

# Socrates van Constantinopel en de antieke christelijke geschiedenisfilosofie

door

Peter VAN NUFFELEN

## Abstract

Traditionally the following main characteristics are attributed to ancient christian philosophy of history. (1) History constitutes a whole extending from creation to the second coming of Christ, which implies that time and history are more or less identical. (2) History evolves in a direct line from creation or incarnation to the second coming of Christ. Every event is to be seen in this perspective. As a consequence, the goal of history is identical to its meaning. This paper argues that although many ancient theologians and historians may have accepted these ideas, Socrates of Constantinople (fifth century) cannot be entirely fitted into this model. He sees history evolving from a period of peace (in 324) to a new one that announces itself in the middle of the fifth century, passing through more than a century of war and strife. During these periods of peace, nothing happens and no history can be written. This implies that for Socrates, time and history are not identical. The historian also does not limit the meaning of the events to the way they carry us closer to the Parousia. Using the Bible as an interpretative tool, he tries to extract a moral and spiritual meaning from them. Socrates' opinions, as reconstructed here, can be used to add nuances to the traditional view.

Aan het begin van de vierde eeuw creëerde Eusebius van Caesarea († 339) een nieuw genre binnen de geschiedschrijving. Hij schreef de eerste kerkgeschiedenis, die de periode verhaalde van Christus' geboorte tot de definitieve overwinning van Konstantijn de Grote op Licinius (324), en waagde zich daarmee, naar eigen zeggen, "op ongebaande wegen"<sup>1</sup>. Hij zou ruime navolging vinden in het Griekssprekende deel van het Romeinse Rijk, waar tot aan het begin van de zevende eeuw een vijftiental kerkgeschiedenissen verscheen.

<sup>1</sup> Eusebius, *Historia ecclesiastica* 1, 1, 3.

Daarvan zijn er ongeveer acht volledig of grotendeels bewaard. In het Westen kende het genre daarentegen een bijzonder beperkt succes: enkel Rufinus van Aquileia vertaalde rond 400 Eusebius' Kerkgeschiedenis in het Latijn en voegde er een vervolg tot en met Theodosius I (379-395) aan toe.

De eerste bewaarde Griekse navolger van Eusebius is Socrates van Constantinopel (ca. 380/390 – na 439), ook wel Socrates Scholasticus genoemd. Zijn Kerkgeschiedenis zet in zeven boeken die van Eusebius verder tot 439, dus tot in zijn eigen tijd. Hij behoorde tot het novatianisme, een rigoristisch schisma dat zich van de orthodoxe kerk niet onderscheidde wat de doctrine betrof, maar wel door een strenge boetepraktijk. In Constantinopel had deze groep zich ondanks de ketterwetgeving weten te handhaven door goede relaties met de wereldlijke machthebbers. Socrates had het beste onderwijs genoten dat de hoofdstad van het Oost-Romeinse rijk kon bieden en hij frequenteerde ook het literair salon rond de sofist Troilus. Hoewel Socrates pretendeert in een eenvoudige taal te schrijven, kan hij zijn belezenheid in zijn Kerkgeschiedenis niet verbergen. In het bijzonder vallen zijn allusies op naar de historici Thucydides en Herodotus, de groten van de klassieke historiografie<sup>2</sup>.

Socrates' eruditie blijkt ook uit de vele methodologische opmerkingen over geschiedschrijving en uit de theoretische bedenkingen over de historische causaliteit die we in zijn *Historia ecclesiastica* lezen. Dit kenmerk biedt een uitgelezen gelegenheid om zijn geschiedenistheologie te reconstrueren. Ondanks het feit dat, naar men algemeen aanneemt, de geschiedenistheologie een fundamenteel onderdeel was van het christelijk denken, vinden we bij de kerkhistorici zelden of nooit een uitgewerkte geschiedenisfilosofie in hun geschiedwerk en zelfs nauwelijks genoeg losse opmerkingen om een systematische analyse van hun ideeën mogelijk te maken<sup>3</sup>. Dit geldt zelfs voor de stichter van het genre kerkgeschiedenis, Eusebius van Caesarea, wiens geschiedkundige werken steeds geïnterpreteerd moeten worden met de hulp van en in het licht van zijn theologische werken<sup>4</sup>. Deze zwijzaamheid

<sup>2</sup> Cf. Theresa URBAINCZYK, *Socrates of Constantinople. Historian of Church and State*, Ann Arbor (Mich.), 1997; M. WALLRAFF, *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 68), Göttingen, 1997.

<sup>3</sup> We gebruiken de uitdrukkingen 'geschiedenistheologie' en 'christelijke geschiedenisfilosofie' als synoniemen.

<sup>4</sup> Cf. J. SIRINELLI, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Parijs, 1961.

wortelt in het feit dat ook voor de christenen geschiedschrijving een eigen literair genre bleef met als eerste en voornaamste doel de feiten te vertellen<sup>5</sup> – ook al beweren sommigen ten onrechte dat er voor de christenen geen wezenlijk onderscheid bestond tussen geschiedschrijving en geschiedenis-theologie<sup>6</sup>. Dit betekent niet dat de geschiedenis-filosofie geen sporen nalaat in de christelijke geschiedschrijving, maar deze invloed is minder eenduidig en eenvoudig dan men gewoonlijk aanneemt.

Socrates biedt ons daarentegen wel genoeg materiaal om een reconstructie van zijn geschiedenis-theologie te wagen. In dit opstel zullen we zijn geschiedenisopvatting onderzoeken op twee vlakken: hoe ziet hij het verloop van de geschiedenis en welke zin geeft hij eraan? We zullen zien dat ook Socrates' uitspraken niet altijd eenduidig te begrijpen vallen. Er blijft dus ruimte voor interpretatie. Ten slotte zullen we nagaan hoe zijn ideeën passen binnen de moderne interpretatie van de christelijke geschiedenisfilosofie.

## 1. HET VERLOOP VAN DE GESCHIEDENIS

Zelfs bij een oppervlakkige lezing is duidelijk dat het hoofdthema van Socrates' Kerkgeschiedenis oorlog en strijd is. Niet in de eerste plaats veldslagen en opstanden, maar vervolgingen van de christenen door heidenen en broedertwisten onder de christenen. Veel belangstelling gaat daarbij naar de volgende drie gebeurtenissen: de ariaanse strijd, gepersonifieerd in de tegenstelling tussen de ariiaan Eusebius van Nicomedië († ca. 342) en de orthodoxe bisschop van Alexandrië, Athanasius (328-373); de vervolgingen door de heiden Julianus (361-363) en door de ariiaan Valens (364-378); ten slotte de onlusten betreffende Johannes Chrysostomus in Constantinopel (398-404). Het is verleidelijk daaruit de conclusie te trekken dat voor Socrates oorlog onvermijdelijk het leven op aarde kenmerkt<sup>7</sup>. Dit gaat echter voorbij aan twee belangrijke opmerkingen aan het begin en het einde van diens Kerkgeschiedenis.

<sup>5</sup> Zie bijvoorbeeld Gregorius van Nazianze, *Oratio* 43, 63; Socrates, *Historia ecclesiastica* 6, pr., 9-10; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 3, 15, 10; Junilius, *De partibus divinae legis (Patrologia latina* 68, 16d).

<sup>6</sup> A. ZAKAI – Anya MALI, "Time, History and Eschatology. Ecclesiastical History from Eusebius to Augustine", *Journal of Religious History* 17 (1992-1993), p. 393-417.

<sup>7</sup> J. SZIDAT, "Friede in Kirche und Staat: Zum politischen Ideal des Kirchenhistorikers Sokrates", in Balbina BÄBLER – H.-G. NESSELRATH (ed.), *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel. Studien zu Politik, Religion und Kultur im späten 4. und frühen 5. Jh. n. Chr.*, München-Leipzig, 2001, p. 1-14.

Aan het eind van een vier paragrafen lang proemium, waarin hij schetst hoe Konstantijn de Grote (306-337) zich bekeerde tot het christendom en dadelijk zijn nieuw geloof begon te propageren en het heidendom uit te roeien, schrijft Socrates over de ondernemingen van de keizer:

Konstantijn, die zo over het hele rijk heerste en als keizer was erkend, ijverde ervoor om het christendom weer te bevorderen. Hij deed dat op verschillende manieren en door hem kende het christendom een diepe vrede<sup>8</sup>.

Deze diepe vrede was slechts van korte duur, want al snel begon Arius zijn ketterse leer te prediken, die de kerk in een "burgeroorlog" zou storten<sup>9</sup>.

In de laatste paragraaf van zijn Kerkgeschiedenis besluit Socrates, nadat hij heeft geschetst hoe de bisschoppen van Constantinopel het goede voorbeeld van een deugzaam leven gaven en de interne twisten in hun kerk wisten op te lossen:

Zo'n vooruitgang kenmerkte de kerk in die tijd. Wij van onze kant, wij beëindigen hier onze geschiedenis en hopen dat de kerken van overal en de steden en volkeren in vrede kunnen leven. Want als er vrede heerst, hebben historici geen stof om over te schrijven. Ook wij (...) zouden geen stof gehad hebben, als de onruststokers de rust bewaard hadden<sup>10</sup>.

De eerste opmerking impliceert dat er volgens Socrates in de kerk, en bij uitbreiding ook in het Romeinse rijk, gedurende een korte tijd een ware vrede heeft geheerst; de tweede duidt aan dat hij die vredes-tijd langzaam ziet terugkeren. Uit een opmerking in het tweede boek kunnen we zelfs afleiden dat de vrede al heerst in zijn eigen tijd<sup>11</sup>.

Deze opmerkingen kapselen het *corpus* van Socrates' geschiedenis in. Hoewel het hoofdthema van zijn geschiedwerk oorlog is, laat Socrates duidelijk verstaan dat strijd geen wezenskenmerk van het menselijke leven is. Er was een tijd onder Konstantijn, en er kondigt zich opnieuw zo'n tijd aan, waarin vrede heerst. De verhouding tussen deze inleidende en afsluitende vrede enerzijds en de oorlog uit het werk zelf anderzijds moeten we vanuit een dubbele invalshoek bekijken. Het contrast oorlog-vrede weerspiegelt in de eerste plaats een basiselement van Socrates' historiografische theorie. Daarnaast is het ook het vertrekpunt voor zijn geschiedenistheologie.

<sup>8</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 1, 4, 5.

<sup>9</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 1, 4, 6.

<sup>10</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 7, 48, 8.

<sup>11</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 2, 38, 17.

### 1.1. Socrates' theorie van de geschiedschrijving

Socrates heeft duidelijke opvattingen over het voorwerp van de historiografie. We hebben reeds de laatste zinnen van zijn Kerkgeschiedenis geciteerd, waarin hij oorlog identificeert als het object van de historicus. In het midden van zijn eerste boek merkt hij op:

Als de kerk onverdeeld was gebleven, zou ook ik de stilte bewaard hebben. Waar de gebeurtenissen geen stof verschaffen, is spreken overbodig<sup>12</sup>.

Geschiedenis kun je dus pas schrijven als er feiten zijn. En feiten zijn oorlogsfeiten. Socrates transposeert hier een traditionele klassieke opvatting over geschiedschrijving in zijn eigen kerkhistorisch kader. De twee klassieke grootmeesters van het genre definieerden hun onderwerp als een belangrijke oorlog, Herodotus de Perzische, Thucydides de Peloponnesische. Impliciet werd te verstaan gegeven dat bij ontstentenis van oorlog, in een toestand van vrede dus, de geschiedschrijver geen stof vindt. In de Late Oudheid wordt dit idee ook expliciet verwoord<sup>13</sup>. Waar geen oorlog is, valt er dus geen geschiedenis te schrijven. Oorlogen zijn in Socrates' geval echter geen veldslagen, zoals in de profane geschiedschrijving, maar twisten tussen bisschoppen of kerkvervolgingen. *E contrario* kan Socrates betogen dat een tijd van vrede een geschiedenisloze toestand is. Er gebeurt dan niets dat de moeite waard is om te vertellen.

Op historiografisch vlak maakt Socrates een strikt onderscheid tussen kerkgeschiedenis en profane geschiedschrijving. Terwijl de eerste zich bezighoudt met wat er in de kerkelijke sfeer gebeurt (met een focus op concilies, bisschoppen, asceten en vervolgingen), wijdt de tweede zich aan wat betrekking heeft op de staat, de keizer, veldslagen en diplomatie. Socrates betoogt expliciet dat deze laatste onderwerpen enkel hun plaats hebben in een kerkgeschiedenis indien ze een band hebben met de kerk, bijvoorbeeld wanneer een keizer een concilie samenroept of de kerk vervolgt<sup>14</sup>. Deze duidelijke oppositie tussen

<sup>12</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 1, 18, 15.

<sup>13</sup> Zie Herodotus 1, pr.; Thucydides 1, 1, 1; Polybius 12, 6; Themistius, *Oratio* 16, 266c; Sulpicius Severus, *Chronicon* 1, 25, 3; Theodoretus, *Philotheos historia* pr., 2; Procopius, *Bella* 1, 1, 1; Agathias, *Historiae* pr., 1; Menander Rhetor fr. 1, 1 [Blockley]. Zie G. SCHEPENS, "Oorlog en beschaving. Beschouwingen bij het antieke geschiedenisbegrip", *Revue belge de philologie et d'histoire* 69 (1991), p. 7-32; Pauline ALLEN, "War and the Early Greek Church Historians", *Studia Patristica* 19 (1989), p. 3-7.

<sup>14</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 5, pr.

twee vormen van geschiedschrijving impliceert echter niet dat kerk en staat een eigen historische evolutie kennen. Socrates bevestigt met klem dat kerk en staat parallel evolueren, al geeft hij toe niet precies te kunnen verklaren welk mechanisme daaraan ten gronde ligt. Soms is er eerst onrust in de kerk en daarna in de staat. Later is het net omgekeerd. Maar op één en hetzelfde moment vrede in de kerk en oorlog in de staat, dat is onmogelijk<sup>15</sup>.

De verwijzingen naar een toestand van vrede aan het begin en het einde van Socrates' Kerkgeschiedenis kunnen we in het licht van deze historiografische theorie beschouwen als een christelijk laagje vernis op een wezenlijk klassiek beeld. Socrates reduceert, in navolging van zijn voorbeeld Thucydides, de geschiedenis tot oorlog, in zijn geval tot kerkelijke twisten. Het vredesideaal dat de kerk voorstaat, vindt daarin nauwelijks uitdrukking, een gebrek dat Socrates probeert op te vangen door de vrede uit het verleden en in de toekomst te benadrukken. Zijn geschiedenis van oorlog en strijd, gecalcueerd op klassieke voorbeelden, kan zo ingepast worden in een christelijk kader.

### 1.2. Socrates' geschiedenis theologie

Het is evenwel ook mogelijk om de expliciete omkadering van Socrates' Kerkgeschiedenis met periodes van vrede als een creatieve receptie van Eusebius te interpreteren.

In Eusebius' opvatting verloopt de geschiedenis in een stijgende lijn van de Incarnatie naar de regering van Konstantijn de Grote. Onder leiding van de goddelijke *Logos* breidt de kerk zich onstuitbaar uit en steeds meer mensen gehoorzamen zijn geboden, totdat met Konstantijns bekering de *Logos* via de keizer het rijk zelf bestuurt. Een onmiddellijk gevolg daarvan is dat een goddelijke vrede zich over het rijk verspreidt. Op dit hoogtepunt laat Eusebius zijn Kerkgeschiedenis eindigen, suggererend dat de vredestoestand definitief was<sup>16</sup>. Socrates neemt de idee van een vredestijd onder Konstantijn over van Eusebius.

<sup>15</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 5, pr.

<sup>16</sup> Cf. F. WINKELMANN, art. "Historiographie", in T. KLAUSER (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum* 15 (1991), kol. 724-765, 756; W. KINZIG, *Novitas christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 59), Göttingen, 1994, p. 550.

Zijn verwijzing naar de "diepe vrede" is trouwens een citaat uit Eusebius' *Vita Constantini*<sup>17</sup>. In tegenstelling tot zijn voorganger kan Socrates echter niet pretenderen dat de vredestoestand definitief was. Daarvoor stonden de bisschoppen in de vierde eeuw elkaar te nadrukkelijk naar het leven. Volgens hem verstoorde Arius dus de vrede die Konstantijn had gebracht over het rijk. Doorheen de zeven boeken van zijn Kerkgeschiedenis zien we hoe de gelovigen proberen die vredestoestand te herstellen. Aan het einde ziet Socrates enige tekenen van succes en hoop, in de militaire overwinningen van Theodosius II (408-450), in het uitsterven van de verschillende ketterijen, en in de uitzonderlijke kwaliteit van de bisschoppen van Constantinopel in de vijfde eeuw.

Het hervallen in de strijd en de terugkeer naar de vrede zijn nauw verbonden met de verwerping respectievelijk naleving van de kerkelijke morele voorschriften en van de orthodoxe leer. Socrates stelt expliciet dat het ontstaan van oorlog een vrucht is van de menselijke zonden<sup>18</sup>. Anderzijds blijkt uit zijn beschrijving van de figuren uit het laatste boek, waarin de vrede langzaam terugkeert, dat zij allemaal van een uitzonderlijke zuiverheid waren, zowel op moreel als op doctrinair vlak<sup>19</sup>. Eerder in zijn Kerkgeschiedenis wordt dat principe zelfs expliciet verwoord<sup>20</sup>. We zien dus dat de evolutie van de geschiedenis, ten goede en ten kwade, duidelijk met de levenswandel van elkeen verbonden is. Socrates legt zo de nadruk eerder op de persoonlijke moraal dan op de goddelijke sturing van de geschiedenis.

Natuurlijk zijn goddelijke interventies niet volledig afwezig, maar ze spelen een relatief bescheiden rol. De *Logos* zelf komt niet voor als drijvende kracht in Socrates' Kerkgeschiedenis. God komt af en toe tussen<sup>21</sup>. De goddelijke Voorzienigheid ziet Socrates wel regelmatig aan het werk<sup>22</sup>, maar niet als een ordenend principe dat elk feit plaatst in een ononderbroken ketting die naar de Parousie leidt. Het is een beschermende

<sup>17</sup> Eusebius, *Vita Constantini* 2, 61, 2-4.

<sup>18</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 5, pr., 5.

<sup>19</sup> Cf. Chrysanthus: Socrates, *Historia ecclesiastica* 7, 12; Proclus: *ibid.* 7, 45; Paulus: *ibid.* 7, 46, 5; Marcianus: *ibid.* 7, 46, 9; Thalassius: *ibid.* 7, 48, 4.

<sup>20</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 2, 40, 21.

<sup>21</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 1, 24, 6; 3, 1, 41; 4, 30, 5; 4, 30, 7; 5, 25, 11-14; 7, 4, 6; 7, 18, 23; 7, 23, 9-10; 7, 29, 9; 7, 39, 3-4; 7, 43, 4.

<sup>22</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 1, 16, 4; 1, 29, 1; 1, 29, 4; 1, 20, 1; 1, 20, 15-17; 1, 29, 1; 4, 11, 8; 4, 20, 1; 4, 26, 1; 4, 36, 2; 5, 10, 3; 5, 17, 9; 6, 6, 1; 6, 6, 18; 6, 6, 31; 7, 20, 8; 7, 43, 7.

kracht, die Constantinopel voor destructie bewaart<sup>23</sup> of kerkvaders als Basilius de Grote en Athanasius van Alexandrië voor vervolging beschut<sup>24</sup>. Nergens wordt de Voorzienigheid begrepen als de planner van de geschiedenis die alles ordent in functie van de Parousie. Bovendien bekend Socrates zijn onwetendheid wat de precieze rol en functie van de Voorzienigheid in de geschiedenis betreft:

Ik wil "geen leerstellingen uiteenzetten of moeilijke kwesties onderzoeken met betrekking tot de Voorzienigheid, maar enkel, in de mate dat het in mijn mogelijkheden ligt, de geschiedenis van de kerk schrijven"<sup>25</sup>.

Impliciet laat Socrates dit ook blijken door het regelmatig gebruik van het onbepaalde voornaamwoord *tis* bij *pronoia*, "een zekere Voorzienigheid"<sup>26</sup>. De Voorzienigheid is dus bij Socrates niet het algemeen sturend principe achter de feiten, dat een plan in de gebeurtenissen laat ontwaren, maar een punctueel ingrijpende kracht. De geschiedenis wordt bij hem eerder gedreven door de menselijke gebreken of kwaliteiten.

We kunnen dus in de verwijzingen naar de vrede de positieve correlatie van Socrates' negatieve geschiedenisbeeld lezen. Dat gedurende de vierde en een deel van de vijfde eeuw de kerk in een burgeroorlog was verwickeld, was te wijten aan de zonden en gebreken van de mensen uit die tijd. Indien men zich terug bekeert tot het Niceense geloof en zich naar de morele geboden van de kerk schikt, zal de vrede terugkeren<sup>27</sup>, de vrede waarvan de wereld al een keer mocht genieten onder Konstantijn de Grote. De geschiedenis valt dus uiteen in periodes van vrede en oorlog, afhankelijk van de menselijke zonden. In deze interpretatie is de vredestoestand het ideaal waarnaar de geschiedenis evolueert.

### 1.3. Evaluatie

Beide invalshoeken, de historiografische en de theologische, sluiten elkaar niet noodzakelijk uit. Het is best mogelijk dat Socrates onder invloed van Thucydides' geschiedenisopvatting tot zijn interpretatie

<sup>23</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 6, 6.

<sup>24</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 4, 11, 8; 4, 20, 1.

<sup>25</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 1, 22, 14.

<sup>26</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 1, 24, 6; 3, 1, 41; 4, 30, 7; 5, 25, 11-14; 7, 4, 6; 7, 18, 23; 7, 23, 9-10; 7, 29, 9; 7, 39, 3-4; 7, 43, 4.

<sup>27</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 4, 36.



van het verloop van de geschiedenis is gekomen. Of misschien bood Thucydides hem het geschikte paradigma om zijn visie op de geschiedenis uitdrukking te geven. Indien we het verloop van de geschiedenis bij Socrates vanuit beide invalshoeken samen beschouwen, heeft zijn geschiedenistheologie de volgende twee basiskenmerken.

Bij Socrates is de geschiedenis discontinu. Ze verloopt niet *linea recta* van de Incarnatie naar de Parousie, maar evolueert van een oorspronkelijke vredessituatie naar een nieuwe periode van vrede. Al is het niet meer dan redelijk aan te nemen dat ook Socrates geloofde dat ooit het einde der tijden zou komen, dat perspectief is afwezig in zijn *Historia ecclesiastica*. Socrates' blik reikt niet verder dan de komende vredestoestand. Het doel van de historische evolutie is niet de Parousie maar het herstel van de vredestoestand.

Bovendien vallen tijd en geschiedenis niet perfect samen. Enkel tijdens de oorlog en de strijd die zich tussen de periodes van vrede bevinden, gebeurt er iets en kan er dus geschiedenis geschreven worden. Op die manier is de geschiedenis niet co-extensief met de tijd: tijdens de vredesperiodes stopt de klok natuurlijk niet met tikken, maar geschiedenis is er niet. Dit verschil berust op Socrates' historiografische theorie. Zijn begrip "geschiedenis" verwijst niet naar de ononderbroken pelgrimstocht der mensheid maar naar het literaire verslag van gebeurtenissen.

## 2. DE ZIN VAN DE GESCHIEDENIS

Om de vraag naar de zin van de geschiedenis even systematisch te kunnen beantwoorden als de voorgaande naar het verloop van de geschiedenis, biedt Socrates ons te weinig informatie. We kunnen wel enkele hypothesen testen.

### 2.1. *Mogelijke interpretaties*

Uit onze bespreking van de rol van de Voorzienigheid blijkt dat het weinig waarschijnlijk is dat Socrates de zin van de geschiedenis zou zien in de vooraf bepaalde ontplooiing van Gods plan, geleid door de goddelijke Voorzienigheid. Daarvoor bekennt hij te expliciet zijn onwetendheid over de rol van de Providentie. Bovendien speelt ze eerder een beschermende rol voor diegene in wie God behagen heeft en is ze zeker niet de regisseur van de geschiedenis. De focus van de Voorzienigheid is de korte termijn. Verreikende ideeën over hoe haar

ingrijpen aansluit bij het verloop van de geschiedenis naar de Parousie of hoe ze een teken is van Gods plan, vinden we bij Socrates niet. Wel legt hij veel nadruk op de moraal van elk individu dat door een zedig en vroom leven kan bijdragen tot de terugkeer van de vrede. Daar lijkt de belangrijkste sturende kracht van de geschiedenis te liggen. Voorzienigheid noch heilsplan thematiseert Socrates uitvoerig in zijn Kerkgeschiedenis.

Een andere traditionele mogelijkheid om historische feiten te duiden is er een herhaling van bijbelse episoden in te herkennen. De *historia ecclesiastica* wordt de *historia sacra* herspeeld met andere acteurs in een ander decor. Op die manier wordt de geschiedenis aan de heilsgeschiedenis vastgeklonken.

Dit komt bij Socrates uiterst zelden voor en vaak is het niet duidelijk of hij echt een bijbelse lezing van de gebeurtenissen suggereert of de bijbelallusies enkel als literair motief gebruikt. Een allusie naar de profeet Jesaja is te detecteren in zijn beschrijving van Jeruzalem bij de aankomst van Konstantijns moeder Helena<sup>28</sup>. Het manicheïsme wordt vergeleken met de pseudo-profeten voor wie Jezus en zijn apostelen verschillende malen waarschuwden<sup>29</sup>. Het verhaal van de inname van Ravenna door Aspar (425) is geïnspireerd op de doortocht van de Rode Zee<sup>30</sup>. Veruit het meest expliciete voorbeeld van een bijbeltekst die toegepast wordt op contemporaine gebeurtenissen, betreft de miraculeuze dood van de Hunnenkoning Rua in 434<sup>31</sup>:

Na de dood van de tiran Johannes (425) stonden de barbaren, die hij tegen de Romeinen te hulp had geroepen, klaar om het Romeinse grondgebied onder de voet te lopen. Toen de keizer dat hoorde, vertrouwde hij in deze zaak zoals gewoonlijk op God. Zich uitputtend in gebeden bewam hij al snel wat hij verhoopde te krijgen. Het past om eens te vertellen wat er de barbaren daarom zoal overkwam. Hun chef, genaamd Rua, stierf getroffen door een bliksem en de pest doodde het merendeel van zijn mannen. En dat was niet alles, want er kwam vuur uit de hemel dat vele overlevenden verteerde. En dit alles veroorzaakte een zeer grote vrees bij de barbaren, niet zozeer omdat ze het hadden aangedurfd tegen het onverschrokken Romeinse volk de wapens op te nemen maar omdat ze vaststelden dat dit volk door God ondersteund werd. Toen oogstte ook bisschop Proclus van Constantinopel terecht veel lof. Tijdens de kerkdienst preekte hij en paste hij een profetie uit de profeet Ezechiël toe op de door God geschonken

<sup>28</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 1, 17, 1, cf. Jesaja 1, 8.

<sup>29</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 1, 22, 1, cf. Mattheus 7, 15; 24, 11; 24, 24; Marcus 13, 22; 2 Petrus 2, 1; 2 Korinthiërs 13.

<sup>30</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 7, 23, cf. Exodus 14.

<sup>31</sup> Cf. *Chronicon Gallicum ad 452*, s. a. 434.

redding. De profetie luidt als volgt: "Mensenkind, richt uw blik naar Gog, de vorst van Ros, Mosoch en Thobel. Ik straf hem met dood, bloed, regen en hagel. Vuur en zwavel laat ik neerkomen op hem, op al zijn troepen en op al zijn bondgenoten. Zo zal ik mijn grootheid laten zien, tonen dat ik de Heilige ben, geroemd worden, gekend worden door alle volkeren en zij zullen erkennen dat ik de Heer ben"<sup>32</sup>.

Het is geen toeval dat deze expliciete verwijzing zich in het laatste boek van Socrates' Kerkgeschiedenis bevindt. Dat boek wordt gekenmerkt door een dubbele panegyrische tendens. Socrates steekt zijn bewondering voor keizer Theodosius II en voor Proclus, de bisschop van Constantinopel (434-446), niet onder stoelen of banken. Deze episode illustreert hoezeer Theodosius God welgevallig was, want Hij ruimde diens vijanden uit de weg. Ze geeft ook de scherpzinnigheid aan die Proclus kenmerkt, want hij herkende er de Ezechiël-passage in. Er is geen reden om de verwijzing naar Gog apocalyptisch te interpreteren, als zou Proclus het einde der tijden zien aankomen<sup>33</sup>. Van een eindtijdverwachting is er bij Socrates geen spoor. De verzen van Ezechiël werden door exegeten al sinds lang niet meer enkel apocalyptisch geduid, maar als een algemene verwijzing naar de vernieling van de vijanden van de orthodoxie<sup>34</sup>. Proclus breidde die interpretatie enkel uit naar de vijanden van de keizer.

Dergelijke interpretaties vinden we zelden in Socrates' Kerkgeschiedenis. Toch heeft de bijbel een grote betekenis in zijn werk. Socrates vlecht regelmatig bijbelcitataten of allusies in zijn verhaal. Op belangrijke punten verwijst hij impliciet of expliciet naar de bijbel. In een dialoog die Atticus, de bisschop van Constantinopel (406-425), met enkele tegenstanders voerde, onderlijnen bijvoorbeeld verschillende bijbelse allusies een belangrijk idee voor Socrates, namelijk de eenheid van de kerk<sup>35</sup>. Elders ondersteunen bijbelcitataten zijn betoog, bijvoorbeeld bij de verdediging van de orthodoxie van Eusebius van Caesarea<sup>36</sup> en bij de kritiek op de opvattingen van Nestorius (bisschop van Constantinopel vanaf 428 tot hij in 431 in Efeze veroordeeld en afgezet

<sup>32</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 7, 43, cf. Ezechiël 38, 2; 38, 22.

<sup>33</sup> In die zin wel W. BRANDES, "Anastasius o dikoros: Endzeiterwartung und Kaiserkritik", *Byzantinische Zeitschrift* 90 (1997), p. 24-63, 36-37. Volgens hem attestteert de Gog-typologie dat er in die tijd een apocalyptische sfeer heerste.

<sup>34</sup> Cf. Hieronymus, *In Ezech.* 11, 38 (*Patrologia latina* 25, 356); Theodoretus, *In Ezech.* (*Patrologia graeca* 81, 1203). Vergelijk ook Ambrosius *De fide* 2, 16, 138; Hieronymus, *In Jer.* 11, pr.

<sup>35</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 7, 25, 15-19, cf. 1 Timotheus 3, 1; 1 Johannes 5, 17.

<sup>36</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 2, 21, 5, cf. Romeinen 2, 16.

werd)<sup>37</sup>, of bij de verdediging van het belang van de heidense opvoeding voor christenen<sup>38</sup>. Vaak dienen bijbelcitaties ook om aan te geven dat personen al dan niet een hoogstaand moreel leven leiden. Zo worden bijvoorbeeld aan Sisinnius van Constantinopel en keizer Theodosius II bijbelse kwaliteiten toegedicht<sup>39</sup>.

De bijbel functioneert dus niet zozeer als een voorafspiegeling van wat er in de eigen tijd gebeurt, maar eerder als een autoriteit die het onderscheid maakt tussen belangrijk en onbeduidend, en tussen zedig en verwerpelijk. De bijbel is een morele en spirituele aansporing. De verwijzing naar de bijbel biedt zo aan de geschiedenis een helderheid die ze zelf niet altijd kan leveren. Socrates geeft op verschillende plaatsen toe dat hij niet in staat is alle feiten precies te kennen noch te interpreteren<sup>40</sup>. Hij spreekt wel over de Voorzienigheid van God, maar geeft toe niet goed te weten wanneer deze tussenkomt en waarom ze nu eens wel en dan weer niet ingrijpt. Deze ondoorzichtigheid van de geschiedenis kan soms opgeheven worden, daar waar een verwijzing naar de bijbel een oordeel toelaat en aanspoort om lering te trekken uit wat er is gebeurd.

## 2.2. Evaluatie

Laten we terugkeren naar de vraag waarin Socrates de zin van de geschiedenis ziet. Die zin lijkt bij hem een dubbele dimensie te hebben.

Eenzijds vallen zin en doel samen: de mensen in de geschiedenis streven naar een herstel van de vrede en het is pas in een vredessituatie dat het menselijk leven zich echt kan ontplooien. Het doel van de historische evolutie, de terugkeer van de vrede, is gelijk aan de zin van die ontwikkeling.

Anderzijds is er een moreel-spirituele dimensie: de geschiedenis verhaald in Socrates' *Historia ecclesiastica* en de reflectie die de historicus er zelf aan toevoegt, zetten de lezer aan tot een moreel leven volgens de

<sup>37</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 7, 32, 3-14, cf. 2 Korinthiërs 5, 16; Hebrëen 6, 1; 1 Johannes 4, 3.

<sup>38</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 1, 8, 15; 3, 16; cf. Romeinen 1, 18-21.

<sup>39</sup> Socrates, *Historia ecclesiastica* 7, 26, 3; 7, 42, 2.

<sup>40</sup> Bijvoorbeeld Socrates, *Historia ecclesiastica* 1, 22.

voorschriften en de leer van de kerk<sup>41</sup>.

Beide dimensies haken in elkaar. Via de morele aansporing is de terugkeer van de vrede mogelijk, aangezien de zedigheid en de orthodoxie van de mensen bepaalt of en hoe snel de vrede terugkeert. Het doel van de geschiedenis wordt dus niet zozeer via een goddelijk plan bereikt – daarover zegt Socrates niets – maar via een herstel van de moraliteit. De bijbel speelt in deze opvatting een centrale rol. Soms lijkt Socrates een aantal feiten in het licht van de bijbel te interpreteren, maar veel vaker is de bijbel de ethische maatstaf waaraan daden worden afgemeten.

De zin van de geschiedenis heeft bij Socrates dus een transcendente en een immanente as. Immanent in de betekenis dat de zin samenvalt met het doel van de geschiedenis; transcendent in de betekenis dat de historische feiten via een bijbelse interpretatie verwijzen naar de moreel-spirituele dimensie van het menselijk leven<sup>42</sup>.

### 3. BESLUIT

Tot besluit willen we Socrates' opvattingen toetsen aan het traditionele beeld van de antieke christelijke geschiedenisfilosofie zoals we dat in referentiewerken aantreffen<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Men zou dit kunnen verbinden met de invloed van Origenes' exegese die de nadruk legt op de moreel-spirituele dimensie van de bijbel. Socrates was een origenist en verdedigde Origenes tegen diens critici. Om deze link met Origenes met zekerheid te kunnen leggen, biedt Socrates echter te weinig exegetische voorbeelden. Men zou ook een verband kunnen vermoeden tussen deze nadruk op de ethiek en de rigoristische boetepraktijk van de novatianen.

<sup>42</sup> Voor deze twee dimensies vergelijk F. WINKELMANN, "Grundprobleme christlicher Historiographie in ihrer Frühphase (Eusebios von Kaisareia und Orosius)", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 42 (1992), p. 13-28.

<sup>43</sup> Bijvoorbeeld K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, in ID., *Sämtliche Schriften*, Vol. 2, Stuttgart, 1983 (= 1949); H.-I. MARROU, art. "Geschichtsphilosophie", in T. KLAUSER (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum* 10 (1978), kol. 760-761; M. LANDMANN, art. "Geschichtsphilosophie", in G. KRAUSE (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlijn, 1984, p. 681-698, 687-689; G. GRAHAM, art. "History, Philosophy of", in E. CRAIG (ed.), *Routledge Dictionary of Philosophy*, Londen, 1998, p. 454; Averil CAMERON, "Remaking the Past", in G. BOWERSOCK e.a. (ed.), *Late Antiquity. A Guide to the Post-Classical World*, Cambridge (Mass.) – Londen, 1999, p. 1-16; D. TIMPE, *Römische Geschichte und Heilsgeschichte*, Berlijn, 2001, p. 12; Gabrielle M. SPIEGEL, "Historical Thought in Medieval Europe", in L. KRAMER – Sarah MAZA (ed.), *A Companion to Western Historical Thought*, Oxford, 2002, p. 81-84. Om de uiteenzetting beknopt te houden gaan we niet in op de belangrijke nuances die verschillende auteurs aanbrenge.

Als bestemming van Gods heilsplan, zo luidt de redenering, behoort iedere persoon op voet van gelijkheid tot de geschiedenis, die zo universeel wordt in tijd en ruimte: iedereen, waar en wanneer hij ook leeft, behoort tot de heilsgeschiedenis. Deze heilsgeschiedenis leidt de mens onvermijdelijk naar de Tweede Parousie en de Dag des Oordeels. Uitmondend in het einde der tijden verloopt de geschiedenis niet meer cyclisch, een idee dat vaak aan de niet-joodse en niet-christelijke wereld wordt toegeschreven, maar lineair. Daardoor krijgt de geschiedenis een zin die ze bij Grieken noch Romeinen had. Haar zin is de wijze waarop de Goddelijke Voorzienigheid elke gebeurtenis in het plan inpast dat de mensheid naar de voltooiing der tijden voert.

Deze interpretatie, zowat een gemeenplaats, schrijft aan de antieke christelijke geschiedenisfilosofie twee fundamentele kenmerken toe. Er is allereerst een formeel element. De geschiedenis is een eenheid van de schepping tot het einde der tijden en dus co-extensief met de tijd: zolang er tijd is, is er geschiedenis. Enkel het einde der tijden maakt een einde aan de geschiedenis. Tegelijk omvat de geschiedenis de gehele wereld: geen volk of mens is uitgesloten. De geschiedenis is co-extensief met de menselijke ruimte. In het christelijk denken vallen de grenzen van de geschiedenis dus samen met die van de tijd en de ruimte.

Ten tweede is er een inhoudelijk element. God stuurt de geschiedenis volgens een lineair plan naar de Parousie. Ze is doelgericht en dus zinvol, want het doel verklaart waarom gebeurt wat er gebeurt: elk feit heeft zijn plaats in het universele heilsplan dat God voor de mensheid heeft uitgedacht. Voor de christenen vallen doel en zin van de geschiedenis dus samen. Dit tweede kenmerk veronderstelt het eerste. Een lineaire evolutie in de geschiedenis is enkel mogelijk indien je aanneemt dat deze een ononderbroken eenheid vormt. Gods heilsplan is bovendien enkel universeel indien het de gehele mensheid omvat. Het steunt dus op de idee dat de geschiedenis de gehele wereld omvat.

Socrates' geschiedenistheologie, voor zover we die kunnen reconstrueren, wijkt op vier punten af van dit beeld.

Deze standaardvisie heeft geen oog voor de diverse verhoudingen die kunnen bestaan tussen "tijd" en "geschiedenis" en gaat ervan uit dat tijd en geschiedenis identiek zijn. Bij Socrates is dat niet het geval. Zijn op klassieke auteurs geïnspireerd geschiedenisbegrip beperkt de geschiedenis tot gebeurtenissen met betrekking tot oorlog en strijd. De standaardopvatting vergeet dus dat het concept "geschiedenis" verschillende invullingen kan krijgen. Het kan een synoniem zijn voor het tijdsverloop van de Schepping tot de Parousie, maar kan ook de specifieke, in de klassieke historiografische traditie gewortelde betekenis van een verslag van oorlogsfeiten hebben, zoals bij Socrates.

Er is een tweede verschil. Socrates aanvaardt wel dat de geschiedenis de gehele menselijke ruimte omvat, maar hij maakt een historiografisch onderscheid tussen kerk en staat. Elk van beide heeft zijn eigen vorm van geschiedschrijving, kerkgeschiedenis respectievelijk profane geschiedschrijving. Net zoals elke kerkhistoricus is hij dus gedwongen aan te geven hoe kerk en staat zich tot elkaar verhouden binnen de ene historische evolutie<sup>44</sup>.

Ten derde: hoewel de Parousie de uiteindelijke horizon van een christelijke geschiedenisfilosofie blijft, is het niet zo dat alle gebeurtenissen exclusief in het licht daarvan geïnterpreteerd worden en dat de evolutie van de schepping tot nu een lineaire vooruitgang is. Bij Socrates valt de tijd uiteen in periodes van oorlog en vrede, tijden met en zonder geschiedenis.

Ten slotte, het is onweerlegbaar dat de zin van de geschiedenis voor het christendom een fundamentele vraag is. Toch is het niet juist de zin van de geschiedenis eenvoudig te identificeren met haar doel. We hebben bij Socrates gezien dat de zin ook gevonden kan worden in een morele aansporing, in de lering die uit de feiten getrokken kan worden om terug te keren naar een ethisch-spiritueel hoogstaand leven.

Ons overzicht van Socrates' geschiedenisfilosofie heeft een aantal verschillen aan het licht gebracht met wat men soms *en bloc* aan antieke christelijke historici en theologen toeschrijft. De diversiteit aan geschiedenisfilosofische opvattingen was dus groter dan sommigen aannemen. Een nauwgezet onderzoek van andere kerkhistorici in dit opzicht – dat voor de meeste van hen nog niet uitgevoerd is – zou die verscheidenheid alleen maar uitbreiden. Het lijkt ons dat de geschiedfilosofische interpretatie van de kerkhistorici in de Oudheid te lijden heeft gehad onder een gebrek aan aandacht voor hun concrete opvattingen<sup>45</sup>. Toch impliceert dit niet dat de standaardvisie helemaal fout is. Zij inventarieert wel degelijk de belangrijkste kenmerken van de antieke geschiedenisfilosofie maar formuleert deze te sterk. De aandachtige studie van elk historicus en theoloog apart zal toelaten dat beeld te nuanceren.

<sup>44</sup> Hierop wees reeds R.A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge, 1988<sup>2</sup>.

<sup>45</sup> Op te merken valt dat de opvatting wijd verbreid is dat de kerkhistorici zich na Eusebius van Caesarea ver van alle geschiedenisfilosofische ideeën hielden en enkel nog pragmatische geschiedenis schreven (bv. F. WINKELMANN, op. cit. [noot 42]; D. TIMPE, op. cit. [noot 43]). Ook dat lijkt ons het voorbeeld van Socrates te weerleggen.