‘verenigen’ of ‘samenstellen’ betekent. Volgens Russell moeten we deze vermenging interpreteren op basis van de *Stoïsche krasis-theorie*, waarbij twee natuurlijke wezens elkaar wederzijds interpenetren met behoud van de afzonderlijke identiteiten.²²⁴ In paragraaf 4.4.2.2 hebben we geconstateerd dat deze verklaring van de vermenging goed lijkt aan te sluiten bij Gregorius’ denken over incarnatie en vergoddelijking. We sluiten ons opnieuw bij de interpretatie van Russell aan.

Het begrip ‘participatie’ treffen we op deze plaats voor eerst aan in de *Orationes Theologicae*. De betekenis van het participatiebegrip in de theologie van Gregorius van Nazianze wordt bediscussieerd door Russell²²⁵ en Beeley.²²⁶ Volgens Beeley is het een kernbegrip van de theologie van Gregorius van Nazianze om de verhouding van de mens tot de Triniteit te verstaan. Russell daarentegen wijst erop dat Gregorius participatieterminologie bewust lijkt te vermijden en in plaats daarvan voor ‘vermengingsterminologie’ kiest. In dit citaat uit *Or.* 30.6 hebben we te maken met participatie in Christus’ goddelijke natuur. Beeley’s analyse is niet relevant voor de interpretatie van dit citaat, aangezien het hier niet gaat om participatie in de Triniteit. We stellen vast dat participatie in dit citaat verbonden is met de vereniging van Christus’ naturen. Gregorius onderscheidt zich hiermee van de platoonse filosofie en de origenistische theologie, waarin de mens via de *nous* in God of de goddelijke ideeën participeert. Gregorius verbindt participatieterminologie in deze orationes echter louter aan de vereniging van Christus’ naturen. Opnieuw wordt duidelijk dat voor Gregorius de verlossing van de mens niet via de *nous* bereikt wordt, maar louter door de menswording van Christus.

Dit participatiebegrip is wel voor de verhouding tussen Gregorius en de eunomianen. Eunomius leerde een participatie in de godheid via het kennen van de godsnaam.²²⁷ Gregorius

²²³ *Or.* 30.6: καὶ γὰρ μεταλάβω τῶν ἐκείνου διὰ τὴν σύγκρασιν.

²²⁴ Russell, 223.

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Beeley, 119 (noot 21), 228-233.

²²⁷ Zie paragraaf 3.5.2.

daarentegen benadrukt keer op keer de beperktheid van onze *nous* en *logos*. Hij vindt dat Eunomius een te optimistische visie op onze kenmogelijkheden heeft. We kunnen God niet bevatten, vanwege Gods grootheid en vanwege onze gebondenheid aan de lichamelijke categorieën. Eunomius sluit zich in zijn leer over de kennis van God via participatie van de *nous* aan bij de brede platoonse denktraditie, waarin de verlossing van de mens via de *nous* verkregen wordt. Gregorius wijst deze weg echter af. Voor Gregorius wordt de verlossing exclusief via Christus en de menswording verkregen. Ook de *nous* moet door Christus verlost worden. Gregorius' nadruk op de verlossing van de *nous* hangt wellicht samen met zijn afwijzing van de Logos-sarx christologie. Gregorius gaat in deze preken echter niet expliciet in op de Logos-sarx christologie, zoals Eunomius die voorstond.

Evaluatie door een indeling volgens onze categorieën van vergoddelijking: de vergoddelijking door de vereniging van Christus' naturen en de participatie in Christus' goddelijke natuur past in onze categorie van de ontologisch realistische metafoor. God transformeert de mens. Het intelligibele karakter van de vergoddelijking verwijst opnieuw naar de antropologie. De *nous* en de *logos* vormen het beeld van God in de mens.

4.5.2.2 Incarnatie, Christus' titels en verlossing van de zonde

Gregorius rondt zijn preek in paragraaf 21 af met een bespreking van Christus' menselijke titels. In deze bespreking herhaalt hij zijn hermeneutische principes en benadrukt het soteriologische karakter daarvan. Het is belangrijk om te weten waarom de Logos mens is geworden en waarom Hij Weg, Deur, Herder, Lam, Schaap en Priester is. De Logos is dit alles *voor ons* en *onze verlossing* geworden:

He bears the title, "Man" not just with a view to being accessible through his body to corporeal things – being in all other respects inaccessible, owing to the incomprehensibility of his nature – but with the aim of hallowing Man through Himself [...]. He has united with himself all that lay under condemnation, in order to release it from condemnation.²²⁸

De kennis van deze namen moet ons tot het goddelijke opheffen door de vernieuwing van onze levenswandel:

²²⁸ Or. 30.21: >>ἄνθρωπος<< μὲν, οὐχ ἵνα χωρηθῆ ἴσως μόνον διὰ σώματος σώμασιν, ἀλλῶς οὐκ ἂν χωρηθεῖς διὰ τῆς φύσεως ἄληπτον· | ἀλλ' ἵνα καὶ ἀγίασῃ δι' ἑαυτοῦ τὸν ἄνθρωπον [...] καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐνώσας τὸ κατακριθὲν ὄλον λύσῃ τοῦ κατακρίματος.

There you have the Son's titles. Walk like God through all that are sublime, and with a fellow-feeling through all that involve the body; but better, treat all as God does, so that you may ascend from below to become God, because he came down from above for us.²²⁹

De incarnatie betekent voor Gregorius meer dan een brugfunctie tot Gods onbegrijpelijke natuur. De menswording is meer dan een *ontologische* brug. De incarnatie houdt *ook* heiliging, verlossing en reiniging in. Christus verlost de mens van de vloek van de zonde:

the one who releases me from the curse was called "curse" because of me; "the one who takes away the world's sin" was called "sin" and is made a new Adam to replace the old. In just this way too, as head of the whole body, he appropriates my want of submission. So long as I am an insubordinate rebel with passions which deny God, my lack of submission will be referred to Christ.²³⁰

Gregorius' verlossingsleer omvat niet alleen een ontologische, maar ook een relationele vernieuwing. De mens moet verlost worden van zijn ongehoorzaamheid aan God. Door de passies leeft hij in rebellie tot God. Uit de vorige paragraaf (4.5.2.1) leiden we af dat de verlossing van de zonde nauw verbonden is met de vernieuwing van de lichamelijke. Het lichamelijke vormde al vanaf het begin van de schepping een barrière tussen God en mens, maar deze barrière is door de zondeval vergroot. De verlossing van de zonde vormt voor Gregorius een noodzakelijke voorwaarde tot een vernieuwing en transformatie van het lichamelijke. Het hoogste doel van de incarnatie is geen verzoening tussen God en mens, maar een ontologische verheffing van de mens, zodat de mens met God verenigd kan worden. Gregorius' verlossingsleer heeft een sterk ontologisch karakter en veel minder een relationeel karakter.

Christus is als Plaatsvervanger van de mensen een Middelaar tussen God en mens. Christus' onderwerping aan de Vader wordt de gelovigen toegerekend, zolang zij aan hun driften onderworpen zijn. Dit middelaarschap lijkt geen centraal element van Gregorius' denken te zijn. Zo ontkent hij dat Christus na zijn hemelvaart een Voorbidder en Advocaat voor de mensen is:

This is the "Advocate" we have in Jesus - not a slave who falls prostrate before the Father on our behalf. Get rid of what is really a slavish suspicion, unworthy of the Spirit. It is not God to make that demand nor in the

²²⁹ Or. 30.21: Ἐχεις τὰς τοῦ Υἱοῦ προσηγορίας. βιάδιζε δι' αὐτῶν, ὅσαι τε ὑψηλαί, θεικῶς, καὶ ὅσαι σωματικά, συμπαθῶς· μᾶλλον δὲ ὅλον θεικῶς, ἵνα γένη Θεὸς κάτωθεν ἀνελθόν, διὰ τὸν κατελθόντα δι' ἡμᾶς ἄνωθεν.

²³⁰ Or. 30.5: ὅτι ὡσπερ >>κατάρα<< ἤκουσε δι' ἐμὲ ὁ τήνემὴν λύων κατάραν· καὶ >>ἁμαρτία<< ὁ αἶρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου· καὶ Ἀδὰμ ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ γίνεται νέος· οὕτω καὶ τὸ ἐμὸν ἀνυπότακτον ἑαυτοῦ ποιεῖται, ὡς κεφαλὴ τοῦ παντὸς σώματος. ἕως μὲν οὖν ἀνυπότακτος ἐγὼ καὶ στασιώδης, τῇ τε ἀρνήσει τοῦ Θεοῦ καιτοῖς πάθειν, ἀνυπότακτος τὸ κατ' ἐμὲ καὶ ὁ Χριστὸς λέγεται.

Son to submit to it; the thought is unjust for God. No, it is by what he suffered as man that he persuades us, as Word and Encourager, to endure. That, for me, is the meaning of his "advocacy".²³¹

Heinz Althaus, die een studie gedaan heeft naar de verlossingsleer in het hele oeuvre van Gregorius van Nazianze, stelt dat de toorn van God over de zonde geen plaats inneemt in Gregorius' verlossingsleer.²³² De toorn van God over de zonde interpreteert Gregorius als een metafoor. De verlossing die Christus bewerkstelligt is primair een terugvoering tot God en in veel mindere mate een verzoening met God. Dit houdt nauw verband met Gregorius' zondeleer. Zonde betekent voor hem geen belediging of vertoornung van God, maar een ontologische scheiding van God en mens. Zonde is een breuk tussen God en mens.²³³

Evaluatie door een indeling volgens onze categorieën van vergoddelijking: Gregorius' beperkt verlossing niet tot een ontologische verheffing, maar sluit ook de bevrijding uit de zonde en de vloek in. De bevrijding van de zonde lijkt ten diepste ten dienste zijn van de vernieuwing van ons lichaam (ontologisch realistische categorie). Tevens heiligt Christus de mens. Deze heiliging past zowel in de ethische als in de realistische categorie. Door de heiliging leeft een mens ethisch zuiverder (ethische categorie), maar tegelijkertijd is heiliging een proces dat Christus in ons werkt (ontologisch realistische categorie).

4.5.2.3 Eschatologische volmaaktheid

"God will be all in all" at time of the restoration [...] when we are no longer what we are now, a multiplicity of impulses and emotions, with little or nothing of God in us, but are fully like God, with room for God and God alone. This is the "maturity" towards which we speed.²³⁴

In het eschaton zullen de gelovigen volledig aan God gelijk zijn (ὅλοι θεοειδεῖς). Dat is de inhoud van de volmaaktheid (ἡ τελείωσις), waar we naar jagen. Dan zullen de mensen niet meer bestaan uit een 'veelheid aan bewegingen en emoties' (πολλά [...] τοῖς κινήμασι καὶ τοῖς πάθεσιν). Gregorius lijkt deze veelheid aan emoties negatief te waarderen, omdat ze niet bij het

²³¹ Or. 30.14: Οὕτω δὲ καὶ >>παράκλητον<< ἔχομεν Ἰησοῦν οὐχ ὡς ὑπὲρ ἡμῶν προκαλινδούμενον τοῦ πατρὸς, καὶ προσπίπτοντα δουλικῶς. Ἀπαγε τὴν δούλην ὄντως ὑπόνοιαν, καὶ ἀναξίαν τοῦ πνεύματος. Οὐτε γὰρ τοῦ πατρὸς τοῦτο ἐπιζητεῖν, οὐτε τοῦ Υἱοῦ πάσχειν, ἢ ὡς περὶ Θεοῦ διανοεῖσθαι δίκαιον· Ἀλλ' οἷς πέπονθεν, ὡς ἄνθρωπος, πείθει καρτερεῖν, ὡς λόγος καὶ παραινέτης. τοῦτο νοεῖται μοι ἡ παράκλησις.

²³² Althaus, 134, 135.

²³³ Ibid., 135.

²³⁴ Or. 30.6: Ἔσται δὲ >>ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν<< ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἀποκαταστάσεως· [...] ὅταν μηκέτι πολλὰ ὦμεν, ὥσπερ νῦν τοῖς κινήμασι καὶ τοῖς πάθεσιν, οὐδὲν ὅλως Θεοῦ, ἢ ὀλίγον, ἐν ἡμῖν αὐτοῖς φέροντες, ἀλλ' ὅλοι θεοειδεῖς, ὅλου Θεοῦ χωρητικοὶ καὶ μόνου. τοῦτο γὰρ ἡ τελείωσις, πρὸς ἣν σπεύδομεν.

goddelijke horen. Wisselvalligheid hoort bij de schepping en onveranderlijkheid bij het goddelijke. Gregorius lijkt een platoonse visie op de toekomst te hebben.

De gelovigen zullen na het oordeel werkelijk goddelijk worden en 'god' genoemd worden:

After that submission he [i.e. Christ] rises up in judgment of the earth, dividing saved and lost. After that submission "God stands in the midst of the gods"²³⁵ (meaning "the saved") appointing to each the particular honor, the special mansion, of which he is worthy.²³⁶

Ondanks de volmaaktheid zullen er in het eschaton toch nog verschillende rangen zijn. De vraag is of deze rangen definitief zijn of dat er nog ontwikkeling tot volmaaktheid is in het eschaton, aangezien dit de toestand (net) na het oordeel betreft. Het is overigens niet de eerste keer dat Gregorius over rangen in het eschaton spreekt. In *Or.* 27.8 zegt hij dat de rangen in het eschaton door de gradatie van het geloof bepaald worden.²³⁷

Evaluatie door een indeling volgens onze categorieën van vergoddelijking: de eschatologie past binnen de categorie van vergoddelijking in brede zin. Opnieuw raken we ook aan aspecten van de antropologie: de intelligibele mens wordt niet geraakt door emoties en impulsen; dat zegt wat over het beeld van God in de mens.

4.6 Analyse van *Oratio* 31

In de volgende paragrafen gaan we achtereenvolgens in op de boodschap en de context van de *Oratio* 31 (4.6.1), de leer over de godheid van de Geest (4.6.2) en op de aspecten van vergoddelijking, die erin naar voren komen (4.6.3).

4.6.1 De boodschap en de context van de preek

In deze preek gaat het over de godheid van de Geest en over de triniteitsleer. Daardoor heeft deze preek een ander karakter dan de vorige vier en richt Gregorius zich tot andere fronten. Het waren niet alleen de eunomianen die de godheid van de Geest ontkenden, maar ook de pneumatomachen,²³⁸ die wel in de godheid van de Zoon geloofden. De pneumatomachen hadden veel aanhang bij groeperingen die tussen de niceanen en de arianen instonden, zoals de

²³⁵ De uitdrukking 'God staat in het midden van goden' is een citaat uit Psalm 82, een *locus classicus* van de patristische vergoddelijkingstheologie (zie paragraaf 1.3.4).

²³⁶ *Or.* 30.4: μεθ' ἣν ἀνίσταται κρίνων τὴν γῆν, καὶ διακρίων τὸ σωζόμενον καὶ τὸ ἀπολλύμενον· μεθ' ἣν >>ίσταται Θεὸς ἐν μέσῳ Θεῶν<<, τῶν σωζομένων, διακρίνων καὶ διαστέλλων, τίνος ἕκαστος τιμῆς καὶ >>μονῆς<< ἄξιος.

²³⁷ Zie paragraaf 4.3.2.2.

²³⁸ Zie voor een beschrijving van deze groep paragraaf 3.2.

homoiousianen.²³⁹ Opnieuw positioneert Gregorius zich als een gematigd theoloog die de gulden middenweg zoekt tussen de twee extremen van het arianisme en sabellianisme.²⁴⁰

Gregorius richt zich persoonlijk tot de pneumatomachen, die zich blijkens zijn gebruik van de tweede persoon enkelvoud onder zijn gehoor bevinden.²⁴¹ Gregorius gaat het gesprek aan met de pneumatomachen. Hij gaat in op hun verwijt dat hij een driegodendom zou leren. Hij speelt hen de bal op gelijke wijze terug door te vragen of zij geen tweegodendom leren.²⁴² In zekere zin identificeert Gregorius zich met hun probleem, omdat zowel hij als zij van polytheïsme beschuldigd werden.

Gregorius gaat in deze preek uitvoerig in op de trinitarische discussies, met name op het probleem van Gods vermeende meervoudigheid. Gregorius betoogt dat de trinitarische God ondanks zijn meervoudigheid toch één van wezen is. Aan het slot van de preek gaat Gregorius uitdrukkelijk in op de godheid van de Geest. Hij leert dat de Geest zelf God moet zijn, aangezien de werken en de titels van de Geest daarop wijzen en omdat de Zoon en de Geest in het aardse leven van Christus een eenheid vormden. Nadrukkelijk beroept Gregorius zich voor zijn leer over de godheid van de Geest op de vergoddelijking van de gelovigen door de doop. Indien de Geest geen God zou zijn, dan kon hij de mens niet tot de godheid verheffen, predikt hij.

4.6.2 *Over de godheid van de Geest*

Gregorius onderbouwt de leer over de godheid van de Geest met vier groepen van argumenten:²⁴³

1. De Geest en Christus zijn onafscheidelijk.
2. De titels van de Geest zijn goddelijk.
3. De werken van de Geest zijn goddelijk.
4. De Geest is geen onafhankelijk, maar een afhankelijk goddelijk Persoon.

Gregorius benadrukt zowel de zelfstandigheid als de afhankelijkheid van de Geest. Het werk van de Geest is goddelijk, maar niet onafhankelijk van de Vader en de Zoon. De werken van de

²³⁹ Zie paragraaf 3.2.

²⁴⁰ *Or.* 31.30.

²⁴¹ *Or.* 31.13.

²⁴² *Or.* 31.13: Τί φατε τοῖς τριθείταις ἡμῖν οἱ τὸν Υἱὸν σέβοντες, εἰ καὶ τοῦ πνεύματος ἀφεστήκατε; Ὑμεῖς δὲ οὐ διθεῖται; [...] Εἰ δὲ σέβεσθε, καὶ μέχρι τούτου διάκεισθε σωτηρίως, ὑμᾶς ἐρωτήσομεν· τίς ὁ λόγος τῆς διθείας ὑμῖν, ἂν τοῦτο ἐγκαλῆσθε; Εἰ ἔστι λόγος συνέσεως, ἀποκρίθητε, δότε καὶ ἡμῖν ὁδὸν ἀποκρίσεως. [...] Οἷς γὰρ ἂν ὑμεῖς τὴν διθείαν ἀποκρούσητε λόγοις, οὗτοι καὶ ἡμῖν κατὰ τῆς τριθείας ἀρκέσουσι.

²⁴³ *Or.* 31.29.

Geest en van de Zoon zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. De titels van de Geest wijzen op zijn goddelijkheid. De bewijslast is te groot om de Geest de godheid te ontzeggen. Alles van de Geest wijst naar zijn goddelijkheid. De Geest is te verheven om een schepsel te zijn.

4.6.3 Aspecten van vergoddelijking

In deze preek komen verschillende aspecten van vergoddelijking aan de orde. In de volgende subparagrafen komen de vergoddelijking als een werk van de Geest (4.6.3.1), een beroep op de traditie (4.6.3.2) en de tijdperken van de Geest (4.6.3.3) aan de orde.

4.6.3.1 Vergoddelijking als een werk van de Geest

Het derde argument voor de godheid van de Geest is de goddelijkheid van zijn werken.²⁴⁴ De Geest scheidt, onderhoudt en herschept. Gregorius legt het accent op de herschepping, namelijk de vernieuwing en vergoddelijking van de mens. De Geest vervult de aarde, Hij kent en leidt alle dingen: 'Hij werkt wat God werkt'.²⁴⁵ De goedheid, gerechtigheid en heerschappij zijn geen taken of opdrachten van de Geest, maar horen van nature bij Hem.²⁴⁶

In de context van de werken van de Geest brengt Gregorius ook de vergoddelijking ter sprake. Hij onderbouwt de leer van de godheid Geest met de vergoddelijking. Als de Geest geen God zou zijn, kon hij ons niet tot de godheid verheffen:

If he has the same rank as I have, how can he make me God, how can he link me with deity?²⁴⁷

En:

Were the Spirit not to be worshipped, how could he deify me through baptism? [...] One links with the other, a truly golden chain of salvation. From the Spirit comes our rebirth, from rebirth comes a new creating, from new creating a recognition of the worth of him who effected it.²⁴⁸

Uit het bovenstaande citaat blijkt nogmaals dat voor Gregorius de term 'vergoddelijking', dit keer in het Grieks uitgedrukt als θεοποιούν, slechts één van de vele termen is om de weg van verlossing en volmaking mee uit te drukken. Voor Gregorius is vergoddelijking nauw verbonden met begrippen als 'nieuwe schepping' en 'verlossing'. Vergoddelijking duidt voor

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Ibid: ἐνεργούν ὅσα Θεός

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ Or. 31.4: Εἰ τέτακται μετ' ἐμοῦ, πῶς ἐμὲ ποιεῖ Θεόν, ἢ πῶς συνάπτει θεότητι;

²⁴⁸ Or. 31.28: ναοποιούν, θεούν, τελειούν, ὥστε καὶ προλαμβάνειν τὸ βάπτισμα, καὶ ἐπιζητεῖσθαι μετὰ τὸ βάπτισμα.

Gregorius op het vernieuwingsproces dat de christen ondergaat en waar de Geest de Auteur van is. De godsleer, de soteriologie, de sacramentsleer en de doxologie vormen een 'gouden keten'. De Geest omvat het hele christenleven:

He makes us his temple, he deifies, he makes us complete, he initiates us in such a way that he both precedes baptism and is wanted after it.²⁴⁹

Het vergoddelijkingsproces draagt het stempel van de Geest. De Geest is zelf de Auteur van de vergoddelijking, van begin tot eind, van inwijding tot volmaking. Dit inzicht sluit nauw aan bij Gregorius' eerste argument voor de godheid van de Geest, namelijk zijn verbondenheid met Christus.²⁵⁰ Zoals de Geest onafscheidelijk met Christus en zijn werken verbonden is, zo is de Geest de initiator en continuator van het christenleven.

De nadruk op de doop valt op. De Geest werkt de vergoddelijking niet louter *in* het doopproces, maar ook *ervoor* en *erna*. De doop markeert de vergoddelijking van de mens, hoewel het proces niet exclusief in de doop plaatsvindt. De doop is onlosmakelijk met het werk van de Geest verbonden.

Evaluatie door een indeling volgens onze categorieën van vergoddelijking: het werk van de Geest past in de categorie van de realistische metafoor. Het is de Geest die de mens vernieuwt (ontologisch realistisch). De mens krijgt deel aan vergoddelijking door de doop (dynamisch realistisch).

4.6.3.2 Beroep op traditie en op verlichting door de Geest

Gregorius beroept zich voor zijn leer over de Geest op de traditie.²⁵¹ De leer over de Geest is bewezen door een grote groep van gelovige vaders. Gregorius beroept zich op hun geestelijke lezing van de Heilige Schriften. Gregorius neemt opnieuw afstand van een 'volks' bediscussiëren van de Schriften, waarin teksten vaak maar oppervlakkig gelezen worden. De verlichting van de Geest is een belangrijk element in Gregorius' hermeneutiek. We moeten de Schriften niet oppervlakkig lezen, maar vanuit de vernieuwing van het verstand:

²⁴⁹ Or. 31.29.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Or. 31.21.

all men who read the Holy Scriptures not in a frivolous, cursory way, but with penetration so that they saw inside the written text to its inner meaning. They were found fit to perceive the hidden loveliness; they were illuminated by the light of knowledge.²⁵²

Opvallend is dat Gregorius zich beroept op de verlichting, die hijzelf van de Geest ontvangen heeft.²⁵³ Hiermee geeft hij zijn eigen theologie een sterk autoriteitskarakter mee. Een dubbele autoriteit, namelijk met het beroep op zijn eigen verlichting door de Geest en op die van zijn medestanders in heden en verleden.²⁵⁴

Gregorius had dit beroep op een autoriteit wellicht nodig in de context van Constantinopel. In Constantinopel was en bleef hij een nieuweling na de decennialange dominantie van ariaanse en homoiaanse groeperingen. Gregorius liep het gevaar om voor een nieuwlichter te worden aangezien, doordat hij de godheid van de Geest leerde. Dit leerstuk was in de kerkelijke traditie nog niet zo duidelijk gearticuleerd. Bovendien leerde Gregorius dat de Geest *homoousion* met de Vader en de Zoon is.²⁵⁵ Dat was een noviteit.²⁵⁶ Zijn beroep op de traditie en de verlichting van de Heilige Geest is in deze context goed te verklaren. Tegelijkertijd merken we op dat het element van innerlijke verlichting vaker in de *Orationes Theologicae* voorkomt.²⁵⁷ Vermoedelijk hebben we hier met een belangrijk concept uit Gregorius' theologie te maken.

Evaluatie door een indeling volgens onze categorieën van vergoddelijking: de verlichting van de Geest past in de categorie van de ontologisch realistische metafoor. Het is de Geest die de mens vernieuwt.

4.6.3.3 Het tijdperk van de Geest

In deze preek over de Heilige Geest komt een interessant aspect van Gregorius' geschiedopvatting naar voren. De geschiedenis ontwikkelt zich, de geschiedenis heeft een dynamisch aspect. Er is niet alleen progressie in het christenleven, maar ook in de geschiedenis als geheel. Gregorius onderscheid drie tijdperken in de geschiedenis:²⁵⁸

- 1) Het tijdperk van de wet en de offers.
- 2) Het tijdperk van het evangelie (waarin offers en besnijdenis nog een plaats hadden).

²⁵² Or. 31.21: ὅσοι μὴ ῥαθύμως μηδὲ παρέργως ταῖς θείαις Γραφαῖς ἐντυχόντες, ἀλλὰ διασχόντες τὸ γράμμα καὶ εἶσω παρακύψαντες, τὸ ἀπόθετον κάλλος ἰδεῖν ἠξιώθησαν, καὶ τῷ φωτισμῷ τῆς γνώσεως κατηυγάσθησαν.

²⁵³ Or. 31.33.

²⁵⁴ Or. 31.21.

²⁵⁵ Or. 31.10.

²⁵⁶ McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus*, 276.

²⁵⁷ Zie bijvoorbeeld Or. 28.2.(besproken in paragraaf 4.3.2.2).

²⁵⁸ Or. 31.25-27.

3) Het tijdperk van de Geest.

Gregorius spreekt over een 'voortgang van de godsleer'.²⁵⁹ De Geest kon pas geopenbaard worden, nadat het getuigenis van de Zoon gekomen was. Christus kon nog niet zo duidelijk over de godheid van de Geest spreken, omdat de apostelen daar nog niet klaar voor waren. Zij moesten daar eerst op voorbereid worden:

It could mean men jeopardizing what did lie within their powers, as happens to those encumbered with a diet too strong for them or who gaze at sunlight with eyes as yet too feeble for it. No, God meant it to be by piecemeal additions, "ascents" as David called them, by progress and advance from glory to glory, that the light of the Trinity should shine upon more illustrious souls. This was, I believe, the motive for the Spirit's making his home in the disciples in gradual stages proportionate to their capacity to receive him.²⁶⁰

Gregorius verbindt de geleidelijke voortgang in de godsopenbaring aan de capaciteit van de mensen om die te bevatten. De gelovigen ontvangen met de voortgang van de godsopenbaring een steeds helderder licht in hun harten, ze leren God steeds beter kennen en komen zo steeds dichterbij de uiteindelijke vergoddelijking.

Helaas werkt Gregorius zijn geschiedopvatting op deze plaats niet verder uit. Het zou interessant zijn om te zien hoe hij deze in zijn bredere oeuvre ter sprake brengt. Vormt deze opvatting een centraal element van Gregorius' denken of heeft hij deze slechts nodig om de late verschijning van de Geest uit te leggen? Hebben we hier te maken met een uniek accent van Gregorius' theologie of moeten we deze gedachten louter vanuit de context verklaren? We moeten het antwoord hierop schuldig blijven; een verdere studie van naar het bredere oeuvre van Gregorius is nodig om deze vraag te beantwoorden.

Evaluatie door een indeling volgens onze categorieën van vergoddelijking: het heilshistorische aspect van vergoddelijking past binnen vergoddelijking in brede zin. Als dit werkelijk zo'n belangrijk aspect is van de theologie van Gregorius van Nazianze, dan zouden we wellicht een subcategorie 'heilsgeschiedenis' onder de categorie 'vergoddelijking in brede zin' moeten aanbrenge. Eveneens merken we op dat deze heilshistorische ontwikkeling van Gods initiatief uitgaat. Dit interpreteren we volgens onze categorieën als een ontologisch realistische metafoor.

²⁵⁹ Or. 31.26.

²⁶⁰ Or. 31.26: μή καθάπερ τροφή τῇ ὑπὲρ δύναμιν βαρηθέντες, καὶ ἡλιακῷ φωτὶ σαθροτέραν ἔτι προσβαλόντες τὴν ὄψιν, καὶ εἰς τὸ κατὰ δύναμιν κινδυνεύσωσιν· ταῖς δὲ κατὰ μέρος προσθήκαις, καὶ ὡς εἶπε Δαβὶδ, >>ἀναβάσει<<, καὶ >>ἐκ δόξης εἰς δόξαν<< προόδοις καὶ προκοπαῖς, τὸ τῆς Τριάδος φῶς ἐκλάμψει τοῖς λαμπροτέροις. Διὰ ταύτην, οἶμαι, τὴν αἰτίαν καὶ τοῖς μαθηταῖς κατὰ μέρος ἐπιδημεῖ, τῇ τῶν δεχομένων δυνάμει παραμετρούμενον.

4.7 Evaluatie

In dit hoofdstuk hebben veel aspecten van vergoddelijking de revue gepasseerd, zowel wat betreft vergoddelijking in smalle als in brede zin. We beginnen onze analyse bij vergoddelijking in brede zin (4.7.1) en continueren met vergoddelijking in smalle zin (4.7.2). Vervolgens richten we ons op de samenhang met de leer over de Zoon en de Geest (4.7.3) en vergelijken we deze orationes met de theologie van Arius en Eunomius (4.7.4).

4.7.1 Vergoddelijking in brede zin

We analyseren vergoddelijking in brede zin via de categorieën uit de paragrafen 1.3.1 en 4.1:

- *Scheppingsleer*: de scheppingsleer kwam in deze preken niet expliciet aan bod. Toch oriënteerden we ons middels de secundaire literatuur op de scheppingsleer in Gregorius' bredere theologische oeuvre. Gregorius' scheppingsleer blijkt onmiddellijke consequenties te hebben voor zijn antropologie en zijn vergoddelijkingsleer in smalle zin. De mens is binnen de categorieën van materie en lichamelijke geschapen om een veilige afstand tot God te bewaren. Adam leefde in een onvolwassen toestand, waarin Hij God nog niet volledig kende. Hij moest via een proces naar God toegroeien. Door de zondeval is de barrière van de lichamelijke vergroot. De mens was door zijn samenstelling uit ziel en lichaam vatbaar voor de zonde. Na de zondeval heerst er een voortdurende onvrede tussen de ziel en het lichaam.
- *Antropologie*: uit deze orationes bleek duidelijk dat de mens uit *nous*, *logos*, ziel en lichaam bestaat. Uit de secundaire literatuur bleek dat Gregorius niet altijd consistent in het gebruik van deze terminologie is. De *nous* is het hoogste element van de mens, de *nous* vormt het beeld van God. De mens is teleologisch gericht op het gelijkvormig worden van de *nous* met God. De God-gelijkvormige *nous* is vrij van impulsen en emoties. Het lichaam is het lagere element in de mens, het vormt een obstakel tussen God en mens.
- *Vergoddelijking in smalle zin* (volgt in de volgende subparagraaf uitgebreider): de *nous* van de mens moet worden bevrijd van de lichaamslast om werkelijk aan God gelijkvormig en met Hem verenigd te kunnen worden. Deze verlossing wordt bewerkt door de incarnatie van de Zoon en het werk van de Heilige Geest.
- *Heilsgeschiedenis*: God laat zich door de tijd heen steeds beter door de mensen kennen, zodat de mensen een steeds hogere graad van vergoddelijking bereiken. Eerst was er de fase van de offers, toen die van het evangelie en daarna die van de Geest.

- *Eschatologie*: in het eschaton zullen de *nous* en de *logos* van de mens volledig aan God gelijkvormig zijn. Het lichamelijke zal niet langer een belemmering tussen God en mens vormen. In het eschaton zullen er gradaties van volmaaktheid zijn, die bepaald worden door de graad van toewijding in dit leven.

4.7.2 Vergoddelijking in smalle zin

We analyseren vergoddelijking in smalle zin via de categorieën uit de paragrafen 1.3.1 en 4.1:

- *Analogie*: er zijn ons in de *Orationes Theologicae* geen vormen van analogie opgevallen.
- *Ethische metaforen*: in de *Orationes Theologicae* treffen we verschillende malen ethische metaforen van vergoddelijking aan. Reiniging en toewijding vormen een voorwaarde voor godskennis. Door toewijding dringen we steeds dieper door in de geheimenissen van godskennis en het verstaan van de Schrift. De toewijding in het huidige leven is bepalend voor de gradatie van vergoddelijking in het toekomstige leven. Christus verlost de mens, zodat de mens heiliger gaat leven.
- *Vereniging en participatie volgens de realistische metafoor*: in het schema vergoddelijking in brede en smalle zin dat we in paragraaf 1.3.1 (en 4.1) opstelden, noemden we de kernwoorden *vereniging* en *participatie*. Gregorius blijkt het woord *participatie* weinig te gebruiken. We vermoeden dat Gregorius het participatiebegrip vermijdt, omdat dat vaak verbonden wordt met directe participatie in God via de *nous* of de *logos*, zoals in de theologie van de eunomianen. Gregorius daarentegen benadrukt de bemiddelende rol van Christus in de participatie. Het woord *vereniging* gebruikt Gregorius ook nauwelijks. Bij voorkeur spreekt Gregorius over *vermenging* en dan bijna altijd in de context van de vereniging van Christus' naturen.
- *De ontologisch realistische metafoor*: in deze orationes spreekt Gregorius heel vaak over de ontologisch realistische metafoor van vergoddelijking die gefundeerd is op de vermenging van Christus' naturen en in de mens uitgewerkt wordt door de Heilige Geest. Christus verlost de menselijke natuur van zonde en vloek en transformeert de menselijke natuur via de vermenging met de goddelijke natuur tot een goddelijke status. De Geest vergoddelijkt de mens door de doop, door de Heilige Schriften en door een lang proces (voor en na de doop). De Geest verlicht de mens, zodat Hij de innerlijke betekenis van de Schrift begrijpt.
- *De dynamisch realistische metafoor*: de mens wordt vergoddelijkt door deelname aan de

doop en het lezen van de Schrift. Over de functie van de eucharistie wordt in deze teksten niet gesproken.

4.7.3 De samenhang van de vergoddelijkingsleer met de leer over de Zoon en de Geest

De vraag naar de samenhang van de vergoddelijkingsleer met de leer over de Zoon en de Geest kan op verschillende manieren beantwoord worden. We doen de volgende observaties:

- De Zoon en de Geest *bewerken* de vergoddelijking van de mens. De leer van de vergoddelijking steunt daarmee op de leer van de Zoon en de Geest.
- Voor Gregorius vormt de vergoddelijking een belangrijk argument in de verdediging van de godheid van de Geest. De leer over de Geest is in dit opzicht afhankelijk van de vergoddelijkingsleer.
- Gregorius beschouwt Christus' incarnatie als het fundament van de vergoddelijking. De christologie lijkt hiermee aan de vergoddelijkingsleer vooraf te gaan. Gregorius maakt in deze orationes niet de denkbeweging van Athanasius, die leerde dat de Zoon wel God moest zijn, omdat Hij anders de mens niet zou kunnen vergoddelijken.²⁶¹
- In de voordracht van de *Orationes Theologicae* bespreekt Gregorius de bevrijding van de *nous* (Or. 27 en 28) voorafgaande aan de leer over de vergoddelijking door de vereniging van Christus' naturen (Or. 29 en 30). In chronologisch opzicht komt de christologie op uit de vergoddelijkingsleer. Het is mogelijk om Gregorius' vooropplaatsing van de verlossing van de *nous* in deze preken als een reactie op de Logos-sarx christologie van Eunomius te zien. Gregorius articuleert zijn afwijzing van de Logos-sarx christologie echter niet in deze orationes. *Evaluerend*: Gregorius plaatst in zijn voordracht de *nous* wel voorop, maar daaruit valt niet af te leiden dat zijn christologie uit zijn visie op de *nous* voortkomt.
- Gregorius' leer over het goddelijke karakter van de *nous* doortrekt zijn spreken over de christologie. In die zin lijkt de christologie door de vergoddelijkingsleer en door de antropologie beïnvloed te zijn.
- Gregorius bespreekt in de orationes over de Zoon (Or. 29 en 30) de verhouding tussen de christologie en de soteriologie. Christus is mens geworden voor onze verlossing. De gelovigen moeten niet 'objectief' over Christus' identiteit nadenken, maar moeten dat voortdurend betrekken op Christus' verlossingswerk voor hen en op hun eigen toewijding aan God. In de voordracht van deze preken gaat de leer over de Zoon keer

²⁶¹ Gray, 72.

op keer vooraf aan de leer betreffende vergoddelijking. De leer van de vergoddelijking lijkt daarmee op te komen uit de leer over de Zoon en niet omgekeerd.

Uit de bovenstaande observaties concluderen we dat de leer over vergoddelijking en die over de Zoon en de Geest op verschillende manieren samenhangen. De leer over de vergoddelijking doortrekt de leer over de Zoon en de Geest en andersom.

De wisselwerking van de christologie en de soteriologie werkt echter niet door in alle aspecten van de christologie. De preken over de Zoon en de Geest (*Or.* 29, 30 en 31) bevatten veel argumenten over de *eeuwige verwekking* van de Zoon, de *wezenseenheid* van de Vader en de Zoon, de *subordinatie* van Christus' menselijke natuur, de *eenheid* van het goddelijke wezen en de *drieheid* van de goddelijke personen. Gregorius maakt echter niet duidelijk wat de soteriologische implicaties van deze leerstellingen zijn. Gregorius had kunnen zeggen dat als de Zoon niet eeuwig geweest was, Hij een schepsel zou zijn en daardoor de mens niet zou kunnen verlossen. Dit zegt Gregorius echter niet. Evenmin bespreekt hij de soteriologische implicaties van de wezenseenheid van de goddelijke personen. Waar hij wel uitvoerig op in gaat is de implicatie van de subordinatie van Christus' menselijke natuur. Christus heeft zich als mens aan God onderworpen met het bovengenoemde doel, namelijk de verlossing van de mens. De Logos is volledig mens geworden om de hele mens te kunnen verlossen.

Evaluerend: de leer over de Zoon en de Geest is onlosmakelijk verbonden met de vergoddelijkingsleer, zonder dat alle aspecten op elkaar betrokken worden. De vergoddelijkingsleer enerzijds en de leer over de Zoon en de Geest behouden een relatieve zelfstandigheid in deze bespreking van de *Orationes Theologicae*.

4.7.4 Een vergelijking met de theologie van Arius en Eunomius

Het blijft onduidelijk wat de precieze opvattingen van Arius en Eunomius over vergoddelijking waren. Vermoedelijk leerden zij vormen van vergoddelijking, aangezien de vergoddelijking door Athanasius en Gregorius voorondersteld wordt in het gesprek met hun tegenstanders. Aangezien Arius en Eunomius de Logos als een schepsel van God beschouwen en allebei Gods ontoegankelijkheid benadrukken, maken ze een onderscheid tussen het aan God en het aan Christus gelijkvormig worden. Het doel van de mens is om aan Christus gelijkvormig te worden en met Hem te delen in het zoonschap.

Het opvallendste verschil tussen Gregorius en de arianen en eunomianen is de leer over de Zoon. Gregorius leert dat de Zoon *homoousion* met de Vader is, terwijl de laatste de

wezensongelijkheid van de Vader en de Zoon onderwijzen. Voor Gregorius is de Zoon werkelijk God zelf, is Hij eeuwig en bezit Hij van eeuwigheid de goddelijke eigenschappen, terwijl de arianen en eunomianen de schepselmatigheid en tijdelijkheid van de Zoon leren. De arianen dragen uit dat de Zoon in God en de goddelijke eigenschappen participeert, terwijl de eunomianen leren dat de Zoon niet in God en zijn eigenschappen deelt. De arianen en eunomianen zijn ervan overtuigd dat een Zoon *geworden is*, terwijl Gregorius leert dat de Zoon van eeuwigheid af is voortgebracht.

Arius leert dat God en mens onverenigbaar en onvergelijkbaar zijn, maar de Zoon aan de menselijke ziel gelijkvormig is. De verlossing van de mens betekent een aan de Zoon gelijkvormig worden. Het grote verschil met de leer van Gregorius van Nazianze in deze orationes is dat Gregorius een vereniging met God leert. Deze vereniging is volgens Arius uitgesloten. Het verschil in christologie met de arianen impliceert een andere verlossingsleer.

Eunomius benadrukt nog sterker dan Arius de ongelijkheid van God en de Zoon. De Zoon is niet alleen wezensongelijk, maar deelt op geen enkele wijze in het wezen van de Vader. Alleen de Zoon deelt in de openbaring van de Vader. Evenals bij Arius houdt bij Eunomius de verlossing van de mens geen vergoddelijking in, maar hoogstens een aan Christus gelijkvormig worden. Anders dan bij Arius kan de mens wel 'exacte' kennis van God kan verkrijgen, namelijk door het kennen van Gods wezenseigenschap ἀγέννητος ('niet verwekt'). Het grote verschil tussen Eunomius en Gregorius is dat Gregorius een werkelijke vergoddelijking leert, die een vereniging van God met de menselijke ziel inhoudt, terwijl Eunomius de blijvende afstand tussen god en mens leert. Ook hier leidt een christologisch verschil tot een andere verlossingsleer.

Een ander kenmerkend onderscheid tussen Gregorius en de eunomianen is de visie op de kenbaarheid van God. De eunomianen menen dat God via de *nous* kenbaar is. Gregorius daarentegen is veel pessimistischer over de vermogens van de *nous* en benadrukt dat God slechts via de bevrijding en vergoddelijking van de *nous* kenbaar is. Gregorius leert dat de godskennis slechts te verkrijgen is via een afkering van het aardse, omdat God bovennatuurlijk, onzichtbaar en intelligibel is. Een toestand van volledige ἀπάθειᾶ vormt een noodzakelijke voorwaarde voor het kennen van God. Deze visie op de onkenbaarheid van God werkte door in de praxis van de Gregorius van Nazianze, die God benaderde door een strikt ascetisch leven. De eunomianen daarentegen stonden een veel gematigder vorm van ascese voor. Zij hadden het strikte leven niet nodig, omdat de godskennis ook buiten de onttrekking van de zichtbare en

aardse categorieën te verkrijgen was. Op deze wijze werkt een verschillende antropologie door in de praktijk van het christenleven. Dit antropologische verschil werkte door in Gregorius' verlossingsleer, waarin grote nadruk lag op de verlossing van de *nous*, en in zijn christologie, waarin de vermenging van naturen tot de vernietiging van de lichamelijke zwaarheid en de verlossing van de *nous* leidde.

5. Een vergelijking met de filosofie van Plato en de theologie van Origenes en Athanasius

In dit hoofdstuk vergelijken we de leer over vergoddelijking, de Zoon en de Geest in de *Orationes Theologicae* van Gregorius van Nazianze met de filosofie van Plato (5.1) en de theologie van Origenes (5.2) en die van Athanasius (5.3). We sluiten af met een conclusie (5.4).

5.1 Een vergelijking met de filosofie van Plato

In deze paragraaf vergelijken we het denken van de filosoof Plato (ca. 428/427 - 347 v.Chr.) over vergoddelijking met die van de *Orationes Theologicae*. We vergelijken verschillende aspecten van Plato's vergoddelijkingsleer met die van Gregorius van Nazianze:

- Plato spreekt op verschillende manieren over vergoddelijking.²⁶² Centrale begrippen in zijn denken over vergoddelijking zijn 'gelijkenis' (ὁμοίωσις) aan en 'participatie' (μέθεξις) in God. Het eerste begrip betreft primair een ethische metafoor, het tweede een realistische of ontologische metafoor.

Vergelijkend: beide metaforen treffen we in de *Orationes Theologicae* van Gregorius van Nazianze aan, hoewel Gregorius participatieterminologie lijkt te vermijden.

- Voor Plato bestaat het doel van het mensenleven in het aan God gelijkvormig worden.²⁶³ Hij verwoordt dat bijvoorbeeld in de *Theaetetus*: 'gelijkenis aan God zover als mogelijk'.²⁶⁴ Bij dit streven naar god-gelijkvormigheid spelen *contemplatie van de ideeën* in het algemeen en *contemplatie van gerechtigheid* in het bijzonder een belangrijke rol. Aan God gelijkvormig worden houdt voor Plato in dat de mens zo rechtvaardig als mogelijk wordt, omdat gerechtigheid de hoogste eigenschap van God is. Men wordt rechtvaardig door de aandacht op rechtvaardigheid te richten. Gelijkvormigheid is voor Plato primair een ethische metafoor.

Vergelijkend: evenals voor Plato is voor Gregorius het doel van de mens om aan God gelijkvormig worden. Bij Gregorius wordt deze gelijkvormigheid echter niet bewerkt door de contemplatie van de ideeën, maar het delen in de vermenging van Christus'

²⁶² Russell, 2.

²⁶³ David Sedley, "The Ideal of Godlikeness," in *Plato 2 - Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, ed. G. Fine (Oxford: Oxford UP, 1999), 308.

²⁶⁴ Plato, *Theaetetus* 176b: ὁμοίωσις θεοῖ κατὰ το δύναντον.

naturen. In de *Orationes Theologicae* is de gelijkvormigheid aan God primair een *realistische* metafoor en geen *ethische*.

- Naast 'gelijkenis' spreekt Plato in de context van vergoddelijking vaak over 'participatie'.²⁶⁵ Plato was de eerste die het participatieconcept in een wijsgerige context gebruikte.²⁶⁶ Hij gebruikt de term μέθεξις primair om de relatie tot het ene Idee uit te drukken. Participatie duidt de immanentie van een Idee in individuele objecten aan. Zo is iemand rechtvaardig, wanneer hij in de Idee 'rechtvaardigheid' deelt.

Vergelijkend: Gregorius lijkt participatieterminologie in de *Orationes Theologicae* te vermijden. Participatie is voor Gregorius niet verbonden aan de onpersoonlijke ideeënwereld, maar aan de mensgeworden persoon Christus.

- Plato's antropologie bouwt voort op zijn scheppingsleer. De schepping van de materie komt voort uit de *Val* van de menselijke zielen.²⁶⁷ De menselijke zielen zijn door de *Val* veroordeeld tot lichamelijke en dwaasheid. Om uit die toestand bevrijd te worden, moeten de mensen zich richten op de onveranderlijke ideeënwereld, de intelligibele wereld. De concentratie op de ideeënwereld vraagt om een afwending van onreinheid, een bekering tot het goede. Ethiek en ontologie zijn bij Plato nauw verbonden.

Vergelijkend: Gregorius wijst de platoonse visie op de *Val* af, maar neemt de negatieve visie op de lichamelijke over. Voor Gregorius lijkt echter niet de lichamelijke op zich, maar veeleer de samengesteldheid uit ziel en lichaam problematisch te zijn. Gregorius volgt Plato in de ethische praxis, bestaande uit de afwending van de onreinheid en de gerichtheid op het intelligibele.

- Plato leert een zijnshiërarchie. De ziel heeft een hogere ontologische status dan de lichaam, omdat de laatste door de *Val* veroorzaakt is.

Vergelijkend: Gregorius van Nazianze volgt Plato in het gebruik van de zijnshiërarchie.

- De kern van Plato's contemplatieve leer is *intellectueel*.²⁶⁸ Het intellect vormt het hoogste deel van de menselijke ziel en daarom is het doel van de mens om volledig *intelligibel* te worden, om te participeren in de ideeënwereld. Deze participatie vormt de kern van Plato's vergoddelijkingsconcept, die ten diepste intelligibel en ontologisch van aard is.

²⁶⁵ David L. Balás, "Metouksia theou": Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa, *Studia Anselmiana* (Rome: Herder, 1966), 2-3.

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ Philip Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist.* (Oxford: Oxford U.P., 2000), 121.

²⁶⁸ Sedley, 328.

Vergelijkend: zowel voor Gregorius als voor Plato bestaat het hoogste doel van de mens in het volledig intelligibel worden. De wegen tot de intelligibele toestand zijn echter verschillend. Plato leert een participatie in de onpersoonlijke ideeën, terwijl Gregorius een delen in Christus' goddelijke natuur onderwijst.

- Andere opvallende platoonse uitgangspunten van Gregorius van Nazianze is dat God-zijn synoniem is met 'eeuwig zijn' en 'onveranderlijk zijn'. God heeft geen emoties.

Concluderend: de vergoddelijkingsleer van Gregorius van Nazianze heeft een platoons stempel. Grote overeenkomsten treffen we in de antropologie aan. De *telos* van de mens bestaat voor beide denkers in het intelligibel worden. Beide hebben een negatieve visie op lichamelijkeheid, hoewel Gregorius minder negatief over lichamelijkeheid is dan Plato. Plato's weg tot vergoddelijking is reiniging van de mens en participatie in de onpersoonlijke ideeën. Gregorius stemt overeen in de reiniging, maar wijst de participatie in de onpersoonlijke ideeën af. De mens wordt intelligibel door participatie in Christus' goddelijke natuur.

5.2 Een vergelijking met de theologie van Origenes

Hoewel Origenes geen tijdgenoot van Gregorius was, kunnen we niet om zijn theologie heen. De ariaanse controverse, die veel vierde-eeuwse theologen heeft beziggehouden, is nauw verbonden met een ambiguïteit in de theologie van Origenes. Zijn theologie is op ten minste twee manieren uit te leggen.²⁶⁹ Bovendien heeft Gregorius van Nazianze blijkens zijn uitgave van de *Philocalia*, zich grondig in de theologie van Origenes verdiept. In de volgende paragrafen vergelijken we verschillende aspecten van de Origenes' leer over vergoddelijking, de Zoon en de Geest met die van Gregorius van Nazianze in de *Orationes Theologicae*. We sommen verschillende aspecten op.

5.2.1 De goddelijke triade

Hoewel Origenes de *eenheid* van de Zoon met de Vader benadrukt, heeft zijn christologie toch een *subordinatians* karakter. Origenes leert nadrukkelijk de 'eeuwige generatie' van de Zoon en de Geest. Hij ontkent dat er een tijd zou zijn geweest dat de Zoon en de Geest niet bestonden.²⁷⁰ Zowel de Zoon als de Geest zijn voor Origenes *gelijkeeuwig* aan de Vader. Tezamen vormen ze

²⁶⁹ Meesters, 13-15.

²⁷⁰ Origenes, *De Principiis* 4.4.1. Zie ook: J.W. Trigg, *Origen*, Early Christian Fathers (London: Routledge, 1998), 24. Het arianisme zou later juist wel leren dat er een ooit tijd geweest is, waarin de Zoon nog niet bestond. Origenes' leer van de eeuwige generatie daarentegen werd later door het 'orthodoxe' kamp overgenomen.

als afzonderlijke *hypostasen* een triade. Deze triade vormt echter geen *wezenseenheid*, maar een eenheid van *wil* en *intellect*.²⁷¹

Vergelijkend: anders dan Origenes leert Gregorius de *wezenseenheid* van de Vader, de Zoon en de Geest. Beide leren de *gelijkeewigheid* van de goddelijke hypostasen.

5.2.2 *Het verschil tussen de Vader en de Zoon*

Origenes leert dat de Vader en de Zoon een eenheid vormen. Dit betekende voor hem echter niet dat de Zoon op dezelfde manier God is als de Vader. De Vader is de eigenlijke godheid, Hij vormt in elk opzicht een eenheid (μονάς). De Vader is ἀγέννητος ('niet verwekt'), αὐτόθεος ('God in en door zichzelf') en ὁ θεός ('de God'). De Zoon daarentegen is slechts θεός ('een God'). De Zoon wordt goddelijk door de participatie in de Vader.²⁷² De Zoon is voortdurend in de Vader. Toch is de Zoon eeuwig, Hij is er altijd geweest. De Zoon moet wel eeuwig zijn, aangezien Hij de Wijsheid zelf is en de onveranderlijke God nooit zonder Wijsheid geweest kan zijn. De Zoon is de eeuwige Zoon van God, maar is niettemin gesubordineerd aan de Vader, omdat Hij door de Vader is voortgebracht. Toch deelt de Zoon van eeuwigheid af aan in Gods wezen. Zijn zoonschap is op deze participatie gefundeerd. Origenes beschouwt de Zoon als middelaar tussen God en schepping. De Zoon is geen onderdeel van de schepping (κτίσις), maar is zelf Schepper (δemiουργός). De Zoon is het beginsel (ἀρχή) van de schepping.

Vergelijking met de Orationes Theologicae: anders dan Origenes leert Gregorius de wezenseenheid van de drie goddelijke personen. Voor Gregorius is de Vader niet de bron van de Zoon en de Geest, maar delen de Vader, de Zoon en de Geest in dezelfde bron. Gregorius ontkent elke vorm van subordinatie binnen het goddelijke wezen. Gregorius stemt overeen in de eeuwige generatie en in zijn uitleg van de goddelijke titels. Gregorius beschouwt de Zoon niet als een middelaar tussen God en schepping.

5.2.3 *Scheppingsleer*

Origenes leert een gefaseerde schepping:²⁷³ eerst schiep God de rationele wezens, toen vielen die van God af en vervolgens schiep God de materie. Alle rationele wezens vielen, behalve één, namelijk de ziel van de mens Jezus. De engelen en de geesten die de hemellichamen animeren zijn niet zo ver van God gevallen en kunnen relatief eenvoudig tot God terugkeren. De demonen zijn verder van God afgevallen. Zij zijn vijanden van God geworden. De menselijke

²⁷¹ Davis, 50.

²⁷² Russell, 142.

²⁷³ Trigg, 26-28.

ziel werd als intellect (voûς) geschapen, maar door de val is zij vervallen tot een 'afgekoelde ziel' (ψυχρή).²⁷⁴ Na de val van de rationele wezens volgde de tweede stap in de schepping, de schepping van de materie.²⁷⁵ In tegenstelling tot de gnostici beschouwt Origenes deze tweede scheppingsdaad als een essentieel element van Gods heilsplan om de gevallen geesten tot Hemzelf terug te brengen. God geeft de mensen de mogelijkheid om in dit leven aan een moreel en intellectueel reinigingsproces te beginnen. De menselijke zielen hebben hun verwantschap aan God behouden. Het doel van de rationele wezens is om – uit vrije wil - aan God gelijkvormig te worden. De gelijkvormigheid aan God bestaat voor Origenes primair hierin dat de 'afgekoelde zielen' volledig *nous* worden.²⁷⁶

Vergelijking met de Orationes Theologicae: Gregorius van Nazianze laat zich in zijn *Orationes Theologicae* niet uit over de origenistische visie op de val. Uit de studies over zijn bredere oeuvre wordt duidelijk dat Gregorius van Nazianze de visie van Origenes op de val afwijst. De implicaties voor de antropologie neemt Gregorius van Nazianze echter wel over. De ziel vormt het hogere deel in de mens. Het doel van de mens is om volledig *nous* te worden en zich met God te verenigen. Ook voor Gregorius heeft de schepping van de materie een heilzaam effect, namelijk de bescherming tegen Gods verhevenheid.

5.2.4 Het eschaton

Origenes' scheppingsleer heeft grote gevolgen voor zijn eschatologie. De terugkeer naar het begin is een centrale gedachte in Origenes' eschatologie.²⁷⁷ Voor deze terugkeer gebruikt hij de term *apokatastasis*.²⁷⁸ Alle zielen zullen in de oorspronkelijke vereniging met God terugkeren. Hoewel deze vereniging een intelligibel karakter heeft, is er behoud van lichamelijkeheid. Christus' lichaam blijft na de hemelvaart eeuwig in de hemel, daar wordt het volledige transparant, volmaakt en vergoddelijk.²⁷⁹ De ziel van de mens wordt in het eschaton volledig *nous* en de ziel wordt met God verenigd.²⁸⁰

²⁷⁴ Jules Gross, *La Divinisation du Chrétien d'après les pères grecs: contribution historique à la doctrine de la grâce* (Paris: Gabalda, 1938), 175.

²⁷⁵ Trigg, 27.

²⁷⁶ *Ibid.*, 27,28.

²⁷⁷ *Ibid.*, 30-31.

²⁷⁸ Deze leer van de *apokatastasis* is fel bediscussieerd in de theologiegeschiedenis. Origenes meende in tegenstelling tot veel andere kerkvaders dat de hel geen eeuwig, maar slechts een tijdelijk karakter heeft. Origenes houdt het voor mogelijk dat ook de duivelen uiteindelijk uit hun ellende verlost zullen worden.

²⁷⁹ Trigg, 41.

²⁸⁰ *Ibid.*, 27.

Origenes benadrukt dat we in het eschaton een 'geestelijk lichaam' hebben, met een verwijzing naar 1 Kor. 15:44.²⁸¹ Toch is het onduidelijk welke voorstelling Origenes van lichamelijke in het eschaton heeft. Er is verschil van mening in het Origenes-onderzoek of er in het eschaton nu wel of geen plaats zal zijn voor lichamelijke.²⁸²

Vergelijking met de Orationes Theologicae: de eschatologie van de *Orationes Theologicae* komt op bijna alle punten overeen met die van Origenes. Ook in die orationes blijft het onduidelijk wat de precieze plaats van de lichamelijke zal zijn in het eschaton. Het lichaam vormt daar in de visie van Gregorius van Nazianze in ieder geval geen barrière meer tussen *nous* en God. Ook in de *Orationes Theologicae* is het absolute doel van de mens om volledig intelligibel te worden en om met God verenigd te worden. De leer van de *apokatastasis* wordt in de *Orationes Theologicae* niet genoemd. Uit de studies over het bredere oeuvre van Gregorius van Nazianze weten we dat het onduidelijk is of de hel in de beschouwing van Gregorius een eeuwig karakter heeft. Wel wordt duidelijk dat de hel niet voor alle mensen eeuwig is, voor vele van hen heeft de hel een louterend karakter.²⁸³

5.2.5 Incarnatie en vergoddelijking

Origenes leerde in tegenstelling tot sommige van zijn tijdgenoten, dat Christus een menselijke ziel had.²⁸⁴ Christus' ziel is in tegenstelling tot de zielen van alle andere mensen nog puur en ongerept.²⁸⁵ Christus' ziel is middelaar tussen *Logos* en *sarx* (het lichaam).²⁸⁶

De vereniging van de twee naturen in de ene persoon Christus vormt de brug tussen God en mens.²⁸⁷ Vergoddelijking houdt voor Origenes primair een verheffing uit de gevallen toestand in, een verheffing uit het materiële tot het intelligibele. Door de incarnatie wordt de menselijke ziel van Christus volledig *nous*, volledig goddelijk. Deze vereniging is paradigmatisch voor de vergoddelijking van de gelovigen.²⁸⁸

²⁸¹ Origenes, *De Principiis* 2.11.2.

²⁸² Grillmeier, 272, Trigg, 31.

²⁸³ Althaus, 209.

²⁸⁴ Grillmeier, 276-78.

²⁸⁵ Ibid.

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Russell, 152.

²⁸⁸ Ibid.

Binnen Christus is er sprake van een zijnshiërarchie, waarin de Logos bovenaan staat en vervolgens de ziel en het lichaam volgen.²⁸⁹ God vergoddelijkt de Logos, de Logos vergoddelijkt de ziel van Christus en de ziel van Christus vergoddelijkt zijn lichaam.

In zijn vergoddelijkingsleer legt Origenes veel nadruk op de het begrip 'participatie'.²⁹⁰ De mensen participeren in Christus door de *epinoiai*, zijn namenhiërarchie. Door de kennis van Christus' namen hebben de mensen deel aan God. Via de namen van de Logos, zoals Wijsheid, Macht en Leven, kan men tot God opklimmen en vorderen in godskennis.²⁹¹ Origenes maakt onderscheid tussen Christus' eigennamen en zijn verlossersnamen: de namen als Wijsheid en Macht drukken zijn wezen uit, terwijl namen als Herder of Priester zijn verlossersnamen uitdrukken. De mens nadert via Christus' namen tot God. God de Vader blijft zelf echter geheel onbegrijpelijk en transcendent. De Zoon is meervoudig en wordt door meerdere titels gekend, de Vader daarentegen is enkelvoudig en kan niet via zijn namen gekend worden. Gods wezen kan niet uitgedrukt worden in namen, terwijl de eigennamen van de Zoon zijn wezen juist wel uitdrukken.²⁹² In deze participatie 'vermengt' de Logos zichzelf met degenen die in Hem participeren, zonder door hen aangetast te worden. De twee, de Logos en de participant, behouden hun eigen identiteit.²⁹³

Vergelijking met de Orationes Theologicae: de these van Origenes dat Christus' incarnatie het fundament vormt van de menselijke vergoddelijking treffen we ook aan in de *Orationes Theologicae*. Een andere overeenkomst is dat beide theologie leren dat Christus een menselijke *nous* heeft ontvangen en daarom verzetten ze zich beide tegen een Logos-sarx christologie. Toch zijn er twee belangrijke verschilpunten:

- Voor Gregorius van Nazianze betekent de incarnatie meer dan een ontologische brug. De incarnatie vormt ook het instrument tot de heiliging en tot de verlossing van de zonde. Dit verschilpunt hangt samen met de andere visie van Gregorius op de val. Gregorius spreekt over een *zonde-val*, terwijl Origenes over een *pre-materiële* val spreekt.
- Hoewel Gregorius van Nazianze in de *Orationes Theologicae* wel uitvoerig over Christus' menselijke en goddelijke titels spreekt, vermijdt hij echter te spreken over 'participatie'.

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ Ibid., 147-151.

²⁹¹ Grillmeier, 271-72.

²⁹² Ibid., 271.

²⁹³ Ibid., 271-72.

De vergoddelijking van de *nous* vindt niet plaats via een participatie in Christus' titels, maar door een vernieuwing van onze ethische praxis.²⁹⁴

5.2.6 Wat leert de *Philocalia* over de Origenes-receptie van Gregorius van Nazianze?

Voor onze studie is de *Philocalia* een zeer interessante bron. We stellen ons de vraag wat we uit de *Philocalia* kunnen leren over de invloed van Origenes op de theologie van Gregorius van Nazianze.

Over de oorsprong van de *Philocalia* is niet veel meer bekend dan dat het door Gregorius van Nazianze en Basilius de Grote samengesteld is. Het werk is een bloemlezing uit de werken van Origenes, met name uit zijn exegetische werken. Hermeneutische principes staan centraal in het werk, niet de uitkomsten van de exegese.²⁹⁵ Het is onbekend met welk doel de *Philocalia* is geschreven en welk lezerspubliek men erbij voor ogen had. Wat opvalt is dat het subordinatianisme van Origenes niet wordt aangeroerd. Origenes' ideeën over de pre-existentie van de zielen²⁹⁶ en de uiteindelijke *apokatastasis* treffen we slechts in de marge aan.²⁹⁷

De *Philocalia* legt grote nadruk op Origenes' omgang met de Schrift.²⁹⁸ Men moet de Schriften niet afstandelijk, maar met heel de ziel lezen. Origenes beschouwt de Schrift als een boek dat door God geïnspireerd is en dat de lezers verandert. Door de innerlijke verlichting van de Geest dringen de gelovigen steeds dieper door tot de innerlijke betekenis van de tekst. Veel mensen blijven echter in uiterlijke betekenis hangen. Ze nemen Origenes' allegorische denken over, hoewel dat in de loop van de vierde eeuw steeds kritischer ontvangen werd.²⁹⁹ Het is niet verwonderlijk dat de auteurs van de *Philocalia* met de nadruk op de innerlijke betekenis van de Schrift het gebruik van de allegorie niet schuwden. Deze inzichten willen de auteurs van de *Philocalia* aan hun lezers overbrengen. De Schrift moet gelezen worden om te vorderen in reiniging en heiliging met als uiteindelijke doel om tot de godsaanschouwing te komen.³⁰⁰ De Schriften moeten met een 'reine ziel' en met 'een zuiver hart' gelezen worden. Wie de Schriften zo benadert, zal Gods verlichting ontvangen.

²⁹⁴ Zie paragraaf 4.5.2.2.

²⁹⁵ Marguerite Harl, "Origène, Philocalie, 1-20. Sur les Écritures.," in *Sources Chrétiennes* 302, ed. Marguerite Harl and N. R. M. De Lange (Paris: Cerf, 1983), 43.

²⁹⁶ Zie de Griekse versie van *De Principiis* 3.1.23 = *Philocalia* hfst. 1 (einde): 'it is possible for one who by reason of acts older than this life has become here a vessel of dishonour' [cursivering JHvV]).

²⁹⁷ Harl, 35.

²⁹⁸ *Ibid.*, 38, 154-56.

²⁹⁹ *Ibid.*, 36.

³⁰⁰ Ayres, 37.

Relevant voor de interpretatie van de Orationes Theologicae: uit de *Philocalia* blijkt dat Gregorius enerzijds kritisch omging met de overname van Origenes' gedachtegoed, wat blijkt uit het onbesproken laten van Origenes' 'verdachte' leerstellingen, maar dat hij anderzijds toch grote waardering had voor Origenes' hermeneutiek. Bij het lezen van de Schrift staan reiniging, innerlijke verlichting en de uiteindelijke godsaanschouwing centraal. Het lezen van de Schrift vormt een onderdeel van het dynamische vergoddelijkingsproces.

5.2.7 Conclusie

Gregorius van Nazianze sluit zich in zijn *Orationes Theologicae* op veel punten aan bij de theologie van Origenes, zoals in de leer over de incarnatie, in de intellectuele benadering van vergoddelijking en bij Origenes' leer over de Schriftinterpretatie. De belangrijkste verschilpunten tussen beide theologie zijn:

- Hun visie op de Triniteit. Gregorius van Nazianze benadrukt de wezenseenheid en wezensgelijkheid van de goddelijke personen, terwijl Origenes een wezensongelijkheid leert. Voor Origenes zijn de Zoon en de Geest niet $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\theta\epsilon\omicron\varsigma$.
- Gregorius vermijdt in de *Orationes Theologicae* het spreken over intelligibele participatie, terwijl dat voor Origenes een kernwoord is. Gregorius van Nazianze denkt nog nadrukkelijker dan Origenes vanuit de vereniging van Christus' naturen.
- Gregorius van Nazianze wijst Origenes' leer van de pre-materiële val, hoewel zijn antropologie, soteriologie en eschatologie op veel punten met die van Origenes overeenkomen. Beide beschouwen de vereniging van de *nous* met God als *telos* van de mensheid.

5.3 Een vergelijking met de theologie van Athanasius

Athanasius was één van de hoofdrolspelers in de arianse controverse van de vierde eeuw. Athanasius benadrukte dat als de Logos niet werkelijk God geweest was, Hij de mensen niet had kunnen verlossen. In deze paragraaf vergelijken we verschillende aspecten van de leer van Athanasius over vergoddelijking, de Zoon en de Geest met die van Gregorius van Nazianze in de *Orationes Theologicae*. We sommen verschillende aspecten op:

5.3.1 Triniteit bij Athanasius en de Cappadociërs

In zijn studie naar de Cappadocische triniteitsopvatting signaleert Meesters enkele verschillen

en overeenkomsten tussen de triniteitsopvatting van Athanasius en die van de Cappadocische Vaders.³⁰¹ Athanasius benadrukt Gods eenheid heel sterk, terwijl de Cappadocische Vaders voortdurend onderscheid maken tussen Gods eenheid en drieheid. Ook is er een belangrijke verschil in de *prioriteit* binnen de triniteitsleer op te merken. Athanasius vat de prioriteit van de Vader voor de Zoon op als een *genetische* prioriteit, terwijl de Cappadociërs die prioriteit eerder *logisch* opvatten. Athanasius benadert de verhouding van de goddelijke personen vooral vanuit het *homoousios*, terwijl er bij de Cappadociërs meer ruimte is voor meervoudigheid binnen de godheid. Een belangrijke overeenkomst van Athanasius met de Cappadociërs vinden we in hun christologie. Ze erkennen beide de Zoon als Gods eeuwige Zoon en onderscheiden Hem nadrukkelijk van de schepselen.

5.3.2 Over de Vader en de Zoon

Athanasius heeft zich krachtig verzet tegen de ariaanse leus 'er was eens [een tijd] dat de Zoon er niet was',³⁰² omdat deze leus *geschapenheid* en *tijdelijkheid* van de Zoon veronderstelt. Vanuit Gods eeuwigheid en onveranderlijkheid geredeneerd, impliceert deze leus dat de Zoon geen God kon zijn.³⁰³ Athanasius leerde dat de Zoon *van nature* uit God was voortgebracht. Hij stamt uit Gods *ousia*. De Vader is niet de *oorzaak* (αἰτία), maar wel de *oorsprong* (ἀρχή) van de Zoon.³⁰⁴ De Zoon is *afstammeling* (γέννημα) van de Vader, zonder dat Hij *geworden* (γεννητός) is of *schepsel* (ποίημα) is. Athanasius brengt al deze onderscheidingen aan om het verschil tussen de Zoon en schepselen duidelijk te maken. Zowel de Vader als de Zoon zijn *ongeworden*. Kenmerkend voor de Vader is dat Hij de *oorsprong* (ἀρχή) van de Zoon is.

Vergelijking met de Orationes Theologicae: Gregorius stemt met Athanasius overeen met de leer van de eeuwigheid van de Zoon. De Zoon is werkelijk God, Hij is God *van nature*. Anders dan Athanasius noemt Gregorius de Zoon echter niet γέννημα ('afstammeling'), maar γέννητος ('verwekt'), dat echter geen *gewordendheid* impliceert. Ook in de beschrijving van de relatie van de Vader tot de Zoon verschillen beide auteurs. Gregorius noemt de Vader niet de ἀρχή ('oorsprong') en juist wel αἰτία ('oorzaak').

³⁰¹ Meesters, 92,93.

³⁰² Athanasius, *Orationes contra Arianos* 1.11: ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ ἡϊός.

³⁰³ Meesters, 88.

³⁰⁴ Ibid., 89.

5.3.3 Vergoddelijking als participatie en adoptie

Athanasius³⁰⁵ heeft een andere benadering van vergoddelijking dan Origenes. In de theologie van Origenes heeft vergoddelijking primair een intelligibel karakter, terwijl bij Athanasius de bevrijding van het lichaam centraal staat. Anders dan Origenes leert Athanasius dat de mens van nature niet aan God verwant is, terwijl Origenes leert dat de menselijke *nous* goddelijk is.³⁰⁶ Athanasius heeft een minder wijsgerige benadering; hij probeert dichter bij het Bijbelse spreken te blijven.³⁰⁷ Athanasius legt veel nadruk op de menswording van Christus. Christus heeft de menselijke natuur bevrijdt van dood en bederfelijkeid door haar te vergoddelijken.³⁰⁸ De vergoddelijking heeft een gemeenschappelijk karakter, Christus heeft de hele mensheid verlost.³⁰⁹ Daar staat tegenover dat het deeldkrijgen aan de vergoddelijking wel een persoonlijk karakter heeft. De verlossing wordt concreet in de doop van de gelovige.³¹⁰

Naast het fysieke aspect van vergoddelijking legt Athanasius veel nadruk op *adoptie* en op *participatie* in de godheid. Door Christus delen we in de Vader, zegt Athanasius.³¹¹ De mens participeert echter niet volledig in de godheid, dat doet alleen de Zoon. De Zoon participeert volledig in God de Vader *van nature* en niet door *adoptie*. De gelovige heeft deel aan het goddelijke leven door adoptie.

Volgens Russell vormt Athanasius' vergoddelijkingsleer een synthese van Irenaeus' *adoptieleer* en van Origenes' leer van de *dynamische participatie* in de Triniteit.³¹²

Vergelijking met de Orationes Theologicae: Gregorius van Nazianze verschilt op bijna ieder punt van de vergoddelijkingsleer van Athanasius. De enige overeenkomst is dat beide het fundamentele karakter van de incarnatie onderwijzen, maar de uitwerking daarvan is totaal verschillend. Gregorius van Nazianze spreekt in de *Orationes Theologicae* niet over participatie in de Triniteit, de adoptie als kinderen van God blijft onbesproken en de fysieke aspecten spelen in de *Orationes Theologicae* geen rol. Voor Gregorius betekent de vergoddelijking van het lichamelijke primair een vernietiging van de zwaarheid van het lichaam, terwijl de vergoddelijking van het lichaam voor Athanasius op de positieve aspecten van onsterfelijkeid en onbederfelijkeid duidt. Ook het gemeenschappelijke aspect van vergoddelijking blijft bij

³⁰⁵ Russell, 177-78.

³⁰⁶ Ibid., 187.

³⁰⁷ Ibid., 171.

³⁰⁸ Ibid., 171,178.

³⁰⁹ Ibid., 172.

³¹⁰ Ibid., 173,177.

³¹¹ Ibid., 176.

³¹² Ibid., 178.

Gregorius op de achtergrond. We concluderen dat de vergoddelijking leer in de *Orationes Theologicae* op bijna alle punten verschilt met die van Athanasius. Voor Gregorius heeft vergoddelijking primair een intelligibel karakter, terwijl Athanasius veel sterker het fysieke en relationele element benadrukt.

5.3.4 De godheid van de Geest

Athanasius gaat als één van de eerste kerkvaders uitvoerig in op de godheid van de Heilige Geest.³¹³ Hij baseert zich voor deze leer onder andere op het doopbevel uit Mattheüs 28:19. Door deze fundering op het doopbevel plaatst Athanasius' de leer van de Heilige Geest in een *soteriologisch* kader. De doop draait om de verlossing van de mens. De Heilige Geest moet wel tot de godheid behoren, omdat Hij zo'n belangrijke functie heeft in de verlossing van de mens. Athanasius verbindt de doop aan de vergoddelijking van de mens en het werk van de Heilige Geest. Indien de Geest een schepsel zou zijn, zou Hij de mens onmogelijk tot het *goddelijke* kunnen verheffen en daarom moet de Heilige Geest wel God zijn. Zou de Heilige Geest een schepsel zijn, dan zouden wij door Hem onmogelijk deel kunnen krijgen aan God. Hoewel Athanasius de Heilige Geest *homoousion* met de Vader noemt, duidt hij de Heilige Geest nooit expliciet als God aan. De Heilige Geest is voor Hem de laatste in de godheid. De Vader handelt door de Zoon in de Geest. Athanasius' triniteitsleer vertoont een *subordinatiaanse* trek.

Vergelijking met de Orationes Theologicae: Gregorius van Nazianze spreekt in de *Orationes Theologicae* op bijna identieke wijze over de godheid van de Heilige Geest als Athanasius. De enige verschilpunten zijn dat Gregorius de Geest wel uitdrukkelijk als God aanspreekt en de wezensgelijkheid van de Geest met de Vader en de Zoon benadrukt.

5.3.5 Conclusie

Gregorius van Nazianze verschilt in zijn *Orationes Theologicae* op veel punten van de theologie van Athanasius. De gemeenschappelijke noemer van beide auteurs is dat ze nadrukkelijk over de goddelijkheid van de Zoon en de Geest en over de wezenseenheid van de goddelijke personen spreken. Ook in het spreken over de godheid van de Geest zijn er veel overeenkomsten. In het spreken over vergoddelijking verschillen beide auteurs vrijwel geheel. De *Orationes Theologicae* blijken na vergelijking met Athanasius nog nadrukkelijker een origenistische inslag te hebben.

³¹³ Voor deze paragraaf volgen we Meesters. Zie Meesters, 91.

5.4 Conclusie

De theologie van de *Orationes Theologicae* blijken, na vergelijking met het denken van Plato, Origenes en Athanasius een duidelijke platoons-origenistische inslag te hebben. Het grote verschilpunt met Plato en Origenes is echter dat Gregorius bijna nooit over intellectuele participatie spreekt, terwijl zij dat voortdurend doen. De belangrijkste overeenkomst van Plato, Origenes en Gregorius van Nazianze is het intelligibele karakter van de antropologie en soteriologie. In dit opzicht verschillen deze drie auteurs sterk met Athanasius. De belangrijkste overeenkomsten tussen Athanasius en de *Orationes Theologicae* zijn de afwijzing van het arianisme, de grote nadruk op de rol van Christus' incarnatie in de vergoddelijking en de leer van de godheid van de Geest. Uniek ten opzichte van al deze auteurs is Gregorius' leer van de wezensgelijkheid van de drie goddelijke personen.

6. Conclusie

In dit hoofdstuk beantwoorden we de hoofdvraag van dit onderzoek. Deze hoofdvraag luidt: *Welke vergoddelijkingsleer brengt Gregorius van Nazianze in de Orationes Theologicae naar voren en op welke wijze hangt die samen met zijn leer over de Zoon en de Geest in diezelfde orationes?*

Gregorius' vergoddelijkingsleer is gefundeerd op zijn antropologie en scheppingsleer, die zijn theologie een eigen kleur geven. Gregorius leert dat de *nous* het beeld van God in de mens vormt en dat de *telos* van de mens is om de *nous* met God te verenigen. Het doel van de mens is om volledig *intelligibel* te worden. Om dit doel te bereiken staat het lichamelijke in de weg. De mens moet van de lichamelijke zwaarheid verlost worden. Deze zwaarheid is met de schepping meegegeven, maar is verergerd door de zondeval. Deze intelligibele *telos* bepaalt eveneens het karakter van Gregorius' eschatologie. Gregorius' vergoddelijkingsleer in brede zin heeft een sterk intelligibel karakter.

Alle nadruk ligt in de vergoddelijking in smalle zin op het werk van de Zoon en de Geest. Hier kunnen we echter geen conclusies aan verbinden voor Gregorius' bredere oeuvre. Deze preken hebben een nadrukkelijk *theologisch* karakter. De leer over God de Zoon en God de Geest staan centraal. Vermoedelijk komt het ethische handelen in andere preken van Gregorius veel sterker naar voren. De accent ligt in deze preken op de ontologisch realistische metafoor van vergoddelijking. Het fundament van de vergoddelijking is de vereniging van Christus' naturen. De menselijke natuur wordt door de goddelijke natuur tot het goddelijke opgeheven. Consequent betreft Gregorius de vergoddelijking op deze vereniging van naturen.

Met het intelligibele karakter van de antropologie en verlossingsleer staat Gregorius met Origenes in een platoonse traditie. Gregorius van Nazianze onderscheidt zich van Plato en Origenes in zijn leer over de lichamelijkeheid. De lichamelijkeheid is geen straf voor een pre-materiële val. Toch sluit Gregorius zich in andere opzichten dicht bij Plato en Origenes aan. Ook voor Gregorius vormt het lichamelijke een lager element in de mens. Het doel van de mens is om van de lichamelijke last bevrijdt te worden en volledig *nous* te worden. Een ander groot verschil tussen deze orationes enerzijds en Plato en Origenes anderzijds, is dat Gregorius in deze orationes participatieterminologie vermijdt. De gelovige participeert niet via de *nous* in de goddelijke ideeën. De enige manier waarop de gelovige in het goddelijke deelt is door de vereniging van Christus' naturen. De vereniging van Christus' naturen heeft in deze orationes een nog centralere plaats dan in de theologie van Origenes. De afwijzing van het intelligibele

participatie vormt een belangrijk element in de bestrijding van de eunomianen, die het verkrijgen van 'exacte' godskennis door middel van intelligibele participatie leren.

Gregorius' visie op vergoddelijking werkt door in zijn visie op het christenleven. De mens moet zich zoveel als mogelijk afwenden van de aardse, zichtbare werkelijkheid en zich richten op het onzichtbare en intelligibele. Daarom verlangt Gregorius naar een afgezonderd ascetisch en contemplatief leven. Hiermee onderscheidt hij zich van zijn tegenstanders, de eunomianen en andere latere arianen. De eunomianen hadden een optimistische visie op het verkrijgen van godskennis via de *nous*. Dit optimisme werkte door in hun visie op ascese. Zij stonden een gematigde vorm van ascese voor die niet in de afzondering, maar midden in het publieke leven beoefend werd. Aangezien God via de *nous* eenvoudig kenbaar was, was het voor hen onnodig om zich van de zichtbare werkelijkheid af te wenden. Gregorius stelt zich de godskennis echter nog radicaler als intelligibel voor. Hij verwijt de eunomianen dat ze een te lichamelijke voorstelling van God hebben. In vergelijking met de eunomianen wordt duidelijk dat Gregorius' ascetisch ideaal een heel sterk intellectueel karakter heeft.

De leer over de vergoddelijking en de leer over de Zoon en de Geest hangen nauw met elkaar samen, maar hebben toch een relatief zelfstandig karakter. Niet alle aspecten van de afzonderlijke leeren worden op elkaar betrokken. Nauwe samenhang is er tussen Gregorius' nadruk op de *nous* en de leer van de vereniging van Christus' naturen. Door de vereniging van Christus' naturen transformeren het lichaam en ziel van de mens tot een hoger niveau. De lichamelijke zwaarheid wordt vernietigd en de *nous* wordt volledig ontwikkeld. Christus' incarnatie vormt het fundament van de vergoddelijking. Hiermee onderscheidt Gregorius zich in deze orationes nadrukkelijk van de participatieleer, zoals uitgedrukt door Origenes en Plato. In dit opzicht lijkt Gregorius zich nauwer aan te sluiten bij de vergoddelijkingsleer van Athanasius, die ook sterk de nadruk legt op de fundamentele rol van de incarnatie in het vergoddelijkingsproces.

De theologie van de *Orationes Theologicae* is te typeren als gematigd origenistisch. Het intelligibele karakter van de theologie is duidelijk origenistisch, maar onderscheidt zich toch van Origenes door de afwijzing van de pre-materiële val van de zielen en afwijzing van de participatie in het goddelijke via de *nous*. Deze afwijzing van de participatie via de *nous* en de centraalstelling van participatie via de vereniging van Christus' naturen heeft Gregorius mogelijk van Athanasius overgenomen, hoewel hij dit anders uitwerkt. Een andere belangrijke overeenkomst met Athanasius is de leer van de godheid van de Geest, die Gregorius net als

Athanasius beargumenteert op grond van de vergoddelijking van de gelovige.

De verhouding van Gregorius van Nazianze tot Plato, Origenes en Athanasius is in dit onderzoek duidelijk geworden. De verhouding tot de theologie van Eunomius is op sommige punten echter onduidelijk geworden. Problematisch is dat we te weinig gegevens over de eunomiaanse en andere latere ariaanse groeperingen hebben om een grondige vergelijking te maken. Toch zijn er principiële verschilpunten duidelijk geworden. Gregorius wijst de ariaanse visie op het schepsel-zijn van de Zoon af. Tevens staat hij negatief ten opzichte van een verlossing via de *nous*.

We kunnen nu ook een antwoord geven op de vraag die opkwam uit de discussie tussen Beeley en Russell over de participatieleer. Beeley observeert correct dat Gregorius over participatie spreekt, maar hij vergeet daarbij op te merken dat participatie in het platoonse denken een intelligibele wijze van participeren is. In de *Orationes Theologicae* staat Gregorius zeer terughoudend ten opzichte van een zelfstandige participatie van de *nous* in de goddelijke ideeën. Gregorius beperkt participatie tot het domein van de vermenging van Christus' naturen. We volgen Russell in zijn vaststelling dat Gregorius participatieterminologie vermijdt, maar zijn conclusie kunnen we niet meemaken. Volgens Russell wijst het ontbreken van participatieterminologie op een primair ethisch karakter van Gregorius' vergoddelijkingsleer. We concluderen dat Gregorius' vergoddelijkingsleer in de *Orationes Theologicae* primair een ontologisch realistische karakter heeft, hoewel hij breekt met de platoonse vorm van intelligibele participatie. Gregorius beperkt participatie in het goddelijke tot het domein van de vermenging van Christus' naturen.

De vraag naar de rol van het lichaam in het eschaton kunnen we in deze conclusie gedeeltelijk beantwoorden. Er is in het eschaton wel degelijk ruimte voor lichamelijke. De lichamelijke is echter bevrijd van haar - oorspronkelijke en door de zondeval verergerde - zwaarheid. Toch blijft de waardering voor het lichamelijke laag. Er lijkt in het eschaton nauwelijks een positieve rol voor lichamelijke weggelegd te zijn. Er lijkt slechts plaats te zijn voor lichamelijke, zolang ze de vereniging van de *nous* met God niet in de weg staat.

Onze conclusies sluiten nauw aan bij het brede onderzoek naar de theologie van Gregorius van Nazianze. Onderscheidend voor ons onderzoek ten opzichte van andere onderzoeken naar de vergoddelijkingsleer van Gregorius van Nazianze is dat wij nadrukkelijker zijn ingegaan op de verhouding tot Origenes en Athanasius. Deze vergelijking is behulpzaam gebleken in het vinden van het eigen karakter van de theologie in deze *Orationes Theologicae*. De vergelijking

met Origenes zou nog verder kunnen worden uitgewerkt, met name de plaats die de incarnatie, het participatiebegrip en de namenhiërarchie in de theologie van Origenes innemen. Het onderscheid dat wij hebben aangebracht tussen vergoddelijking in smalle en brede zin was erg nuttig. De scheppingsleer en antropologie bleken van fundamenteel belang voor Gregorius' vergoddelijkingsleer in enge zin. In het huidige onderzoek legt men vooral de nadruk op Gregorius' vergoddelijkingsleer in smalle zin. Men heeft weinig aandacht voor vergoddelijking in brede zin. In het huidige onderzoek (Beeley, McGuckin, Russell) wordt over het algemeen weinig stilgestaan bij de invloed van de antropologie en de scheppingsleer op de vergoddelijkingsleer. Het oudere onderzoek (Althaus, Ellverson, Winslow) gaat daar veel nadrukkelijker op in. We hebben dankbaar gebruik gemaakt van de oudere studies. De studies van Althaus en Winslow gaan echter nauwelijks in op de theologische verwantschap van Gregorius van Nazianze met Origenes.

Van alle onderzoekers gaat Ellverson het nadrukkelijkste in op de verschillen tussen Gregorius en Origenes, maar haar studie beperkt zich tot het terrein van de antropologie. Andere onderzoekers die op verschillen tussen Gregorius en Origenes hebben gewezen, zijn Russell en McGuckin. Zij constateren dat Gregorius Origenes' participatieterminologie niet heeft overgenomen, maar werken dat punt niet verder uit.

Wij verklaren Gregorius' afwijzing van de participatieterminologie op grond van een negatievere waardering van de *nous*. Gregorius schrijft - in tegenstelling tot Origenes - geen verlossende potentie aan de *nous* toe. In de verlossingsleer van Origenes heeft de *nous* een zelfstandiger rol dan in die van Gregorius. Volgens Gregorius wordt de mens niet door intelligibele participatie, maar louter door de vereniging van Christus' naturen verlost. We stellen vast dat Gregorius de vereniging van Christus' naturen nog meer nadruk geeft dan Origenes. Op dit punt bestaat er een opvallend verschil tussen Origenes en Gregorius. Dit verschil is tot nog toe nauwelijks onderzocht. Dit punt verdient een nadere uitwerking in het theologisch onderzoek. Zo'n onderzoek kan - wat de theologie van Gregorius betreft - niet beperkt blijven tot de *Orationes Theologicae*. Voor een grondige vergelijking van Gregorius' verlossingsleer met die van Origenes is een studie van Gregorius' hele oeuvre noodzakelijk.

Andere punten waar meer onderzoek naar gedaan kan worden zijn de dynamische geschiedopvatting van Gregorius van Nazianze, de soteriologie van de eunomianen en de verhouding van Gregorius van Nazianze tot de theologie van Apollinarius.

Bibliografie

Afkorting

Or. Gregorius van Nazianze, *Orationes*

Primaire literatuur

Tekstedities

Athanasius, *De incarnatione*:

Sur l'incarnation du verbe, ed. Sources chrétiennes 199. Paris: Éditions du Cerf, 1973: 258-468.

Athanasius, *Orationes contra Arianos*:

Patrologiae cursus completus (series Graeca) 26. Paris: Migne, 1857-1866: 12-468.

Dionysius de Pseudo-Areopagiet, *De ecclesiastica hierarchie*:

Corpus Dionysiacum ii: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae. Patristische Texte und Studien 36. Berlijn: De Gruyter, 1991: 63-132.

Gregorius van Nazianze, *Orationes Theologicae*:

Orationes Theologicae. Theologische Reden. Fontes Christiani. Band 22. Freiburg: Herder, 1996.

Plato, *Theatetus*:

Platonis opera. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1967 (1900).

Vertalingen

Gregorius van Nazianze, *Orationes Theologicae*:

Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzen, ed. Frederick W. Norris. Vertaald door Lionel Wickham en Fredererick Williams. Supplements to *Vigilae Christianae* XIII. Leiden: Brill, 1991.

Origenes, *De Principiis*:

On First Principles. Vertaald door: Paul Koetschau. New York: Harper & Row, 1966.

Secundaire literatuur

Althaus, Heinz. *Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz* Münsterische Beiträge zur Theologie 34. Münster: Aschendorff, 1972.

Ayres, Lewis. *Nicea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford:

- Oxford U.P., 2004.
- Balás, David L. *"Metouksia theou": Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa* Studia Anselmiana. Rome: Herder, 1966.
- Barnes, Michel René. *The Power of God. Dunamis in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001.
- Beeley, Christopher A. *Gregory of Nazianzus of the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light* Oxford Studies in Historical Theology. Oxford: Oxford U.P., 2008.
- Brink, G. van den. "De hedendaagse renaissance van de triniteitsleer." *Theologia Reformata* 46, no. 3 (2003): 210-240.
- Cary, Philip. *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford: Oxford U.P., 2000.
- Cross, F. L., and Elizabeth A. Livingstone. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3rd. ed. Oxford: Oxford U.P., 1997.
- Daley, Brian E. *Gregory of Nazianzus The Early Church Fathers*. London: Routledge, 2006.
- Davis, Leo Donald. *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1983.
- Demoen, Kristoffel. *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen: a Study in Rhetoric and Hermeneutics* Corpus Christianorum. Lingua patrum 2. Turnhout: Brepols, 1996.
- Dolidze, Tina. "The Cognitive Function of Epinoia in CE II and its Meaning for Gregory of Nyssa's Theory of Theological Language." In *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies.*, ed. Lenka Karniková, Scot Douglass and Johannes Zachhuber, 445-460. Leiden / Boston: Brill, 2007.
- Ellverson, Anna-Stina. *The Dual Nature of Man. A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus* Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 21. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1981.
- Fairbairn, Donald. "Patristic Soteriology: Three Trajectories." *Journal of the Evangelical Theological Society* 50, no. 2 (2007): 289-310.
- Gray, Patrick T.R. "Christology and Soteriology: Past Connections and Present Missed Connections." In *The Christological Foundation for Contemporary Theological Education*, ed. Joseph D. Ban, 67-82. Macon, Ga: Mercer University Press, 1989.
- Grillmeier, Alois. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Vol. 1. Freiburg: Herder, 1979.
- Gross, Jules. *La Divinisation du Chrétien d'après les pères grecs: contribution historique à la doctrine de la grâce*. Paris: Gabalda, 1938.

- Hallonsten, Gösta. "Theosis in Recent Research: A Renewal of Interest and a Need for Clarity." In *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, ed. Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung, 281-293. Madison: Fairleigh Dickinson U.P., 2007.
- Harl, Marguerite. "Origène, Philocalie, 1-20. Sur les Écritures." In *Sources Chrétiennes* 302, ed. Marguerite Harl and N. R. M. De Lange, 9-468. Paris: Cerf, 1983.
- Kelly, J.N.D. *Early Christian Doctrines*. Peabody, Mass.: Prince Press, 2007 (1978).
- McGuckin, John A. "Nicea, Council of." In *The Oxford Companion to Christian Thought*, ed. Adrian Hastings, Alistair Mason and Hugh Pyper, 477. Oxford: Oxford U.P., 2000.
- _____. *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2001.
- _____. "The Strategic Adaptation of Deification in the Cappadocians." In *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, ed. Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung, 95-114. Madison: Fairleigh Dickinson U.P., 2007.
- Meesters, Alco. *God in drie woorden: een systematisch-theologisch onderzoek naar de Cappadocische bijdrage aan het denken over God Drie-enig*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2006.
- Norris, Frederick W. *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzen*. Leiden: Brill, 1991.
- Špidlík, Thomas. *Grégoire de Nazianze: introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle Orientalia Christiana analecta* 189. Rome: Institutum Studiorum Orientalium, 1971.
- Quasten, Johannes. *Patrology*. Vol. III. Notre Dame: Christian Classics, 1986.
- Ritter, Adolf Martin. *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol: Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, Band 15. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- _____. "Konstantinopel, Ökumenische Synode von 381." *TRE* 19 (1989): 518-524.
- Ruether, Rosemary Radford. *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher*. Oxford: Oxford U.P., 1969.
- Russell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford U.P., 2004.
- Sedley, David. "The Ideal of Godlikeness." In *Plato 2 - Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, ed. G. Fine, 309-28. Oxford: Oxford UP, 1999.
- Trigg, J.W. *Origen Early Christian Fathers*. London: Routledge, 1998.

- Vaggione, Richard Paul. *Eunomius: The Extant Works* Oxford Early Christian Texts. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1987.
- _____. "Of Monks and Lounge Lizards: 'Arians' Polemics and Asceticism in the Roman East." In *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. Michel René Barnes and Daniel H. Williams, 181-216. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
- _____. *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution* Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford U.P., 2000.
- Williams, Rowan. "Baptism and the Arian Controversy." In *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. Michel René Barnes and Daniel H. Williams, 149-180. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
- _____. *Arius: Heresy and Tradition*. London: SCM Press, 2001.
- _____. "Athanasius and the Arian crisis." In *The First Christian Theologians. An Introduction to Theology in the Early Church*, ed. G.R. Evans, 157-167. Malden / Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Winslow, Donald F. *The Dynamics of Salvation: A study in Gregory of Nazianzus* Patristic Monograph Series. Cambridge, Massachusetts: The Philadelphia Patristic Foundation, 1979.