
Focus

W. van Vlastuin

James R. Salladin, *Jonathan Edwards and Deification. Reconciling Theosis and the Reformed Tradition* (Downers Grove: InterVarsityPress, 2022) 266 p., \$ 40.00, (ISBN 9781514000465).

Het was een groot genoegen dit boek te lezen, en wel om drie redenen. Ten eerste vallen in deze studie talrijke puzzelstukjes in het Edwardsonderzoek op hun plaats. Dit betreft met name de open einden betreffende theosis en teleologie, christologie en pneumatologie, triniteitsleer en scheppingsleer. Ten tweede helpen Edwards' concepten van participatie en vergoddelijking ons bij onze huidige bezinning op deze begrippen, vooral in de gereformeerde theologie. In de gereformeerde theologie vindt een diepgaande bezinning plaats op de vraag of het oosterse deïficatiebegrip op een positieve manier geïntegreerd kan worden in de gereformeerde theologie. Ten derde heeft dit theologische boek een geestelijke focus. Alle theologische precisie is erop gericht om de rijkdom van de geestelijke ervaring te dienen. Dit brengt mij tot de hoofdboodschap van deze studie.

Onderscheid tussen ontologie en soteriologie

We zouden kunnen zeggen dat de hoofdboodschap Edwards' definitie van genade is: 'Grace is communication and participation in divine fullness.' Deze uitdrukking heeft de vraag opgeroepen of alle schepselen deelhebben aan God, dat wil zeggen of Jonathan Edwards een pantheïst of panentheïst is. Sang Lee heeft verdedigd dat, volgens Edwards, God de dispositie heeft om zichzelf mee te delen, wat Hij doet in de schepping. Daarom meent Lee dat er bij Edwards sprake is van een ontologische participatie van de schepping in God. Dit brengt hem tot zijn overtuiging dat Edwards gebroken heeft met de gereformeerde traditie.

De verdienste van James Salladin is dat hij - in tegenstelling tot Lee - laat zien dat Edwards onderscheid maakt tussen ontologische en soteriologische participatie. Edwards aanvaardt universele genade in het feit van ons zijn. Om elke autonomie van de natuur te ontkennen, verdedigt Edwards de leer van de voortdurende schepping (*continuous creation*). In die zin ademt de

Heilige Geest door de hele kosmos. Maar deze algemene genade moet onderscheiden worden van bijzondere genade. Dit betekent dat Gods reddende genade geen deel uitmaakt van de geschapen orde of in het verlengde ervan ligt. Er is tussen de universele en de particuliere genade niet alleen een gradu-eel verschil, maar ook een principieel verschil. Deze positie is bij Edwards nauw verbonden met zijn kritiek op het arminianisme in zijn eigen tijd. Tegelijkertijd biedt dit onderscheid een handvat aan Edwards om afstand te nemen van de geestdrijvers tijdens de opwekkingen die het onderscheid tussen de Geest en de gelovige lieten verdwijnen.

Een andere implicatie van Edwards' onderscheid tussen ontologische en soteriologische participatie is dat participatie en vergoddelijking niet op een platoons-ontologische manier moeten worden geïnterpreteerd. Dit gebeurt bijvoorbeeld in de Radicale Orthodoxie, bij Henry Lubac en bij Hans Boersma. Ook in rooms-katholieke theologie zien we dit verschijnsel. Salladin verwijst naar de studie van Maarten Wisse. Wisse heeft hier fundamentele kritiek op geleverd, juist omdat zo het onderscheid tussen schepping en verlossing verbleekt en de verlossing niets nieuws betekent ten opzichte van de schepping. Kortom: Edwards bedoelt met zijn concept van vergoddelijking niet Handelingen 17:28. Dit woord van Paulus dat wij in God zijn en ons in Hem bewegen geldt wel ons schepselmatige zijn en heeft geen betrekking op Gods genade.

Delen in 'God's fullness'

Terwijl alle schepselen deelhebben aan de genade van Gods scheppingswerk, hebben alleen de heiligen deel aan Gods bijzondere genade. Dit roept de vraag op wat het betekent dat deze genade de deelname is aan Gods volheid, die door Edwards wordt geïnterpreteerd als Gods liefde, heiligheid en geluk. Hier maakt Edwards nog een ander onderscheid, aangezien hij Gods volheid onderscheidt van Gods essentie. Dus, de genade van participeren in Gods volheid is een andere categorie dan participeren in Gods wezen als zodanig. Dit onderscheid wordt niet gemaakt in de Edwardsinterpretatie van Sang Lee, zodat deze op een geheel andere theologische structuur uitkomt dan Salladin.

Dit roept de vervolgvraag op wat er verstaan moet worden onder de volheid van God. Voor Edwards betekent de participatie in Gods volheid de participatie in de Heilige Geest. Tegelijk komt hier ook een belangrijke lijn uit de triniteitsleer samen, aangezien de Heilige Geest ook de volheid in de gemeenschap in God zelf is. De Vader en de Zoon oefenen gemeenschap met elkaar. Deze gemeenschap van liefde is – op een augustiniaanse wijze – te duiden als de gemeenschap in de Heilige Geest, omdat de Geest de liefde van

God is. Zo verantwoordt Edwards dat de gelovigen delen in het immanente trinitarische leven. Zij delen niet in Gods wezen, maar zij delen wel in de liefdesgemeenschap die Vader, Zoon en Heilige Geest beoefenen.

Met deze benadering worden triniteit en soteriologie nauw aan elkaar verbonden. Owen had dat een eeuw eerder ook al gedaan en Edwards geeft daar een vervolg aan. We proeven hierin bij Edwards het verlangen om naar een alomvattende eenheid in de theologie te zoeken en deze in de triniteitsleer te funderen. Tegelijk wil hij de triniteitsleer en de verlossingsleer op deze wijze verdiepen. Hij wil meer zeggen over de Drie-eenheid, omdat hij meer wil zeggen over de verlossing.

Wat betekent dit voor de triniteitsleer? Daar zou veel over te zeggen zijn. In dit verband is het zinvol om na te gaan of de Heilige Geest in het augustiniaanse concept van Edwards eigenlijk geen onpersoonlijke kracht wordt. Edwards heeft hierin de volgende benadering: God is geen monade, maar is hij 'pure act'. In dit verband heeft de tekst uit 1 Johannes 4:8 voor Edwards grote betekenis: God is liefde. God heeft niet alleen liefde en liefde is niet alleen een eigenschap van God, maar God bestaat in de 'act' van de liefde. Daarom zijn God de Vader en de Zoon één en al activiteit van liefde. Dit betekent dat de Heilige Geest als de liefde tussen de Vader en de Zoon en als de karakteristiek van Gods wezen niet minder is dan de Vader en de Zoon. Daarmee is de gedachte voorkomen dat de Geest minder persoonlijk zou zijn dan de Vader en de Zoon.

Wellicht is het eerder het tegendeel, namelijk dat Vader en Zoon gestempeld worden door de Heilige Geest als de verpersoonlijking van de liefde. Het geheel duidt op een pneumatologische triniteitsleer. Dit wordt bevestigd door het gegeven dat Edwards de Heilige Geest de 'sum of goodness' noemt. Goedheid krijgt in God dus ook een relationeel en pneumatologisch karakter.

Schepping aangelegd op herschepping

Hier is Edwards nog niet uitgedacht. De volgende stap van Jonathan Edwards is dat hij deze deelname aan Gods immanente volheid teleologisch interpreteert. Dit betekent dat de schepping geen doel in zichzelf heeft, maar is aangelegd op een hoger doel. Van meet af aan is de schepping gericht op volle ont-hulling van Gods glorie en de menselijke participatie daarin. Goede schepping betekent dan ook dat deze geschikt is voor deze hogere bestemming.

Het doel van de schepping kan daarom niet worden afgeleid uit de schepping als zodanig, maar we hebben christologie en pneumatologie nodig om 'The End for Which God Created the World' te begrijpen. Het doel van de schepping is dan ook hetzelfde als het doel van Gods Drie-eenheid, namelijk de participatie in Gods volheid.

Aangezien de menselijke natuur is ontworpen voor de volle gemeenschap met God, betekent dit ook dat God de enige vervulling van de menselijke ziel is. De mens heeft een vermogen om de Geest te ontvangen en hij heeft de inwoning van de Geest nodig om zijn scheppingsdoel te bereiken. Deze noodzaak ontstaat niet pas na de zondeval, maar deze noodzaak ligt besloten in de schepping. Voor de situatie na de zondeval betekent dit dat Gods genade de natuur niet vernietigt, maar herstelt en vervult. Op deze manier wordt de theologie niet geheel gestempeld door de leer van de verlossing, maar de verlossing is erbij gekomen om het oorspronkelijke scheppingsdoel te realiseren.

De keerzijde is dat zonder participatie in Gods volheid de mens verdorven is, omdat hij beheerst wordt door het natuurlijke beginsel van eigenliefde. Door de participatie in Gods volheid komen we als mens tot onze bestemming en ons geluk. Evenals Owen vóór hem spreekt Edwards onbekommerd over 'happiness'.

In dit kader kunnen we zeggen dat Edwards worstelde met de inzet van de Westminster dat we geschapen zijn 'to glorify God and enjoy him forever'. Wat is de verhouding tussen Gods glorie en het menselijke geluk? Gaat het ene vooraf, of het andere? Sluiten ze elkaar niet uit? Het antwoord van Edwards is dat God ons schiep om de 'fullness of God', de Heilige Geest, de gemeenschap van de immanente triniteit, te onthullen en mensen daarin het goddelijke geluk te doen genieten.

In dit verband mag het ons ook niet ontgaan dat Edwards veel aandacht heeft voor 'The History of Redemption'. Hij plaatst de leer van Gods voorzienigheid vooral in het kader van de verlossing. Gelovigen zien nog meer de 'beauty' van Christus in de voortgang van de heilsgeschiedenis dan in de schepping.

Een saillant detail bij Edwards is dat hij talloze keren uitspreekt dat de participatie in Gods geluk voor de mens een oneindig proces van groei is. Dit baseert hij op het inzicht dat eindige schepselen nooit vervuld kunnen worden met de oneindige volheid van God. Zo is er een eeuwige groei in de genade. Zo blijft de christelijke hoop eeuwig.

Hier zitten we midden in Edwards' concept van vergoddelijking. Het is geen vergoddelijking in een absolute ontologische zin waarin het onderscheid tussen Schepper en schepsel verdwijnt, maar het is vergoddelijking in de zin van vervuld zijn met de Geest en leven in de volheid van liefde tussen Vader en Zoon. Dit begrip houdt een intieme relatie in tussen Schepper en schepsel.

Christologische consequentie

Edwards heeft zijn benadering voor het geheel van de theologie doordacht. Een belangrijk hoofdstuk waar de implicaties van zijn theologie merkbaar

zijn, is de christologie. De Zoon leeft in eeuwige immanente 'koinonia' (gemeenschap) met de Vader.

De Zoon had zoveel liefde voor de menselijke natuur dat Hij mens werd. Het lijkt erop dat de incarnatie niet beheerst wordt door de zonde, maar door de eenwording met de mens, dus een supralapsarische christologie. Deze vereniging van Gods Zoon met de mensheid is intenser dan de vereniging tussen man en vrouw. In de incarnatie wordt de immanente *koinonia* 'ad extra' (naar buiten) op een bepaalde manier herhaald. In de incarnatie kreeg de Zoon de Heilige Geest 'without measure'.

Edwards combineert dit met zijn opvatting dat de persoonlijkheid van God en mens wordt bepaald door verstand en wil. Het ontvangen van de Heilige Geest betekent dan ook dat het begrip en de wil van de mens Jezus onder de controle van de Heilige Geest staan. Zonder de grens van Christus' menselijkheid te overschrijden, impliceert deze vervulling met de Geest een diep begrip van de goddelijke werkelijkheid en een onvoorwaardelijke overgave aan Gods wil in de menselijke Jezus.

Edwards' soteriologie sluit hier nauw op aan, omdat de christologische hypostatische vereniging van God en mensheid niet alleen de bron is voor de gemeenschap tussen Schepper en schepsel, maar ook het model hoe de heiligen deelhebben aan het goddelijk leven. Zowel de menswording als de wedergeboorte worden gekenmerkt door de inwoning van de Geest. Hoewel de heiligen niet 'without measure' in de Geest participeren, is de structuur vergelijkbaar. Genade is een relationele categorie die voor Edwards inhoudt dat wij leden van Gods familie worden.

Het relationele karakter van genade brengt voor Edwards ook mee dat hij genade niet slechts verstaat als een werk van de Geest, maar als de gave van de Geest zelf. In tegenstelling tot de meesten van zijn puriteinse collega's, duidt Edwards genade als ongeschapen. De inwoning van de ongeschapen Geest in de gelovigen maakt Gods glorie in hen zichtbaar. Zo zijn christenen een lichtend licht.

Evaluerend

Het bovenstaande wil niet zeggen dat de precieze analyse van James Salladin niet nieuwe vragen oproept. Men zou de vraag kunnen stellen of de persoonlijkheid van God en mens geduid kan worden als verstand en wil. Is dit geen reductie van de persoonlijkheid? Kan de Zoon worden gezien als het verstand van God en de Geest als de wil van God? Ten aanzien van de mens: Betekent dit dat het lichaam geen intrinsiek aspect is van onze menselijke persoonlijkheid? Wat betekent dit voor de lichamelijke opstanding?

In het verlengde hiervan liggen andere vragen. Het heeft mij ooit getroffen

dat Edwards zonder meer kan spreken over een annihilatie van de schepping.¹ Betekent deïficatie in de edwardseanse zin dat de schepping in de herschepping tot haar doel is gekomen en geen intrinsieke betekenis meer heeft? Wringt dit niet met het belijden van de lichamelijke opstanding?

Andere vragen zijn: als de christologie zo wordt bepaald door de pneumatologie, moeten we de theologie dan pneumatocentrisch verstaan in plaats van christocentrisch? Betekent dit dat we ten aanzien van Jezus Christus de belijdenis opgeven dat Hij twee willen heeft (duotheïtisme), zoals in Constantinopel 680 werd erkend?

Dit ontwerp van Edwards legt alle nadruk op vernieuwing en vervulling, maar hoe zit het met de rechtvaardiging in deze pneumatocentrische theologie? Hoe zit het met de nieuwe aarde waarop gerechtigheid zal wonen? Hangt dit ook samen met een verzwakking van het zondebegrip, en is er een relatie met een supralapsarische christologie? Hoe zit het met de notie van het geloof, en met name de notie van het 'nochtans' van het geloof? Zijn deze theologie en spiritualiteit niet te harmonieus en kan Edwards wel plaats geven aan de theologie van het kruis?

Deze vragen onderstrepen dat Salladin een veelzeggend werk over Edwards heeft geschreven dat genoeg stof tot reflectie geeft voor de beoefening van de gereformeerde theologie in de bredere zin van het woord. Met name de bezinning op het theologoumenon van de theosis zou niet alleen een zinvolle bijdrage kunnen leveren aan de vraag waarom God de wereld heeft geschapen en waarom wij bestaan, maar deze bezinning is ook dienstbaar aan de verdieping van het geestelijke leven.

1 Vgl. mijn "ONE OF THE MOST DIFFICULT POINTS IN THE BIBLE". An analysis of the development of Jonathan Edwards' understanding of the new heaven and new earth', *Church History and Religious Culture* 98.2 (2018), 225-243.