Het Eerste Concilie van Nicea, de liturgie en de paasdatum

Bert Groen

Wie probeert antwoord te geven op de vraag naar het belang van het Eerste Concilie van Nicea voor onze tijd, onder meer voor de huidige liturgie, staat voor minstens twee flinke uitdagingen: (a) het vaststellen van wat het concilie in feite heeft gedaan, en (b) een betrouwbare schets van wat liturgie en godsdienst vandaag de dag betekenen.[1] Wat betreft de eerste uitdaging bestaat een belangrijk probleem erin dat we niet in het bezit zijn van de conciliedossiers, zoals de agenda, notulen en andere stukken. Een relevant voorbeeld is het volgende: Het lijkt erop dat de deelnemers aan het concilie bepaald hebben dat alle christenen Pasen op dezelfde dag moeten vieren, maar officiële verslagen van de zittingen zijn niet voorhanden. Wat we echter wel hebben zijn de dogmatische definitie met de geloofsbelijdenis ('horos', ὅρος, definitie, regel, standaard), twintig canons, de brief van de synode aan de Egyptenaren (de kerk van Alexandrië) – het laatste document kan evenwel een vervalsing zijn – en nog een stel teksten, zoals de *Kerkgeschiedenis* en de brieven van Eusebius van Caesarea (gest. 339), de toespraken en brieven van Athanasius van Alexandrië (gest. 373) en keizer Constantijn I (regeringsperiode 324-337) alsmede de latere *Geschiedenis van het Eerste Concilie van Nicea* door Gelasius van Cyzicus (vijfde eeuw).[2] Maar hoe moeten we al deze documenten uit het verre verleden interpreteren? Hoe moeten we hun invloed op de tijd waarin wij leven meten? Interpretatie is nooit een neutraal proces; de tijd, plaats, cultuur, maatschappelijke positie en andere factoren spelen altijd een belangrijke rol. De liturgist en Byzantinist Robert Taft SJ (1932-2018) verwoordde het aldus: "... Geschiedenis is niet alleen een gebeurtenis, maar ook een manier van waarnemen en interpretatie, en de wijze van waarneming en interpretatie veranderen, vaak radicaal."[3] Met dit dus in gedachten willen we kijken naar de

---

[1] Deze lezing behelst een volledige bewerking en aanzienlijke vermeerdering van een lezing die ik op 8 mei 2024 heb gehouden aan het Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo te Rome. Die lezing had als titel 'Il Concilio di Nicea e la sua rilevanza per la liturgia oggi' en maakte deel uit van het programma van het internationale liturgisch congres geheten 'Concili, Sinodi e Liturgia' (8 -10 mei 2024); de acten van dat congres worden gepubliceerd. Ik bedank Željko Paša SJ (Pontificio Istituto Orientale, Rome), Kristin De Troyer en Aho Shemunkasho (beiden van de Paris-Lodron-Universität Salzburg) voor hun waardevolle opmerkingen over de tekst van deze lezing.

[2] *Conciliorum Oecumenicorum generaliumque decreta, editio critica*, I: *The Oecumenical Councils, from Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, red. Giuseppe Alberigo e.a. (Turnhout, 2006), 1-15 (inleiding), 17-34 (bronnen); *Decrees of the Ecumenical Councils*, I: *Nicaea I to Lateran V*, red. Norbert P. Tanner (Londen en Washington DC, 1990), 1-19; *Fontes Nicaenae Synodi: The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-337)*, Contexts of Ancient and Medieval Anthropology 10, red. Samuel Fernández (Paderborn, 2024). Veel stof tot nadenken geeft Henryk Pietras, *Council of Nicaea (325): Religious and Political Context, Documents, Commentaries* (Rome, 2016). Zie ook de besprekingen van dit bijzondere boek door Edward Farrugia in *Orientalia Christiana Periodica* 85 (2019) 584-589 en Jacques Noret in *Analecta Bollandiana* 135 (2017) 197-199.

[3] Taft verwijst hier naar Friedrich Nietzsche, volgens wie er geen feiten bestaan; er is alleen maar interpretatie. Zie Robert F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, VI: *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites*, Orientalia Christiana Analecta 281 (Rome, 2008), 76-78 (citaat op p. 77); John F. Baldovin, 'Lived Liturgy: The Socio-historical Contribution of Robert Taft to the Study of Liturgy', in *Worship: Studies in*

vraag wat het Concilie van Nicea vandaag zou kunnen betekenen, ook voor de eredienst.[4]

Geloofsbelijdenis van Nicea

Het lijdt geen twijfel dat de conciliaire 'horos' en de daaropvolgende dogmatische ontwikkeling een beslissende invloed hebben uitgeoefend op de gebedstaal in onze liturgische boeken. Talloze gebeden gingen er voortaan van uit dat Jezus Christus één in wezen (ὁμοούσιος, consubstantialis) met zijn Vader is, en veel symbolische gebaren en rituelen, die drie keer herhaald moesten worden, verraden de invloed van het genoemde credo, ook al bestond er reeds trinitaire gebedstaal vóór het Concilie van Nicea. De conciliaire formuleringen zelf gaan waarschijnlijk terug op een doopformule die in Palestina (Jeruzalem of Caesarea) werd gebruikt. Zoals bekend heeft het Eerste Concilie van Constantinopel (381) het Symbolum van Nicea herzien en uitgebreid, en sindsdien spreken we van de Niceno-Constantinopolitaanse geloofsbelijdenis. Velen spreken echter van het credo van Nicea als zodanig en bedoelen daarmee de vorm die is aangenomen op de Concilie van Constantinopel. Hoewel de conciliaire versie in het meervoud staat ("wij geloven", πιστεύομεν, credimus), werd dit in de liturgische praktijk al snel vervangen door het enkelvoud (πιστεύω, credo). Men kan zich afvragen of dit niet een individualistische houding heeft aangemoedigd die impliceert dat het 'ik' een reeks dogmatische regels aanneemt in plaats van een 'wij' die samen doxologisch het geloof verkondigen. Zo'n verkondiging geschiedde nu voortaan vooral in het eucharistisch gebed, maar sinds ongeveer de zesde eeuw werd dat zachtjes gezegd, dus niet meer hoorbaar.[5] Aan de andere kant geeft het enkelvoud ook aan dat ik degene ben die zich met volledig vertrouwen overgeef aan de oerbron van alle zijn. Bovendien maak ik altijd deel uit van iets veel groters: een wij.[6] En wanneer het symbolum wordt gezongen, wordt de gemeenschapsdimensie versterkt. Oorspronkelijk maakte de geloofsbelijdenis geen deel uit van de eucharistie, maar van de voorbereiding op het doopsel; tijdens het 'teruggeven van het credo' (redditio symboli), d.w.z. het reciteren van de geloofsbelijdenis die aan de dopelingen was onderwezen bij de 'overhandiging van het credo'

Memory of Robert F. Taft, S.J., red. Massimo Pampaloni en Stefano Parenti, Orientalia Christiana Analecta 310 (Rome, 2021), 53-66, hier 57-58. Een dergelijk geluid ook in Robert F. Taft, *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding* (Rome, [2]2001), 294.

[4] Zie ook het begin april 2025 verschenen document van de Internationale Theologische Commissie van de Katholieke Kerk 'Jesus Christus, Sohn Gottes, Erlöser: 1700. Jahrestag des ökumenischen Konzils von Nizäa, 325–2025. Zie https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20250403_1700-nicea_ge.html (laatste toegang op 19 april 2025). Naast het Duits is dit document beschikbaar in het Engels, Frans, Italiaans, Spaans en Portugees.

[5] Zie b.v. Stefano Parenti, *L'anafora di Crisostomo: Testi e contesti*, Jerusalemer Theologisches Forum 36 (Münster, 2020), 143-144.

[6] David Steindl-Rast, *Credo: Ein Glaube, der alle verbindet – Mit einem Vorwort des Dalai Lama* (Freiburg im Breisgau, [2]2015), 18-24.

(traditio symboli) en die ze vervolgens van buiten moesten leren, spraken ze de tekst hardop uit en waren nu klaar voor het bad van de wedergeboorte. Pas later werd de geloofsbelijdenis een integraal onderdeel van de eucharistie. In Antiochië werd het door patriarch Petrus de Volder (gest. 488) in de Goddelijke Liturgie ingevoerd. Andere kerkelijke centra volgden dit voorbeeld; in Constantinopel gebeurde dat onder patriarch Timotheüs (in functie 511-518). De oude Spaanse liturgie en vervolgens het Frankische Rijk namen het ook over, totdat Rome uiteindelijk volgde, zij het erg laat: pas in 1014 op aandringen van keizer Hendrik II en alleen voor de zon- en feestdagen.[7]

Verheven christologie

Maar er is nog meer! Of het nu rechtstreeks verband houdt met de conciliaire 'horos' of niet, de hoofdstroom van de Griekse en Latijnse theologie, spiritualiteit, liturgie, iconografie en poëzie richtte zich in toenemende mate op de keizerlijke verheffing en hegemonie van de alwetende, algoede en 'almachtige heerser' (παντοκράτωρ). Volgens de conciliaire leer is de rabbi uit Nazaret de Zoon van God, die één in wezen met de Vader is. Opmerkelijk in deze context is ook een verandering in de homiletische en liturgische terminologie die al in de tweede en derde eeuw opkwam en in de vierde en vijfde eeuw volledig ingeburgerd raakte. Dat wil zeggen, in preken, gezang en gebed werd Christus steeds vaker betiteld als de 'Allerhoogste' (ὕψιστος), de 'Heer' (κύριος), de 'absolute vorst' (δεσπότης) en de net genoemde 'almachtige heerser'.[8] Nog belangrijker wellicht dan deze dogmatische factoren was de behoefte van gewone gelovigen om in hun harde en riskante dagelijks leven te vertrouwen op machtige beschermers. Daartoe zochten ze naar een gezagsdrager die hen troost en veiligheid kon bieden: invloedrijke, rechtvaardige en zorgzame bemiddelaars aan wie ze hun zorgen en angsten konden toevertrouwen. Tegelijkertijd gingen de officiële kerkdiensten steeds meer lijken op een reeks plechtige en glorierijke rituelen waarin de mysteries van de verlossing werden uitgebeeld en de Zoon van God werd geprezen en aanbeden; alleen eerbied, verering en aanbidding waren gepast. Daarnaast leidde de alomtegenwoordigheid van het keizerlijk hof in Constantinopel en de deelname van de Romeinse keizer en zijn familie aan de liturgie ertoe dat talrijke hofceremonies in de vieringen werden geïntegreerd en dit resulteerde in nog meer pracht en praal. Al deze elementen raakten in de religieuze ervaring

[7] Rupert Berger, *Pastoralliturgisches Handlexikon* (Freiburg im Breisgau, [3]2015), 102, 177; Theo A. Vismans, 'Credo', in *Liturgisch Woordenboek* I (1958-1962) 482-483; Michael Witczak, 'History of the Latin Text and Rite', in *A Commentary on the Order of Mass of The Roman Missal: A New English Translation, Developed under the Auspices of the Catholic Academy of Liturgy*, red. Edward Foley e.a. (Collegeville MN, 2011), 161-170, hier 168-169.

[8] Antonius J. van der Aalst, 'Het oosterse Christusbeeld: De byzantijnse kerk', *Tijdschrift voor Theologie* 15 (1975) 237-254; dez., 'Het oosterse Christusbeeld: Nabeschouwing', *Tijdschrift voor Theologie* 16 (1976) 121-137, hier 124-126; Hughes Wybrew, *Orthodox Feasts of Jesus Christ & the Virgin Mary: Liturgical Texts with Commentary* (New York, 2000), 7-14.

van de clerus en de gewone gelovigen ingebakken. De nevenschade van de verhoogde christologie was echter dat het noodzakelijk werd geacht om enkele aspecten van Jezus' menselijkheid uit te leggen. Waarom twijfelde de alwetende Zoon van God soms? Predikanten en theologen zochten naar een uitweg voor het 'dilemma' van zijn aarzeling en twijfel die af en toe in de evangeliën voorkomen. In ieder geval – en dit proces zou in latere eeuwen ten volle voortgaan – legde de hoofdstroom van de Griekse en Latijnse theologie vaak meer nadruk op zijn goddelijke natuur dan op zijn menselijke, ook al bepaalde het Concilie van Chalcedon (451) dat de twee onafscheidelijk waren.[9] Maar ook dat concilie leidde niet alleen tot eenheid, maar tevens tot nieuwe verdeeldheid en scheuring.[10] En natuurlijk hield het arianisme niet op te bestaan na Nicea, maar bleef het in verschillende vormen floreren. Pas zo'n vijftig jaar na het Concilie van Nicea en een overvloed aan verdere dogmatische debatten werd het symbolum van Nicea geleidelijk de standaard van de orthodoxie, hoewel het nog lang omstreden bleef en er heel wat compromisformuleringen werden geproduceerd, die op hun beurt weer nieuwe debatten op gang brachten.[11] In dit proces speelde de hymnologie een belangrijke rol; zowel voor- als tegenstanders van het symbolum van Nicea schreven hymnen waarin ze hun theologische opvattingen poëtisch formuleerden en op muziek zetten. Populaire eenvoudige hymnodie is vaak invloedrijker dan een diepgaande theologische verhandeling.[12]

Een controversieel punt betreft de relatie tussen de kerk en het burgerlijk gezag. In zijn openingsrede, uitgesproken in het Latijn, deed keizer Constantijn een hartstochtelijke oproep tot eenheid. Het lijkt erop dat hij ook af en toe heeft deelgenomen aan de dogmatische debatten. Hij had immers de bisschoppen uitgenodigd en hen in staat gesteld om te reizen via het uitstekende wegennet van het Romeinse Rijk. De keizer gaf hen dure geschenken en betaalde hun

---

[9] *Conciliorum Oecumenicorum generaliumque decreta*, I, red. Alberigo e.a., 133-138.

[10] Zie b.v. Mark S. Smith, *The Idea of Nicaea in the Early Church Councils, AD 431–451*, Oxford Early Christian Studies (Oxford, 2018), 13-213.

[11] *The Creed of Nicaea (325): The* Status Quaestionis *and the Neglected Topics*, red. Alberto Melloni en Costanza Bianchi, Fscire Research and Papers 5 (Göttingen, 2025), vooral Thomas Graumann, 'The Relevance of Conciliar Acts for the Authority of the Nicene Fathers and the Nicene Creed', a.w., 47-61; David M. Gwynn, 'Reconstructing the Council of Nicaea', in *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, red. Young Richard Kim (Cambridge, 2021), 90-110; Smith, *The Idea of Nicaea in the Early Church Councils*, 7-13; Khaled Anatolios, *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, forew. Brian E. Daley (Ada MI, 2011); Lewis Ayres, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford, 2004); John Behr, *Formation of Christian Theology*, I: *The Way to Nicaea*, II: *The Nicene Faith*, II.1: *True God of True God*, II.2: *One of the Holy Trinity* (Crestwood NY, 2001-2004); Franz Dünzl, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche* (Freiburg im Breisgau, 2006), 51-89; Edward G. Farrugia, 'Nicaea I', in *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, red. dez. (Rome, [2]2015), 1339-1341; *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, vol. 2, fourth revised edition by Andrew Louth (Oxford, 2022), 1348-1350; Vasilios N. Giannopoulos, 'Σύνοδος', in *Μεγάλη Χριστιανική Ορθόδοξη Εγκυκλοπαιδεία* 12 (2015), 463-477, hier 466-467.

[12] Relevant in deze samenhang is o.a. Wolfgang Martin Gerhardt, *Die Bedeutung christlicher Poesie für das Leben der syrisch-orthodoxen Kirche, aufgezeigt am Beispiel des Stundengebets für die Wochentage ŠḤIMO*, Göttinger Orientforschungen: Syriaca 68 (Göttingen, 2023); Gerard Rouwhorst, 'De Oriëntaalse liturgieën', in *Handboek Oosters Christendom*, red. Herman Teule en Alfons Brüning (Leuven, 2018), 857-872, hier 865.

verblijf in Nicea tijdens heel het concilie, dat plaatsvond in de lente van 325 (eind mei, na Pasen en voor Pinksteren). Bovendien verbande Constantijn de Alexandrijnse priester Arius (gest. 336), die vanwege zijn ketterij door het concilie was veroordeeld en geëxcommuniceerd. De kerk betaalde echter een hoge prijs voor de keizerlijke steun en interventie. Terwijl ze eerder autonoom was geweest, werd ze nu meer en meer een instrument van de staatsmacht. Later werd het Niceense christendom zelfs de officiële staatsgodsdienst, toen het Edict van Thessaloniki in 380 het geloof in de drie-ene godheid van Vader, Zoon en Heilige Geest tot norm verklaarde voor het gehele Romeinse Rijk en aankondigde dat ketters gestraft moesten worden. Dit betekende echter dat de kerk haar onafhankelijke status verloor en daarmee een aanzienlijk deel van haar profetisch charisma. Een ander twistpunt betreft de zogenaamde hellenisering van het christendom. De terminologie van 'homo-ousios' en verwante theologische categorieën zoals 'homoi-ousios' ('gelijkend in wezen') veronderstellen Griekse denkpatronen, in het bijzonder ontologische begrippen van de platoonse of neoplatoonse school. Het debat over de vraag of een dergelijke hellenisering voordelig of nadelig is geweest voor de christelijke theologie en of de dynamiek van Jezus' optreden, dat werd gekenmerkt door een volledig godsvertrouwen, rechtvaardigheid en concrete barmhartigheid, niet is vervangen door een abstracte heilsleer 'zonder vlees of bloed', is dikwijls heftig gevoerd. Dat debat is ook nu nog niet verstomd.[13]

Aantal deelnemers aan het concilie

Volgens een latere traditie, die Basilius van Caesarea (gest. 379) al kende, was het aantal bisschoppen dat het concilie bijwoonde 318. Dit aantal moet waarschijnlijk symbolisch worden opgevat. Het verwijst blijkbaar naar Genesis 14:14, waar staat dat Abraham 318 knechten meenam om zijn neef Lot uit gevangenschap te bevrijden. Als men dit getal volgens de Griekse manier van tellen opschrijft, kan de combinatie van TIH ook worden gezien als een verwijzing naar het kruis van Jezus (T) en de eerste letters van zijn naam (IH), in het Grieks natuurlijk. Ook de auteur van een belangrijk document uit de tijd van de Apostolische Vaders, de *Brief van Barnabas*, die waarschijnlijk rond 130-132 in of in de buurt van Alexandrië is geschreven, maakt dit punt.[14] Verder lijkt het getal 636 of 630 voor degenen die volgens de overlevering het Concilie van Chalcedon hebben bijgewoond het dubbele te zijn van degenen die in Nicea aanwezig waren. Het werkelijke aantal deelnemers aan het Concilie

[13] Zie b.v. de stellingname in Peter Trummer, 'Göttliche Hierarchie?', *Christ in der Gegenwart* 1925, nr. 6, 3-4.
[14] *Épître de Barnabé*, red. Pierre Prigent en Robert A. Kraft, Sources Chrétiennes 172 (Parijs, 1971), 146-149 (IX, 7-9); *Epistola Barnabae*, *Barnabasbrief*, red. Ferdinand R. Prostmeier / *Ad Diognetum*, *An Diognet*, red. Horacio E. Lona, Fontes Christiani 72 (Freiburg im Breisgau, 2018), 102-103; *Der Barnabasbrief*, übersetzt und erklärt von Ferdinand R. Prostmeier, Kommentar zu den Apostolischen Vätern 8 (Göttingen, 1999), 349-373; Jonathon Lookadoo, *The Epistle of Barnabas: A Commentary* (Eugene OR, 2022), XLIII-XLIV, 136-143; *Apostolische Vaders 2*, vertaald, ingeleid en toegelicht door Dr. A.F.J. Klijn (Kampen, [2]1992), 14-15, 35.

van Nicea lag waarschijnlijk tussen 220 en 250. Ze waren bijna allemaal afkomstig uit het oostelijk deel van het rijk en slechts enkelen uit het westelijk deel; die uit het westen waren twee priesters die de bisschop van Rome vertegenwoordigden, evenals de bisschoppen van Milaan, Carthago en Dijon en nog twee anderen. Ze moesten dus een lange reis maken naar Nicea, het huidige Iznik in Noordwest-Turkije. (Iznik is natuurlijk afgeleid van de Griekse naam.)

Iconografie

Net als de andere oecumenische concilies is Nicea I het onderwerp van talrijke iconen en fresco's in kerken; omdat de iconen werden vereerd, droegen ze aanzienlijk bij tot de cultische en dogmatische herdenking van het concilie in de eredienst. Bovendien werd Nicea I afgebeeld in manuscripten en op andere plaatsen en ook dat feit heeft zijn bekendheid vergroot.[15] In de Vaticaanse Bibliotheek kunnen geleerden zich tijdens hun onderzoek vergapen aan de fresco's van de oecumenische concilies; hun aantal daar is echter veel groter dan dat van de *zeven* oecumenische concilies – het aantal dat gebruikelijk is in de orthodoxie. Beroemd zijn ook de afbeeldingen in het *Menologion* van keizer Basilius II (rond het jaar 1000), dat eveneens in de Vaticaanse Bibliotheek wordt bewaard. Overigens is de uitstekende facsimile ervan, die toegankelijk is voor onderzoekers, vervaardigd in de bekende Grazer Allgemeine Druck- und Verlagsanstalt; dat geldt ook voor de facsimile van de beroemde Codex Vaticanus B (vat.gr. 1209) met de bijna volledige bijbeltekst (midden vierde eeuw); ik heb deze zelf kunnen bekijken tijdens mijn bezoek aan de Vaticaanse Bibliotheek in december 2024.

Een opvallend detail van de iconografie van het Eerste Concilie van Nicea is de afbeelding van een bisschop die Arius een klap geeft vanwege diens veroordeling als ketter. Volgens de traditie heeft de H. Nicolaas van Myra dat gedaan; een legende, die op veel iconen van de goedheiligman is afgebeeld, vertelt dat Nicolaas werd gestraft voor zijn onhandelbare gedrag, maar later door Christus en zijn Moeder werd gerehabiliteerd. Voor Arius, die als een aartsketter en een weerzinwekkende godslasteraar werd betiteld, werd echter een keiharde beeldspraak gebruikt en hij wordt vaak liggend in een donkere kelder onder de concilievaders en de keizer afgebeeld of in de bek van een duivels beest of zittend op de knieën van Satan. De Alexandrijnse priester is dus postuum zwaar bestraft voor zijn oprecht bedoelde christologie en ook in de hymnografie wordt hij als door en door slecht afgeschilderd. De reden hiervan is dat zijn tegenstanders zijn visie erg eenzijdig vonden en die daarom verwierpen; zij leek hen namelijk de redding van de gevallen mensheid in

[15] Uit de hoorn des overvloeds geef ik maar een voorbeeld: Ministry of Culture, 13th Ephorate of Byzantine Antiquities of Crete, *Icons of the Cretan School (From Candia to Moscow and St. Petersburg)*, scientific advisor Manolis Borboudakis, intro. Manolis Chatzidakis (Athen, z.j. [1993], pl. 101: een icoon van de beroemde Kretenzische iconenschilder Michaël Damaskinos uit het jaar 1591).

gevaar te brengen. Overigens geldt hetzelfde voor het geschil tussen de iconoclasten en de iconodoelen in een latere tijd. Volgens de laatstgenoemden veroorzaakten de beeldenstormers aanzienlijke geestelijke schade. Daarom werden ze, hoewel sommigen van hen theologisch doordacht en uit pastorale bezorgdheid handelden, na hun nederlaag in de Byzantijnse hymnografie en iconografie verguisd, en dat gebeurt nog steeds.

Jaarlijkse herdenking van het concilie

In het Byzantijnse liturgisch jaar is de zondag tussen Hemelvaart en Pinksteren gewijd aan de synode van de 318 kerkvaders, d.w.z. het Eerste Concilie van Nicea.[16] Het is daarom niet verwonderlijk dat Gen. 14:14-20 dient als de eerste lezing van de Grote Vesperviering. (De andere twee lezingen zijn Deut. 1, 8-11, 15-17a en Deut. 10, 14-18, 20-21.) Volgens sommige manuscripten wordt de herdenking van ons concilie op een vaste dag gevierd, namelijk 29 mei; deze extra datum kan nog steeds in acht worden genomen.[17] De concilies van Efeze (431), Chalcedon en het Tweede Concilie van Nicea (787) hebben eveneens hun eigen feesten. Bovendien kent de Byzantijnse ritus een feest dat op een zondag halverwege juli valt om de eerste zes oecumenische concilies te herdenken, waaronder natuurlijk het Eerste Concilie van Nicea. (Dit feest, dat in 518 in Constantinopel werd ingevoerd en waarop ook de namen van de aanwezige concilievaders werden opgesomd, valt eigenlijk op 16 juli, maar het wordt gevierd op een zondag tussen 13 en 19 juli.) In Constantinopel waren de namen van de vaders van de eerste vier oecumenische concilies een tijdlang een vast onderdeel van de diptieken ('Memento ...', 'Gedenk Heer ...', d.w.z. de namen van de levenden en de doden die tijdens de Goddelijke Liturgie worden voorgedragen). Halverwege juli 518 – als onderdeel van de heftige discussies over het dogma dat was aangenomen op het Concilie van Chalcedon – eiste een pro-Chalcedoonse menigte dat de aarzelende patriarch in de Hagia-Sophiakathedraal de leer van het Concilie van Chalcedon formeel zou

[16] *Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον* (Athene, [3]1984), 171-186; Sévérien Salaville, 'La fête du concile de Niceé et les fêtes des conciles dans le rite byzantin', *Échos d'Orient* 24 (1925) 445-470; Nicolas Egender, 'Fête du Concile de Niceé dans la liturgie byzantine', *Connaissance des Pères de l'Église*, nr. 176 (december 2024), 33-53, vooral 33-42; Daniel Galadza, 'The Liturgical Reception and Commemoration of the First Council of Nicaea', *Eastern Theological Journal* 8 (2022) II, 181-217, vooral 205-217. Tijdens een congres over het credo van het Concilie van Nicea aan de Pontificia Università Gregoriana in Rome (27 februari – 1 maart 2025) hield Galadza hier een lezing over, waar ik bij aanwezig was. Zie voor de eigen gezangen van deze zondag *Πεντηκοστάριον χαρμόσυνο* (Athene [Apostoliki Diakonia], [3]1984), 171-186 en voor het directorium van dit feest Konstantinos Papagiannis, *Σύστημα Τυπικοῦ τῶν ἱερῶν ἀκολουθιῶν τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ* (Athene [Apostoliki Diakonia], 2006), 687-688. Van belang met betrekking tot de liturgische herdenking van de oecumenische concilies in de Orthodoxe Kerk is ook Gregory Tucker, 'Byzantine Hymnography and the Quest for Orthodox Unity: Notes on the Liturgical Commemoration of the Council of Chalcedon Towards a Reconciliation of "Eastern" and "Oriental" Churches', *Review of Ecumenical Studies* 11 (2019) 473-488.

[17] *Le Synaxaire: Vies des Saints de l'Église Orthodoxe*, 5: *Mai. Juin*, red. Hiéromoine Macaire de Simonos Pétra (Athos, Simonos Petra, [2]2014), 301. In de gedeelten in *Μηναῖον τοῦ Μαΐου* (Athene [Apostoliki Diakonia], 1977), 105-107 en Papagiannis, *Σύστημα Τυπικοῦ τῶν ἱερῶν ἀκολουθιῶν τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ*, 508, die op 29 mei betrekking hebben, komen geen verwijzingen naar het Eerste Concilie van Nicea voor.

accepteren. Uiteindelijk gaf de patriarch klein bij en voegde de synoden van Nicea, Constantinopel en Efeze toe. Dit leidde uiteindelijk tot het ontstaan van de eerder genoemde viering van de eerste zes oecumenische concilies halverwege juli.[18] In Jeruzalem bevatten de diptieken de namen van de concilies tot minstens de twaalfde eeuw, d.w.z. tot aan de vooravond van de volledige Byzantinisering van de liturgie van de Heilige Stad.[19] Bovendien vermeldt de anafora van de belangrijke liturgie van Jacobus in haar diptieken de eerste zes oecumenische synoden evenals "de andere heilige synoden en bisschoppen".[20] De Georgische versie van de vaak herziene Jacobusliturgie bevat tevens de namen van de keizers die in die tijd regeerden; in dit geval zijn het opnieuw de 318 Vaders van Nicea en keizer Constantijn en, interessant genoeg, zijn moeder Helena, die in Jeruzalem het Heilig Kruis had gevonden.[21] Sommige latere Byzantijnse manuscripten vervangen het getal zes door zeven. Dat is vanuit orthodox oogpunt een begrijpelijke verandering; men treft haar bijvoorbeeld aan in een editie die gemaakt is voor hedendaagse Griekse theologiestudenten.[22]

Naast de Byzantijnse traditie herdenken ook andere oosterse ritussen het Eerste Concilie van Nicea.[23] In de Armeense traditie bijvoorbeeld wordt het feest gevierd op de zondag na de Hemelvaart des Heren, dus de zondag voor Pinksteren, met een verwijzing naar 29 mei.[24] De Eritrees-Ethiopische traditie herdenkt ons concilie op 15 november en beschikt over een anafora 'van de 318 rechtgelovigen'.[25] Ook de Koptische en Syrische ritussen herdenken het Concilie van Nicea liturgisch; een anafora die wordt toegeschreven aan de geleerde Syrisch-orthodoxe bisschop van Amid Dionysius bar Salibi (gest. 1171) bijvoorbeeld herdenkt de eerste drie heilige synoden (Nicea, Constantinopel en Efeze) en de bisschoppen die eraan deelnamen.[26] De

---

[18] Sebastià Janeras, 'Una celebrazione liturgica tutta particolare a Costantinopoli nel secolo sesto', in *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17-21 September 2008*, red. Bert Groen, Steven Hawkes-Teeples en Stefanos Alexopoulos, Eastern Christian Studies 12 (Leuven, 2012), 173-187.

[19] Ioannis Foundoulis, *Λειτουργικὰ Θέματα*, ΣΤ΄ (Thessaloniki, 1986), 59-97 (over de gecompliceerde historische ontwikkeling van de betreffende feesten); Stefano Parenti, 'The Liturgical τόποι of Ecclesiastical Communion: Diptychs, Commemorations, and Acclamations', in *Autocephaly: Coming of Age in Communion. Historical, Canonical, Liturgical, and Theological Studies*, red. Edward G. Farrugia en Željko Paša, Orientalia Christiana Analecta 315 (Rome, 2023), 865-901, hier 870; Daniel Galadza, *Liturgy and Byzantinization in Jerusalem* (Oxford, 2018).

[20] *La liturgie de Saint Jacques: Édition critique di texte grec avec traduction latine*, red. Dom B.-Charles Mercier, in *Patrologia Orientalis* 26/2 (1946) 115-256, hier 216-219.

[21] *Liturgia Ibero-Graeca Sancti Iacobi: Editio-translatio-retroversio-commentarii. The Old Georgian Version of the Liturgy of Saint James*, red. Lili Khevsuriani e.a. / *La Liturgie de Saint Jacques: Rétroversion grecque et commentaires* par Stéphane Verhelst, Jerusalemer Theologisches Forum 17 (Münster, 2011), 96-97, 217-219, 272-276, 353-354.

[22] Ioannis M. Foundoulis, *Θεία Λειτουργία Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου*, Κείμενα Λειτουργικῆς 5 (Thessaloniki, 1977), 18, 68-69.

[23] Galadza, 'The Liturgical Reception and Commemoration of the First Council of Nicaea', 194-213.

[24] *On This Day: The Armenian Church Synaxarion (Yaysmawurk'). May*, red. en vert. Edward G Mathews Jr, The Armenian Church Synaxarion 5 (Piscataway NJ, 2019), 214-215.

[25] Witold Witakowski, 'Nicaea, Council of', in *Encyclopaedia Aethiopica* 3 (Wiesbaden, 2007), 1175-1177.

[26] Erich Renhart, 'Liturgie und Spiritualität', in *Die altorientalischen Kirchen: Glaube und Geschichte*, red. Christian Lange en Karl Pinggéra (Darmstadt, [2]2011), 123-158, hier 141; Kadavil Paul Ramban, *The*

anafora's van de met Rome geünieerde Syro-Malankaarse Kerk vermeldt niet alleen de eerste drie, maar ook de synode van Chalcedon en verschillende concilievaders.[27]

Het is opmerkelijk dat de Romeinse ritus noch een speciale herdenking van het Eerste Concilie van Nicea kent, noch een voor alle concilies. In het huidige *Missale Romanum* vindt men alleen een algemeen misformulier 'voor een concilie of synode' ('pro concilio vel synodo');[28] in de 'pre-conciliaire' missalen die ik heb doorgenomen, ontbreekt zo'n formulier.[29] Het niet herdenken van de concilies die door de Romeinse keizer in het eerste millennium werden bijeengeroepen, geldt, voor zover ik weet, ook voor de Oud-Katholieke Kerk, de Anglicaanse Gemeenschap, de Lutherse Kerk en de andere westerse kerken.[30] De betreffende afwezigheid heeft waarschijnlijk te maken met het feit dat de zeven oecumenische concilies van het eerste millennium allemaal in het Oosten hebben plaatsvonden en met vrij weinig deelname van 'westerlingen'; misschien hebben ook de langdurige controverse in het Latijnse Westen over het conciliarisme en de verhoogde status van het pausschap ertoe bijgedragen dat er zich daar geen speciale herdenking van de vroege synodale kerkvergaderingen heeft ontwikkeld.[31] Dit jaar echter nemen tal van westerse kerken deel aan de herdenking van Nicea. En samen met de Wereldraad van Kerken en zijn theologische commissie 'Faith and Order' beklemtonen ze – in conferenties, bijzondere oecumenische diensten en andere initiatieven – de enorme betekenis van het Eerste Concilie van Nicea, niet alleen voor de christenheid van toen, maar ook voor die van nu.

Canons

Eucharistic Service of the Syrian Jacobite Church of Malabar: The Meaning and the Interpretation (Piscataway NJ, 2003), 43-49. Zie over de Syrische traditie ook Ephrem Aboud Ishac, 'The First Ecumenical Council of Nicaea 325 in Syriac Synodal Politics', *Annales Historiae Conciliorum / Journal for the History of Councils* 53 (2023) 69-86.

[27] Johannes Madey en Georg Vavanikunnel, *Qurbana oder die Eucharistiefeier der Thomaschristen Indiens* (Paderborn e.a, 1968), 160 (Anafora van Paus Xystus), 169 (Anafora van de Twaalf Apostelen), 180 (Anafora van de Apostel Jacobus).

[28] *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum Ioannis Pauli pp. II cura recognitum, iuxta typicam tertiam* (Chicago, 2007), 1003-1004.

[29] *Missale Romanum ex decreto sacrosancti concilii tridentini restitutum S. Pii V pontificis maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum a Pio X reformatum et ssmi d.n. Benedicti XV auctoritate vulgatum, Editio VII juxta typicam vaticanam* (Regensburg, 1923); *Missale Romanum anno 1962 promulgatum*, red. Cuthbert Johnson en Anthony Ward, Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae", Subsidia, Instrumenta Liturgica Quarreriensia: Supplementa 2 (Rome, 1994).

[30] Hansjörg Auf der Maur, 'Feste und Gedenktage der Heiligen', in *Feiern im Rhythmus der Zeit* II/1, *Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft* 6,1 (Regensburg, 1994), 65-357, hier 220-221.

[31] Hermann Josef Sieben, 'Konzil: Geschichtliche Entwicklung', in *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, red. Wolfgang Thönissen (Freiburg im Breisgau, 2007), 721-726; *Serving Communion: Re-Thinking the Relationship between Primacy and Synodality – A Study by the Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group* (Los Angeles e.a., 2019) [ook gepubliceerd in *St Vladimir's Theological Quarterly* 63 (2019) 59-125].

Welke invloed hebben de twintig canons van Nicea I op de liturgie van vandaag?[32] Ze werden van primair belang geacht; in de verzamelingen van conciliaire canons stonden ze meestal op de eerste plaats. Dat betekent echter niet dat ze niet zijn herzien, gewijzigd en op verschillende manieren geïnterpreteerd. Het feit dat sommige canons zeer beknopt waren geformuleerd, droeg vanzelfsprekend bij tot het uiteenlopen van de interpretaties. Interessant is dat vanwege de grote reputatie van het Eerste Concilie van Nicea verschillende canons die niet op het concilie maar pas veel later tot stand kwamen, zoals de 'Arabische Canons van Nicea', toch als Niceens werden bestempeld; als gevolg daarvan werd er een hoge mate van gezag aan toegekend.

Ik zal hier een aantal canons uitlichten die belangrijk voor de liturgie zijn; ik beperk me tot een paar opmerkingen. Ten eerste heeft de zesde canon over de voorrang van Rome, Alexandrië, Antiochië en andere kerkelijke centra de dominantie van de Eeuwige Stad in het Westen bevorderd en daarmee ook de suprematie van de Romeinse ritus in het Latijnse Westen, hoewel deze ritus uiteindelijk ook een mengeling is van allerlei ongelijksoortige liturgische elementen: naast Romeinse ook een verscheidenheid aan Frankische en enkele oosterse. Net zoals er geen zuivere Byzantijnse ritus bestaat, bestaat er evenmin een zuivere Romeinse ritus; zowel de laatste als de eerste zijn synthesen, mengsels van een hele reeks verschillende culturele en taalkundige componenten.

Canon dertien stelt dat de communie niet geweigerd mag worden aan stervenden en als een stervende een ketter of schismaticus is en de dwaling afzweert, mag hij of zij de communie ontvangen. Deze canon wordt vandaag de dag echter soms geschonden. Ik ken gevallen waarin het viaticum werd aangevraagd voor een stervende die in een eerdere levensfase had verklaard dat hij of zij de kerk zou verlaten, maar het werd hem of haar daarom niet gegeven. Een andere vraag betreft de aard van de relatie tussen priesters en diakens. Volgens de achttiende canon van Nicea assisteren diakens de bisschop, maar hun rang is lager is dan die van priesters. Zoals vaak het geval is, wijst ook deze canon op bepaalde spanningen of een situatie die de kerkelijke autoriteiten ongewenst vinden. Anders zou de betreffende canon niet op deze manier zijn geformuleerd of helemaal niet hebben bestaan. Toch ontstaan er ook vandaag de dag nog steeds af en toe spanningen. Sommige diakens, ontevreden over het feit dat alleen priesters hun geloften vernieuwen tijdens de jaarlijkse chrismamis in de Goede Week, staan erop dat zij ook in deze plechtigheid worden opgenomen, en sommige bisdommen hebben aan dit verzoek gehoor gegeven.

[32] Pietras, *Council of Nicaea*, 153-178; Andreas Weckwerth, 'The Twenty Canons of the Council of Nicaea', in *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, 158-176. Informatief zijn ook David G. Hunter, 'Ancient and Modern Questions on the Canons of the Council of Nicaea (325)', *Annales Historiae Conciliorum* 53 (2023) 159-180; Philippe Molac, 'Une voie synodale de structuration ecclésiale: Nicée (Mai 325)', *Connaissance des Pères de l'Église*, nr. 173 (maart 2024), 47-61.

Canon twintig schrijft voor dat op zondagen en in de periode van Pasen tot Pinksteren niet geknield maar staande gebeden moet worden.[33] Dat is echter in de loop van de geschiedenis enorm veranderd: In de middeleeuwse Latijnse Kerk werd knielen beschouwd als een teken van eerbied en daarom ook als een passende houding tijdens de genoemde perioden; de franciscaanse spiritualiteit van eerbied voor het liturgische mysterie ondersteunde deze verandering sterk. En ook in de Byzantijnse traditie werd een prostratie bezien als een juiste houding om eerbied uit te drukken. Bovendien heb ik dikwijls gemerkt dat in heel wat katholieke kerken de gelovigen zitten wanneer de priester de gebeden namens heel het volk leest. Hoewel de gelovigen tijdens het eucharistisch gebed niet zitten, maar meestal knielen, gaat men in bijvoorbeeld Oostenrijk direct na de consecratie met de instellingswoorden zitten. Staan zou het passende gedrag zijn, maar de alomtegenwoordige kerkbanken zijn naar mijn mening hinderlijk.

Een laatste voorbeeld betreft de relevantie van de bepalingen over de breuk met de aanhangers van bisschop Melitius van Lycopolis (gest. 327), die een strenge houding aannam tegenover christenen die in tijden van vervolging het geloof hadden afgezworen (de 'teruggevallenen', 'lapsi'). Ook vandaag de dag komen er scheuringen in onze kerk voor, zij het meestal inofficieel en informeel. Wederzijds respect en begrip alsmede maatregelen tot structurele hervorming zijn evenwel essentieel. Met het bevorderen van echte synodaliteit heeft paus Franciscus zeker een pad van vooruitgang bewandeld; zijn opvolger, paus Leo XIV heeft aangekondigd dat hij deze weg zal voortzetten. Zeker, het is een vaak moeizame onderneming, maar dat geldt niet minder voor de uitdagende tijd van het Concilie van Nicea. Dit brengt ons natuurlijk bij de vraag of er een verband bestaat tussen de historische feiten die ik heb geschetst en de hedendaagse godsdienstigheid en liturgie.

Godsdienstigheid en liturgie vandaag de dag

In officiële kerkdiensten wordt Christus nog steeds aangesproken als de Zoon van God, één in wezen met de Vader. De bijbehorende conciliaire formuleringen maken deel uit van onze geloofsbelijdenis, die in de Romeinse ritus op zon- en feestdagen na het evangelie of de homilie wordt gereciteerd. In de *Romana* kan echter – vooral tijdens de vasten- en de paastijd – in plaats van het symbolum van Nicea-Constantinopel ook het Apostolicum, de 'geloofsbelijdenis van de apostelen' worden gebruikt; die laatste gaat terug op een ouder Romeins model, bevat niet de 'homoousios'-terminologie en wordt tegenwoordig vaak gebruikt in de dagelijkse praktijk, zelfs buiten de vastentijd en Pasen. Een regel die voor beide belijdenissen geldt is dat de gemeente moet

[33] Gabriel Radle, 'Embodied Eschatology: The Canon of Nicaea's Regulation of Kneeling and Its Reception across Liturgical Traditions', *Worship* 90 (2016) 345-371, 433-461; dez., 'Kneeling Before the Resurrection: Historical Shifts and Theological Trends in Liturgical Posture from Canon 20 of Nicaea to Today', in *Le corps humain dans la liturgie: 65e Semaine d'études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 2-5 juillet 2018*, red. André Lossky, Studia Oecumenica Friburgiana 90 (Münster, 2019), 193-204.

staan.[34] In de Byzantijnse ritus wordt het symbolum aan het begin van *elke* eucharistische liturgie gereciteerd – na de Kleine Intocht met het evangelieboek – soms door de hele gemeente, zoals in de Oekraïense Grieks-Katholieke Kerk, of door slechts één persoon namens alle anderen. In verschillende oosterse ritussen maakt het ook deel uit van bepaalde delen van de getijdenliturgie; in de Syrisch-orthodoxe traditie is het een vast onderdeel van de gebedstijden. Verder wordt in het 'Gloria in excelsis Deo' Christus geprezen als de Heilige, de Heer, de Allerhoogste. En iconen van Jezus – en in het Westen zijn beelden – zijn bijna overal in kerken en elders te vinden.

Tegelijkertijd vinden echter vandaag de dag enorme veranderingen plaats, vooral in het Westen. De Europese samenleving ondergaat snelle processen van individualisering, onttraditionalisering en ontkerkelijking. In veel traditioneel katholieke streken is het aantal katholieken dat regelmatig de zondagsmis bijwoont gedaald tot ongeveer tien à vijf procent.[35] Gezien het feit dat volgens het Tweede Vaticaans Concilie de eucharistie de bron en het hoogtepunt is van alle christelijk leven, is dit fenomeen zorgwekkend.[36] Tal van mensen verwerpen tegenwoordig elke betrokkenheid bij geïnstitutionaliseerde religie. Voor talloze Europeanen is het aloude gevestigde christendom onaantrekkelijk geworden; de geloofsdefinitie van het Concilie van Nicea staat ver af van hun eigen ervaring. Talloze mensen geloven tegenwoordig in het goddelijke of denken dat 'er iets moet zijn' zonder tot een kerkgenootschap te behoren. Bovendien lijken multireligiositeit en het tegelijkertijd behoren tot verschillende culturen alomtegenwoordige verschijnselen te zijn; de mensen leiden een 'vloeibaar' leven, vrij van bestaande grenzen. Steeds meer mensen in het Westen geloven niet in een persoonlijke God, het hiernamaals en de kracht van het gebed, maar geven de voorkeur aan een holistische opvatting van het numineuze; hun godheid is een immanente energie, een kracht die alle levende wezens verenigt en verbindt.[37] Veel van deze mensen beschrijven zichzelf als

---

[34] *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum*, 25 (nr. 67-68), 33 (nr. 33), 436-437; Nathan D. Mitchell en Demetrio S. Yokum, 'Theology of the Latin Text and Rite', in *A Commentary on the Order of Mass of The Roman Missal*,171-179, hier 178.

[35] In de Oostenrijkse deelstaat Stiermarken bijvoorbeeld ligt dit aantal intussen bij rond 10 %, in de hoofdstad Graz daarentegen bij rond 5 %. De teruglopende tendens valt ook te herleiden tot de misbruikschandalen in de Katholieke Kerk en tot de gedwongen beperkingen tijdens de covid-pandemie, toen kerken langere tijd gesloten bleven en de gelovigen niet persoonlijk aan de vieringen konden deelnemen.

[36] Dogmatische Constitutie over de Kerk *Lumen Gentium*, nr. 11 ("…sacrificium eucharisticum, totius vitae christianae fontem et culmen…"). Zie *Conciliorum Oecumenicorum generaliumque decreta, editio critica*, III: *The Oecumenical Councils of the Roman Catholic Church, From Trent to Vatican II (1545-1965)*, red. Klaus Ganzer e.a. (Turnhout, 2010), 305.

[37] Grace Davie, 'Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?', *Social Compass* 37 (1990) 455-469; dez., 'Is Europe an Exceptional Case?', *The Hedgehog Review* 8 (2006) 23-34; dez., *Religion in Britain: A Persistent Paradox* (Chichester, [2]2015); Peter Berger, Grace Davie en Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations* (London en New York, 2008); Effie Fokas, 'Eastern Orthodoxy and Europe', in *The Oxford Handbook of Religion and Europe*, red. Grace Davie en Lucian N. Leustean (Oxford, 2022), 480-496; Stephen Bullivant, *Nonverts: The Making of Ex-Christian America* (Oxford, 2022). Wat Nederland betreft, zie b.v. James C. Kennedy, 'The Limits of Separation: Dutch Church-State Relations in a New Century', in *Katholizismus transnational: Beiträge zur Zeitgeschichte und Gegenwart in Westeuropa und den Vereinigten Staaten*, red. Andreas Henkelmann e.a. (Münster, 2019), 415-431; Arie L.

‘niet religieus, maar spiritueel’. Om dergelijke tendensen tegen te gaan, zoeken niet weinig anderen – of ze nu orthodox, katholiek of evangelisch zijn – naar vaste waarheden en sommigen vervallen in fundamentalisme en traditionalisme. Natuurlijk zijn er nog steeds veel ‘doorsnee’ gelovigen en kerkgangers die zich wijden aan hun kerk, liturgie, spiritualiteit en liefdadigheid voor mensen in nood, die realistisch leven in het hier en nu en de uitdagingen aangaan zonder zich aan te sluiten bij fundamentalistische groeperingen. Tegelijkertijd herontdekken anderen het christendom en laten zich dopen. Een toenemend aantal jonge volwassenen voelt zich tot de christelijke liturgie aangetrokken.

In elk geval wordt christen zijn steeds meer een persoonlijke keuze; er zijn geen keizers of andere burgerlijke autoriteiten meer om concilies bijeen te roepen of deel te nemen aan dogmatische debatten. Als gevolg van de ingrijpende veranderingen in de westerse wereld die hiermee gepaard gaan, hebben de traditionele kerkgenootschappen daar hun monopolie op de markt voor religieuze rituelen grotendeels verloren. In het ‘winkelcentrum’ van levensbeschouwingen zijn ze slechts een van de vele aanbieders geworden en moeten ze opboksen tegen sterke concurrentie.[38] Om slechts dit te noemen: Tal van new age en healing seminars en andere holistische gezondheidsfaciliteiten bieden zalving, aromatherapie, een keur van geurige oliën en handoplegging aan om welzijn en holistische genezing te bevorderen; reclamecampagnes prijzen allerlei oliën aan voor het herstel van de gezondheid, revitalisering, een soepele huid of om jong, aantrekkelijk en lenig te blijven. Een aantal niet-blanke immigrantenkerken biedt ook handoplegging en andere rituelen aan ter versterking van de eigen persoonlijkheid (‘empowerment’). Daarnaast bieden vrije rituele performers ‘authentieke’ en ‘unieke’ vieringen aan voor geboorten, bruiloften, begrafenissen en andere belangrijke levensovergangen. Voor veel ‘klanten’ is de kerk met haar ‘aanbod’ van ziekenzalving, handoplegging en een reeks zegeningen momenteel slechts een van de vele opties. In plaats van alomtegenwoordige centra lijken de gevestigde kerkgenootschappen in het Westen wel op monumenten, soms zelfs ruïnes van vergane glorie en macht. Ze moeten zich opnieuw oriënteren op een voor hen onbekend terrein, en wel zonder toe te geven aan de verleiding om te vluchten in het zogenaamd grootse verleden van het gevestigde christendom en zich af te zonderen van de samenleving en andere religieuze en niet-religieuze groepen. Hun enorme uitdaging is het vinden van nieuwe manieren om hun dringende en actuele

---

Molendijk, ‘The Low Countries’, in *The Oxford Handbook of Religion and Europe*, red. Davie en Leustean, 680-696; Herman Vuijsje, *Tot hier heeft de Heer ons geholpen: Over godsbeelden en goed gedrag* (Amsterdam en Antwerpen, 2007); Joantine Berghuijs, ‘Nieuwe spiritualiteit, meervoudige religieuze betrokkenheid en zingeving’, in *Zin buiten beeld? Zorg voor zinzoekers vandaag*, red. Hetty Zock, Jos Pieper en Walter Krikilion, Geestelijke Volksgezondheid 2/89 (Tilburg, 2016), 16-38; Ton Bernts en Joantine Berghuijs, *God in Nederland 1966-2015* (Utrecht, 2016). Nog een relevant voorbeeld betreft Oostenrijk; zie Paul M. Zulehner, *Wandlung: Religion und Kirchen inmitten kultureller Transformation: Ergebnisse der Langzeitstudie Religion im Leben der Österreicher*innen 1970-2020* (Ostfildern, 2020).

[38] Bryan D. Spinks, *The Worship Mall: Contemporary Responses to Contemporary Culture*, Alcuin Club Collections 85 (Londen, 2010).

boodschap van verlossing en de sacramentele dimensies ervan te presenteren,[39] net zoals de concilievaders zeventien eeuwen geleden worstelden om met de ook toen precaire situatie om te gaan. Hoewel de situatie vandaag heel anders is dan aan het begin van de vierde eeuw, blijft de uitdaging om een taal te vinden die past bij het debat van onze tijd. De 'horos' van het Concilie van Nicea veronderstelt Griekse filosofische onderscheidingen en denkpatronen die niet in de bijbel te vinden zijn, tenminste niet de terminologie in kwestie. Misschien hebben we een andere woordenschat nodig voor de wereld van vandaag.[40] Maar ook in de vierde eeuw bestond er een grote verscheidenheid van beelden en formuleringen om het mysterie van de goddelijke incarnatie te beschrijven. Vooral de Syrische traditie uit die periode reikt ons een verscheidenheid aan van christologische en trinitarische beelden die afwijken van het Griekse en het Latijnse erfgoed, maar niettemin volledig orthodox zijn.

Antropologische optie

In het werk van veel hedendaagse theologen, vooral die in het Westen, valt een antropologische optie waar te nemen. Dat betekent dat de focus niet ligt op een perfecte en abstracte godheid, maar op de mens Jezus en de concrete gelovigen – ieder in zijn of haar specifieke context. In tegenstelling tot de 'hoge' christologie van Nicea, die Jezus Christus beschouwt als Gods eniggeboren Zoon die uit de hemel neerdaalde om plaatsvervangend te boeten en sterven voor de gevallen mensheid en deze te verlossen, is het uitgangspunt van de theologen in kwestie nu een 'lage' en 'kenotische' christologie. Namelijk de visie op Jezus van Nazaret als een uitmuntend persoon die de Blijde Boodschap verkondigde, solidair was met zijn medemensen en zich, als gevolg van zijn radicale boodschap van liefde en verzoening, overgaf aan God de Vader door zichzelf te 'ontledigen' (kenōsis, vgl. Filippenzen 2:7) tot en met zijn gewelddadige dood. God liet hem echter niet in de steek en liet hem op een andere wijze voortleven. Volgens een aantal theologen zijn de 'homoousios'-formule van Nicea en conventionele beelden zoals 'opstanding uit het graf' en 'nederdaling ter helle' ontoereikend voor deze 'verrijzenis'. Een blik op de liturgie van de Goede Week en Pasen van de oosterse kerken zou echter een ander perspectief kunnen bieden, want juist daar wordt het volledige afsterven van de God-mens Jezus Christus tot in detail weergegeven. Dit geldt ook voor

[39] Rainer Bucher, 'In "neuen Gegenden": Theologie in Zeiten des Kapitalismus', in *Ethik in den Kulturen – Kulturen in der Ethik: Eine Festschrift für Regina Ammicht Quinn*, red. Cordula Brand e.a., Tübinger Studien zur Ethik 8 (Tübingen, 2017), 157-168. Zie ook *Weiter Gehen: Eine Roadmap ins Offene*, red. Maria Elisabeth Aigner e.a. (Würzburg, 2021); Lieven Boeve, 'Symbols of who we are called to become: Sacraments in a post-secular and a post-Christian society', *Studia Liturgica* 48 (2018) 147-163; Birgit Jeggle-Merz en Benedikt Kranemann, 'Ökumenekompatible Liturgiewissenschaft vor den Herausforderungen eines "säkularen Zeitalters"', in *Liturgie und Ökumene: Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch*, red. dez. (Freiburg im Breisgau, 2013), 9-16, hier 13-15.

[40] Een relevante poging daartoe doet Steindl-Rast, *Credo*. Zijn uitgangspunt is de 'Apostolische Geloofsbelijdenis', die in de westerse kerk veel gebruikt wordt, maar waarin, zoals ik al zei, de 'homoousios'-terminologie ontbreekt.

de uitbeelding van de 'Man van Smarten' in de Latijnse Middeleeuwen; hierin wordt het extreme lijden van de Verlosser in zijn lijden gedetailleerd voorgesteld en de gelovigen kunnen hun eigen lijden erbij betrekken.[41] De internationaal bekende Nederlandse dichter van liturgische liederen en gebeden Huub Oosterhuis (1933-2023) wijdt zich aan de levenswijze van wat hij de 'voorbeeldige mens' noemt, namelijk de 'Joodse profeet Jezus van Nazaret'. De getalenteerde Amsterdamse dichter, wiens werk in andere talen is vertaald – veel ervan in het Duits, dankzij de inspanningen van de liturgist Kees Kok – geeft de voorkeur aan deze benaming van Jezus boven 'Christus' en 'eniggeboren Zoon van God die verzoening voor onze zonden heeft bewerkt': theologische namen en begrippen die hij te hoogdravend vindt.[42] Het is dan ook niet verwonderlijk dat critici – vaak uit onwetendheid en wantrouwen – Oosterhuis en andere vertegenwoordigers van deze stroming beschuldigen van arianisme; ze wijzen er dan op dat de leer van Nicea, de geloofsdefinitie van een oecumenisch concilie, voor iedereen bindend is. Helaas is verdeeldheid een opvallend kenmerk van onze kerken; in verschillende bisdommen ziet men verschijnselen die lijken op een crypto-schisma, vooral daar waar bisschoppen, geestelijken en gelovigen het sterk oneens met elkaar zijn. Progressieve katholieken voelen zich tegenwoordig vaak dichter bij liberale protestanten staan dan bij traditionalistische katholieken, die zich op hun beurt weer dichter bij conservatieve oosters-orthodoxen of zelfs strenge protestanten voelen. Het zijn niet alleen liturgische en dogmatische kwesties die hen verdelen, maar ook ethische, vooral met betrekking tot het begin en het einde van het menselijk leven. Aan de ene kant verschilt onze tijd behoorlijk van de situatie in de vierde eeuw: Toen groeide de kerk snel, terwijl momenteel het aantal gelovigen in het Westen sterk afneemt. Anderzijds kan er 'mutatis mutandis' een aantal overeenkomsten worden vastgesteld, aangezien ook de vierde eeuw een tijd was van grote ideologische diversiteit en turbulentie in het christendom.

Gemeenschappelijke paasdatum

Tot slot wil ik ingaan op het ingewikkelde vraagstuk van een gemeenschappelijke paasdatum voor alle kerken.[43] Deze kwestie heeft

---

[41] Herman A.J. Wegman, *Riten en mythen: Liturgie in de geschiedenis van het christendom* (Kampen, [2]1995), 231-232.

[42] Huub Oosterhuis, *Verzameld Liedboek: Liturgische gezangen op teksten van Huub Oosterhuis* (Kampen, 2004); Anton Vernooij, 'The Amsterdam Study Group for the Vernacular Liturgy', in *Patterns and Persons: A Historiography of Liturgical Studies in the Netherlands in the Twentieth Century*, red. Louis van Tongeren e.a., Liturgia Condenda 25 (Leuven, 2010), 101-128; John B. Ryan, *The Eucharistic Prayer: A Study in Contemporary Liturgy* (New York, 1974), 68-97; Kees Kok, *De vleugels van een lied: Over de liturgische poëzie van Huub Oosterhuis* (Baarn, 1990); *Liedje dat ik niet kan laten: Verzamelde opstellen over de liederen van Huub Oosterhuis, doctor theologiae*, red. Alex van Heusden, Kees Kok en Colet van der Ven (Kampen, 2002); Mark van Dijk, *De paus van Amsterdam: Biografie van Huub Oosterhuis* (Amsterdam en Antwerpen, 2013). De teksten van Oosterhuis zijn door verschillende componisten op muziek gezet, vooral door Bernard Huijbers, Tom Löwenthal, Antoine Oomen en Thom Jansen.

[43] Ik verwijs hier naar enkele bijdragen van mijzelf: '"Wie lange er doch ist, und wie weit weg noch ist das Ziel!": Der beschwerliche Weg zu einem gemeinsamen Osterdatum aus katholischer und ökumenischer Sicht',

duidelijke liturgische dimensies en de paascyclus is een centraal onderdeel van het liturgische jaar. Zoals ik al heb aangegeven, bepaalden de concilievaders dat de gehele christenheid Pasen op dezelfde dag moest vieren. Deze 'zelfde dag' bleek uiteindelijk de eerste zondag na de eerste volle maan na de dag-en-nachtevening tijdens de lente te zijn.[44] Het Eerste Concilie van Arles in het huidige Zuid-Frankrijk in 314 had ook al besloten dat Pasen ('Pascha Domini') overal op dezelfde dag en in dezelfde periode moest worden gevierd ("ut uno die et uno tempore per omnem orbem observaretur").[45] Omdat we niet beschikken over de dossiers van het Concilie van Nicea, die elke twijfel in dit opzicht hadden kunnen uitbannen, moet de uitkomst van dat concilie worden gereconstrueerd aan de hand van andere bronnen. Van bijzonder belang is keizer Constantijn, die niet alleen het concilie bijeenriep en af en toe aan de discussie deelnam, maar na afloop ook een *Brief aan de Kerken* schreef (*Κωνσταντίνος Σεβαστός ταῖς Ἐκκλησίαις* / *Constantinus Augustus Ecclesiis*). In deze brief, die wordt gekenmerkt door een anti-Joodse toon, verplichtte de keizer alle kerken om Pasen op dezelfde dag te vieren en daarbij niet de Joodse kalender te volgen.[46] Dit en het conciliaire standpunt dat ermee gepaard ging,

---

Ökumenisches Forum: Journal for Ecumenical and Patristic Studies 39 (2017) 117-135; *'How Long It Was and How Far': A Catholic and Ecumenical View on the Arduous Way to a Common Easter Date*, Allgemeine Wissenschaftliche Reihe 35 (Graz, 2013); *Calendrical Labyrinth and Paschal Envisioning: Ecumenical Perspectives on the Thorny Path towards a Common Easter Date* (werk in uitvoering). Van belang zijn ook Philipp Harnoncourt, 'Unterwegs zu einem gemeinsamen Ostertermin aller christlichen Kirchen', *Heiliger Dienst* 55 (2001) 78-94; Dagmar Heller, 'The Date of Easter: A Church-Dividing Issue?', *The Ecumenical Review* 48 (1996) 392-400; *Towards a Common Date for Easter*, Faith and Order Paper 241 (Genève, 2025); Franz Mali, 'Julianische Berechnung des Osterdatums und Gregorianischer Kalender?', *Ostkirchliche Studien* 53 (2004) 309-327; John A. Radano, 'A Common Date for Easter? Roman Catholic Initiatives and Interest since the Second Vatican Council', *One in Christ* 36 (2000) 268-285; *Easter Together: An Ecumenical Exploration for a Common Date – Papers and Panel Discussions from the Orientale Lumen XXVI Conference on a Common Date for Easter/Pascha*, red. Joseph A. Loya (Fairfax VA, 2022); Basilio Petrà, 'L'ortodossia tra vecchio e nuovo calendario: Il rischio di una Pasqua di divisione', *Rivista Liturgica* 88 (2001) 135-155; Stefano Parenti, 'La questione pasquale nell'Oriente ortodosso: Tra liturgia, pastorale ed ecumenismo', *Rivista Liturgica* 88 (2001) 197-2004; Manuel Nin, 'La questione della data della Pasqua', in *Il Concilio Vaticano II "orientale"*, red. Filippo S. Cucinotta, Facoltà Teologica di Sicilia "S. Giovanni Evangelista" – Studi 13 (Caltanissetta en Rome, 2022), 477-495.

[44] Graumann, *The Acts of the Early Church Councils*, 18; Raniero Cantalamessa, *La Pasqua nella Chiesa antiqua*, Traditio Christiana 3 (Turijn, 1978), nr. 53; Daniel P. Mc Carthy [sic], 'The Council of Nicaea and the Celebration of the Christian Pasch', in *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, 177-201; Gwynn, 'Reconstructing the Council of Nicaea', 102-104; Aaron P. Johnson, 'Narrating the Council: Eusebius on Nicaea', in *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, 202-222, hier 213; Kardinal Kurt Koch, 'Verso una data commune per la Pasqua', *Acta Œcumenica* 3 (2021) 255-257; dez. 'Auf dem Weg zu einer ökumenischen Feier des 1700. Jahrestages des Konzils von Nicaea (325-2025)', in *Patrologie und Ökumene: Theresia Hainthaler zum 75. Geburtstag*, red. Peter Knauer, Andrea Riedl en Dietmar W. Winkler (Freiburg im Breisgau, 2022), 320-341, hier 323-325 [ook gepubliceerd in *Catholica* 76 (2022) 158-173].

[45] *Concilia Galliae A. 314 – A. 506*, red. Charles Munier, Corpus Christianorum: Series Latina 148 (Turnhout, 1963), 5 (canon 1); Josef Limmer, *Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt*, *1: Chronologische Darstellung*, Wissenschaft und Religion 10 (Frankfurt am Main, 2004), 52-52, 416 (noot 279).

[46] Eusebius von Caesarea, *De vita Constantini – Über das Leben Konstantins*, eingeleitet von Bruno Bleckmann, übersetzt und kommentiert von Horst Schneider, Fontes Christiani 83 (Turnhout, 2007), 330-339. Volgens Jörg Ulrich, *Euseb von Caesarea und die Juden: Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea*, Patristische Texte und Studien (Berlijn, 1999), 239-246, is het gescheld niet afkomstig van Eusebius' redactie, maar van de keizer zelf.

luidde tevens de definitieve nederlaag in van de quartodecimaanse praktijk, ook al was die trouw gebleven aan nieuwtestamentische gegevens en een oude joods-christelijke traditie. (De christenen in Klein-Azië en sommige delen van Syrië ten oosten van Antiochië namen de 14/15 Nisan in acht, ongeacht op welke dag van de week die viel. Daarom werden ze door hun tegenstanders vaak spottend 'quartodecimanen' genoemd, oftewel 'veertieners'). Maar hoewel de vertegenwoordigers van de 'officiële' kerk dit oude gebruik wilden onderdrukken, werden er tot in de negende eeuw sporen van aangetroffen. Overigens is het opmerkelijk dat liturgisten en kerkhistorici vaak veel aandacht hebben besteed aan het quartodecimanen-conflict, alsof het een van de meest beslissende gebeurtenissen uit de periode van voor het Concilie van Nicea was. De diversiteit waarvan het conflict getuigt is echter slechts één voorbeeld van de verscheidenheid van paasgebruiken in de eerste eeuwen.

Blijkbaar redeneerden in Nicea ook de concilievaders dat de christelijke berekening van de exacte paasdatum niet mocht afhangen van de Joodse berekening van het Pesachfeest. In latere eeuwen werd dat helaas zo opgevat als zou Nicea elke Joodse invloed hebben uitgesloten. Maar de concilievaders wilden in dit geval alleen een verplichte afhankelijkheid van de toen onnauwkeurige Joodse berekening voorkomen ten gunste van een correctere procedure.[47] De Joodse kalender, inclusief de datum van Pesach, was namelijk in de late oudheid geenszins uniform. Hij ontwikkelde zich pas geleidelijk tot een gestandaardiseerde en normatieve rabbijnse kalender; die werd vanaf de tiende eeuw gehanteerd.[48] De verscheidenheid van data en de daarmee gepaard gaande onzekerheid had dus niet alleen lange tijd gevolgen voor christenen, maar ook voor de Joden en hun bepaling van de Pesach-datum. Wat betreft de groeiende tendens om te waarschuwen tegen het Jodendom, vooral met betrekking tot Pasen, valt er een treffend voorbeeld te vinden in de *Apostolische Constituties*, die rond 380 in of bij Antiochië op schrift zijn gezet. Deze belangrijke kerkorde waarschuwt tegen het vieren van Pasen samen met de Joden, omdat christenen "niets met hen gemeen hebben", want ze zijn "ongelovig, verblind en van God afgekeerd en verwijderen zich ver van de

[47] Zie de fundamentele artikelen van een Russisch-orthodoxe hoogleraar theologie: Dimitri P. Ogitsky, 'Canonical Norms of the Orthodox Easter Computation and the Problem of the Dating of Pascha in our Time', *St Vladimir's Theological Quarterly* 17 (1973) 274-284, hier 275-279 [oorspronkelijk in het Russisch gepubliceerd in *Bogoslovskie Trudy* 7 (1971) 204-211]; Dimitri P. Oguitski (= Ogitsky/Ogizkii), 'Le problème du calendrier ecclésiastique', *Istina* 19 (1974) 462-471 [oorspronkelijk in het Russisch gepubliceerd in *Bogoslovskie Trudy* 4 (1968) 109-116]. De Roemeens-orthodoxe kerkjurist Liviu Stan wijst eveneens een algemene anti-Joodse uitleg van de betreffende conciliaire woorden af; zie zijn 'Pour que tous les chrétiens fêtent Pâques le même jour', *Istina* 19 (1974) 471-485 [oorspronkelijk in het Roemeens gepubliceerd in *Studie Teologice* seria II-a, 22 (1970) 368-383].

[48] Sacha Stern, *Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar, 2nd Century BCE to 10th Century CE* (Oxford, 2001). Zie ook James C. Vanderkam, 'Calendar/s and Calculation of Time', in *Encyclopedia of Material Culture in the Biblical World: A New* Biblisches Reallexikon, red. Angelika Berlejung e.a. (Tübingen, 2022), 107-116. Zie ten aanzien van het berekenen van de tijd in veel culturen en godsdiensten *Calendars in the Making: The Origins of Calendars from the Roman Empire to the Later Middle Ages*, red. Sacha Stern, Time, Astronomy, and Calendars 10 (Leiden, 2021).

waarheid".[49] Het document vermaant de toehoorders eveneens om de datum van Pasen heel precies te berekenen, omdat het feest maar één keer per jaar goed gevierd kan worden.

Alexandrië, met zijn bekende astronomen, was het belangrijkste centrum voor het bepalen van de paasdatum volgens de conciliaire aanwijzingen van Nicea, maar het was niet het enige. Ondanks het mandaat in Constantijn's brief bleven er variaties bestaan in de berekening van de paasdatum evenals verschillende lijsten voor de paasdata ('paschalia'). Rome, Ierland en Gallië hielden lange tijd vast aan hun eigen rekenmodellen en volgden Alexandrië pas veel later. Zelfs de nieuwe hoofdstad van het Romeinse Rijk Constantinopel gebruikte een tijdje een ander rekensysteem dan de Egyptische metropool.[50]

Volgens Alexandrië viel de lente-dag-en-nachtevening op 21 maart en volgens Rome op 25 maart. Er was ook geen standaard-antwoord op de vraag wat te doen als de volle maan op een zondag viel (Pasen op dezelfde dag vieren of uitstellen tot de volgende zondag?). In 387 werd Pasen in Gallië bijvoorbeeld op 21 maart gevierd, in Rome op 18 april en in Noord-Italië (met Milaan als centrum) en Alexandrië op 25 april.[51] Natuurlijk bestonden er nog geen moderne communicatiemiddelen in het eerste millennium en voor het grootste deel ook niet in het tweede. Als deskundigen in Alexandrië en Jeruzalem de volle maan en – met betrekking tot het Joodse Pesach-feest – de nieuwe maansikkel hadden vastgesteld, betekende dit niet dat de mensen elders het ook meteen wisten. Daarom bleken de 'paasbrieven' die kerkleiders met elkaar uitwisselden en de netgenoemde 'paschalia' belangrijke bronnen om enige zekerheid te verkrijgen.[52] In het Grote Paleis van Constantinopel bevond zich een kamer waarin de paasdata stonden opgeschreven, zodat de keizer, zijn hovelingen en anderen konden nakijken op welke data Pasen in de toekomst zou

---

[49] *Les Constitutions Apostoliques*, II: *livres III-VI*, red. Marcel Metzger, Sources Chrétiennes 329 (Parijs, 1986), 266-269 (boek V, nr. 17, 1).

[50] *The Easter Controversy of Late Antiquity and the Early Middle Ages*, red. Immo Warntjes en Dáibhí Ó Cróinín, (Turnhout, 2011); Alden A. Mosshammer, *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*, Oxford Early Christian Studies (Oxford, 2008); Thomas J. Talley, 'Further Light on the Quartodeciman Pascha and the Date of the Annunciation', in *Studia Liturgica Diversa: Essays in Honor of Paul F. Bradshaw*, red. Maxwell E. Johnson en L. Edward Phillips (Portland OR, 2004), 71-77 (ook gepubliceerd in *Studia Liturgica* 33 (2003) 151-158]; Gerard Rouwhorst, 'The Quartodeciman Passover and the Jewish Pesach', *Questions Liturgiques* 77 (1996) 152-173; Grigorios Larentzakis, 'Das Osterfestdatum nach dem I. ökumenischen Konzil von Nikaia (325): Die Rolle von Alexandrien und Rom', *Zeitschrift für katholische Theologie* 101 (1979) 67-78; Vittorio Peri, *La date de la fête de Pâque: Note sur l'origine et le développement de la question pascale* (Rome, 1968). Zie ook Uta Heil en Christoph Scheerer, 'Neuedition des sogenannten Konzils von Cäsarea zum Ostertermin und Fastenfragen', *Zeitschrift für Antikes Christentum* 26 (2022) 403-445; Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great* (Oxford, 2001), 25-26, 100, 163, 204-205, 249-250, 256, 672.

[51] Paul F. Bradshaw en Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts and Seasons in Early Christianity*, Alcuin Club Collections 86 (Collegeville MN, 2011), 59.

[52] Hansjörg Auf der Maur, *Die Osterfeier in der alten Kirche*, aus dem Nachlaß herausgegeben von R. Meßner und Wolfgang G. Schöpf, mit einem Beitrag von Clemens Leonhard, Liturgica Oenipontana 2 (Münster, 2003), 97-100, 103-104; Olaf Pedersen, 'The Ecclesiastical Calendar and the Life of the Church', in *Gregorian Reform of the Calendar: Proceedings of the Vatican Conference to Commemorate its 400th Anniversary, 1582-1982*, red. George V. Coyne, Michael A. Hoskin en Olaf Pedersen (Vaticaanstad, 1983), 17-74.

vallen.[53] Hoe behulpzaam deze tabellen en de paasbrieven ook waren, ze konden de bestaande interregionale verschillen niet wegnemen. In de zevende en achtste eeuw kwamen er in Groot-Brittannië en Ierland bijvoorbeeld veelvuldige geschillen voor onder monniken en bisschoppen over de nauwkeurigheid van de methode en de criteria voor het berekenen van de paasdatum; diverse interpretaties van astronomische, bijbelse en patristieke gegevens en uiteenlopende theologische benaderingen leidden tot verschillende berekeningsmodellen.[54] Er werden soms bijeenkomsten van vooraanstaande astronomen en andere geleerden gehouden om kalenderkwesties te bespreken, waaronder de paasdatum. In 809 vond een dergelijke bijeenkomst bijvoorbeeld plaats in Aken, een belangrijk cultureel, kerkelijk en politiek centrum van het Frankische Rijk.[55]

Hedendaagse pogingen

Nu maak ik een grote sprong in de tijd en sla onder meer de kalenderhervorming over die paus Gregorius XIII (in functie 1572-1585) in 1582 invoerde, die enerzijds veel nauwkeuriger was dan de juliaanse kalender, anderzijds de onenigheid tussen de oosterse en westerse kerken vergroot heeft.[56] Vandaag de dag worden er opnieuw lofwaardige voorstellen gedaan om de netelige kwestie van een gemeenschappelijke paasdatum voor alle kerken op te lossen; het is dus een langdurig streven dat teruggaat tot de eerste eeuwen van het christendom. Tegelijkertijd is het een moeizame onderneming, want we zien niet alleen compromissen die vaak met grote inspanning tot stand zijn gekomen, maar ook nieuwe tegenslagen en een hardnekkig vasthouden aan vertrouwde confessionele praktijken. De Katholieke Kerk bijvoorbeeld hield ooit vast aan haar eigen gebruiken; ze speelde natuurlijk ook een voortrekkersrol bij de invoering van de gregoriaanse kalender, maar ze zocht ook naar compromissen, zelfs zozeer dat ze op sommige plaatsen de juliaanse kalender overnam. Net zoals verschillende orthodoxe en oriëntaals-orthodoxe gemeenschappen in het Westen hun belangrijkste feesten op dezelfde dagen vieren als de Katholieke Kerk en andere westerse kerken, viert de Romana van haar kant de Goede

---

[53] Zie b.v. het *Ceremoniënboek*, een belangrijk handboek voor maatschappelijke and kerkelijke rituelen en feesten in het Oost-Romeinse Rijk, met name aan het hof. Keizer Constantijn VII Porphyrogennetus (gest. 959) had er de opdracht toe gegeven en in het decennium na zijn dood werd het afgemaakt. Zie Constantine Porphyrogennetos, *The Book of Ceremonies*, I-II, trans. Ann Moffatt – Maxeme Tall with the Greek edition of CSHB (Bonn 1829), Byzantina Australiensia 18, 1-2 (Canberra, 2012).

[54] Julianna Grigg, 'The Paschal Theology of Abbot Ceolfrith of Wearmouth-Jarrow', *Innes Review* 70 (2019) 113-134; Celia Chazelle, 'Bede, the Old Testament, and Easter', in *From Theodulf to Rashi and Beyond: Texts, Techniques, and Transfer in Western European Exegesis (800 – 1100)*, red. Johannes Heil en Sumi Shimara, Commentaria 14 (Leiden, 2022), 63-99.

[55] *Pracht auf Pergament: Schätze der Buchmalerei von 780 bis 1180* (München, 2012), 51, 62-63. Zie voor een overzicht van kalenderhervormingen, met name in het Latijnse Westen, ook C. Philipp E. Nothaft, *Scandalous Error: Calendar Reform and Calendrical Astronomy in Medieval Europe* (Oxford, 2018).

[56] August Ziggelaar, 'The Papal Bull of 1582 Promulgating a Reform of the Calendar', in *Gregorian Reform of the Calendar*, 201-239.

Week, Pasen, Hemelvaart en Pinksteren op dezelfde dagen als de plaatselijke orthodoxe en oriëntaals-orthodoxe kerken; dat is het geval in Griekenland, Cyprus, Egypte, Ethiopië, Eritrea, Jordanië en delen van Israël/Palestina, maar niet in de Heilig Grafkerk in Jeruzalem en de Geboortebasiliek in Bethlehem vanwege de 'status quo' aldaar. De Romana heeft ook enige tijd campagne gevoerd voor een vaste paasdatum, dus een die altijd op dezelfde dag van het jaar valt. Nu zoekt ze samen met andere kerken opnieuw naar een oplossing voor dit probleem. De in 1997 te Aleppo in Syrië aangenomen verklaring 'Op weg naar een gemeenschappelijke datum voor Pasen' (*Towards a Common Date for Easter*) blijft fundamenteel. De baanbrekende voorstellen van die verklaring zijn: a) De regel van het Eerste Oecumenisch Concilie van Nicea moet worden aangenomen, dat wil zeggen, Pasen dient te vallen op de eerste zondag na de eerste volle maan van de dag-en-nachtevening tijdens de lente. En b): De berekening van de noodzakelijke astronomische gegevens (de lente-equinox en de volle maan) moet worden uitgevoerd met behulp van de meest nauwkeurige wetenschappelijke methoden en met de meridiaan van Jeruzalem als uitgangspunt.[57] Maar ondanks grote goedkeuring met de lippen is de verklaring tot op de dag van vandaag grotendeels een dode letter gebleven, een interessant document voor geleerden en kalenderkundigen, maar schijnbaar zonder relevantie voor de pastorale realiteit van alledag.[58] Het is dan ook niet verwonderlijk dat de Katholieke Kerk momenteel overweegt om voorlopig de juliaanse kalender over te nemen of misschien toch te mikken op een vaste datum, ook al is dit een omstreden zaak. Alles omwille van de eenheid!

De geschiedenis van de pogingen om een gemeenschappelijke paasdatum te vinden is dus erg complex en veelstemmig. Velen hebben het opgegeven en geloven dat een oplossing alleen gevonden kan worden 'als de hel bevriest'. Gelukkig blijven tal van anderen deze oecumenische visie volgen. Maar zoals de Nederlandse liturgist en benedictijn Thomas Pott opmerkt: "Waar er geen echte belangstelling bestaat om de gemeenschap te herstellen [in een alomvattende spirituele, theologische en liturgische zin], is het niet alleen onmogelijk, maar ook zinloos om een gemeenschappelijke datum voor de viering van Pasen te bepalen."[59] Toch kan het zoeken naar een gemeenschappelijke datum voor de viering van het paasfeest als centrale schakel ook een bijdrage leveren aan de langverwachte kerkelijke eenheid. Het kan niet alleen de saamhorigheid binnen de christenheid bevorderen, maar ook als een teken van eenheid fungeren tegenover aanhangers van andere

---

[57] *Towards a Common Date for Easter: World Council of Churches/Middle East Council of Churches Consultation, Aleppo, Syria, March 5-10, 1997* (Genève, z.j. [pamflet]).

[58] Ephrem Ishac, 'Being Christians together? The Situation of Ecumenism in the Middle East: An Institutional Perspective', in *Thinking about Christian Life in the Turmoil Times of the Middle East: Insights and Reflections from East and West – 6th International Consultation of "Study in the Middle East" (SiMO) and Near East School of Theology (NEST), Göttingen, April 24-27, 2019 – Selected contributions*, red. Martin Tamcke en Claudia Rammelt (Göttingen, 2020), 67-94, hier 85-88.

[59] Thomas Pott, 'The Problem of a Common Calendar: Do We Need to Reform Our Liturgical Calendar or Our Understanding of the Time of Salvation?', *St Vladimir's Theological Quarterly* 60 (2016) 79-89, hier 81.

godsdiensten en levensbeschouwingen, zoals moslims en joden in het Midden-Oosten, in wier midden een bont spectrum van christenen als minderheid leeft. Tevens zien we daar een groot aantal gemengde, interkerkelijke huwelijken. Voor de betrokken paren en hun families is de eis om uiteenlopende kalenders te gebruiken voor de belangrijkste vieringen van het jaar uiterst onpraktisch, terwijl gemeenschappelijke data het gezinsleven gemakkelijker zouden maken; vanuit culinair oogpunt is het, als men rekening houdt met de vastenregels, van groot belang dat huishoudens niet twee totaal verschillende menu's moeten klaarmaken – één voor de nog vastende gezinsleden met bonen en water en één voor degenen die al feestvieren met vlees en wijn – maar dat allen aan één tafel kunnen zitten. Bovendien zou het plannen van een huwelijk voor partners uit confessioneel gemengde families – een frequent verschijnsel in het Midden-Oosten – veel gemakkelijker zijn als men een aantal kalenderobstakels kan vermijden. Voorts zou wat de feestdagen betreft, het huidige probleem dat Kerstmis en Pasen voor sommige studenten in de kerst- en de paasvakantie vallen en voor anderen niet, opgelost kunnen worden door de data van de belangrijkste feestdagen samen te berekenen. De zoektocht naar een panchristelijke paasdatum is daarom in het Midden-Oosten nog urgenter dan elders.[60]

Een gemeenschappelijke paascyclus betekent ook dat het oosters en het westers christendom hun liturgisch-theologische schatten en hun indrukwekkende vieringen tijdens de vastentijd, de Goede Week, Pasen en de vijftig dagen van Pinksteren beter met elkaar kunnen delen. In ieder geval laat een gemeenschappelijke paasdatum de uitermate belangrijke theologische dimensie zien van een gemeenschappelijk kerkelijk getuigenis van de verrijzenis van Jezus. Moge de Heilige Geest ons leiden en loodsen op dit netelige pad.

Het Eerste Concilie van Nicea heeft de dogmatiek en liturgie op veel manieren maatgevend beïnvloed en doet dat nog steeds, ook al zijn er nogal wat contrapunten en ontwikkelingen die behoorlijk van elkaar verschillen.

Basilius J. Bert Groen (geb. 1953 in De Rijp) is emeritus-hoogleraar liturgiewetenschap en sacramentele theologie aan de Karl-Franzens-

[60] Frans Bouwen, 'Moissonner ce qui a été semé: Implications et potentialités des accords œcuméniques', *Proche-Orient Chrétien* 70 (2020) 107-125, hier 119. Zie in het algemeen ook: We Choose Abundant Life Group, *We Choose Abundant Life – Christians in the Middle East: Towards Renewed Theological, Social, and Political Choices* (Beiroet, 2021); *Middle Eastern Christians Facing Challenges: Reflections on the Special Synod of the Middle East*, red. Dietmar W. Winkler, Pro Oriente Studies in Syriac Tradition 3 (Piscataway NJ, 2019); Herman Teule, 'Les chrétiens du Moyen-Orient: Quelques réflexions', *Irénikon* 93 (2020) 231-253; *The Rowan & Littlefield Handbook of Christianity in the Middle East*, red. Mitri Raheb en Mark A. Lamport (Lanham MD, 2021).

Universität Graz. Daar was hij namens de Unesco ook bijzonder hoogleraar voor de interculturele en interreligieuze dialoog in Zuidoost-Europa. Momenteel is hij gasthoogleraar Byzantijnse liturgie aan het Pontificio Istituto Orientale te Rome. Zie voor zijn cv, publicaties en onderwijs www.b-groen.org