Gedeeld geloof versus waanwijsheid en pseudokennis

Ireneüs van Lyon en zijn Adversus haereses

Peter Nissen

Over Ireneüs van Lyon weten wij slechts heel weinig. Hij wordt weliswaar als heilige vereerd, op de westerse kalender op 3 juli en vóór de kalenderhervorming van 1960 op 28 juni en op de oosterse kalender op 23 augustus. Maar die verering stelt weinig voor. Afbeeldingen van hem zijn er pas ongeveer anderhalf millennium na zijn leven gemaakt: glas-in-loodramen in de kathedraal van Lyon en in de kerk van Ambierle, niet ver van Lyon en vroeger de kerk van een aan Martinus van Tours toegewijde benedictijnenabdij. Zij tonen hem in voorspelbare scènes: zijn bisschopswijding, Ireneüs als leraar, zijn gevangenneming en de overbrenging van zijn relieken.[1]

Geen man van één boek

Details over zijn levensloop dateren ook pas van minstens twee eeuwen na zijn dood. Eusebius van Caesarea meldt in de vierde eeuw in zijn kerkgeschiedenis dat Ireneüs een leerling was van Polycarpus van Smyrna, en omdat Polycarpus weer een leerling van de apostel Johannes zou zijn, is daarmee het apostolische karakter van het onderricht van Ireneüs veilig gesteld: hij is slechts twee generaties verwijderd van Jezus en de apostelen.[2] Ireneüs kwam dus, als leerling van Polycarpus, uit Klein-Azië, en dat illustreert het internationale karakter van de vroege kerk, enigszins vergelijkbaar met de mondiale dynamiek van de migrantenkerken en Pinksterkerken in onze tijd.

Als presbyter werkte Ireneüs in de Gallische stad Lyon.[3] Daar zou hij, volgens de bisschopslijst van die stad, Photinus van Lyon na diens marteldood in 177 of 178 als bisschop zijn opgevolgd. In die tijd, tussen 180 en 185, is ook, zo wordt algemeen aangenomen, zijn belangrijkste geschrift *Adversus haereses* ontstaan. Dat Ireneüs ten slotte zelf ook de marteldood stierf, en wel in 202, is iets wat pas bijna vier eeuwen later wordt medegedeeld, door Gregorius van Tours in zijn *Geschiedenis van de Franken*, die ook weet te melden dat Ireneüs 'met zijn preken de hele stad tot het christendom bekeerde'.[4]

Maar gelukkig hebben we zijn geschriften. Ireneüs van Lyon is de man van twee boeken: *Adversus haereses (Tegen de dwalingen)* en *Uitleg van de*

Sint-Ireneüs, 20ste-eeuwse icoon.

apostolische verkondiging.[5] Er moeten er nog meer geweest zijn: Eusebius van Caesarea kende in de vierde eeuw nog enkele brieven van Ireneüs, die verloren zijn geraakt.[6] Als wij Ireneüs van Lyon willen begrijpen, moeten wij zijn beide boeken in ogenschouw nemen. Dat voorkomt een eenzijdige kijk op de man, bijvoorbeeld als fervent ketterbestrijder. Toch zullen we hier slechts op een van de twee boeken inzoomen, namelijk op dat tegen de dwalingen, *Adversus haereses*. Lange tijd was dat het enige boek van Ireneüs dat men kende. Van het andere werk, *Uitleg van de apostolische verkondiging*, werd pas in 1904-1907 de Armeense tekst ontdekt en uitgegeven, die later in verschillende talen is vertaald.[7]

Adversus haereses bestaat uit vijf boeken. Het eerste is een beschrijving van verschillende stromingen en auteurs uit zijn tijd die hij als misleidend en als dwalingen beschouwde. Dit hoofdstuk biedt veel historische informatie, rijk gelardeerd met citaten. De volgende drie boeken zijn gericht op een weerlegging van de dwaalleren: het tweede boek vanuit de rede, het derde vanuit de onderwijzingen van de apostelen en het vierde vanuit woorden van Jezus zelf, dus vanuit de evangelies. Het vijfde boek ten slotte recapituleert een aantal centrale kwesties, zoals het grote belang van de menswording van de Zoon, die duidelijk maakt dat God de schepping en ook de lichamelijkheid serieus neemt, en de eenheid van de scheppings- en de verlossingsorde. Ook blikt het laatste boek vooruit naar de opstanding en het aanbreken van het koninkrijk van God.

Intentie van het werk

Adversus haereses is een invloedrijk werk geweest. Het is al vrij vroeg in verschillende talen vertaald. Het was in het Grieks geschreven, maar van die oorspronkelijke versie zijn slechts gedeelten bewaard, namelijk het eerste van de vijf boeken en fragmenten van de andere boeken. Er is al vroeg – sommigen menen al rond 200, anderen rond 400 – een Latijnse vertaling van gemaakt en die is volledig bewaard gebleven. Van het vierde en vijfde boek is een naar het schijnt heel getrouwe Armeense vertaling bewaard en fragmenten zijn ook in

De *bisschopswijding* en de *gevangenneming* van Ireneüs van Lyon, glas-in-loodmedaillons in de kathedraal van Lyon, tekeningen in: Lucien Bégule, *Vitraux du Moyen Âge et de la Renaissance dans la region lyonnaise.*

een Syrische vertaling overgeleverd. Dit wijst erop dat de tekst al vroeg een wijde verspreiding in de christelijke wereld heeft gevonden. Hij beantwoordde kennelijk aan een behoefte.

Wat verklaart het succes van dit geschrift van Ireneüs? Was het de behoefte om gewaarschuwd te worden voor valse opvattingen die in de christelijke wereld verspreiding vonden en om een arsenaal aan argumenten tegen die opvattingen binnen handbereik te hebben? Dan zou het succes van het werk liggen in wat de titel aangeeft dat het is: een geschrift tegen de dwalingen. Ongetwijfeld ligt de historische waarde van het werk mede in de uitgebreide beschrijving van de verschillende opvattingen die in het veelkleurige vroege christendom in omloop waren. Niemand heeft die in de eerste eeuwen zo gedetailleerd beschreven. Voor veel latere auteurs over de geschiedenis van het vroege christendom was Ireneüs' geschrift dan ook een onmisbare bron van kennis, vooral voor de vader van de kerkgeschiedschrijving, Eusebius van Caesarea, die hem veelvuldig, ruim dertig keer, citeert.[8]

Ireneüs kende auteurs en geschriften uit de eerste twee eeuwen die later verloren zijn gegaan en vaak is hij de enige bron van kennis omtrent bepaalde vroegchristelijke stromingen. Maar tegelijk moeten we bedenken dat in de tijd waarin de vertalingen ontstonden en verspreid raakten, veel van die vroege stromingen al weer verdwenen waren. Zij waren geschiedenis geworden. Hun opvattingen vormden niet echt meer een theologische uitdaging voor de latere lezers van Ireneüs' werk. En is historische nieuwsgierigheid een voldoende verklaring voor het succes van een geschrift uit de eerste eeuwen van het christendom?

Misschien helpt de Griekse titel van het werk ons verder op weg. Die luidt, in vertaling: 'Onderzoek en weerlegging van de valse kennis', of nog preciezer: '…van kennis die deze naam ten onrechte draagt' (*Elenchos kai anatropè tès pseudonumou gnoseoos*). Het is dus een ontmaskering van 'pseudonieme'

kennis, iets dat zich valselijk als kennis voordoet, maar het niet werkelijk is. Het geschrift is de geschiedenis ingegaan als een bestrijding van de stroming van de gnosis of gnostiek in het vroege christendom, maar dat is een te beperkte karakterisering ervan. Ireneüs ontmaskerde in zijn geschrift allerlei leraren en stromingen die van de gelovigen vroegen om meer te geloven dan nodig was. Hij bestreed dus in de letterlijke zin van het woord 'bijgeloof' of 'superstitie': geloof dat 'erbij' komt, geloof dat 'teveel geloof' vraagt. En veelal bestond dat surplus aan geloof in spitsvondigheden die theologische leraren bedacht hadden, soms zich beroepend op bijzondere openbaringen of geheime inzichten. Daartoe hoorden een deel van de opvattingen die als 'gnostiek' of 'valse gnosis' bekend zijn geworden, maar het bleef niet daartoe beperkt.

Ireneüs heeft in zekere zin de eenvoud van het geloof willen beschermen tegen diegenen die er een verfijnd systeem voor ingewijden van wilden maken, een geloof voor de spirituele fijnproevers.[9] Hij beschermde het geloof als grondhouding van het leven tegenover diegenen die er een ingewikkelde leer van wilden maken. Men noemt Ireneüs wel 'de eerste theoloog' in de geschiedenis van het christendom, 'de grondlegger van het christelijk denken'.[10] Maar hij was dan wel een theoloog die het geloof wilde beschermen tegen een teveel aan theologie, tegen de overkill van geheime doctrines, haarkloverijen en particuliere inzichten. Ireneüs schreef zijn werk eerder vóór iets, namelijk voor de verdediging van de authentieke geloofshouding, dan tégen iets, namelijk tegen de dwalingen. Daarom moet zijn werk ook in samenhang gelezen en geduid worden met het andere van hem bewaarde geschrift, dat, veel beknopter, een uitleg van het geloof geeft vanuit de heilsgeschiedenis, beginnend bij de schepping en eindigend bij de nieuwe situatie waarin de verloste mens zich bevindt: 'Als zij die in Hem geloven Hem aanroepen en zijn wil volbrengen, dan is Hij nabij en tegenwoordig en vervult Hij de gebeden van hen die Hem met een rein hart aanroepen.' (*Ep.* 97) Ireneüs verdedigt in *Adversus haereses* het geloof als een levenshouding van de verloste mens tegenover hen die er een filosofie voor ingewijden van willen maken.

Tegen de gnostici?

Adversus haereses is de geschiedenisboeken ingegaan als een geschrift tegen de gnostici. Gnosis, gnostiek of gnosticisme is een moderne verzamelnaam voor een diversiteit van religieuze stromingen die in de eerste eeuwen van onze jaartelling in het Middellandse Zeegebied verspreid waren en die met elkaar de overtuiging deelden dat de verlossing van de mens gelegen is in een bepaald weten of een bepaalde kennis, vandaar de naam gnosis (het Griekse woord voor kennis, weten, inzicht). De stromingen zelf gebruikten de naam gnosis niet als benaming om zichzelf aan te duiden. Het is een term die later pas op die stromingen is geplakt en die het risico in zich draagt meer eenheid te suggereren dan er feitelijk is. De Amerikaanse religiewetenschapper Michael Allen Williams heeft daarom in 1996 in een baanbrekend boek gepleit voor een deconstructie van het begrip 'gnosticisme'.[11]

Ook Ireneüs zegt in zijn werk nergens dat hij zich tegen 'de gnostiek' of 'de gnostici' keert. In de inleiding op *Adversus haereses* spreekt hij wel over lieden die met 'listige overredingskunst' en met 'voorgewende kennis' (*profasei gnoseoos*) argeloze mensen in het verderf storten. Maar ook hij wekt nergens de indruk dat het om één samenhangende stroming zou gaan. Slechts één keer gebruikt hij de aanduiding van de 'gnostische heresie': als hij in het eerste boek de tegenspraken tussen verschillende auteurs bespreekt, noemt hij Valentinus 'de eerste van de dwaling die gnostisch genoemd wordt'. (*AH* 1, 11,1)

Toch is er te midden van alle diversiteit wel enige gemeenschappelijkheid te ontdekken in de stromingen die een bepaalde kennis of een bepaald weten als verlossend zagen. Een daarvan is dat dit weten of deze kennis bestaat in het inzicht in de ware aard van de mens, in zelfkennis dus. De mens heeft deel aan een hoger wezen, aan het licht, aan de godheid, maar zit hier in het aardse gevangen in lichamelijkheid, in het stoffelijke: verbannen in een wereld van leed, ellende, duisternis en onwetendheid. Maar eenmaal tot inzicht gekomen kan de mens beginnen aan zijn innerlijke klimtocht naar een hogere wereld, die zijn eigenlijke thuis is en waar hij ten volle deel zal hebben aan het licht. Het inzicht dankt de mens aan een bode of verlosser die hem het inzicht in zijn ware aard komt brengen en hem in staat stelt te onderscheiden tussen het stoffelijke en het geestelijke, het ware en het valse, het goede en het kwade. Tegenstellingen als deze zijn eveneens een steeds terugkerend kenmerk van gnostische stromingen. Zij hebben een extreme vorm van dualisme met elkaar gemeen.

Ook het godsbeeld van de gnostici was dualistisch. Aan de werkelijkheid ligt niet één goddelijk beginsel ten grondslag, maar er zijn twee beginselen: de goede God, die van de geestelijke wereld, en daartegenover de schepper van de wereld, van het stoffelijke, demiurg genaamd. Daarom stelt Williams voor om in plaats van gnostische stromingen voortaan te spreken van 'bijbels-demiurgische tradities' (*biblical demiurgical traditions*).

Stromingen met deze opvattingen waren, zoals gezegd, in de eerste eeuwen van onze jaartelling in het Middellandse Zeegebied wijd verspreid, en zij putten uit verschillende religieuze en mythologische tradities. Ireneüs bestrijdt in zijn werk eigenlijk alleen dergelijke stromingen binnen het christendom van zijn tijd, maar zij kwamen ook buiten de christelijke wereld voor. Van die christelijke gnostische of demiurgische schrijvers en teksten heeft hij er heel wat gezien en gelezen, veel meer dan wij tegenwoordig nog uit bronnen kunnen achterhalen. Voor verschillende auteurs en teksten is Ireneüs zelfs onze enige bron, en dat roept natuurlijk de vraag op in hoeverre het beeld dat hij van hen schetst wel werkelijk betrouwbaar is en recht doet aan de werkelijkheid. Detailstudies hebben wel laten zien dat in de gevallen waarin een door Ireneüs besproken tekst ook in een andere overlevering bewaard is gebleven, Ireneüs' weergave redelijk betrouwbaar is.[12]

Zelf wil Ireneüs zich graag presenteren als een betrouwbare bron. Hij zegt dat hij veel met de aanhangers van de dwaalleren heeft gediscussieerd; over

de leer van de emanaties (het ontstaan van lagere uit hogere werelden) 'heb ik hen vaak vragen gesteld', zo zegt hij in het tweede boek. (*AH* II, 17,9) Herhaaldelijk geeft hij er ook blijk van geschriften van de omstreden leraren gelezen te hebben. In de inleiding zegt hij dat hij op geschriften van aanhangers van Valentinus, een van de dwaalleraren, was gestoten en met enkelen van hen was samengekomen. Op andere plekken geeft hij aan zelfs moeite gedaan te hebben om hun geschriften in handen te krijgen.

De ene God van de heilsgeschiedenis

De inleiding op *Adversus haereses* maakt meteen duidelijk dat voor Ireneüs het dualisme in het godsbeeld, wat Williams de 'demiurgische traditie' noemt, het hart vormt van de dwaalleren die hij wil bestrijden. De dwaalleraren doen met hun spitsvondigheden onrecht aan de ene God, die tegelijk schepper en verlosser is. Zij vervreemden de gelovigen van de ene God-Schepper, door hen voor te spiegelen dat er nog een hoger en groter wezen zou zijn. Ireneüs wil zijn lezers behoeden voor de 'afgrond van deze onzin' en voor de godslastering die er het gevolg van is. Daarom is de rode draad door zijn betoog die van de God die zich niet in hoge hemelsferen, in de stille en diepe eenzaamheid van aeonen, verborgen houdt, zoals de dwaalleraren met een beroep op Griekse filosofen betoogden, maar die zich in de loop van de geschiedenis steeds met zijn mensen heeft ingelaten: de God van de heilsgeschiedenis. Daarin ligt ook de parallel met het andere bewaard gebleven geschrift van Ireneüs, dat eenzelfde heilshistorische opbouw kent.

Ireneüs wil in de vijf boeken van *Adversus haereses* laten zien dat er niet twee goden zijn, maar dat er één God is, die zich voortdurend om de mens heeft bekommerd. Hij heeft dat gedaan vanaf de dagen van de schepping, de aanvang van de heilsgeschiedenis, tot en met de menswording van Jezus, het hoogtepunt van de heilsgeschiedenis. Het is diezelfde, ene God, die zich steeds op nieuwe en verrassende manieren laat kennen in de geschiedenis die Hij met mensen schrijft. Om Hem te leren kennen volstaat het om je in liefde met die geschiedenis van heil in te laten. Je hoeft er geen spitsvondige filosofische hersenspinsels voor te ontwikkelen. In het tweede boek zegt Ireneüs ergens bijna terloops en heel bondig waar het om gaat:

> Het is beter en nuttiger om een ongeleerd mens te zijn, zonder veel kennis van de wetenschappen, en God door de liefde nabij te komen, dan om te menen dat je veel weet en veel ervaring hebt, maar intussen je Heer lastert doordat je een andere god tot Vader maakt. (*AH* II, 26,1)

Liefde is de toegang tot godskennis, niet waanwijsheid of pseudokennis.

Een belangrijke lijn in het betoog van Ireneüs is die van de eenheid tussen het Oude en het Nieuwe Testament. Hij is waarschijnlijk de eerste christelijke schrijver voor wie beide verzamelingen van teksten als Schrift gelden: *grafè* in het Grieks. Zij zijn allebei door God geïnspireerd en zij hebben allebei dezelfde overtuigingskracht. Anders dan sommige van de door hem bestreden auteurs,

Harry Stammers, *De heilige Drievuldigheid*, detail van het glas-in-loodraam in de Blacader-kapel van de St Mungo's Cathedral in Glasgow, 1961. © foto: Lawrence OP.

zoals bijvoorbeeld Marcion, speelt Ireneüs de boeken van het Oude en het Nieuwe Testament niet tegen elkaar uit. Zij horen bij elkaar en zij getuigen van dezelfde God in zijn heilbrengende handelen met mensen. Wel zit er groei of ontwikkeling in de Schrift: zou alles al in het Oude Testament duidelijk zijn geweest, dan was er geen Tweede Testament nodig geweest. De openbaring die in het eerste is begonnen, wordt in het tweede in het spreken en handelen van Jezus voltooid. Maar de twee horen bij elkaar. Jezus brengt niet 'iets anders' dan in het Oude Testament al is gegeven, maar wel 'iets meer'. Het gaat in het Oude en het Nieuwe Testament niet om een openbaring van aan elkaar tegengestelde zaken; het gaat om een openbaring die wezenlijk dezelfde is, maar wel groter en voller wordt.

De wijze waarop Ireneüs over de Schrift spreekt, lijkt te suggereren dat de vorming van de canon van het Nieuwe Testament al min of meer was afgesloten. Maar dat is niet het geval. Wel is het voor Ireneüs duidelijk dat er vier evangelies zijn: Matteüs, Marcus, Lucas en Johannes. Het ene evangelie bestaat volgens hem in vier gestalten en die volstaan; zij corresponderen met de vier windrichtingen van de wereld. Zoals de wereld vier zuilen heeft, zo heeft ook ons geloof vier zuilen. De eenheid van de vier evangelies bestaat in het gegeven dat zij getuigen van het éne evangelie: de binnen de geloofsgemeenschap doorgegeven 'goede boodschap', het *eu angelion*.[13]

Ireneüs keert zich tegen de dwaalleraren die nog steeds nieuwe evangelies fabriceren: de apocriefe evangelies die in die tijd in omloop waren. Ook bekritiseert hij de selectieve omgang van de dwaalleraren met de canonieke evangelies: de Ebionieten gebruiken alleen het evangelie volgens Matteüs, Marcion alleen dat volgens Lucas, waar hij dan ook nog stukken uit wegsnijdt, bepaalde leraren die een sterk onderscheid maken tussen Jezus en Christus gebruiken alleen het evangelie volgens Marcus en de Valentinianen citeren alleen uit het Johannesevangelie. (*AH* III, 11,7-8)

Welke boeken het Nieuwe Testament volgens Ireneüs verder bevat, is minder duidelijk. Hij maakt wel een duidelijk onderscheid tussen de evangelies en de geschriften van de apostelen: in het derde boek van *Adversus haereses* argumenteert hij met de woorden van de apostelen en in het vierde boek met die van Jezus zelf, dus met woorden uit de evangelies. Maar wat hoorde er wel en wat niet tot die 'woorden van de apostelen'? Het heeft er alle schijn van dat Ireneüs het vroegchristelijke geschrift *Herder van Hermas* ook tot het Nieuwe Testament rekende. Hij noemt het weliswaar nergens bij naam, maar citeert er wel enkele malen uit. Maar hij citeert nergens uit bijvoorbeeld de Brief aan Filemon, de Brief aan de Hebreeën, de Brief van Judas en de derde Brief van Johannes. Kende hij die niet, beschouwde hij die niet als nieuwtestamentische teksten of kwamen ze eenvoudig niet in zijn betoog van pas? Wij weten het niet.[14]

Wel weten wij hoe Ireneüs dacht over de uitleg van bijbelteksten.[15] Wij hebben in beginsel aan de Schrift en aan ons gezonde verstand genoeg. De openbaring die in de Bijbel is gegeven, volstaat; daar zijn geen extra openbaringen of geheime inwijdingen voor nodig. Maar van de teksten in de Schrift is de betekenis niet altijd evident. Er zijn moeilijke passages bij. De dwaalleraren grijpen die aan om er hun spitsvondigheden en hun pseudokennis op los te laten, aldus Ireneüs. Wat zij doen, is onheldere teksten van onheldere uitleggingen voorzien en zo de verwarring nog groter maken. Dat is nergens voor nodig. Ireneüs gebruikt een hermeneutische regel die ook in de antieke retorica al gebruikt werd: leg duistere teksten uit met behulp van heldere teksten. Zo wordt de Schrift haar eigen uitlegger. Uit alles blijkt overigens dat Ireneüs met de regels van de klassieke uitlegkunde terdege vertrouwd was, al zegt hij in de inleiding op *Adversus haereses*: 'Schrijven ben ik niet gewend en in de techniek van de logica ben ik niet ervaren.'[16] Het zullen de gebruikelijke bescheidenheidsfrasen zijn.

Ireneüs had, om het kort samen te vatten, in geloofszaken een hekel aan onnodige speculatie. Zijn methode kan eerder empirisch genoemd worden: uitgaan van wat ons in de werkelijkheid van de heilsgeschiedenis en in de Schrift als neerslag daarvan gegeven is en ons daartoe beperken. Zijn theologische methode is er een van eenvoud en bescheidenheid. Er is zelfs gesuggereerd dat hij in zijn benadering is beïnvloed door de empirische geneeskunde van zijn tijd: vertrekken vanuit datgene wat evident is en van daaruit proberen tot inzicht te komen in wat niet evident is.[17] In het tweede boek van *Adversus haereses* schrijft hij:

Lucien Bégule, *Kerkleraar Sint-Ireneüs*, glas-in-loodraam in de Sint-Ireneüskerk in Lyon. © foto: Gérald Gambier.

> Een verstand dat gezond is, niet gevaarlijk, godsdienstig en waarheidlievend, onderzoekt ijverig alles wat God in de macht van de mens heeft gegeven en voor ons kennen toegankelijk heeft gemaakt, en maakt daarbij vooruitgang, en dagelijkse toeleg maakt hem de kennis van die dingen gemakkelijk. Het gaat namelijk om de dingen die voor onze ogen verschijnen en die open en zonder dubbelzinnigheid woord voor woord in de Schrift gegeven zijn. (*AH* II, 27,1)

Geloof als gedeeld erfgoed

Behalve de Schrift was voor Ireneüs de geloofsregel, de *regula fidei*, een belangrijk ankerpunt in de bestrijding van de dwaalleren van zijn tijd. Voor de geloofsregel, de door de christelijke gemeenschap gedeelde belijdenis van het geloof, is opnieuw van belang dat die geënt is op de heilshistorische ervaring van mensen met God en daar uitdrukking aan geeft.

De verhouding tussen de geloofsregel en de Schrift lijkt voor Ireneüs nog niet problematisch te zijn. Hij vraagt zich nog niet af welke van de twee leidend moet zijn en of een van beide ondergeschikt is aan de andere. De theoloog Paul Tillich lijkt in zijn geschiedenis van de christelijke theologie nogal krampachtig op zoek te zijn naar een onderscheid tussen katholieke en protestantse geluiden in het vroege christendom en brengt daarbij ook Ireneüs ter sprake. Hij ziet in de sterke nadruk die Ireneüs legt op de werking van de Geest in de kerk een protestants element, maar noemt hem tegelijk ook 'the father of early Catholicism', omdat de leer van de rechtvaardiging door het geloof bij hem niet centraal staat.[18] Het lijken mij nogal anachronistische interpretaties. De onderscheiden die Tillich maakte, waren niet de grote vragen van de tweede eeuw, zo min als de vraag of de Schrift prioriteit heeft boven de geloofsleer van de kerk of omgekeerd.

Voor Ireneüs is de geloofsregel ook niet primair een kwestie van gezag en autoriteit, dus van de kerk als institutie. In het verleden hebben auteurs dat wel graag in zijn werk willen lezen, onder meer omdat hij spreekt over het gezag van de bisschop en omdat hij de bisschopszetel van Rome als voorbeeld daarbij neemt. Op grond van die teksten is Ireneüs zelfs als een vroege verdediger van het primaatschap van de bisschop van Rome opgevoerd. In het derde boek geeft hij een lijst van de opeenvolgende bisschoppen van Rome, maar hij zegt er nadrukkelijk bij dat hij die als voorbeeld bedoelt, omdat hij 'in dit boek niet van alle kerken de opeenvolging van bisschoppen kan beschrijven'. Hij kiest voor de kerk van Rome, omdat die 'de grootste en de oudste en de door allen gekende' is. De opeenvolging van de bisschoppen is voor hem niet een organisatorisch of kerkordelijk beginsel, maar een symbool van het van generatie op generatie doorgegeven geloof. Daarom moeten 'alle gelovigen die eromheen wonen' zich met een bisschopszetel verbonden weten, 'waarin de traditie die op de apostelen teruggaat, altijd bewaard is gebleven'. (*AH* III, 3,2) Vooral deze laatste passage heeft aanleiding gegeven om aan Ireneüs al een opvatting over het pauselijk primaatschap toe te dichten.[19] Aan 'alle gelovigen die erom-

heen wonen' werd dan een universalistische uitleg gegeven: dit zou slaan op alle gelovigen in de hele wereld. Recentere studies betogen dat de formulering slaat op christelijke gemeenten die niet zelf een bisschop hebben, maar wel in de buurt van een zetel gevestigd zijn, de 'buurgemeenten' dus.[20]

Waar het Ireneüs dus vooral om gaat, is dat geloof geen privébezit is, niet iets exclusiefs van een ingewijde, maar dat het gedeeld erfgoed is. Geloof wordt beleefd en doorgegeven in de gemeenschap van gelovigen, dus in de christelijke gemeente rond de bisschop als symbool van de eenheid. De geloofsbelijdenis van die gemeente, dus de geloofsregel of *regula fidei*, is de verwoording van dat gemeenschappelijke erfgoed. In zekere zin volstaat die geloofsregel reeds als antwoord op de particuliere speculaties en bedenksels van de dwaalleraren. Op het uiteenzetten en verduidelijken van die geloofsregel, in harmonie met de Schrift, is dan ook Ireneüs' betoog primair gericht, niet op de bestrijding van de dwaalleraren als zodanig. In zekere zin gebruikt hij die dwaalleraren als aanleiding en als kapstok om zijn eigen betoog over de God van de heilsgeschiedenis te kunnen opbouwen.

Zoals vaker in de kerkgeschiedenis is gebeurd, wordt een tegenstander gebruikt, eventueel zelfs geconstrueerd (zoals Augustinus twee eeuwen later zou doen met Pelagius), om een theologisch punt te kunnen maken. De tegenstander is daar doorgaans het slachtoffer van. Bij Pelagius is dat evident: Augustinus dicht hem opvattingen toe die we in de bewaard gebleven geschriften van Pelagius zelf zo niet aantreffen. Hij deed dat alleen maar om zijn eigen theologie van de genade beter voor het voetlicht te kunnen brengen. En Pelagius ging (mijns inziens geheel ten onrechte) de kerkgeschiedenis in als de aartsketter bij uitstek. Met de tijdgenoten van Ireneüs die zich op bijzondere kennis beriepen, de gnostici, is dat voor een deel ook gebeurd, al mogen zij zich de laatste decennia weer in een grote populariteit verheugen. Dat het christendom, Ireneüs' ijver ten spijt, zich ongemerkt toch sterk door een aantal van hun opvattingen, vooral door een dualistisch wereldbeeld, heeft laten beïnvloeden, zoals de Amerikaanse kerkhistoricus David Brakke in zijn boek over het gnosticisme betoogt, wordt daarbij vaak over het hoofd gezien.[21]

Een herlezing van *Adversus haereses* zou volgens mij niet gericht moeten zijn op een nieuwe veroordeling van de opvattingen van de door hem bestreden dwaalleraren, maar op een verdieping van ons geloof in de God van de heilsgeschiedenis, de God die ons serieus neemt tot in onze lichamelijkheid, en van een geloof dat geen privébezit is en zich niet uitleeft in esoterische hersenspinsels, maar een geloof dat gedeeld erfgoed is van een gemeenschap van mensen die zich door de ene God aanvaard, gedragen en geliefd weten. Dan kunnen wij Ireneüs opnieuw smaken.

Peter Nissen (°1957) is hoogleraar Oecumenica aan de Radboud Universiteit in Nijmegen en predikant bij de Doopsgezinde-Remonstrantse gemeente aldaar. Hij doceert in de opleiding Cultural Dimensions of Christian Spirituality aan de benedictijnse universiteit Sant'Anselmo in Rome en is lid van de redactieraad van *De Kovel*.

Eindnoten

1 S. Kimpel, 'Irenäus (Eirenaios) von Lyon', in: *Lexikon der christlichen Ikonographie,* Bd. 7, Freiburg 1968, herdruk Darmstadt 2012, 3.

2 Chr. Fahner, *Eusebius' Kerkgeschiedenis*, Zoetermeer 2000, blz. 175-176 (Historia Ecclesiastica 4.14).

3 Fahner, *Eusebius' Kerkgeschiedenis*, blz. 217 (Historia Ecclesiastica 5.4).

4 Gregorius van Tours, *Historia Francorum* I, blz. 29. Vertaling: Gregorius van Tours, *Historiën*, vertaald door F.J.A.M. Meijer, Baarn-Leuven 1994, blz. 154.

5 Ik citeer beide geschriften naar de vijfdelige editie met Duitse vertaling van Norbert Brox in de reeks *Fontes Christiani*, deel 8: Irenäus von Lyon, *Epideixis, Adversus haereses*, Freiburg-Basel-Wien 1993-2001.

6 Fahner, *Eusebius' Kerkgeschiedenis*, blz. 237-238 (Historia Ecclesiastica 5.20).

7 Berthold Altaner en Alfred Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg-Basel-Wien 1978, blz. 112.

8 Zie het register bij Fahner, *Eusebius' Kerkgeschiedenis*, blz. 462.

9 N. Brox, 'Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems', in: *Kairos* 14 (1972) 161-187.

10 E.P. Meijering, *Irenaeus. Grondlegger van het christelijk denken,* Amsterdam 2001.

11 M.A. Williams, *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, NJ 1996.

12 Ph. Perkins, 'Ireneus and the Gnostics. Rhetoric and composition in Adversus Haereses book one', in: *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 193-200.

13 A.Y. Reed, 'Euangelikon: Orality, Textuality, and Christian Truth in Irenaeus' Adversus Haereses', in: *Vigiliae Christianae* 56 (2002) 11-46.

14 W.L. Dulière, 'Le Canon néotestamentaire et les écrits chrétiens approuvés par Irénée', in: *La nouvelle Clio* 6 (1954) 199–224.

15 Voor het navolgende: E.P. Meijering, *Als de uitleg maar goed is. Hoe vroege christenen de bijbel gebruikten,* Zoetermeer 2003, blz. 47-63.

16 *Adversus haereses*, praef. 2-3. Zie voor Ireneüs' gebruik van retorische technieken het eerder aangehaalde artikel van Perkins, 'Ireneus and the Gnostics'.

17 W.R. Schoedel, 'Theological Method in Irenaeus (Adversus Haereses 2.25-28)', in: *The Journal of Theological Studies* 35 (1984) 31-49.

18 P. Tillich, *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, New York 1968, blz. 37-38.

19 Chr. Mohrmann, 'À propos de Irenaeus, Advers. Haeres. 3,3,1', in: *Vigiliae Christianae* 3 (1949) 57-61.

20 J.B. Bauer, 'Das Verständnis der Tradition in der Patristik', in: *Kairos* 20 (1978) 193-208, met name 204.

21 D. Brakke, *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, London-Cambridge, MA, 2012.