
Wil, persoon en zelfbeperking

Een structureel verschil tussen christologie en pneumatologie

N.W. den Bok

Abstract

Will, person and self-limitation

The idea that God's will 'restrains itself', characteristic of the so-called 'kenotic Christology', offers an answer to the vital question, How God can act as man? This article engages the analysis of the will(s) of Christ, intensely debated in the early church but neglected in modern theology. The article defends the thesis that, since Christ has a human will, there is 'theonomic reciprocity' (A.A. van Ruler) not only in Pneumatology but also in Christology. This position is closer to Chalcedon than many Modern-orthodox Christologies (A. Kuyper and H. Bavinck). In terms of the wider Christian tradition, the argument moves from a Thomist to a Scotist Christology and suggests a re-location of God's self-limiting will: not in Christology, but in Pneumatology. In Jesus God acts with a human will, in the Holy Spirit poured out in human hearts God acts with his own will, but like Jesus.¹

1 God persoonlijk present

De affaire met het gouden kalf aan de voet van de Sinaï maakte God zo boos op zijn volk, dat Hij een scheiding wilde. Maar Mozes smeekte Hem om zijn volk niet alleen te laten. 'De Heer antwoordde: "Dus mijn Aangezicht moet met jullie meegaan, om jullie rust te geven?" Mozes zei tot hem: "Als uw Aangezicht niet met ons meegaat, stuur ons dan niet weg van hier!"² In deze bijbeltekst staat 'Aangezicht' voor het Hebreeuwse *panim*, dat inderdaad primair *gezicht* betekent, hoewel een vrijere vertaling als 'tegenwoordigheid' ('presence') ook mogelijk is. *Panim* is in het Grieks vertaald met *prosopon*, dat op zijn

1 Dit artikel is een bewerking van een *Faculty Lecture* die ik in sept. 2014 op de Evangelische Theologische Faculteit in Leuven gehouden heb. Met dank aan de reviewers van *Theologia Reformata*.

2 Ex.33:14-15.

beurt in het Latijn met *persona* is vertaald.³ Exegese brengt ons zo op de drempel van de triniteitstheologie.

Maar laten we nog iets langer naar de exegese luisteren. Martin Buber heeft duidelijk gemaakt dat met *panim* is aangeduid, dat God zelf tegenwoordig is, niet in een engel of een woord, niet in een daad of in een gave, maar in eigen persoon.⁴ Wat al bij de Sinaï in de geschiedenis van Israël op het spel staat is, of God inderdaad God met ons zal zijn – Emmanuel. Deze uitleg doet natuurlijk een vraag rijzen die door exegese alleen niet beantwoord kan worden. Waarin is een daad van een persoon verschillend van het present-zijn van de persoon zelf? Waarin is iets zelf geven onderscheiden van jezelf-geven?

In het Oude Testament zien we Gods presentie een tweevoudige vorm aannemen. God is present in iemand die leidinggeeft, zoals in Mozes, de stamvader, de koning, of de profeet. En Hij is tegenwoordig onder de anderen, in de familie, onder het volk, zelfs onder de *goyim*. Aangezien zowel de leider als het volk zondigt, is deze tweevoudige tegenwoordigheid heel precair, zoals ook al bleek in de Sinaï-scène. In het Nieuwe Testament blijkt deze tweeledigheid op een verrassende wijze doorgetrokken. Daar wordt getuigd, dat God tegenwoordig geworden is in Jezus Christus en de Heilige Geest, in een zondeloze mens die Gods tent en tempel is en die vol is van de Heilige Geest,⁵ en in een gemeenschap van mensen die van zonden schoongewassen is en nu ook zelf een tempel van de Heilige Geest wordt genoemd.⁶

In deze bijdrage wil ik een beperkte, maar ver reikende vraag stellen bij Gods persoonlijke aanwezigheid in Christus en de Geest. Alleen een persoon kan persoonlijk aanwezig zijn – maar wat is een persoon? Voor moderne mensen is persoon-zijn nauw verbonden met het hebben van een wil, een vrije wil. En persoonlijke aanwezigheid is iets dat in vrijheid geschonken wordt: ook dat heeft veel met de wil te maken. Is er een vitaal verband tussen wil, persoonlijke aanwezigheid en persoon?

Dat God een wil heeft wordt door theologen over het algemeen erkend, al is er vaak meningsverschil over wat daarmee gezegd is. Als we 'onze Vader'

3 Voor deze vertaling, in de Septuaginta en latere joodse of hellenistische literatuur, zie G.W. Bromiley, *Theological dictionary of the new testament* (Kittel, tot één band ingekort), Grand Rapids/Exeter 1985, 951.

4 Voor zijn exegese van Ex. 33, zie Martin Buber, 'Das Leitwort und der Formtypus der Rede. Ein Beispiel', in: *Werke II: Schriften zur Bibel*, Kösel Verlag/Lambert Schneider: München/Heidelberg 1964, 1150-1158.

5 Bv. Joh 1: 14, Joh 2:21; Luc 4:1.

6 O.a. Hand 2:38, 1 Kor 3:16.

bidden, bidden we ook: 'Uw wil geschiede'. Over *Christus*' wil of willen is de laatste eeuwen nauwelijks gesproken. In de vroege kerk was daar veel discussie over. Het Zesde Oecumenische Concilie (Constantinopel, 681) stelde zich achter het zogenaamde duotheïsme: het verklaarde dat Christus, die twee naturen heeft, de goddelijke en de menselijke, ook twee willen heeft, de goddelijke en een menselijke. En de *Heilige Geest*? In de pneumatologie was er geen tweenaturen-probleem. De Geest heeft maar één natuur, de goddelijke. Toch was er een zekere parallel in de discussie over de vereniging van de wil van God (de Geest) en de wil van de mens die met God 'eensgeestes' wordt, bijvoorbeeld in de mystieke ervaring. Deze vereniging werd in het algemeen uitgelegd als een 'eenheid van willen', waarbij twee willen voorondersteld blijven.⁷ En er was discussie over het persoonlijke karakter van de Geest: is de Heilige Geest 'slechts' een kracht van God, of werkelijk een presentie, een *persona* van God? Zoals bekend besloot de kerk tot het laatste.

Maar als de Geest een 'persona' van God is – één van de drie – betekent dat dan dat de Geest een eigen wil heeft, onderscheiden van de wil van de Zoon en van de wil van de Vader? Als dat zo is, lijkt tritheïsme onvermijdelijk. Als Vader, Zoon en Geest elk een eigen wil hebben, dan zijn dat drie Goden, hoe intens en intiem hun samenspel ook is. Is echter de wil van de Heilige Geest eenvoudig Gods ene wil, dan is er nog steeds een probleem. Hoe kan de wil van de Geest niet alleen in de hemel werkzaam zijn, op Gods alomvattende niveau, maar ook op aarde, op menselijke schaal, in de harten van Jezus' volgelingen? Op dit punt lijken pneumatologie en christologie opnieuw parallel te lopen, want iets dergelijks is ook met betrekking tot Christus gevraagd. Als in Jezus God (de Zoon) mens geworden is, hoe kan de wil van God (de Zoon) dan tegelijk oneindig en eindig zijn? Of verwierf God door zich te incarneren een tweede wil, een menselijke wil? Dit laatste is christologisch een mogelijkheid, maar pneumatologisch uitgesloten. De Geest incarneert zich niet, Hij inspireert. Maar betekent dit niet, dat er een belangrijk verschil moet zijn in de manier waarop God in Christus respectievelijk de Geest *wil*?

Om dit verschil draait deze bijdrage. Ik begin met een verkenning van Gods wil in relatie tot de Geest en wend me vervolgens tot twee recente theologische voorstellen voor een eerste nadere aftasting.

7 Zie bv. de 12^{de} eeuwse discussie over de *unitas spiritus* in Etienne Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Parijs 1969³, 142-180. Het onderscheid tussen Geest en geest, tussen Gods wil en menselijke wil werd ook urgent in de (Grieks-)patristische discussie over de 'vergoddelijking' (*deificatio*).

2 Wil en pneumatologie

In de geschiedenis van de theologie is de wil van de Heilige Geest nauwelijks een eigen thema geweest. Wel werd er op een verband gewezen. Reeds onder kerkvaders zien we, dat sommigen de drie-enige God karakteriseren met de triade ‘macht, wijsheid en liefde’: zij zien dus een speciaal verband tussen liefde en de Heilige Geest.⁸ En liefde is in de klassieke theologie nauw met wil verbonden; liefde is niet een mysterieus gevoel, maar een goede gloedvolle wil.⁹

We zien dit bij Augustinus met zijn bekende verkenning van de triade geheugen, verstand en wil (*memoria, intelligentia* en *voluntas*) als mogelijke afbeelding van Gods triniteit. Hoewel hij zich ook de afstand tussen deze geestesvermogens en de goddelijke ‘personen’ realiseerde, legde hij niettemin een intiem verband tussen de wil en de Heilige Geest, en dat bleef een thema in de theologische reflectie na hem.

Augustinus’ project werd in de dertiende eeuw met grotere precisie hernoemen.¹⁰ Thomas van Aquino en Bonaventura bijvoorbeeld zagen God als de ene en enige hoogste geest die trinitarisch moet zijn vanwege de twee geestesvermogens die Hij op perfecte wijze heeft: verstand en wil. Aangezien er een verschil is tussen deze twee, zijn er twee volmaakte activiteiten in God die ook op God zelf gericht zijn en zo resulteren in twee ‘producties’: een productie ‘op de wijze van de natuur of het verstand’ en een productie ‘op de wijze van de wil’ (*voluntas*).¹¹ De eerste productie is de ‘geboorte’ (*generatio*) van de Zoon, de tweede het ‘ademen’ (*spiratio*) van de Geest. De Heilige Geest is God die in God uit God voortkomt op de wijze van willen.

In de klassieke theologie hebben Geest en wil dus inderdaad een speciale relatie. Niettemin is een relatie geen identificatie. Om maar één ding te noemen: de meeste scholastici stelden, dat de processie van de Geest niet een vrije, maar een noodzakelijke productie van de ene goddelijke wil is. En zij heeft

8 Bv. aan het begin van de 12^{de} eeuw bij Hugo van St. Victor, in zijn *De sacramentis* I 3, 26.

9 Zie bv. Maarten Wisse, *Trinitarian theology beyond participation. Augustine's De Trinitate and contemporary theology* (T&TClark studies in systematic theology 11), Londen/New York/New Delhi/Sydney 2011, 167-193.

10 Voor een overzicht, zie Russell L. Friedman, *Intellectual traditions at the medieval university. The use of philosophical theology among the Franciscans and Dominicans 1250-1350* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 108), Leiden/Boston 2013, 2 dln. (anders dan de titel suggereert is dit een studie van de triniteitstheologie van Thomas tot Ockham); voor Scotus, zie dl. 1, 341-416.

11 Voor deze producties, zie o.a. J.T. Paasch, *Divine Production in Late Medieval Trinitarian Theology. Henry of Ghent, Duns Scotus and William Ockham*, Oxford 2012.

niet tot gevolg, dat de Geest een eigen wil heeft. In de processies ontstaan geen tweede en derde wil. Voor dit inzicht grepen scholastieke denkers terug op het onderscheid tussen Gods noodzakelijke willen (*ad intra*, bijvoorbeeld in Gods zelfliefde) en zijn niet-noodzakelijke of vrije willen (*ad extra*, in scheppen, redden, openbaren, incarneren).¹²

Op eigen wijze is dit onderscheid ook in de schepping zelf aanwezig omdat daar persoonlijke wezens onderscheiden zijn van niet-persoonlijke wezens. Niet-persoonlijke wezens zoals planten of vulkanen hebben alleen natuurlijke activiteit, hun doen en laten is gereguleerd door hun natuur. Mensen en engelen hebben behalve een natuur in de zin van een geheel met allerlei natuurlijke activiteiten (zoals het vermogen tot herinnering en liefde), bovendien een wil, een keuzevermogen. In dit opzicht lijken zij op God.

3 Theonome reciprociteit

De drie-ene God heeft een wil, een vrije wil, één vrije wil. Hoe is deze wil verbonden met de twee-voudige presentie, waarmee we begonnen, met de Mesias die in Bethlehem geboren is en met de Heilige Geest die in Jeruzalem is uitgestort? Is er een verschil tussen beide? Om het antwoord op deze vraag te vinden zullen we moeten nagaan hoe de goddelijke wil verbonden is met de menselijke wil in de christologie en in de pneumatologie. Laten we als startpunt een voorbeeld kiezen uit de recente theologische reflectie over Gods tweevoudige presentie in relatie tot de goddelijke en menselijke wil. Het meest beroemd, althans in de Nederlandse theologie, is het voorstel dat door Arnold Albert van Ruler is gedaan.¹³

Van Ruler stelt dat in Christus God zelf handelt. Het is God zelf die needaalt in een mens om verlossing te brengen door in onze plaats aan de eisen van straffende gerechtigheid te voldoen. Zo gezien is Christus' menselijkheid Gods kostbaarste 'instrument' om op rechtvaardige wijze heil te brengen. Dit is op zichzelf traditioneel-orthodoxe christologie, maar bij Van Ruler krijgt het een eigen kleur, met name in zijn beschrijving van de relatie tussen Christus als mens en alle andere mensen. In Christus handelt God *in de plaats van* andere mensen; God schakelt ons uit – dat is eigenlijk 'inhumaan', zegt Van

12 Zie bv. Henri Veldhuis, 'God is liefde. Over de voortbrenging van de Heilige Geest (*Lectura I* 10, q 1), in: Andreas Beck & Henri Veldhuis, *Geloof geeft te denken. Opstellen over de theologie van Johannes Duns Scotus*, Assen 2005, 173-182.

13 Zie vooral zijn 'Structuurverschillen tussen het christologische en pneumatologische gezichtspunt' en zijn 'Hoofdpijnen van de pneumatologie', in: *Verzameld Werk 4a: Christus, de Geest en het heil*, bezorgd door dr. D. van Keulen, Zoetermeer 2011, 369-392 (m.n. 374) resp. 289-338 (m.n. 296, 311).

Ruler. In Christus handelt God voor ons, maar zonder ons. Wanneer de Geest gezonden wordt, komt alles echter anders te liggen. De Heilige Geest schakelt mensen juist in, Hij appelleert aan hen, aan hun persoonlijke activiteit, hun wil. Zelfs als Hij hen van binnenuit inspireert, in hun hart, blijft Hij van hen onderscheiden: Hij handelt niet direct in hen, maar is bezig hen voor zich te winnen. *Zij* handelen.

Op deze wijze geeft Van Ruler scherpste aan de orthodoxe overtuiging dat de presentie van God in Christus door plaatsvervanging gekenmerkt is,¹⁴ terwijl dit in zijn presentie als Heilige Geest juist ontbreekt. Daar spreekt Van Ruler van 'theonome reciprociteit': een wederkerigheid van God en mens, waarbij initiatief en overwicht aan Gods kant ligt. De Heilige Geest is gezonden opdat wij met onze eigen wil gaan willen wat God wil. De Geest leert ons alle dingen beoordelen zoals God ze beoordeelt. Langs deze weg maakt Van Ruler ruimte voor een modern westers *Anliegen*: vrijheid. In de relatie met Christus heeft de wilsvrijheid van mensen in feite geen ruimte, in de relatie met de Geest is die ruimte er volop.

Nu denk ik dat er ook in Christus zelf een theonome reciprociteit aan de orde is.¹⁵ Is Hij, naar klassiek christelijke overtuiging, waarlijk mens, dan heeft Christus ook een menselijke wil. Maar wat is het hebben van een menselijke wil anders dan het hebben van een vermogen dat kan willen of niet willen, dat zelf kan kiezen? Augustinus, de belangrijkste auteur van deze definiëring, vatte haar ook in een beeld: de wil is dat vermogen dat meester is over zijn eigen daden. Deze notie van de wil is opgenomen in de hoofdstroom van het middeleeuwse en gereformeerde scholastieke denken. Het stelt in staat om te onderscheiden tussen dispositie en keuze, tussen neiging en instemming, waarbij het eerste een natuurlijke dimensie van 'willen' is en het laatste de vrije wil in eigenlijke zin.

Als we dit orthodox, dat is: duotheetisch toepassen, moeten we zeggen dat

14 Vgl. *ibid*, 371: 'de leer van de enhypostasie (...) houdt in, dat de door de Logos aangenomen menselijke natuur (...) geen eigen hypostasis, geen eigen ik, geen eigen persoon heeft, maar haar hypostasis in de Logos zelf vindt. Er is nooit een 'meneer Jezus' geweest, maar altijd alleen maar God-de-Zoon-in-het-menselijke-vlees.' Van Ruler spreekt niet over de wil of willen van Christus.

15 Ik heb ook een probleem met Van Rulers pneumatologie, bv. zijn gedachte dat de inwoning van de Geest, net als de incarnatie, beëindigd zal worden in het *eschaton*. Zie mijn 'De zon en het aangezicht. Een terugblik op een Utrechts theoloog', in: G. Klein, D. Steenks (red.), *De waarheid is theocratisch: Bijdragen tot de waardering van de theologische nalatenschap van Arnold Albert van Ruler*, Baarn 1995, 95-114.

Christus, die als God de goddelijke wil heeft, de Vader gehoorzaamde met zijn menselijke wil, en deze menselijke wil is niet alleen een geheel van menselijke disposities (zoals de wens om te blijven leven), maar ook een vrije wil, een vermogen om met iets in te stemmen of niet. In Christus zijn dus werkelijk twee vrije willen. Ook *in* Hem handelt de goddelijke wil niet in plaats van de menselijke wil. In Christus gaat het God-zijn samen met een menselijke subjectiviteit, een vrij kunnen handelen ook met betrekking tot God (de Vader).¹⁶

4 Geestchristologie en moderne orthodoxie

In de twintigste eeuw is er een christologisch denken geweest, dat meer recht wilde doen aan Christus' menselijke activiteit dan de eigentijdse orthodoxe christologie toeliet door aan de Heilige Geest een meer constitutieve rol in Christus' leven en werk toe te kennen: de zogenaamde Geest-christologie.¹⁷ Wenden we ons tot deze christologie als tweede voorbeeld uit de meer recente theologie waarin Gods wil verbonden wordt met zijn presentie in Christus en de Geest.

De Geestchristologie ontstond tegen een liberale of vrijzinnige achtergrond, in een poging om meer ruimte te scheppen voor het mens-zijn van Christus; maar ze heeft zich ontwikkeld door inzichten uit de christologische orthodoxie te integreren.¹⁸ Jezus was een mens, zijn daden waren menselijk, maar zij waren geïnspireerd en gedragen door de Geest, niet alleen na zijn openbare bekendmaking als Zoon van God bij zijn doop, maar al vanaf zijn geboorte en zelfs vanaf zijn conceptie. In deze zienswijze wordt de waarlijk menselijke wil van Christus gewaarborgd door zijn behoefte aan de voortdurende hulp van de Heilige Geest, een hulp die in Jezus niet structureel anders is dan in andere mensen.

Nu is in deze visie de mens Jezus zelf het subject van zijn handelen. Dat hij ook goddelijke persoon is, valt weg. Christus is een mens die over de hele linie

16 Daartegenover benadrukt een 'hoge' of 'alexandrijnse' christologie het ene subject van Christus. Zie bv. Cyrill of Alexandria, *Three Christological treatises*, vert. Daniel King, Washington DC 2015, 13: 'The key to Nestorius' error, as Cyrill sees it, is that it introduces two subject-centers in Christ, two consciousnesses, each of which is allowed to "stand on its own terms" (*ana meros*)'.

17 Voor een overzicht zie G.C. van de Kamp, *Pneuma-christologie. Een oud antwoord op een actuele vraag?* Amsterdam 1983. Een voorbeeld is G.W.H. Lampe, 'The Holy Spirit and the person of Christ', in: S.W. Sykes & J.P. Clayton (eds.), *Christ, faith and history. Cambridge studies in Christology*, Cambridge 1972, 111-130.

18 Zoals P. Schoonenberg, zie bv. zijn 'Christus zonder tweeheid', in: 'Gods heilspresentie in de mens Jezus Christus', themanummer *Tijdschrift voor theologie* 6 (1966), 289-306.

gesteund wordt door de Heilige Geest. Maximaal is te zeggen dat Jezus dankzij de Geest Zoon van God is. Op deze wijze wordt duidelijk dat de Geest-christologie in wezen een liberale christologie gebleven is. Toch kan zij nauwer met de orthodoxe Logos christologie verbonden worden dan in de vorige eeuw meestal gedaan is.

Een interessante visie biedt wat dit betreft Abraham Kuyper. Kuyper stelt, dat Christus de volle steun van de Heilige Geest nodig had om zijn missie te vervullen: zijn menselijke natuur is te fragiel om dat op eigen (geschapen) kracht te doen. Zo is de menselijke natuur ook gemaakt, voegt Kuyper toe; zij kan alleen doen waarvoor ze gemaakt is wanneer ze continu geholpen wordt door de Geest.¹⁹ Met deze zienswijze is Kuyper moderner dan zijn collega Herman Bavinck, die zegt dat in het in Christus God zelf is die handelt in en door zijn menselijke natuur, bij het doen van wonderen, in het lijden, het wegdragen van de zonde van mensen en in het opstaan uit de doden.²⁰ Volgens Kuyper is de rol van de Zoon passiever. Hij zegt bijvoorbeeld dat Jezus, zijn menselijke natuur volgend, die zonder zonde of vlek is, toch niet naar de woestijn zou zijn gegaan om door Satan verzocht te worden als de Heilige Geest Hem daartoe niet gedreven en gesterkt had.

Niettemin houdt Kuyper óók vast aan een cruciale rol voor God de Zoon. Christus' menselijke natuur zou tijdens zijn lijden ineengestort zijn onder de zonden van mensen en onder Gods toorn, als het gewicht daarvan niet gedragen was door de Zoon. Dus als het erop aankomt verdedigt Kuyper een Logos-christologie. In Christus hebben we niet te doen met een mens die hoogst begiftigd is met de Geest, maar een goddelijke persoon die als mens handelt en *als zodanig* de Geest nodig heeft. De Geest is er om 'God de Zoon *in het vlees*' (Van Ruler) te assisteren. Kuyper verschilt van Bavinck wat betreft de mate van deze assistentie.

Nu is het opvallend dat geen van beiden spreekt van Christus' wil. In Bavincks *Gereformeerde Dogmatiek* is 'duotheetisme' niet in de index te vinden. Kuyper is explicieter over Christus' persoon in onderscheiding van zijn natuur, maar ook hij gaat niet in op de kwestie van de wil. Waarschijnlijk is dit omdat

19 Zie m.n. zijn *Het werk van den Heiligen Geest* dl. 1, Kampen 1888¹, 1927², 144-155.

20 Zie bv. *Gereformeerde Dogmatiek* III, Kok: Kampen 1998⁷, 292: 'Het is altijd dezelfde persoon, hetzelfde subject, hetzelfde ik, dat door de goddelijke en de menselijke natuur leeft en denkt, spreekt en handelt. De menselijke natuur is de tabernakel, waarin de Zoon is gaan wonen; het kleed, dat Hij zelf zich bereid en aangedaan heeft (...); het instrument en orgaan, dat Hij zich geheiligd heeft'.

voor hem *willen* eenvoudig de *core activity* van een *persoon* is.²¹ Deze contractie van wil en persoon, die onder de conceptuele radar vliegt, is in mijn ogen een karakteristiek van veel moderne en postmoderne christologie.²²

Kuyper zegt herhaaldelijk dat Christus' ik of zelf, het centrum van zijn wezen dat de initiator is van alle menselijke activiteit, God de Zoon is. Dit impliceert, dat in Christus als mens alles door God gedaan wordt, ook het willen. Eigenlijk is er dan in Christus maar één wil: de goddelijke.²³ Christus mag menselijke neigingen of behoeften hebben, Hij heeft geen menselijke (vrije) wil. In feite komt dit neer op een onorthodoxe positie.²⁴ 'Monothetisme', de leer dat Christus één wil heeft, werd afgewezen op het al eerdergenoemde concilie, het Derde Concilie van Constantinopel in 681, dat officieel erkend wordt door alle christelijke kerken. Een kenmerk van monothetisme was reeds in de zevende eeuw, dat het persoon en wil strak koppelt: één persoon, dan ook één wil. Eén subject van handeling, dus één handelingsvermogen.

Nu zouden Kuyper en Bavinck, daartoe geprest, misschien iets voorzichtiger willen formuleren en met Constantinopel III zeggen, dat Christus toch twee willen heeft, maar dan zo, dat Hij één persoon is die deze twee willen gebruikt. Zo blijft God de Zoon het ene subject van handeling in zijn twee naturen. Vóór de negentiende eeuw is deze uitleg te vinden bij bijvoorbeeld Maximus Confessor en Thomas van Aquino.²⁵ Ook deze visie kan echter neerkomen op een vorm van monothetisme, namelijk wanneer de (goddelijke) persoon

21 Vgl. bv. 'De mensch Jezus Christus', in: *Uit het Woord. Stichtelijke Bijbelstudiën dl.II*, Amsterdam 1908², 244: 'De eeuwige Zoon is en blijft in de vleeschwording des Woords het handelend wezen, wiens daad daarin bestaat, dat Hij zichzelve vernietigt, voor zoveel de openbaring betreft, en de menschelijke natuur, de gestalte van een dienstknecht, de gedaante des menschen aanneemt, als het orgaan waardoor Hij zijn leven openbaren zal'.

22 Zie bv. Richard Swinburne die orthodox wil zijn en stelt dat, als 'Constantinopel III' Christus' willen niet vanuit hun *actions*, maar vanuit hun *agent* opgebouwd zou hebben, het gezegd had dat er in Hem, die één subject is, slechts één wil, één bron van handeling is (*The Christian God*, Oxford 1994, 198).

23 Zie bv. *De vleeschwording des woords*, Amsterdam 1887, 71.

24 Anders gezegd: ultraorthodox (toen Van Ruler deze term gebruikte, wees hij op 'vergelijkbare ketterijen' bij orthodoxie en vrijzinnigheid).

25 Constantinopel III formuleerde voorzichtiger. M.i. stelt Timothy Pawl, *In defense of Conciliar Christology. A philosophical essay*, Oxford 2016, 214, terecht dat o.g.v. de conciliedocumenten de wil gedefinieerd kan worden als 'that thing in virtue of which something desires'. Dit is in feite het antieke wilsbegrip, van waaruit de kwestie van mijn artikel nog niet in zicht komt. Dat gebeurt in de westerse theologie vanaf de 13^{de} eeuw.

gezien wordt als de vrije initiator van het menselijke willen en wel zo, dat de menselijke wil, die wel onderscheiden wordt van de goddelijke wil, niettemin deze wil volgt zoals een instrument de speler volgt, of zoals mijn arm mijn besluit volgt: zonder er zelf voor te kiezen. In een strikt instrumentele opvatting van de wil – van een menselijke wil die door God de Zoon geoperationaaliseerd wordt – blijft er in feite geen *wil* over.

Vanuit de antropologie lijkt deze conclusie niet meteen evident. Waarom is niet te zeggen, dat de persoon de wil *gebruikt* om te kiezen of te beslissen? De persoon is toch méér dan de wil? De wil is slechts één van de vermogens van de persoon (of van de ziel, het niet-lichamelijke deel van een persoon).²⁶ Toch lopen we hiermee vast. We moeten dan immers zeggen: zoals mijn wil mijn arm beweegt, zo beweeg ik (mijn persoon) mijn wil. Maar dat kan niet zonder een zekere verdubbeling. Om mijn wil iets te laten willen of niet te willen zou dan mijn persoon nog een eigen vermogen moeten hebben, zoals mijn wil ten opzichte van mijn lichaam een eigen vermogen is. Maar een eigen vermogen dat de wil laat kiezen en dus zelf ook een keuzevermogen moet zijn, is een soort wil achter de wil,²⁷ waarmee de wil zelf in feite geen wil meer is: hij wordt aangestuurd, hij beslist niet zelf. Dit wordt alleen voorkomen door eenvoudig te zeggen, dat mijn wil mijn persoon *is* voor zover ik kies of besluit, net als mijn lichaam mijn persoon *is* in zijn fysieke gedaante. Zo opgevat is de persoon niet een mysterieus iets wat aan een individueel geheel van lichamelijke en geestelijke vermogens wordt toegevoegd, maar *is* hij dit geheel (op een bepaalde wijze, nl. onafhankelijk bestaand).²⁸

Dit betekent, dat we in het begrip ‘wil’ de kern van het *moderne* begrip ‘persoon’ – subject van vrije activiteit (*free agency*) – moeten opnemen. Zonder dat kan willen niet zinvol van natuurlijke activiteit, bijvoorbeeld zenuw-

26 Augustinus is waarschijnlijk de eerste die dit gezichtspunt met kracht naar voren bracht, zie *De Trinitate* XV 22 (vert. T.J. van Bavel, *Over de Drie-eenheid*, Leuven 2005, 433): ‘Die drie, herinnering, intellect en liefde, zijn de mijne, niet die van een ander; ze werken niet voor zich, maar voor mij, het is zelfs zo, dat ik werk door hen. (...) door al deze drie ben ik het die mij herinner, ik die begrijp, ik die bemin.’

27 In de moderne tijd is dit ook wel beweerd, bv. in seculier denken: door een transcendentiaal ego te veronderstellen, of in religieus denken: door de wil van de Schepper te zien als dat wat in al het menselijke willen wil.

28 Tot deze conclusie komt Scotus na een nauwgezette analyse van het christologische persoonsbegrip, zie verder beneden in dit art. en zie N. den Bok, M. Bac, A.J. Beck, K. Bom, E. Dekker, G. Labooy, H. Veldhuis, A. Vos, ‘More than just an individual. Scotus’s Concept of Person from the Christological Context of *Lectura* III 1’, in: *Franciscan Studies* 66 (2008), 169-196.

reflexen of spierbewegingen, onderscheiden worden. Mijns inziens is het probleem van veel christologieën in de moderne tijd, dat zij het traditionele *persona* lezen als het moderne *persoon*. In feite kan het dan nog twee kanten op. Of Christus is een goddelijke persoon met de menselijke natuur maar zonder menselijke *wil*, of Christus is een goddelijke persoon met de menselijke natuur inclusief een menselijke wil en is daarmee eigenlijk ook een menselijke persoon te noemen (persoon in de moderne zin, niet het klassieke *persona*). De orthodoxie gaat meestal impliciet de eerste kant op. De vrijzinnigheid gaat de andere kant op maar dan zo, dat, om de eenheid van Christus' persoon te bewaren, zijn God-zijn wordt losgelaten: Hij is een menselijke persoon, op unieke wijze door God gedreven.²⁹ In de volgende paragraaf zullen we zien dat er nog een derde weg is: onverkort de tweede kant opgaan.

Monotheïsme brengt niet alleen de christologie en de antropologie, maar ook de godsleer in ernstige problemen. Daar leidt het *of* tot tritheïsme: de wil achter Jezus' menselijke wil is de wil van God de Zoon in onderscheid tot de wil van de Vader. *Of* het leidt tot een monotheïsme dat in Christus slechts 'één graad van vrijheid'³⁰ toelaat, namelijk goddelijke vrijheid: in Christus is er geen menselijke *wil*. In beide gevallen wordt opnieuw een hoge prijs betaald.³¹

5 Scotiaanse christologie

Interessant is dat Kuypers studie over de Heilige Geest grotendeels een parafraze is van de *Pneumatologia* van de zeventiende-eeuwse puriteinse theoloog John Owen.³² Kuypers wijkt slechts van Owen af waar hij meent, dat diens visie meer geharnast moet worden tegenover de nieuwe ketterijen in Kuypers eigen tijd. Dat wil zeggen: de christologie moet orthodoxer gemaakt tegenover de

29 Zie verder mijn 'The will as key to christology' dat in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 2016 verscheen.

30 De uitdrukking is van Eef Dekker, zie zijn *Rijker dan Midas. Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)*, Zoetermeer 1993, 244.

31 Anders gezegd: of een heidense (polytheïstische) visie op God, of een ketterse (monotheïstische) visie op Christus. Sommige theologen zijn bereid beide prijzen te betalen, bv. Colin Gunton en Richard Swinburne, die elk op eigen wijze verdedigen dat Jezus één persoon is (één individu met één wil) en God drie personen is (drie individuen met drie willen). Voor Gunton, zie m.n. Alan Spence, 'The person as willing agent: classifying Gunton's christology', in Lincoln Harvey (red.), *The theology of Colin Gunton*, Londen/NewYork 2010, 49-64, 50v. Voor Swinburne, zie zijn *Was Jesus God?*, Oxford 2008, 48 en 31.

32 *Pneumatologia. A discourse concerning the Holy Spirit*, 1674, in: *The Works of John Owen III*, Londen 1966.

liberale visies op Christus. In het licht van onze analyse tot nu toe klinkt dit als Saul die David zijn wapenrusting wil aantrekken om de Goliath van een 'louter menselijke' Christus te bestrijden. Owen zelf blijft kwetsbaarder. Hij stelt bijvoorbeeld dat Christus'

divine nature was not unto him in the place of a soul, nor did immediately operate the things he performed, as some of old vainly imagined; but being a perfect man, his rational soul was in him the immediate principle of all his moral operations, even as ours are in us.³³

Owens pneumatologie bewijst dat er een orthodox-gereformeerde christologie is die dichter bij Chalcedon blijft dan de neocalvinistische.³⁴

Dit wekt de verwachting van een christologie waarin Christus niet alleen een goddelijke wil maar ook een menselijke wil heeft terwijl Hij niettemin het ene vleesgeworden Woord is. Nu is er in de bredere geschiedenis van de theologie eeuwenlang een christologie geweest die precies deze middenpositie heeft ingenomen: de scotiaanse.³⁵ Al die tijd was zij de belangrijkste rivaal van de Thomistische christologie die stelt, dat Christus' menselijke natuur in feite een door God verworven geheel van extra eigenschappen is, een orgaan, een instrument van zijn heilzame wil. De scotiaanse positie stelt daartegenover,³⁶ dat Christus' menselijke natuur ook een wil bevat, een vermogen dat meester is over zijn eigen daad. Laten we de scotiaanse christologie volgen en zien, hoe deze ons binnenvoert in de pneumatologie.

Johannes Duns Scotus is zeer expliciet over Christus' menselijke wil.³⁷ Als mens heeft Christus vanzelfsprekend een wil, een menselijke wil. Scotus vat

33 *The Works of John Owen* III, 169. In deze uitspraak wordt de ziel als subject van Christus' menselijke handelen gezien, en voor een orthodox theoloog als Owen, voor wie één van die 'some of old' zeker Apollinaris is, is Christus' ziel zelf natuurlijk een *menselijke* ziel.

34 Zie Alan Spence, *Incarnation and inspiration. John Owen and the coherence of christology*, Londen/New York 2007, en zijn 'The significance of John Owen for Modern Christology', in: Kelly M. Kapic & Mark Jones (red.), *The Ashgate Research Companion to John Owen's theology*, Ashgate 2012, 171-184.

35 Het is in wezen ook de positie van de oudere 'ethische theologie', zie <http://www.theoblogie.nl/een-klassieke-peiling-van-gunnings-ethische-christologie>.

36 Kuyper en Bavinck beseften dit, zij geven vaker aan Thomas boven Scotus te verkiezen.

37 Zie Antonie Vos, *The philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh 2006, 414-426. Vgl. Walter Hoeres over 'Die formale Struktur der Selbstbewegung des endlichen Willens' in zijn *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München 1962 (Salzburger Studien zur Philosophie dl. 1), 269-274.

‘wil’ op in de augustijnse betekenis van een vermogen dat in staat is zijn (wils) acten zelf voort te brengen.³⁸ God de Zoon die de menselijke natuur aannam heeft *eo facto* ook een menselijke wil aangenomen. Dit houdt in, dat God deze wil niet doet willen. Scotus is daarover heel helder. Al wat door Christus als mens gewild wordt, wordt *geprediceerd* van God de Zoon, maar is *niet gedaan* door *Gods wil*. Het is gedaan door God de Zoon, maar niet door zijn goddelijke wil. Met betrekking tot veroorzaking en voortbrenging van wilsacten is de relatie tussen God en mens in Christus hetzelfde als in ieder ander mens. Dit betekent, dat God, de drie-ene God,³⁹ maakt dat Christus’ menselijke wil en zijn volities bestaan, maar dat Christus’ menselijke wil zijn volities voortbrengt en deze *als zodanig* de wilsacten van de Zoon zijn. Ze worden dus gedaan door God *als mens*.

Laat ik nog enkele andere inzichten uit Scotus’ theologie geven ter ondersteuning van deze visie. Het eerste inzicht is bijbels en klassiek-christelijk: God schiep mensen naar zijn eigen beeld. Het hebben van een wil wordt algemeen gezien als een constitutief aspect van de *imago Dei*. Als, in het unieke geval van de incarnatie, een individueel mens-zijn is ‘aangenomen’, dan is dit mens-zijn met zijn vrije wil opgenomen in een persoonlijke eenheid met God de Zoon; anders zou een essentieel en centraal aspect van mens-zijn toch niet aangenomen zijn. Volgens Scotus is het waar dat Christus de geïncarneerde God is *en* dat Hij als mens Gods mooiste werk is. Hij is de Eniggeborene van de Vader *en* de eerstgeborene van de schepping. Liberale christologieën doen niet voldoende recht aan de eerste kwalificatie, modern-orthodoxe neigen ertoe de tweede te minimaliseren.

Een tweede scotiaans inzicht. Als mens vervult Christus de primaire ver-eiste van Gods liefde. Scotus start bij een inzicht van Richard van St.-Victor: liefde is gericht op een ander, omdat God liefdevol is wil Hij een ander liefhebben en door deze ander bemind worden. Dan geeft Scotus zijn eigen uitwer-

38 Zie bv. *Reportatio Parisiensis* III 17, 1-2, n.4 (vert. Cross, *The metaphysics of the incarnation. Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford 2002, 221): ‘The human will in Christ has dominion over its own acts to the same extent as in any other man, for the will in Christ does not cause in any other way, and the Trinity permits the human will to elicit its act in the same way as it permits other wills to elicit their acts.’ Allan Wolter, *Duns Scotus on the will and morality*, Washington D.C. 1997², 154-155, geeft een vertaling van een deel van *Ordinatio* III 17.

39 En omdat er maar één goddelijke vrije wil is, is er hier geen onderscheid tussen goddelijke personen. Scotus volgt de klassieke regel in de triniteitsleer: *opera divina ad extra indivisa sunt*.

king: de primaire geliefde van God is ‘de ziel van Christus’.⁴⁰ Maar hoe zou Christus als mens Gods eerste geliefde kunnen zijn als Hij geen eigen wil zou hebben? Hoe kan een wezen liefde beantwoorden zonder daarin zelf met zijn eigen wilsvrijheid betrokken te zijn? Als God de Zoon heeft Christus geen eigen vrije wil die onderscheiden is van de wil van God de Vader, omdat de Zoon en de Vader samen maar één wil hebben.⁴¹ Dus moet het Christus als mens zijn, die door zijn eigen vrije wil de Vader gehoorzaamt en diens liefde beantwoordt.⁴²

Ten derde: een cruciaal aspect van Christus’ *werk* is dat Hij ons gered heeft van zonde en daarin de gerechtigheid van God heeft geopenbaard. Anselmus heeft hiervoor een beroemd argument gegeven, dat door Scotus kritisch hernomen is: redding van zonde vereist satisfactie en satisfactie vereist de Godmens.⁴³ Immers, de mens is degene die zondigt, hij behoort daarom satisfactie te geven; terwijl alleen God die kan geven. Maar hoe kan de mens in Christus satisfactie geven als hij niet beschikt over een menselijke vrije wil?⁴⁴ Anders is het in feite alleen God die door middel van een menselijk lichaam en een menselijke ziel genoegdoening geeft.

6 Gods wil in zijn presentie in Christus en de Geest

Vanuit het scotiaanse duotheïsme zijn we met één tussenstap terug bij onze hoofdvraag. Er is een type christologie, de zogenaamde kenotische christologie, die stelt dat in Christus werkelijk God zelf ‘omlaagkomt’ naar

40 Zie verder Nico den Bok, ‘Eén ding is noodzakelijk. Duns Scotus en het volheidsbeginsel’, in: *Geloof geeft te denken*, 246vv, 269v.

41 Vgl. bv. de verdubbeldende beschrijving van Wiel Logister, *Een mensenleven door God getekend. Inleiding in de christologie*, Averbode/Kampen 1987, 224: ‘Om dat heel duidelijk naar voren te brengen spreekt het concilie [Constantinopel 682] van een goddelijke wil waarmee de Zoon in alle eeuwigheid instemt met de Vader, en een menselijke wil, waarmee Jezus in de tijd als mens aan de Vader gehoorzaamt’.

42 Dit is overigens ook een *argument voor* de menswording (dat Scotus zelf weliswaar niet geeft, maar zeker in de lijn van zijn denken ligt): Wil God zijn diepste verlangen vervullen, nl. op optimale wijze in vrijheid liefde geven en liefde ontvangen, dan moet Hij zich incarneren.

43 Voor dit aspect, zie mijn ‘Droeg Hij onze straf? Over een veelbetekenend zwijgen in Anselmus’ verzoeningsleer’, *Theologia Reformata* 44 (2001), 5-30. En vgl. ‘De twee klassieke motiveringen van de mens-wording: Anselmus en Duns Scotus’, met een vertaling van Scotus’ Anselmusbespreking, in: Nico den Bok & Guus Labooy (red.), *Wat God bewoog mens te worden. Gedachten over de incarnatie*, Zoetermeer 2003, 40-79.

44 Zie m.n. *Cur deus homo* I 9.

het menselijke niveau, om op menselijke schaal, in ruimte en tijd te handelen.⁴⁵ Deze ontlediging is zijn menswording. Dit impliceert onder meer, dat de goddelijke wil met zijn oneindige reikwijdte, zich inperkt tot een eindige reikwijdte.⁴⁶ Naar mijn oordeel geeft deze visie één van de meest plausibele verklaringen van de wijze waarop God persoonlijk present wordt in zijn schepping.

In de zending van Christus en van de Heilige Geest doet God meer dan handelen: Hij maakt zijn persoon tegenwoordig onder schepselen door zijn handelingscentrum in de *condition humaine* te brengen. De twee persona's van God, zijn twee presenties in schepping en geschiedenis, namelijk in Christus en als Geest van Christus, zijn vrije zelfinperkingen die worden gedragen door zijn ene wil. Maar deze wil wordt in beide gevallen wel verschillend ingezet. Als mijn bevindingen tot zover juist zijn, is het in Christus niet Gods wil die zijn actieradius en macht inperkt om te handelen in een menselijke natuur. In Christus heeft God een menselijke natuur aangenomen die zelf in vrijheid Gods wil doet, omdat Hij met die natuur ook een wil heeft aangenomen. In Christus als mens handelt God met een menselijke wil, niet met zijn eigen wil. Christus als mens gehoorzaamt zijn Vader. Dat kan alleen als Hij een eigen wil heeft, die ervoor kiest de wil van de Vader te doen.

Wat God niet in Christus doet, kan Hij echter wel doen *als Heilige Geest*. Als Heilige Geest brengt God zich ertoe om zelf op menselijke schaal te handelen, door de kern van zijn persoon, zijn handelingscentrum, zijn wil te brengen binnen de parameters die gegeven zijn met de menselijke natuur. Nu handelt God niet als mens, maar als God op menselijke wijze. In Christus is het '*de mens* Jezus die bemiddelt tussen ons en God',⁴⁷ maar in de Geest is het *God zelf* die handelt op de wijze van deze mens.⁴⁸ Als Geest handelt God zelf in ons, door onze wil te respecteren, door onze wil te gidsen, te inspireren, te ondersteunen. De eerste met wie de Geest zo omgaat, is Jezus.

45 Kenotische christologieën benadrukken Gods zelfontlediging of zelfs zelfannihilatie in Christus. Sommige komen ook tot een vorm van theopaschitisme. Ik focus hier op een basaal aspect dat in deze varianten verondersteld wordt en dat aan de orde is ook als er geen zonde en lijden zouden zijn en God niettemin mens geworden was.

46 De 'zelfbeperking Gods' stond centraal bij 19^{de} eeuwse theologen als F.D. Maurice en D. Chantepie de la Saussaye, maar veelal zonder een helder wilsbegrip.

47 1Tim 2:5.

48 Vgl. de intieme relatie tussen Christus en de Geest in 1 Cor15:45: hier lijkt Christus, de tweede Adam en de oorspronkelijke mens, de Geest die nu in zijn volgelingen woont *geworden te zijn*. Vgl. ook 2 Cor 3:17.

Laat ik tot slot dit inzicht nog toelichten met een bijzonder kenmerk dat God tekent als Hij tegenwoordig wordt in onze wereld: nederigheid. In Christus maakt God zich nog nederiger dan een kenotische christologie wil waarborgen, want door zich te incarneren geeft God zichzelf een tweede vrije wil en een natuur die daaromheen georganiseerd is. Daarmee wordt hij de drager niet alleen van natuurlijke, maar ook van vrije menselijke activiteit, vrij ook in relatie tot Hemzelf.⁴⁹ Het feit dat dit mens-zijn Gods tweede zelfgekozen *persona* is voegt geen ongrijpbare initiërende activiteit, geen goddelijk vermogen aan dat mens-zijn toe. God spreekt en handelt precies *in de hoedanigheid van deze mens*, in en met zijn natuurlijke constitutie en vrije daden. Alleen zo is de Godmens werkelijk *een ander* voor God de Vader, van wie Deze met recht kan zeggen: ‘*Hij is mijn geliefde Zoon in Wie Ik welbehagen heb*’.⁵⁰

Als Heilige Geest, althans na Pasen en Pinksteren *anno Domini* 33, maakt God zich opnieuw nederig, nu door zelf te spreken en te handelen op de wijze waarop Jezus sprak en handelde.⁵¹ In Christus zijn er twee willen, de goddelijke wil en een menselijke wil – in Christus is God die zijn goddelijke wil niet gebruikt, maar handelt met een menselijke wil. Maar in de Heilige Geest, gezonden in de heilsgeschiedenis na Christus, is er slechts de ene goddelijke wil die zich inperkt tot menselijk niveau. De centrale stelling over de zelfbeperking van Gods wil uit de kenotische christologie geldt in feite niet voor de christologie, maar voor de pneumatologie.

N.W. den Bok is predikant in de protestantse gemeente in Bussum (Verlosserkerk/Wilhelminakerk) en hoogleraar systematische theologie in Leuven (ETF)

49 Vgl. Joh 14:7-9, waarin gesuggereerd wordt dat Jezus niet alleen de Zoon is, maar ook de Vader.

50 Mat 3:17, 12:18, 17:5 (en hun synoptische parallelteksten).

51 Vgl. J.G. Hamann, *Biblische Betrachtungen eines Christen*, in: *Londoner Schriften*, ed. Oswald Bayer & Bernd Weissenborn, München 1993, 151-152: in een *ander* opzicht maakt de Heilige Geest zichzelf nog nederiger dan God de Zoon, omdat de Zoon zich inperkt tot de eindige condities van een zondeloos mens, maar de Geest bovendien moet werken met de zondige condities van mensen (bv. van bijbelschrijvers).